

Kocaeli ilahiyat Dergisi

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

CİLT: 5, SAYI: 1

VOLUME: 5, ISSUE: 1



Kocaeli **Theology** Journal

Kocaeli **ilahiyat** Dergisi
<http://dergipark.gov.tr/kider> Cilt 5-Sayı 1-Yıl: 2021

Kocaeli **Theology** Journal
Volume:5-Issue:1-Year:2021

Kapsam / Scope

İslam ve Dini Araştırmalar / Islamic and Religious Studies

Periyot / Period

Yılda 2 Sayı (Haziran/Aralık) / Biannual (June/December)

Basım Yeri / Place of Publication

Kocaeli Üniversitesi Basımevi Umuttepe Yerleşkesi 41380 İzmit/KOCAELİ - 02623031444

Yayın Dili / Language of Publication

Türkçe, Arapça ve İngilizce / Turkish, Arabic and English

Kocaeli İlahiyat Dergisi, yılda iki sayı yayımlanan bilimsel hakemli bir dergidir.

Kocaeli Theology Journal is a peer-reviewed academic journal published twice a year.

Yayıncı / Publisher

Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE • Kocaeli University Faculty of Theology,
Kocaeli/TURKEY • <http://www.kocaeli.edu.tr/>

Sahibi/ Owner

Prof. Dr. Abdullah Kahraman, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE

Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager

Dr. Öğ. Üyesi Hüseyin OKUR, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE

Editör / Editor in Chief

Dr. Öğ. Üyesi Hüseyin OKUR, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE
• huseyin.okur@kocaeli.edu.tr

Yardımcı Editörler / Associate Editors

Doç. Dr. Ahmet Ekşi, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE |
Doç. Dr. Kadir Gömbeyaz, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE

Yayın Kurulu / Editörler Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Abdullah Kahraman, Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye
Prof. Dr. Mehmet Çiçek, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli, Türkiye
Doç. Dr. Sefer Yavuz, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli, Türkiye
Doç. Dr. Ahmet Ekşi, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli, Türkiye
Prof. Dr. Yusuf Benli, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kayseri, Türkiye
Prof. Dr. Ali Kaya, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Bursa, Türkiye
Doç. Dr. Ali Çançelik, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli, Türkiye

Doç. Dr. Kadir Gömbeyaz, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli, Türkiye
Doç. Dr. Ulvi Murat Kılavuz, Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Bursa, Türkiye
Doç. Dr. Mehmet Saki Çakır, Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Uşak, Türkiye
Doç. Dr. Veysel Kaya, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye
Doç. Dr. Nevzat Erkan, Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kırklareli, Türkiye
Pro. Dr. Peter J. Kivisto, Augustana University, Illinois, Amerika Birleşik Devletleri (America)
Prof. Dr. Hazem Said Mohammed Montasır, Ezher Üniversitesi, Diller ve Tercüme Fakültesi, Mısır (Egypt)
Dr. Hakki Arslan University of Münster Münster, Almanya (Germany)
Doç. Dr. Ahmed Fadlalla Ahimeir Abakar, University of the Holy Qur'an and Islamic Sciences, Sudan
Doç. Dr. Bağır Babayev, Naççıvan Dövlət Universiteti, Felsefe Bölümü, Naççıvan, Azərbaycan
Dr. Abdulrahman al-Salimi, Ministry of Endowments and Religious Affairs, Umman
Dr. Sham Qayyum, Soas Universty of London, İngiltere (England)
Doç. Dr. Admir Muloosmanovic, International University of Sarajevo, Saraybosna (Sarajevo)
Doç. Dr. Tariq Mohammed Noor, University of Khartoum, Sudan
Dr. Reşad Asgerov, Bakü Devlet Üniversitesi, Azərbaycan
Dr. Pieter Coppens, Vrije Universiteit, Amsterdam, Hollanda

Kitap Değerlendirme / Book Reviews

Arş. Gör. Ali İhsan Kılıç, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE |
Arş. Gör. Abdurrahman Bulut, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Abdullah Kahraman, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE | Prof. Dr. Abdurrahman Özdemir, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul/TÜRKİYE | Prof. Dr. Ali İhsan Pala, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Erzurum/TÜRKİYE | Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya, İstanbul Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, İstanbul/ TÜRKİYE | Prof. Dr. H. Mehmet Günay, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sakarya/TÜRKİYE | Prof. Dr. Halil İbrahim Şimşek, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Çorum/ TÜRKİYE | Prof. Dr. Hülya Alper, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul/TÜRKİYE | Prof. Dr. İsmail Çalışkan, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara/ TÜRKİYE | Prof. Dr. Kemal Yıldız, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul/TÜRKİYE | Prof. Dr. Metin Özdemir, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Ankara/TÜRKİYE | Prof. Dr. Şevket Topal, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Rize/TÜRKİYE | Prof. Dr. Ünal Kılıç, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sivas/TÜRKİYE | Doç. Dr. Ali Avcu, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sivas/TÜRKİYE | Doç. Dr. Ali Namlı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul/TÜRKİYE | Doç. Dr. Ömer Aslan, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sivas/TÜRKİYE | Doç. Dr. Süleyman Kaya, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sakarya/TÜRKİYE | Doç. Dr. Yakup Coştu, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Çorum/TÜRKİYE | Dr. Ög. Üyesi Adalet Çakır, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE

Hakem Kurulu / Referee Board

Kocaeli İlahiyat Dergisi'nde, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanılmaktadır. Kocaeli Theology Journal uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers.

İntihal Tespit Politikası / Plagiarism Policy

İntihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir. All articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

Açık Erişim Politikası / Open Access Policy

Bu dergi; bilimsel araştırmaları halka ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracığı ilkesini benimseyerek, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır. This journal provides immediate open access to its content on the principle that making research free available to the public supports a greater global exchange of knowledge.

Yönetim Yeri ve Adresi / Executive Office and Correspondence Address

Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Umuttepe Yerleşkesi, 41380, Kocaeli/ Turkey
<https://dergipark.org.tr/kider> Tel: +90 (262) 303 47 02/04 • Fax: +90 (262) 303 47 03

Kocaeli İlahiyat Dergisi (Kider) Yayın İlkeleri

Kocaeli İlahiyat Dergisi (Kider), ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip özgün makale, derleme makale, çeviri makale, yayım değerlendirilmesi ve bilimsel toplantı çalışmaları yayımlayarak ilahiyat alanında ulusal ve uluslararası bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Dergimizde Türkçe, Arapça ve İngilizce dillerinde ilahiyat (dinî araştırmalar ve İslâm araştırmaları) ve sosyal bilimler alanlarında özgün makalelerle birlikte derleme makale, yayım değerlendirilmesi ve bilimsel toplantı tanıtımları yayımlanmaktadır.

Kocaeli İlahiyat Dergisi (Kider), yılda iki kez (Haziran - Aralık) yayınlanan hakemli bir dergidir. Haziran sayısı için makale gönderim son tarihi 15 Mayıs, Aralık sayısı için 15 Kasım olarak belirlenmiştir. Belirtilen tarihlerden sonra gönderilen çalışmalar, bir sonraki sayı için değerlendirmeye alınır. Dergiye gönderilen yazıların yayınlanıp yayınlanmayacağı konusunda son gönderim tarihinden itibaren en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.

Dergiye gönderilen çalışmalar, başka yerde yayınlanmış ya da yayınlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır. Bu durumdan kaynaklanacak sorunlarla ilişkili hukuki sorumluluk, yazara aittir.

Tebliğden üretilen makalelerin işleme alınabilmesi için yazarın "Çalışmam, yayınlanmamıştır veya yayınlanmayacaktır." şeklinde ıslak imzalı taahhütname doldurarak sisteme yüklemesi gereklidir. Duplication / Tekrar Yayın / Bilimsel Yanıltma / Çoklu Yayın, suçtur. TÜBİTAK Yayın Etik Kurulu'na göre duplikasyon, aynı araştırma sonuçlarını birden fazla dergiye yayım için göndermek veya yayınlamaktır. Bir makale önceden değerlendirilmiş ve yayınlanmışsa bunun dışındaki yayınlar duplikasyon sayılır.

Yazarlardan kitap değerlendirmesi ve sempozyum tanıtımı türündeki çalışmaları için de İngilizce başlık, abstract ve keywords istenmektedir.

Yayınlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez.

Yazardan makale başvuru ücreti alınmaz.

Yazardan yayın ücreti alınmaz.

Yayınlanan çalışma, daha önce sunulan bir tebliğ ise veya tezdin üretilmişse çalışmada bu durum mutlaka belirtilmelidir.

Üniversiteler Yayın Yönetmeliğinin 6. maddesi uyarınca yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden ilmi ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Açıklanan görüşler, Kocaeli İlahiyat Dergisi (Kider) Yayın Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz.

Kocaeli İlahiyat Dergisi'ne (Kider) yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı Dergi Editörlüğü'ne devredilmiş sayılır.

Yayınlanmasına karar verilen makaleler için yazarlar tarafından ORCID numarası alınması gerekmektedir. (<https://orcid.org>)

Kocaeli İlahiyat Dergisi (Kider), atıf ve kaynakça yazımında İSNAD 2 atıf sisteminin kullanılmasını şart koşmaktadır. Bkz.: <https://www.isnadsistemi.org/guide/isnad2/>

Kocaeli İlahiyat Dergisi'ne gönderilen makaleler, Türkçe olarak öz (en az 250 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram)'dan oluşmalı, ayrıca İngilizce başlık, İngilizce abstract (en az 250 kelime), keywords (en az 5 kavram)'dan oluşmalıdır. Makale İSNAD 2 atıf sistemine göre hazırlanan kaynakça içermelidir.

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

Yazılar, Microsoft Word programında yazılarak (çeviriler orijinal metinleri ile birlikte, resim, şema ve tablolar dâhil) editöre gönderilmelidir.

Yazının herhangi bir yerinde yazar adı, unvanı, görev yaptığı kurum ve kendisine ulaşılabilecek telefon ve e-posta adresi gibi bilgilere yer verilmemelidir. Bu bilgiler, yazılar hakem sürecinden geçtikten sonra, yazıya editör tarafından eklenecektir. Dolayısıyla yazılar sisteme girilirken, gözden geçirilip, yazara ait herhangi bir bilginin yer almadığından emin olunmalıdır. Bu husus, kör hakemlik için zorunludur.

Gövde metinleri (kaynakça, resim, şekil, harita, vb. ekler dâhil) en fazla yirmi beş (25) sayfa, Microsoft Office Word programında "Times News Roman fontu ile metin içinde 12 punt büyüklüğünde; tek satır aralıklı, iki yana yaslı olmalıdır. Sayfa kenar boşlukları; üst 3, sağ 3, sol 3 ve alt 3 cm olarak ayarlanmalıdır. Paragraf boşlukları, Önce 6 nk, Sonra 6 nk olmalıdır. Satır başları 0,75 cm olarak ayarlanmalıdır. Dipnotlar, 10 punto "Times News Roman, tek satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelenmemiş olmalıdır.

Arapça metinlerin tümü metin içinde "Traditional Arabic" fontu, 14 punto; dipnotlarda ise 10 punto olmalıdır. Makale başlıkları Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır.

İmlâ ve noktalama açısından, makalenin ya da konunun zorunlu kıldığı özel durumlar dışında, Türk Dil Kurumu'nun İmlâ Kılavuzu esas alınmalıdır. Editör, yazıların imlâsı ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir.

Şahıs ve eser isimleri ile terimleşmiş kavramlar, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nde yer alan madde başlığı ve imlâ kuralları esas alınarak yazılmalıdır. İmlâda, şapkalı ve transkriptli kelimelerin yazılışında tutarlı olunmalıdır.

Makalenin sonunda "kaynakça" verilmelidir.

Etik İlkeler ve Yayın Politikası

Kocaeli İlahiyat Dergisi'nde uygulanan yayın süreçleri, bilginin tarafsız ve saygın bir şekilde gelişimine ve dağıtımına temel teşkil etmektedir. Bu doğrultuda uygulanan süreçler, yazarların ve yazarları destekleyen kurumların çalışmalarının kalitesine doğrudan yansımaktadır. Hakemli çalışmalar bilimsel yöntemi somutlaştıran ve destekleyen çalışmalardır. Bu noktada sürecin bütün paydaşlarının (yazarlar, okuyucular ve araştırmacılar, yayıncı, hakemler ve editörler) etik ilkelere yönelik standartlara uyması önem taşımaktadır. Kocaeli İlahiyat Dergisi yayın etiği kapsamında tüm paydaşların aşağıdaki etik sorumlulukları taşımasını beklenmektedir.

Hakemli dergide bir makalenin yayımlanması uyumlu ve saygı duyulan bilgi ağının gelişmesinde gerekli bir temel yapı taşıdır. Bu, yazarların ve onları destekleyen enstitülerinin çalışmalarının kalitesinin doğrudan yansımasıdır. Hakemli makaleler bilimsel metotları destekler ve şekillendirir. Bu yüzden beklenen etik davranışların standartlarında anlaşmaya varmak yayımlama ile ilgili tüm taraflar, yazar, dergi editörü, hakem ve yayımcı kuruluşlar için önemlidir:

1. Yazarlık

Kaynakça listesi eksiksiz olmalıdır.

İntihal ve sahte veriye yer verilmemelidir.

Aynı araştırmanın birden fazla dergide yayımlanmasına teşebbüs edilmemeli, bilim araştırma ve yayın etiğine uymalıdır.

Bilim araştırma ve yayın etiğine aykırı eylemler şunlardır:

- a) İntihal: Başkalarının fikirlerini, metotlarını, verilerini, uygulamalarını, yazılarını, şekillerini veya eserlerini sahiplerine bilimsel kurallara uygun biçimde atf yapmadan kısmen veya tamamen kendi eseriymiş gibi sunmak,
- b) Sahtecilik: Araştırmaya dayanmayan veriler üretmek, sunulan veya yayınlanan eseri gerçek olmayan verilerle dayandırarak düzenlemek veya değiştirmek, bunları rapor etmek veya yayımlamak, yapılmamış bir araştırmayı yapılmış gibi göstermek,
- c) Çarpıtma: Araştırma kayıtları ve elde edilen verileri tahrif etmek, araştırmada kullanılmayan yöntem, cihaz ve materyalleri kullanılmış gibi göstermek, araştırma hipotezine uygun olmayan verileri değerlendirmeye almamak, ilgili teori veya varsayımlara uydurmak için veriler ve/veya sonuçlarla oynamak, destek alınan kişi ve kuruluşların çıkarları doğrultusunda araştırma sonuçlarını tahrif etmek veya şekillendirmek,
- ç) Tekrar yayım: Bir araştırmanın aynı sonuçlarını içeren birden fazla eseri doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak,
- d) Dilimleme: Bir araştırmanın sonuçlarını araştırmanın bütünlüğünü bozacak şekilde, uygun olmayan biçimde parçalara ayırarak ve birbirine atf yapmadan çok sayıda yayın yaparak doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak,
- e) Haksız yazarlık: Aktif katkısı olmayan kişileri yazarlar arasına dâhil etmek, aktif katkısı olan kişileri yazarlar arasına dâhil etmemek, yazar sıralamasını gereksiz ve uygun olmayan bir biçimde değiştirmek, aktif katkısı olanların isimlerini yayım sırasında veya sonraki baskılarda eserden çıkarmak, aktif katkısı olmadığı halde nüfuzunu kullanarak ismini yazarlar arasına dâhil ettirmek,
- f) Diğer etik ihlali türleri: Destek alınarak yürütülen araştırmaların yayınlarında destek veren kişi, kurum veya kuruluşlar ile onların araştırmadaki katkılarını açık bir biçimde belirtmemek, insan ve hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalarda etik kurallara uymamak, yayınlarında hasta haklarına saygı göstermemek, hakem olarak incelemek üzere görevlendirildiği bir eserde yer alan bilgileri yayınlanmadan önce başkalarıyla paylaşmak, bilimsel araştırma için sağlanan veya ayrılan kaynakları, mekânları,

imkânları ve cihazları amaç dışı kullanmak, tamamen dayanaksız, yersiz ve kasıtlı etik ihlali suçlamasında bulunmak (YÖK Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi, Madde 8)

2. Yazarın Sorumlulukları

Tüm yazarlar önemli oranda araştırmaya katkıda bulunmalıdır. Makaledeki tüm verilerin gerçek ve özgün olduğu beyanı gerekir. Tüm yazarlar geri çekmeyi ve hataların düzeltilmesini sağlamak zorundadır.

3. Hakemliklerin Sorumlulukları

Değerlendirmeler tarafsız olmalıdır. Hakemler araştırmayla, yazarlarla ve/veya araştırma fon sağlayıcılar ile çıkar çatışması içerisinde olmamalıdır. Hakemler ilgili yayımlanmış ancak atıfta bulunulmamış eserleri belirtmelidirler. Kontrol edilmiş makaleler gizli tutulmalıdır.

4. Editöryal Sorumluluklar

Editörler bir makaleyi kabul etmek ya da reddetmek için tüm sorumluluğa ve yetkiye sahiptir.

Editörler kabul ettiği ya da reddettiği makaleler ile ilgili çıkar çatışması içerisinde olmamalıdır. Sadece alana katkı sağlayacak makaleler kabul edilmelidir. Hatalar bulunduğu zaman düzeltmenin yayımlanmasını ya da geri çekilmesini desteklemelidir. Hakemlerin ismini saklı tutmalıdır ve intihal/sahte veriye engel olmalıdır. Hakemlik süreci bilimsel yayımlamanın başarısının merkezinde bulunmaktadır. Hakemlik sürecinin korunması ve iyileştirilmesi taahhüdümüzün bir parçasıdır ve Kocaeli İlahiyat Dergisi'nin bilim camiasına yayıncılık etiği ile ilgili her durumda özellikle şüpheli, yinelenen yayınlar olması durumunda ya da intihal durumlarında yardım etme zorunluluğu vardır. Okuyucu Kocaeli İlahiyat Dergisi'nde yayımlanan bir makalede önemli bir hata ya da yanlışlık fark ettiğinde ya da editöryal içerik ile ilgili herhangi bir şikayeti (intihal, yinelenen makaleler vb.) olduğu zaman huseyin.okur@kocaeli.edu.tr adresine mail atarak şikayette bulunabilir. Şikayetler gelişmemiz için fırsat sağlayacağından şikayetleri memnuniyetle karşılız, hızlı ve yapıcı bir şekilde geri dönüş yapmayı amaçlarız.

İntihali Ortaya Çıkarma Kocaeli İlahiyat Dergisine yayımlanmak üzere gönderilen makaleler, ez iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Ayrıca intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir.

Makalenin Değerlendirme ve Yayınlanma Süreci

İlk Değerlendirme Süreci: Kocaeli İlahiyat Dergisi'ne gönderilen makaleler öncelikle editör ve yardımcıları tarafından değerlendirmeye alınır. Bu aşamada derginin öncelikli yayın amaç ve konularına yeterince uygun olmayan, özgün değeri düşük, bilimsel ve etik olarak önemli hatalar içeren, bilime ve dergiye katkı sağlama potansiyeli düşük makaleler ile derginin kuralları dikkate alınmaksızın özensizce yayına hazırlanmış dil ve anlatım yönünden yetersiz makaleler peer-review uygulanmaksızın editörlükçe reddedilir.

İlk değerlendirme süreci en çok 2 hafta kadar sürmektedir.

Ön Değerlendirme Süreci: Editörlükçe değerlendirmeye alınması uygun bulunan makaleler bilimsel yeterlilik yönünden incelenmek üzere makale kategorisiyle ilgili değerlendirmeye alınır ve yayın kuruluna gönderilir. Yayın kurulu, makaleyi inceleyerek makale hakkındaki kararlarını (red, revizyon veya peer-review) editöre bildirirler. Bu aşama yaklaşık 20 gün kadar sürmektedir.

Peer-review Değerlendirme: Hakem değerlendirme süreci, ön değerlendirme aşamasını tamamlamış makaleler için uygulanır. Hakem atamasında bölüm editörünün önerileri öncelikli olarak dikkate alınır. Ayrıca, derginin hakem havuzunda kayıtlı hakemlerden de inceleme istenebilir. Peerreview değerlendirme için en az 2 hakem seçilir. Değerlendirmenin seyrine göre gerektiğinde daha fazla hakemden görüş istenebilir. Hakemler bu süreçte makale hakkındaki kararlarını (red, revizyon veya kabul) editöre bildirirler. Bir hakem tarafından makale hakkında verilen red raporu, makalenin bilimsel içeriği ve doğruluğu hakkında yeterli incelemeye ve kanıt dayalı olumsuzlukları veya etik problemleri yansıtıyorsa, diğer hakem veya hakemlerin kararlarına bakılmaksızın bu karar baş editör ve yardımcıları tarafından incelenerek yazarlara iletilir. Her bir hakeme değerlendirme yapmak için verilen süre yaklaşık 4+1 haftadır.

Makalenin Yayınlanma Süreci: İlk ve ön değerlendirme sürecini tamamlayıp peer-review aşamasına dâhil edilen makalelerin submit tarihinden itibaren toplam değerlendirme süresi 4-6 ay kadar sürmektedir. Bölüm editörü ve peer-review değerlendirme aşamasını

tamamlayan ve editörlükçe yayına kabul edilen makaleler son kontroller ve gerekli son eklemeler yapılmak üzere sorumlu yazara gönderilir. Kabul edilmeyi izleyen süreçte derginin basım formatında tasarımı yapılan makale yayına hazır hale getirilir.

Evaluation and Publication Process of the Article

First Evaluation Process: Articles submitted to Kocaeli Theology Journal are evaluated by the primary editor and his assistants. At this stage, articles that are not suitable enough for the primary publication objectives and subjects of the journal, have low original value, contain scientific and ethical errors, have low potential to contribute to science and the journal, and articles that have been prepared carelessly without taking the journal in terms of language and expression are rejected by the editor without peer review. The first evaluation process takes up to 2 weeks.

Pre-Evaluation Process: The articles that are eligible for editorial evaluation are evaluated in terms of scientific competence in terms of the article category and can be transformed into the editorial board. The editorial board examines the article and informs the editor about its decisions (rejection, revision or peer-review). This stage takes about 20 days.

Peer-review Evaluation: The peer-review process is applied for articles that have completed the pre-evaluation phase. In the appointment of referees, the recommendations of the section editor are primarily taken into consideration. In addition, a review may be requested from the referees registered in the referee pool of the journal. At least 2 referees are selected for peerreview evaluation. Depending on the course of the evaluation, more referees may be asked for their opinions if necessary. In this process, referees inform the editor of their decision (rejection, revision or acceptance) about the article. If the rejection report given by a referee about the article reflects sufficient examination and evidence-based negativities or ethical problems about the scientific content and accuracy of the article, this decision is reviewed by the editor-in-chief and his assistants and forwarded to the authors, regardless of the decisions of the other referees or referees. The time given to each referee to make an assessment is approximately 4 + 1 weeks.

Publication Process of the Article: The total evaluation period of the articles that are included in the peer-review stage after completing the initial and pre-evaluation process takes 4-6 months from the date of submission. The articles that have completed the section editor and peer-review evaluation phase and accepted for publication by the editor are sent to the responsible author for final checks and necessary final additions. In the process following the acceptance, the article designed in the print format of the journal is made ready for publication.

Kocaeli İlahiyat Dergisi
Baş Editör
Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin OKUR

İçindekiler

Araştırma Makaleleri

- İslam Muhakeme Hukukunda Davada Taraf Sıfatı ve
Sıfat Yokluğundan Davanın Reddi: Husumetin Def'i..... 11-40
Ayhan HIRA
- Abdülğani En-Nâblusî'nin *İştibâkû'l-Esinne Fi'l-Cevâbi Ani'l-Farzi Vês-Sünne*
adlı Risalesi Bağlamında Farz ve Sünnete İki Farklı Yaklaşım 41-64
Ayşe AKTAŞ-Abdullah KAHRAMAN
- Din-Hukuk İlişkisi Ve Kur'ân'da Hukukî Âyetler (Ahkâm Âyetleri) 65-78
Abdullah KAHRAMAN
- Müştehir Hadis Edebiyatındaki İlk Eserler 79-104
İbrahim SAĞLAM
- Pîrîzâde İbrahim Üzerine Notlar: Ahmed el-'Üdî'nin *Tercemetü'l-Müellif*
adlı Eserinin Tahkik, Tercüme ve Değerlendirmesi 105-148
Necmettin AZAK
- Hz. Peygamber'in (s.a.s) Mescidinin Edirne Selimiye Camiine
Kısmî Bir Mukayesesi..... 149-186
Osman Nedim YEKTAR
- Müştehir Hadis Edebiyatındaki İlk Eserler 186-208
İbrahim SAĞLAM
- Saf Sûresi 2. ve 3. Âyetler Bağlamında İnsanın Söz-Eylem Tutarsızlığı..... 209-236
Ahmet ÖZBAY
- Kültürel Antropolojik Okuma Yaklaşımıyla Râzî Tefsirinde Tıp..... 237-260
Hatice AVCI
-

Zehebî'nin Mîzânu'l-İ'tidâl Kitabında Sahih-i Muslim Rivayetlerini
Tenkitteki Metodu 261-300

M. Kamel KARABELLI

Arapça Öğrenen Başka Dil Sahiplerinin
Yazılarında Kullandıkları Metni Birbirine Bağlama Araçları..... 301-336

Mutassem HAMAD

Araştırmanın Fazileti ve Sünnetteki Yöntemleri..... 337-370

Ayman Jassmin Mohammed ALDOORI

Çeviri Makale

Tefsîrü'l-Kummî Mukaddimesi..... 371-412

Sabahattin GÜMÜŞ

Araştırma Notu

İbnü'z-Zerkâle ve Astronomi Bilimine Katkıları 413-422

Yaşar Emrah KOŞDAŞ

Kitap Değerlendirmesi

Kitap İncelemesi 423-436

Asel Ebrar DÖNMEZ



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

İSLAM MUHAKEME HUKUKUNDA DAVADA TARAF SIFATI VE SIFAT YOKLUĞUNDAN DAVANIN REDDİ: HUSUMETİN DEF'İ

THE ADJECTIVE OF PARTY OF THE LAWSUIT IN THE ISLAMIC PROCEDURAL LAW AND THE DENIAL OF THE LAWSUIT WHEN THE ADJECTIVE IS ABSENT: THE ELIMINATION OF ANIMOSITY

Ayhan HIRA

Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Kocaeli/Türkiye
aynhira@hotmail.com

orcid.org/ 0000-0002-3574-7660, Araştırmacı Id: 16337

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 28 Ocak 2021/ 28 January 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 8 Haziran 2021 / 08 June 2021

Yayın Tarihi / Published: 28 Haziran 2021/ 28 June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran 2021 / June 2021

Cilt: 5, Sayı: 1 Volume: 5, Issue: 1, Sayfa / Pages: 11-40

Cite as / Atıf: Hıra, Ayhan. “İslam Muhakeme Hukukunda Davada Taraf Sıfatı ve Sıfat Yokluğundan Davanın Reddi: Husumetin Def'i [The Adjective of Party of the Lawsuit In The Islamic Procedural Law and the Denial of the Lawsuit When the Adjective Is Absent: The Elimination Of Animosity]”. Kocaeli İlahiyat Dergisi- Kocaeli Theology Journal 5/1 (Haziran/ June 2021), 11-40

İntihal: Bu makale, intihal tarama programlarıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned with plagiarism screening programs and plagiarism has not been detected.

Web: <https://dergipark.org.tr/pub/kider>

Copyright © Published by Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Kocaeli University, Faculty of Theology, Kocaeli / Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0

Öz

Davalının, davanın tarafı olmadığına dair savunmasını ifade eden husumetin def'i, savunma yolu olarak tanınmış bir haktır. Davada taraf teşkilinin sağlanması ve gerçekte dava ile alakası bulunmayanların husumetin def'i yoluyla tespit edilmesi, İslam muhakeme hukukunda çekişmeyi çözüme kavuşturan önemli fıkıh meseleleri arasında yer almaktadır. Fıkıh kaynaklarında dava türleri bakımından kimlerin hasım olamayacağı açıkça belirtilmektedir. Mağduriyetlerin önlenmesi amacıyla taraf tespitinin dikkate alınmasının hâkimlerin görevleri arasında sayılması, def'in itirazı da kapsayacak şekilde geniş anlamda değerlendirildiğini göstermektedir. Davada taraf sıfatına sahip olmak, hak sahibi olmak anlamına geldiği için husumetin yokluğu meselesinin usulden veya esastan değerlendirilmesine ilişkin tartışmalar, pozitif hukuktaki muhakeme usulünde de önemli konular arasında yer almaktadır. Bu çalışmada husumetin def'i konusu, mezhep görüşleri de dikkate alınarak muhakeme usulü bakımından karşılaştırmalı olarak incelenip değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Muhakeme, Dava, İtiraz, Husumetin Def'i.

Abstract

Plea as a formal response from the defendant advocating not being a party to the case is a right granted to the defendant as a means of defense. Establishing plaintiff and defendant parties in the case and determining those who are not actually related to the case through plea is among the important fiqh issues that resolve the conflict in Islamic law of reasoning. It is clearly stated in fiqh sources who cannot be adversaries in terms of types of cases. The fact that the consideration of party identification is considered among the duties of judges in order to prevent victimization shows that the plea has been broadly evaluated, including the objection. Since having the title of being a party to the case means having a right, the discussions on the procedural or substantive assessment of the issue of not being hostile are also among the important issues in positive law procedure. In this study, the subject of the case was examined and evaluated comparatively in terms of reasoning procedure, taking into account sectarian views.

Keywords: Islamic Law, Jurisdiction, Case, Objection, Plea.

GİRİŞ

İslam muhakeme hukukunda davada kimin hangi taraf olduğuna ilişkin ayırt edici ölçütler tespit edilmek suretiyle taraflar belirlenmektedir. Uyuşmazlığın muhakeme yoluyla ortadan kaldırılması için yapılan davacı-davalı ayırımında davacı taraf dava açmaya mecbur tutulmamakta, dava açtığı takdirde kendisine tanınan sürede iddiasını ispatlaması istenmektedir. Davalı ise iddiayı kabul etmek (ikrar), reddetmek (inkâr), yemin etmek, yeminden kaçınmak (nükûl), husumetin veya davanın def’i şeklindeki savunma yollarını kullanabilmektedir. Mecelle’nin takip ettiği muhakeme usulüne göre davalının ikrarı, davayı kabul etmesi anlamına gelmektedir. Bu durumda taraflar arasında esasa ilişkin yani maddi hukuk anlamında husumet oluşmamaktadır. Bu durumda davalının ikrarına dayanılarak davacının lehine hüküm verilmekte ve bu hüküm bağlayıcı (kaza-i ilzam) sayılmaktadır. Davalının inkâr etmesi halinde davacının iddiasını kanıtlaması istenmektedir. Davacının iddiasını ispatlayamaması durumunda ise davalıdan yemin etmesi talep edilmektedir. Davalı yemin etmekten kaçındığında davacı açısından hak kazandırıcı hükümden bahsedilmektedir (kaza-i istihkak). Davalının yemin etmesi halinde ise davacı aleyhine hüküm verilmektedir (kaza-i terk).¹

Davacının lehine hüküm verilmesi, uyuşmazlık konusu hakkın bizzat hukuk düzeni tarafından davacıya tanınmış olduğunu ve davalının buna uyması gerektiğini anlatmaktadır. Davalının lehine hüküm verilmesi ise iddia edilen hakkın hiç doğmamış veya sona ermiş olduğunu yahut hakkın mevcut olduğunu fakat davalının bu hakla ilgili uyuşmazlığın tarafı olmadığını gös-

1 *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye (İstanbul: Yenilik Basımevi, 1973), mad. 1786: “Hakkın yoktur, münâzeadan memnu’sun demek gibi sözler ile hâkimin müddeiyi münâzeadan men’ etmesidir. Buna dahi kazâ-i terk denir”. Mecelle, mad. 1787: “Mahkûm-un-bih, hâkimin mahkûm-un-aleyhe ilzam ettiği şeydir ki kazâ-i ilzamda müddeinin hakkını ifa etmesi ve kazâ-i terkde müddeinin münâzeadan vazgeçmesidir.” Ayrıca bkz. Hoca Eminzâde Ali Haydar, *Dürru’l-hükkâm şerhu Mecelleti’l-ahkâm*, Arapçaya trc. Fehmî el-Hüseyn (Beyrut: Dâru’l-Ceyl, 1991), 4/573, 576; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998), 237; Abdülaziz Bayındır, *İslâm Muhâkeme Hukuku Osmanlı Devri Uygulaması* (İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2015), 137-138.*

termektedir. İşte bu sebepten ötürü davalı, def'i yolunu kullandığında diğer savunma yollarından farklı olarak iddiaya karşı yeni vaka/vakalar ileri sürerek savunma yapabilmektedir. Buna göre davalı, iddia edilen hakkın hiç doğmamış veya sona ermiş olduğu def'ini yapınca davayı def'i etmiş, uyuşmazlığın tarafı olmadığı def'ini yapınca da husumeti def'i etmiş olmaktadır. Her halükarda davalının def'i, talep edilen hakkın kendisinde bulunmadığı sonucunu doğurduğunda, davacının davasının düşürülmesi anlamına gelmektedir.²

İslam muhakeme hukukundaki “davanın def'i”, pozitif hukukta itiraz mahiyetindedir ve her iki hukuk sisteminde de hâkim tarafından re'sen dikkate alınmaktadır. Pozitif hukukta davanın def'i ise hakkın kabul edilmesine rağmen ifadan sürekli veya geçici olarak kaçınılabileceğini gösteren özel bir sebebin ileri sürülmesinden ibarettir. Nitekim inkâr edilen olayın veya işlemin ispat yükü davacıya aitken itirazın dayanağı olan vakıaların ispat yükü ise davalıya aittir. İtiraz, hâkim tarafından re'sen dikkate alınır. Def'in savunma yolu olarak kullanılıp kullanılmaması davalının iradesine bağlıdır. Bu sebeple de hâkim tarafından re'sen dikkate alınmamaktadır.³

Bu çalışmanın amacı, husumetin def'i konusunun fıkıhtaki genel teorik çerçevesini tespit etmek ve meseleyi mezhepler düzeyinde ele almak üzere mer'î usul hukukuyla karşılaştırmaktır. Bunun için de önce muhakeme usulünde önemli yeri bulunan davanın anlamı ve şartlarına ardından davada taraf sıfatı meselesine yer verilmiştir. Çalışmanın ana konusu ise husumetin def'i-nin şartları, ispat vasıtaları ve hükümleridir. Çalışma konusuyla yakın ilgisinden dolayı davanın def'i meselesine de değinilmiştir.

2 Kemal Yıldız, “İslam Muhâkeme Hukukunda Dâvanın Şartları ve Muhâkeme Süreci”, *Ekev Akademi Dergisi* 9/24 (2002), 130; Nâsır b. Muhammed b. Müşrî el-Ğâmidî, “Def'u'l-Husûmeti fi'l-Fıkhî'l-İslâmî Dirâseten Fıkhîyyeten Te'sîliyyeten”, *el-Mecmeu'l-Fıkhî'l-İslâmî* 25/17 (2004), 158-159; Âmine Erşid el-Ukaylî, “Âsâru'l-hükmi bi'd-def'i fi'l-fıkhî'l-İslâmî ve'l-kânûn dirâseten mukâraneten”, *Dirâsât: Ulûmu's-Şer'iyye ve'l-Kânûn*, 40/2 (2013), 637; Meltem Ercan, *Medeni Usul Hukukunda Maddi Hukuka İlişkin Savunma Vasıtaları* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 57, 59, 64.

3 Aytekin Ataay, *Medeni Hukukun Genel Teorisi* (İstanbul: Fakülter Matbaası, 1980), 431-432; Zahit İmre, *Medeni Hukuka Giriş* (İstanbul: Fakülter Matbaası, 1980), 270-271.

1. Muhakeme Usulünde Dava

Arapçada “çağırarak, seslenmek, dua etmek, istemek, temenni etmek, iddia etmek”⁴ anlamlarına gelen dava kelimesi, fıkıh kitaplarında farklı ifadelerle de olsa terim olarak benzer vurgularla tanımlanmıştır. Örneğin, Hanefî fakih Şeyhîzade (ö.1088/1677) tarafından yapılan “*Bir kimsenin başka birisinin üzerinde bulunan hakkını, hâkim veya hakem huzurunda ihbar etmesidir*”⁵ şeklindeki tanımda yargı mercii olarak hâkim ve hakemden bahsedilerek hakkın ihbarına vurgu yapılmıştır. Haskefî (ö.1088/1677) ve bu konuda onu izleyen İbn Âbidîn (ö.1252/1836) “*Başkasına karşı bir hakkın talep edilmesinin yahut başkasının kendi hakkından uzaklaştırılmasının (def) kastedildiği, hâkim nezdinde kabul edilebilir söz*”⁶ şeklinde tanım yaparak bir önceki tanımda olduğu gibi yargı mercii olarak hâkimden bahsetmişler fakat önceki tanımdan farklı olarak “ihbar” yerine içeriğini genişlettikleri “söz”e vurgu yapmışlardır. Mâlikî fakih Karâfî (ö. 684/1285), “*Bir malın veya bir borcun yahut hukuken geçerli bir yararın terettüp bir durumun talep edilmesidir.*”⁷ diyerek önceki tanımların aksine yargı merciiinden bahsetmeyip davanın “talep” anlamını öne çıkarmıştır. Şâfiî fakihlerden İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567) ve Remlî (ö. 1004/1595) “*Bağlayıcı tarzda yükümlü tutması ya da geri istemesi için, ihbar edenin başkasında bulunan bir hakkının ödenmesi gerektiğinin hâkim huzurunda ihbar edilmesidir.*”⁸ tanımı yaparak yargı merciiinden bahsetmişler ve talep içeren ihbara vurgu yapmayı sürdürmüşlerdir. Hanbelî fakih İbn Kudâme (ö. 620/1223) ve Buhûtî (ö. 1051/1641) ise “*İnsanın bir başkasının elinde ya*

4 Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beirut: Dâru Sâdır, 1994), 15/384; Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-Lüğa* (Beirut: Dâru'l-İlm, 1987), 6/2336; Ebu'l-Berakât Abdullâh b. Ahmed en-Neseffî, *Tilbetü't-talebe* (Beirut: Dâru'n-Nefâis, 1999) 22, 68; Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münir fî ğaribi'ş-Şerhi'l-Kebîr* (Beirut: Mektebetü'l-İlmiyye, ty.) 1/194.

5 Abdullah b. Şeyh Muhammed b. Süleyman Şeyhîzâde Damad Efendi, *Mecmeu'l-enhur fî şerhi Mültekal'ebhur* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ty.) 2/249.

6 Muhammed Emin b. Ömer İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beirut: Dâru'l-fikr, 1992), 5/541.

7 Şihâbüddîn Ahmed b. İdris el-Karâfî, *ez-Zehîra*, thk. Muhammed Hubze (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 11/5.

8 Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc fî şerhi'l-Minhâc*, (Beirut: Dâru Sadr, 1983), 10/285; Muhammed b. Şihâbüddîn Ahmed er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1984), 8/333.

da zimmetinde olan şeye ilişkin hakları kendisine izafe etmesi”⁹ şeklinde tanım yaparak yargı merciinden bahsetmemişler ve daha önceki tanımda vurgulanan talebe tanımlarında dolaylı olarak yer vermişlerdir.

Fakihler davayı, İslam muhakeme hukukunda basit yargılama usulünü esas alarak tanımlamışlardır. Bundan dolayı ilgili dönemlerde talebin genellikle sözlü yapılmasının bir sonucu olarak davada sözlü yargılama usulünün ve çekişmeli yargının esas olduğu anlaşılmaktadır.¹⁰ Mecelle’deki kanun maddesinde davanın “Bir kimsenin hâkim huzurunda başka bir kimseden hakkını istemesi”¹¹ şeklindeki tanımında gerek çekişmenin gerekse talebin mutlak ifade edilmesinden hareketle davanın hem sözlü hem de yazılı talebi içerdiği söylenebilir.

Bütün bu bilgiler doğrultusunda davayı, “hakkın hukuk vasıtasıyla korunmasının yolu” olarak özetlemek mümkündür. Nitekim davacı, kendi hukukunu oluşturup ihkâk-ı hak yoluyla kendi adaletini sağlamanın peşine düşmemekte, hakkının korunmasını hâkim huzurunda hukuk düzeninden istemektedir. Öte yandan talep içeren sözün hâkim nezdinde makbul olması, diğer bir ifadeyle davanın mahkeme tarafından kabul edilip yargılama işlemlerinin başlatılması, iddianın geçerli olduğunu da göstermektedir. Yine talebin hâkimin huzurunda söylenmesi ve söyleyeni davacı konumuna getirmesi, tanımlarda geçen sözü, talep içermeyen diğer sözlü tasarruflardan ayırt etmektedir.

İslam muhakeme hukukunda davacının talep içeren sözü/dava delil ikame edinceye kadar bir iddiadan ibarettir ve bu aşamada ona ancak “müddei” denebilir. Usulüne uygun delil/hüccet¹² getirir ve davasını ispatlarsa bu aşamadan sonra hak sahibi olduğu kesinleştiği için kendisine “muhih” denir.

9 Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğni* (Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1968) 10/242; Mansûr b. Yunus b. İdris el-Buhûti, *Şerhu Münetehe'l-iradat* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ty.), 3/555.

10 Basit yargılama usulü hakkında bkz. Celal Erbay, *İslam Ceza Muhakemesi Hukukunda İspat Vasıtaları*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1999), 36; Yıldız, “İslam Muhakeme Hukukunda Dâvanın Şartları ve Muhakeme Süreci”, 119.

11 Mecelle, mad. 1613; Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 4/173.

12 Hüccetin “delil” ve “mahkeme ilamı” anlamları hakkında bkz. Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *Târîfât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983) 82; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve İslûbâtı Fıkhiyye Kâmusu* (İstanbul: Bilmen Yayınları, 1985), 8/118-119. Hüccet-ilam farkları hakkında bkz. Bayındır, *İslâm Muhakeme Hukuku*, 35-36.

Davada bu tür bir isim değişikliği davalı açısından söz konusu değildir. Nitekim davacının hak sahibi olduğuna karar verildiğinde davacı “muhik” ismini alırken davalı yine aynı isimle anılmaktadır. Aynı şekilde davacının hak sahibi olmadığına karar verildiğinde ona sadece davacı denirken davalı için yine bir isim değişikliği söz konusu değildir. Davacının sırf iddiasıyla hak sahibi olmaması, Serahsî'nin (ö. 483/1090) ifadesine göre akılla kavranabilen (ma'kûl) bir sonuçtur. Çünkü davacının talep içeren sözünün doğru ya da yalan olma ihtimali bulunmaktadır. İhtimal taşıyan bir sözün hüccet olması ise mümkün değildir. Geriye sadece davacının beyyine ile hak sahibi olabileceği seçeneği kalmaktadır ve bu da dinî-hukukî (şer'î) bir sonuçtur.¹³

Davacının iddia içeren ve iddia konusunun talep edildiğini bildiren sözünün hâkim tarafından kabul edilip dikkate alınması önemlidir. Çünkü dava konusu hakkın davacı lehine tespit edilmesi, hakkın temininin sağlanması ve onun davalıya karşı hukuk yoluyla korunması için gerekli şartların sağlanmış olması gerekir. Bu şartlar akit teorisi çerçevesinde belirlenmiştir. Bu sebeple davacı ve davalı tarafın irade beyanını temsil eden ifadelerin kesin tarzda söylenmesi, dava konusu hakkın malum, muayyen, mütekavvim olması, tarafların akit yapma ehliyetine sahip bulunması ve muhakeme sürecinin (seyir) mahkemede gerçekleşmesi gerekmektedir.¹⁴

İslam muhakeme hukukunda davanın rüknü, kurucu unsurları ve davanın sıhhat şartları bakımından akit tekniği esas alındığı için davalar, özellikle Hanefilere göre hüküm bakımından “sahih, fasit, batıl” ayrımına tabi tutulmuştur. Buna göre bir davanın sahih olabilmesi için hakkın talebini içeren irade beyanı (talep/ihbar), taraflar (hasmeyn: müddei ve müdde aleyh), dava-

13 Serahsî, davacı ve hak sahibi olma arasındaki ayrımı, Müseylime örneğiyle anlatmıştır. Bu şahıs peygamberlik iddiasında bulunmuş ancak sözleri bir iddiadan öteye geçememiştir. Bu sebeple de ona sadece davacı denebilir. Ama Hz. Peygamber için böyle söylenemez. Çünkü Rasullullah mucize ile iddiasını ispatlamıştır. Bkz. Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebstû*, (Beirut: Daru'l-Marife, 1993), 17/29

14 Ebû Bekir Alâuddîn Mes'ud b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertibi'ş-şerâi'* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 6/222; Burhânüddîn İbrahim b. Ali b. Muhammed İbn Ferhûn, *Tabsiratü'l-Hükkâm fi Usulî'l-Akziyeti ve Menahicil Ahkâm* (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1986), 1/145; Mecelle, md. 1613-1619; Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 4/173 vd.; Cevdet Yavuz, “Dava” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/12-13.

nın konusu hak (müddeâ bih), hâkim (talebi sonuca bağlayan yargı mercii) ve bunlara dair şartların bulunması gerekir. Aslen hukuka uygun olan, diğer bir ifadeyle unsurları tam olmakla birlikte bunlara ilişkin sıhhat şartlarında düzeltilbilir (tashih) şekilde eksiklik bulunan davaya “fasit dava” denir. Düzeltilemez şekilde eksiklik bulunan davaya da “batıl dava” adı verilir. Dava konusu hakkın esas alınması durumunda davalar 1) Zilyeddeki ayn, 2) Zimmetteki mal, 3) Şer’î haklarla (nikâh, kısas, kazf haddi, şuf’a hakkı gibi) ilgili davalar olmak üzere üçe ayrılır.¹⁵

Klasik fıkıh kaynaklarında “hukuk davası” ve “ceza davası” şeklinde açık bir ayırım yapılmayıp ceza ve hukuk yargılamaları usulü birlikte ele alınmış olmakla birlikte, iddia makamının tespiti bakımından bu iki dava türü arasında ayırım yapılmaktadır. Hukuk davalarında davayı açma yetkisi sadece uyuşmazlık konusu hakkın sahibi olan kişi ya da temsilcisine ait sayılır ve bunların dışındakilerin dava açma talepleri reddedilir. Ceza davalarında Allah hakkı (hukûkullah) kapsamına giren konularda diğer bir ifadeyle mağduriyetin ferdi aştığı kabul edilen kamu davasında mağdur olan herkesin dava açma hakkı bulunmaktadır. Mahkemeler, toplum adına adaleti yerine getirmekle görevli merciler olduğu için bu davalarda iddia makamını teşkil edebilir. Bu sebeple ceza yargılamasında takibi şikâyete bağlı olmayan konularda dava açılmış olmasa da hâkimin (re’sen soruşturma açma) yetkisi vardır.¹⁶ Bu bilgiler, fıkhıdaki kul hakkı ve Allah hakkı ayırımı anlayışının¹⁷ sonuçlarıyla birlikte düşünüldüğünde, klasik fıkıh kaynaklarında şahsî/özel davalar ve kamu davaları şeklinde ikili bir tasnifin izlerini sürmeyi de bir dereceye kadar mümkün hale getirmektedir.

Türkiye’de yürürlükte bulunan muhakeme usulünde dava, “*Bir başkası tarafından subjektif hakkı ihlal edilen veya tehlikeye sokulan ya da kendisinden*

15 Ebû Ya’lâ Muhammed b. Hüseyin el-Ferrâ, *el-Abkâmü’s-sultâniyye* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2000), 80; İbn Ferhûn, *Tabîratü’l-Hükkâm*, 1/144; Ebu’l-Hasan Alâüddîn Ali b. Halil et-Tarablusî, *Muînü’l-hükkâm fî mâ yeteradedü beyne’l-hasmeyni mine’l-abkâm* (Beyrut: Daru’l-Fikr, ty.), 58-59; Bayındır, *Muhakeme Hukuku*, 124-125.

16 Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve İstilâbâtî Fıkhiyye Kâmusu*, 8/229; Erbay, *İslam Ceza Muhakemesi Hukukunda İspat Vasıtaları*, 29.

17 Hakların kul hakkı-Allah hakkı şeklindeki ayırımı için bkz. Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessas, *el-Fusul fi’l-Usul* (İstanbul: İrşad Yayınları, 1994), 2/108; Serahsî, *Usulü’s-Serahsî* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2015), 2/289-298; Servet Armağan, *İslâm Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1987) 55.

*haksız bir talepte bulunulan kimsenin mahkemeden hukuki koruma istemesidir*¹⁸ şeklinde tanımlanmış ve çeşitli kısımlara ayrılmıştır. Bunlar “eda davası”, “tespit davası”, “belirsiz alacak ve tespit davası”, “inşai dava”, “kısmi dava”, “terditli dava”, “seçimlik dava” ve “topluluk davası”dır.¹⁹

2. Davada Taraf Sıfatı

İslam muhakeme hukukunda kural olarak bir davada davacı (müddei) ve davalı (müddea aleyh) olmak üzere iki taraf bulunmaktadır ve tarafların her birine “hasım”, taraflar arasında uyuşmazlık bulunduğunun kabul edilmesine ise “husumet” denir. Davacı ve davalı arasında husumetin varlığının kabul edilmesi, bunların görünürde değil, gerçekten taraf olduklarının yani “taraf sıfatı”nı taşıdıklarının kabul edilmesi anlamına gelir. Böylece bu kişiler arasında usul hukuku çerçevesinde bir tür hukukî ilişki meydana gelmiş olmakta, uyuşmazlığın kabulüne bağlı olarak bir taraf davacı diğer taraf davalı sayılmaktadır.²⁰ Buna göre fıkıh kitaplarının farklı bölümlerinde geçen “A’nın B’ye hasım olması”na veya “A ile B arasında husumetin vaki olması”na dair ifadeler, taraflar arasında usul hukuku ilişkisinin kurulduğunu gösterirken bunun aksi ise ilgili ilişkinin kurulmadığını göstermektedir.²¹

18 Saim Üstündağ, *Medeni Yargılama Hukuku* (İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1977), 1/220; Ömer Ulukapı, *Medeni Usul Hukukunda Tarafların Duruşmaya Gelmemesi* (Konya: Mimosya Yayınları, 1997), 9. Çekişmeli yargının konusu sayılan davanın, dava şartlarını taşıyan kimse açısından bir hak olduğu kabul edilmiştir. Üstündağ, *Medeni Yargılama Hukuku*, 1/216.

19 Davaların ayrıca “hukuk davaları” (edim davası, tespit davası ve yenilik doğuran dava), “ceza davaları” ve “idari davalar” (iptal davası ve tam yargı davası) olmak üzere üç kısma ayrılması hakkında bkz. A. Şeref Gözübüyük, *Hukuka Giriş* (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1996) 184; Hüseyin Hatemi, *Medeni Hukuka Giriş* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 1997) 132; Necib Bilge, *Hukuk Başlangıcı* (Ankara: Turhan Kitabevi, 2002) 151. Bu davaların açılabilmesi için koşulan dava şartları için bkz. Mehmet Altundış, *Medeni Usul Hukuku* (Ankara: Savaş Yayınları, 2011) 61.

20 Tarablusi, *Muini’l-bükkâm*, 60, 64; Fahrettin Atar, *İslam Yargılama Hukukununun Esasları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2019), 196; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 164-165.

21 Örneğin Fahrüddin Osman b. Ali ez-Zeylâi, *Tebyinü’l-hakâik şerhu Kenzi’l-dekâik* (Kahire: Matbaatü’l-Kübra’l-Emiriyye, 1313), 4/291 vd.; Şemsüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Hattâb, *Mevahibü’l-Celil fi şerhi Muhtasar Halil* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1992) 6/144 vd.; Şihâbüddin Ahmed b. Ahmed el-Kalyûbi, *Hâşiyetü şerhi’l-Mahallî* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1995), 4/335 vd.; Ali b. Süleyman el-Merdâvi, *el-İnsâf fi mar’ifeti’r-râcih mine’l-hilâf* (Beyrut: Dâru İhyâ’i’t-Türâsi’l-Arabî, ty.), 11/369 vd.

İslam muhakeme hukukunda hasım kelimesini her iki taraf için kullanmak mümkün olmakla birlikte, bunun çoğunlukla davalı için kullanıldığı görülmektedir. Nitekim davacının iddiasını ikrar etmesi durumunda davalının aleyhine hüküm verilebiliyorsa, inkâr etmesi durumunda bu davalı hasım sayılmıştır. Davacının iddiasını ikrar ettiğinde hüküm verilemiyorsa inkârı durumunda davalı hasım sayılmamıştır. Örneğin A, kendisinin esnaf olduğunu ve B'nin elçi olarak gönderdiği C'nin şu malı teslim aldığını söyleyip malın parasını ödemesini B'den talep eder. B, bu talebin içeriğini ikrar ederse, ikrarı sebebiyle o malın parasını A'ya teslim etmekle yükümlü tutulur. Bu durumda bir uyuşmazlıktan söz edilemez. Fakat B, A'nın iddiasını inkâr ederse ikisi arasında çekişmeli davaya ilişkin husumet oluşur. Zira B'nin ikrarına hüküm bağlanmaktadır. O halde B, A'ya hasım olur ve A'nın davası kabul edilerek beyyinesi dinlenir. Fakat A, C'nin B adına satın alma yetkisine sahip vekil olduğunu söyler ve B de bunu ikrar ederse, taraf sıfatına sahip olan C hasım kabul edilir. Bu durumda malın parasını A'ya ödemekle yükümlü tutulmayacağı için B, hasım olmaz.²²

Bir davanın kurucu unsurları arasında yer alan davacı ve davalı taraflara ilişkin sıhhat şartları, davanın sıhhat şartları içinde incelendiğinden dolayı davada taraf sıfatı, davanın sıhhat şartıyla alakalıdır. Buna göre davada taraf olabilmek için ilk olarak “taraf ehliyeti”ne sahip olmak gerekir. Taraf ehliyetine sahip olmak için medeni haklardan yararlanabilme ve yükümlülüğe muhatap olabilme ehliyeti (vücûb ehliyeti) yeterlidir. O halde, vefat etmiş bir kişide vücûb ehliyeti bulunmadığı için davada taraf olamaz. Dava açabilmek, bir davayı davacı veya davalı tarafın kendisi yahut temsilcisi olarak takip etmek ve usul işlemlerini yapabilmek için “dava ehliyeti”nin bulunması şarttır. Bunun için de yetişkinse akıl sahibi olması, mümeyyiz çocuk ise izinli olması gerekir.²³

Davada tarafların belirlenmesi için “mecburiyet” ve “zahir” ölçüleri esas alınmıştır. Mecburiyet ölçüsüne göre, husumete mecbur edilemeyen kişiye davacı, mecbur edilebilen kişiye ise davalı denir. Olayın dış görünüşü, mevcut

22 Mecelle, mad. 1634; Ali Haydar, *Dürrerü'l-hükkâm*, 4/228.

23 Serahsi, *el-Mebsût*, 17/30; Kâsânî, *Bedâi'*, 6/222; Mecelle, md. 1616; Ali Haydar, *Dürrerü'l-hükkâm*, 4/179; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve İstulâhâtı Fıkhyiye Kâmusu*, 8/83; Atar, *İslam Yargılama Hukukunun Esasları*, 194-195; Yavuz, “Dava”, 9/13-14.

fiilî durum, örf, teamül, aslen borçsuz ve suçsuz oluş (berâet-i zimmet) ilkesi gibi anlamlarda kullanılan zâhir ölçüsüne göre belirlenir. Zâhirin aksini ileri sürene davacı, zâhire tutunan ise davalı denir.²⁴

Yürürlükteki muhakeme usulünde de İslam muhakeme usulünde olduğu gibi, bir davanın sadece iki tarafı bulunur. Davacı, mahkemeden hukuki koruma isteyen; davalı ise, kendisine karşı mahkemeden hukuki koruma istenilen kişidir. Bu ikisi ve mahkeme arasında “usul hukuku ilişkisi” kurulabilmesi için davanın açılması gerekmektedir. Ancak bu usul ilişkisi, mahkemenin üçüncü bir tarafı teşkil ettiği anlamına gelmediği gibi, davacı yahut davalı tarafın birden fazla olması da durumu değiştirmez. Buna göre, bir mahkemede birden fazla kişinin davacı taraf sıfatıyla dava açması mümkün olduğu gibi, birden fazla kişinin davalı sıfatıyla mahkemede bulunması da mümkündür. Fakat bazı istisnalar²⁵ dışında, bir kişi aynı anda hem davacı hem de davalı taraf olamaz.²⁶

Yürürlükteki usul hukukunda hükmün kesin ve taraflar açısından bağlayıcı olabilmesi için dava dilekçesinde uyuşmazlığın taraflarının gösterilmesi zorunludur ve dava dilekçesinde taraflardan birinin olmaması da “ilk itiraz” sebeplerinden sayılır. Bu eksiklik tespit edilir ve mümkün olan hallerde verilen kesin süre içinde giderilmezse dava usulden reddedilir. Buna göre dilekçede taraf olarak gösterilmekle taraf sıfatına sahip olmak farklıdır. Taraf olabilmek için ilk başta dava dilekçesinde usule uygun olarak zikredilmek gerekir. Ancak dilekçede kimlik bilgilerinin yer alması, taraflar arasındaki usul hukuku ilişkisinin gerçekten bir öznesi olma anlamına gelmemekte, bu durum mahkemenin yürütülmesi sürecinde tespit edilmektedir. O halde davada taraf kavramı, şekli durumu anlatan bir ifadedir. Davada taraf sıfatı ise gerçekten davacı ve davalı olma niteliğinin ifadesidir. Buna göre “davada tarafın yokluğu” davanın

24 Zeynüddîn b. İbrahim Muhammed İbn Nüceym, *Babru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmî, ty.), 7/191-192; Ebû Zekeriyya Muhyiddîn Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Ravzatü'r-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn* (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1991) 12/7; Kasım b. Abdullah b. Emir Ali el-Konevi, *Enisül-Fukahâ fî Târifâti'l-elfâzi'l-mütedâvile beyne'l-fukahâ*, thk. Yahya Hasan Murad (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 90.

25 Tüzel kişilerin davada temsiline ilişkin istisna hakkında bkz. Seyithan Deliduman, “Tüzel Kişilerin Davada Temsili”, *A.Ü. Erzincan Hukuk Fakültesi Dergisi*, 2 (1998/1) 177.

26 Üstündağ, *Medeni Yargılama Hukuku*, 1/220, 223; Ulukapı, *Tarafların Duruşmaya Gelmemesi*, 10.

usulden, “davada taraf sıfatının yokluğu” ise davanın esastan (husumet yokluğundan) reddedilmesinin sebebi olmaktadır.²⁷

İslam muhakeme hukukunda şekil bakımından taraf anlayışı ihmal edilmemekle birlikte, maddi anlamdaki taraf anlayışına ağırlık verildiği söylenebilir. Nitekim yargılamanın yapılabilmesi için taraflar arasında husumetin oluşması şart koşulmuş ve hâkimin huzuruna getirilen kişinin hasım olmadığı öğrenildiğinde dava dinlenmeyip taraflar arasında hüküm verilmemiştir. Husumetin yöneltildiği davalının mahkemede hâkimin huzurunda isminin söylenmesi veya sadece dava dilekçesinde adının yazılı olmasıyla yani sadece şekil itibarıyla davalı tarafta bulunmasıyla yetinilmemiştir. Davalının, dava konusunu ikrar etmesi halinde “aleyhine bağlayıcı tarzda hüküm verilmesi mümkün olan kimse sayılması” ölçütü esas alınmıştır. Böylece davacı tarafın konumu da kendiliğinden belirlenmiş olmaktadır.²⁸

Davacı “bir hakkı iddia eden”, davalı da “aleyhinde iddiada bulunulan” taraf demek olduğuna göre, davacı ve davalı sıfatlarının, taraflara bir dava boyunca atfedilen sürekli bir konum ve sıfat olmadığı ortaya çıkmaktadır. Nitekim dava sonuçlanıncaya kadar yeni iddia ve karşı iddiaların (davanın def’i) gündeme gelmesi halinde bu sıfatlar iddianın mahiyet ve yönüne göre yer değiştirebilecek, dolayısıyla hak ve borçlar, meselâ ispat yükü ve savunma hakkı da bu yeni konuma göre belirlenecektir. Bu bakımdan tarafların birden fazla sayıda gerçek veya tüzel kişiden oluşmasında bir engel bulunmamaktadır. Önemli olan, taraf olacak kişi veya kişilerin taraf sıfatını kazanmasını sağlayacak vücut ehliyetine sahip olmasıdır. Dolayısıyla bu ehliyete sahip olan gerçek ve tüzel kişilerin davada taraf olması mümkündür. Ancak daha önce belirtildiği üzere mahkemede iddia ve savunma işlemleri eda ehliyetinin varlığını da gerekli kılmaktadır. Bundan ötürü eda ehliyetine sahip olmayanların (küçük, mahcur gibi) kanuni temsilciler tarafından temsil edilmesi gerekir.²⁹

27 Nazlı Gören, “Sıfatın Bir Dava Şartı Olup Olmadığı Sorunu”, *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi* 13 (2007) s. 108 (103-115). Çekişmesiz yargıda taraf yerine “ilgililer” teriminin kullanılması gerektiği hakkında bkz. Ulukapı, *Tarafların Duruşmaya Gelmemesi*, 11.

28 Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-Fusûleyn* (Mısır: yy. 1800), 1/21, 53. Ayrıca bkz. Mecelle, mad. 1634; Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 4/228

29 Mecelle’de davacı ve davalının akıllı olmasıyla yetinilmiş, bâliğ olması şartı aranmamıştır (md. 1616). Zira mümeyyiz küçükler, velilerinin izniyle dava ehliyetine sahip olabilmektedirler. Bkz. Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 4/179.

Fakat bu da her zaman yeterli olmaz. Nitekim fuzûlînin temsil etme yetkisi olmadığı için dava ehliyeti de yoktur.³⁰

İslam muhakeme hukukunda söz konusu ölçütlere göre alacak (zimmet) davalarında diğer bir ifadeyle borç (deyn) davasında “davalı taraf sıfatı”na sahip olan, zimmetinde borç bulunan kişidir. Bu sebeple de Hanefîlere göre alacaklı ile borçlu arasındaki borç ilişkisinin tarafı olmayana deyn davası açılmaz. Örneğin, A'nın B'den alacağı olduğu için ona karşı dava açabilir. Fakat A, kendi alacağını tahsil etmek amacıyla B'nin C'den alacağı olduğu için C'ye dava açamaz. Çünkü C'nin A'ya borcu yoktur ve B'nin dava vekili değildir. O halde A ile C arasında uyumsuzluk bulunmamaktadır. Dolayısıyla alacaklı ile borçlunun borçlusu arasında husumet yani taraf ilişkisi kurulamaz.³¹ Ancak Hanefîler eş, çocuk, ebeveyn nafakası meselelerinde borçlu B'nin mülkiyetinde olup da C'nin elinde bulunan ayndan dolayı A'ya karşı açılan nafaka davasında C'nin de hasım olacağını söylemişlerdir.³² Cumhura göre ise borçlunun borçlusu davada taraf olabilir. Zira buna izin verilmediği takdirde borçlunun gaip olması, iflas etmesi gibi durumlarda alacağın tahsili mümkün olmayabilir. Örneğin, A'dan borç alan B ortadan kaybolduğu için tahsilât yapılamamaktadır. Öte yandan C'nin gaip borçlu B'ye ayn borcu vardır. Bu durumda A, C'ye karşı tespit davası açarak bu malın gaibe ait olduğunu ispatladıktan sonra alacağını bu maldan tahsil eder.³³

Mal (ayn) davasında mal henüz satılmamışsa malı elinde bulunduran kişi (zilyet) davalıdır. Şayet mal satılmış ve teslim edilmişse alıcı davalıdır. Mal satılmış fakat teslim edilmemişse satıcı “zilyet” olarak, alıcı da “mâlik” olarak davalıdır. Bu durumda zilyet ve mâlik arasında dava arkadaşlığı söz konusu olur. Burada davacı tazmin talep ederse davalı taraf satıcı (zilyet) olur. Mal satıcının elinde bulunmadığı için ona karşı açılan dava “fiil davası”dır. Zira satım yolu-

30 Fuzûlînin tasarrufları da icazete bağlıdır. Bkz. Kâsânî, *Bedâi'*, 4/137; İbn Nüceym, *Bahru'r-raik*, 6/160; Hattâb, *Mevahibü'l-Celil*, 4/270; Ebu'l-Berakât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed ed-Derdîr, *Şerhu'l-Kebîr alâ muhtasari'l-İmâmi'l-Halil* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ty.), 3/12; Kalyûbî, *Hâşiye*, 2/201; İbn Kudâme, *Muğni*, 4/90.

31 Mecelle, mad. 1640: “Dâine medyunun medyunu hasm olmaz.”; Ali Haydar, *Düreru'l-hükkâm*, 4/246; Atar, *İslam Yargılama Hukukununun Esasları*, 197.

32 Mecelle, mad. 799 ve 1639; Ali Haydar, *Düreru'l-hükkâm*, 2/319 ve 4/245.

33 Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, 10/294; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 6/403-404.

la malı başkasına temlik etmiş ve ayn borcunu deyn borcuna dönüştürmüştür. Davacı, malının istirdadını talep ederse alıcı (mâlik) davalı taraftır. Öte yandan zilyetlik görünürde mâlik olma izlenimini veriyor olsa da kiracının, ariyet veya rehin alanın sonradan meydana gelen zilyetliğinden ötürü bunlara karşı dava açılmaz. Böyle bir dava açılacak olsa, zilyetliklerinin geçici olduğu gerekçesiyle kendilerinin taraf olmadığı defini yapabilirler ve bunu ispatladıklarında taraf olmaktan çıkarlar.³⁴ Buna göre zilyede ve faile “fiil davası” açılabilir. Zira ayn davasında zilyedin davalı olması, sırf malı elinde bulundurmasına değil, elinde bulundurma sebebine de bağlıdır. Zilyedin fiili tazmin sorumluluğunu içeriyorsa malı elinde bulundurmasa da onu davalı yapar. Örneğin, A'nın malını gasp edip B'ye satan kişiye karşı gasp davası açıldığında, davalı bu malın A'ya değil B'ye ait olduğu savunmasını yapsa, gasp fiilinden ötürü hasım olur. Zira tazmin sonucunu doğuran gasp iddiasına karşı savunma yapmamıştır.³⁵

Mahkemede hazır bulunan kişinin lehinde veya aleyhinde verilen hüküm aynı zamanda gaip hakkında da için de verilmiş sayılıyorsa gaip kişi taraf olabilmektedir. Zira hazır bulunana ve gaip olana ait olduğu kanıtlanan bir hakka karşı açılan davada, dava konusu hakta ikisi arasında ortaklık bağı bulunmaktadır. Nitekim varislerden birine karşı murisin lehine veya aleyhine açılan davada, bu hazır varis diğer gaip varisler adına taraf olur. Bu yüzden de ister davacı ister davalı konumda olsun, davalarda onun yerini alabilmektedir. Varislerden biri, murisin malını elinde bulunduran bir kişiye dava açsa ve kazansa, bu eşya hem dava açan varisin hem de diğer varislerin malı olur. Bu dava kaybedilirse sonuç aynı şekilde diğer varisleri de bağlar. Vefat eden kişinin terekesindeki bir aynı dava eden kişinin muhatabı olan davalı taraf, dava konusu aynı elinde bulunduran varistir. Dolayısıyla diğer varislere karşı açılan dava kabul edilmez.³⁶

3. Husumetin Def'i ve Hukuki Niteliği

İslam muhakeme hukukunda sözlü yargılama usulünden yazılı yargılama usulüne doğru bir seyir takip edilmiş, mahkeme kararının şaibelerden uzak, kesin ve adaleti sağlayacak nitelikte olması için birtakım tedbirler alınmıştır.

34 Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, 1/36-37.

35 Mecelle, mad. 1635-1636; Ali Haydar, *Dürrerul-hükkâm*, 4/235 vd.

36 İbn Nüceym, *Bahru'r-râik*, 7/194; Mecelle, mad. 1642; Ali Haydar, *Dürrerul-hükkâm*, 4/248.

Bunun için de tarafların davacı ve davalı olarak tam tespit edilebilmesi amacıyla kimliklerinin ve açık adreslerinin belirtilmesi; dava konusunun cinsinin ve miktarının açıklanması; sözlü veya yazılı ifadelerde çelişkinin bulunmaması; dava dilekçesinin yazılı olması halinde yazının davacıya ait olduğunun bir alametle belirtilmesi şart koşulmuştur. Bu şartlar sağlanamadığı takdirde tashih (tashih-i dava) kararı verilir. Şekle ilişkin olan bu şartlar yerine gelince, dava mahkeme tarafından dinlenir yani dava açılmış sayılır. Davanın esasına geçildiğinde davacı iddialarını kanıtlamaya, davalı da kendini savunmaya çalışır. Davalının savunma amacıyla vereceği cevaplar davacının iddiasını kabul etmek (ikrar) veya reddetmek (inkâr) şeklinde olabildiği³⁷ gibi def'i şeklinde de olabilir.

Def'in iki çeşidi vardır. Birincisi davanın def'idir. Bu yolla davalı, davacının iddiasını bertaraf etmekte, esas davanın devamı olarak karşı dava açmaktadır. Bu durumda hâkim, def'i davasının dayanağını oluşturan delillerin sunulmasını isteyerek muhakemeyi sürdürür. Şayet davalı, davacının iddia ettiği konuyu def'i ederse “davanın def'i” söz konusu olur. Buna göre davanın def'i, esasa yani davanın konusuna ilişkin olduğu için maddi hukukun (mevzûî) konusu olmaktadır.³⁸

Husumetin def'i ise, taraf olmadığı iddiasıyla davalı tarafından kullanılan bir savunma yoludur. Böylece davalı, davacının iddiasının muhatabı olmadığını ortaya koyma imkânına kavuşmaktadır. Bu savunma yolunun tipik örnekleri beş mesele (mesâil-i hamse) adı verilen vedâ, âriyet, icâre, rehin ve gasp konulardan seçilerek zikredilmektedir. Davacı ya mutlak mal davası açarak malı elinde bulunduran kişiyi ya deyn davası açarak zimmetinde deyn borcu bulunan kişiyi ya da gasp, âriyet, emanet gibi bir fiili konu edinerek faili davalı taraf sayıp muhatap almaktadır.

Şeklen davalı konumunda olan zilyet, dava konusu malın a) Kendisine ait olmadığını, b) Gaip falancaya ait olduğunu ve ondan kiraladığını yahut âriyet

37 İbn Ferhûn, *Tabsiratü'l-hükkâm*, 1/136, 145; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 6/410; Mecelle, mad. 1631; Ali Haydar, *Dürrerü'l-hükkâm*, 4/211 vd.; Bilmen, *Hukukî İslâmîyye ve Istilâhâtü Fıkhîyye Kâmusu*, 8/97-98.

38 Ukaylı, “Âsâru'l-hükmi bi'd-def'i fi'l-fıkhî'l-İslâmî”, 638; Sellâme Râşid el-Kütübî ve İsmail Kâzım el-İsâvî, “ed-Düfüu's-Şekliyye Beyne's-Şeriatî ve Kânûnî'l-İcrâatî'l-İmârâtî”, *Mecelletü Câmîati's-Şârika*, (17/1) 2020, 445.

olarak aldığı, c) Şehirde hazır bulunan falancaya ait olduğunu, d) Tanımadığı veya tanıdığı ama adını bilmediği bir kişiye ait olduğunu açıklama seçeneklerinden birini tercih ederek kendisinin taraf sıfatına (yed-i husumet) sahip olmadığını söylemekte ve bu beyanını destekleyecek delili/delilleri ikame ederek husumeti def'i etmektedir. Dolayısıyla husumetin def'inin, davalının üçüncü kişi lehine ikrarı meselesi bağlamında ele alındığını söylemek mümkündür.³⁹

Klasik fıkıh kaynaklarında taraf ilişkisinin sona erdirilmesi (قطع الإندفاع عن الخصومة) amacıyla yapılan husumetin def'ini (لا يكون خصما للمدعي) ifadesi kullanılmıştır. Davanın esasına dair uyuşmazlığın çözümü için ise “çekişmenin sona erdirilmesi” (قطع المنازعة) tabiri kullanılmıştır.⁴⁰

Mecelle'de “davanın def'i” ve “husumetin def'i” şeklinde ikili bir ayırım yapılmamış olmakla birlikte dava bölümünün ikinci faslında “def-i dava”, üçüncü faslında ise “hasım olup olmayanlar” hakkındaki düzenlemeye ilişkin maddelerin bulunması, husumetin yokluğu sebebiyle davanın esası hakkında karar verilemeyeceğinin ve davada husumetin doğru yöneltmiş olup olmadığının mahkeme tarafından re'sen göz önünde bulundurulacağını belirtmesi,⁴¹ usul ile esas ayırımının yapıldığını ortaya koymaktadır.

Anlaşılan o ki, husumetin def'i, asıl/ilk davaya karşı davalı ya da hukukî temsilcisi tarafından yapılması açısından davanın defi ile aynı olsa da sadece kendisinin bu davayla ilgisinin olmadığını öne sürmek, diğer bir ifadeyle taraf sıfatına sahip olmadığını kanıtlamak noktasında farklıdır. Yine davanın def'inden farklı olarak husumetin def'inde davacı ve davalı asıl davanın devamı olarak yine aynı konumda kalmaktadır. Böylece dava konusuna ilişkin ispat ve yemin yükümlülüğü yer değiştirmemiş olur. Husumetin defi, davada taraf sıfatı şartının sağlanmamış olduğu gerekçesiyle açılan karşı dava görünümünde olsa da hâkimin buradaki tasarrufu “yeni bir dava” şeklinde değil, “davanın reddi hükmü” şeklindedir. Sonuçta ya husumet süresiz sona erdirilir

39 Kâsânî, *Bedâi'*, 6/231; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 6/407; Mecelle, 1632; Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 4/235, 266; Bilmen, *Hukukî İslâmîyye ve İstilâhâtı Fıkıhîyye Kâmusu*, 8/93, 98.

40 Bunun için klasik fıkıh kaynaklarının dava bölümüne (كتاب الدعوى) bakmak yeterlidir. Örneğin bkz. Kâsânî, *Bedâi'*, 6/224.

41 İkinci fasıldaki mad.1631-1633, üçüncü fasıl 1634-1646.

ya da eksikliklerin giderilip yeniden görülebilmesi için dava geçici olarak durdurulur. Davanın definde ise, asıl davacı defi davasının davalısı konumuna geçmekte ve böylece ispat ve yemin yükümlülüğü yer değiştirmiş olmaktadır.⁴²

Yürürlükteki muhakeme usulünde savunma yolları “inkâr”, “itiraz” ve “defi” şeklinde sıralanmaktadır. İnkâr, davacının iddiasını dayandırdığı olayın veya hukuki işlemin kabul edilmemesidir. İtiraz, iddianın dayandığı olay veya hukuki işlem inkâr edilmemekle birlikte, bu olayda hakkın ve talep hakkının doğmadığını veya doğmuş olmakla birlikte sona erdiğini (sukut-u hak) gösteren bazı sebeplerin ileri sürülmesidir. Taraflar ileri sürmemiş olsalar bile itiraz hâkim tarafından re’sen dikkate alınır. Def’i ise, iddianın dayandığı olay ve bu olaydan doğan hak kabul edilmekle birlikte, ifadan kaçınılabileceğini gösteren özel bir sebebin ileri sürülmesidir.⁴³ Davalının zamanaşımını veya acizlik def’ini öne sürmesi örneğindeki gibi kesin def’ide hüküm süresiz geçerlidir. Fakat ödemelik def’i ve peşin dava def’i gibi geciktirici def’ide ise hüküm geçici/sürelili olarak geçerlidir. Def’in hâkim tarafından dikkate alınması için taraflarca ileri sürülmüş olması gerekmektedir.⁴⁴ Bunun için davalıya on gün süre tanınır. Bu süre içinde def’i ileri sürülmemesi durumunda hâkim tarafından re’sen dikkate alınmaz. Davalının süre bittikten sonra def’i yoluna başvurmayaya kalkması durumunda savunmanın değiştirilmesi veya genişletilmesi yasağı söz konusu olur.⁴⁵

42 el-Ğâmidî, “Def’u’l-Husûmeti fi’l-Fikhi’l-İslâmî”, 17/159; el-Ukaylî, “Âsârü’l-hükmi bi’d-def’i fi’l-fikhi’l-İslâmî”, 637.

43 İnkâr edilen olayın veya işlemin ispat yükü davacıya aittir. İtirazın dayanağı olan vakıaların ispat yükü davalıya aittir. İtiraz, hâkim tarafından resen dikkate alınır. Defin savunma yolu olarak kullanılıp kullanılmaması davalının iradesine bağlıdır. Bu sebeple de hâkim tarafından resen dikkate alınmaz. Bk. Aytekin Ataay, *Medeni Hukukun Genel Teorisi*, s. 431-432; İmre, *Medeni Hukuka Giriş*, 270-271.

44 Zamanaşımının ileri sürülmesi, talep hakkını ortadan kaldıran bir defidir. Fakat hakkı düşüren süre (İskâtî mururuzaman) itiraz niteliğinde olup hem hakkı hem de talep hakkını ortadan kaldırır. Örneğin, mirasî ret hakkı, süresi içinde yapılmazsa miras kabul edilmiş sayılır. Bk. İmre, s. 272-273. Ayrıca İktisâbî müruruzaman da söz konusudur. Bu tür zamanaşımı Türk Medeni Kanunu’nda “olağan kazandırıcı zamanaşımı” (mad. 712) ve “olağanüstü zamanaşımı” (mad. 713) şeklinde düzenlenmiştir. Bk. <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.4721.pdf>. Erişim tarihi: 21.02.2020.

45 Meltem Ercan, *Medeni Usul Hukukunda Maddi Hukuka İlişkin Savunma Vasıtaları*, Yüksek Lisans Tezi, Konya 2011, s. 66.

4. Husumetin Def'inin Şartları

Muhakeme usulü bakımından husumetin def'i hem asıl davanın devamı hem de yeni bir vaka ileri sürüldüğü için karşı iddia mahiyetindedir. Bu sebeple esas davada dava şartlarının sağlanmış olması, def'in süresi içinde ve geçerli ispat vasıtalarıyla yapılması gerekir. Bunun için de öncelikle asıl dava geçerli olmalı ve def'i hâkimin huzurunda usulünce yapılmalıdır. Buna göre hâkim cevap izni vermeden ya da davacı iddiasını ortaya atmadan önce davalının def'i geçersizdir. Davalının sıra gözetmeyip def'i yapması davacıyı dava açmaya zorlamak demektir. Hâlbuki muhakeme usulünde davaya icbar edilebilecek taraf davacı değil, davalı taraftır.⁴⁶

Asıl davanın geçerli olması, ilk olarak dava konusunun malum ve hukuken geçerli bir hükme bağlanabilir olmasına bağlıdır. Nitekim dava konusundaki bilinmezlik, davanın hâkim tarafından dinlenmemesine sebep olur. Yine davanın geçerli olmasının bir diğer şartı, davacının dava ehliyetine sahip olmasıdır. Hanefilere göre, velisi dava açmaya izin vermişse mümeyyiz küçüğün dava ehliyeti bulunmaktadır. Zira davanın sonucu yarar sağlayabildiği gibi zarara da yol açabilecektir. Cumhura göre ise mümeyyiz küçük tasarruf ehliyetine sahip olmadığı için ancak küçüğün velisinin açacağı dava geçerli olur.⁴⁷

Husumetin def'i davacıya veya onun temsilcisine karşı bizzat davalı tarafından yahut davalının mahkemede hazır bulunmaması durumunda vekili veya vasisi tarafından ileri sürülmelidir. Husumeti def edecek davalının gaip olması halinde Hanefilere göre gıyabi yargılamada vekil-i müsahhar uygulamasına başvurulmalı ve husumetin defi bu vekil tarafından yapılmalıdır.⁴⁸ Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine göre gıyabi yargılamada hâkim, delillere ba-

46 Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi*, 6/222; Kalyûbî, *Hâşiye*, 4/337; İbn Kudâme, *Muğni*, 10/242; Konevi, *Ensi'ü'l-Fukahâ*, 90. Hanefilere göre asıl dava başlangıçta fasit iken husumet def'i edilse sonra da davacı asıl davayı tashih etse ilk def'i yeterlidir. İbn Nuceym, *Babru'r-râik*, 7/231.

47 Kâsânî, *Bedâi'*, 6/222; Buhûti, *Keşşafü'l-kına an metni'l-İkna* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ty.), 6/384; İbn Ferhûn, *Tabstratü'l-hükkâm*, 1/153; Mecelle, md. 1617-1619; Ali Haydar, *Dürrerü'l-hükkâm*, IV/184; Abdulaziz Ali Süleyman el-Hâtî, *el-Kadâ ve'l-hükm ale'l-ğâib fi'l-fikhi'l-İslami* (Beyrut: Daru'l-Feth, 2011), 145-146; Bayındır, *Muhakeme Hukuku*, 125.

48 Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, 1/53-54; Molla Hüsvrev, Muhammed b. Firamurz, *Dürrerü'l-hükkâm şerhu Gureri'l-abkâm* (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübü'l-İlmiyye, ty.), 2/128.

karak vekil-i müsahhar olmadan da hüküm verebilmektedir.⁴⁹ Şâfiî mezhebindeki bir vecih Hanefîlerin görüşüyle, esah kabul edilen diğer vecih ise Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinin görüşüyle uyumludur.⁵⁰

Davada asıl taraf, vekil veya vasi olmamakla birlikte, dava arkadaşlığının (خصما عن المدعى عليه) söz konusu olması durumunda, verilecek kararın etkileyeceği kişinin yapacağı husumet def'i de hâkim tarafından kabul edilir. Bunun için kişinin mahkemede davalı ile birlikte hazır bulunma zorunluluğu (zorunlu dava arkadaşlığı) şart değildir. Örneğin A, muris B'den alacağı olduğu iddiasıyla varislerden C'ye dava açmıştır. Burada diğer varis D'nin def'i hakkı vardır. Zira muris aleyhine verilecek hüküm, varislerin paylarından alınmak suretiyle yerine getirilecektir.⁵¹

5. Husumetin Def'inin İspat Vasıtaları

Bir önceki başlıkta da belirtildiği gibi, muhakeme usulü bakımından husumetin def'inin hem asıl davanın devamı hem de yeni bir vaka ileri sürüldüğü için karşı iddia mahiyetinde olmasından dolayı bir davanın ispatında başvurulacak ikrar, ispat, yeminden nükûl yolları burada da söz konusu olmaktadır.

Davalı, davacının iddiasına karşı yeni vaka ileri sürerek def'i yaptığında davayı def'i etmek suretiyle kendisinin davacıyla hasım olmadığını da kanıtlamış olmaktadır. Örneğin, ayn davasında davacı “davalının elindeki eşyanın kendisine ait olduğunu, şu kadara satın aldığını ve tüm meblağı kendisine ödediğini, onu kendisine teslim etmediğini ve kendisine teslim edilmesini talep ettiğini” söylediğinde, davalı, “zilyetliğinde bulunan eşyanın falancanın mülkü olduğunu ve ondan kiraladığını” söylerse, üçüncü şahıs lehine ikrar yoluyla husumet def'i yapmıştır. Davacı bu def'i inkâr eder, davalı da def'ini ispatlarsa, def'i kesinleşmiş ve husumet davalıdan kalkmış olur. Davalı taraf husumet def'ini kanıtlayamazsa, davacıdan yemin talep edebilir. Davacı ye-

49 İbn Kayyım Muhammed b. Ebu Bekr el-Cevzî, *İ'lâmü'l-muvakkîin an Rabbi'l-âlemin*, thk. Muhammed Abdüsselam İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991), 4/33, 170; Buhûti, *Keşşâfu'l-kınâ*, 6/354.

50 Kalyûbi, *Hâşiye*, 4/308; Remli, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 8/269.

51 Serahsî, *el-Mebsûr*, 16/170; Buhûti, *Keşşâfu'l-kınâ*, 6/356.

min ederse davayı kazanır, yeminden kaçınırsa husumet def'i edilmiş sayılır.⁵² Deyn davasında ise davacı, “şu kadar alacağı bulunduğ” iddiasıyla dava açmıştır. Fakat davalı, “bu meblağı üçüncü bir kişiye havale ettiğini, alacaklının ve havaleyi kabul edenin buna razı olduğunu” söyleyerek husumeti def'i etmeye çalışmaktadır. Davalının bu iddiası, davacının ve havaleyi kabul edenin huzurunda ispatlandığında husumet def'i edilmiş olur.⁵³

Husumetin def'i için davalının “dava konusunu üçüncü şahıs lehine ikrar etmesi” yeterlidir. Böylesi bir durumda husumetin def'i için delil göstermeye ihtiyaç yoktur. Örneğin davacı, filan şahıstan şu kadara satın aldığı iddiasıyla davalının zilyetliğindeki evin kendisine teslim edilmesini talep ettiğinde, davalı söz konusu kişinin bu evi kendisine emanet bıraktığını söyleyerek husumeti def eder. Davalının bu evin kendisine emanet bırakıldığını ispatlamaya ihtiyacı yoktur. Ancak davacı, söz konusu şahsın bu evi davalıya emanet olarak bıraktığını, fakat sonradan kendisine sattığını, davalıdan teslim almaya kendisini vekil tayin ettiğini söyleyip satın almayı ve vekâleti ispatlarsa bu evi davalı emanetçiden alır.⁵⁴

6. Husumetin Def'inin Hükümleri

Husumetin def'i mutlak (sürekli/kesin) ve muvakkat (geçici) sonuçlar doğurmaktadır. Husumetin def'i mutlak olarak yapıldığında, davalının taraf olduğu iddiası süresiz iptal edildiği için davacı bundan sonra yeniden dava açmamaktadır. Muvakkat def'ide ise engel teşkil eden sebep ortadan kalkınca dava açılabilir.⁵⁵

6.1. Husumetin Mutlak Def'i

Husumetin süresiz ve kesin olarak def'ini ifade eden mutlak def'i, davanın konusu ve davalının savunma yolu olarak kullandığı def'i şekilleri bakımından ele alınabilir.

52 İbn Ferhûn, *Tabşiratü'l-hükkâm*, 1/193; Mecelle, mad. 1632; Ali Haydar, *Dürerü'l-hükkam*, 4/223.

53 Mecelle, mad. 1633; Ali Haydar, *Dürerü'l-hükkam*, 4/225.

54 Mecelle, mad. 1638; Ali Haydar, *Dürerü'l-hükkam*, 4/686.

55 Mecelle, mad. 1840; Ali Haydar, *Dürerü'l-hükkam*, 4/693; Akgündüz, “Husumet”, *DİA*, 18/418; Yavuz, “Dava”, 9/13

Davanın konusu bakımından ele alındığında dava “ayn davası” ve “deyn davası” şeklinde iki kısma ayrılır. Ayn davası kendi içinde “mutlak mülkiyet davası” ve “fiil davası” şeklinde iki kısımdır. Mutlak mülkiyet davasında davalı zilyettir. Fiil davasında ise davalı faildir. Deyn (para veya misli mal) davasında zimmetinde borç bulunan kişi davalı sayılır.

Davalının savunma yolu olarak başvurduğu husumetin def'inin başlıca iki şekli vardır. İlk şekil, davalının iddia edilen malın sahibi olmadığı def'ini yapmasıdır. İkinci şekil, davalının üçüncü kişi lehine ikrarda bulunarak husumeti bu kişiye yönlendirmeye çalışmasıdır. Bu tür savunmada hüküm, üçüncü kişinin kimliğinin açıklanıp açıklanmamasına göre değişmektedir. Nitekim davalı, dava konusunun kendisine ait olmadığını, tanımadığı ya da adını bilmediği kişiye ait olduğunu söylediğinde, bu şahsın kim olduğu bilinmediği için def'i kabul edilirse davacının hakkı zayi olmaktadır ve bu tür def'i fukahaya göre ittifakla geçersizdir.⁵⁶ Üçüncü kişinin kim olduğu bilindiğinde bu sefer de onun şehirde bulunduğu için “hazır” sayılmasına yahut şehirde bulunmadığı için “gaip” kabul edilmesine göre hüküm değişmektedir.

6.1.1. Dava Konusu Bakımından Mutlak Def'i

Mutlak mülkiyet (ayn) davasında davalı, zilyet olması sebebiyle hasım olur. Bu davada husumetin def'i için dava konusunun beyyine, ikrar veya hâkim bilgisi yoluyla davalıya ait olmadığının ortaya çıkarılması gerekir. Davalı, taraf sıfatına sahip olmadığını kanıtladığında husumet süresiz def'i edilmiş olur. Örneğin evin, elbisenin veya binek hayvanının kendisine ait olduğu iddiasıyla A, zilyet olan B'ye karşı dava açmış ve herhangi bir fiili dava konusuna eklememiştir. B ise malın gaip C'ye ait olduğunu ve kendisinde emanet, rehin, kira veya ariyet olarak durduğunu yahut C'den gasp ettiğini veya çaldığını söyleyerek ve beyanını ispatlayarak husumeti def'i etmiştir. Ebû Hanife ve İmam Muhammed'e göre davacının sahtekâr olup olmamasının hükümde bir etkisi yoktur. Ebû Yusuf'a göre ise bu kararın kesin olarak verilebilmesi için davacının sahtekâr olmadığının bilinmesi gerekir.⁵⁷

56 Serahsi, *el-Mebcut*, 16/170; Kâsânî, *Bedâiü's-sanai*, 6/231; Buhûti, *Keşşafü'l-kına*, 6/342; Remli, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 8/350; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10/242; İbn Ferhûn, *Tabsiratü'l-hükkam*, I, 141.

57 Kâsânî, *Bedâiü's-sanai*, 6/23; İbn Nüceym, *Babru'r-râik*, 7/228.

Aynî hakta mal sahibine eşyayı takip etme hakkı tanındığı için ayn davasında davacının zilyet dışındakine dava açmaması gerekir. Kural böyle olmakla birlikte, A'nın malını gasp eden B, bu malı C'ye satıp teslim etmiş, A ise malının kendisine teslim edilmesi talebiyle B'ye karşı dava açmıştır. Bu davada A, davalı tarafı doğru belirleme sorumluluğunu yerine getirmemiştir. Zira B'nin gasp etmiş olması onun aynı zamanda zilyet olmasını da gerektirmez. Şayet tazminat talebinde bulunsaydı, davalıyı doğru belirlemiş olurdu. Burada B, gasp ettiği malı C'ye sattığını ispatladığında teslim talebini içeren ayn davasında hasım olmaktan kurtulur.⁵⁸

Fiil davasında davalı, fiili yapan kişidir. Bu davada davacı, davalının bir fiiline bağlı olarak mülkiyet iddiasında bulunmaktadır. Bu sebeple davalı, iddia edilen fiile karşı def'i yapmalıdır. Örneğin, A, B'nin zilyetliğinde bulunan ev, hayvan, vb. bir malın kendisine ait olduğunu, çünkü dava konusu malı B'ye emanet bıraktığını veya B'nin gasp ettiğini yahut çaldığını iddia ederek dava açsa, bunun üzerine B, dava konusu malın gaip falan oğlu C'ye ait olduğunu ve kendisine emanet bıraktığını veya C'den gasp ettiğini söylese ve bu iddiasını kanıtlaya yine de husumeti def'i etmiş olmaz. Zira fiil davası, mutlak mülk davasından farklıdır. Mutlak mülk davasında zilyet, zilyetliğinden dolayı hasım olur. A, zilyet olan B'ye karşı "Bu mal benimdir. C, bunu benden gasp etti" diyerek dava açsa, B açısından mutlak mülkiyet davası söz konusu olur. Yine açılan davada "benden gasp edildi, alındı" denerek fiilin kimin tarafından yapıldığı belirtilmese, zilyet de kendisinde emanet olarak bulunduğunu kanıtlaya husumet def'i edilmiş olur. Zira fail meçhuldür ve B'nin herhangi bir fiili dava konusu yapılmamıştır. Dava konusunun B'ye ait olmadığı ortaya çıkınca husumet B'den def edilir. Fiil davasında ise davalı zilyetliğinden dolayı değil fiilinden dolayı hasım olur. Zira iddia edilen fiilin davalı tarafından yapılmadığı ortaya çıkmamıştır. Davacının "benden çalındı" sözünün "benden gasp edildi, alındı" sözüne kıyası meselesinde İmam Muhammed'e ve Züfer'e göre kıyasla amel edilerek husumetin def'ine karar verilir. Ebû Hanife ve Ebû

58 Mecelle 1635; Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkam*, 4/235; Abdullah Demir, *Osmanlı Mahkemesi* (İzmir: Yitik Hazine Yayınları, 2010), 99-100.

Yusuf'a göre "gasp edilme" ile "alınma" arasında fark gözetilerek istihsanla amel edilir ve husumet def'i edilmiş sayılmaz.⁵⁹

Deyn davasında davalı, zimmetindeki borçtan dolayı hasım olur. Örneğin A, kendisine ait malın B tarafından helak edildiğini ve kıymetini talep ettiğini söyleyerek dava açtığında, B'nin bu malın emanet olarak kendisinde bulunduğunu söylemesi ve kanıtlaması halinde husumet def'i edilmiş olmaz. Zira davacı malı değil, davalının zimmetindekini dava etmektedir.⁶⁰

6.1.2. Husumetin Def'inin Şekli Bakımından Mutlak Def'i

Davalının, taraf sıfatının bulunmadığını ifade etmek için "dava konusu malın kendisine ait olmadığını" söylemesi durumunda çeşitli ihtimaller söz konusu olmaktadır. Şöyle ki, davalının beyanı ikrar sayıldığında malın davacıya verilmesi gerekir. Yeterince açık bir ifade olmadığı gerekçesiyle ikrar sayılmadığında ifadenin inkâr veya ikrar olduğuna karar verilmesi için açıklama talep edilebildiği gibi, davalının beyanı dikkate alınarak aralarında çekişme bulunmadığı düşüncesiyle malın davacıya verilmesine de karar verilebilir. Bu durumda davacı lehine bir sebepsiz zenginleşme söz konusu olacaktır. Zira malın davacının mülkiyetine intikaline dair geçerli bir sebep ortaya konamamıştır. Bu sebeple davacıdan ayrıca delil istenmesine gerek olup olmadığı, delil istenecekse malın davalının zilyetliğinde mi yoksa hâkimin korumasında mı kalacağı hususu gündeme gelmektedir.⁶¹

Buna göre bir kimse mülkiyet davası açık evin kendisine ait olduğunu iddia etse, davalı da "Benim bu evde hiçbir hakkım yoktur. Ev fakirlere veya çocuğuma vakfedilmiştir yahut şu isimli çocuğundur" diyerek evin bir başkasının mülkü olduğunu ikrar etse, davacıdan delil istenir. Burada ancak davalı da delil getirirse çekişmeden söz edilebilir ve taraf ilişkisi üçüncü kişi gelinceye kadar askıda kalır. Davalı, evin kendisine ait olmadığını veya adını vermediği kişiye

59 Kâsânî, *Bedâi'ûs-sanâi'*, 6/231; Molla Hüsrev, *Düreru'l-hükkâm*, 2/343; İbn Âbidîn, *Reddü'l-mubtâr*, 5/567.

60 Kâsânî, *Bedâi'ûs-sanâi'*, 6/231; Zeylâi, *Teb'yinü'l-hakâik*, 4/313-314; İbn Âbidîn, *Reddü'l-mubtâr*, 5/568.

61 Müsfir b. Hüseyin el-Kahtânî, "Def'u'l-Husûme", *Mecelletü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye*, 26 (Riyad: 1989), 311.

ait olduğunu söylese, davacının hakkı tamamen sona ermiş olmaz. Lehine ikrarda bulunulan üçüncü kişi duruşmaya geldiğinde davacının ona yemin ettirme hakkı vardır. Lehtar yeminden nükûl edecek olursa davacı yemin eder ve dava lehine sonuçlanır. Lehtar yemin ederse, davacı bu sefer ikrar eden davalıya yemin ettirir. Zira davalı, üçüncü kişi lehine ikrar ederek davacının iddia ettiğini itlaf etmiş gibidir. Davalı nükûl yaparsa davacı yemin eder ve dava konusunun bedelini ondan alır. Netice itibarıyla, taraf sıfatına sahip olmadığını kanıtlayan davalı, davanın tarafı olmaktan çıkmakta ve davacı ile davalı arasında gerçekte bir çekişme olmadığı, davalı tarafı doğru belirleme sorumluluğunun davacı tarafından yerine getirilmediği böylece kesinleşmekte, taraf sıfatına sahip olmaya karşı açılan dava, dava şartı eksikliğinden ötürü reddedilmektedir.⁶² (fakat nükûl etmesinden dolayı tazmin yükümlülüğü altına girdi bu durumda dava reddedilmiş olur mu? Bu davanın bir sonucu olmaz mı?)

Husumetin def'inin davalı tarafından hazır (şehirde bulunan) bir kimseye yönlendirilmesi ve ispatlanması durumunda husumet mutlak olarak def'i edilmiş olur. Bu def'ide davalı vedâ, âriyet, icâre, rehin veya gasp sebeplerinden birini ileri sürerek dava konusu malın kendisine değil şehirde bulunan filan kişiye ait olduğunu söylemektedir. Bazı Hanefilere ve cumhur fukahaya göre bu durumda husumet şehirde bulunan ve lehine ikrar edilen kişiye yöneltilir. Burada davalıdan ayrıca delil istenmez. Çünkü lehine ikrar edilen kişi zaten şehirdedir. Hanefilerin çoğunluğuna göre burada davalının delil getirmesi gerekir.⁶³ Lehine ikrar edilen kişinin şehirdeki yerinden kalkıp mahkemeye kolaylıkla gidebilme imkânının varlığı halinde davalının ayrıca ispatlamasının faydasız olacağı aşikârdır. Ancak bunun her zaman mümkün olamaması ihtimali dikkate alınarak davalının delil getirme yükümlülüğü altında olmadığını mutlak söylememek daha uygun görünmektedir.

Davalının, dava konusu malın gaip falancaya ait olduğunu söylemesi durumunda ya davalı muhatap alınacaktır ya da davalının verdiği cevap dikkate alınarak husumet gaip falancaya intikal edecektir. Gaip falancanın taraf sıfatına sahip olması durumunda, davalının bu beyanın doğru olup olmadığı sorusu gündeme gelmektedir. Zira sahtekârlık yapıp kendini kurtarmak amacıyla böyle bir beyanda bulunmuş olabilir. Bu ihtimalden dolayı beyanını doğ-

62 İbn Ferhûn, *Tabıratü'l-hükkâm*, I, 193; Mecelle 1635; Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 4/235.

63 Serahsî, *el-Mebsût*, 16/170; Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, 6/231; İbn Nüceym, *Babru'r-râik*, 7/228.

ruhatmak için gaip falancanın malik olduğunu kanıtlaması istenebilir. Ancak söz konusu falanca hazır bulunmamaktadır ve davalı da onu temsil yetkisine sahip değildir. Davalı, malın falanca gaibe ait olduğunu ispat edemediğinde, muhakeme usulünün seyri bakımından husumet davasının reddi için davacıya yemin teklif edilecek, davacı nükûl ederse husumet defedilmiş olacak, yemin ederse hâkim asıl davaya devam edecektir.⁶⁴ Buna göre husumet davalı tarafından gaibe yönlendirilir ve ispatlanırsa husumet mutlak olarak davalıdan def'i edilmiş olur. Davalı ispatlayamazsa tasdik edilmez, lehine ikrar yapılan kişi yemin eder, nükûl edecek olursa davacı yemin etmeksizin malı alır. Lehine ikrar yapılan kişi ikrar edeni tasdik ederse malı alır. Zira zilyedin kendini husumetten kurtarma isteğinden kaynaklanan bir töhmet durumu söz konusudur.⁶⁵

Husumetin def'inin şehirde bulunmayan gaibe yönlendirilmesi durumunda davalı, dava konusu malın kendi elinde vedia, âriyet veya rehin olarak bulunduğunu, kiraladığı için yahut gasp ettiği için zilyet olduğunu beyan ederek dava konusu malın kendisine değil gaibe ait olduğunu söylemektedir. Burada husumetin def'inin geçerli olabilmesi için gaibin kimliğinin açıkça beyan edilmesi, gerekçe olarak gösterilen sebebin hüküm verilmeden önce ispatlanması, dava konusunun davalıya ya da davacıya ait olduğunun ikrar edilmemesi ve davalının gaip adına teslim almaya vekil kılındığının iddia edilmemesi gerekir. Bu meseleye "gıyapta hüküm vermeme" ilkesinden yaklaşan İbn Şübrüm'e (ö. 144/761) göre davalı tarafından gaibin malik olduğunun ispatlanması, husumet def'i için yeterli değildir. Çünkü bu def'i, gaibin malik olduğunun ispatlanmasına dayanmaktadır ve gaip, duruşmada yer almayınca bu mümkün değildir. Ayrıca gaibin rızası olmadan davalının onun mülkiyetine mal ekleme yetkisi bulunmamaktadır.⁶⁶ İbn Ebî Leylâ'ya göre (ö. 83/702) ise davalı delil getirsin veya getirmesin başkasının lehine mülkiyet ikrarında

64 Kahtânî, "Def'u'l-Husûme", 311-312.

65 İbn Ferhûn, *Tabsiratü'l-hükkâm*, I, 193-194; Kahtânî, "Def'u'l-Husûme", 26/311.

66 Bu görüşe itiraz edilmiş ve davalı ispat edince hem gaibin malik oluşunun hem de husumetin def'inin kanıtlandığı söylenmiştir. Gerekçe olarak husumetin def'inin mülkiyet ispatına dayandırılmayacağı öne sürülmüştür. İtiraz eden Hanefilere göre mülkiyetin ispatı ile husumetin def'i birbirinden ayrılabilir. Örneğin, kadını kocasının yanına götürmekle vekil kılınan kişiye karşı kadın talak delili getirirse, bu delil sınırlı yetkili vekile karşı kabul edilirse de gaip hazır bulunmadıkça talaka hükmedilmez. Yine burada davalının amacı mülk ispatı değil, malın kendisinin olmadığını ve kendisinin sadece koruma yetkisine sahip bulunduğunu kanıtlamaktır. Bkz. Serahsî, *el-Mebsut*, 17/37; Şeyhizâde, *Mecmeu'l-enhur*, 2/271; İbn Nüceym, *Bahru'r-râik*, 7/228.

bulduğunda husumet defedilmiş olur. Çünkü başkası için mal ikrarı onun dava sıfatına sahip olmadığını göstermede yeterlidir.⁶⁷

Ebu Yusuf'a (ö. 182/798) ve İmam Muhammed'e (ö. 198/805) göre davalı definin sıhhatini kanıtlarsa husumet defedilmiş olur. Burada Ebû Yusuf istihsâna göre hareket ederek davalının hile yapmakla maruf biri olmasını şart koşturmuştur. Şayet davalı hile yapmakla marufsa, delil getirirse de husumeti def'i edemez. İmam Muhammed'e (ö. 198/) göre ise ikrarının geçerli olduğunu gösteren delil sunmadıkça ve gaibin adını-nesebini tarif etmedikçe husumet def'i edilmiş olmaz. Şahitler gaibin sadece simasını tanıdıklarını söylerlerse yeterli olmaz. Çünkü nesebini tanımayan kişi onu tanıyor sayılmaz.⁶⁸

Cumhura göre davalı def'inin sıhhatini ispatlarsa bu durumda sadece dava konusu aynın gaibe ait olduğu ve davalının koruma yetkisine sahip olduğu kesinleşir. Davalı salih takvalı bir kimse olsa da hileci olarak bilirse de şahitler sadece yüzünü tanısa ya da hem yüzünü hem nesebini tanısa da davasını ispatlamadığı sürece def'i edilmez. Çünkü zilyet olan kişi davalıdır. Burada davacı davalının malik olmadığını söylese ya da davalı malik olmadığını kanıtlarsa husumet def'i olunur. Böylece malın davalıya davacıdan gelmediği, davalının malik değil koruyan olduğu ortaya çıkar. Beyyine hüccet olduğu için gereğince amel edilmelidir ve sırf vehimden dolayı ilgili beyyine iptal edilemez. Böylece davalıdan töhmet kalkmış olur.⁶⁹

6.2. Husumetin Muvakkat (Geçici/Kesin Olmayan) Def'

Bunlar belli bir sayıyla sınırlı olmayıp, davanın rükünlerinden, şartlarından birinin sağlanamamış olduğu iddiasına dayanmaktadır. Dolayısıyla mani ortadan kalkıncaya kadar husumet geçici olarak def'i edilir. Davalı, davacının taraf davacı sıfatını taşımadığını, dava konusunda hak sahibi olmadığını, hukuki temsilci sıfatını taşımadığını veya davada taraf olma ehliyetinin

67 Husumeti başkasına yönlendirdiği için davalının töhmet altında bulunması gerekçe gösterilerek bu görüşe itiraz edilmiştir. Davalı böyle yaparak başkasına zarar vermektedir. O halde delil ikame etmesi şarttır. Bu, tıpkı havale yoluyla zimmetinin başkasının zimmetine nakledildiği iddiası gibidir. Bkz. Serahsî, *el-Mebsut*, 17/37; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10/267.

68 Serahsî, *el-Mebsut*, 17/38; Şeyhizâde, *Mecmeu'l-enhur*, 2/271.

69 Buhûti, *Keşşafü'l-kına*, 6/342; Remli, *Nihayetü'l-muhtac*, 8/349.

bulunmadığını gerekçe göstererek def'i yaptığında, iddiasını ispatlarsa husumet geçici olarak def'i edilir. Engeller giderilirse yani hak sahibi veya temsilci gelirse yahut davacının ehliyetli olduğu anlaşılırsa, davalıya karşı dava açılır ve kabul edilir. Dava konusu Allah hakkı ise bunun def'i kabul edilmez. Zira Allah haklarıyla ilgili davalarda diğer şartlar sağlanırsa toplumun her ferdinin davalı üzerinde hakkı vardır. Davalı, hâkimin veya mahkemenin ihtisasının olmadığı gerekçesiyle def'i davası açtığına, mahkemenin yetkili olmadığı anlaşılırsa, yetkili mahkemece yürütülünceye kadar husumet geçici olarak defedilir. Yine davalıyla hâkim arasında düşmanlık bulunduğu, hâkimin davacıyla akraba olduğu iddiasının kanıtlanması halinde başka hâkime götürülünceye kadar husumet geçici olarak defedilir.⁷⁰

Sonuç

İslam hukukunda emirler ve yasaklar konurken, korunması hedeflenen can, din, ırz, akıl ve mal gibi temel değerler gözetilmektedir. Bu değerlerin muhakeme yoluyla korunmasını sağlayan vasitalardan biri de husumetin def'idir. Bu hak, İslam muhakeme hukukunda davalıya tanınırken dava teorisinin genel teorik yapısından yararlanılmaktadır. Bunun için de husumetin def'i meselesi, muhakeme hukukunun en temel kavramlarından biri olan dava başlığı altında incelenmektedir.

Husumetin def'i ile davanın def'i birbirine çok yakın konular olması hasebiyle, klasik fıkıh kaynaklarında iki mesele arasındaki ayrımı belirtmek üzere def-i münâzaa ve def-i husumet tabirleri kullanılmıştır. Bu iki savunma yolunun hâkim tarafından dikkate alınması, beşeri hukukta itirazın bir dava şartı, def'in ise bir hak olarak tanımlanmasından farklı sonuca götürmektedir. Beşeri hukukta husumetin def'i hâkim tarafından re'sen dikkate alınmalıdır. Davanın def'i ise davalının bu hakkını kullanıp kullanmamasına bağlıdır.

Davalının başvurabileceği savunma yollarından olan husumetin def'i, davalının taraf sıfatına sahip olmadığı için davacıyla arasında usul hukuku

70 Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, 6/232; Molla Hüsrev, *Dürrü'l-Hükkâm*, 2/344; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 12/23-25; Mecelle, mad. 1808; Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkam*, 4/560; el-Ğâmidî, "Def'u'l-Husûmeti fi'l-Fikhi'l-İslâmî Dirâseten Fıkhiyyeten Te'siliyyeten", *el-Mecmeu'l-Fikhi'l-İslâmî* 25/18 (2004), 295-296.

ilişkisinin mutlak veya muvakkat suretle kurulamayacağı iddiasını taşımaktadır. Bunun için davalı, davacının iddiasında veya yargılama sürecinde kendi lehine kullanabileceği durumları öne sürmektedir. Bu yönü dikkate alınarak meselenin davanın genel şartları esas alınarak değerlendirilmesi gerekli görüldüğünden dolayı husumetin def'ini davalının ya kendisi ya da temsilcisi yapmalıdır. Buna göre davalı veya temsilcisi delil ikame edip def'ini kanıtladığında husumet def'i edilmiş olmaktadır. Davacı taraf husumet def'ini ikrar ettiğinde veya davalının husumet def'inin gerçeği ifade etmediğine dair kendisine teklif edilen yeminden kaçındığında da aynı sonuç ortaya çıkmaktadır.

Davalının, dava konusuyla alakasının olmadığını söylemesi yahut mesele-i muhammese bağlamında üçüncü kişi lehine ikrarda bulunmasıyla başlayan husumetin def'i, üçüncü kişinin gaip olması durumunda gıyapta yargılamayla ilgili tartışmaları da beraberinde getirmektedir. Gıyabi yargılamaya sıcak bakmayan Hanefiler, gaip davalının uzak bir yerde olup mahkemeye kendisinin ya da vekilinin gelmemesi durumunda, hâkimin davalı tarafa bir vekil (vekil-i musahhar) tayin ederek davacının dava ve delilinin dinlenmesi görüşünü benimsemişlerdir. Buna göre vekilin önünde davacının delilinin doğru olduğu ortaya çıkınca davalı gaip hakkında hüküm verilir. Diğer mezhepler ise davacının delillerine göre hüküm verilmesini, hakkın ortaya çıkması için ihtiyat kuralı gereğince davacıya yemin ettirilmesi gerektiğini kabul etmektedir.

Kaynakça

- Akgündüz, Ahmet. "Husumet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/417-418. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Ali Haydar, Hoca Eminzâde. *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-abbâm*. Arapçaya trc. Fehmi el-Hüseyin. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1991.
- Altındış, Mehmet. *Medeni Usul Hukuku*. Ankara: Savaş Yayınları, 2011.
- Armağan, Servet. *İslâm Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1987.
- Ataay, Aytekin. *Medeni Hukukun Genel Teorisi*. İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1980.
- Atar, Fahrettin. *İslam Yargılama Hukukunun Esasları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2019.
- Bayındır, Abdülaziz. *İslâm Muhâkeme Hukuku Osmanlı Devri Uygulaması*. İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2015.
- Bilge, Necip. *Hukuk Başlangıcı*. Ankara: Turhan Kitabevi, 2002.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuku İslâmiyye ve Istilâhâtü Fıkhiyye Kâmusu*. İstanbul: Bilmen Yayınları, 1985.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. İdris. *Şerhu Münetebe'l-iradat*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ty.
- , Buhûtî, *Keşşafü'l-kıma an metni'l-İkna*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ty.

Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzi. *el-Fusûl fi'l-usûl*. thk. Uceyl Câsim en-Neşemi. İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 1994.

Cevherî Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *Tâcû'l-Lüğâ*. Beyrut: Dâru'l-İlm, 1987.

Cürçânî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerif. *Târîfât*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1983.

Deliduman, Seyithan. "Tüzel Kişilerin Davada Temsili". *Ankara Üniversitesi Erzincan Hukuk Fakültesi Dergisi* 2 (1998/1).

Demir, Abdullah. *Medeni Yargılama Hukuku Osmanlı Mahkemesi*. İzmir: Yitik Hazine Yayınları, 2010.

Derdîr, Ebu'l-Berakât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed. *Şerhu'l-Kebîr alâ muhtasari'l-İmâmi'l-Halîl*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ty.

Erbay, Celal. *İslam Ceza Muhakemesi Hukukunda İspat Vasıtaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1999.

Ercan, Meltem. *Medeni Usul Hukukunda Maddî Hukuka İlişkin Savunma Vasıtaları*. Konya: Hukuk Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

Erdoğan, Mehmet *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998.

Ferrâ, Ebû Yalâ Muhammed b. Hüseyin. *el-Abkâmu's-sultâniyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.

Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Ali. *el-Misbâhu'l-münîr fi şaribi's-Şerhi'l-Kebîr*. Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, ty.

Firûzâbâdî, Muhammed b. Yakub, *el-Kâmûsü'l-mubît*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2005.

Gören, Nazlı. "Sıfatın Bir Dava Şartı Olup Olmadığı Sorunu". *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi* 13 (2007), 103-115.

Gözübüyük, A. Şeref. *Hukuka Giriş*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1996.

Ğâmîdî, Nâsir b. Muhammed b. Müşri. "Def'u'l-Husûmeti fi'l-Fikhi'l-İslâmî Dirâseten Fikhiyyeten Te'sîliyyeten". *el-Mecmeu'l-Fikhi'l-İslâmî* 25/17 (2004), 137-180.

-----, "Def'u'l-Husûmeti fi'l-Fikhi'l-İslâmî Dirâseten Fikhiyyeten Te'sîliyyeten". *el-Mecmeu'l-Fikhi'l-İslâmî* 25/18 (2004), 265-311.

Hatemi, Hüseyin. *Medeni Hukuka Giriş*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 1997.

Hattâb, Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed. *Mevahibü'l-Celîl fi şerhi Muhtasar Halîl*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.

Hâtî, Abdulazîz Ali Süleyman. *el-Kadâ ve'l-Hükem ale'l-Ğaib fi'l-Fikhi'l-İslâmî*. Beyrut: Daru'l-Feth, 2011.

Heytemî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed. *Tuhfetü'l-muhtâc fi şerhi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru Sadr, 1983.

İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer. *Reddû'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1992.

İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyin Ahmed. *Mu'cemü mekâyisi'l-lüğâ*. nşr. Abdüsselam Muhammed Harun. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1979.

İbn Ferhûn, Burhânüddîn İbrahim b. Ali b. Muhammed. *Tabstratü'l-Hükkâm fi Usuli'l-Akzayeti ve Menahicil Abkâm*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1986.

İbn Kayyım el-Cevzi, Muhammed b. Ebu Bekr. *İ'lâmü'l-muvakkîn an Rabbi'l-âlemin*. thk. Muhammed Abdüsselam İbrahim. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed. *el-Muğni*. Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1968.

İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru sâdir, 1994.

İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrahim Muhammed. *Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmî, ty.

İmre, Zahit. *Medeni Hukuka Giriş*. İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1980.

Kahtânî, Müsfir b. Hüseyin. "Def'u'l-Husûme", *Mecelletü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye*, 26 (1989), 309-329.

Kalyûbî, Şihâbüddîn Ahmed b. Ahmed. *Hâşiyetü şerhi'l-Mahallî*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.

Karâfî, Şihâbüddîn Ahmed b. İdris. *ez-Zehîra*. thk. Muhammed Hubze. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.

Kasâni, Ebû Bekir Alâuddin Mes'ud b. Ahmed. *Bedâiü's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
Konevî, Kasım b. Abdullah b. Emir Ali. *Enisü'l-Fukahâ fi Târifâti'l-elfâzi'l-mütedâvile beyne'l-fukahâ*. thk. Yahya Hasan Murad. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.

Kütübî, Sellâme Râşid ve İsâvî, İsmail Kâzım. "ed-Düfüûş-Şekliyye Beyne's-Şeriatî ve Kânûnî'l-İcrâati'l-İmârâtî". *Mecelletü Câmîati's-Şârîka* (17/1) 2020.

Mecelle-i Abkâm-ı Adliyye. İstanbul: Yenilik Basimevi, 1973.

Merdâvî, Ali b. Süleyman. *el-İnsâf fi mârifeti'r-râcih mine'l-bilâf*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ty.

Molla Hüsrev, Muhammed b. Fıramurz. *Dürrerü'l-hükkâm fi şerhi Gurevi'l-abkâm*. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-İlmiyye, ty.

Nesefî, Ebu'l-Berakât Abdullah b. Ahmed. *Tilbetü'r-talebe*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1999.

Nevevî, Ebu Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref. *el-Mecmu şerhu'l-Mühezzeb*. Beyrut: Dâru'l-fikr, ty.

-----, *Ravzatü't-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn*. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1991.

Pezdevî, Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l- İslam Ali b. Muhammed. *Kenzü'l-vusûl ilâ mârifeti'l-usûl*. haz. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1997.

Remlî, Muhammed b. Şihâbüddin Ahmed. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984.

Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed İbn Ebî Sehl. *el-Mebсут*. Beyrut: Daru'l-Marife, 1993.

-----, *Usulü's-Serahsî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2015),

Şeyh Bedreddin, İbn Kadi Simavna. *Câmiu'l-Fusûleyn*. Mısır: yy. 1800.

Şeyhizâde Damad Efendi, Abdullah b. Şeyh Muhammed b. Süleyman. *Mecmeu'l-enbur fi şerhi Mülteka'l-ebhur*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ty.

Tarablusî, Ebu'l-Hasan Alâüddin Ali b. Halil. *Muinü'l-hükkâm fî mâ yeteradeddü beyne'l-hasmeyni mine'l-abkâm*. Beyrut: Daru'l-Fikr, ty.

Ukaylî, Âmine Erşid. "Âsâru'l-hükmi bi'd-def'i fi'l-fikhi'l-İslâmî ve'l-kânûn dirâseten mukâraneten". *Dirâsât: Ulümü's-Şer'iyye ve'l-Kânûn* 40/2 (2013), 635-647.

Ulukapı, Ömer. *Medeni Usul Hukukunda Tarafların Duruşmaya Gelmemesi*. Konya: Mimoso Yayınları, 1997.

Üstündağ, Saim. *Medeni Yargılama Hukuku*. İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1977.

Yavuz, Cevdet. "Dava". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Yıldız, Kemal. "İslam Muhâkeme Hukukunda Dâvanın Şartları ve Muhâkeme Süreci". *Ekev Akademi Dergisi* 9/24 (2002), 117-134.

Zeylâi, Fahrüddin Osman b. Ali. *Tebyinü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Kahire: Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1313.

<https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1,5,4721.pdf>. Erişim tarihi: 21.02.2020.



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

**ABDÜLGANÎ EN-NÂBLUSÎ'NİN
İŞTİBÂKÜ'L-ESİNNE Fİ'L-CEVÂBÎ ANÎ'L-FARZÎ VE'S-SÜNNE
ADLI RİSALESİ BAĞLAMINDA FARZ VE SÜNNETE İKİ FARKLI YAKLAŞIM^{1*}**

**TWO DIFFERENT APPROACHES TO FARDH AND SUNNAH IN THE
CONTEXT OF ABD AL-GHANĪ AL-NĀBULUSĪ'S BOOKLET
ISTIBĀK AL-ASINNAH FĪ'L JAWĀB ANĪ'L FARDH WA'S-SUNNAH**

Ayşe AKTAŞ

Arş. Gör., Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Hukuku Anabilim Dalı/Marmara
Üniversitesi SBE Doktora Öğrencisi.
e-mail: ayseaktas@bayburt.edu.tr. orcid.org/0000-0002-5334-5470.

Abdullah KAHRAMAN

Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Hukuku Anabilim Dalı.
e-mail: a.kahraman69@hotmail.com. orcid.org/0000-0002-9473-7358.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 03 Mayıs 2021/ 03 May 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 13 Haziran 2021 / 13 June 2021

Yayın Tarihi / Published: 28 Haziran 2021/ 28 June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran 2021 / June 2021

Cilt: 5, Sayı: 1 Volume: 5, Issue: 1, Sayfa / Pages: 41-64

1 * Bu makale Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Hukuku Ana Bilim Dalı'nda, Prof. Dr. Abdullah Kahraman'ın danışmanlığında, Ayşe Aktaş tarafından hazırlanmakta olan "Abdülganî en-Nâblusî ve Osmanlı Dönemi Fikhî Tartışmalarına Yaklaşımı" adlı doktora tezinden hareketle hazırlanmıştır.

Cite as / Atıf: Aktaş, Ayşe – Kahraman, Abdullah. “Abdülganî en-Nâblusî'nin *İştibâkû'l-Esinne fi'l-Cevâbi ani'l-Farzi ve's-Sünne* Adlı Risalesi Bağlamında Farz ve Sünnete İki Farklı Yaklaşım [Two Different Approaches to Fardh and Sunnah in the Context of Abd Al-Ghanî Al-Nâbulusî's Booklet *Istibāk Al-Asınnah fi'l Jawab ani'l Fardh wa's-Sunnah*]”. Kocaeli İlahiyat Dergisi- Kocaeli Theology Journal 5/1 (Haziran/June 2021), 41-64

İntihal: Bu makale, intihal tarama programlarıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned with plagiarism screening programs and plagiarism has not been detected.

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kider>

Copyright © Published by Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Kocaeli University, Faculty of Theology, Kocaeli / Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0

Etik Beyan / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / *It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.*

Yazar(lar) / Author(s): Ayşe AKTAŞ - Abdullah KAHRAMAN

Finansman / Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler / *The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.*

Yazar Katkıları / Author Contributions:

Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study: AA (%60), AK (%40)

Veri Toplanması / Data Collection: AA (%70), AK (%30)

Veri Analizi / Data Analysis: AA (%60), AK (%40)

Makalenin Yazımı / Writing up: AA (%80), AK (%20)

Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision: AA (%80), AK (%20)

Çıkar Çatışması / Competing Interests: Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / *The authors declare that they have no competing interests.*

Öz

Abdülğanî en-Nâblusî (ö. 1731/1143) İslâm uleması içerisinde en çok eser telif etmiş âlimlerden birisidir. Nitekim kendisinin farklı ilim dallarında, üç yüz civarı eser kaleme aldığı bilinmektedir. Bunlardan bazıları küçük hacimli risalelerdir. Bu risalelerden birisi de; farz ve sünnete dair kaleme aldığı *İştibâkûl-esinne fîl-cevâbi ani'l-farzi ve's-sünnedir*. Yazma olan bu risalede, Ebû Hâzim el-Kâdî'ye (ö. 905/292) seyahati esnasında bazı kişiler tarafından sorulan sorular ve Ebû Hâzim ile Abdülğanî en-Nâblusî'nin bu sorulara verdiği cevaplar yer almaktadır. Nâblusî, Ebû Hâzim'in bazı cevaplarında problemler olduğunu söyleyerek Ebû Hâzim'i tenkit etmekte ve bu yanlışlıkları kendi görüşlerini vererek eleştirmektedir. Risalede yer alan sorularda da hatalar bulunduğunu, hatta soruları soran kişilerin son derece cahil kimseler olduğunu söyleyen Nâblusî, önce Ebû Hâzim'e sorulan soruları zikretmekte, ardından da bu soruları tashih ederek soruların doğrularını vermektedir. Nâblusî'nin tashih ettiği sorular şunlardır: Farz nedir, farzın farzı nedir, farzları tamamlayan sünnet nedir, farza ihtiyaç duymayan (farzdan müstağni) sünnet nedir, farzın yerine geçen yani farza bedel olan sünnetler nelerdir, farzı karşılayan farz nedir, farza dâhil olan farz nedir, farzı kesen sünnetler nelerdir, iki farz arasındaki sünnet nedir, iki sünnet arasındaki farz nedir, her farzda bulunan farz nedir, gece caiz olup gündüz caiz olmayan farz nedir, gece caiz olup gündüz caiz olmayan sünnet nedir, gündüz caiz olup gece caiz olmayan farz nedir, gündüz caiz olup gece caiz olmayan sünnet nedir? Kısaca bu makalede, söz konusu risaleden hareketle farz ve sünnete dair Ebû Hâzim ve Nâblusî'ye ait iki farklı yaklaşım ortaya konulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hüküm, Farz, Sünnet, Abdülğanî en-Nâblusî, Ebû Hâzim.

Abstract

Abd al-Ghanî al-Nâbulusî (d. 1143/1731) is one of the scholars who wrote the most among muslim scholars. It is known that Nâbulusî produced about three hundred works in different fields. Some of these works are small booklets (risalah). One of these booklets is *Istibâk al-asinnah fîl-cevâb ani'l-fardh ve's-sunnah*, which is on fardh and sunnah. In this booklet, there are questions asked to Abu Hâzim al-Kâdî (d. 292/905) by some people during his travel and Abu Hâzim and Abd al-Ghanî al-Nâbulusî's answers to these questions. Nâbulusî criticizes Abu Hâzim by saying that there are problems in Abu Hâzim's certain answers and shows these mistakes by giving his own views. Nâbulusî says that, there are mistakes in the questions in the booklet and that the people who ask the questions are extremely ignorant people, first cites the questions asked to Abu Hâzim and then corrects these questions and mentions the truth of the questions. The questions Nâbulusî revised are as follows: What is fardh , what is fardh of fardh , what is the sunnah that completes fardh, what are the sunnahs that can replace the fardh, what is the fardh that meets the fardh, what is the fardh which is included in the fardh, what are the sunnahs that make the obligatory fardh, what is the fardh which is permissible at night and not permissible during the day, what is the sunnah that is permissible at night but not permissible during the day? In short, in this article, Abu Hâzim and Nâbulusî's two different approaches to fardh and sunnah will be presented based on the mentioned booklet.

Keywords: Hukm, Fardh, Sunnah, Abd al-Ghanî al-Nâbulusî, Abu Hâzim.

GİRİŞ

İslâm hukukunda hükümler; teklifî ve vaz'î olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Farz ve sünnet ef'âl-i mükellefîn de dediğimiz teklifî hükümlerdendir. Farz sözlükte “takdir etmek” demektir ve şeriat tarafından takdir edilmiş fiillere verilen isimdir. Farz için ne artma ne de azalma gibi bir ihtimal söz konusu değildir.² “Bir fiilin yapılmasının kesin ve bağlayıcı tarzda istendiğini gösteren delil kat'î ise Hanefîler bunu farz, zannî ise vacip terimiyle ifade ederler.”³ Bir fiilin yapılmasının kesin ve bağlayıcı tarzda olmadığı fiiller için, geniş manada mendub terimi kullanılır. Sünnet, mendubun en önemli bölümünü teşkil eder. Bu bağlamda Hanefî usûl âlimleri sünneti “dinde takip edilen yol” şeklinde tarif ederek “Hz. Peygamber^(s) ve ashabının yolu” diye açıklamışlardır. Bir başka tanıma göre sünnet; “Resulullah'ın^(s) sürekli bir biçimde yaptığı ve herhangi bir özür bulunmadan terk etmediği işlerdir.”⁴ Büyük Ali Haydar Efendi sünnete dair şunları söylemektedir: “Dinde farziyet ve vücubu olmayarak meslûk olan tarihtir. Yani Nebiyy-i Zîşan Efendimiz tarafından veya ashab-ı güzini taraflarından müttehaz olan meslektir.”⁵

Abdülganî en-Nâblusî'nin tahlilini yapacağımız *İştibâkû'l-esinne fî'l-cevâbi ani'l-farzi ve's-sünne* adlı risalesinde hangi hükümlerin farz, hangi hükümlerin sünnet olduğuyla ilgili iki farklı yaklaşım görülmektedir. Bunlar; Ebû Hâzim el-Kâdî ve Abdülganî en-Nâblusî'nin yaklaşımlarıdır. Bu risale, sadece farz ve sünnet olan hükümlerin sayılmasından ibaret olmayıp, farz ve sünnetin farklı boyutlarındaki hükümlerini de içermektedir. Risalede yer alan hükümler şunlardır: Farz, farzın farzı, farzları tamamlayıcı sünnetler, farzsız

2 Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefa el-Afganî, (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993), I, 110.

3 İbrahim Kafi Dönmez, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, “Farz”, XII, 184.

4 Ferhat Koca, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, “Sünnet”, XXXIIIIV, 154.

5 Büyük Ali Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, (İstanbul: Asitane Yayınları, t. y.), 406.

yapılabilen, farza ihtiyaç duymayan sünnet, farzın yerine geçen yani farza bedel olan sünnetler, farzı karşılayan farz, farza dâhil olan farz, farzı kesen sünnetler, iki farz arasındaki sünnet, iki sünnet arasındaki farz, her farzda bulunan farz, gece caiz olup gündüz caiz olmayan farz, gece caiz olup gündüz caiz olmayan sünnet, gündüz caiz olup gece caiz olmayan farz, gündüz caiz olup gece caiz olmayan sünnet, farzları düzene koyan sünnet ve farzlara hâkim olan sünnet. Abdülganî en-Nâblusî bu hükümleri ayrıca abdest, namaz, oruç, zekât ve hac konuları üzerinden ele almaktadır. Ebû Hâzım'in ve Nâblusî'nin verdiği cevaplardan hareketle zikredilen hükümlere dair bu risaledeki iki farklı yaklaşımı ortaya koymaya çalışacağız.

1. Abdülganî en-Nâblusî ve *İştibâkü'l-esinne fi'l-cevâbi ani'l-farzi ve's-sünne* Adlı Risalesi

Abdülganî en-Nâblusî hicri 4 Zilhicce 1050, miladi 17 Mart 1641 yılında Şam'da doğmuştur.⁶ Abdülganî en-Nâblusî Nâblus şehrine nispetle Nâblusî diye şöhret bulmuştur.⁷ Kendisinin naklettiğine göre şeceresi; Abdülganî b. İsmail b. Abdülganî b. İsmail⁸ b. Ahmed b. İbrahim b. Abdurrahman b. İbrahim b. Sadeddin b. Cemâa en-Nâblusî ed-Dımeşkî el-Hanefîdir.⁹ Nâblusî, 1076/1665 yılında Meydan kadılığına atanmıştır. Bir yıl bu görevi yaptıktan

6 Muhammed Mutî' Hafız Nizar Abaza, *Ulemau Dımeşk ve ayanuha fi'l-karni's-sani* aşer el-hicri, (Dımeşk: Daru'l-Fıkr, 2000), II, 77.

7 Ahmet Kamil Cihan, *Abdülganî Nâblusî'nin Hayatı ve Kelâmî Görüşleri*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 1988, 4.

8 Abdülganî en-Nâblusî'nin dedesinin babası olan, yani büyük büyük dedesi İsmail b. Ahmed 1530-1585 yılları arasında yaşamış, Şafî mezhebine mensup, tanınmış bir âlim, müderris, zengin bir otorite ve siyasî nüfuz sahibi bir şahsiyet olarak bilinmektedir. İsmail b. Ahmed, mantık, dilbilim, hadis, tefsir, dinî ilimler bilhassa da fıkıh alanında otorite sayılırdı. Emeviyye Camiî gibi dönemin önemli medreselerinde ve Dervişîyye Camiinde, Şafî ve Hanefî fıkhına dair dersler vermiştir. Sahip olduğu kavrama kabiliyeti ve üstün anlayış gücüyle Şam'da büyük saygınlık kazanmıştır. Şam'da vefatına kadar Şafî âlimi ve müftüsü olarak tanınmıştır. Dedesinin saygınlığı Nâblusî'nin de saygınlığına büyük katkı sağlamıştır.

9 Abdülganî b. İsmail b. Abdülganî en-Nâblusî, *el-Hadikatu'n-nediyye Şerhu Tarikati'l-Muhammediyye*, (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971), I, 33.

sonra istifa etmiştir.¹⁰ Ayrıca Nâblusî 1135/1723 yılında Şam müftüsü olan Muhammed el-İmadî'nin ölümünün ardından birkaç ay Şam müftülüğü de yapmıştır.¹¹ Doksan yıllık ömrünün yetmiş senesini eğitim öğretim faaliyetlerine hasreden Abdülganî en-Nâblusî, çok sayıda talebe yetiştirmiştir.¹² Nâblusî 24 Şaban 1143/5 Mart 1731 yılında Şam'a yakın bir bölge olan Salihyye'de 90 yaşındayken vefat etmiştir.¹³

Abdülganî en-Nâblusî'nin başta fıkıh olmak üzere, tasavvuf, kelam, tefsir, hadis, tarih ve seyahatname, Arap dili ve edebiyatı, rüya tabiri, cifr, tecvid ve muhtelif alanlara ait olmak üzere çeşitli disiplinlerde birçok eseri bulunmaktadır. Nâblusî'nin eserlerinden biri de incelemesini yapacağımız *İştibâkû'l-esinne fi'l-cevâbi ani'l-farzi ve's-sünne* adlı risaledir. Yazma olan bu risalenin konusu farz ve sünnetlere dairdir. Risalenin Süleymaniye Kütüphanesi Esat Efendi 1762 ve Hacı Mahmud Efendi 1731 numaralı demirbaşlarda yer alan iki farklı nüshası vardır. Bu risalenin Esat Efendi 1762 numaralı koleksiyonun içerisinde yer alan nüshası, 189-196. varaklar arasındadır. Makaleyi yazarken dikkate aldığımız nüsha bu nüshadır.

Abdülganî en-Nâblusî eserin başında, bu risaleyi 22 Zilhicce Cuma günü 1086/1676 yılında bazı din kardeşlerinin ona sorduğu sorulara, gücü yettiği nispette cevap vermek için yazdığını ve adını *İştibâkû'l-esinne fi'l-cevâbi ani'l-farzi ve's-sünne* koyduğunu ifade etmektedir. Kendisine sorulan sorular, muhtemelen Nâblusî'ye yazılı bir şekilde verilmiştir. Nitekim Nâblusî “bana sorulan sorular şunlardır” diyerek risalenin başında bu soruları vermektedir.¹⁴ Ardından “bana sordukları soruları işte bu şekilde yazmışlardı ve bunların içerisinde, gördüğümüz üzere tekrarlar ve yazım

10 Astrid Meier, “Words in Action ‘Abd al-Ghanî al-Nâbulusî as a Jurist”, *Early Modern Trends in Islamic Theology*, ed. Lejla Demiri ve Samuela Pagani, (Almanya: Mohr Siebeck Tübingen, 2019), 122.

11 Guy Burak, *The Second Formation of Islamic Law: The Hanafi School in the Early Modern Ottoman Empire*, (New York: Cambridge University Press, 2015), 50.

12 Ahmet Kamil Cihan, *Abdülganî Nâbulusî'nin Hayatı ve Kelâmî Görüşleri*, 14.

13 Ali Mabed Fergali, *Abdülganî en-Nâblusî, Hayatuhu, Arâuhu*, (Aguzah: Daru'l-İman, 2005), 63.

14 Abdülganî en-Nâblusî, *İştibâkû'l-esinne fi'l-cevâbi ani'l-farzi ve's-sünne*, Süleymaniye Kütüphanesi Esat Efendi 1762, vr. 189 a.

hataları mevcuttur” demektedir. Nâblusî bu soruların Ebû Hâzim’e¹⁵ seyahati esnasında bazı şeyhler tarafından sorulan sorular olduğunu ve Ebû Hâzim’in de bu soruların hepsini cevapladığını söylemektedir. Nâblusî’nin ifade ettiğine göre Ebû Hâzim’in bazı cevaplarında problemler vardır ve Nâblusî risalede bu yanlışlıkları kendi görüşlerini vererek eleştirmektedir.¹⁶

Risalede yer alan sorularda da hatalar olduğunu hatta soruları soran kişilerin cahillerin cahili kimseler olduğunu söyleyen Nâblusî, önce Ebû Hâzim’e sorulan soruları zikretmekte ardından da tashih ettiği soruları saymaktadır. Ebû Hâzim’e sorulan ve Nâblusî’nin tashih ettiği sorular şunlardır: 1-Farz nedir, 2-farzın farzı nedir, 3-farzlara tamamlayıcı sünnetler nelerdir, 4-farzsız yapılabilen, farza ihtiyaç duymayan sünnet nedir 5-farzın yerine geçen yani farza bedel olan sünnetler nelerdir, 6-farzı karşılayan farz nedir, 7-farza dâhil olan farz nedir, 8-farzı kesen sünnetler nelerdir, 9-iki farz arasındaki sünnet nedir, 10-iki sünnet arasındaki farz nedir, 11-her farzda bulunan farz nedir, 12-gece caiz olan fakat gündüz caiz olmayan farz nedir, 13-gece caiz olup gündüz caiz olmayan sünnet nedir, 14-gündüz caiz olup gece caiz olmayan farz nedir, 15-gündüz caiz olup gece caiz olmayan sünnet nedir?¹⁷ Risalede Nâblusî’nin tashih ettiği on beş doğru soru yer almaktadır. Bunların dışında Ebû Hâzim’e sorulan ve Nâblusî’nin ifade ettiğine göre yanlış olan ve Nâblusî’nin zikretmediği, Ebû Hâzim’in zikrettiği sorular ise şunlardır: Farzları düzene koyan sünnet nedir, farzlara hâkim olan sünnet nedir.¹⁸

15 Nâblusî risalede meşhur Ebû Hâzim ifadesini kullanmaktadır. Nâblusî’nin “meşhur” ifadesini kullanmasından ve yaptığımız araştırmalardan hareketle risalede zikri geçen meşhur Ebû Hâzim’in; Ebû Hâzim el-Kâdî (ö. 292/905) olma ihtimali ağır basmaktadır.

16 Nâblusî, *İştibâkûl-esinne*, vr. 189 b.

17 Nâblusî, *İştibâkûl-esinne*, vr. 189 b.

18 Nâblusî, *İştibâkûl-esinne*, vr. 189 a-b.

2. Ebû Hâzim'in¹⁹ Farz ve Sünnete Yaklaşımı

Nâblusî'nin aktardığına göre, Ebû Hâzim'in yukarıda zikri geçen sorulara verdiği cevaplar şu şekildedir: Farz, Allah Teâlâ'yı bilmektir. Farzu'l-farz ise Hz. Muhammed'i^(s) bilmektir. Farzları tamamlayan sünnetler ise namazlarda yapılan ara oturuştur. Farz olmadan yapılabilen, farza ihtiyaç duymayan sünnete gelince; mestler üzerine mesh etmektir, çünkü ayaklara giyilen mestin üzerini mesh edince, ayakları yıkamaya gerek kalmaz. Farzı karşılayan farz ise gusüldür, çünkü abdest yerine geçer. Farza dâhil olan farza gelince; mesela yüzü yıkamanın abdeste dâhil olması buna örnektir. Farzı kesen (bozan) farz ise namazdayken verilen selamı almaktır ki bu selam, namazı keser ve bozar. Farzı kesen (bozan) sünnet ise vitir namazıdır, çünkü sabah namazında zikredilir.

19 Ebû Hâzim Basra'da doğdu. Aslen Basralı olsa da hayatının büyük bir kısmını kadılık yaptığı Irak bölgesinde bilhassa Bağdat'ta geçirmiştir. Basralı âlimlerden Hilal b. Yahya, İsa b. Eban ve Bekir b. Muhammed el-Ammî'den fıkıh; Muhammed b. Beşşâr el-Bündâr, İbnü'l-Müsenna ve Şuayb b. Eyyûb'dan hadis dersleri aldığına dair bilgilerin haricinde Ebû Hâzim'in hayatının ilk dönemine dair çok fazla malumat yoktur. Ebû Hâzim bilhassa Hanefî fikhında üstün zekası ve güçlü hafızası sayesinde hocalarını dahi geride bırakacak bir seviyeye ulaşmıştır. Ferâiz, matematik, cebir, şurût ve sicillât alanlarında üstün başarı sahibi olan Ebû Hâzim şiirle de iştigal etmiştir. Ebû hâzim, Ahmed b. Tolun'un Mutemid Alellah'ın halifelîği döneminde Suriye ve Filistin'i ele geçirmesinin akabinde Dımaşk, Ürdün ve Filistin kadılığına tayin edildi. (263/876-77 veya 264/877-78 tarihlerine tekabül etmektedir.) İbn Tolun'un talebi üzerine Mutemid'in kardeşi Muvaffak'ı veliahtlıktan azleden Dımaşk âlimleri arasında o da yer aldı. Babasının vefatı üzerine Mısır ve Suriye valiliğini devralan Humâreveyh b. Ahmed b. Tolun'a karşı bir sefer düzenleyen Muvaffak'ın Irak valisi olan oğlu Ahmed Mu'tazîd Billah, sefer dönüşünde Ebû Hâzim'i de Irak'a getirerek ilk önce Kûfe, daha sonra da Bağdat'ın Şarkıye ve Kerh semtleri kadılığına tayin etti. Her iki vazifeyi de hayatının sonuna kadar birlikte devam ettiren Ebû Hâzim Bağdat'ta ikamet ettiği dönemlerde Kufe'de yerine naib bırakırdı. Kadılık vazifesinin yanı sıra eğitim ve öğretim faaliyetlerinde de bulunan Ebû Hâzim fıkıh ve hadis dersleri de vermiştir. Ebû Hâzim'den hadis ve fıkıh dersi alanların arasında meşhur Hanefî fakihlerinden Ebû Ca'fer et-Tahâvî, Ebü'l-Hasan el-Kerhî, Ebû Tâhir ed-Debbâs, Ebû Said el-Berdaî, Mükrem b. Ahmed ve Ebû Muhammed İbn Zebr er-Rubâî bulunmaktadır. Ebû Hâzim'in yaşadığı dönemde ilmî ortamı şekillendiren temel etkenin Hanefîlerin diğer mezhep mensuplarıyla özellikle de Malikîlerle çekişmesi olduğu söylenebilir. Bu çekişmenin Ebû Hâzim'e Hanefî fikhı açısından oldukça önemli bir vazife yüklediği görülmektedir. Doksan beş yaşlarında 292/905 yılında Bağdat'ta vefat eden Ebû Hâzim, Kûfe'de defnedilmiştir. Ebû Hâzim'in günümüze ulaşmış ulaşmadığı kesin olarak bilinmeyen *Kitâbü'l-Ferâiz*, *Kitâbü'l-Mehâdir ve's-sicillât*, *Edebü'l-kâdî*, *Emâli* gibi müstakil eserlerinin yanı sıra İmam Muhammed'in *el-Camiü'l-Kebir*'i üzerine bir serh yazdığı kaynaklarda geçmektedir. Bk. Kasım Kırbıyık, "Ebû Hâzim el-Kâdî", *DİA*, X, 158; Hüseyin Kahraman, "Hanefî Silsilenin Az Bilinen Bir Halkası: Ebû Hâzim el-Kâdî (ö. 292/905) ve Hadisçiliği". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29/1 (Haziran 2000), 8-10.

Risalede cümle bu şekilde geçmektedir fakat söz konusu ifadeden tam olarak ne kastedildiği anlaşılamamaktadır. Burada kastedilen şeyin Ebû Hanife'nin içtihadına binaen; sabah namazı kılınırken vitrin kılınmadığı hatırlandığında, vitir namazı kılındıktan sonra sabah namazının iade edilmesi olabilir.

İki farz arasındaki sünnet ise mazmaza ve istinşaktır, çünkü bunlar niyet²⁰ ve yüzü yıkamanın arasında yapılır. İki sünnet arasındaki farz ise mazmaza ve istinşak yaparken suyun burnun kıvrık kısmına ulaştırılmasıdır. Her farzda bulunan farz ise niyettir. Gece caiz olup gündüz caiz olmayan farz ise Arafat'ta vakfe yapmaktır. Gece caiz olup gündüz caiz olmayan sünnet ise iftar yapmakta acele etmektir. Gündüz caiz olup gece caiz olmayan farz ise oruçtur. Gündüz caiz olup gece caiz olmayan sünnet ise sabah namazının farzından önce kılınan iki rek'at sünnettir.²¹

Abdülganî en-Nâblusî risalesinde Ebû Hâzim'in bu cevaplarını bozuk ve parça parça olan farklı farklı nüshalardan zevkle toplayıp bir araya getirdiğini, bu nüshalardaki yanlış harekelemeleri ve yazım hatalarını düzelttiğini ifade etmektedir. Ayrıca Nâblusî, Ebû Hâzim'in verdiği cevaplarda birtakım hatalar olduğunu söylemekte ve Ebû Hâzim'i bazı açılardan eleştirmektedir.²²

3. Abdülganî en-Nâblusî'nin Ebû Hâzim'e Eleştirileri

Abdülganî en-Nâblusî, Ebû Hâzim'in farz ve sünnetlere dair verdiği bazı cevapları tenkit ederek Ebû Hâzim'den farklı cevaplar vermektedir. Aşağıda sırasıyla Nâblusî'nin Ebû Hâzim'in cevaplarına getirdiği eleştiriler ve Ebû Hâzim'in cevaplarına yapmış olduğu ilaveler, sırasıyla sorulan sorular üzerinden ele alınacaktır.

1. Farz ve Farzın Farzı

Nâblusî Ebû Hâzim'in farza verdiği cevabı tenkit ederek şöyle demektedir: "Allah'ı bilmek farzdır, bu doğrudur fakat farz bundan ibaret değildir, namaz, oruç, hac ve zekât da farzdır ve birinci farz da Allah'a iman etmektir, sadece

20 Buradan da anlaşılmaktadır ki Ebû Hâzim, Hanefî mezhebinin dışındaki mezheplerdeki gibi abdestte niyeti farz kabul etmektedir.

21 Nâblusî, *İştibâkûl-esinne*, vr. 190 a.

22 Nâblusî, *İştibâkûl-esinne*, vr. 190 b.

Allah'ı bilmek değildir, çünkü Allah'ı bilmek Allah'a imandan sonra olur. İman boyun eğme, itaat ve gaybı tasdik etmektir. Muhakkak ki Allah Teâlâ mevcuttur ve marifet ona imandan sonra olur. Çünkü kul öncelikle hakkın varlığını tasdik eder, hakka itaat eder sonra da onu bilmeye çabalar ve onu bilir.” Ebû Hâzim'in Hz. Muhammed'i^(s) bilmeyi farzın farzı olarak ifade etmesinin bir manası olmadığını ifade eden Nâblusî, “Hz. Muhammed'i^(s) bilmenin farz olduğunu, nitekim Hz. Muhammed'in^(s) Allah'ın kulu ve resulü olduğunda şüphe olmadığını” belirtmektedir. Nâblusî'nin burada Ebû Hâzim'in vermiş olduğu cevabı eleştirmesi pek yerinde bir tenkit olarak gözükmemektedir. Nitekim Ebû Hâzim'in sadece “farz, Allah Teâlâ'yı bilmektir” diye cevap vermesi, onun namazın, orucun, zekâtın, haccın da farz olduğunu bilmemesi anlamına gelmemektedir. Muhtemelen Ebû Hâzim burada insan için tasavvur edilebilecek en kâmil farz kabilinden bir örnek vererek, meseleyi açıklamıştır.

2. Farzları Tamamlayan Sünnet

Ebû Hâzim buna namazdaki ara oturuş cevabı vermiştir, fakat Nâblusî bu doğru değildir diyerek Ebû Hâzim'i eleştirmektedir. Nâblusî bunun sebebinin şu şekilde izah etmektedir: “Çünkü ara oturuş Hanefiler'e göre sünnet değil vaciptir. Şayet ara oturuş Şafiî mezhebi ve diğer mezheplerdeki gibi sünnet olarak kabul etsek yine yanlıştır, çünkü bu durumda da ara oturuş farzı tamamlayan bir sünnet olmaz. Bu mezheplere göre ara oturuş yapılmasa da namaz tamam olmuş olur. Bundan dolayı Nâblusî'ye göre, ara oturuşu, farzı tamamlayan sünnet kategorisine koymak doğru değildir. Ona göre, farzı tamamlayan sünnetlere, rükû ve secde yapılan tesbihler ve intikal tekbiri örnek verilebilir.

Bu meselede Nâblusî'nin Ebû Hâzim'e yaptığı eleştiri yerinde değildir, aksine Ebû Hâzim'in görüşü doğru, Nâblusî'ninki hatalıdır. Nitekim Hanefî mezhebine göre de ara oturuş, namazın sünnetlerindedir, fakat namaza nispet edildiği için vacip denilmiştir.

3. Farza İhtiyaç Duymayan Sünnetler

Ebû Hâzim, bu sünnete mestler üzerine mesh vermeyi örnek vermektedir, çünkü mestlerin üzerini mesh edince ayakları yıkamaya gerek

kalmaz. Nâblusî Ebû Hâzim'in verdiği örneklere ek olarak şu örnekleri vermektedir: "Hanefîler'e göre başın dörtte birini, Şafîiler'e göre de sadece bir saç dahi mesh etmek, başın tamamını mesh etmek olan farzın yerini tutmaktadır." Nâblusî'nin verdiği bu örnekler isabetli değildir. Bu misallerin dışında Nâblusî şu örnekleri de vermektedir: "Bir kişinin vakit girmeden önce abdest alması da bu sünnetlere örnektir. Öyle ki vakit girmeden önce abdest almak sünnettir, vakit girdikten sonra ise farzdır ve bu kişinin vakit girdikten sonra tekrar abdest almasına gerek kalmaz." Nâblusî'nin vermiş olduğu son örnekler isabetlidir.

4. Farzın Yerine Geçen Farz

Ebû Hâzim, buna abdestin de yerine geçen gusül abdestini örnek vermiştir. Nâblusî ise Cuma namazı da böyledir, çünkü Cuma namazı öğle namazının yerine geçmektedir diyerek Ebû Hâzim'in vermiş olduğu örneğe bir tane daha eklemektedir.

5. Farza Dâhil Olan Farz

Bu hükümden kastedilenin farz olan bir hükmün içerisinde mündemiç olan bir başka farz hüküm olduğu anlaşılmaktadır. Ebû Hâzim'in bu hükme vermiş olduğu, abdestte yüzü yıkama örneğine ek olarak Nâblusî; namazda kıraati, hacda tavafı da eklemiştir.

6. Farzı Kesen (Bozan) Farz

Farzı kesen (bozan) farzla ilgili Ebû Hâzimle Nâblusî aynı cevabı vererek, bu konuda ittifak etmişlerdir: "Farz namaz esnasında namaz kılan kimsenin verilen selamı almasıdır, çünkü bu, farz olan namazı bozar. Normalde verilen selamı almak farzdır ama namaz kılan kişi için bu mekruhtur, çünkü selamı alınca kişinin namazı bozulur."²³

7. Farzı Kesen (Bozan) Sünnet

Vitir namazıdır, çünkü sabah namazını keser cevabını veren Ebû Hâzim'in bu cevabının yanlış olduğu söyleyen Nâblusî, bunun nedenini şu

23 Nâblusî, *İştibâkû'l-esinne*, vr. 190b-191a.

şekilde açıklamaktadır: Vitir namazı Hanefî mezhebine göre amelî farz yani vacip olup sünnet değildir. Şayet sünnet olsa, yine de farzı kesen sünnet kategorisine bu örneği vermek doğru değildir. Çünkü sünnet farzı kesmez. Nitekim öğle namazının farzını kılarken, bir kişinin aklına öğlenin sünnetini kılmadığı gelirse namazı bozulmaz.

Bu konuda iki hususa dikkat çekmek gerekmektedir. Birincisi Ebû Hâzim'in verdiği cevap yanlıştır, çünkü vitir namazı sünnet hükmünde olsa da sabah namazını kesmez. İkincisi de Nâblusî'nin vermiş olduğu örneklerle, böyle bir hükmün olmadığına işaret etmesidir.

8. İki Farz Arasındaki Sünnet

Buna örnek olarak Ebû Hâzim, mazmaza ve istinşakı (ağza ve burna su vermeyi) örnek vermiş; çünkü mazmaza ve istinşak farz olan niyet ve yüzü yıkamanın arasındadır demiştir. Bunlara ek olarak Nâblusî, rükûda ve secdede yapılan tesbihler ve Şafîîlere göre bunlarda itidalli olmak, ittifakla rükû ve secde arasındaki sünnet olarak kabul edilen “semi'allahu limen hamideh ve rabbena leke'l-hamd” demeyi örnek vermiştir.²⁴

Burada dikkat çeken husus; Nâblusî'nin Hanefî mezhebine göre abdestte niyet etmenin farz olmadığına itiraz etmemesi ve sadece Ebû Hâzim'in cevabına birkaç örnekle ilave yapmakla yetinmesidir.

9. İki Sünnet Arasındaki Farz

İki sünnet arasındaki farz ise mazmaza ve istinşak yaparken suyun burnun kıvrık kısmına ulaştırılmasıdır şeklinde cevap veren Ebû Hâzim'in verdiği bu cevabın doğru olmadığını ifade eden Nâblusî, “istinşak esnasında burun zaten yıkanmaktadır, bir de suyun burnun en ucuna kadar ulaştırılmasına gerek yoktur” demektedir.” Nâblusî'nin burnun en uç kısmından kastının burnun içeriden başlayan kısmı olması kuvvetle muhtemeldir ki gusül abdesti alırken buraya suyun ulaştırılması gerekir.

24 Abdülganî en-Nâblusî, *İştibâkû'l-esinne*, vr. 191a-b.

10. Her Farzda Mutasarrıf (Bulunan) Farz

Buna cevap olarak Ebû Hâzim niyet cevabını vermiştir. Nâblusî bunun doğru olmadığını, nitekim abdestin farz olduğunu, abdest ve gusülde niyet etmenin Hanefiler'e göre sünnet olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca buna Nâblusî şu örneği de vermektedir: "Ölmeyecek kadar yemek ve içmek farzdır ama buna niyet etmek icmayla farz değildir. Setr-i avret farzdır, necaseti gidermek farzdır, fakat bunlarda niyet etmek icmayla farz değildir."²⁵ Nâblusî burada abdestte niyet etmenin Hanefiler'e göre farz olmadığını söyleyerek Ebû Hâzim'e itiraz etmektedir. Lakin yukarıdaki bazı örneklerde Nâblusî, Ebû Hâzim'in niyet etmeye farz dediği yerlerde itiraz etmemiştir. Bundan dolayı Nâblusî'nin cevaplarında da yer yer tutarsızlıklar görülmektedir.

11. Gece Caiz Olup Gündüz Caiz Olmayan Farz

Ebû Hâzim buna Arafat'ta vakfe cevabını vermektedir. Nâblusî ise bunun doğru olmadığını söyleyerek Ebû Hâzim'i eleştirmektedir. Nâblusî Arafat'ta vakfe, arife günü güneşin zevalinden, güneşin batışına kadar gündüz de caizdir demektedir. Burada Ebû Hâzim'in cevabı Nâblusî'ye göre hatalı sayılsa da, Ebû Hâzim bu cevabıyla başka bir şey kastetmiş olabilir.

12. Gece Caiz Olup Gündüz Caiz Olmayan Sünnet

Ebû Hâzim, buna iftarda acele etmek cevabını vermiştir. Nâblusî buna ek olarak şu örnekleri de vermektedir: "Sahur da gece caiz olup gündüz caiz olmayan sünnetlerdendir. Yine aynı şekilde evvabin namazı, akşam ve yatsı namazının sünnetleri de gece caiz olup gündüz caiz olmayan sünnetlerdendir."

13. Gündüz Caiz Olup Gece Caiz Olmayan Farz

Ebû Hâzim, buna sadece oruç cevabını vermiştir. Nâblusî sabah, öğle ve ikindi namazları da böyledir diyerek, Ebû Hâzim'in cevabını teyit edip üzerine ekleme yapmıştır.

25 Nâblusî, *İştibâkû'l-esinne*, vr. 191b.

14. Gündüz Caiz Olup Gece Caiz Olmayan Sünnet

Ebû Hâzim gündüz caiz olup gece caiz olmayan sünnet sabah namazının farzından önce kılınan iki rek'at namazdır demiştir. Nâblusî ise bunun örneği, farzdan önce kılınan, gündüz namazlarının sünnetidir demiştir.²⁶

4. Abdülganî en-Nâblusî'nin Farz ve Sünnete Yaklaşımı

Abdülganî en-Nâblusî yukarıda zikri geçen soruları amelî²⁷ açıdan, Ebû Hâzim'in cevaplarından bağımsız olarak ayrıca ele almakta ve başka örnekler de vermektedir. Nâblusî abdest, namaz, oruç, zekât ve hac konularını sırasıyla bu sorulara göre değerlendirmektedir. Ayrıca eserinin sonunda bu soruların muamelattan birçok konuya da uygulanabileceğini ifade eden Nâblusî, sadece ibâdât konularıyla iktifa ettiğini ve bunun yeterli olacağını düşündüğünü ifade etmektedir.

4.1. Abdestin Farz ve Sünnetleri

Nâblusî ilk olarak abdest konusunu merkeze alarak bu sorulara cevap vermektedir: “Abdest almak farzdır. Farzın farzı, abdesti meşru olan şekilde tamamlamaktır. Farzı tamamlayan sünnet, abdest alırken niyet etmektir. Farzdan müstağni olan sünnet, namaz vaktinden önce alınan abdesttir. Farzı karşılayan farz, farz namaz için alınan abdesttir.” Farza dâhil olan farz şudur: Şayet bir kişi abdest alırken, uzuvlarını yıkarken abdest uzuvlarında suyun isabet etmediği bir miktar kuru kısım kalırsa, buraları yıkaması o kişiye farzdır. Yine aynı şekilde abdest aldıktan sonra herhangi bir hades durumu söz konusu olduğunda, bu kişinin namaz için tekrar abdest alması farzdır. İşte bunlar farza dâhil olan farzlara örnektir. Farzı kesen (bozan) farz şudur: Şayet abdest uzuvlarında yara olan bir kişi, yaralı uzvunu yıkaması halinde bir zarar

26 Nâblusî, *İştibâkûl-esinne*, vr. 191b-192a.

27 Nâblusî soruların amelî bakımdan cevaplarını verdiği, bir de bu soruların itikadî yönden cevapları olduğunu söyleyerek, zikri geçen soruların itikadî açıdan da cevaplarını vermektedir. (Farz; öncelikle Allah'a iman etmek, ona itaat etmek ve onu kalp ile tasdik etmektir. Farzu'l-farz; imanı dil ile ikrar etmektir. Farzları tamamlayan sünnet ise imanda ihsandır. İmanda ihsan Allah Teâlâ'yı görüyormuşçasına ona kulluk etmektir. Nâblusî farz olan imandır, farzu'l-farz İslam'dır, tüm farzları tamamlayan sünnet ise ihsandır demektir...) Bu makalede farz ve sünnet, konu gereği sadece amelî açıdan incelenecektir. bk. Nâblusî, *İştibâkûl-esinne*, vr. 192a-192b.

görmeyecekse, abdest alırken yarayı da yıkaması sonucunda yaradan kan aksa, bu durumda kişinin abdesti bozulur. Abdest ise namaz için farzdır, kişinin yarasını yıkaması sonucu meydana gelen kanamayla farz kesilmiş olur, yani farz olan abdest bozulur.²⁸

Farzı kesen (bozan) sünnete örnek şudur: Şayet kişi abdest almayı bitirdikten sonra ayak parmaklarını hilallerse²⁹, bunun etkisiyle de yaranın kabuğu soyulup kanarsa, sünnet bir fiil nedeniyle farz olan abdest bozulmuş olur. İki farz arasındaki sünnet, yüzü yıkarken sakalı, elleri yıkarken de parmak aralarını hilallemektir. İki sünnet arasındaki farz, istinşak ve sakalı hilallemenin arasında yüzü yıkamaktır. Her farzın içinde olan farz da, abdest alırken temiz suyun tüm abdest uzuvlarına ulaştırılmasıdır. Gece caiz olup gündüz caiz olmayan farz, özür sahibi kişinin yatsı vakti girdikten sonra abdest almasıdır. Kişi aldığı bu abdestle gece boyunca dilediği kadar namaz kılabilir. Fakat aldığı bu abdestle gündüz namaz kılması caiz değildir. Gündüz caiz olup gece caiz olmayan sünnet, özürlü kişinin abdest üzerine abdest almasıdır.³⁰ Nâblusî'nin buradaki maksadı tam olarak anlayamamaktadır. Nitekim Akşam namazının vakti girdikten sonra abdest alan özürlü bir kişinin, yatsı vakti girmeden tekrar abdest almasının caiz olmaması söz konusu değildir. Nâblusî'nin burada vermiş olduğu örnek isabetli değildir.

4.2. Namazın Farz ve Sünnetleri

Nâblusî zikri geçen soruları namazı merkeze alarak şöyle cevaplandırmaktadır: Namaz farzdır. Farzın farzı tüm namazları kılmaktır. Farzları tamamlayan sünnet, namazı huşuyla kılmaktır. Farzdan müstağni olan sünnet, mesela sabah ve öğle namazlarında tıvâl-i mufassaldan olan sureleri okumaktır. Farzın yerine geçen farz Cuma namazıdır, çünkü Cuma namazı öğle namazının yerine kaimdir. Farza dâhil olan farz, farz namazlardaki kade-i ahire yani son oturuştur. Nâblusî farz olan kaide-i ahireyi farz olan namazlara dâhil olan farz olarak kabul etmiştir.

28 Nâblusî, *İştibâkû'l-esinne*, vr. 193a.

29 Abdest alırken, el ve ayakların parmaklarıyla, sakalların arasına kişinin ıslak parmaklarını sokarak hareket ettirmesine denir.

30 Nâblusî, *İştibâkû'l-esinne*, vr. 193a-b.

Farzı kesen (bozan) farz, farz namaz esnasında kıyamdayken veya rükûdayken meydana gelen bir hadestir ki, bu durumda kişinin namazı batıl olur. Farzı kesen (bozan) sünnet, kişinin rükûdan başını kaldırıp “Rabbena leke'l-hamd” dediği esnada abdestinin bozulmasıdır, bu durumda da kişinin namazı batıl olur. Nâblusî'nin bu örnekleri bir açıdan doğru, bir açıdan yanlıştır. Şöyle ki Nâblusî, verdiği örneklerde kişinin abdestinin bozulduğu ana bakarak, kişinin o anda yaptığı fiilin hükmüne göre farzı bozan farz ve sünnet hükümlerini vermiştir. Fakat neticede kişinin namaz esnasında abdesti bozulduğunda, direkt olarak namazı da bozulur, yani aslında bu durumda farzı kesen şeyler farz veya sünnet hükümler değil, kişinin o esnada muhdis olmasından kaynaklanmaktadır.

İki farz arasındaki sünnet, niyet ve tekbir arasında elleri kaldırmaktır. İki sünnet arasındaki farz, elleri kaldırırken ve göbük üstüne bağlarken arada getirilen tekbirdir. Her farzda bulunan farz, namazın erkânını, fiillerini eda etmektir. Gece caiz olup gündüz caiz olmayan farz, akşam namazıdır ki gurûb vaktinden sonra caiz olur. Bu vakit gecenin başıdır ve gurûb vaktinden önce akşam namazını kılmak caiz değildir. Gece caiz olup gündüz caiz olmayan sünnet, teravih namazıdır. Gündüz caiz olup gece caiz olmayan farz, Cuma namazıdır. Gündüz caiz olup gece caiz olmayan sünnet, duha yani kuşluk namazıdır.³¹

4.3. Orucun Farz ve Sünnetleri

Nâblusî zikri geçen soruları orucu merkeze alarak şöyle cevaplamaktadır: Ramazan orucu farzdır. Farzın farzı, orucu iftar ederek tamamlamaktır. Farzı tamamlayan sünnet sahurdur. Farzdan müstağni olan sünnet, mukim olan bir esirin, bir ayın “*eyyâmü'l-bîyd*”³² günlerinde Ramazan sanarak oruç tutmasıdır. Bu durumda kişi Ramazan'a ulaşmış gibi olur. Nâblusî burada “*eyyâmü'l-bîyd*”de oruç tutmak sünnet olduğu için bu günleri zikretmiştir, fakat sünnet hükmünde olan günler sadece bu günler değildir. Ayrıca bir kişinin bu günlerde Ramazan zannıyla oruç tutması durumunda, bu orucunun Ramazan yerine geçmesi pek tutarlı bir cevap değildir.

31 Abdülganî en-Nâblusî, *İştibâkûl-esinne*, vr. 193b-194a.

32 Eyyâm-ı bîyd ya da bîyz şeklinde geçer; her kamerî ayın dolunayla aydınlık olan 13, 14 ve 15. günleri için kullanılır. Bk. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, (Ensar Yayınları, İstanbul: 2010), 232.

Farzı tamamlayan farz, bir kişinin yevm-i şekte³³ geçmiş Ramazan'dan kalan bir borcunu tutmasıdır ki, bu durumda şayet o gün Ramazan ise, kişi o yılın Ramazan'ı için oruç tutmuş gibi olur. Farza dâhil olan farza örnek şudur: Mesela bir kişi bir ay boyunca oruç tutup itikâf etmeyi adasa ve bu adağını herhangi bir ayda yerine getirirse, Ramazan ayında itikâfa girmesi halinde bu adağı yerine gelmiş olur. Çünkü bu durumda Ramazan ayında farz olan oruç ile, adaktan dolayı farz olan oruç, iç içe geçmiş olur. Farzı kesen (bozan) farz, cünüp olan kişinin oruçlu olduğunu hatırladığı halde, mazmaza yaparken boğazına su kaçırmaması, farzı kesen (bozan) farzdır, çünkü bu kişinin orucu batıl olur. Farzı kesen sünnet, şayet abdest alan kişi mazmaza yaparken, oruçlu olduğu hatırlındayken boğazına su kaçırsa, bu durumda orucu batıl olur.³⁴

İki farz arasındaki sünnet, gündüz tutulan Ramazan orucuyla, akşam namazı arasında iftar yapmakta acele etmektir. İki sünnet arasındaki farz, iftarda acele ederek ve sahur geciktirerek Ramazan orucunu tutmaktır. Her farzda olan farz, Ramazan ayının her gününde oruç tutmanın farz olduğuna itikat etmektir. Gece caiz olup gündüz caiz olmayan farz, her Ramazan gecesi niyeti geceden yapmaktır, şayet kişi gündüz büyük duhadan önce niyet ederse yine caiz olur, fakat bu sünnetin hilafıdır. Nâblusî'nin bu cevabında problem vardır. Şöyle ki büyük duhadan sonra kişinin niyet etmesi, -sünnetin hilafına olsa da- caiz olduğu için, gece caiz olup gündüz caiz olmayan farza bu misali vermek isabetli değildir.

Gündüz caiz olup gece caiz olmayan farz, Ramazan ayında oruç tutmaktır. Gündüz caiz olup gece caiz olmayan sünnet, şayet bir kişi Ramazan'ın son gecesinde teravih namazını kaçırsa ve bu son günün gündüzünde kaza etse caiz olur. Son gün güneş battıktan sonra kaza ederse caiz olmaz.³⁵ Bu konuda da Nâblusî'nin cevabı problemlidir. Nitekim teravih namazının gündüz kaza edilmesine dair Hanefî fakihlerinden gelen bir rivayet bilinmemektedir.

33 Yevm-i şek: Şüpheli gün demektir. Şaban ayının otuzuncu günüdür. Bu günde Ramazan'a veya bir vacibe niyet edilerek tutulan oruç mekruhtur. Bk. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 613.

34 Nâblusî, *İştibâkû'l-esinne*, vr. 194a-b.

35 Nâblusî, *İştibâkû'l-esinne*, vr. 194b.

4.4. Zekâtın Farz ve Sünnetleri

Nâblusî zikri geçen soruları zekâtı merkeze alarak şöyle cevaplamaktadır: Zekât farzdır. Zekâta farzın farzı niyettir. Farzları tamamlayan sünnet, her vacip olan sadakayı yerine getirirken nefsi temizleyip arındırmaktır. Farza ihtiyaç bırakmayan sünnet, kişinin zekât farz olduktan sonra tüm malını sadaka olarak vermesidir. Bu durumda kişi zekâta niyet etmemiş olsa da zekâtını eda etmiş sayılır. Farzı tamamlayan farz şudur: Şayet kişi zekâtını fakir olan kız kardeşine yahut fakir olan halası veya teyzesine ya da sair akrabasından birisine verse caiz olur. Böylelikle bu kişi hem farz olan zekâtı, hem de sıla-i rahimi yerine getirmiş olur. Farza dâhil olan farz, şayet bir kişi zekâtını fakirlere vermeyi adarsa farz olan adak, farz olan zekâta dâhil olarak kişinin üzerinden düşer, yani sadece zekâtını vererek kişi adağını da yerine getirmiş olur. Farzı kesen (bozan) farz şudur: Şayet bir kişi 1000 lira gasp etse, elinde de 1000 lira olsa, bu gasp ettiği para da elindeki parayla birlikte hesap edilerek zekât nisabına dâhil olur. Üzerinden bir yıl geçtiğinde bu kişinin kendi parasıyla birlikte gasp ettiği paranın da zekâtını vermesi gerekir.³⁶

Farzı kesen (bozan) sünnet şudur: Şayet bir kişi nisap miktarı malının üzerinden bir yıl geçmeden fitır sadakasını öderse, bu kişiye zekât vermesi gerekmez, çünkü fitır sadakası sünnettir. Nâblusî'nin bu hükme verdiği örnek isabetli değildir. Nitekim Hanefî mezhebine göre fitır sadakasının hükmü sünnet değil vaciptir. Ayrıca sünnet olsa da fitır sadakasını vermek farz olan zekâtı kesmez.

İki farz arasındaki sünnet, fitır sadakasını vermesi gereken günlerin, Ramazan'ın sonunda vermeyi taahhüt ettiği müeccel borçla, Ramazan'ın sonunda, 2 Şevval'de üzerinden bir yıl geçen zekât borcunun arasında olmasıdır. İki sünnet arasındaki farz, iki bayram arasında zekât malının havelânü'l-havle ulaşmasıdır, bu durumda fitre vermek ve kurban kesmek Şafiîler'e göre sünnettir. Her farzda bulunun farz ise ihlastır, yani farz olan zekâtı verirken ihlaslı olmak farzdır.

Gece caiz olup gündüz caiz olmayan farz şudur: Şayet kişi zekâtını gece bir adama ödese ve daha sonra bu adamın da o kişinin babası olduğu ortaya

³⁶ Nâblusî, *İştibâkû'l-esinne*, vr. 194b.

çıkarsa, bu kişinin verdiği zekât caiz olur. Fakat gündüz babasına zekât verirse bu caiz olmaz. Gece caiz olup gündüz caiz olmayan sünnet ise fitır sadakasını kişinin gece bilmeksizin babasına vermesidir. Bu hükümde de problem vardır, çünkü Nâblusî burada Hanefî mezhebine göre vacip olan fitır sadakasını sünnet kategorisine dâhil etmiştir.

Gündüz caiz olup gece caiz olmayan farz şudur: Bir kişinin üzerinden tam bir yıl geçtiği ve kendisine zekâtın farz olacağı gecenin başında, malının nisap miktarının altına düşüp gecenin sonunda tekrar nisap miktarına ulaşması durumunda bu kişinin, o gece zekât vermesi caiz olmaz, şayet kişi zekâtını güneş doğduktan sonra öderse caiz olur. Gündüz caiz olup gece caiz olmayan sünnet şudur: Bir önceki örnekteki gibi olan bir durumda fitır sadakasını vermek gündüz caiz olur.³⁷

4.5. Haccın Farz ve Sünnetleri

Nâblusî zikri geçen soruları haccı merkeze alarak şöyle cevaplamaktadır: Hac farzdır. Farzın farzı ihramdır. Farzları tamamlayan sünnet telbiyedir. Farzdan müstağni olan sünnet umredir. Hac yapmak için ihramlı olarak Mekke'ye girmek gerekir. Hac için ihrama giren bir kişi, umreyi yerine getirirse geçerli olur. Umrenin hükmü de sünnettir. Farzı tamamlayan farz şudur: Şayet bir kişi Mekke'ye ihramsız olarak girse, bu kişinin hac veya umre yapması gerekir. Farza dâhil olan farz, şayet ihramlı olan bir kişi arife günü Arafat'a gitse, o günde bu kişinin borcu geri dönse, farz olan vakfe ile borcun ifası için gitmek birbirine dâhil olmuş olur.

Farzı kesen (bozan) farz şudur: Şayet "nahr" yani kurban kesilecek gece, yatsı namazının vakti çok sıkışsa ve sadece namazın farzını kılacak kadar bir vakit olsa ve kişi namaz vaktinin çıkmasından korkarak bir müddet vakfeye ara verirse bu durumda farz namazı kılmak için, kişinin farz olan vakfeye ara vermesinden dolayı vakfe bozulmuş olur. Farzı kesen sünnet, Arafat'ta vakfe yaptığı gece, kişinin yatması ve sabahladığında arife gecesi olduğuna tanık olmasıdır.³⁸

37 Nâblusî, *İştibâkû'l-esinne*, vr. 195a.

38 Nâblusî, *İştibâkû'l-esinne*, vr. 195a-b.

İki farz arasındaki sünnet, ihram ve hacda Arafat'ta vakfe arasında kudüm tavafı yapmaktır. İki sünnet arasındaki farz, Müzdelife'de gecelemeyle, Arafat'ta vakfe yapmak arasında yapılan kudüm tavafıdır. Hacda her farzda olan farz ihramdır. Gece caiz olup gündüz caiz olmayan farz şudur: İhramlı kişi Mekke'ye arife günü gurûb vaktinden sonra girse ve hemen Arafat'a gitse, orada vakfe yapması farzdır ve gece olduğu için caizdir, hatta kişi fecr doğana kadar orada kalsa bile geçerli olur. Ertesi gün yani bayram günü, gündüz vakfe yaparsa caiz olmaz.

Gece caiz olup gündüz caiz olmayan sünnet, Müzdelife'de gündüz yatmak caiz değildir. Şayet kişi Mina'da gecelese, sonra Müzdelife'ye fecrden sonra vakfe yapmak için dönse, sünneti kaçırmış olur. Gündüz caiz olup gece caiz olmayan sünnet şudur: Tavafu'r-rükn yani "ifada tavafı" Arafat'ta bir saat vakfe yaptıktan sonra yapılırsa caiz olur. Nâblusî'nin bu örneği de isabetli değildir, çünkü "ziyaret tavafı" da denilen "ifada tavafı"nı yapmak sünnet değil ittifakla farzdır.

Gece arife gününden önce Arafat'ta vakfe yapmadan tavaf ederse caiz olmaz. Gündüz caiz olup gece caiz olmayan sünnet, kudüm tavafının yevmü'n-nahr'da gündüz yapılmasıdır, şayet gece tavaf ederse bu kişi sünneti kaçırmış olur.³⁹

Sonuç

Mükellefin fiillerinden olan farz ve sünnet hükümlerin neler olduğu ve nasıl ifa edilmeleri gerektiği konusu, büyük bir önem arz etmektedir. Nitekim farz olan hükümler, mükelleflerin her birinden, kesin bir şekilde yapılması istenen hükümlerdir. Bundan dolayı tüm mükelleflerin farz olan hükümleri bilmesi ve bunları yerine getirmesi gerekir. Farz gibi mükelleflere yapılması kesin olarak emredilmemiş olsa da, sünnet de yerine getirilmesi son derece önemli olan hükümlerdendir. Mükelleflerin bu hükümleri en doğru şekilde yerine getirmek için, detaylarıyla öğrenmeleri gerekmektedir. Nitekim incelemiş olduğumuz risalenin yazılış sebebi de, mükelleflerin bu hükümleri

39 Abdülganî en-Nâblusî, *İştibâkû'l-esinne*, vr. 195b-196a.

Abdülganî en-Nâblusî'ye sorarak, ondan bu hükümlere detaylı bir şekilde cevap vermesini istemeleridir.

Abdülganî en-Nâblusî incelemiş olduğumuz bu risalesinde, öncelikle hatalı olan soruları tashih etmiş, ardından Ebû Hâzim'in bu sorulara verdiği cevapları zikretmiş yer yer hatalı bulduğu bazı cevapları tashih edip, bazı cevaplara da ekleme yapmıştır. Daha sonra sorularda geçen farz ve sünnet hükümleri abdest, namaz, oruç, zekât ve hac üzerinden detaylı bir şekilde ele alarak anlatmıştır. Sonuç olarak bu risaleden hareketle abdest, namaz, oruç, zekât ve hacla ilgili; "farz, farzın farzı (farzu'l-farz), farzları tamamlayıcı sünnet, farzsız yapılabilen, farzdan müstağni (farza ihtiyaç duymayan) sünnet, farzın yerine geçen yani farza bedel olan sünnet, farzı karşılayan farz, farza dâhil olan farz, farzı kesen sünnet, iki farz arasındaki sünnet, iki sünnet arasındaki farz, her farzda bulunan farz, gece caiz olup gündüz caiz olmayan farz, gece caiz olup gündüz caiz olmayan sünnet, gündüz caiz olup gece caiz olmayan farz, gündüz caiz olup gece caiz olmayan sünnet" hükümlerinin neler olduğu ve Abdülganî en-Nâblusî'nin bu hükümlere yaklaşımı ortaya konulmuştur.

Bu risalenin en önemli taraflarından biri şudur: Yaygın olarak farz, sünnet gibi hükümler teker teker ele alınıp isimlendirilmektedir. Halbuki istisnalar olmakla birlikte hemen her farzın bir de farzı, vacibi ve sünneti bulunmaktadır. Fıkıh kitaplarında bir yükümlülükle özellikle ibadetlerle ilgili farzlar, vacipler ve sünnetler ayrı ayrı sayıldığı halde, her bir farzın farzı, vacibi ve sünneti diye başlıklar atılmamaktadır. Belki bazı şerhlerde bunlara işaret edilmekte ise de yaygın yazım türünde bu usûl takip edilmemiştir. Bu risalede ise farklı bir üslup ve usûl takip edilerek farzın farzı, vacip ve sünnet alt kategoriler şeklinde ele alınmıştır. Aslında Ebû Hâzim tarafından izlenen bu usûle Nâblusî, itiraz, tashih ve ikmal tarzında katkılarda bulunmuştur.

Kaynakça

Abaza, Muhammed Mutî' Hafız Nizar. *Ulemau Dimeşk ve ayanuha fi'l-karni's-sani* aşer el-hicri. Dimeşk: Daru'l-Fikr. 2000. I-III.

Alaaddin, Bekri. *Bir Çağın Öncüsü Abdülganî Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*. çev. Veysel Uysal. İstanbul: İnsan Yayınları. 1995.

Burak, Guy. *The Second Formation of Islamic Law: The Hanafi School in the Early Modern Ottoman Empire*. New York: Cambridge University Press. 2015.

- Cihan, Ahmet Kamil. *Abdülganî Nâblusî'nin Hayatı ve Kelâmî Görüşleri*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Kayseri. 1988.
- Dönmez, İbrahim Kafi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. "Farz". XII. 184.
- Ekinci, İsmail. *Tasavvuf Şairi Nâblusî ve Şiirleri*. ed. Hasan Taşkiran. Ankara: İksad Yayınları. 2020.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. Ensar Yayınları. İstanbul: 2010.
- Fergali, Ali Mabed. *Abdülganî en-Nâblusî, Hayatuhu, Arâuhü*. Aguzah: Daru'l-İman. 2005.
- Kahraman, Hüseyin. "Hanefî Silsilenin Az Bilinen Bir Halkası: Ebû Hâzım el-Kâdî (ö. 292/905) ve Hadisçiliği". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29/1 (Haziran 2000). ss. 1-44.
- Kırbıyık, Kasım. "Ebû Hâzım el-Kâdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. X. 158.
- Koca, Ferhat. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. "Sünnet". XXXIIIIV. 154.
- Meier, Astrid. "Words in Action 'Abd al-Ghanî al-Nâblusî as a Jurist". *Early Modern Trends in Islamic Theology*. ed. Lejla Demiri ve Samuela Pagani. Almanya: Mohr Siebeck Tübingen. 2019.
- Muradî, Ebu'l-Fazl Muhammed Halil b. Ali. *Silku'd-durer fi ayani'l-karni's-sani* aşer. Beyrut: Daru İbn Hazm. 1988. I-III.
- en-Nâblusî, Abdülganî b. İsmail b. Abdülganî. *el-Hadikatu'n-nediyye şerhu tarikati'l-Muhammediyye*. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye. 1971. I-V.
- en-Nâblusî, Abdülganî. *el-Havzu'l-mevrûd fi ziyareti's-şeyh Yusuf ve's-şeyh Mahmûd*. Şam: Zahirîye Kütüphanesi 4008.
- en-Nâblusî, Abdülganî. *İştibâkû'l-esinne fi'l-cevâbi ani'l-farzi ve's-sünne*. Süleymaniye Kütüphanesi Esat Efendi 1762. vr. 189-196.
- Nasuhizade, Ali Haydar Efendi (Büyük). *Usûl-i Fıkıh Dersleri*. İstanbul: Asitane Yayınları. t. y.
- Özel, Ahmet. "Abdülganî en-Nâblusî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. XXXII. 268-269.
- es-Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *el-Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebu'l-Vefa el-Afganî. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993. I-II.



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

DİN-HUKUK İLİŞKİSİ VE KUR'ÂN'DA HUKUKİ ÂYETLER (AHKÂM ÂYETLERİ)

THE RELIGION-LAW RELATIONSHIP AND LEGAL VERSES OF THE QUR'AN

Abdullah KAHRAMAN

Prof. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
a.kahraman69@hotmail.com
orcid.org/0000-0002-9473-7358

Professor, Marmara University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law, Istanbul, Turkey

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 07 Mayıs 2021/ 07 May 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 12 Haziran 2021 / 12 June 2021

Yayın Tarihi / Published: 28 Haziran 2021/ 28 June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran 2021 / June 2021

Cilt: 5, Sayı: 1 Volume: 5, Issue: 1, Sayfa / Pages: 65-78

Cite as / Atıf: Kahraman, Abdullah. "Din-Hukuk İlişkisi ve Kur'ân'da Hukukî Âyetler (Ahkâm Âyetleri) [The Religion-Law Relationship And Legal Verses Of The Qur`An]". Kocaeli İlahiyat Dergisi- Kocaeli Theology Journal 5/1 (Haziran/June 2021), 65-78

İntihal: Bu makale, intihal tarama programlarıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned with plagiarism screening programs and plagiarism has not been detected.

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kider>

Copyright © Published by Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Kocaeli University, Faculty of Theology, Kocaeli / Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0

Öz

Toplum hayatını düzenleyen iki önemli kurumdan biri din diğeri ise hukuktur. Hukuk ile din arasında sıkı bir ilişki vardır. Zira gönderilen her peygamber aynı zamanda toplumda hukuk adamı görevi icra etmiştir. Bu yüzden dünyada yaygın olan her hukukun temelinde mutlaka dini bir unsur bulunmaktadır. Allah'ın insanlara son mesajı olan Kur'an-ı Kerim'de de hukukî hükümler yer almaktadır. Hukuki hükümler içeren bu âyetlerin sayısı, tespiti ve özellikleri tartışma konusu olmuştur. Bunun için de birtakım kriterlere ihtiyaç bulunmaktadır. Bu makalede söz konusu âyetlerle ilgili bazı kriterlere yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, hukuk, din, ahkâm, din hukuk ilişkisi.

Abstract

One of the two important institutions that regulate social life is religion and the other is law. There is a close relationship between law and religion because the prophet sent to every society also acted as a lawyer. Therefore, there is a religious element at the basis of every common law in the world. There are also legal provisions in the Qur'an, which is the last message of Allah to people. The number, determination and features of these verses have been the subject of discussion. For this, a number of criteria are needed. In this article, some criteria related to the aforementioned verses are given.

Keywords: Qur'an, law, religion, provisions, relationship between religion and law.

GİRİŞ

Kur'ân insanlığa gönderilmiş son ilahi mesajdır. Bu kitabın gönderiliş gayesi insanlara ilahi mesajları öğreterek onlara yolun en doğrusunu göstermektir.¹ Bu anlamda Kur'an bir nur, ışık, kandil ve hidayet kaynağıdır. Bunda şüphe olmamakla birlikte Kur'ân'da yer alan âyetler din, ahlak ve hukuk kuralı şeklinde bir ayırımı tabi tutulduğunda, bunların ne kadarının ve hangilerinin hukuk âyeti olduğu noktasında bazı tartışmalar mevcuttur. Kıssalardan misallere, kozmoloji ile ilgili âyetlerden nasihatlere kadar pek çok çeşit âyetin yer aldığı bu ilahi kitabın tamamı hukukî âyetlerden oluşmadığına göre, hukukî olanların olmayanlardan tefrik edilmesi önem arz etmektedir. Bunun için de hukukî âyetlerin tespiti ve özellikleri merak konusu olmaktadır.

“Hukukî âyetler” veya “hukuk âyetleri” ile ahkâm âyetleri içerisinde üslup ve muhteva bakımından hukuk düzenine dair temel ilke ve kurallara ilişkin olan âyetler kastedilmektedir. İşte bu özelliklere sahip olan âyetleri diğerlerinden ayırmak için birtakım kriterlere ihtiyaç duyulmaktadır. Bu makalede din hukuk ilişkisi ile birlikte hukukî âyetlerin tespitine dair bu kriterler sunulmaya çalışılacaktır.

1. Din ve Hukukun Mahiyeti

Din ve hukukun kesiştiği temel noktalardan biri, ikisinin de insan hayatını düzenleyen kurallar getirmeleridir. Ancak din, her zaman kutsal ve ilahî olanı hatıra getirirken, hukuk genellikle insanı ve insana ait olanı çağrıştırmaktadır. Yine din değişmezi simgelerken, hukuk değişmeye açık olduğu ya da olması gerektiği şeklinde bir anlam taşımaktadır. Bir başka nokta ise dinin boyutları ve içeriği ilahî kudret ve otorite tarafından belirlenirken, din hukuk alanında genel ve tümel hükümler, örnek kabilinden detay hükümler zikretmekle birlikte, özellikle detay hükümler konusunda ve vakaya uygulama noktasında hukuku insanlar oluşturmaktadır.²

1 İsrâ 17/9.

2 Din ve hukuk kuralları arasındaki ilişki ve ayırım konusunda geniş bilgi ve değerlendirme için bk. Talip Türkan, *İslam Hukuk Biliminde Hukuk Normu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003), 135 vd.

Hukuk ve din arasındaki bu temel ayrılık noktalarını ifade ettikten sonra şimdi de bu iki sistemin içeriklerine bakalım.

Dinin temel hedefi, insanları kutsal otoritenin buyrukları doğrultusunda eğitmek ve mutlu etmektir. Bu, bütün dinlerin ortak hedefidir. İslam dini söz konusu olunca ise dinin hedefini, “mefsedetleri defetme ve maslahatları sağlama” şeklinde özetlemek mümkündür. Zira İslam bilginlerinin dine dair tanımlarında bu noktanın altı özellikle çizilmektedir.³ Bir başka ifadeyle, İslam dininin nihaî hedefi, insanların ve toplumların maslahatlarını temin etmektir.⁴ Her nerede dindar insanlar maslahat yollarını keşfetmiş ve mefsedetlerden uzaklaşmış olarak yaşıyorlarsa, orada Allah’ın dini var demektir. Çünkü dinin ruhunda ilim, irfan, temizlik, ilerleme, kısaca maddi ve manevi bir mutluluk medeniyeti vardır. Yani İslam, insan ve toplum yararına ne varsa onu öngörür; bunların zararına olan bütün hususları da yasaklar ve ortadan kaldırmaya çalışır.⁵ Hukukun rolü de tam bu noktada kendini gösterir. O halde İslam’da hukukun din ile ilişkisini belirleyen esasen dinin yapısı, içeriği ve fonksiyonudur. Batılı düşünür ve felsefeciler dini, “tanrı-insan arasındaki ilişkileri düzenleyen sistem” diye tanımlarken, İslam bilginlerinin dine yükledikleri anlamda daima Allah-insan ve insan-insan ilişkileri vurgulanmaktadır. Din olarak İslam, insanlar arası ilişkileri düzenlemeyi de kapsamına alınca, hukuka yer vermesi kaçınılmaz olmaktadır. Bir kutsal kitap olan Kur’ân’ın, inanç ve ahlak konuları yanında hukukî düzenleme getiren âyetleri de içermesinin temel sebebi bu olmalıdır. Her ne kadar insanlar toplumsal düzeni sağlamak için akli yöntemleri ve tecrübelerini kullanarak birtakım kurallar oluşturabilirlerse de ve buna esasen

3 Bk. İbn Kayyım el-Cevziyye, *İlâmu’l-muvakkiin* (Beyrut: Dâru’l-cil, 1973) 3/3; Muhammed Ali Tehânevî, *Keşşâfu istulâhâti’l-fünûn* thk. Ali Dehrü vd. (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 1/815; İbrahim b. Muhammed Beycürî, *Şerhu cevhereti’-tevhid* (Beyrut: Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1983), 12; Reşid Rıza, *Tefsiru’l-menar*, (Beyrut: el-Mektebü’l-İslamî, 1998), 2/69, 3/267; Kemalüddin Ahmed Beyâzi, *İşârâtu’l-merâm min ibârâti’l-imâm*, (Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1949), 68-69; İsmail Çalışkan, *Kur’ân’da Din Kavramı*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 34-35.

4 Bk. Ebü İshak Şâtübî, el-Muvâfakât (Kahire: Mektebetü’l-Meşarîk, ts.), 1/50, 148, 2/8vd.; İzzüddin b. Abdisselam, *el-Kavâidü’l-kübrâ* (Dimeşk: Daru’l-Kalem, 2000), 5 vd.; Muhammed b. İbrahim, *Tertibu furûki’l-Karâfi* (Beyrut: Daru ve Mektebetü’l-Maarif, 2003), 31-42; Ahmed Reysünî- M. Cemal Bârût, *el-İctihâd: en-Nass-el-Vâki’a-el-Maslaha* (Beyrut: Daru’l-Fikri’l-Muasır, 2000), 45vd.

5 İlgili bazı âyetler için bk. el-A’râf 7/157; en-Nahl 16/90.

dinen de mâni bir durum yoksa da, dinin bazı temel noktaları ortaya koyması zorunluluk arz eder. Zira akıl ve tecrübeye dayalı hukuk kuralı oluşturanların yaptıkları düzenlemelerin ilahi iradeye uygun olup olmadığı ancak söz konusu iradenin o konudaki temel prensiplerinin bilinmesi ile mümkün olur. Bu sebeple İslam'da din-ahlak ve hukuk bütünlüğünden bahsedilerek bunların birbirini tamamladığı ifade edilir. Zira bunlar birbirinden ayrıldığı zaman hiçbiri gerçek fonksiyonunu icra edemez.

İlk dönemlerden itibaren İslâm düşünce tarihinde “Din”in (*ed-din*) kapsamına neyin dahil olup neyin olmadığı tartışılmıştır. Kur'an'da var olan ve sahih hadislerle de detaylandırılan itikadî, amelî, hukûkî ve ahlakî hükümlerin tamamının din mefhumuna dahil olduğunu savunanlar olduğu gibi,⁶ konuya *din* terimini daha özel ve evrensel anlamda kullanıp dinde değişen ve değişmeyen hükümler bulunacağı gerçeğinden hareket edenler de olmuştur. Bu yaklaşıma göre, Allah'ın ilk peygambere vahyedip tebliğ etmesini istediği din ile son peygambere gönderdiği ve tebliğiyle memur kıldığı din arasında mahiyet ve içerik olarak hiçbir fark bulunmayıp din tektir; o da Allah'ın insanlık için seçtiği ve İslâm olarak isimlendirdiği dindir. Ancak yine de her peygamberin tebliğ ettiği din içerisinde biri zamana, mekâna ve toplumsal şartlara göre değişen, diğeri ise sabit olan iki türlü hüküm bulunmaktadır. Dinin değişmeyen kısmını iman, ibadet ve ahlak kuralları oluşturmaktadır. Kavram olarak dinin ifade ettiği ve evrensel karakter taşıyan din de işte budur. Dinin değişen kısmını ise hukuk (şeriat) oluşturmaktadır.⁷ Ancak şeriat da her şey değişmiş değildir. Her bir peygamberin kendi toplumuna özel şerî/hukukî hükümler bulunmakla birlikte toplumlar üstü ve evrensel şer'î hükümler de vardır. Bir başka ifadeyle, tikel hüküm getiren hukukî

6 Ebû Bekir Muhammed Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1973), 1/73; Ahmed b. Sa'îd İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* (Beyrut: Daru'l-Âfâki'l-Cedide, 1983), 1/76, 2/117; Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât* (Beyrut: Daru'l-Kalem, 2010), 258; Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1/51, 78; Aliyyü'l-kârî, *Şerhu kitâbi'l-fikbi'l-ekber* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984), 132; Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn*, 1/1018-1020; Seyyid Bey, *Medhal*, (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1333), 95-96; Hayreddin Karaman, “Soruşturma”, *İslamiyât* 1/4 (1998), 293.

7 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/73; İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/76, 2/117; Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn*, 1/1018; Mahmud Şeltut, *el-İslâmü Akideten ve Şeriaten* (Kahire: Daru'ş-Şurûk, 2001), 11; İlhamî Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 23-32; Türcan, *İslam Hukuk Biliminde Hukuk Normu*, 153 vd.

hükümler genelde tarihsel karakter taşıırken, tümel hüküm kabilinden olup ilke düzeyinde olanlar genelde evrenseldir. Bu bakımdan her peygamberin şeriatı değişikdir derken her şeyin tamamen değişik olduğu düşünülmemelidir. Zira şeriat da ilahi bir hukuk olarak insanı muhatap almaktadır. İnsanların karakterleri ve toplumsal yapıları farklılık arzetsede de tamamen birbirinden farklı olmaz ve mutlaka ortak noktalar bulunur.

2. Hukuk Karşısında Dinin Yeri (Kaynak Açısından)

Hem hukuk hem din insanların sosyal hayatını düzenleyen kurallar getirirler. Ayrıca bütün hukuk sistemlerinin temelinde din bir şekilde vardır. Çünkü Kur'ân'ın ifadesiyle peygamber gönderilmeyen toplum yoktur.⁸ Peygamberler de gönderildikleri toplumlarda aynı zamanda hukuk adamı rolü üstlendiklerinden, her toplumda onların hukuk öğretilerinden az veya çok izler varolagelmıştır. Bazı hukuk sistemleri kendilerini dinden soyutlamaya çalışsa da düzenlemeleri içerisinde dinin izleri mutlaka görülür. Ancak bunun yanında tarihte bazı hukuk sistemleri kaynaklarını dinden alarak gelişmişlerdir. Bu anlamda İslam hukuku da temeli dine dayalı bir hukuktur. Zira Kur'ân'da hukukun temel alanlarına ilişkin pek çok âyet vardır.⁹ Bu âyetlerin varlığından çıkarılacak birinci, en önemli ve evrensel sonuç, müslüman toplumların hukuksuz olamayacağı, hukukun üstünlüğüne saygının esas olduğudur. Kur'ân'da sınırlı sayıda hukukî âyet yanında, sayıca daha çok ve farklı ilkelere vurgu yapan ahlak içerikli âyetler de vardır. Hatta hukukî âyetlerin pek çoğunda dahi ahlakî ilkelere dikkat çekilmektedir. Bu durum Kur'an'ın ahlaki mı yoksa hukuku mu öncelediği sorusunu gündeme getirmiştir. Bu alanda yapılan araştırmalarda varılan sonuçlardan birine göre, Kur'ân ahlaki esas almış, hukukî hükümleri ise ahlaki ayakta tutmak için vesile edinmiştir.¹⁰

Hukuk felsefecilerini en çok meşgul eden sorulardan birisi, hukukun kökeninin ne olduğudur. Hukukun nereden ortaya çıktığı, temel referansının

8 el-Fâtır 35/24.

9 Söz konusu âyetlerin bir kısmı için bk. el-Bakara 2/178-182, 221, 226-237; en-Nisâ 4/22, 65, 92; el-Mâide 5/33, 44-50; Yûnus 10/59; en-Nahl 16/116; Nûr 24/2-9; el-Ahzâb, 33/36; eş-Şûrâ, 42/21, 40; Fâtır, 35/18; en-Necm, 53/38; et-Talâk, 65/1.

10 Bk. Doğan Özlem, "Ahlak Hukuku Önceler", *Kavramlar ve Tarihleri I* (2002), 134-138; Ahmet Yaman, "Fıkıh-Ahlak İlişkisi", *Usul İslam Araştırmaları 9* (Ocak-Haziran 2008), 100-103.

ne olduğu, gücünün neye dayandığı gibi sorular, tarih içerisinde her kültür ve inanç mensubunun kendisine göre cevabını aradığı sorulardır. Kimi, hukukun kaynağını ilahî iradeye ve dine bağlarken, kimi ahlaka, kimi toplumun iradesine, kimi kralın otoritesine dayandırmaktadır. Hukukun kaynağının ne olduğu sorusuna İslam bilginlerinin verdiği cevap ise şudur: Hukukun kaynağında Allah vardır. İnsanlar için temel hukuk kurallarını belirleyen ilahî iradedir. Çünkü insan aklı her şeyi bilecek yeteneğe sahip değildir. Ya da insanın aklıyla bulduğu her hukuk kuralı ilahî iradeye uygun düşmemektedir. Bu sebeple vahyin rehberliğinden bağımsız bir hukuk oluşturmak imkânsızdır. Bunun en açık delili, yukarıda işaret edildiği üzere Kur'an'daki hukuka dair ayetlerin varlığıdır. Ancak dinin hukuka müdahalesinin şekli, Kur'an'da yer alan hukukî âyetlerin oranı, hukuka ilişkin ilahî mesajların yorumu ve tespiti gibi hususlar her zaman yoruma açıktır.¹¹

3. Kur'an'ın Hukukî Âyetleri

Kur'an'da, Kur'an'ın kendi üslup örgüsü içerisinde hukuka değinen, hukukî düzenleme getiren âyetlerin bulunduğu bilinen bir gerçektir. İslam bilginleri içerisinde Kur'an'ın tamamını hukuk ile bir şekilde irtibatını kurarak değerlendiren Suyutî ve İz b. Abdisselam gibi bilginler yanında, ahkâm âyetlerini sınırlı sayıda kabul edip âyetler arasında ayırma gidenler de bulunmaktadır. İslam düşüncesindeki hâkim eğilim, hukuk âyetlerinin sınırlı olduğu şeklindedir. Bu sebeple de genel tefsirler yanında özel olarak hukukî âyetleri konu alan ahkâm tefsirleri yazılmıştır. Ancak ahkâm âyetlerinin sayısı konusunda görüş birliği bulunmamaktadır. Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) *Tefsîru'l-hamsumi'e âyeten mine'l-Kur'an*¹² adlı tefsirinin de etkisiyle ahkâm âyetlerinin beş yüz kadar olduğu şeklinde bir kanaat vardır. Ancak bu kesin değildir. Bu yüzden söz konusu âyetleri beş yüze çıkarımlar yanında, iki yüz yirmi sekiz ile sınırlayanlar da bulunmaktadır. Bunun yanında ahkâm âyetlerine ibâdetleri ekleyenler de bulunmaktadır. Hatta kıssalarda yer alan

11 Bk. Ahmed Naim, *Ahlak-ı İslamiyye Esasları* (İstanbul: 1340-1342), 5-6; Recep Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 85vd.; Yaman, "Fıkıh-Ahlak İlişkisi", 90-91.

12 Bk. Mukatil b. Süleyman, *Kitabu tefsiri'l-hamsu mi'e âyeten mie'l-Kur'an*, thk, Isuah Goldfeld (London: Cambridge, 1980).

kimi âyetleri bu kısma dahil edip “Öncekilerin şeriatı” noktasından bakarak ahkâm âyetlerinin sayısını artıranlar da bulunmaktadır. Kimileri mesela Yusuf suresi gibi surelerde kıssa ağırlıklı olması sebebiyle ahkâm âyeti bulunmadığını iddia ederken, kimi müfessirler kefâlet, gayri İslami idarede vezirlik başta olmak üzere görev alma gibi pek çok hükmü bu sureden çıkarabilmektedirler. Daha teknik ve müsteşirliklere ait bir sayıma göre ise bu âyetlerin sayısı sekseni geçmemektedir.¹³ Âyetler arasındaki bu farklı sayımın temel nedeni, belli bir kriterin oluşturulamamış olmasıdır. O halde şimdi ahkâm âyetlerinin neye göre belirlenebileceğine değinelim.

4. Kur’ân’ın Hukukî Âyetlerinin Belirlenmesinde Başvurulacak Bazı Kriterler

Din-Hukuk ilişkisine dair en önemli konulardan biri Kur’ân’daki hukukî âyetlerin varlığıdır. Bu durum ittifakla kabul edilmekle birlikte hangi âyetlerin hukukî nitelik taşıdığı noktasında ihtilafların bulunması Kur’ân âyetleri içerisinde hukukî âyetlerin belirlenmesini zaruri kılmaktadır. Bu nedenle bu konuda bir kriterin oluşturulması da kaçınılmaz olmaktadır. Zira doğru ve tutarlı bir sonuca ancak bu şekilde gidilebilir. Bir şeyin hukukî olabilmesi için hukuk tekniğine uygun olması gerekir. Kur’ân’dan bugünkü anlamda bir hukukî düzenleme beklemenin doğru ve insafı bir beklenti olmadığını peşinen vurgulamak gerekmektedir. Elbette Kur’ân’ın hukukla ilgili âyetleri kendi döneminin şartları, anlayışı ve ihtiyaçlarıyla bağlantılı olarak düşünülmelidir. Bu sebeple hukukçular kanun ve doktrin ayırımına gitmektedir. “Doktrin” hukuk bilimi anlamına gelip, hukukun her branşına dair içtihatlar ve fikirler külliyatını ifade etmektedir. “Kanun” ise, belli bir zamanda, belli bir ülkede veya bölgede yaşayan insanların ihtiyaçlarına uygun olarak hukuk doktrini içerisinde seçilip oluşturulmuş teknik, özlü, teke indirilmiş ve bağlayıcı metinlerin adıdır. Bu ayırım açısından Kur’ân’daki ahkâm âyetlerine baktığımız zaman söz konusu âyetlerin tam olarak kanun

13 Bk. Muhammed Hudarî, *Târihu’l-tesrîi’l-İslamî* (Beirut: Daru’l-Fikr, 1985), 35-80; Abdulvehhab Hallaf, *İlmu usuli’l-fikh* (Kahire: Mektebetü’d-Da’veti’l-İslamiyye, 2002), 34-35; a.mlf., *Mesâdiru’l-tesrîi’l-İslamî* (Beirut: Daru’l-Kalem, 1993), 157-158; Abdülkerim Zeydan, *el-Veciz fî usuli’l-fikh* (Mısır, Müessesü Gırnata, ts.), 126-127; Mehmet Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi* (İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 1990), 41.

ve doktrin tanımına uymadığını görürüz. O zaman bu âyetlerin kendine özgü üslup ve içeriği bulunmaktadır. Bazı konulardaki ahkâm âyetleri genel hükümler getirirken, bazıları çok özel meseleleri ele almaktadır. Sözleşmelere riayet, adalet ve hakkaniyeti gözetmek, şura yöntemine başvurmak gibi âyetler genel hüküm getiren âyetlerdir. Evlenilmesi yasak olanları, iddet bekleyecek kadınları, iddet sürelerini ve miras taksimini anlatan âyetler ise özel hüküm belirleyen âyetleri oluşturmaktadır.

Yine hukukun branşlarına göre ahkâm âyetlerinin dağılımına baktığımız zaman, aile, miras ve ceza hukuku alanındaki ahkâm/hukuk âyetlerinin daha çok olduğunu görmekteyiz. Ancak borçlar, yargılama, devletler ve idare hukuku alanında daha az âyet bulunmakta ve bunlar daha çok genel ilkeler getirmektedirler. Bu durum âyetlerin söyledikleri yanında, söylemek istediklerini de düşünmemizi zaruri kılmaktadır. Bu durum ahkâm âyetlerinin yer yer modern hukuklardaki kanun ve doktrin işlevini gördüğünü hatta verilen esaslar çerçevesinde ihtiyaca göre bir doktrin oluşturulmasına zemin hazırladığını akla getirmektedir. Zira bazı âyetler bir yoruma ihtiyaç göstermeden net hukukî hükümler getirirken bazıları birtakım yorumlara açık ifadeler taşımaktadırlar. İkinci grupta yer alan âyetlere belli bir usul çerçevesinde yaklaşılmıca farklı sonuçlar elde edilebilmektedir. Bu sonuçlar İslam hukukunda fıkıh mezheplerini doğurmaktadır. Fıkıh mezhepleri ise bir bütün olarak zengin İslam hukuk doktrinini meydana getirmektedir.

Öncelikle şunu hemen ifade etmek gerekmektedir ki, İslam'da hukuk ve ahlak kuralları arasında çok net bir ayırıma gitmek oldukça zordur. Çünkü İslam hukukunun temel kaynağı olan Kur'an ne başlı başına bir hukuk kitabı ne de kanun metnidir. Onun kendine özgü üslubu ve beyan ettikleri yanı sıra bazı hedefleri de (maksat) vardır. Bu üslup içerisinde din, ahlak ve hukuk kuralları Kur'an'ın ana hedefini destekleyecek mahiyete olup içiçelik arz etmektedir. Ancak yine de sırf ve tamamen hukukî olan âyetlerin tespiti için bir kriter geliştirilirken ve bir âyetin çağdaş hukukların ölçülerine göre sırf hukuk âyeti olduğuna karar verilirken şu noktalara dikkat edilmesi gerekir:

1. Kur'an'da yer alan bir âyetin "hukukilik" tanımına uyması için sözkonusu âyetin özellikle ve münhasıran hukukî bir olayı veya onunla

doğrudan ilişkisi bulunan bir meseleyi ele alıyor olması gerekmektedir. Bu olayı ele alırken de serbest bırakıcı (nedb/ibâha), emredici (îcab) ya da yasaklayıcı (tahrîm) formda olmalıdır. Evlenme manisi bulunmayan kadınların usulüne uygun olarak ve aynı anda birden çok kadının nikâhlanmasını serbest kılan, zina fiilini yasaklayan ve cezasını düzenleyen, yol kesme ve isyan suçunu düzenleyen, kisası, akitlerde rızayı gözetmeyi emreden âyetler böyledir.

2. Hukukî âyetin belirtilen vasfı taşıması için, mutlaka maddî (dünyevî) bir müeyyide taşıması gerekmektedir. Zira hukuk kuralını din ve ahlak kuralından ayıran en önemli nitelik, maddî müeyyide taşımasıdır. Din ve ahlak kuralı ise ancak manevî müeyyide taşımakta ve bunun yansıması da genellikle âhirete yönelik olmaktadır. Buna göre hırsızlık, zina, iffete iftira (kazf) ve yol kesme gibi suçların cezaları tam anlamıyla emredici ve maddî müeyyidesi olan birer hukuk kuralıdır. Halbuki namaz kılmayana, oruç tutmayana, kumar oynayana, faizli muâmele yapana, dinden dönene öngörülen cezalar manevî boyutludur. Bu sebeple de mesela, namazı terk edene ve oruç tutmayana uygulanacak Kur'ân kaynaklı dünyevî bir ceza bulunmamaktadır. Çünkü böyle bir düzenleme ibadetin yapısına, hedefine ve ruhuna aykırıdır. Ancak Kur'ân'da bu yönde bir cezaî müeyyidenin bulunmaması, kamu otoritesinin yetkisi çerçevesinde birtakım düzenlemeler yapmasına mani değildir.

3. Hukukî bir âyeti diğerlerinden ayıran temel kriterlerden biri de, söz konusu âyetin kamu otoritesi nezdinde sorumluluğu gerektirmesidir. Buna göre bir âyetin hükmü, kişiyi kazaî sorumluluğa mecbur bırakıyorsa, bu âyet hukukîdir. Ancak âyetin getirdiği sorumluluk vicdanî (diyânî) planda kalıyorsa böyle bir âyet hukukî değil dinî ve ahlakî bir sorumluluk getiriyor demektir. Zekat vermeyenleri kınayan, karşılıksız borç vermeyi (karz-ı hasen) sadece teşvik eden, ahlakî yükümlülükleri yerine getirmeyenlerin karşılaşacakları azabı hatırlatan âyetler böyledir.¹⁴

Çağdaş hukukların kabul ettiği ölçülere uygun olarak pür hukukî olan âyetlerin tespitinde bu kriterlere başvurulabilir. Ancak Kur'ân'daki hukukî âyetleri sadece bu üç maddede sayılan kriterlere göre sınırlandırmak isabetli

14 Hukuk normunun taşıması gereken unsurlar için bk. Türcan, *İslam Hukuk Biliminde Hukuk Normu*, 89-134.

olmaz. Zira karşılığında bir maddi müeyyide bulunmasa bile Yüce Allah'ın bir şeyi kesin olarak emretmesi veya yasaklaması da İslam hukukuna göre bağlayıcı bir hukuk kuralı sayılır. Bağlayıcılığı sağlayan şey, ifadenin hukuk kuralı formunda olması değil, teklifi hüküm kategorisine dahil olmasıdır. Teklifi hüküm bir şeyin emredilmesi, yasaklanması veya serbest bırakılması şeklinde tanımlandığına göre bu kategorilerden birine dahil olan bir Kur'an ifadesi konusu bakımından da mükellefin fillerine yönelmişse hukuk kuralı sayılır. Bu, İslam hukukuna mahsus bir özelliktir. Yukarıda üç kategori halinde ifade edilen hususlar ise Kur'an'da tamamen hukuk sistemlerinin hukuk kuralı anlayışına ve tanımına uygun hükümlerin de bulunduğunu bize göstermektedir.

Sonuç

Hukuk ve dinin her ikisi de toplum hayatını düzenleyen kurallar bütünü ifade eder. Hukukun yaptırımları büyük oranda ve temelde maddî ve dünyevî iken, dinin müeyyideleri esasen manevî ve uhrevîdir. İslam'da hukuk düzeni vahiyden bağımsız değildir. Bundan dolayı da bu dinin temel kitabı olan Kur'an-ı Kerim'de pek çok hukukî âyet yer almaktadır. Bu âyetlerin bir kısmı günümüz hukuklarının hukuk kuralı anlayışına ve tanımına uyarken bir kısmı uymamaktadır. Günümüz hukuklarının hukuk kuralı tanımına uymadığı halde İslam hukuku açısından hukuk kuralı olarak adlandırılan hukukî âyetler, İslam hukukuna mahsus hüküm tanımı açısından hukuk âyeti sayılmaktadır.

Kur'an'da yer alan hukuk âyetlerinin bir kısmı sübutu gibi delaleti de kati olan hükümlerdir. Bunların bağlayıcı olduklarında ve değişime kapalı olduklarında şüphe yoktur. Sadece tikel olaya uygulanmaları noktasında birtakım yorumlar yapılabilir. İlgili âyetlerin salt hukuk kuralı olmayıp din ve ahlakla da sıkı ilişkili bulunmaları onların değişime konu edilmelerine müsaade etmez. Bazı hukuk âyetleri ise sübutu kesin olmakla birlikte delaletleri kesin olmayıp farklı yorumlara ve içtihada müsaittir. Bunların bağlayıcılıkları, evrensellik ve tarihsellikleri, yorumları ve hukuk tekniği karşısındaki nitelikleri tartışmaya açıktır. Özellikle İslam hukukundan bahsederken kat'i naslarla sabit olan ve hukuk kuralı içeren âyetleri görmezden gelmek veya tarihsel olduklarını iddia etmek asla doğru olmayacaktır. Zira Kur'an lafızıyla ve manasıyla evrensel bir kitaptır. Ancak âyetlerin lafızlarını ve bu lafızlara dair tevârüs eden manayı

ve onların teşri kılınmasındaki hedefi tahrif etmeden, tutarlı bir metodoloji (usul) çerçevesinde bir nevi yoruma tabi tutulması mümkündür.

Kur'ân'da hukuki âyetlerin bulunması, onun başlı başına hukuk ya da kanun kitabı olduğunu göstermez. Zira Kur'ân'da bu âyetler, Yüce Allah'ın vahiyetmesi ile beşer eli değmeden Kur'ân'ın kendine özgü üslup ve özellikleriyle birlikte yer almıştır. Kur'ân'ın, hukukun temel branşlarına dair bazı hükümler getirmiş olması İslam dininin hukukla ayrılmaz bir ilişkisi bulunduğunu göstermektedir. Nitekim daha önceki dinler de belli oranlarda hukuka kaynaklık etmiş ve yapılan kanunları etkilemişlerdir. Bundan dolayı da hukuk felsefecileri hukukun kaynakları arasına dini de dahil etmiş, ayrıca hukukçular din kurallarını sosyal hayatı düzenleyen kurallar arasında saymışlardır.¹⁵

Kaynakça

- Abdulkerim Zeydan. *el-Veciz fi usuli'l-fikh*. Mısır, Müessetü Gırnata, ts.
- Abdulvehab Hallaf. *İlmu usuli'l-fikh*. Kahire: Mektebetü'd-Da'veti'l-İslamiyye, 2002.
- Abdulvehab Hallaf. *Mesâdiru't-teşri'l-İslami*. Beyrut: Daru'l-Kalem, 1993.
- Ahmed Naim, *Ahlak-ı İslamiyye Esasları*. İstanbul, (1340-1342).
- Ahmed Reysünî- M. Cemal Bârût. *el-İctihâd: en-Nass-el-Vâkı'a-el-Maslaha*. Beyrut: Daru'l-Fikri'l-Muasır, 2000.
- Aliyyü'l-kârî. *Şerhu kitâbi'l-fikhi'l-ekber*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.
- Beyzâzi, Kemalüddin Ahmed. *İşârâtu'l-merâm min ibârâti'l-imâm*. Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbi el-Halebi, 1949.
- Beycürî, İbrahim b. Muhammed. *Şerhu cevhereti'r-tevhid*. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983.
- Çalışkan, İsmail. *Kur'ân'da Din Kavramı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Erdoğan, Mehmet. *İslam Hukukunda Abkâmın Değişmesi*. İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 1990.
- Güler, İlhami. *Sabit Din Dinamik Şeriat*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- İbn Hazm, Ahmed b. Sa'îd. *el-İhkâm fi usûli'l-abkâm*. Beyrut: Daru'l-Âfâki'l-Cedide, 1983.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *İ'lâmu'l-muvakkiin*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1973.
- İzzüddin b. Abdisselam. *el-Kavâidü'l-kübrâ*. Dimeşk: Daru'l-Kalem, 2000.
- Hudarî, Muhammed. *Târihu't-teşri'l-İslami*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1985.
- Karaman, Hayreddin. "Soruşturma", *İslamiyât* 1/4 (1998).
- Kılıç, Recep. *Ahlakın Dini Temeli*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Muhammed b. İbrahim. *Tertibu furûki'l-Karâfî*. Beyrut: Daru ve Mektebetü'l-Maarif, 2003.
- Mukatil b. Süleyman. *Kitabu tefsiri'l-hamsu mi'e âyeten mie'l-Kur'ân*. Thk. Isaiah Goldfeld, London: Cambridge, 1980.
- Özlem, Doğan. "Ahlak Hukuku Önceler", *Kavramlar ve Tarihleri*. 1 (2002).
- Râgıb el-İsfehânî. *el-Müfredât*. Beyrut: Daru'l-Kalem, 2010.
- Reşid Rıza. *Tefsiru'l-menar*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslamî, 1998.

15 Bk. Necip Bilge, *Hukuk Başlangıcı* (Ankara: Turhan Kitabevi, 2019).

- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed. *Usûlü's-Serahsî*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1973.
- Seyyid Bey, *Medhal*, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1333.
- Şâtıbî, Ebû İshak. *el-Muvâfakât*. Kahire: Mektebetü'l-Meşarîk, ts.
- Şeltut, Mahmud. *el-İslâmu Akideten ve Şeriaten*. Kahire: Daru's-Şurûk, 2001.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn*. thk. Ali Dehruç vd. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Türcan, Talip. *İslam Hukuk Biliminde Hukuk Normu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003.
- Yaman, Ahmet. "Fıkıh-Ahlak İlişkisi", *Usul İslam Araştırmaları*. 9 (Ocak-Haziran 2008).



MÜŞTEHİR HADİS EDEBİYATINDAKİ İLK ESERLER^{1*}

THE FIRST WORKS IN MUSHTAHİR HADITH LITERATURE

İbrahim SAĞLAM

Diyanet İşleri Başkanlığı, Kırıkkale İl Müftülüğü.

e-mail: ibrahimsaglam74@gmail.com

orcid.org/0000-0002-8706-7181

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 28 Ocak 2021/ 28 January 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 8 Haziran 2021 / 08 June 2021

Yayın Tarihi / Published: 28 Haziran 2021/ 28 June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran 2021 / June 2021

Cilt: 5, Sayı: 1 Volume: 5, Issue: 1, Sayfa / Pages: 79-104

Cite as / Atıf: Sağlam, İbrahim. “Müştehir Hadis Edebiyatındaki İlk Eserler [The First Works In Mushtahir Hadith Literature]”. Kocaeli İlahiyat Dergisi- Kocaeli Theology Journal 5/1 (Haziran/June 2021), 79-104

İntihal: Bu makale, intihal tarama programlarıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned with plagiarism screening programs and plagiarism has not been detected.

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kider>

Copyright © Published by Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Kocaeli University, Faculty of Theology, Kocaeli / Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0

1 * Bu makale, “Müştehir Hadislerin Doğuşu, Gelişimi ve Değerlendirmesi” adlı doktora tezinden istifade edilerek hazırlanmıştır.

Öz

Halk dilinde dolaşan hadisler ya da hadis bilinen sözler şeklinde tarif edilen müştehir hadis, bir olgu halinde kökleri Hz. Peygamber zamanına götürülebilecek kadar eskidir. Bunun yanında müştehir hadise dair ilk değerlendirmelerin tedvîn sonrası muhaddisler tarafından yapıldığına dair bazı görüşler bulunmaktadır. Fakat müştehir hadisin müstakil bir edebiyat dalı haline dönüşmesi ise epey zaman almıştır. Geçmişten günümüze araştırmacılar bu edebiyatın ilk örnekleri hakkında farklı isimler/ eserler zikretmişlerdir. Bu sahadaki ilk eserin tespiti; ilgili edebiyatın kapsam, sınır ve metodolojisini tanımaya yardım edeceği için ayrı bir öneme sahiptir. Diğer yandan *el-Le'âli'l-mensûre fi'l-ehâdisi'l-meşhûre* bu türde kaleme alınmış önemli bir çalışmadır. İlgili eserin hem Bedrüddîn ez-Zerkeşî (öl. 794/1392) hem de İbn Hacer el-'Askalânî (öl. 851/1449) ile ilişkilendirildiği görülmektedir. Bu durum ilim erbabı arasında ikileme sebep olmaktadır. Müştehir hadis edebiyatına dair ortaya konan ilk eserler ve *Le'âli* müellifinin tespiti, çalışmanın ana eksenini oluşturmaktadır.

Anahtar kavramlar: Hadis Edebiyatı, Müştehir, Zerkeşî, İbn Hacer, el-Le'âli.

The First Works In Mushtahir Hadîth Literature

Abstract

A phenomenon of mustahir hadîth, which is described as hadîths circulating in the common language or words known as hadîth, is old enough to be traced back to the time of the Prophet. There are some opinions that the first evaluations of mustahir hadîths were made by hadîthists after tadvin. However, in the history of mustahir hadîth, it took a long time for the hadîth to turn into an independent branch of literature. From past to present, researchers have mentioned different name /works about the antecedents of this literature. Detection of the first work in this field; It is of particular importance as it helps to recognize the scope, boundaries and methodology of the relevant literature. On the other hand, *al-Le'âli'l-mansûre fi'l-ahâdisi'l-mashura* is an important study written on this subject. However, it is seen that the related work is attributed to both Badr ad-Dîn al-Zarkashî and Ibn Hajar al-'Askalânî. This situation causes a dilemma among researchers. The main axis of our study is to reveal the first studies on mustahir hadîth literature and to identify the author of *al-Le'âli*.

Keywords: Hadîth Literature, Mushtahir, al-Zarkashî, Ibn Hajar, al-Le'âli.

GİRİŞ

Hadis sahasındaki çalışmaların aşamalı bir süreçten geçerek ilmî disiplin haline geldiği ve nihayetinde müstakil bir edebiyat haline dönüştüğü söylenebilir. Müştehir hadis edebiyatının da benzer bir süreçten geçtiği görülmektedir. Bununla beraber hadis tarihi içerisinde cereyan eden bu sürecin doğuş, gelişme ve ilmî disiplin haline gelme safhaları birbirinden kesin çizgilerle ayrılması da mümkün gözükmemektedir.

İstılâhî manada meşhûr haberlerden ayrı olarak, insanlar arasında dolaşan fakat mahiyeti bilinmeyen hadisler/rivâyetler hakkında yapılan ilk değerlendirmelerin Hz. Peygamber dönemine kadar götürülmesi mümkündür. Zira Hz. Peygamber-sahâbe iletişiminde her bilgi ve haber, toplumun bütün bireylerine aynı anda ulaşabilmiş ve herkes tarafından aynı şekilde anlaşılmış değildir.² Nebî'nin söz ve fiilî uygulamaları, sahâbenin bir kısmı arasında daha fazla yaygınken bir kısmı arasında ise daha az biliniyordu.³ Hz. Peygamber'in vefatı sonrası hadislerin çoğalmasıyla beraber halkın arasında dolaşan haberlerin kabulünde bazı kıstaslar getirildiği anlaşılmaktadır. Bu dönemde sahâbenin; Resûlullah'dan (s.a.v) rivâyet edildiği kesin bilinen (ma'rûf) rivâyetleri kabul etme,⁴ bilinmeyenler (münker) için şahit isteme⁵ ve yemin ettirme⁶ yöntemlerini kullandıkları görülmektedir.⁷

Tâbiûn dönemiyle başlayan tedvîn faaliyetleri, yazılı kaynakların önem kazanmasına yol açmış, onu takip eden isnâd uygulaması ise rivâyetlerin

2 Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadis* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2003), 14; a.mlf., *el-Müstedrek 'ale's-Sahâbayn* (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), 1/74.

3 Ali b. Ahmed b. Saïd İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm* (Kâhire: Dâru'l-Hadis, 1404), 2/127.

4 Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'us-sahîh* (Riyâd: Dâru's-Selâm, 2000), "Mukaddime", 21.

5 Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'us-sahîh* (Riyâd: Dâru's-Selâm, 2000), "İsti'zân", 13 (No: 2645); Müslim, "Edeb", 33-37.

6 Yavuz Ünal, "Hadis Tespit Sisteminin Doğuşu ve Gelişim Seyri Üzerine", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 1/2 (2003), 33-34.

7 Ünal, *Hadis Tespit Sisteminin Doğuşu*, 33-34.

üzerindeki denetimi artırmıştır.⁸ Bu yönü ile erken dönemden itibaren muhaddisler, sünnet malzemesini muhafaza etmek ve uydurma rivâyetlerin dine girmesini engellemek üzere yoğun bir gayret sarf etmiştir.⁹ Tasnîf döneminde ise tedvîn edilen malzeme değişik usûllerle bir araya getirilmiş ve bir nevi kitaplaştırma işlemi yapılmıştır.¹⁰ Diğer yandan Müslümanlar arasında cereyan eden ilmî ve fikrî hareketler sonrası bir takım kimselerin, bazen iyi bazen kötü niyetlerle zayıf ve münker hadisleri halk arasında yayma çabası muhaddisleri harekete geçirmiştir.¹¹

Bir olgu olarak kökleri asr-ı saadete götürülebilecek kadar eski olan müştehir hadise dair ilk değerlendirmelerin, tedvîn sonrası muhaddisler tarafından yapıldığına dair bazı görüşler bulunmaktadır. Bedrüddîn Muhammed ez-Zerkeşî (öl. 794/1392) aslı olmadığı halde insanlar arasında dolaşan rivâyetlere ilk işaret edenler arasında Ali el-Medînî'nin (öl. 178/794) ismini zikreder.¹² Yine Zerkeşî, Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) "*Dış mahallelerde ve kapı önlerinde oturan insanlar arasında Hz. Peygamber'den nakledilen ve bizim de hakkında hiçbir şey bilmediğimiz hadisler vardır.*" tespitine yer verir.¹³ Bu dönemde muhaddisler, fikrî ve itikâdî ayrılıkların tesiri

8 İbn Şihâb ez-Zühri (öl. 124/742) rivâyetleri tedvîn etme gerekçesini "*Herkes tarafından bilinmeyen rivâyetlerin ortalıkta dolaşması*" şeklinde açıklamaktadır. Bk. Ya'küb b. Süfyân b. Cüvvân el-Fesevî, *El-Ma'rife ve't-târih* (Bağdat: b.y., 1974), 1: 637; Muhammed b. Sa'd b. Menî', *et-Tabakâü'l-kübrâ* (Beyrût: Dâru'l-Kütübu'l-İlmiyye, 1991), 5/352.

9 Bu konuda İbn Abbâs (öl. 68/687-688) ile Büşeyr b. Kâ'b el-Adevî'nin (öl. ? [81-90]) arasında geçen konuşma örnek gösterilebilir. Bk. Müslim, "Mukaddime", 1. Rivâyetin değerlendirmesi hakkında bk. Selahattin Aydemir, "Hadis Uydurmacılığının Tespitinde Kullanılan Bir Rivâyetin Tetkik ve Tahlili: "Hz. Peygamber'e Yalan İsnâd Edilmediği Zamanda Hadis Naklederdik", *Balikesir İlahiyat Dergisi* 11 (Haziran 2020), 28, 29. Konu hakkında ayrıca bk. Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *Takyidü'l-ilm* (Halep: Dâru İhyâ'is-sünneti'n-nebeviyye, 1988), 108; M. Yaşar Kandemir, *Mevzû Hadisler Menşei Tanıma Yolları Tenkidi* (Ankara: Diyanet İşleri Yayınları, 1984), 184.

10 Cemâlüddin el-Kâsimî, *Kavâ'idü't-tahdis min funûni mustalahi'l-hadis* (Beyrût: Dâru'n-nefâis, 1407), 191. Ayrıca bk. Yusuf Suiçmez, *Hadiste Ref Problemi Mevkûf ve Maktû Hadislerin Resulullah'a İzafe* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 9.

11 Mücteba Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 238; Ömer Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003), 256-258.

12 Bedreddin Muhammed b. Bahâdir ez-Zerkeşî *el-Le'âli'l-mensûre fi'l-ehâdisi'l-meşhûre el-ma'rûf bi'r-Tezkire fi'l-ehâdisi'l-müştehire*, thk. Mustafa Abdülkâdir 'Atâ (Beyrût: Dâru'l-Kütübu'l-İlmiyye, 1986), 31.

13 Ebü'l-Ferec Cemaeddîn Abdurrahman İbnu'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât mine'l-ehâdisi'l-merfû'ât* (Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1966), 2/236; Zerkeşî, *Le'âli*, 29; Ali b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmî' li-ahlâk'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'* (Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, 1982), 4/340.

ile toplumun değişik kesimlerinde yayılan ve aslı olmayan bazı rivâyetlere işaret etmişler, gerekli uyarılarda bulunmuşlardır.¹⁴ İbn Kuteybe ed-Dîneverî (öl. 276/889): “*Hadisçiler, insanların (hadis olmadığı halde hadis diye) dillerinde dolaştırdıkları pek çok hadis hakkında “aslı yoktur” diyerek onları uyarmışlardır.*” demektedir.¹⁵ Her ne kadar İbn Kuteybe, Mu‘tezile’nin iddialarına cevap vermek üzere bu sözleri sarf etse de onun bu beyanı, insanlar arasında dolaşan aslı olmayan haberlerin varlığına ve bunlara karşı ehl-i hadisin gerekli uyarıları yaptığına dair kendi dönemi için önemli bir tespittir.

Hadis tarihinde hicri dördüncü ve beşinci asır, aslında bir dönüm noktasıdır. Bu dönemde hadis, tefsir, fıkıh, kelâm, ahlâk, edebiyat gibi farklı ilmî disiplinlerde uğraş veren âlimler, hadislerin senedlerini çıkarmak suretiyle derleme türü hacimli eserler kaleme almaya başlamışlardır. Çeşitli gerekçelerle yapılan bu tasarruf, hadis tarihinde tahrîc edebiyatı, mevzû hadis edebiyatı ve fetâvâ türü çalışmaların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Müştehir hadisin müstakil bir edebiyat dalı haline gelmesi ise aslında tam da böyle bir dönemde gerçekleşmiştir. Müştehir hadis edebiyatı denildiğinde; daha çok hicri dördüncü ve beşinci asırda derleme türü eserlerin yaygınlaşması sonrası hadis ilminde yetkinliği olmayan âlimler ile halktan her kesim arasında dolaşan ve kaynağı bilinmeyen haberler ile aslı hadis olmadığı halde öyle bilinen uydurma sözleri tespit etmek amacıyla yazılan, fetâvâ türü çalışmalar ve mevzû habere dair eserler üzerine inşa edilen, tahrîc usûlü ile kaleme alınan kitaplar akla gelmektedir. Söz konusu edebiyat ile incelenen haberler sadece Hz. Peygamber’e ait sözler değildir. Topluma yön veren birçok kesimin, dini içerikli mezhep, tarikat gibi oluşumların, dinamiklerini toplumsal olaylardan alan akımların hatta sıradan halkın söylemleri bu edebiyatın konusu olabilmektedir.

Müştehir hadis edebiyatının ilk örnekleri hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Klasik ve modern dönemde muhaddisler bu türün ilk örneği

14 Kerrâmiye mezhebinin kurucusu Muhammed b. Kerrâm’ın (öl. 255/869) kitabında geçen imanın artması veya azalması ile ilgili rivâyet İmâm Buhârî’ye (öl. 256/870) sorulduğunda o kitabın üzerine: “*Bu haberi nakleden cezalandırılır ve uzun süre hapsedilir*” yazarak soruya cevap vermiştir. Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Kurretü’l-ayneyn bi-refi’l-yedeyn fi’s-salât* (Kuveyt: Dâru’l-Erkâm, 1983), 105; İbnu’l-Cevzi, *Kitâbü’l-Mevzûâ’t*, 1/130; Zerkeşi, *Tezkire*, 32.

15 Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Têvilü muhtelifi’l-hadis* (Beyrût: Dâru’l-Cil, 1972), 75.

için Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye (öl. 728/1328), Zerkeşî ve İbn Hacer el-‘Askalânî’nin (öl. 852/1449) çalışmalarına işaret etmektedirler. Söz konusu müelliflerin yaşadıkları dönem hicri sekiz ve dokuzuncu asırlara tekabül etmektedir. Diğer yandan müştehir hadisin bir edebiyata dönüşme sürecinin niçin bu kadar uzun sürdüğü sorusu cevaplanması gereken önemli bir sorudur. Çalışmanın sınırlarını aşacağından dolayı bu konuya değinilmemiştir.¹⁶

Müştehir hadis edebiyatının ilk örneklerinin tespiti; söz konusu edebiyatın üzerine bina edildiği esasları, takip ettiği metodolojiyi, kapsamı ve sınırlarını da göstereceği için ayrı bir öneme haizdir. Bu edebiyata dair değişik isim ve muhtevâda eserler meydana getirilmiştir. Tasnif edilen kitapların bir kısmı maalesef günümüze kadar ulaşmamış, bir kısmı ise farklı isimlerle ve farklı müelliflere isnâd edilerek intikal etmiştir. Bu sahanın ilk örneklerinden kabul edilen *el-Le‘âli’l-mensûre fi’l-ehâdisi’l-meşhûre*, erken ve yeni birçok kaynakta bazen Zerkeşî’ye bazen de İbn Hacer’e nispet edilmektedir. Yakın zamanda yapılan araştırmalarda *Le‘âli*’nin müellifi konusunda yeni bulgulara ulaşılmıştır. Zikri geçen eserin durumunun tespiti araştırmacının bir diğer hedefidir.

Araştırmada müştehir hadis sahasındaki ilk mahsullere değinilmiş, bu türün ilk örneklerinden kabul edilen *Le‘âli*’nin müellifi tespit edilmeye çalışılmıştır.

1. MÜŞTEHİR HADİS SAHASINDA YAPILAN İLK ÇALIŞMALAR:

Geçmişten günümüze birçok araştırmacı bu edebiyatın ilk örneği hakkında farklı isimler zikretmişlerdir. Bu konuda üç isim öne çıkmaktadır:

1. İbn Teymiyye: Şemseddin Muhammed es-Sehâvî (öl. 902/1496) eserini İbn Teymiyye ve Zerkeşî’yi örnek alarak oluşturduğunu söyler.¹⁷

16 Ancak şu kadar var ki Müslümanlar arasında yaşanan fikrî ve siyasal ayrılıklar neticesinde oluşan sosyo-kültürel, ilmi ve ekonomik gelişmeler ile dönemsel olarak hadis tarihinde yaşanan ilmi ve fikrî gelişmelerin bu duruma sebep olduğu söylenebilir. Buna dair değerlendirmeler için bk. Sağlam, *Müştehir Hadis*, 88-201.

17 Şemseddin Muhammed es-Sehâvî, *el-Makâsüdül-hasene fi beyâni keşrin mine’l-ehâdisi’l-müştehire ‘ale’l-elsine* (Beyrût: Dâru’l-Kütübu’l-İlmiyye, 2002), 21.

2. Zerkeşi: Celâleddin es-Süyûtî (öl. 911/1505),¹⁸ Muhammed b. Ahmed el-Halilî (öl. 1057/1647)¹⁹ ve Necmeddin Muhammed b. Muhammed el-Gazzî (öl.1061/1651)²⁰ bu türde eser veren ilk müellifin Zerkeşi olduğu kanaatindedirler.

3. İbn Hacer: İsmail b. Muhammed el-‘Aclûnî (öl. 1162/1749) bu sahada eser veren ilk müellif olarak İbn Hacer’i görür.²¹

Modern dönem araştırmacılarından Mücteba Uğur²² ve Mustafa es-Sabbâğ’²³ göre ilk müellif İbn Teymiyye’dir. Yine günümüzde birçok araştırmacı bu edebiyatı Zerkeşi ile başlatmaktadırlar.²⁴

a) İbn Teymiyye (öl. 728/1328)

Müştehir hadise dair İbn Teymiyye’nin²⁵ örnek gösterilen çalışması *Ehâdisü’l-kussâs* adlı eseridir. Kitap, İbn Teymiyye’ye sorulan bazı haberler

-
- 18 Ebü’l-Fazl Celâleddin Abdurrahmân es-Süyûtî, *Tedribü’r-râvi fi şerhi Takribi’n-Nevevi* (Beyrût: Mektebetü’l-Kevser, 1994), 2/622.
- 19 Muhammed b. Ahmed el-Halilî, *Teshîlûs-sebil ilâ keşfi’l-iltibâs ‘ani’l-ehâdisi’lletî tedûru beynen-nâs* (Mısır: Dâru’l-Kütübi’l-Kavmiyye Kütüphanesi, 257 https://www.alukah.net/manu/files/manuscript_7652/tshyl-alsabil-2.pdf), 1a-1b; Muhammed b. Abdilbâki b. Yûsuf ez-Zürkânî, *Muhtasarü’l-Makâsidi’l-hasene fi beyâni kesrin mine’l-ehâdisi’l-müştehire ‘ale’l-elsine* (Beyrût: el-Mektebetü’l-İslâm, 1989), 20-21.
- 20 Necmüddin Muhammed b. Muhammed el-Gazzî, *İtkânü mâ yahsünü mine’l-abbâri’l-vârideti ‘ale’l-elsün* (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye 2004), 15.
- 21 İsmail b. Muhammed el-‘Aclûnî, *Keşfü’l-hafâ‘ ve müzîlül-ilbâs ‘ammeştehere mine’l-ehâdis ‘alâ elsineti’n-nâs* (Beyrût: Dâru’l-Kütübü’l-ilmiyye, 2001), 7.
- 22 Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı*, 172.
- 23 Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhalim İbn Teymiyye, *Ehâdisü’l-kussâs*, thk. Mustafa es-Sabbâğ (Beyrût: el-Mektebetü’l-İslâmiyye, 1985), 15 (Muhakkikin önsözü).
- 24 İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı (İstanbul: İFAV Yayınları, 1996)*, 143; Sehâvî, *Makâsîd*, 9 (Muhakkikin önsözü); Zerkeşi, *Le’âli*, 8 (Muhakkikin önsözü); Muhammed. Ahmed b. Carullah es-San’ânî, *Nevâfihü’l-‘atira fi’l- ehâdisi’l-müştehire*, thk. Muhammed Abdülkâdir Ahmed ‘Ata (Beyrût: el-Kütübü’s-sekâfiyye, 1992), 7 (Muhakkikin önsözü); Adil Yavuz, *Sehavi ve el-Mekâsîdu’l-Hasene Adlı Eserinin Tenkid ve Tablîli* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1993), 89-90.
- 25 Hayatı için şu eserlere bakılabilir: Şemseddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehebi, *Tezkiretü’l-huffâz* (Beyrût: Dâru’l-kütübü’l-ilmiyye, ts.), 4/228, 278; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *el-Bedrü’l-tâli‘ bi-mebâsini men ba’de’l-karni’s-sâbi‘* (Kâhire: b.y., 1348), 1/63-72; Ferhat Koca, “İbn Teymiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20/391-405.

ve onun bunlara verdiği kısa cevaplardan oluşan bir risâledir.²⁶ İsminden de anlaşıldığı gibi ele alınan hadisler, daha ziyade kıssacıların vaazları esnasında kullandıkları rivâyetlerdir. Risâlenin girişinde mukaddime yoktur. Müellif eserine: “*Kıssacıların, Hz. Peygamber’den ve bir kısmını Allah Teâlâ’dan rivâyet ettiği hadisler hakkında (sorulan sorulara), Şeyhü’l-İslâm Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Teymiyye’nin cevabıdır.*” sözleri ile başlamaktadır.²⁷

Daha çok zayıf ve uydurma haberlerin kritiği yapılan eserde İbn Teymiyye, yetmiş dokuz rivâyeti değerlendirmiştir. Risâlede her ne kadar sadece kıssacılar tarafından nakledilen haberlere yer verse de yazılış biçimi halk arasında dolaşan hadisleri derleyen eserlere benzemektedir. Zira kitabın telif edildiği dönemde halkın din anlayışını şekillendiren en önemli kurumların başında kıssacılık gelmektedir.²⁸ Yine ele alınan haberler arasında; sûfi meşrepli kesimler, filozof, fıkıhçı, tarihçi, edebiyatçı ve tefsirci gibi değişik mesleklerden insanlar ile sıradan halkın arasında şöhret bulan sınırlı sayıdaki rivâyet yer almaktadır.²⁹ Bu durum usûlcülerin ortaya koyduğu müştehir hadis tanımı kıstaslarıyla da uyumludur.³⁰ Buna rağmen *Ehâdisü’l-kussâs*; yazılış yöntemi açısından fetâvâ türü kitapları çağrıştırmaktadır. Diğer yandan eserde daha ziyade zayıf ve uydurma haberlere yer verilmesi risâlenin mevzû hadislerle ilgili çalışmalar arasında kabul edilmesine sebep olmuştur.³¹ Anlaşıldığı kadarı ile bu ve benzeri sebeplerden dolayı birçok müellif, söz konusu risâleyi müştehir hadis sahasında yapılan ilk eser kabul etmemiştir.

26 Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *Ehâdisü’l-kussâs* (Beyrût: el-Mektebetü’l-İslâmiyye, 1985).

27 İbn Teymiyye, *Ehâdisü’l-kussâs*, 53.

28 Ebü’l-Ferec Cemaleddîn Abdurrahman İbnü’l-Cevzî, *Kitâbü’l-Kussâs ve’l-müzekkirin* (Lübnan: el-Mektebetü’l-İslâm, 1988), 61, 307, 309, 324.

29 Tasavvufî nitelikli haberler için bk. İbn Teymiyye, *Ehâdisü’l-kussâs*, 53-54 (No:1), 55 (No:2,3); Felsefî nitelikli haberler için bk. İbn Teymiyye, *Ehâdisü’l-kussâs*, 57 (No: 6); Tarihî nitelikli haberler için bk. İbn Teymiyye, *Ehâdisü’l-kussâs* 63 (No: 17), 69 (No: 68); Kur’an-ı Kerim’in faziletine dair haberler için bk. İbn Teymiyye, *Ehâdisü’l-kussâs*, 80 (No: 48), 91 (No: 72); Fıkıhî nitelikli haberler için bk. İbn Teymiyye, *Ehâdisü’l-kussâs*, 71 (No: 51), 92 (No: 73), 93 (No: 75); Edebî nitelikli haberler için bk. İbn Teymiyye, *Ehâdisü’l-kussâs*, 60-61 (No: 13).

30 Sehâvî, *Makâsîd*, 21. Buna dair değerlendirmeler için ayrıca bk. İbrahim Sağlam, “Hadis Usûlü Açısından Meşhûr ve Müştehir Hadis”, *İhya Uluşlararası İslâm Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2020), 451-479.

31 Kandemir, *Mevzû Hadisler*, 148-151.

Ehâdîsü'l-kussâs kendisinden sonraki araştırmalar üzerinde ilham kaynağı olmuştur. Eser, Zerkeşi başta olmak üzere Sehâvî, Süyûtî ve 'Aclûnî gibi müellifler için en önemli referans kaynakları arasında yer almaktadır. Eserde yer alan haberlerin adı geçen müelliflerin kitaplarındaki bulunma durumuna dair aşağıdaki tablo bazı önemli bilgiler vermektedir.

Müellif ve Eseri	Haber Sayısı	<i>Ehâdîsü'l-kussâs</i> ile Müşterek Haber Sayısı	Yüzdelik Oran (<i>Ehâdîsü'l-kussâs</i> 'taki 79 hadise göre)
Zerkeşi, <i>Le'âli</i>	222	31	%39
Sehâvî, <i>Makâsîd</i>	1354	44	%55,7
Süyûtî, <i>Dürrer</i>	498	35	%44
'Aclûnî, <i>Keşfü'l-hafâ'</i>	3280	50	%63

Tabloda görüldüğü üzere İbn Teymiyye ile Zerkeşi'nin eserleri arasında yer alan müşterek haber sayısı diğerlerine göre daha azdır. Fakat bu sayı *Le'âli*'deki toplam haber sayısı ile kıyaslandığında diğerlerinde göre daha yüksek çıkmaktadır. Zerkeşi, müşterek olan bu haberleri kritik yaparken İbn Teymiyye'nin ismini bazen açık bazen de üstü kapalı bir şekilde belirtmiştir.³² Bu durum Zerkeşi'nin İbn Teymiyye'nin eserini gördüğünü ve ondan istifade ettiğini göstermektedir.

Sehâvî, İbn Teymiyye'nin çalışmasını kendisine örnek almış ve ondan belli bir yekûn teşkil edecek alıntılar yapmıştır. Diğer yandan Sehâvî, Zerkeşi'nin kitabındaki bütün haberlere kitabında yer vermesine rağmen İbn Teymiyye'deki bütün haberleri eserine almamıştır. Sehâvî bu tavrı ile halkın arasında dolaşan haberlerin tespitinde İbn Teymiyye'den ziyade Zerkeşi'nin yöntemini benimsemiş görünmektedir. Müştehir hadislerin tespitinde büyük oranda yaşanan çağ ve bu dönemin dinî, kültürel, sosyal, siyasî, ekonomik vb. şartları ön plana çıkmaktadır. Muhtemelen bu dönemsel farklılıklar haberlerin tespitinde Sehâvî'nin İbn Teymiyye'den farklı kriterleri esas almasına sebep olmuştur.

32 Zerkeşi, *Le'âli*, 127, 213.

Süyûtî kitabında Zerkeşî'nin izinden gittiğini söylemiş ve çalışmasında *Le'âli*'deki bütün haberlere yer vermiştir. Bu durum İbn Teymiyye ile Zerkeşî ve İbn Teymiyye ile Süyûtî'nin eserleri arasındaki müşterek haber sayısı ile uyumludur. 'Aclûnî'nin en önemli referans kaynağı *Sehâvî*'dir. Zira 'Aclûnî çalışmasında *Sehâvî*'deki bütün haberlere yer vermiştir. Yine bu durum İbn Teymiyye ile *Sehâvî* ve İbn Teymiyye ile 'Aclûnî'de yer alan müşterek haber sayısı ile uyumludur.

Eser, hadis edebiyatı tarihinde mevzû'at ve fetâvâ türü kitap yazımının hız kazandığı bir dönemde kaleme alınmıştır.³³ Risâledeki hadislerin büyük kısmı, İbn Teymiyye'nin *Mecmû'atü'r-resâ'ili'l-kübrâ*³⁴ ve *Mecmû'atü'l-fetâvâ* adlı çalışmalarında da yer almaktadır.³⁵ Bu yönü risâle hem mevzû'at hem de fetâvâ türü eserlerin karakteristik özelliklerini taşımaktadır. Aslında müstehir hadis edebiyatı Hz. Peygamber'in hadisleri ile toplumda sevilen idareci, edip, hikmet ve zühd ehli kişilerin sözlerinin ayrılması, hadis olmayan uydurma haberlerin tespit edilmesi gibi gerekçelerle oluşturulan ve hadis edebiyatı tarihinde mevzû'at, fetâvâ ve tahrîc edebiyatı üzerine yükselen yeni bir türdür.³⁶ Bu manada *Ehâdisü'l-kussâs*'ın müstehir hadis edebiyatına geçişte ara dönem bir eser olarak görülmesi daha doğru olacaktır.

b) Zerkeşî (öl. 794/1392)

Zerkeşî, müstehir hadis edebiyatında eser veren bir diğer önemli müelliftir. Ona nispet edilen çalışma kaynaklarda üç farklı isimle anılmaktadır.

1. *el-Fevâ'idü'l-mensûre fi'l-ehâdisi'l-meşhûre*: İbn Hacer (öl. 852/1449) *İnbâu'l-ğumri bi enbâil'l-umri*'de Zerkeşî'nin eserini bu isimle anar.³⁷

33 Sağlam, *Müstehir Hadis*, 153-163.

34 Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhalim İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'r-resâ'ili'l-kübrâ* (Beyrût: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabiyye, ts.), 2/351-363.

35 Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhalim İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ* (Medine: Mucemmu'el-Melik Fehd, 2004), 18/122-128, 375- 385. Buna dair değerlendirmeler için bk.Kandemir, *Mevzû Hadisler*, 150.

36 Sağlam, *Müstehir Hadis*, 169.

37 Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-'Askalâni, *İnbâ'u'l-ğumri bi-enbâ'i'l-umri* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 3/140. "el-Fevâ'id" lafzının "el-Le'âli" olması mümkündür. Bunun istinsâh edenin hatalı bir tasarrufu olması muhtemeldir.

2. *et-Tezkire fi'l-ehâdîsi'l-müştehire*: Süyûtî,³⁸ Kâtib Çelebî (öl. 1067/1657),³⁹ ve Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî⁴⁰ (öl. 1927) Zerkeşî'nin eserini bu isimle kayıtlarlar.

3. *el-Le'âli* : Abdürraûf el-Münâvî (öl. 1031/1622), *Feyzü'l-kadîr* adlı kitabında sık Zerkeşî'nin söz konusu kitabından alıntılar yapar.⁴¹ Müştehir hadis edebiyatında çalışması olan Muhammed b. Ahmed el-Halîlî (1057/1647) Zerkeşî'nin bu sahada “*el-Le'âli*” isimli eseri olduğunu söyler.⁴² Yine Kâtib Çelebî, bu isimde bir çalışmayı ona nispet eder.⁴³

4. *el-Le'âli'l-mensûre fi'l-ehâdîsi'l-meşhûre*: Muhammed b. Ahmed el-Halîlî, eserinde Zerkeşî'nin kitabına bu isimle atıfta bulunur.⁴⁴

Zerkeşî'nin biyografisini ele alan çalışmalarda kayıp olduğu söylenen eserin⁴⁵ günümüzde farklı kütüphanelerde yazmaları bulunmaktadır.⁴⁶ Bu konuda Zerkeşî'ye nispet edilen iki eser dikkat çekmektedir:

1. *el-Le'âli'l-mensûre fi'l-ehâdîsi'l-meşhûre*: Mısır Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye'de 517 kayıt ile bulunan hicri 857 tarihli yazmadır. Müellif mukaddime kısmında kitaba bu ismi verdiğini söylemiştir.⁴⁷ İlgili çalışmanın ismi, Bağdat Evkâfu'l-Âmme Kütüphanesi'nde bulunan el yazmasının üzerinde “*Kitâbu el-Le'âli'l-müntehire fi'l-ehâdîsi'l-müştehire*” şeklinde geçmektedir.⁴⁸ Anlaşıldığı kadarı ile eserin ismi ile ilgili müstensihlerden kaynaklı bazı tasarruflar söz konusudur.

38 Süyûtî, *Tedrib*, 2/622.

39 Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn* (Beyrût; Dâru Sâdr, 1992), 1/386.

40 Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn* (Beyrût; Dâru Sâdr, 1992), 1/386.

41 Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf el-Münâvî, *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-sağîr* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 2/18, 19; 3/730; 4/306, 354; 5/239.

42 Halîlî, *Teshîlu's-sebil*, 1 a-b, 7b; Zürkânî, *Muhtasarul-Makâsîdu'l-Hasene*, 20, 21.

43 Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1953.

44 Halîlî, *Teshîlu's-sebil*, 7a.

45 Menderes Gürkan, “Zerkeşî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44, 293.

46 Bk. İslam Medeniyeti Araştırmalar Kraliyet Merkezi, *el-Fihris eş-Şâmil li't-türâsi'l-arabiyyi'l-İslâmiyyi'l-mahrûta* (Amman: Müessesetü Ali Beyt, 1992), 3/1329, 1330; Abdulhakim el-Enîs, *el-İmam ez-Zerkeşî ve kitabuhu el-Le'âli'l-mensûre fi'l-ehâdîsi'l-meşhûre* (Dubai: Dâiratü Şuûni'l-İslâmiyye, 2015), 26-28; Zerkeşî, *Le'âli*, 29; Melik Faysal Araştırma Merkezi, *Khazânetü't-Türâs* (Riyâd: by., 2010), 41/196 (No: 39956), 58/271 (No: 58371).

47 Zerkeşî, *Le'âli*, 29.

48 <https://ia601309.us.archive.org/34/items/M-MNOAH01/1404-.pdf>

2. *et-Tezkire fi'l-ehâdîsi'l-müştehire* : Yukarıda zikri geçen Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye'de bulunan yazmanın üst kapağında eserin bilinen diğer ismi bu şekilde kayıtlanmıştır.⁴⁹

Brockelmann'a göre *et-Tezkire fi'l-ehâdîsi'l-müştehire* ile *el-Le'âli'l-mensûre fi'l-ehâdîsi'l-meşhûre* aslında aynı kitaptır.⁵⁰ Günümüzde Zerkeşi'nin biyografisini yazan birçok müellif her iki kitabın ismini anmakta ve bu eserleri ona nispet etmektedirler.⁵¹ Bunun yanında *Tezkire* ile *Le'âli*'nin müellife ait iki ayrı çalışma olduğu kanaatinde olanlar da vardır.⁵²

Zerkeşi'ye nispet edilen eser ilk olarak 1986 yılında Mustafa Abdülkâdir 'Atâ tarafından "*el-Le'âli'l-mensûre fi'l-ehâdîsi'l-meşhûre el-ma'rûf bi't-Tezkire fi'l-ehâdîsi'l-müştehire*"⁵³ ismi ile neşredilmiştir. 1996 yılında ise Muhammed b. Lütfî es-Sabbâğ tarafından *el-Le'âli'l-mensûre fi'l-ehâdîsi'l-meşhûre evi't-Tezkire fi'l-ehâdîsi'l-müştehire* ismi ile eser ikinci kez neşredilmiştir.⁵⁴ Her iki çalışma da yukarıda ismi geçen Mısır Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye'deki yazma üzerinden neşredilmiştir. Özellikle eserin neşri sonrası araştırmacılar arasında bu ikisinin aynı kitap olduğu konusundaki kanaatler daha da güçlenmiştir.⁵⁵ *Le'âli*'nin İbn Hacer'e ait olduğu yönündeki görüşler bir sonraki bölümde ele alınacaktır.

Zerkeşi; insanlar arasında şöhret bulan ve şer'î şerifte aslı olmayan haberlere karşı gerekli uyarılarda bulunmak, halkın dilinde şöhret bulan

49 Zerkeşi, *Le'âli*, 29.

50 Bedreddin Muhammed b. Bahâdir ez-Zerkeşi, *Zehru'l-'arîş fi tabrimi'l-başış*, thk. Ahmed Ferec (Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1990), 28 (Muhakkikin önsözü).

51 Bedreddin Muhammed b. Bahâdir ez-Zerkeşi, *el-İcâbe li irâdi me's-tedrakethu 'Aişetü 'alês-sahâbe*, thk. Bünyamin Erul (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 23; Gürkan, "Zerkeşi", 44/293; Enîs, *el-İmâm ez-Zerkeşi*, 25.

52 Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı*, 172, Bedreddin Muhammed b. Bahâdir ez-Zerkeşi, *el-İcâbe li irâdi me's-tedrakethu 'Aişe 'alês-sahâbe*, thk. Saîd el-Afgânî (Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1980), 14 (Muhakkikin önsözü).

53 Bedreddin Muhammed b. Bahâdir ez-Zerkeşi, *el-Le'âli'l-mensûre fi'l-ehâdîsi'l-meşhûre el-ma'rûf bi't-Tezkire fi'l-ehâdîsi'l-müştehire*, thk. Mustafa Abdülkâdir 'Atâ (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986). Makalede kaynak gösteriminde bu baskı esas alınmıştır.

54 Bedreddin Muhammed b. Bahâdir ez-Zerkeşi, *el-Le'âli'l-mensûre fi'l-ehâdîsi'l-meşhûre evi't-Tezkire fi'l-ehâdîsi'l-müştehire*, thk. Muhammed b. Lütfî es-Sabbâğ (Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1996).

55 Enîs, *İmâm ez-Zerkeşi*, 22-24; Gürkan, "Zerkeşi", 44/290.

hadislerin gerçek durumunu beyan etmek amacıyla kitabını kaleme aldığını söyler.⁵⁶ Ona göre, hadislerin şöhret bulmasındaki en önemli etken insandaki merak duygusu ve tabiatına hoş gelen şeyleri dinleme arzusudur. Zerkeşî, haberlerin derecesini tespit etmek üzere yaptığı bu işi mukaddes bir vazife olarak görmektedir.⁵⁷ Müellif, mukaddime içerisinde açtığı özel fasılda, hadis imamlarının müştehir hadise dair ilk değerlendirmelerine değinir. Fasıllar bölümü eserin bir nevi giriş kısmı gibidir. Zerkeşî'de görülen bu uygulama Sehâvî, Süyûtî ve 'Aclûnî'de de devam etmiştir. Fakat onlar bu tür malumâtı, eserin girişinde değil hâtimesinde sunmayı tercih etmişlerdir.

Zerkeşî söz konusu özel fasılda, muhaddislerin müştehir hadise dair tespitlerine değinmiştir.⁵⁸ Mukaddime bölümünden sonra eser konu başlıklarına göre bölümlere ayrılmıştır. Eserde dokuz ana konu başlığında toplam iki yüz yirmi iki hadise yer verilmiştir.⁵⁹ Konu başlıklarını ve içerdiği hadis sayısını şu şekilde gösterilebilir:

1.	Ahkâm	31
2.	Hikem ve Adâb	60
3.	Zühd	31
4.	Tıp ve Menâfi	18
5.	Fezâil	52
6.	Ed'îye	4
7.	Kasas ve Ahbâr	14
8.	Fiten	9
9.	Dillerde Dolaşan Haberler	3

Görüldüğü gibi eserde fikhî ve ahlâkî konulu haber sayısı büyük yekûn teşkil etmektedir. Kitap bu hâli ile ale'l-ebvâb sistemi üzerine tasarlanmıştır. Okuyucu açısından kullanımı pek de pratik olmayan bu sistemin ilgili sahada yazılan diğer eserlerde yerini alfabetik sisteme bıraktığı görülmektedir. Buna

56 Zerkeşî, *Le'âli*, 25. Kaynak gösteriminde Abdülkâdir 'Atâ'nın tahkiki esas alınmıştır.

57 Zerkeşî, *Le'âli*, 31-32.

58 Zerkeşî, *Le'âli*, 31-32.

59 Muhammed b. Lütî es-Sabbâğ tahkikinde ele alınan haber sayısı 234'tür. Aradaki farkın muhakkiklerin tasarrufundan kaynaklandığı söylenebilir.

rağmen Sehâvî, ‘Aclûnî gibi bazı muhaddislerin eserlerini hem alfabetik hem de ale’l-ebvâb sistemi üzerine oluşturmayı tercih etmeleri Zerkeşî ile başlayan bu geleneği devam ettirme arzusu olarak değerlendirilebilir.

Zerkeşî, kitabını oluştururken, dönemin önde gelen ilim ehlinin çalışmalarından istifade etmiştir. O, avamın fıkıh anlayışı konusunda Şam kadısı Tâcüddin Abdurrahman el-Fezârî’nin⁶⁰ (öl. 729/1329) bir eser yazdığını, burada aslı olmadığı halde halk arasında yayılan haberlere değindiğinden bahseder. Fakat kitabın başka yerinde ne Fezârî’ye ne de onun eserine herhangi bir atıf yoktur. Bunun yanında Fezârî’nin zikri geçen çalışmasına ulaşamadığı için Zerkeşî’nin ondan ne kadar istifade ettiği tespit edilememiştir.

Zerkeşî’nin eseri ile İbn Teymiyye’nin *Ehâdisü’l-kussâs*’ı karşılaştırıldığında; her ikisinde ele alınan hadisler ve yapılan değerlendirmeler açısından büyük benzerlikler olduğu görülmektedir. Daha önce ifade edildiği gibi İbn Teymiyye’nin bu eserinde geçen toplam yetmiş dokuz hadisten sadece otuz biri Zerkeşî’nin eserindeki haberler ile müşterektir.⁶¹ Bu hadislerden on dokuz tanesinde Zerkeşî, İbn Teymiyye’nin yaptığı kritiklere yer vermiştir.⁶² Kitapta sadece iki yerde İbn Teymiyye’nin ismi geçmektedir.⁶³

Eserde, “*kale ba’dü’l-huffâz (hâfızlardan birisi veya bir kısmı)*” veya “*kîle (denildi ki)*” gibi üstü kapalı ifadelerle İbn Teymiyye’den alıntılar

60 Hayatı hakkında bk. Tâcüddin Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübki, *Tabakâtü’ş-Şâfi’iyyeti’l-kübrâ* (Kâhire, Dâru İhyâ’il-Kütübî’l-Arabiyye, ts.), 2/163, 164; Muhammed b. Şâkir b. Ahmed el-Kütübî, *Fevâtü’l-Vefeyât* (Beyrût: Dâru Sadr, 1974), 2/264; Beşir Gözübenli, “Firkâh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13/135; Tâcüddin Abdurrahmân b. İbrâhîm b. Sibâ’ el-Firkâh el-Fezârî, *ed-Derekât Şerhu’l-Varakât li İmâmi’l-Harameyni’l-Cüveyni*, thk. Sara Şâfi Saïd el-Hâciri (Kuveyt: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, ts.), (Muhakkikin önsözü).

61 Zerkeşî, *Le’âli*, 32; 51 (No: 10), 61 (No: 19), 77 (No: 6), 80 (No: 9), 102 (No: 35), 103 (No: 36), 122 (No: 1), 124 (No: 4), 130 (No: 12), 135 (No: 18), 136 (No: 19, 20), 137 (No: 22), 160 (No: 2), 163 (No: 5), 171 (No: 13, 14), 172 (No: 15, 16), 188 (No: 35), 189 (No: 36, 37), 190 (No: 38, 39), 191 (No: 40), 192 (No: 41), 213 (No: 12), 218 (No: 5), 219 (No: 6).

62 Zerkeşî, *Le’âli*, 61 (No: 19), 80 (No: 9), 102 (No: 35), 103 (No: 36), 130 (No: 12), 135 (No: 18), 136 (No: 19, 20), 137 (No: 22, 28), 171 (No: 13,14), 172(No: 15, 16), 189 (No: 36, 37), 190 (No: 38, 39), 213 (No: 12), 218 (No: 5), 219 (No: 6).

63 Zerkeşî, *Le’âli*, 127 (No: 8), 213 (No: 12).

bulunmaktadır.⁶⁴ Diğer yandan onun isminin bu şekilde örtülmesi düşündürücüdür. Muhtemelen kamuoyunda İbn Teymiyye hakkında var olan önyargılar müellifi bu şekilde davranmaya sevk etmiştir. Nitekim İbn Teymiyye; bid'at ve hurafelerle mücadele etmesi bu esnada toplum üzerinde nüfuzlu kişileri ve tanınmış ilim erbâbını eleştirmesi, tartışma esnasında cedelci bir üslubu benimsemesi, isminin siyasî olaylarla anılması gibi sebeplerden dolayı pek çok kesimi karşısına almıştır.⁶⁵ Zerkeşî hem ilgili kesimlerin eleştiri oklarına hedef olmamak hem de İbn Teymiyye taraftarlığı gibi bir ithamla karşı karşıya kalmamak için onun ismini açıkça telaffuz etmekten çekinmiş olabilir.

Tezkire'de referans alınan bir diğer müellif ise Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî'dir (öl. 676/1277). Nevevî, *el-Fetâvâ*'sında "hadis" ismiyle açtığı özel bölümde otuz yedi meselede otuz sekiz hadisi ele almıştır. Bu hadislerden on sekiz tanesi *Tezkire* ile müşterektir.⁶⁶ Zerkeşî, değerlendirmeleri esnasında Nevevî'yi ismen zikretmiş,⁶⁷ zaman zaman onun yorumlarını isabetsiz bularak bu konuda kendi görüşlerini ifade etmiştir.⁶⁸ Zerkeşî'nin eserini teşkil etmede gerek İbn Teymiyye'nin gerekse Nevevî'nin tesiri kısıtlı kalmıştır. Bu durum kitabın hem mevzû'at hem de fetâvâ türü kaynaklardan yararlandığını göstermektedir.

Eserde halkın arasında dolaşan sadece zayıf ve uydurma haberlere değil sahîh türü habere de yer verilmiştir. Ele alınan haberlerin yaklaşık dörtte biri

64 İbn Teymiyye'nin *Ehâdisü'l-kussâs*'ı ile Zerkeşî'nin *Le'âli*'si ile karşılaştırıldığında bu durum net bir şekilde ortaya çıkmaktadır. İbn Teymiyye, *Ehâdisü'l-kussâs*, 67 (No: 1) - Zerkeşî, *Le'âli*, 135 (No: 18); İbn Teymiyye, *Ehâdisü'l-kussâs*, 69 (No: 3) - Zerkeşî, *Le'âli*, 136 (No: 20); İbn Teymiyye, *Ehâdisü'l-kussâs*, 70 (No: 4) - Zerkeşî, *Le'âli*, 189 (No: 36); İbn Teymiyye, *Ehâdisü'l-kussâs*, 72 (No: 6) - Zerkeşî, *Le'âli*, 189 (No: 37); İbn Teymiyye, *Ehâdisü'l-kussâs*, 83 (No: 20) - Zerkeşî, *Le'âli*, 172 (No: 15); İbn Teymiyye, *Ehâdisü'l-kussâs*, 93 (No: 39) - Zerkeşî *Le'âli*, 219 (No: 6).

65 Ferhat Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem (Hanbeli Mezhebi)* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 91-92; "İbn Teymiyye", 20/392, 393;

66 Zerkeşî, *Le'âli*, 62 (No: 20), 66 (No: 25), 70 (No: 29), 103 (No: 37), 129 (No: 10), 155 (No: 11), 158 (No: 15), 172 (No: 15), 193 (No: 42, 43), 195 (No: 45), 197 (No: 48), 200 (No: 52), 202 (No: 2), 210 (No: 9), 217 (4), 220 (No: 7).

67 Zerkeşî, *Le'âli*, 62 (No: 20), 66 (No: 25), 70 (No: 29), 103 (No: 37), 129 (No: 10), 155 (No: 11), 158 (No: 15), 172 (No: 15), 193 (No: 42, 43), 195 (No: 45), 210 (No: 9).

68 Zerkeşî, *Le'âli*, 197 (No: 48), 200 (No: 52), 202 (No: 2), 217 (No: 4), 220 (No: 7). Ayrıca bak. Mustafa Canlı, *Bedreddin Zerkeşî ve Hadis İlmindeki Yeri* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 90-87 ,1992).

Mücteba Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 238.

sahih rivâyetlerden oluştuğu görülmektedir. Bunun yanında kitapta hadis diye zannedilen fakat toplumda sevilen idareci, edip, hikmet ve zühd sahibi kişilere atfedilen az sayıda da olsa kelâm-ı kibâr türü sözler değerlendirilmiştir.⁶⁹

Zerkeşî'nin eseri gerek içerik gerek değerlendirme kriterleri bakımından kendisinden sonraki çalışmalara etki etmiştir. Zira *Le'âli*'de yer alan haberlerin tamamı, bu sahanın önemli temsilcilerinden Sehâvî'nin *Makâsıd*'ı başta olmak Süyûtî'nin *ed-Dürerü'l-müntesire fi'l-ehâdisi'l-müştehire*, Abdulvehhâb b. Ahmed b. Ali eş-Şarânî'nin (öl. 973/1563) *el-Bedrül-münir*, Necmeddin el-Gazzî'nin *İtkânü ma yahsun*, 'Aclûnî'nin *Keşfü'l-hafâ'* adlı çalışmalarda yer bulmuştur. Zerkeşî ele aldığı haberin sıhhati, kaynağı ve şahitleri için kısa değerlendirmeler yapmış, birçok yazar onun tahrîclerini, eserlerinde referans göstermiştir. Zerkeşî'nin bu kısa değerlendirmeleri zamanla yerini ya daha kısa ya da daha ayrıntılı tahrîclere bırakmıştır.

Zerkeşî'nin eseri geçmişten günümüze birçok araştırmacı tarafından bu türün ilk örneği kabul edilmektedir. Kitabın; halk arasında dolaşan haberleri tespit amacıyla yazılması, sistematik şekilde tasarlanması, zayıf ve uydurma haberler yanında sahîh haberlere de yer vermesi, hadis diye zannedilen ve toplumda sevilen idareci, edip, hikmet ve zühd ehli kişilere atfedilen kelâm-ı kibâr türü sözlere değinmesi, zamanına göre yeni ve orijinal bir çığır açması, yönteminin kendisinden sonraki müelliflere örnek olması, ele alınan haberlerin toplumun farklı kesimlerini ilgilendiren konuları içermesi gibi sebeplerden dolayı bu türün ilk örneği olduğu görüşü daha tutarlı gözükmektedir.

c) İbn Hacer (öl. 852/1449)

Müştehir hadis edebiyatının ilk mahsullerinden kabul edilen bir diğer çalışma, İbn Hacer'in kaleme aldığı söylenen *el-Le'âli'l-mensûre fi'l-ehâdisi'l-meşhûre* adlı eserdir. Söz konusu kitabı İbn Hacer'e nispet ettiği bilinen ilk müellif 'Aclûnî'dir.⁷⁰ Muhammed Dervîş el-Hût (öl. 1276/1856) bu konuda onun gibi düşünen bir başka yazardır.⁷¹ Çağdaş müelliflerden Muhammed el-

69 Zerkeşî, *Le'âli*, 122 (No: 1), 124 (No: 3), 129 (No: 10), 145 (No: 1), 146 (No: 2), 220 (No: 8).

70 'Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ'*, 2/9.

71 Muhammed b. Dervîş b. Muhammed el-Hût, *Esne'l-metâlib fi ehâdis muhtelifeti'l-merâtib* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1997), 19.

Beşir (öl. 1329/1911), İbn Hacer'in bu eserini Mısır Hidiviyye Kütüphanesi'nde incelediğini söylemektedir.⁷² Günümüz araştırmacılarından Mahmûd Tahhân,⁷³ İsmail Lütfi Çakan,⁷⁴ Yaşar Kandemir,⁷⁵ Mücteba Uğur,⁷⁶ Yusuf Abdullah el-Karadâvi,⁷⁷ Muhammed es-Sabbâğ⁷⁸ halkın arasında meşhûr haberleri derleyen eserleri tanıtırken *et-Tezkire fi'l-ehâdîsi'l-müştehire*'yi Zerkeşî'ye, *el-Le'âli'l-mensûre fi'l-ehâdîsi'l-meşhûre*'yi ise İbn Hacer'e nispet etmektedirler.

İbn Hacer'in müştehir hadise dair müstakil bir eser yazıp yazmadığı, *Le'âli*'nin ona ait olup olmadığı konusu hadis çevrelerinde tartışılmaktadır.⁷⁹ İbn Hacer'in değişik çalışmalarında bazı haberler için *müştehir hadis* ibâresi geçmektedir.⁸⁰ Bununla beraber onun kendi çalışmalarında; ne bu sahada bir kitap yazdığı ne de *Le'âli* diye bir eseri olduğuna dair bir kayda rastlanılmamıştır. Yine İbn Hacer'in biyografisine yer veren müelliflerden Ebü'l-Hasen Burhânüddîn el-Bikâî (öl. 885/1480) *Unvânü'z-zamân*'da; Sehâvî, *el-Cevâbir ve'd-dürer fi tercemeti şeyhi'l-İslâm İbn Hacer el-'Askalânî* adlı eserinde;⁸¹ Süyûtî, *Nazmu'l-ikyan fi a'yani'l-âyân* adlı çalışmasında İbn Hacer'e ait *Le'âli* diye bir kitaptan bahsetmezler.

72 Muhammed el-Beşir Zafer el-Ezherî, *Tabzîru'l-müslimîn mine'l-ehâdîsi'l-Mevdûa' 'alâ Seyyidi'l-Mürselin* (Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1985), 37. Hidiviyye Kütüphanesi günümüzde Dâru'l-Kütübî'l-Mısıriyye Kütüphanesi bünyesinde hizmet vermektedir. Eldeki imkanlar yeterli olmadığı için Muhammed el-Beşir'in incelediğini söylediği eser hakkında bir girişimde bulunulamamıştır.

73 Mahmûd Tahhân, *Usûlu't-tabrîc ve dirasetü'l-esânîd* (Beyrût: Dâru'l-Kur'ani'l-Kerim, 1401), 65.

74 Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 143.

75 M. Yaşar Kandemir, "İbn Hacer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 19/530.

76 Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı*, 172.

77 Yusuf Abdullah el-Karadâvi, *Kefye nete'âmelu me'a's-sünneti'n-nebeviyye* (Beyrût: Dâruş-Şark, 2000), 84.

78 Zürkânî, *Muhtasarü'l-Makâsîd-il-hasene*, 18. (Muhakkikin önsözü).

79 Bazı değerlendirmeler için bk. Zerkeşî, *Le'âli*, 14-15 (Eserin Muhakkiki Abdülkâdir 'Atâ'nın önsözü); Zerkeşî, *Le'âli*, 13 (Eserin Muhakkiki Muhammed b. Lutfi es-Sabbâğ'ın **önsözü**); Yavuz, *Sehavi ve el-Mekasidu'l-Hasene*, 91-95; Enîs, *İmâm ez-Zerkeşî*, 61-64.

80 Örnek için bk. Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-'Askalânî, *et-Telbisu'l-habîr fi tabrici ehâdîsi'r-râfi'l-kebîr* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1989), 3/254; a.mlf., *Fethu'l-Bârî bi şerhi Sahibi'l-Buhârî* (Kâhire: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1407), 3/57, 125; 4/582, 592; 7/100.

81 Şemseddin Muhammed es-Sehâvî, *el-Cevâbir ve'd-dürer fi tercemeti şeyhi'l-İslâm İbn Hacer* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1999).

İbn Hacer'in izinden giden ve müştehir hadis sahasında eser veren iki önemli talebesi vardır. Bunlardan ilki Sehâvî diğeri ise Süyûtî'dir. Sehâvî müştehir hadis sahasında kaleme aldığı *Makâsîd*'i, Zerkeşî'den ilham alarak oluşturduğunu söyler. Kitapta Zerkeşî'yi on dört yerde ismen zikreder, onun herhangi bir çalışmasına atıfta bulunmaz. Yine Hocası İbn Hacer'i yüz sekiz yerde ismen zikreder, onun yedi eserine atıfta bulunur. Fakat bu esnada ne Zerkeşî'nin ne de hocasının *Le'âli* diye bir kitabından bahsetmez.

Süyûtî, *Tedrib*'de müştehir hadis sahasında yapılan çalışmalardan şöyle bahseder: “Zerkeşî, halk arasındaki meşhûr hadislerle ilgili et-*Tezkire fi'l-ehâdisi'l-müştehire*'yi kaleme almıştır. Ben de bu konuda alfabetik olarak tertip edilmiş bir kitap yazdım. Orada Zerkeşî'nin değinmediği birçok şeyi ilave ettim.”⁸² Süyûtî, müştehir hadis sahasında yazdığı *ed-Dürerü'l-müntesire* adlı eserine: “En önemli görev, halkın dilinde ve hadis konusunda yeteri kadar bilgisi olmayan fıkıhçıların arasında şöhret bulan haberlerin durumunu beyan etmek, bu haberlerden aslı olanlarla olmayanların arasını ayırmaktır.” diye başlar.⁸³ Süyûtî'nin bu girişi eldeki *Le'âli* baskıları ile uyumludur. Söz konusu çalışmasında Süyûtî, *Tezkire*'de yer alan haberleri sıralamış daha sonra müştehir olduğunu düşündüğü haberleri bunlara ilave etmiştir. Süyûtî, Zerkeşî'den alıntı yaptığı yerlerde ne onun ne de hocasının *Le'âli* diye bir eserinden bahsetmemiştir. Diğer yandan *Dürer*'de geçen ve Zerkeşî'ye nispet edilen iki yüz yirmi iki haberin tamamı *Makâsîd*'da da yer almaktadır. Bu durumda Sehâvî ve Süyûtî'nin en önemli referans kaynağı Zerkeşî olmuştur. Yine şu an basılı bulunan ve Zerkeşî'ye nispet edilen *Le'âli*'de yer alan haberler ile Sehâvî ve Süyûtî'nin eserlerinde Zerkeşî'ye nispet edilen haberler birebir aynıdır. Şu hâlde; Süyûtî'nin *Tezkire* dediği kitap ile zikri geçen ve şu an basılı olan *Le'âli*'nin aynı eser olduğu kabul edilebilir.

İbn Hacer'den iki asır sonra vefat eden Münâvî⁸⁴ ve Muhammed b. Ahmed el-Halîlî⁸⁵ çalışmalarında *Le'âli* adlı eserden alıntı yapmışlar, yaptıkları atıfta söz konusu kitabı İbn Hacer'e değil Zerkeşî'ye nispet etmişlerdir. Bu

82 Süyûtî, *Tedrib*, 2/622.

83 Celâleddîn Abdurrahmân es-Süyûtî, *ed-Dürerü'l-müntesire fi'l-ehâdisi'l-müştehire*, tkh. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ (Riyâd: 'İmadetü Şuuni'l-Mektebât, 1979), 4.

84 Münâvî, *Feyzü'l-kadir*, 2/18, 19; 3/730; 4/306, 354; 5/239.

85 Halîlî, *Keşfü'l-İltibâs*, 1/a-b, 7a, 7b.

durum *Le'âli*'nin erken dönemde Zerkeşî'ye ait bir eser olarak bilindiğini göstermektedir.

İbn Hacer'in *Le'âli* adlı bir çalışması bulunduğunu söyleyen ilk müellif, 'Aclûnî'dir.⁸⁶ O, *Keşfü'l-hâfâ*'da *Le'âli* isimli eserin "Mukaddime" dâhil birçok bölümünden nakilde bulunur. Bu durum 'Aclûnî'nin, söz konusu çalışmayı gördüğü ve doğrudan ondan alıntılar yaptığı izlenimi uyandırmaktadır. Bununla bağlantılı olarak şu sorular akla gelmektedir:

1. 'Aclûnî, *Le'âli* adlı eseri neye dayanarak İbn Hacer'e nispet etmektedir?
2. 'Aclûnî'nin İbn Hacer'e nispet ettiği eser ile Zerkeşî'nin kitabı arasında bir ilişki var mıdır?

Mısır başta olmak üzere Bağdat, Şam ve Hind kütüphanelerinde *el-Le'âli'l-mensûre fi'l-ehâdisi'l-meşhûre* ismiyle kayıtlı el yazmaları bulunduğu ifade edilmektedir.⁸⁷ Özellikle son dönemde birtakım araştırmacılar; söz konusu eserin Mısır'daki el yazma nüshasının bazı sahifelerinde İbn Hacer'in el yazısı ile düştüğü kayıt ve hâşiyelerin olduğunu ve karışıklığın da buradan kaynaklandığını söylemektedirler.⁸⁸ Yine günümüz araştırmacılarından Abdulhâkim el-Enîs, Nâsıruddin el-Elbânî'nin (öl. 1999) *el-Muntehab fi mahtûtâti'l-hadis* eserinden nakille Mısır'daki söz konusu İbn Hacer'in düştüğü kayıtların yer aldığı yazma nüshaya benzer bir nüshanın Şam'da bulunduğunu haber vermektedir. Abdulhâkim el-Enîs, 'Aclûnî'nin bu nüshayı gördüğünü, ilgili kayıt ve hâşiyelerden hareketle eserin, İbn Hacer'e ait olduğu izlenimine kapılmış olabileceğini ifade etmektedir.⁸⁹ Tabi ki bunun ispatı ancak ilgili yazma nüshaların tekrar tetkik edilmesi ile mümkün olacaktır.

'Aclûnî'nin *Le'âli* diye atıfat bulunduğu eser ile Zerkeşî'nin kitabı arasında bir ilişki bulunmaktadır. Süyûtî, *Dürer*'i yazarken Zerkeşî'nin eserinden istifade etmiş ve onun tahrîclerini isim belirterek nakletmiştir.

86 'Aclûnî, *Keşfü'l-hâfâ*, 1/7, 8, 144 (No: 417).

87 Süyûtî, *Dürerü'l-müntesire*, 17, 18; Zerkeşî, *Le'âli*, 14. (Muhakkikin önsözü); Enîs, *İmâm ez-Zerkeşî*, 61-64.

88 Zerkeşî, *Le'âli*, 14-15. (Muhakkikin önsözü); Yavuz, *Sehavi ve el-Mekasidu'l-Hasene*, 91-95; Enîs, *İmâm ez-Zerkeşî*, 62.

89 Enîs, *İmâm ez-Zerkeşî*, 62-64.

Süyûtî'nin, Zerkeşî'den alıntı yaptığı haberler ve bunların çoğu tahrîcleri 'Aclûnî'nin *Le'âli* diye atıfta bulunduğu haberler ve tahrîcler ile aynıdır. 'Aclûnî, *Le'âli*'den alıntı yaptığı yerlerde, *Le'âli* sahibi Moğultay b. Kılıç et-Türki⁹⁰ (öl. 762/1360) ve Ebu'l-Fidâ' İbn Kesîr'den⁹¹ (öl. 774/1372) "*hocamız*" diye bahsetmektedir. Halbuki bu iki müellif İbn Hacer'in değil, Zerkeşî'nin hocalarıdır. Yine 'Aclûnî eserinde; "*Ben zahire göre hüküm vermekte emrolundum, Allah ise sırların sahibidir.*"⁹² haberi hakkında: "*el-Le'âli sahibi "Hadis bu lafızla sabit değildir. Muhtemelen sahib hadislerden mâna ile rivâyet olunmuştur. Ben onu "el-Akziye min'e-z-zehebî'l-ibrîz" adlı eserimde zikrettim.*" dedi." şeklinde *Le'âli* sahibinden alıntı yapar.⁹³ Yine eserin başka yerinde *Le'âli* sahibinin *el-Mu'teber fî tahrîci ehâdîsi'l-minhâc ve'l-muhtasar* adlı esrinden nakilde bulunur.⁹⁴ 'Aclûnî'nin zikrettiği *Akziye*⁹⁵ ile *Mu'teber*⁹⁶ İbn Hacer'e değil Zerkeşî'ye aittir. Bu durumda; 'Aclûnî'nin İbn Hacer'e nispet ettiği *Le'âli* adlı eserin, Zerkeşî'ye ait bir çalışma olduğu ve müellifin hata ile bunu İbn Hacer nispet ettiği söylenebilir.

Söz konusu eseri İbn Hacer'e nispet eden diğer müellif Muhammed Dervîş'dir. O, bu konuda: "...*Dillerde dolaşan hadislerle ilgili hafızların sonuncusu İbn Hacer el-Askalânî'nin kitabını gördüm (bilmekteyim). Hadis tariklerinin çok olmasından dolayı ondan istifade etmek zordur. Onun talebesi İmam es-Sehâvî'nin muhtasar halinde telif ettiği el-Kebîr'ini ve yine onun sadece haberin durumunu beyan ederek özetlediği es-Sağîr'ini de gördüm (bilmekteyim). İbnu'd-Deyba' diye meşhur İmâm Abdurrahman el-Yemenî'nin muhtasarını da gördüm (bilmekteyim)... Ben de bu muhtasarı özetledim.*" demektedir.⁹⁷ Dervîş el-Hût'un ifadelerinden sanki İbn Hacer'in bu sahada

90 Zerkeşî, *el-Leâli*, 32.

91 Zerkeşî, *el-Leâli*, 160.

92 Zerkeşî, *Le'âli*, 70 (Ahkâm, H. No:30).

93 'Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ'*, 1/192 (No: 585).

94 'Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ'*, 2/169 (No: 2137).

95 Eseri tam adı *ez-Zehbül-ibrîz fî tahrîci ehâdîsi fetbu'l-'azîz*'dir. Çalışma, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde yazma halinde mevcuttur. (Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, III. Ahmed, nr. 482/1-3) Bk. bk. Zerkeşî, *İcabe*, 25 (Eserin muhakkiki Bünyamin Erul'un önsözü); Gürkan, "Zerkeşî", 44/290.

96 İbn Hacer, *İnbau'l-ğumri*, 3/140.

97 Dervîş el-Hût, *Esnel-metâlib*, 19.

bir eseri olduğu, Sehâvî'nin bu esere *Kebîr* ve *Sağîr* isminde iki muhtasar yazdığı anlaşılmaktadır. Dervîş el-Hût'un söz konusu ifadelerinde bir takım bilgi hataları bulunduğu söylenebilir. Zira müştehir hadis sahasında *Kebîr* ve *Sağîr* isminde muhtasar eser yazdığı bilinen müellif Muhammed Abdülbâkî ez-Zürkânî'dir (öl. 1122/1613). O, Sehâvî'nin *Makâsıd'ul-Hasenê*'si üzerine ilkinde *Kebîr* diğerinde *Sağîr* iki muhtasar kaleme almıştır.⁹⁸ Bu malumât, Dervîş el-Hût'un *Kebîr* ve *Sağîr* hakkında verdiği bilgi ile de uyusmaktadır. O halde onun burada bahsettiği müellif İbn Hacer değil Sehâvî'dir ve bahsedilen eser de Sehâvî'nin *Makâsıd*'ıdır. Bilindiği gibi Dervîş el-Hût'un değindiği Vecîhüddîn Abdurrahmân b. Alî İbnu'd-Deyba' (öl. 944/1537) *Makâsıd*'ın muhtasarını yazan bir diğer müelliftir.

Sonuç

Araştırmada müştehir hadis edebiyatının ilk örnekleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu sahada ilk eser verenler arasında İbn Teymiyye ve Zerkeşî ismi öne çıkmaktadır. Özellikle İbn Teymiyye'nin risâlesi, kıssacıların halkın üzerinde etkisini artırdığı, mevzû'at ve fetâvâ türü eser yazımının hız kazandığı bir dönemde kaleme alınmıştır. Risâle yazılış gayesi yönü ile fetâvâ türü eserlere, haberleri değerlendirme yönü ile mevzû'at türü çalışmalara benzemektedir. Aynı zamanda risâle; daha çok zayıf ve mevzû rivâyetlerin yer alması, sadece belli bir kesim arasında dolaşan haberlere değinmesi, ele alınan haber sayısının sınırlı kalması gibi sebeplerden dolayı bu türün ilk örneği kabul edilmemiştir. Bundan dolayı; *Ehâdisü'l-kussâs*'ın müştehir hadis edebiyatına geçişte ara dönem bir eser olarak görülmesi daha doğru olacaktır.

Zerkeşî, *Le'âli* diğer bilinen ismiyle *Tezkire* isimli kitabını, hadislerin ya da hadis diye bilinen sözlerin halkın değişik kesimleri arasında yaygın olarak kullanıldığı, sorgulamadan kabul veya reddedildiği bir dönemde yazmıştır. İsminden de anlaşıldığı üzere eser; uydurma haberler konusunda halkı bilinçlendirmek, hadis konusunda yeterli alt yapısı olmadığı için hasen veya

98 Zürkânî, *Makâsıd* üzerine biri büyük, diğeri de onun özeti iki muhtasarı olduğu söylemektedir. (Zürkânî, *Muhtasarü'l-Makâsıd*, 47). Kettânî, söz konusu bu iki çalışmayı *Kebîr* ve *Sağîr* şeklinde kayıtlar. (Kettânî, *Risâle*, 191). Kaynaklarda farklı isimlerle anılan küçük hacimli ihtisar basılmış, büyüğü hakkında ise bilgi bulunmamaktadır. (Adil Yavuz, "el-Makâsıd'ul-Hasenê", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/423.)

sahih hadisleri uydurma gören ya da aslı olmayan haberleri eserlerinde kullanan başta fıkıhçılar olmak üzere her meslekten ilim ehline gerekli hatırlatmaları/ uyarıları yapmak üzere kaleme alınmıştır. Bundan dolayı kitapta; sahih, hasen ve zayıf türü hadislere, mevzû haberlere ve hadis diye zannedilen hikmetli sözlere yer verilmiştir. *Le'âli* hem yazılış gayesi hem de yöntemi açısından, kendi dönemi için yeni bir çalışmadır ve kendisinden sonraki eserler için de bir model oluşturmuştur.

Müştehir hadis sahasının ilk örneklerinden kabul edilen *el-Le'âli'l-mensûre fi'l-ehâdîsi'l-meşhûre* bazı kaynaklarda İbn Hacer'e nispet edilmektedir. Yapılan değerlendirmelerden anlaşıldığı kadarı ile *Le'âli* adlı eser İbn Hacer'e değil Zerkeşî'ye aittir. Konuya dair araştırmacılar arasında görülen görüş arılıkları, daha önce var olan ve onların dönemine kadar devam eden çelişkili değerlendirmelere bağlanabilir.

İbn Teymiyye ve Zerkeşî, ilim ehli olma sorumluluğu gereği; halkın arasında dolaşan haberlerin gerçek durumunu beyan etmek üzere gerekli gayretleri göstermişlerdir. İletişim imkanlarının baş döndürücü bir hızla geliştiği, bilginin çok kısa bir sürede yayıldığı günümüzde müştehir hadise dair yeni çalışmalar yapılması artık bir ihtiyaç haline gelmiştir. Kültür ve medeniyetin bize miras bıraktığı şifâhî veya yazılı gelenek içerisinde yüzlerce hadis yer almaktadır. Bunun yanında popüler kültürün tesiriyle oluşan hikâye, roman, şiir vb. edebî ürünler başta olmak üzere gazete, dergi, internet gibi medya organlarının ürettiği her türlü görsel ve işitsel eserlerde hadislerin de kullanıldığı görülmektedir. Halkın istifadesine sunulan bu çalışmalarda Hz. Peygamber'e ait olmadığı halde ona isnâd edilen bazı haberlerin de olduğu bir gerçektir. Bugün halk arasında dolaşan bu tür sözlerin gerçek durumlarını ortaya koymak üzere araştırmalar yapılması, dinin doğru anlaşılması bakımından bir zorunluluk halini almış bulunmaktadır.

Kaynakça

'Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ' ve müzîlül-ilbâs 'ammeştehere mine'l-ehâdîs 'alâ elsineti'n-nâs*. Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-ilmîyye, 2001.

Aydemir, Selahattin. "Hadis Uydurmacılığının Tespitinde Kullanılan Bir Rivâyetin Tetkik ve Tahlili: 'Hz. Peygamber'e Yalan Isnâd Edilmediği Zamanda Hadis Naklederdik'". *Balkesir İlahiyat Dergisi* 11 (2020), 10-38. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1177114>

- Beşir, Muhammed Zafer el-Ezherî. *Tahzîru'l-müslimîn mine'l-ehâdisi'l-Mevdûa' 'alâ Seyyidi'l-Mürselîn*. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1985.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'ûs-sahîh*. Riyâd: Dâru's-Selâm, 2000.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Kurretü'l-ayneyn bi-ref'i'l-yedeyn fi's-salât*. Kuveyt: Dâru'l-Erkâm, 1983.
- Canlı, Mustafa. *Bedreddin Zerkeşi ve Hadis İlimindeki Yeri*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1992.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadis Edebiyatı. İstanbul: İFAV Yayınları, 1996.*
- Enîs, Abdulkhakim. *el-İmam ez-Zerkeşi ve kitabuhu el-Le'âli'l-mensûre fi'l-ehâdisi'l-meşhûre*. Dubai: Dairatü Şuunî'l-İslâmiyye, 2015. <https://ia601309.us.archive.org/34/items/M-MNOAH01/1404-.pdf>
- Fesevî, Ya'kûb b. Süfyan b. Cüvân. *el-Ma'rife ve'l-târîh*. Bağdat: b.y., 1974.
- Fezârî, Tâcüddin Abdurrahmân b. İbrâhîm b. Sibâ' el-Firkâh. *ed-Derekât Şerhu'l-Varakât li İmâmi'l-Harameyni'l-Cüveyni*. thk. Sara Şâfi Saîd el-Hâcîri. Kuveyt: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, ts.
- Gazzî, Necmüddin Muhammed b. Muhammed. *İtkânü mâ yabsünü mine'l-abbâri'l-vârideti 'ale'l-elsün*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 2004.
- Gözübenli, Beşir. "Firkâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/135. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Gürkan, Menderes. "Zerkeşi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/289-293. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Hâkim, Muhammed b. Abdillâh en-Nisâbüri. *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadis*. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2003.
- Hâkim, Muhammed b. Abdillâh en-Nisâbüri. *el-Müstedrek 'alês-Sahihayn*. Beyrût: Dâru'l-Kütübu'l-İlmiyye, 1990.
- Hallî, Muhammed b. Ahmed. *Teshîlûs-sebil ilâ keşfi'l-iltibâs 'ani'l-ehâdisi'lletî tedârü beyn'en-nâs*. Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-Kavmiyye Kütüphanesi, 257, 1a-237b. https://www.alukah.net/manu/files/manuscript_7652/tshyl-alsabil-2.pdf.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali b. Sâbit. *Takyidü'l-'ilm*. Halep: Dâru İhyai's-sünneti'n-nebeviyye, 1988.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali b. Sâbit. *el-Câmi' li-ablâki'r-râvi ve âdâbi's-sâmi'*. Riyâd: Mektebetü'l-Mearif, 1982.
- Hût, Muhammed b. Dervîş b. Muhammed. *Esnel-metâlib fi ehâdis muhtelifeti'l-merâtib*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1997.
- Karadâvî, Yusuf Abdullah. *Kefye nete'âmelu me'âs-sünneti'n-nebeviyye*. Beyrût: Dâru's-Şark, 2000.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed el-'Askalânî. *İnbâ'ü'l-gumr bi-enbâ'i'l-umr*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed el-'Askalânî. *et-Telhisu'l-habir fi tabrici ehâdisi'r-râfi'l-kebir*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1989.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed el-'Askalânî. *Fethu'l-Bârî, bi şerhi Sahibi'l-bubârî*. Kahire: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1407.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed b. Saîd. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1404.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim ed-Dineverî. *Tevîlû muhtelifi'l-hadis*. Beyrût: Dâru'l-Cil, 1972.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Menî'. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. Beyrût: Dâru'l-Kütübu'l-İlmiyye, 1991.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhalim. *Ehâdisü'l-kussâs*. thk. Mustafa es-Sabbâğ. Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1985.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhalim. *Mecmû'atü'r-resâ'ili'l-kübrâ*. Beyrût: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabıyye, ts..
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhalim. *Mecmû'atü'l-fetâvâ*. Medine: Mucemmu'el-Melik Fehd, 2004.
- İbnu'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâleddin Abdurrahman. *el-Mevzû'ât mine'l-ehâdisi'l-merfû'ât*. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1966.
- İbnu'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâleddin Abdurrahman. *Kitâbü'l-Kussâs ve'l-müzekkirin*. Lübnan: el-Mektebetü'l-İslâm, 1988

İslâm Medeniyeti Araştırmalar Kraliyet Merkezi, *el-Fibris eş-Şâmil li't-türâsi'l-arabiyyi'l-İslâmiyyi'l-mabrûtta*. Ammán: Müessesetü Ali Beyt, 1992. 3/ 1329, 1330.

Kandemir, M. Yaşar. *Mevzû Hadisler Menşei Tanıma Yolları ve Tenkidi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1984.

Kandemir, M. Yaşar. "İbn Hacer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/514-531. Ankara: TDV Yayınları, 1999, 19: 530.

Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-zunûn* (Beyrût; Dâru Sâdr, 1992), 1: 386.

Kâsimî, Cemâlüddin. *Kavâ'idü't-tabdîs min fünûni mustalabi'l-hadis*. Beyrût: Dâru'n-nefâis, 1407.

Kettânî, Muhammed b. Ca'fer. *er-Risâletü'l-müstetrafe li-beyâni meşhûri kütübî's-sünneti'l-müşerrefe*. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1986.

Koca, Ferhat. "İbn Teymiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/391-405. Ankara: TDV Yayınları, 1999.

Koca, Ferhat. *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem (Hanbeli Mezhebi)*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.

Kütübî, Muhammed b. Şâkir b. Ahmed. *Fevâtü'l-Vefeyât*. Beyrût: Dâru Sadr, 1974.

Melik Faysal Araştırma Merkezi, *Khabânetü'l-Türâs* (Riyâd: 2010), 41: 196 (39956); 58: 271 (58371).

Münâvî, Zeynüddin Muhammed Abdürraûf. *Fezûl'ü'l-kadîr şerhu'l-Câmi'is-sağîr*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'üs-sahîh*. Riyâd: Dâru's-Selâm, 2000.

Özpinar, Ömer. *Hadis Edebiyatının Oluşumu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003

Sağlam, İbrahim. "Hadis Usûlü Açısından Meşhûr ve Müştehir Hadis". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2020), 451-479.

Sağlam, İbrahim. *Müştehir Hadislerin Doğuşu Gelişimi ve Değerlendirmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2017.

San'ânî, Muhammed. Ahmed b. Carullah. *Nevâfihu'l-âtira fi'l-ehâdisi'l-müştehire*. Beyrût: el-Kütübü's-sekâfiyye, 1992.

Şehâvî, Şemseddin Muhammed. *el-Makâsüdü'l-hasene fi beyâni kesirin mine'l-ehâdisi'l-müştehire 'ale'l-elsine*. Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002.

Şehâvî, Şemseddin Muhammed. *el-Cevâhir ve'd-dürer fi tercemeti Şeybi'l-İslâm İbn Hacer*. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1999.

Suiçmez, Yusuf. *Hadiste Ref Problemi Mevkûf ve Maktû Hadislerin Resulullah'a İzaresi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.

Sübkî, Tâciüddin Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*. Kâhire, Dâru İhyâ'il-Kütübî'l-Arabiyye, ts..

Süyûtî, Celâleddin Abdurrahmân. *Tedribü'r-râvi fi şerhi Takribi'n-Nevevi*. Beyrût: Mektebetü'l-Kevser, 1994.

Süyûtî, Celâleddin Abdurrahmân. *ed-Dürerü'l-müntesire fi'l-ehâdisi'l-müştehire*. thk. Muhammed Lutfi es-Sabbâğ. Riyâd: 'İmadetü Şuunî'l-Mektebât, 1979.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *el-Bedrü't-tâli' bi-mehâsini men ba'del-karni's-sâbi'*. Kahire: b.y., 1348.

Tahhân, Mahmûd. *Usûlü't-tabric ve dirasetü'l-esânid*. Beyrût: Dâru'l-Kur'ânî'l-Kerim, 1401.

Uğur, Mücteba. *Hadis İlimleri Edebiyatı*. Ankara: TDV Yayınları, 1996.

Ünal, Yavuz. "Hadis Tespit Sisteminin Doğuşu ve Gelişim Seyri Üzerine", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 1/2 (2003), 7-42.

Yavuz, Adil. *Sehavi ve el-Mekâsıdu'l-Hasene Adli Eserinin Tenkid ve Tablîli*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1993.

Yavuz, Adil. “el-Makâsîdül-Hasene”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/ 422-423. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Tezkiretü'l-huffâz*. Beyrût: Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, ts..

Zerkeşi, Bedreddin Muhammed b. Bahâdır. *el-Le'âli'l-menşûre fi'l-ehâdisi'l-meşhûre el-ma'rûf bi'l-Tezkire fi'l-ehâdisi'l-müştehire*. thk. Mustafa Abdülkâdir 'Ata. Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986.

Zerkeşi, Bedreddin Muhammed b. Bahâdır. *el-Le'âli'l-menşûre fi'l-ehâdisi'l-meşhûre evi't-Tezkire fi'l-ehâdisi'l-müştehire*. thk. Muhammed b. Lütfî es-Sabbâğ. Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1996.

Zerkeşi, Bedreddin Muhammed b. Bahâdır. *el-İcâbe li irâdi me's-tedrakethu 'Aişeti 'ales-sahâbe*. thk. Bünyamin Erul. Beyrût: Müessestür-Risâle, 2004.

Zerkeşi, Bedreddin Muhammed b. Bahâdır. *el-İcâbe li irâdi me's-tedrakethu 'Aişe 'ales-sahâbe*. thk. Saïd el-Afgânî. Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1980.

Zerkeşi, Bedreddin Muhammed b. Bahâdır. *Zehru'l-'arîş fi tabrimi'l-haşiş*. thk. Ahmed Ferec. Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1990.

Zürkânî, Muhammed b. Abdilbâkî b. Yûsuf. *Muhtasarü'l-Makâsîdül-Hasene fi beyâni kesrin mine'l-ehâdisi'l-müştehire 'ale'l-elsine*. Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâm, 1989.

Deveci, Handan – Belet, Dilek – Türe Hatice. “Dede Korkut Hikâyelerinde Yer Alan Değerler”. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 12/46 (Yaz 2013): 294-321., erişim: 3.03.2019, <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/70492>.

Ekici, Metin. ““Dede Korkut Kitabı”nda Kadın Tipleri”. *Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni Bildirileri (Ankara, 19-21 Ekim 1999)*. Ed. Alev Kahya Birgül. 123-138. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 2000.

Ergin, Muharrem. *Dede Korkut Kitabı I. Giriş-Metin-Faksimile*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1958.

Ergin, Muharrem. *Dede Korkut Kitabı*. 52. Baskı. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2015.

Günay, Umay. “Dede Korkut Hikâyelerindeki Karakterlerin Tahlili”. *Millî Folklor* 37 (1998): 3-12.

Güzel, Abdurrahman. “Dede Korkut Hikâyeleri Bağlamında Dua”. *Turkish Studies*, 3/2 (Bahar 2008): 438-446.

Köksel, Behiye. “Dede Korkut Kitabı”nda Dini-Mitolojik Yardımcı Kahraman Motifi”. *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 16/1 (2012): 73-88.

Özbay, Murat – Karakuş Tayşi, Esra. “Dede Korkut Hikâyelerinin Türkçe Öğretimi ve Değer Aktarımı Açısından Önemi”. *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi* 1/1 (2011): 21-31.

Serdar, Murat. “Dede Korkut Hikâyeleri”nde Türk-İslam İnanışlarının İtikâdi Göstergeleri”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 22/1 (Haziran 2018): 489-513.

Yılmaz, Kemale. ““Dede Korkut Destanı”nda Dua”. *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 2 (2010): 144-157.



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

**PİRİZÂDE İBRAHİM ÜZERİNE NOTLAR: AHMED EL-‘ÛDÎ’NİN
TERCEMETÜ’L-MÜELLİF ADLI ESERİNİN TAHKİK, TERCÜME VE
DEĞERLENDİRMESİ**

**NOTES ON PİRİZÂDE İBRÂHİM: THE CRITICAL EDITION AND
TRANSLATION OF AHMAD AL-‘ÛDÎ’S TARJAMA AL-MU’ALLIF**

Necmettin AZAK

Dr., Yazma Eser Uzmanı
Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı
<https://orcid.org/0000-0001-8383-5756>
azaknecmettin@gmail.com

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 27 Nisan 2021/ 27 April 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 28 Mayıs 2021 / 28 May 2021

Yayın Tarihi / Published: 28 Haziran 2021/ 28 June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran 2021 / June 2021

Cilt: 5, Sayı: 1 Volume: 5, Issue: 1, Sayfa / Pages: 105-148

Cite as / Atıf: Azak, Necmettin. “Pîrizâde İbrahim Üzerine Notlar: Ahmed el-‘Ûdî’nin Tercemetü’l-Müellif Adlı Eserinin Tahkik, Tercüme ve Değerlendirmesi [Notes on Pîrizâde İbrâhîm: The Critical Edition and Translation of Ahmad al-‘Ûdî’s Tarjama Al-Mu’allif]”. Kocaeli İlahiyat Dergisi- Kocaeli Theology Journal 5/1 (Haziran/June 2021), 105-148

İntihal: Bu makale, intihal tarama programlarıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned with plagiarism screening programs and plagiarism has not been detected.

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kider>

Copyright © Published by Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Kocaeli University,
Faculty of Theology, Kocaeli / Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0

Öz: Müellif ve eserleri hakkında detaylı bilgi veren biyografi kaynaklarından birisi de hiç kuşkusuz terâcim eserleridir. Hal tercümesi olarak da bilinen bu eserler, geç Osmanlı döneminde müstakil olarak üretilmeye başlanmış ve geliştirilmiş olmasına rağmen, öncesinde müstensihler tarafından yazma eserlerin başında yahut sonunda bir risale veya fevâid olarak ele alındıkları görülmektedir. Bu tür çalışmaların genellikle çağdaşları tarafından kaleme alındığı ve detaylı bilgiler içerdiği bilinmektedir. Mekke’de yaşamış, orada müftülük görevini ifa etmiş, yüzü aşkın eseriyle toplumun sorunlarına çözümler üretmiş, dönemin şeyhülislamının övgüsüne mazhar olmuş, fıkıh ilmindeki yetkinliğinden dolayı Hanefi fakihleri arasında öne çıkmış, ömrünü tedris ve telife adanmış olan Pîrîzâde İbrâhim hakkında matbu eserlerde yer alan bilgiler sınırlı ve birbirinin tekrarı mahiyetindedir. Ahmed el-‘Ûdî’nin yazmış olduğu *Tercemetü’l-müellif* adlı risalenin, Pîrîzâde’nin hayatına dair müşahhas bilgilere yer vermesi; hoca, talebe ve eserlerinin isimlerini zikretmesi, icazetleri hakkındaki açıklamaların detaylı olması ile öne çıktığı ve böylece büyük ölçüde onun biyografisinin eksik kısımlarını tamamladığı görülmektedir. Bu sebeple risalenin tahkik ve tercümesinin yapılarak Pîrîzâde hakkında yeni bilgilerin açığa çıkmasını sağlamak bu çalışmanın ana hedefini oluşturmaktadır.

Anahtar kelimeler: Biyografi, Pîrîzâde İbrâhim, Ahmed el-Ûdî, Tercemetü’l-Müellif, Fakih.

Notes on Pîrîzâde İbrâhim: The Critical Edition and Translation of Ahmad al-‘Ûdî’s Tarjama al-Mu’allif

Abstract: One of the biographical sources that give detailed information about the author and his works is undoubtedly works of personal information (tarâjîm). Although these works, also known as *Tarjama al-mu’allif* (author biography), began to be produced and developed independently in the late Ottoman period, it is known before that they were treated as a treatise or favâid by the copyist (mustansih) in the first or last pages of the manuscripts books. It is a fact that such works are usually written by his contemporaries and provide detailed information about his biography. Pîrîzâde İbrâhim lived in Mecca and served there as a muftî. He has produced solutions to the problems of society with his more than one hundred works and has been praised by the Şayh al-Islâm of the period. He stood out among the Hanafî fiqh scholars due to his competence in the science of fiqh, and devoted his life to education and writing books. However, the biographical information about Pîrîzâde İbrâhim in the printed works is limited and repetitive. This treatise, written by Ahmad al-‘Ûdî, is important in that it contains detailed information about the life of Pîrîzâde, mentions the names of his teachers, students and works, and gives detailed information about his authorizations (ijâza). Therefore, it largely complements the missing parts of his biography. Therefore, the main goal of the present study is to reveal new information about Pîrîzâde by preparing critical edition and translation of the treatise.

Keywords: Biography, Pîrîzâde İbrâhim, Ahmad al-‘Udî, Tarjama al-Mu’allif, Fiqh Scholar.

Giriş

Biyografi yazarlığının zor taraflarından birisi de mevcut kaynakların yetersiz olduğunun düşünülmesidir. Bu düşünce, araştırmacıları bir taraftan mevcut bilgileri tekrar ettirip kısır döngü içerisine hapsederken diğer taraftan da yeni kaynakların peşine sürüklemektedir. Bazen bir dedektif gibi iz sürüp yeni bilgilere ulaşarak bağlantılar kurmaya zorlar. Bu noktada her bir kısıntı bilginin ne kadar önemli olduğu; hedefe ulaşmada bir basamak görevi gördüğü bilinmektedir. Nitekim eserlerin yazma nüshalarındaki bilgiler bu açıdan keşfedilmeyi bekleyen en temel kaynaklardan birisi olarak karşımızda durmaktadır. Yazma eserlerde nüshanın dibacesinde müellif ve eser adının zikredilmesi, eserin yazılma gerekçesinin anlatılması; ferağ kaydında yer alan telif ve istinsah kayıtları, derkenardaki bazı bilgiler, mukabele kayıtları vb. müellife, esere ve döneme dair pek çok bilgilere ulaşmayı kolaylaştırmaktadır. Ayrıca nadir de olsa, bazı yazma nüshalarda yer alan *Tercemetü'l-müellif* başlığı altında müellifin biyografisine ait bilgilere yer verilmektedir. Bazen de eser, üzerine pek çok şerh/haşiye yazılanlardan ise müstensih veya nüshayı elinde bulunduran kişiler tarafından zahriye öncesi sayfalarda fevâid olarak bu çalışmaların (şerh, hâşiye, ta'lika, tertîb, risâle, manzûme) isimlerini yazdıkları görülmektedir.¹

Hal tercümesi, biyografi olarak tanımlanan eserler İslâm tarihinde siyer, terâcim, tabakât, vefayât vb. isimlerle bilinmektedir.² Bu kavramlar eserlerin hazırlanış amacına göre farklı isimlerle ifade edilse de hepsinin ortak paydası, kişilerin biyografilerine yer vermeleridir. İslâm tarihinde Hz. Peygamber'in hayatı ile başlayan siyer yazıcılığı, sahabe, tabi'in, mezhep imamaları, velîler vb. ile devam etmiştir. Osmanlılarda ise daha geç dönemde başlayan biyografi yazımı 16. yüzyılda ulema ve meşâyihin yer aldığı ilk ürünleri vermeye başlamış, bunu takip eden asırlarda ise giderek artmış ve tezkire, tabakât, vefeyât, menâkıb, ravza, riyâz, güzlâr, hadîka, fihrist, gülşen, tuhfe, sefîne, silsilenâme vb. isimlerle gelişmiştir.³ Hal tercümelerinde genelde bir kimsenin adı, nesebi,

1 Örnek olarak, İbn Nüceym'in *el-Eşbâh ve'n-nezâir*'i üzerine yapılan çalışmaların kısmi listesi için bk. Muhammed b. Veli b. Resûl el-Kırşehrî, *Şerhu'l-Eşbâh ve'n-nezâir* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Atıf Efendi, 844), Ia.

2 Casim Avcı, "Tabakat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39/299-301.

3 Feridun M. Emecen, "Osmanlı Kronikleri ve Biyografi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 3 (1999), 84-85; Ali Akyıldız, "İnsanı Yazmak: 19. Yüzyıl Osmanlı Biyografi Yazıcılığı ve Problemleri

doğum ve vefat tarihleri, mezhebi, ilmî unvanı, eserleri, hoca ve talebeleri, yaşadığı çevre, seyahatleri vb. yönlerinin ele alınması gelenek halini almıştır.

11./17. yüzyılda Mekke’de yaşamış ve orada vefat etmiş olan, dönemin önde gelen Hanefî fakihlerinden Pîrîzâde İbrahim’in (öl. 1099/1688) biyografisine dair kaynaklarda zikredilen bilgilerin sınırlı olması, mevcut bilgilerin tekrardan öteye gitmemesi, hakkında detaylı bilgilere ulaşma arzusunun eserlerinin yazma nüshalarına ulaşmayı zorunlu kılmıştır. Bu sebeple öncelikli olarak Pîrîzâde’nin eserlerinin yazma nüshalarının tespit edilmesi, sonrasında ulaşılan bu nüshaların istinsahlarının peşine düşülmesi gerekmektedir. Yaptığımız araştırmalar sonucunda Pîrîzâde’nin *Umdetü zevi’l-basâir li-halli mühimmâti’l-Eşbâh ve’n-nezâir* adlı haşiyesinin bazı yazma nüshalarında terceme-i müellif kısımlarının yer aldığını tespit ettik. Bunlardan birisi İstanbul İl Müftülüğü Kütüphanesi 189 numarada kayıtlı, diğeri ise Mekke’de Mahtûtâtu Mektebeti’l-Harami’l-Mekki’s-Şerîf Kütüphanesi’nin Hanefî fıkhı bölümünde 1979 numarada kayıtlıdır. Bunlardan İstanbul nüshası Mekke nüshasının özeti mahiyetinde olup bir varak halinde daha dar çerçeve bilgi sunmaktadır. Mekke nüshası ise üç varak halinde bir risale olarak Pîrîzâde’nin adı, künyesi, hocaları, talebeleri, dönemin önde gelen âlimlerinin onun hakkındaki övgüleri, icazetleri, kitap ve risaleleri, kerametleri ve vefatı şeklinde daha geniş bilgilere yer vermektedir.

Pîrîzâde’nin biyografisine dair terâcim, tabakât ve tarih kitaplarında yer alan bilgiler genelde Muhibbî’nin *Hulâsatü’l-eser*’ine dayandırılmaktadır.⁴ Bu-

Üzerine Bir Değerlendirme”, *Osmanlı Araştırmaları Dergisi* 50 (2017), 231-232.

- 4 Pîrîzâde’nin biyografisine dair literatür için bk. Muhammed Emin b. Fazlillah b. Muhibbillah ed-Dimaşkı el-Muhibbî, *Hulâsatü’l-eser fi âyâni’l-karni’l-hâdi aşer* (Beirut: Daru Sâdır, ts.), 1/19-20; Abdülmelik b. Hüseyin el-İsâmî, *Semtü’n-nücümü’l-avâli fi enbâi’l-evâil ve’l-tevâli* (Beirut: Darü’l-Kütübi-l İlmîyye, 1419), 4/517; Burhânüddîn İbrâhim b. Hüseyin Pîrîzâde, *’Umdetü zevi’l-basâir li-halli mühimmâti’l-Eşbâh ve’n-nezâir* (Mekke: Mahtûtâtu Mektebeti’l-Harami’l-Mekki’s-Şerîf Ktp., Hanefî Fıkhı, 1979), 320a-322b; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmir, 1333), 1/261-262; İsmail Paşa Bağdâdî, *Hediyetü’l-ârifin esmâü’l-müellifin ve âsârü’l-musannifin* (Beirut: Darü’t-Türâsi’l-Arabiyye, ts.), 1/34; Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen litterature: Vol. 2 Supplementband* (Leiden: E.J. Brill, 1938), 2/425, 647; Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A’lâm: Kâmûsu terâcîmi li-eşheri’r-ricâl ve’n-nisâ minel-Arabi’l-müstâribîn ve’l-müstesrikîn* (Beirut: Dârü’l-İlm li’l-Melâyin, 2002), 1/36-37; Ömer Ruzâ Kehhâle, *Mu’cemü’l-müellifin: Terâcîmu musannifî’l-kütübi’l-Arabiyye* (Beirut: Müessesetü’l-Risâle, 1993), 1/20; Muhammed el-Habîb el-Hîle, *et-Târih ve’l-Müerrihûn bi-Mekke mine’l-karni’s-sâlisi’l-bicriyyi ilê’l-*

nunla birlikte Pîrîzâde'nin eserleri hakkında en fazla malumat Ebü'l-Hayr Abdullah Mirdâd'ın *el-Muhtasar*'da⁵ yer almaktadır. Pîrîzâde'nin bazı risalelerini neşredenlerin⁶ dirase kısmında verdikleri özet bilgiler temelde bu iki esere atıf yapmakla birlikte Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nde Tahsin Özcan'ın yazdığı “Pîrîzâde İbrâhim” maddesindeki bilgilerden öteye gitmemektedir. Pîrîzâde'nin *Şerhu Muvattai'l-İmâm Muhammed* adlı eserindeki şerh yöntemi ve hadis literatüründeki yerini değerlendirmek üzere sunulan bildiri⁷ de mevcut literatürdeki bilgiler özetlenerek ifade edilmektedir. *Mekke'de Bir Osmanlı Kadısı Pîrîzâde*⁸ adlı çalışmada ise Pîrîzâde'nin İslâm hukuku açısından bir incelemesi şeklinde olduğu için biyografisine dair verilen bilgiler yukarıda zikredilen kaynakların tekrarı mahiyetindedir. Pîrîzâde'nin *Umdetü zevi'l-basâir* adlı eserinin tahkik ve tahlili ile ilgili yapılan doktora çalışması⁹ ile Pîrîzâde'nin hayatı ve eserlerini konu alan makale¹⁰ mevcut bilgilerin yanı

karnî's-sâlisî aşer (Mekke: Müessesetü'l-Furkân li't-Türâsî'l-İslâmiyye, 1994), 362-364; Abdullah Mirdad Ebü'l-Hayr, *el-Muhtasar min kitâbi Neşri'n-nevr ve'z-zeher fi terâcimi efâzîli Mekke mine'l-karnî'l-âşir ile'l-karnî'r-râbi' aşer* (Cidde: Alemü'l-Ma'rife, 1986), 39-44; Tahsin Özcan, “Pîrîzâde İbrâhim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 34/33/286-288; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 323-324; Mehmet Boynukalın, *Fıkıh Usulü Alimleri ve Eserleri (III-XIII. Hicri Yüzyıl)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 416.

- 5 Ebü'l-Hayr, *el-Muhtasar*, 39-44.
- 6 Hasan Özer, “Pîrîzâde İbrahim ve Mezhebi'l-İmâmi'l-A'zam İsimli Risalesinin Tahkik ve Tercümesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 327-341; Hasan Özer, “Pîrîzâde'nin Risâle Fi Ma'ne'l-İstihân Ve'l-Kıyâs Adlı Eserinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi”, *İslam Hukuku Araştırmalar Dergisi* 33 (Nisan 2019), 1-18; Hasan Özer, “Pîrîzâde İbrâhim'in Risâletü gâyeti't-tahkik fi 'ademi cevâzi't-telfik fi't-taklîd Adlı Eserinin Tahkikli Neşri ve Tercümesi”, *Tabkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 3/1 (Haziran 2020), 121-181; Hasan Özer - Mustafa Ateş, “17. Yüzyılda Nevâzil Türü Bir Mesele Olarak Tömbeki: İbrahim B. Ebî Seleme ve Pîrîzâde İbrâhim'in Tömbeki Risâleleri-Neşir Ve Tahlil-”, *İslam Hukuku Araştırmalar Dergisi* 35 (Nisan 2020), 599-637.
- 7 Halil Turhan, “Pîrîzâde İbrahim Efendi'nin Şerhu'l-Muvatta'li's-Şeybânî'sindeki Şerh Yöntemi ve Eserin Hadis Literatüründeki Yeri”, *Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları*, ed. Fuad Aydın vd. (İstanbul: Mahya Yayınları, 2019), 617-618.
- 8 Hasan Özer, *Mekke'de Bir Osmanlı Kadısı Pîrîzâde* (İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2019), 47-54.
- 9 Necmettin Azak, *Pîrîzâde'nin Umdetü Zevi'l-Basâir li-Halli Mübimmâti'l-Eşbâh ve'n-Nezâir Adlı Eserinin Tabkik ve Tablîli* (İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 101-136.
- 10 Necmettin Azak, “Mekke'de Bir Osmanlı Fakihî: Yazma Nüshalara Göre Pîrîzâde İbrahim'in Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 36 (2020), 377-415.

sıra yazma eserlerden istifade ederek Pîrîzâde'nin biyografisine dair yeni bilgiler üretip literatüre katkı sağlamaktadır.

Bu çalışmada Pîrîzâde'nin hayatı ve eserlerini konu edinen bu risalenin, tabakât ve terâcim kitaplarında yer almayan icazetlerini, eserlerini, hoca ve talebelerini, bazı eserlerine yazılan takrizlerini, ilmî ve fikhî derinliğine övgüde bulunan âlimlerin isimlerini sistematik bir yapı içerisinde ele almasıyla öne çıktığı görülmektedir. Ayrıca risalenin yazarı Ahmed el-‘Ûdî'nin (öl. 1107/1695'den sonra) Pîrîzâde'nin çağdaşı olması, eserin birincil derecede kaynaklar arasında olmasını sağlamaktadır. Böyle bir eserin tahkik ve tercüme edilerek ilim erbabına sunulması çalışmamızın ana hedefidir.

1. Müellifin Hayatı

Tam adı Ahmed b. Ali b. Mustafa el-Hanefîdir. *el-‘Ûdî* diye meşhur olmuştur.¹¹ el-‘Ûdî'nin hayatına dair kaynaklarda yer alan bilgiler daha çok kendisinin istinsah ettiği nüshalarda yer aldığı görülmektedir.

el-‘Ûdî, Pîrîzâde'nin eserlerinden 1082/1672 telif tarihli olan *Umdetü zevî'l-basâir li-halli mühimmâti'l-Eşbâh ve'n-nezâir* adlı haşiyesini tespitlerimize göre iki defa istinsah etmiştir. Bunlardan ilki, 5 Cemaziyevvel 1107/1695 istinsah tarihli olup Süleymaniye Ktp. Laleli, nr. 1106'da kayıtlıdır. Bu nüshanın müellifin nüshasıyla mukabele edildiği kaydı 85b varağında¹² müstensih el-‘Ûdî tarafından belirtilmektedir. İkincisi ise sonunda *Tercemetü'l-müellif*'inin de yer aldığı Mekke nüshasıdır.¹³ Bu nüshanın sonunda istinsah kayıt tarihi yer almamasına rağmen nüshanın müellif nüshasıyla mukabele edildiği kaydı, birinci cildin sonunda 136b varağında¹⁴ yer almaktadır. Ayrıca beş-on varakta bir *beleğa mukâbele* kaydının derkenarda yer alması, belli aralıklarla müstensih

11 Ahmed b. Ali b. Mustafa el-‘Ûdî, *Tercemetü'l-Müellif* (Mekke: Mahtûtâtü Mektebeti'l-Harami'l-Mekki's-Şerif Ktp., Fıkhü'l-Hanefî, 1979), 322b.

12 Nüshanın birinci cildinin sonunda yer alan mukabale kaydı:

أنهيا مقابلةً على أصل المؤلف المكتوب بخطه وصح والله الحمد والمنة وذلك في عصر يوم الأحد الخامس من جمادى الأولى سنة (١١٠٧هـ)، ختمت بخير لا بشر.

13 Pîrîzâde, *Umdetü zevî'l-basâir* (Hanefi Fıkhı, 1979), 320a-322b.

14 Nüshanın birinci cildinin sonunda yer alan mukabale kaydı:

بلغ مقابلة على نسخة المؤلف سامحه الله تعالى.

nüshasının müellif nüshasıyla mukabele edildiğini göstermektedir. el-‘Ûdî'nin istinsah ettiği diğer bir eser ise Pîrîzâde'nin 1083/1673 senesinde telif ettiği *Risâle fi meşrû'iyyeti'l-umreti fi eşhuri'l-hacc* adlı risalesidir.¹⁵ Riyad Kral Suud Üniversitesi Kütüphanesi 3/403 numarada kayıtlı nüshanın 4a varağında¹⁶ risaleyi istinsah edenin Ahmed b. Ali el-‘Ûdî olduğu kaydı yer almaktadır.

Yukarıda verilen bilgilere göre el-‘Ûdî'nin 1107/1695 tarihinde hayatta olduğu anlaşılmaktadır. Pîrîzâde'nin vefat tarihi 1099/1688 göz önünde bulundurulduğunda, Lâleli nüshasının istinsahı henüz onun vefatından sekiz sene sonra gerçekleştiğini göstermektedir. Ayrıca Riyad Kral Suud Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki risalenin başlık cümlesinde “şeyhunâ, üstâzûna İbrahim Bîrî”¹⁷ ifadelerine yer vermesi; *Tercemetü'l-müellifte* de Pîrîzâde'ye övgüde bulunan pek çok âlimin ismini zikretmesi, kendisinin övgü dolu sözlerinde “... Biz, buna gözümüzle şahidiz, delile burhana ihtiyacımız yoktur.”¹⁸ ifadesiyle de onu şahsen tanıdığını söyleyebiliriz. Buna ilaveten el-‘Ûdî'nin, Pîrîzâde'nin İmam Muhammed'in *el-Muvatta'*ına yapmış olduğu şerhin hikâyesini Abdullah Bakşîr'den (öl. 1076/1665) anlatırken “Bu şekliyle bize, şeyhimiz allâme muhakkik eş-şeyh Abdullah Bakşîr *rahimehullahu te'âlâ* ifade etti.”¹⁹ cümlesinden de kendisinin 1076 tarihinden önce hayatta olduğunu göstermektedir. Yine Pîrîzâde, *Umdetü zevî'l-basâir* adlı eserini Harem'i görebildiği yakınlıkta yer alan Süleymaniye Medresesi'nde tamamladığını nüshanın ferağ kaydında belirtmektedir.²⁰ Bu da müellif nüshasının büyük ihtimalle Mekke'de olduğunu göstermektedir. el-‘Ûdî'nin bu müellif nüshası ile iki defa ayrı ayrı zamanlarda istinsah etmiş olduğunu mukabele kayıtlarından öğrenmekteyiz. Tüm bu ifadelerle göre, el-‘Ûdî'nin Mekke'de yaşadığı yahut bir müddet (1076-1107 tarihleri arasında) orada iskân ettiğini söylemek mümkündür.

15 el-‘Ûdî, *Tercemetü'l-Müellif* (Fıkhü'l-Hanefî, 1979), vr. 321a; Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, 1/20.

16 على يد كاتبه الفقير إلى الله تعالى أحمد بن علي العودي عنى الله عنهما

17 İbrahim b. Hüseyin Pîrîzâde, *Risâle fi meşrû'iyyeti'l-umreti fi eşhuri'l-hacc* (Riyad: Mektebetü Câmî'ati Riyâd, Kısmu'l-Mahtûtât, 3/403), 1b.

18 el-‘Ûdî, *Tercemetü'l-Müellif* (Fıkhü'l-Hanefî, 1979), 320b.

19 el-‘Ûdî, *Tercemetü'l-Müellif* (Fıkhü'l-Hanefî, 1979), 322b.

20 Pîrîzâde, *Umdetü zevî'l-basâir* (Hanefî Fıkhı, 1979), 320a.

2. Risalenin Özellikleri

2.1. Eserin Müellife Aidiyeti

Risalenin el-‘Ûdî’ye aidiyetini nüshanın ferağ kaydında yer alan “Bunu, el-Fakîr ilallahı Teâlâ Ahmed b. Ali b. Mustafa, eş-Şehîr bi’l-‘Ûdî ağzıyla konuştu ve kalemiyle yazdı.”²¹ ifadesi teyit etmektedir. 1b-320a varakları arasında Pîrîzâde’nin *Umdetü zevî’l-basâir li-halli mühimmâti’l-Eşbâh ve’n-nezâir* adlı haşiyesinin yer aldığını, birçok varağın derkenarındaki mukabele kaydı ile (iki cilt bir arada bulunan bu nüshanın) birinci cildin sonunda 136b varağında mukabele kaydının bulunduğunu ifade etmiştik. Ancak müstensih 320a varağının ortasında söz konusu haşiyenin istinsahını bitirmiş, aynı hat ile *Tercemetü’l-Müellif* başlığı ile bu risaleyi kaleme almış ve 322b varağıyla tamamlamaktadır. İsmi istinsah ettiği eserin bitimine değil de risalesinin bitimine eklemiştir.

el-‘Ûdî, risalesini kaleme alırken özellikle icazetler kısmındaki detaylı bilgileri Pîrîzâde’nin *İ’lâmü’l-a’lâm* adlı risalesinden aldığını görmekteyiz. Şöyle ki, Pîrîzâde’nin Hanefî mezhebinde meşhur olan *Kudûrî, el-Hidâye ve Kenz*’i âli senedle rivayet ederken hocalarının isimlerini zikrettiğini ve bunları *İ’lâmü’l-a’lâm bi-mühimmâti mesâ’ili’l-kadâ ve’l-hükkâm* adlı risalesinde belirttiğini ifade eden el-‘Ûdî,²² daha sonra Pîrîzâde’nin eserlerini sıralamaya başlar. *İ’lâmü’l-a’lâm*’ın Pîrîzâde’ye aidiyetini teyit eden Abdullah Mirdâd *el-Muhtasar* adlı eserinde Pîrîzâde’nin bu isimle risalesini *İ’lâmü’l-a’lâm bi-mühimmâti mesâ’ili’l-abkâm* olarak ifade etmektedir.²³ el-‘Ûdî ise bunu, Pîrîzâde’nin eserlerini zikrederken elli üçüncü sırada *İ’lâmü’l-a’lâm li-şerhi mühimmâti mesâ’ili’l-abkâm* olarak ifade etmektedir.

2.2. Eserin Konusu ve Değerlendirmesi

Eser, 11./17. yüzyılda Mekke’de yaşamış, orada müftülük görevini üstlenmiş, eserleriyle Şeyhülislamın övgüsüne mazhar olmuş bir Osmanlı fakihî Pîrîzâde İbrahim’in hayatını, şahsiyetini, ilmî yönünü, icazetlerini ve eserlerini konu edinen bir risaledir.

21 el-‘Ûdî, *Tercemetü’l-Müellif* (Fıkhu’l-Hanefî, 1979), 322b.

22 el-‘Ûdî, *Tercemetü’l-Müellif* (Fıkhu’l-Hanefî, 1979), 321a.

23 Ebü’l-Hayr, *el-Muhtasar*, 41.

Risale, Pîrîzâde'nin ilmî derinliğini “allâme, muhakkıkların zirvesi, burhânuddîn” sıfatlarıyla; resmi görevini de Mekke müftisi olduğunu ifade eden kelimelerle başlamaktadır. Sonrasında nesebini İbrahim b. Hüseyin b. Ahmed *Pîrîzâde*, mezhebini *Hanefî*, dedelerinin Anadolu'dan geldiğini ifade için *Rûmî*, doğum yerini *Medine*, yetiştiği ve yaşadığı yeri ise *Mekke* olarak belirtmektedir.

Pîrîzâde ilmi ve takvasıyla temayüz etmiş mümtaz şahsiyetlerden birisidir. Onun ilmî yetkinliği ve Hanefî fikhına olan derin vukûfiyeti hususunda herkes ittifak halindedir. Bunu, Pîrîzâde'nin telif etmiş olduğu eserlere yazmış oldukları takrizleriyle dönemin şeyhülislamı, Mekke kadısı ve diğer mezheplerin önde gelen fakihleri ifade etmişlerdir. Pîrîzâde'nin toplumun sorunlarına kayıtsız kalmayarak neredeyse güncel tüm meselelerde kaleme aldığı risalelerinin sayısının doksanlı sayılara ulaşması, fikhî konularda kaleme aldığı şerh ve haşiyelerde meseleleri ele alış tarzı ve tartışması, mezhepteki hükümlerinin nakillerini araştırması, fıkıh kitaplarını mütalaa ederken derinlere dalarak meseleler arasındaki inceliklere dikkat çekmesi, onun fıkıh ve fetvâ alanında yetkin olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca Pîrîzâde fıkıh ilmine vukûfiyetiyle yaşadığı dönemde toplum üzerinde izler bıraktığı gibi yazmış olduğu eserleriyle vefatından sonra da pek çok fakihî gerek kavâid gerekse fûrû-i fıkıh alanında etkilmiştir. Son dönem Hanefî fakihlerinden İbn Âbidin'in *Reddü'l-Muhtâr*'ında Pîrîzâde'den yaptığı yüzü aşkın alıntı, *Mecelle* şârihlerinden Ali Haydar Efendi'nin *Dürrerü'l-Hükkâm*'ında yer alan onlarca nakil bunu göstermektedir. Onun ilmî ve ahlâkî yönüne vurgu yapan dönemin önde gelen âlimlerinden bazıları şunlardır: Hanefîlerden Ahmed eş-Şevberî (öl. 1069/1656), Şürûnbülâlî (öl. 1069/1659), Minkârîzâde Yahya Efendi (1088/1678), Muhammed Sâdık Padişah (öl. 1072/1661). Şâfiîlerden Ali b. el-Cemmâl (öl. 1072/1661), Abdullah Bakşîr (öl. 1076/1665), Saîd Bakşîr (öl. 1068/1658), Muhammed et-Tâîfî (öl. 1052/1642); Mâlikîlerden ise Îsâ el-Mağribî (öl. 1080/1669)'dir. Pîrîzâde'nin kaleme aldığı eserleri aslında onun meziyetini ortaya koymasından önemlidir. el-‘Ûdî, bir eserin telif edilebilmesi için gerekli olan şartları Ali el-Makdisî'den nakledip maddeler halinde zikrettikten sonra Pîrîzâde'nin telifatının bu gerekçeleri kapsadığını, “Biz, buna gözümüzle şahidiz, delile burhana ihtiyacımız yoktur.”²⁴ ifadeleriyle bir taraftan eserlerin toplum tara-

24 el-‘Ûdî, *Tercemetü'l-Müellif* (Fıkhü'l-Hanefî, 1979), 320b.

findan kabul gördüğünü diğer taraftan da Pîrîzâde ile muasır olduğunu, aynı bölgede yaşadıklarını göstermektedir.

Pîrîzâde, dönemin büyük âlimlerinden dersler alarak kendisini yetiştirmiş, pek çok icazete lâyık görülmüş, fıkıh alanındaki gayret ve çalışmaları onu dönemin fakihleri arasında seçkin bir konuma yükseltmiştir. Onun yetişmesinde birçok âlimin etkisinin olduğunu, özellikle bunlar arasında amcası Muhammed Pîrîzâde'nin isminin öne çıktığını söyleyebiliriz. Nitekim icazetlerinde amcası Muhammed Pîrîzâde'nin ilk sırada yer aldığı, sonrasında ise Ali b. el-Cemâl, Abdurrahman el-Mürşidî, Şehâbeddîn el-Hafâcî vb. isimleri sayabiliriz.

Biyografi kaynaklarında Pîrîzâde'nin pek çok icazet aldığı, özellikle Mısrılı Hanefi alimlerin kendisine icazet verdiği belirtilmesine rağmen içeriğine dair bir bilgi yer almamaktadır.²⁵ Tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk defa Ūdi tarafından kaleme alınan bu risalede icazetleriyle ilgili detaylı bilgilere yer verilmektedir. Bu icazetleri senedleriyle birlikte şöyle ifade edebiliriz:

Kudûrî'nin *el-Muhtasar*'ının senedi: Pîrîzâde İbrahim (öl. 1099/1688), amcası Muhammed Pîrîzâde, Ali b. Cârullah (öl. 1010/1601), Muhammed Cârullah (öl. 960/1553'den sonra), Emin b. Fâyiz (Muhammed Cârullah'ın babası), Burhâneddîn İbrahim b. Ali b. Zahîra (öl. 891/1486), Calâleddîn Abdülvâhid b. İbrahim en-Nüyi, Muhammed b. Muhammed ez-Zeftâvî, Şihâbüddîn Ahmed b. Ebû Tâlib ed-Deyr Mukrî (öl. 730/1330), Ebu'l-Mincâ Abdullah b. Ömer b. Ali el-Lettî (öl. 635/1238), Ebü'l-Ferec Yahya b. Mesud es-Sakafî, Hatîb el-Bağdâdî (öl. 463/1071), Kudûrî (öl. 428/1037).

Mergînânî'nin *el-Hidâye*'sinin senedi: Pîrîzâde İbrahim (öl. 1099/1688), amcası Muhammed Pîrîzâde, Berhemetûşî, Burhâneddîn İbrahim b. el-Kerkî (öl. 853/1449), İbnü'l-Hümâm (öl. 861/1457), Kâriülhidâye (öl. 829/1426), Alâuddîn eş-Şîrâzî, Celâleddîn el-Habbâzî (öl. 691/1292), Abdülazîz el-Buhârî (öl. 730/1330), Hâfîzuddîn el-Kebîr (öl. 690/1291), Şemsüleimme Muhammed el-Kerderî (öl. 642/1244), Burhâneddîn el-Mergînânî (öl. 593/1197).

Nesefî'nin *Kenz*'inin senedi: Pîrîzâde İbrahim (öl. 1099/1688), amcası Muhammed Pîrîzâde, Ali b. Cârullah (öl. 1010/1601), Muhammed Cârullah (öl. 960/1553'den sonra), Emin b. Fâyiz (Muhammed Cârullah'ın babası), Bur-

25 Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, 1/21; Özcan, "Pîrîzâde İbrâhim", 34/286-288.

hâneddin İbrahim b. Ali b. Zahîra (öl. 891/1486), Takiyyüddin Ahmed b. Ali el-Makrizî (ö. 845/1442), Ebû Abdullah Muahmmmed b. Ali el-Mekkî, Rukneddîn Ebü'l-Mefâtiḥ Muhammed es-Sûfî, Abdülazîz el-Buhârî (öl. 730/1330), Hâfîzuddin el-Kebîr (öl. 690/1291), Ebü'l-Berekât en-Neseî (ö. 710/1310).

Bu senedlere göre amcası Muhammed Pîrîzâde'nin ilk sırada yer alması Pîrîzâde'nin fikhî yönde yetişmesinde emeğinin çok olduğunu göstermektedir. Ayrıca Mekke'de uzun yıllar kadılık görevinde bulunmalarıyla tanınan İbn Zahîre ailesinin de katkılarının olduğunu söylemek mümkündür. el-‘Ûdî'nin, Pîrîzâde'nin bu âli senedleri *İ'lâmü'l-a'lâm* adlı risalesinde kaydettiğini belirtmesi, bu bilgileri oradan almış olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Ancak söz konusu risalenin yazma nüshası tespit edilemediğinden bu bilgilerin teyidi yapılamamıştır.

Ömrünü tedris, telif ve ifta ile geçiren Pîrîzâde, Hanefî mezhebine mensup pek çok talebe yetiştirmiştir. Bunlardan bazılarının adını zikreden el-‘Ûdî, şu isimlere yer vermektedir: “Hasan el-Uceymî, Hasan et-Tûnusî, Ali es-Sincârî, Ali Kırbâş Efendi, İbrahim el-Abbâsî, Tâcuddin ed-Duhân, Süleyman Hînûn.”²⁶

Pîrîzâde, bir taraftan toplumun güncel meselelerine kayıtsız kalmayarak yüzün üzerinde risale kaleme almış, diğer taraftan da akâid, hadis ve fikhî alanında şerh-ḥaşiye telif ederek ilmî geleneği devam ettirmiş velût bir fakih-tir. Pîrîzâde'nin eserlerinin sayısı hakkında kesin bir rakam ifade etmek oldukça güçtür. Ancak, biyografi/bibliyografya eserlerinden bazısı yaklaşık rakam verip birkaç eserinin ismini zikrederken, diğerleri sadece eserlerinin ismini belirtmektedirler.²⁷ Ancak yaptığımız araştırmalar sonucunda gerek ‘Ûdî'nin zikrettiği gerekse diğer kaynaklarda belirtilenlerden hareketle toplamda yüz yirmi iki eserin ismi tespit edilmiştir.²⁸ Bu eserlerden sadece el-‘Ûdî'de zikredilip diğer kaynaklarda ismi geçmeyenler ise yirmi sekiz eserdir.

26 el-‘Ûdî, *Tercemetü'l-Müellif* (Fıkhü'l-Hanefî, 1979), 320a.

27 Muhibbî, Bağdatlı İsmail Paşa, Bursalı Mehmed Tahir, Zirikli, Kehhâle ve Abdullah Mirdâd Ebü'l-Hayr'ın verdikleri yaklaşık rakamlar ve eserlerin isimleri için bk. Azak, “Mekke'de Bir Osmanlı Fakihî: Yazma Nüshalara Göre Pîrîzâde İbrahim'in Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri”, 389.

28 Pîrîzâde'nin eserlerinin kategorik dağılımı, biyografi kaynaklarındaki dağılımı ve yazma nüshaların mevcut olup olmaması için bk. Azak, “Mekke'de Bir Osmanlı Fakihî: Yazma Nüshalara Göre Pîrîzâde İbrahim'in Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri”, 412-413.

Son olarak ise el-‘Ûdî, risalesinin sonunda Pîrîzâde’ye ait iki keramete yer vermektedir. Bunlardan rüya ile ilgili olanını Muhibbî *el-Hulâsa*’da zikretmektedir.²⁹ Ancak diğeri ise tespitlerimize göre sadece el-‘Ûdî tarafından bu risalede zikredilmektedir. Bu kerameti ise ömrünün sonlarına doğru Pîrîzâde’nin hastalanması sebebiyle *Muvattâ*’ya yaptığı şerhi ikmal edip edemeyeceği meselesidir.³⁰ Onun bu durumu Kadı Beyzâvî’nin tefsiri tamamlama süreci ile ilişkilendirilerek ifade edilmektedir.

2.3. *Tercemetü’l-Müellif* Nüshası ve Tahkiki

Yapmış olduğumuz bu risalenin tahkik çalışması İSAM Tahkik Kuralları (İTNES) esas alınarak hazırlanmıştır. Tahkikte esas alınan nüsha Mahtûtâtu Mektebeti’l-Harami’l-Mekkîş-Şerîf’in Hanefî fihkî bölümü 1979 numarada 320a-322b varakları arasında yer almaktadır.

Nüsha, 323 varak, 23 satır ve satırdaki kelime sayısı yaklaşık on kelime-den oluşmaktadır. Nesih kırması hattı ile yazılan nüshanın müstensihî Ahmed b. Ali b. Mustafa el-‘Ûdî’dir.

Eserin müellif nüshasıyla mukabele edildiği, 136b varağının alt kısmında yer alan “Beleğâ mukâbele ‘alâ nüshati’l-müellifi sânehahullâhu teâlâ”³¹ ifadelerinden anlaşılmaktadır. Ayrıca sık sık, ortalama beş-on sayfada bir, derkenarda *beleğâ mukâbele* kayıtları yer almaktadır. Bu ifadeler, belirli aralıklarla eserin müellif nüshasıyla mukabele edildiğini göstermektedir.

el-‘Ûdî, 320a-322b varakları arasına *Tercemetü’l-Müellif* başlığı altında bu risaleyi kaleme almaktadır. el-‘Ûdî, risalesinde Pîrîzâde’nin hayatına, ilmî yetkinliğine, hoca ve talebelerine, icazetlerine, kitap ve risaleleri ile kerametlerine yer vermektedir. Son satırlarını “Kâle zâlîke bi-femihî ve-rakamihî bi-kalbihî, el-Fakîrû ilallahî te’âlâ Ahmed b. Ali b. Mustafa eş-şehîr bi’l-‘Ûdî”³² cümlesiyle tamamlayan el-‘Ûdî, risalenin kendisi tarafından yazıldığını ifade etmektedir.

29 Muhibbî, *Hulâsatü’l-eser*, 1/20.

30 el-‘Ûdî, *Tercemetü’l-Müellif* (Fıkhü’l-Hanefî, 1979), 322b.

31 Pîrîzâde, *Umdetü zevî’l-basâir* (Hanefî Fıkhî, 1979), 136b.

32 el-‘Ûdî, *Tercemetü’l-Müellif* (Fıkhü’l-Hanefî, 1979), 322b.

3. Metnin Tahkiki

[۳۲۰و] ترجمة المؤلف [لبيري زاده إبراهيم]

[۱. اسمه ونسبه]

هو العلامة، عمدة المحققين والمدققين، المفتي ببلد الله الأمين، برهان الدين، الشيخ إبراهيم، ابن الشيخ حسين، ابن الشيخ أحمد [بن محمد بن أحمد بن بيري]^{۳۳} بيري زاده؛ المدني مولداً،^{۳۴} المكي منشأً، الحنفي مذهباً، الرومي بلداً.^{۳۵} كان فقيهاً عاملاً، ما اختلف اثنان في علمه وورعه، وسعة اطلاعه بمذهبه.^{۳۶}

[۲. مشايخه]

ومشايخه الذين أخذ عنهم:

[۱، ۲] منهم: عمه، العلامة المحقق الشيخ محمد بيري،^{۳۷}

^{۳۳} وفي هذه النسخة -[ابن محمد بن أحمد بن بيري]. أثبتنا بين المعكوفين في خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر للمحيي، ۱۹/۱.

^{۳۴} وترجم له الشيخ حسن عجمي بقوله: ولد بالمدينة في أيام زيارة أبيه في حدود العشرين [وألف]. انظر: المختصر من نشر النور والزهر في تراجم أفاضل مكة من القرن العاشر إلى القرن الرابع عشر لعبد الله مراد أبو الخير، ص ۴۳.

^{۳۵} خلاصة الأثر للمحيي، ۱۹/۱-۲۰؛ عثمانلي مؤلفرلى للبروسوي، ۱/۲۶۱-۲۶۱؛ إيضاح المكنون للبغدادي، ۴/۳۷۲؛ هدية العارفين للبغدادي، ۱/۳۴؛ المختصر لعبد الله مراد، ۳۹-۴۴؛ الأعلام للزركلي، ۱/۳۶-۳۷؛ معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة، ۱/۲۰.

^{۳۶} وهو أحد أكابر فقهاء الحنفية وعلمائهم المشهورين، ومن تبحر في العلوم، وتحري في نقل الأحكام، وحرر المسائل، وانفرد في الحرمين بعلم الفتوى، وجدد من مآثر العلم ما دثر له الهمة العلية في الانهماك على مطالعة الكتب الفقهية، وصرف الأوقات في الاشتغال، ومعرفة الفرق والجمع بين المسائل، سارت بذكره الركبان بحيث أن علماء كل إقليم يشيرون إلى جلالته. خلاصة الأثر للمحيي، ۱/۱۹.

^{۳۷} محمد بن أحمد بيري الحنفي المكي العالم أحد أكابر مشايخ علماء مكة كان من فضلاء أهل القرن الحادي عشر، وهو معاصر للعلامة عبد الرحمن المرشدي، قرأ على شيخ الإسلام العلامة علي بن جار الله بن ظهيرة والشيخ أبي بكر بن الجمال والد العلامة علي، وتصدر للتدريس بالمسجد الحرام، وأخذ عنه كثيرون، منهم: ابن أخيه العلامة المفتي الشيخ إبراهيم بيري، وإمام العربية الشيخ عبد الله بن سعيد باقشير، والعلامة علي بن الجمال الأنصاري المكي وغيرهم. انظر: خلاصة الأثر للمحيي، ۱/۱۹ المختصر لعبد الله مراد، ص ۴۱۳. لا شك أن عمه محمد بيري زاده من مشايخه الذين ساهموا في تعليمه العلمي، يذكر إبراهيم بيري زاده اسم عمه في بداية سنده العالي عند ما يروي كتبه الثلاثة الشهيرة في المذهب الحنفي، وهذا يدل على أنه درس العلوم لفترة طويلة مع عمه. يمكن القول أن المعلومات المستقلة عن محمد بيري زاده مدرجة بشكل عام في سيرة بيري زاده إبراهيم.

- [٢,٢]. من مشايخ العلامة علي بن الجمال في علم الفرائض.^{٣٨}
- [٣,٢]. ومنهم: العلامة الشيخ عبد الرحمن المرشدي، أخذ عنه أخذًا بترك.^{٣٩}
- [٤,٢]. [وأخذ أيضًا عن القاضي أحمد بن عيسى المرشدي].^{٤٠}
- [٥,٢]. ومنهم: العلامة الرحلة الشهاب الحفاجي،^{٤١}
- [٦,٢]. وبينه وبين القاضي علي بن جار الله^{٤٢} شخص واحد،
- [٧,٢]. وبينه وبين العلامة الشيخ علي المقدسي^{٤٣} شارح «نظم الكنز» شخصين،
- [٨,٢]. وبينه وبين العلامة الشيخ بدر الدين الشهاوي^{٤٤} شخص واحد.

^{٣٨} علي بن أبي بكر بن علي، المعروف بالجمال المصري، لكونه ولد بمصر ثم قدم إلى مكة، وله تصانيف كثيرة، وأكثرها في فن الفرائض والحساب والجبر والمقابلة، وله رسائل وحواشي في الفقه والقراءات وغيرها مما يطول تعدادها، ومنها: شرح فرائض المنهاج، وقرة عين الرائض والتحفة في الحساب والفرائض، وفتح الفياض بعلم القراض، وشرح الزهة في الحساب، وشرح منظومة الهاملي في الفرائض.. (ت. ١٠٧٢هـ/١٦٦١م). انظر: المختصر لعبد الله مرداد، ٣٥٣-٣٥٤. إبراهيم بيبي زاده قرأ أيضا في العربية على علي بن الجمال. خلاصة الأثر للمحبي، ١٩/١.

^{٣٩} عبد الرحمن بن عيسى بن مرشد، أبو الوجاهة، العمري، المعروف بالمرشدي، الحنفي، مفتي الحرم المكي، وعالم قطر الحجاز، وأوحد أهله في الفضل والمعرفة والأدب، وهو من بيت العلم والفضل والديانة، (ت. ١٠٣٧هـ/١٦٢٧م). انظر: خلاصة الأثر للمحبي، ٣٦٩/٢؛ المختصر لعبد الله مرداد، ٢٥٠-٢٥٥.

^{٤٠} القاضي أحمد بن عيسى المرشدي الحنفي المكي، أحد فضلاء مكة وأدبائها، (ت. ١٠٤٧هـ/١٦٣٧م). انظر: خلاصة الأثر للمحبي، ٢٦٦/١-٢٧١؛ المختصر لعبد الله مرداد، ١١٥. | وفي هامش العودي + وأخذ أيضًا عن القاضي أحمد بن عيسى المرشدي، صح.

^{٤١} شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر الحفاجي المصري، قاضي القضاة وصاحب التصانيف، نسبه إلى قبيلة خفاجة، منها: نسيم الرياض في شرح شفاء القاضي عياض، وعناية القاضي وكفاية الراضي حاشية على تفسير البيضاوي، (ت. ١٠٦٩هـ/١٦٥٩م). انظر: خلاصة الأثر للمحبي، ٣٣١/١-٣٣٣؛ الأعلام للزركلي، ٢٣٨/١.

^{٤٢} هو علي بن جار الله بن محمد بن أبي بكر بن علي بن أبي البركات ابن ظهيرية المخزومي القرشي القاضي المكي الحنفي (ت. ١٠١٠هـ/١٦٠١م)، من تصانيفه: تذكرة الظهيرية، حاشية على شرح التوضيح، ديوان شعره، رشف الشرابات السنّية من مزج ألفاظ الأجرومية، فتاوى الظهيرية. انظر: هدية العارفين للبغدادي، ٧٥١/١.

^{٤٣} نور الدين علي بن محمد بن علي بن غانم المقدسي الحنفي (ت. ١٠٠٤هـ/١٥٩٦م)، من ولد سعد بن عبادة الخزرجي، من كتبه: أوضح رمز في شرح نظم الكنز أي: كنز الدقائق في الفروع، حاشية على الأشباه والنظائر لابن نجيم. انظر: هدية العارفين للبغدادي، ٧٥١/١.

^{٤٤} محمد بدر الدين الشهاوي الحنفي المصري كان حيا سنة ٩٦١هـ. له تصانيف، أشهرها: الطراز المذهب في ترجيح الصحيح من المذهب. انظر: عثمان بايدر، التحقيق والترجمة كتاب طراز المذهب لبدر الدين الشهاوي، مجلة تحقيق بحوث العلوم الإسلامية ونشرها، ١/٢ (٢٠١٩)، ٢١١-٢٥٧.

[٣. تلامیذه]

وانتفع به الجُمُّ الغفیر، وأخذ عنه غالب فضلاء الحنفیة فی عمره،

[١،٣] كالشیخ حسن العجیمی،^{٤٥}

[٢،٣] والشیخ حسن التونسی،

[٣،٣] والشیخ علی السنجاری،^{٤٦}

[٤،٣] والأفندی علی قرباش،

[٥،٣] والشیخ إبراهیم العباسی،

[٦،٣] والشیخ تاج الدین الدهان،^{٤٧}

[٧،٣] والشیخ سلیمان [ابن أحمد]^{٤٨} حینون؛

والجم الغفیر من غیرهم.

[٤. الثناء له]

واعترف له علما عصره [٣٢٠ ظ] بالفضل؛

[١،٤] فمن الحنفیة:

^{٤٥} حسن بن علی بن یحیی بن عمر بن أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد العجیمی، الحنفی مذهباً، المکی مولداً ومنشأً، كان جده الأعلى من العلماء بمصر ونواحيها. وهو أخذ الفقه عن الشیخ إبراهیم بیری المکی، (ت. ١١١٤هـ/ ١٧٠٢م)، له رسائل عديدة مفيدة، منها: النفع المسکي فی عمرة المکی، السیف المسلول فی جهاد أعداء الرسول، معرفة طرق الصوفیة. انظر: المختصر لعبد الله مرداد، ١٦٦-١٧٣.

^{٤٦} علی بن تاج الدین بن تقي الدین السنجاری الحنفی المکی الخطیب، الإمام ببلد الحرام. وهو أحد علماء هذا العصر وفقهائه وأدبائه وشعرائه، وهو تميز بالفضل علی أقرانه، (ت. ١١٢٥هـ/ ١٧١٣م). انظر: المختصر لعبد الله مرداد، ٣٥٨.

^{٤٧} تاج الدین بن أحمد بن إبراهیم الدهان، الحنفی المکی، أحد الأئمة الأعیان الأعلام المدرس بالمسجد الحرام، كان إماماً فی الفقه فی عصره. له تصانیف، منها: كفاية المطالع، رسالة فی الاستخارة بجمع ما يتعلق بها، ورسالة فی منع القصر فی طریق جدة. ولم أقف علی وفاته فی أي سنة كانت. انظر: المختصر لعبد الله مرداد، ١٤٧.

^{٤٨} سمط النجوم العوالي فی أنباء الأوائل والتوالي للعصامي، ٣/ ١٠٤.

- ٤، ١، ١. [علامة عصره مولانا الشيخ أحمد الشوبري،^{٤٩}
- ٤، ١، ٢. [ومولانا العلامة الشيخ حسن الشرنبلالي،^{٥٠}
- ٤، ١، ٣. [وشيوخ الإسلام مفتي السلطنة العلية يحيى أفندي المنقاري،^{٥١}
- ٤، ١، ٤. [ومفتي مكة المشرفة مولانا السيد محمد صادق بادشاه،^{٥٢}
- ٤، ٢. [ومن علما الشافعية:
- ٤، ٢، ١. [العلامة الشيخ علي ابن الجمال،^{٥٣}

٤٩ هو الشيخ أحمد بن أحمد الخطيب الشوبري، المصري، الفقيه الحنفي، شيخ الحنفية في زمانه، كان إماماً في الفقه والحديث والتصوف والنحو، وكان يلقب بمصر بأبي حنيفة الصغير، وأخوه محمد كان يلقب بالشافعي الصغير، وكان أحمد مشهور بالخير والصلاح والبركة، وممن أخذ عنه فقيه الشام وبارعها إسماعيل بن عبد الغني النابلسي الدمشقي الحنفي صاحب الأحكام شرح الدرر في الفقه، كانت وفاته في سنة ست وستين وألف (ت. ١٠٦٦هـ/١٦٥٦م)، وصلى عليه أخوه الشيخ الإمام الشمس محمد. انظر: خلاصة الأثر للمحبي، ١٤٧/١-١٧٥.

٥٠ حسن بن عمار بن علي، الشرنبلالي المصري، فقيه حنفي، مكث من التصنيف. نسبته إلى شبري بلولة (بالمونوية) جاء به والده منها إلى القاهرة، وعمره ست سنوات. فنشأ بها ودرّس في الأزهر، وأصبح المعول عليه في الفتوى. وكان أحسن فقهاء زمانه وصنف كتباً كثيرة في المذهب وأجلها حاشيته على كتاب الدرر والغرر لمن لا خسروا، واشتهرت في حياته، وانتفع الناس بها، وهي أكبر دليل على ملكته الراسخة وتجربه، وكانت وفاته يوم الجمعة بعد صلاة العصر حادي عشر شهر رمضان سنة تسعة وستين وألف (ت. ١٠٦٩هـ/١٦٥٩م)، من كتبه: نور الإيضاح في الفقه، ومراقي الفلاح شرح نور الإيضاح، وشرح منظومة لابن وهبان وتحفة الأكملة والتحقيقات القدسية وتعرف برسائل الشرنبلالي، وعدتها ٤٨ رسالة، منها: العقد الفريد في التقليد ومراقي السعادات. النظر: خلاصة الأثر للمحبي، ٣٨٢/٣؛ الأعلام للزركلي، ٢٠٨/٢.

٥١ يحيى بن عمر بن علي المنقاري الرومي، شيخ الإسلام، قاضي تركي، تصانيفه عربية. ينعت بشيخ الإسلام، درس ودرّس القسطنطينية، وعين قاضياً لمصر (سنة ١٠٦٤)، ثم قاضياً لمكة، فالقسطنطينية، وتولى قضاء العسكر بروم إيلى، ثم منصب الفتوى (سنة ١٠٧٣) مدة طويلة. وكانت وفاته في سنة ثمان وثمانين وألف ودفن بآسكدار (ت. ١٠٨٨هـ/١٦٧٨م)، وألف تأليف عديدة في فنون شتى، منها: حاشية على تفسير البيضاوي وحواش على حاشية ميرابى الفتح على شرح آداب، ورسالة الاتباع في مسألة الاستماع، والرسالة المنيرة لأهل البصيرة ورسالة في لا إله إلا الله والفتاوى وتحريرات التقريرات. . النظر: خلاصة الأثر للمحبي، ٤٧٧/٤؛ الأعلام للزركلي، ١٦٢/١٦١/٨.

٥٢ السيد صادق بن أحمد بن محمد مير بادشاه، وسما قدره، وجده مير بادشاه المذكور صاحب الحاشية على البيضاوي، من كبار أهل التحقيق، وكانت وفاة السيد صادق يوم الأحد سابع عشر شعبان سنة تسع وسبعين وألف (ت. ١٠٧٩هـ/١٦٦٨م). انظر: خلاصة الأثر للمحبي، ٢٣٧/٢؛ وذكر عبد الله المراد في كتاب المختصر تاريخ وفاته سنة ١٠٩٧. انظر: المختصر لعبد الله المراد، ص ٢١١-٢١٢.

٥٣ علي بن أبي بكر بن علي... بن محمد المعروف بالجمال المصري الخزرجي المكي الشافعي الإمام الحجة المؤلف المصنف، وقره عين الراض في فنى الحساب والفرائض، كان أول مشايخه الشيخ محمد بن أحمد بيبي الحنفي [عم إبراهيم بيبي]، (ت. ١٠٧٢هـ/١٦٦١م) وله تصانيف كثيرة،

[٠٢,٢,٤] والشَّيْخُ عبدَ اللهَ باقشير،^{٤٤}

[٠٣,٢,٤] وابنه الشَّيْخُ سعيد،^{٥٥}

[٠٤,٢,٤] والعلامة الشَّيْخُ محمَّدُ الطائفي.^{٥٦}

[٠٣,٤] ومن المالكية:

[٠١,٣,٤] العلامة الشَّيْخُ عيسى المغربي الجعفري.^{٥٧} وغيرهم.

وتأليفه تُنْبِي عن فضله.

وقد نقل شيخ مشايخه الشَّيْخُ علي المقدسي في بعض فوائده عن ابن حزم الأندلسي أنه قال: لا يُؤْلَفُ أحدٌ تَأْلِيفًا إلا في سبعة أقسام، وهي: إما أن يُؤْلَفَ

وأكثرها في فن الفرائض والحساب والجبر والمقابلة، وله رسائل وحواشي في الفقه والقراءات وغيرها. منها: النزهة في الحساب، وشرح منظومة الهاملي في الفرائض، والتحفة في الحساب. انظر: خلاصة الأثر للمحبي، ١٢٨/٣؛ المختصر لعبد الله المراد، ص ٣٥٣-٣٥٤.

^{٥٤} عبد الله بن سعيد بن عبد الله بن أبي بكر باقشير المكي الشافعي، أستاذ الأستاذين، وكبير علماء قطر الحجاز في عصره، وكان أديبا باهرا وشاعرا ماهرا، وأجاز له، وأخذ الفرائض والحساب عن الشيخ محمد بيبي، وكان آية في تحقيق المسائل، وتدقيق العبارات، درس بالمسجد الحرام، وكتب حواشي على طرة التحفة، وكثير من الكتب وألف شرحا بديعا على ربيع العبادات، ونظم نزهة الحساب وشرحها، ونظم حكم بن عطاء الله وشرحه بإشارة السيد محمد بن علوي، وشرح الأصول من الشاطبية، وكانت وفاته يوم الاثنين لخمسة بقين من شهر ربيع الأول سنة ست وسبعين وألف، (ت. ١٠٧٦هـ/١٦٦٥م). انظر: خلاصة الأثر للمحبي، ٤٢/٣-٤٤؛ المختصر لعبد الله المراد، ص ٢٨٩.

^{٥٥} سعيد عبد الله بن سعيد باقشير المكي الشافعي، ولزم والده، وأجازه بعلم القراءات ثم لازمه في سائر الفنون العقلية والنقلية، وتوفى ثمان وستين وألف، (ت. ١٠٦٨هـ/١٦٥٨م). انظر: المختصر لعبد الله المراد، ص ٢٠٥-٢٠٦.

^{٥٦} محمد بن عبد المنعم الطائفي، الفقيه الشافعي، كان من فضلاء وقته، وأخذ العلوم عن مشايخ عصره منهم السيد عمر بن عبد الرحيم البصري، والشيخ أحمد بن علان، والشيخ أحمد الحكمي، والشيخ عبد الملك العصامي. وأذن له غير واحد بالإفتاء والتدريس، فدرس في المسجد الحرام، وانتفع به جماعة. وكانت وفاته يوم الخميس حادي وعشري شهر رمضان سنة اثنتين وخمسين وألف، في مكة، (ت. ١٠٥٢هـ/١٦٤٢م). وله تأليف، منها: شرح حسن على الأجرومية أملاه على بعض طلبته، وله حواش على شرح المنهج، وحواشي على النهاية للشمس الرملي. انظر: المختصر لعبد الله المراد، ص ٤٥٣.

^{٥٧} عيسى بن محمد بن محمد بن أحمد بن عامر جار الله أبو مكتوم، المالكي الجعفري، الثعالبي الهاشمي، نزيل المدينة المنورة، ثم مكة المشرفة، إمام الحرمين، وعالم المغرِبين والمشرقين، الإمام العالم، العامل، الورع، الزاهد، المفنن في كل العلوم، الكثير الإحاطة والتحقيق، وأجاز له كثير من العلماء، وكانت وفاته يوم الأربعاء من رجب سنة (ت. ١٠٨٠هـ/١٦٦٩م). وله مؤلفات، منها: مقاليد الأسانيد. انظر: المختصر لعبد الله المراد، ص ٣٨٣-٣٨٤.

في شيءٍ لم يسبق إليه يخترعه، أو شيءٍ ناقص يتمه، أو شيءٍ مستغلق يشرحه، أو طويل يختصره، أو شيءٍ مختلط يرتبه، أو شيءٍ أخطأ غيره فيه يصلحه.

وقد حازت مؤلفاته هذه الأقسام، وهذا مشاهد^{٥٨} بالعيان، لا يحتاج^{٥٩} إلى دليل وبرهان. ولا عبرة بذاته من أهل الحسد والبهتان، وكل إنسان لا بد له من مادم وذام، هكذا جرت^{٦٠} عادة الله بين الأنام.

[٥. إجازاته]

وسنده في المتون الثلاثة، ولفظه: وأنا أروي الثلاثة الكتب المشهورة في المذهب بالسند العالي.

[١,٥. إجازة مختصر القدوري]

أخبرني سيدي الشيخ جمال الدين محمد ابن المرحوم أحمد بن محمد بيبي زاده الرومي الحنفي بـ«مختصر القدوري»، قال: أخبرني نور الملة والدين مولانا الشيخ الأوحى القاضي علي بن جار الله القرشي الحنفي بـ«مختصر القدوري»، قال: أخبرني بـ«مختصر القدوري» والذي محمد جار الله، قال: أخبرني والذي الأمين بن فايز، قال: أخبرني به قاضي القضاة برهان الدين إبراهيم بن علي بن ظهيره، قال: أخبرني جلال الدين عبد الواحد بن إبراهيم النوي الحنفي، عن الصلاح محمد بن محمد الزفتاوي، عن الرحلة الشهاب أحمد بن أبي طالب الديرمقري، عن أبي النجا عبد الله بن عمر الليتي، عن أبي الفرج يحيى بن مسعود الثقفي، عن الخطيب أبي بكر البغدادي، عن مؤلفه رحمه الله تعالى.

[٢,٥. إجازة الهداية وشرحها]

^{٥٨} وفي هامش العودي + وقد نقل شيخ مشايخه الشيخ علي المقدسي في بعض فوائده عن ابن حزم الأندلسي أنه قال: لا يؤلف أحد تأليفاً إلا في سبعة أقسام، وهي: إما أن يؤلف في شيءٍ لم يسبق إليه يخترعه، أو شيءٍ ناقص يتمه، أو شيءٍ مستغلق يشرحه، أو طويل يختصره، أو شيءٍ مختلط يرتبه، أو شيءٍ أخطأ غيره فيه يصلحه. وقد حازت مؤلفاته هذه الأقسام، وهذا مشاهد، صح.

^{٥٩} وفي هذه النسخة العودي: لا تحتاج. والصواب ما أثبتناه.

^{٦٠} وفي هذه النسخة العودي: جردت. والصواب ما أثبتناه.

وأروي أيضاً عن سيدي الشَّيخ مُحَمَّد المذكور «الهداية وشرحها»، قال: أخبرني بجميع كتاب «الهداية وشرحها» للكَمال ابن الهمام شيخنا العَلَّامة المحقق المدقق البرهمتوشي، قال: أخبرني بهما شيخنا برهان الدِّين إبراهيم بن الكركي، قال: أخبرني بهما خاتمة المحققين شيخنا المحقق كمال الدِّين مُحَمَّد بن عبد الواحد بن عبد الحميد المعروف بابن الهمام المصري الحنفي؛ قال ابن الهمام: قراءة معظم تمام الكتاب على وجه الإِتقان والتَّحقيق على سيدي الشَّيخ الإمام، بقية المجتهدين، وخلف الحفاظ المتقنين، سراج الدِّين عمر بن علي الكِناني، / [٣٢١ و] قال: أخبرني قراءة مني عليه شيخ الإسلام علاء الدِّين الشيرافي، قال: أخبرني به شيخنا السيد الإمام جلال الدِّين «شارح الكتاب»، قال: أخبرني به شيخنا قدوة الأنام بقية المجتهدين علاء الدِّين عبد العزيز البخاري صاحب الكشف والتَّحقيق، قال: أخبرنا شيخنا الكبير أستاذ العلماء حافظ الدِّين الكبير، قال: أخبرنا به الشَّيخ شمس الدِّين مُحَمَّد بن عبد السَّتَّار بن مُحَمَّد الكردي، قال: أخبرني به شيخنا شيخ مشايخ الإسلام حجة الله على الأنام المخصوص بالناية مؤلف «الهداية» برهان الدِّين أبي الحسن علي بن أبي بكر عبد الجليل بن أبي بكر المرغيناني رحمه الله تعالى. انتهى.

[٣, ٥. إجازة الكنز]

وأروي أيضاً «الكنز» عن سيدي وعمِّي الشَّيخ مُحَمَّد بن أحمد المذكور، قال: أخبرني مولانا خاتمة المحققين القاضي علي بن جار الله الظهيري بكتاب «الكنز»، قال: أخبرني بـ«كنز الدقائق» سيدي الوالد مُحَمَّد جار الله، عن والده، عن برهان الدِّين بن ظهيره، عن العلامة المؤرِّخ تقي الدِّين أبي العباس أحمد بن علي بن عبد القادر المقرئ، عن المحدث أبي عبد الله مُحَمَّد بن علي المكي، عن العَلَّامة ركن الدِّين أبو المفاتح مُحَمَّد ابن الإمام حميد الدِّين محمود بن يوسف المالقي الحنفي الصوفي، عن العَلَّامة خاتمة المستنبطين عمدة الإسلام والمسلمين عبد العزيز بن مُحَمَّد بن أحمد البخاري، عن حافظ الدِّين مُحَمَّد بن مُحَمَّد بن نصر النسفي [الكردي]، عن مؤلِّفه رضي الله عنه. انتهى.

ذكر هذا في رسالة له سماها: «إعلام الأعلام بمهمات مسائل القضاة والحكام». انتهى.

٦. مؤلفاته ورسائله]

[١،٦]. ومؤلفاته رحمه الله تعالى:

[١،١،٦] شرح موطأ الإمام محمد بن الحسن،^{٦١}

[٢،١،٢] وشرح تصحيح القدوري،^{٦٢}

[٣،١،٦] وحاشية عمدة ذوي البصائر على الأشباه والنظائر،^{٦٣}

[٤،١،٦] وشرح منظومة ابن الشحنة سمّاها: الفوائد المكية على العقائد

القدسية،^{٦٤}

[٥،١،٦] وشرح المنسك الصغير للمنلا رحمة الله.^{٦٥}

[٦،١،٦] وله: فتاوى،^{٦٦} سئل وأجاب. وأيضا جرد

[٧،١،٦] حواشي العلامة القاضي علي بن جار الله على شرح المجمع لابن فرشته،

[٨،١،٦] وشرح الكنز للإمام العيني،

٦١ خلاصة الأثر للمحبي، ١٩/١؛ هدية العارفين للبغدادي، ٣٤/١؛ إيضاح المكنون للبغدادي، ٦٠٦/٢؛
الأعلام للزركلي، ٣٦/١؛ معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة، ٢٠/١؛ المختصر لعبد الله مرداد، ٤٠/١.
انظر النسخ المخطوطات: مكتبة يوسف آغا قونيا، الرقم: ٣٣٨؛ مكتبة المحمودية المدينة، الرقم:
٧١؛ مكتبة الملك عبد العزيز المدينة، الرقم: ٥٨٩.

٦٢ خلاصة الأثر للمحبي، ٢٠/١؛ هدية العارفين للبغدادي، ٣٤/١؛ معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة،
٢٠/١؛ المختصر لعبد الله مرداد، ٤٠/١.

٦٣ خلاصة الأثر للمحبي، ١٩/١؛ هدية العارفين للبغدادي، ٣٤/١؛ إيضاح المكنون للبغدادي، ١٢١/٢؛
عثمانلى مؤلفلى للبروسوى، ٢٦١/١؛ الأعلام للزركلى، ٣٦١-٣٧١؛ معجم المؤلفين لعمر رضا
كحالة، ٢٠/١؛ المختصر لعبد الله مرداد، ٤٠/١. انظر النسخ المخطوطات: مكتبة الحرم المكي
الشريف، الرقم: ١٩٧٩؛ المكتبة السللمانية، قسم لاله لى، الرقم: ١١٠٧.

٦٤ خلاصة الأثر للمحبي، ٢٠/١؛ هدية العارفين للبغدادي، ٣٤/١؛ معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة،
٢٠/١. منه نسخة بمكتبة مكة المكرمة برقم ٦٦ (٧) مجاميع، نسخها جعفر بن أبي بكر اللبني. أنظر: التاريخ
والمؤرخون بمكة من القرن الثالث الحجري إلى القرن الثالث عشر لمحمد الحبيب الهيلة، ص ٣٦٤.

٦٥ خلاصة الأثر للمحبي، ٢٠/١؛ هدية العارفين للبغدادي، ٣٤/١؛ معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة، ٢٠/١

٦٦ فتاوى ابن بيري: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرقم: ١٣٢٠٤.

[٦، ١، ٩] ومناسك الطرابلسي. انتهى.

[٦، ٢، ٠]. وله عدة رسائل، منها:

[٦، ٢، ١] رسالة في منع التلفيق في التقليد^{٦٧} رداً على المنلا فُروخ القائل بجوازه من غير نص، وقَرَضَ عليها العلامة الشَّيخ أحمد الشوبري بقوله: حمداً لمن منح به الخير من أراد به مناهج / [٣٢١ظ] التحقيق، لا عوج فيها ولا تعليق... إلخ. وكذلك قَرَضَ له عليها شيخ الإسلام يحيى المنقاري مفتي السلطنة العلية، وغيره من قضاة مكة البهية.

[٦، ٢، ٢] وله رسالة في فروض الصَّلَاة،^{٦٨} تنيف على الأربعين، زيادة على ما في المتون بالمتقول.

[٦، ٢، ٣] ورسالة في مجاوزة الوقت بغير إحرام،

[٦، ٢، ٤] ورسالة في مشروعية العمرة في أشهر الحج،^{٦٩}

[٦، ٢، ٥] ورسالة في تكفير الحج للصغائر والكبائر،^{٧٠}

[٦، ٢، ٦] ورسالة سماها: السؤال والمراد في جواز استعمال المسك

والعنبر والزباد،^{٧١}

٦٧ رسالة غاية التحقيق في عدم جواز التلفيق في التقليد. خلاصة الأثر للمحبي، ١/٢٠؛ المختصر لعبد الله مرداد، ٤٠. انظر النسخ المخطوطات: المكتبة الكتب النادرة لجامعة إسطنبول، الرقم: ٦٣٩٢؛ المكتبة السليمانية قسم عاشر افندي، الرقم: ٤٢٠ (٥٥ب-٦١أ)؛ مخطوطات رادوس، الرقم: ١٠٨ب-١١٠ب.

٦٨ المختصر لعبد الله مرداد، ٤٢. انظر النسخ المخطوطات: مخطوطات مكتبة الحرم المكي الشريف، الرقم: ٣٨٥٢/٤.

٦٩ خلاصة الأثر للمحبي، ١/٢٠؛ المختصر لعبد الله مرداد، ٤٠. انظر النسخ المخطوطات: جامعة ملك السعود الرياض، الرقم: ٤٠٣/٣ (٤ ورق).

٧٠ المختصر لعبد الله مرداد، ٤٢. انظر النسخ المخطوطات: جامعة ملك السعود الرياض، الرقم: ٤٥١/٧ (٢ ورق).

٧١ النسخ المخطوطات: مخطوطات مكتبة الحرم المكي الشريف، الرقم: ٣٨٥٢/٤ (ورق ١٥٥-١٥٨)؛ جامعة برينستون مخطوطات الإسلامية قسم فقه الحنفي، الرقم: ٢٠٧٤ (٢٨٦٨).

- ٧٢ [٧،٢،٦] ورسالة في تطهير السمن والعسل إذا تنجس،^{٧٢}
- ٧٣ [٨،٢،٦] ورسالة سماها: «القول السديد في حكم التقليد»^{٧٣} نظير العقد الفريد الذي للشافعية.
- ٧٤ [٩،٢،٦] ورسالة في فروع التقليد،^{٧٤}
- ٧٥ [١٠،٢،٦] ورسالة سماها: الأقوال المرضية في حكم الاقتداء بالمخالف ومسائل عمّت بها البلية،^{٧٥}
- ٧٦ [١١،٢،٦] ورسالة في الإشارة في التشهد،^{٧٦}
- ٧٧ [١٢،٢،٦] ورسالة في حكم المبلّغ ومن أخذ بقوله من المقتدين،
- ٧٨ [١٣،٢،٦] ورسالة في تجديد^{٧٧} إحرام الصبي بعد البلوغ،^{٧٨}
- ٧٩ [١٤،٢،٦] ورسالة في أحكام صلاة الجنازة،
- ٨٠ [١٥،٢،٦] ورسالة في أحكام الصّلاة بظلة السبيل الخارجة في المسجد على باب الصفا وأمامه صفوف من النساء،
- ٨١ [١٦،٢،٦] ورسالة في جواز الاقتداء بالمخالف في صلاة العيد.^{٨١}
- ٨٢ [١٧،٢،٦] ورسالة سماها: القول الموفّي في الرد على القاضي عبد الجواد المنوفي،
- ٨٣ [١٨،٢،٦] ورسالة سماها: السيف المسلول في جواز دفع الزكاة لآل الرسول،^{٨٣}

٧٢ النسخ المخطوطات: جامعة ملك السعود الرياض، الرقم: ١٤٥١ (ورق).

٧٣ النسخ المخطوطات: مخطوطات مكتبة الحرم المكي الشريف، الرقم: ٣٨٥٢/٤ (ورق ٤٠-٤٩).

٧٤ النسخ المخطوطات: مخطوطات مكتبة محمودية المدينة، الرقم: ٢٦٤٦/٣ (ورق ٤٠-٤٩).

٧٥ النسخ المخطوطات: فهرس آل البيت ٨/١٦، ٢٠٣٢؛ رامبور ٦٥٣٢ (٩٠٢) ورق (١٢٨٠-١٢٨٣)

٧٦ النسخ المخطوطات: جامعة ملك السعود الرياض، الرقم: ١٤٥١ (ورق).

٧٧ وفي هامش العودي + في فسخ.

٧٨ النسخ المخطوطات: جامعة ملك السعود الرياض، الرقم: ٤٥١/٦ ورق (١٤-١٥).

٧٩ النسخ المخطوطات: رامبور ٦٥٣٢ (٩٠٢) ورق (٢٧٨ب-١٢٨٠)؛ جامعة ملك السعود الرياض، الرقم: ٤٥١/٣ ورق (٦-٧).

٨٠ خلاصة الأثر للمحبي، ٢٠/١؛ هدية العارفين للبغدادي، ٣٤/١؛ إيضاح المكنون للبغدادى،

٣٦. انظر النسخ المخطوطات: جامعة برينستون مخطوطات الإسلامية قسم فقه الحنفي، الرقم:

(٢٨٦٨)١٢٦٧.

- [١٩,٢,٦] ورسالة سماها: القول الأزهر فيما يفتى به بقول الإمام زفر،^{٨١}
[٢٠,٢,٦] ورسالة في قصر الصلاة من مكة إلى جدة،
[٢١,٢,٦] ورسالة في معنى الاستحسان والقياس،^{٨٢}
[٢٢,٢,٦] ورسالة على الطراز المذهب في بيان الصحيح من المذهب،^{٨٣}
[٢٣,٢,٦] ورسالة في لبس الأحمر،^{٨٤}
[٢٤,٢,٦] [ورسالة في بيع ماء التبنك،
[٢٥,٢,٦] ورسالة في حكم القبض،^{٨٥}
[٢٦,٢,٦] ورسالة سماها: القول الصواب في حكم إحداث الباب.^{٨٦}^{٨٧}
[٢٧,٢,٦] ورسالة في: إن للإنسان أن يحدث في ملكه ما يشاء ما لم يضر
بجاره،^{٨٨}
[٢٨,٢,٦] ورسالة في نقض القسمة،^{٨٩}
[٢٩,٢,٦] ورسالة فيما إذا ادعت المرأة الخلع وادعى الزوج الاستثناء،
[٣٠,٢,٦] ورسالة في انقسام الرشوة،^{٩٠}

٨١ هدية العارفين للبغدادي، ٣٤/١؛ عثمانلى مؤلفلى للبروسوى، ٢٦١/١. انظر النسخ المخطوطات: جامعة ملك السعود الرياض، الرقم: ٣٩٩ (٣ ورق)؛ جامعة برينستون مخطوطات الإسلامية قسم فقه الحنفى، الرقم: ١٢٤٨ (٢٨٦٨). هذه الرسالة حققه عبد الكريم الشيخ علي في سنة ٢٠١١.
٨٢ النسخ المخطوطات: مخطوطات مكتبة محمودية المدينة، الرقم: ٢٦٤٦/٦.
٨٣ المختصر لعبد الله مرداد، ٤٣.
٨٤ المختصر لعبد الله مرداد، ٤٣.
٨٥ المختصر لعبد الله مرداد، ٤٢.
٨٦ هدية العارفين للبغدادي، ٣٤/١. انظر النسخ المخطوطات: جامعة برينستون مخطوطات الإسلامية قسم فقه الحنفى، الرقم: ١٢٥٧ (٢٨٦٨).
٨٧ وفي هامش العودي + ورسالة في بيع ماء التبنك ورسالة في حكم القبض ورسالة سماها: القول الصواب في حكم إحداث الباب، صح.
٨٨ انظر النسخ المخطوطات: جامعة برينستون مخطوطات الإسلامية قسم فقه الحنفى، الرقم: ١٢٥٩ (٢٨٦٨).
٨٩ المختصر لعبد الله مرداد، ٤٢.
٩٠ هدية العارفين للبغدادي، ٣٤/١؛ المختصر لعبد الله مرداد، ٤٢. انظر النسخ المخطوطات: جامعة برينستون مخطوطات الإسلامية قسم فقه الحنفى، الرقم: ١٢٥٥ (٢٨٦٨).

- [٣١،٢،٦] رسالة في الشرف من الأم،
- [٣٢،٢،٦] رسالة في تأخير الصلاة في السفر،^{٩١}
- [٣٣،٢،٦] رسالة في الصيد بالبندقية،^{٩٢}
- [٣٤،٢،٦] رسالة في بيض الصيد إذا دخل الحرم،^{٩٣}
- [٣٥،٢،٦] رسالة سماها: الفوائد المهمة الفريدة في إيضاح الألفاظ الغربية،^{٩٤}
- [٣٦،٢،٦] رسالة سماها: بلوغ الأرب في بيان أرض الحجاز وجزيرة العرب،^{٩٥}
- [٣٧،٢،٦] رسالة سماها: رفع الإضرار فيما يضر بالجار،^{٩٦}
- [٣٨،٢،٦] رسالة فيمن علّق طلاق زوجته [٣٢٢و] بالبراءة من النفقة للعدة والمهر ومؤنة السكنى،^{٩٧}
- [٣٩،٢،٦] رسالة في معنى العقر.^{٩٨}
- [٤٠،٢،٦] رسالة في أحكام البناء ببنى،^{٩٩}
- [٤١،٢،٦] رسالة في حكم الطلاق المعلق بالإبراء،^{١٠٠}
-
- ٩١ المختصر لعبد الله مرداد، ٤٢. انظر النسخ المخطوطات: جامعة ملك السعود الرياض، الرق: ٤٥١/٤ ورق (٨-١١).
- ٩٢ المختصر لعبد الله مرداد، ٤٣.
- ٩٣ خلاصة الأثر للمجيب، ٢٠/١.
- ٩٤ هدية العارفين للبغدادي، ٣٤/١؛ عثمانلى مؤلفلى للبروسوي، ٢٦١/١؛ المختصر لعبد الله مرداد، ٤٣.
- ٩٥ هدية العارفين للبغدادي، ٣٦/١؛ عثمانلى مؤلفلى للبروسوي، ٢٦١/١. انظر النسخ المخطوطات: جامعة برينستون مخطوطات الإسلامية قسم التاريخ، الرقم: ٤٤٥٤ (٢٨٦٨).
- ٩٦ المختصر لعبد الله مرداد، ٤٣.
- ٩٧ المختصر لعبد الله مرداد، ٤٢. انظر النسخ المخطوطات: جامعة ملك السعود الرياض، الرقم: ٢٠٧٣/٣ ورق (١٣-١٥).
- ٩٨ المختصر لعبد الله مرداد، ٤٢. انظر النسخ المخطوطات: مكتبة جامعة الرياض، الرقم: ٢٠٧٧ (٤٥ب)؛ رامبور ٨٩٦١ (١٨٠٩).
- ٩٩ المختصر لعبد الله مرداد، ٤٢.
- ١٠٠ المختصر لعبد الله مرداد، ٤٢.

- [٤٢,٢,٦] رسالة في دعوى اليد،^{١١١}
- [٤٣,٢,٦] رسالة سماها: القول الأسنى في دعوى الاستثناء،
- [٤٤,٢,٦] رسالة سماها: إعلام الأعلام لشرح مهمات مسائل الأحكام،^{١١٢}
- [٤٥,٢,٦] رسالة سماها: العجالة في بيع العدة والأمانة،^{١١٣}
- [٤٦,٢,٦] رسالة سماها: دفع الضرر والإضرار في فساد الإقرار الشائع بين الناس بالأعدار،^{١١٤}
- [٤٧,٢,٦] رسالة في حكم المسكن للزوجة وخروجها للأبوين وفيما إذا زُفَّت^{١١٥} بلا جهاز،
- [٧٨,٢,٦] رسالة سماها: رفع الأضرار في رد القول بأن قبول الإبراء إقرار.^{١١٦}
- [٤٩,٢,٦] رسالة سماها: القول التام في عدم صحة عزل القوام،^{١١٧}
- [٥٠,٢,٦] رسالة في عدم السقوط بموت المدرس والطلبة في أثناء السنة وقد باشروا،^{١١٨}
- [٥١,٢,٦] رسالة سماها: الجمع والتحرير في حكم التعزير،
- [٥٢,٢,٦] رسالة في حكم الاستبراء،^{١١٩}

١١١ هدية العارفين للبغدادى، ١/٣٦؛ عثمانلى مؤلفلى للبروسوى، ١/٢٦١. انظر النسخ المخطوطات: جامعة برينستون مخطوطات الإسلامية قسم فقه الحنفى، الرقم: ١٢٥٠ (٢٨٦٨).

١١٢ المختصر لعبد الله مرداد، ٤١.

١١٣ انظر النسخ المخطوطات: جامعة ملك السعود الرياض، الرقم: ٢٤٩٨/١.

١١٤ المختصر لعبد الله مرداد، ٤٢.

١١٥ وفي هذه النسخة العودى: زفرت. والصواب ما أثبتناه.

١١٦ المختصر لعبد الله مرداد، ٤٢.

١١٧ المختصر لعبد الله مرداد، ٤٢.

١١٨ انظر النسخ المخطوطات: جامعة برينستون مخطوطات الإسلامية قسم فقه الحنفى، الرقم: ١٢٦٣ (٢٨٦٨).

١١٩ المختصر لعبد الله مرداد، ٤٢.

- [٥٣،٢،٦] رسالة في الطلاق،
 [٥٤،٢،٦] رسالة في تقييد المحتمل،
 [٥٥،٢،٦] رسالة في أدب المفتي،
 [٥٦،٢،٦] رسالة سماها: الإيضاح والتبيين في حكم البراءة بالاستيفاء
 والإسقاط للدين،
 [٥٧،٢،٦] رسالة في الجبِّ والعِنة،^{١١٠}
 [٥٨،٢،٦] رسالة سماها: الأقوال المرجحة في فساد الرسالة الموضحة،^{١١١}
 [٥٩،٢،٦] رسالة سماها: السهام الصائب في الحكم على الغائب،^{١١٢}
 [٦٠،٢،٦] رسالة في إسقاط الصلَاة عن الميت،^{١١٣}
 [٦١،٢،٦] رسالة في حكم الفناء للدار،
 [٦٢،٢،٦] رسالة سماها: القول الصحيح في حكم الواقع بالطلاق الصريح،^{١١٤}
 [٦٣،٢،٦] رسالة سماها: القول البات في إيصال الثواب إلى الأموات،^{١١٥}
 [٦٤،٢،٦] رسالة سماها: الإبانة في زمن سقوط النفقة المفروضة دون
 المستدانة،^{١١٦}
 [٦٥،٢،٦] رسالة في حكم استعمال أواني الذهب والفضة.^{١١٧}

١١٠ المختصر لعبد الله مرداد، ٤٢.

١١١ المختصر لعبد الله مرداد، ٤٢.

١١٢ المختصر لعبد الله مرداد، ٤١.

١١٣ المختصر لعبد الله مرداد، ٤٢. انظر النسخ المخطوطات: جامعة برينستون مخطوطات الإسلامية قسم فقه الحنفي، الرقم: ١٧٨٧ (٢٨٦٨).

١١٤ المختصر لعبد الله مرداد، ٤٢. انظر النسخ المخطوطات: جامعة ملك السعود الرياض، الرقم: ٢٠٨٨/١ ورق (٣-١).

١١٥ هدية العارفين للبغدادي، ١/٣٤٤؛ عثمانلى مؤلفلى للبروسوي، ١/٢٦١. انظر النسخ المخطوطات: جامعة برينستون مخطوطات الإسلامية قسم العقائد، الرقم: ٢٥٧٢ (٢٨٦٨).

١١٦ المختصر لعبد الله مرداد، ٤٢.

١١٧ هدية العارفين للبغدادي، ١/٣٤٤؛ المختصر لعبد الله مرداد، ٤٣. انظر النسخ المخطوطات: جامعة برينستون مخطوطات الإسلامية قسم فقه الحنفي، الرقم: ١٢٥٣ (٢٨٦٨).

- [٦٦،٢،٦] ورسالة في النزول عن الوظائف،
[٦٧،٢،٦] ورسالة في حكم العلو والسفل،
[٦٨،٢،٦] ورسالة سماها: القول الفصل في حمل الجنازة في الأصل،^{١١٨}
[٦٩،٢،٦] ورسالة سماها: الأمنية في صحة الوضوء بلا نية،^{١١٩}
[٧٠،٢،٦] ورسالة سماها: رفع الأوهام في عدم جواز صلاة الرجال خلف
صف النساء في المسجد الحرام،^{١٢٠}
[٧١،٢،٦] ورسالة في عدم دخول أولاد البنات في الوقف،^{١٢١}
[٧٢،٢،٦] ورسالة في أدب المفتي والقاضي،
[٧٣،٢،٦] في المعاملات لمن ابتلي بالخصومات عشرون فصلاً لا يستغني
عنها كل حنفي.
[٧٤،٢،٦] ورسالة سماها: الإتحاف في مهمات الأوقاف،^{١٢٢}
[٧٥،٢،٦] ورسالة سماها: العمدة في طلاق المعتدة،^{١٢٣}
[٧٦،٢،٦] ورسالة [٣٢٢ظ] سماها: الاستدلال [في حكم الاستبدال] ^{١٢٤، ١٢٥}
[٧٧،٢،٦] ورسالة في فضل الطواف،^{١٢٦}

- ١١٨ المختصر لعبد الله مرداد، ٤٢.
١١٩ المختصر لعبد الله مرداد، ٤١.
١٢٠ المختصر لعبد الله مرداد، ٤١. هذه الرسالة حققه محمد خير رمضان يوسف في سنة ٢٠١٥. وقد
طبع أيضاً في سنة ١٣٣١.
١٢١ المختصر لعبد الله مرداد، ٤٢.
١٢٢ المختصر لعبد الله مرداد، ٤٢.
١٢٣ المختصر لعبد الله مرداد، ٤٢.
١٢٤ وفي هامش العودي + في حكم الاستبدال، صح.
١٢٥ هدية العارفين للبغدادي، ٣٤/١؛ المختصر لعبد الله مرداد، ٤٢. انظر النسخ المخطوطات: جامعة
برينستون مخطوطات الإسلامية قسم فقه الحنفي، الرقم: ١٢٦١ (٢٨٦٨).
١٢٦ هدية العارفين للبغدادي، ٣٤/١؛ المختصر لعبد الله مرداد، ٤٢. انظر النسخ المخطوطات: جامعة
برينستون مخطوطات الإسلامية قسم فقه الحنفي، الرقم: ٦٩٥ (٢٨٦٨).

- [٧٨،٢،٦] ورسالة في ضمان الصيرفي،^{١٢٧}
- [٧٩،٢،٦] ورسالة سماها: اللمة في صلاة الأربعاء بعد الجمعة،^{١٢٨}
- [٨٠،٢،٦] ورسالة سماها: إعلام الرتب في حكم الإيثار بالقرب،^{١٢٩}
- [٨١،٢،٦] ورسالة سماها: بغية الخاص والعام فيما أوجب الله على المكلفين من الأنام،^{١٣٠}
- [٨٢،٢،٦] ورسالة في حكم الصلاة إلى الجانب الشرقي من الكعبة،
- [٨٣،٢،٦] ورسالة سماها: القول السار في ثبوت الاستحقاق بالإقرار،^{١٣١}
- [٨٤،٢،٦] ورسالة في حد الجهر بالصلاة،^{١٣٢}
- [٨٥،٢،٦] ورسالة في صوم يوم الشك،
- [٨٦،٢،٦] ورسالة سماها: القول الظريف في حكم مفهوم التصانيف،
- [٨٧،٢،٦] ورسالة في زيارة قبر النبي صلى الله عليه وسلم.
- هذا ما وقفت عليه، وله رسائل غيرها لم أطلع عليها.

^{١٢٧} هدية العارفين للبغدادي، ٣٤/١؛ عثمانلى مؤلفلى للبروسوي، ٢٦١/١. انظر النسخ المخطوطات: جامعة برينستون مخطوطات الإسلامية قسم فقه الحنفي، الرقم: ١٢٦٠ (٢٨٦٨).

^{١٢٨} هدية العارفين للبغدادي، ٣٤/١؛ عثمانلى مؤلفلى للبروسوي، ٢٦١/١؛ المختصر لعبد الله مرداد، ٤١. انظر النسخ المخطوطات: جامعة برينستون مخطوطات الإسلامية قسم فقه الحنفي، الرقم: ١٧٨٩ (٢٨٦٨).

^{١٢٩} هدية العارفين للبغدادي، ٣٤/١؛ عثمانلى مؤلفلى للبروسوي، ٢٦١/١. انظر النسخ المخطوطات: جامعة برينستون مخطوطات الإسلامية قسم فقه الحنفي، الرقم: ١٢٥١ (٢٨٦٨).

^{١٣٠} انظر النسخ المخطوطات: رامبور ٨٩٦ (١٨٠٩)، ورق (٣٨ب-٤٢ب).

^{١٣١} هدية العارفين للبغدادي، ٢٦١/١. انظر النسخ المخطوطات: جامعة برينستون مخطوطات الإسلامية قسم فقه الحنفي، الرقم: ١٢٥٨ (٢٨٦٨).

^{١٣٢} المختصر لعبد الله مرداد، ٤٢.

[۷. كراماته]

ووقع له كرامتان^{١٣٣}:

الأولى منها: أنه مرض مرضاً شديداً حتى أيقنوا أهله بموته، ووجهوه للقبلة، وليس فيه نفس، ثم بعد مضي ساعة فلكية تنفس، فعالجوه بالأدوية، فشفاه الله تعالى، فأفاق وعاش بعدها ستة أشهر، كَمَلَّ فيها شرحه على موطأ الإمام محمَّد بن الحسن. وقد وقع ذلك سابقاً للإمام البيضاوي، وعاش وألَّفَ التفسير بعده؛ هكذا أفادنا به شيخنا العلامة المحقق الشيخ عبد الله باقشير^{١٣٤} رحمه الله تعالى.

والثانية: أنه مرض ثانياً، فرأى النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْمَنَامِ وهو يقول له: مت يا إبراهيم! فقال: يا رسول الله، تعهَّد لي أن أُكْتَبَ كل سنة من الْحَاجِّينَ، فقال له: يكون ذلك^{١٣٥}؛ فانتبه فرحاً مسروراً. ومات بعد تلك الرؤية بيومين.

[۸. وفاته]

ولم أفق على تاريخ مولده، ويكون تقريباً عام تسع^{١٣٦} وعشرين بعد الألف^{١٣٧}. وكانت بمكة وفاته رحمه الله تعالى، في يوم السبت، خامس عشر

^{١٣٣} وفي هذه النسخة العودي: كرامتين. والصواب ما أثبتناه.

^{١٣٤} عبد الله بن سعيد بن عبد الله بن أبي بكر باقشير، الشافعي الحضرمي الأصل، ثم المكي المنتهى، وهو أخذ الفرائض والحساب عن الشيخ محمد بييري، وأجاز له كثير من الفقهاء في مكة، وهو ألف شرح بديعا على ربع العبادات من الإرشاد، ونظم نزهة الحساب وشرحها، ونظم حكم بن عطاء الله وشرحها، وشرح الأصول من الشاطبية، (ت. ١٠٧٦/١٦٦٥).

^{١٣٥} فرأى النبي قبل وفاته بليلة في المنام، وهو يقول له: يا إبراهيم مت! فإن لك بي أسوة حسنة، فقال: يا رسول الله! على شرط أن يكتب لي ثواب الحج في كل سنة، فقال: لك ذلك أو كلا ما معناه هذا. خلاصة الأثر للمحبي، ٢٠/١.

^{١٣٦} وفي هذه النسخة العودي: تسعا. والصواب ما أثبتناه.

^{١٣٧} وقد ذكره المحبي في كتابه: وكانت ولادته في المدينة المنورة في نيف وعشرين وألف. انظر: خلاصة الأثر للمحبي، ٢٠/١؛ وفي بداية النسخة المخطوطة في مكتبة مفتي إسطنبول برقم ١٨٩ يوجد «ترجمة المؤلف» لبييري زاده، يذكر فيها تاريخ لبييري زاده في نيف اثنين وعشرين وألف. بالنظر إلى تاريخ وفاة أحد مشايخه، عبد الرحمان بن عيسى المرشدي (ت. ١٠٣٧/١٦٢٧)، يتبين أن التواريخ التي قدمها المحبي وبداية النسخة ترجمة المؤلف أكثر ملائمة.

شوال، سنة ست وتسعين بعد الألف. ودفن صبح الأحد، بقرب السيدة خديجة رضي الله عنها.^{١٣٨} ولم يُعقب. رحمه الله تعالى، وأسكنه الفردوس الأعلى.

قاله ذلك بقمه، ورقمه بقلمه، الفقير إلى الله تعالى، أحمد بن علي بن مصطفى، الشهير بالعودي. والله أعلم. انتهى.

4. Metnin Tercümesi

/[320a] Tercemetü'l-Müellif [Pîrizâde İbrâhim (öl. 1099/1688)]

[1. İsmi ve Nesebi]

O, allâme, muhakkik ve müdekkiklerin zirvesi, Mekke müftisi, Burhânüddîn eş-Şeyh İbrahim b. eş-Şeyh Hüseyin b. eş-Şeyh Ahmed [b. Muhammed b. Ahmed b. Bîrî]¹³⁹ Pîrizâde'dir. Doğumu Medine, yetiştiği yer Mekke, mezhep olarak Hanefî, aslen Rûmî'dir.

O, ilmiyle amil bir fakihdir. Onun ilmi, takvası ve mezhebin görüşlerine derin vukûfiyeti hususunda hiçbir ihtilaf söz konusu değildir.

[2. Hocaları]

Hocalarından bazıları şunlardır:

[2.1.] Amcası, allâme, muhakkik eş-Şeyh Muhammed Bîrî,

[2.2.] Allâme Ali b. el-Cemmâl'den [ö. 1072/1661] ferâiz ilmi almıştır.

[2.3.] Allâme eş-Şeyh Abdurrahman el-Mürşidi'den [ö. 1037/1627] ilm-i terk aldı.

[2.4.] Kadı Ahmed b. İsâ el-Mürşidi [ö. 1047/1637]

[2.5.] Allâme er-Rihle eş-Şihâb el-Hafâcî [ö. 1069/1659]

¹³⁸ وتوفي يوم الأحد، سادس عشر شوال، سنة تسع وتسعين وألف، وصلى عليه عصر يومه بالمسجد الحرام، ودفن بالمعلاة بقرب تربة السيدة خديجة رضي الله عنها. انظر: خلاصة الأثر للمحيي، ٢٠/١؛ يذكر عمر رضا كحالة خطأ في كتابه، وهو يقول: ولادته ووفاته في المدينة المنورة. انظر: معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة، ٢١/١.

139 Muhibbi, *Hulâsatü'l-eser*, 1/19.

[2.6.] Hafâcî ile Kadı Ali b. Cârullah [ö. 1010/1601] arasında bir kişi vardır.

[2.7.] Kadı Ali b. Carullah ile *Nazmül-Kenz* şârihi Allâme eş-Şeyh Ali el-Makdisî [ö. 1004/1596] arasında iki kişi vardır.

[2.8.] Ali el-Makdisî ile Allâme eş-Şeyh Bedreddin eş-Şuhâvî [ö. 984/1576] arasında bir kişi vardır.

[3. Talebeleri]

Yaşadığı dönemde kendisinden çok sayıda kimse istifade etti ve Hanefî mezhebinin faziletli kimseleri ondan ilim aldı. [Mesela;]

[3.1.] eş-Şeyh Hasan el-Uceymî [ö. 1113/1702],

[3.2.] eş-Şeyh Hasan et-Tûnusî,

[3.3.] eş-Şeyh Ali es-Sincârî [ö. 1125/1713],

[3.4.] Ali Kırbaş Efendi,

[3.5.] eş-Şeyh İbrahim el-Abbâsî,

[3.6.] eş-Şeyh Tâcuddin ed-Duhân,

[3.7.] eş-Şeyh Süleyman Hînûn.

Bunların dışında [isimleri zikredilmeyen] pek çok kimse kendisinden ilim tahsil etmiştir.

[4. Övgüde bulunanlar]

Yaşadığı dönemde pek çok ilim adamı onun ilmî ve fazileti hakkında övgüde bulunmuştur. / [320b]

[4.1.] Hanefî alimlerinden bazıları şunlardır:

[4.1.1.] Mevlânâ el-Allâme eş-Şeyh Ahmed eş-Şevberî

[4.1.2.] Mevlânâ el-Allâme eş-Şeyh Hasan eş-Şurunbilâlî

[4.1.3.] Osmanlı müftüsü Şeyhulislâm Yahya Efendi el-Minkârî

[4.1.4.] Mekke müftüsü Mevlânâ es-Seyyid Muhammed Sâdık Padişah.

[4.2.] Şâfiî alimlerinden bazıları şunlardır;

[4.2.1.] Allâme eş-Şeyh Ali b. el-Cemmâl

[4.2.2.] eş-Şeyh Abdullah Bakşîr

[4.2.3.] (Abdullah Bakşîr) oğlu eş-Şeyh Saîd

[4.2.4.] Allâme eş-Şeyh Muhammed et-Tâîfî

[4.3.] Mâlikî âlimlerden:

[4.3.1.] Allâme eş-Şeyh Îsâ el-Mağribî el-Caferî vb.

Pîrîzâde'nin yazmış olduğu eserleri [aslında] kendi meziyetini ortaya koymaktadır.

Hocasının hocası eş-Şeyh Ali el-Makdisî, İbn Hazm el-Endülûsî'den [ö. 456/1064] bazı faydalı bilgiler naklederek şöyle demiştir: “Şu yedi husustan birisinin gerçekleşmesi durumunda ancak kitap telif edilebilir. Bunlar; [a] o mesele hakkında daha önce hiçbir şey yazılmamış olacak, [b] eksik yönleri varsa tamamlanacak, [c] kapalı yönleri varsa şerh edilecek, [d] çok hacimli ise muhtasar hale getirilecek, [e] birbirine karışmış ise düzenlenecek, [f-g] başkası tarafından hatalar ihtiva ediyorsa tashih edilecektir.”

Pîrîzâde'nin yazmış olduğu eserler bu gerekçeleri kapsamaktadır. Biz buna gözümüzle şahidiz, delile burhana ihtiyacımız yoktur. Kıskanç ve sahtekâr kimselerin yaptıkları kötülüklerin bir değeri yoktur. Zaten her insanın öveni ve yereni hep olmuştur. Bu, hep böyle gelmiş böyle gidecektir.

[5. İcâzetleri]

Üç metindeki [*Muhtasarü'l-Kudûrî, el-Hidâye ve şerhleri, el-Hidâye*] senedini şöyle ifade etmektedir: Mezhepteki meşhur üç kitabı âlî senedle rivayet ediyorum.

[5.1. *Muhtasarü'l-Kudûrî*:]

“Ben, mezhepte meşhur üç kitabı âlî senedle rivayet ederim ki, ‘Bana, seyyidî [amcam] eş-Şeyh Cemâleddîn Muhammed ibnü'l-merhum Ahmed b. Muhammed Pîrîzâde er-Rûmî el-Hanefî *Muhtasarü'l-Kudûrî*’yi haber verdi.’ ve dedi ki: ‘Bana, nûru'l-milleti ve'd-dîn Mevlânâ eş-Şeyh el-evhadü'l-kâdî Ali b. Cârillah el-Kureşî el-Hanefî *Muhtasarü'l-Kudûrî*’yi haber verdi.’ ve dedi ki: ‘Bana, babam Muhammed Cârullah *Muhtasarü'l-Kudûrî*’yi haber verdi.’ ve dedi ki: ‘Bana, babam el-Emîn b. Fâyiz onu haber verdi.’ ve dedi ki: ‘Bana,

kâdilkudât Burhâneddîn İbrahim b. Ali b. Zahîra onu haber verdi.’ ve dedi ki: ‘Bana, Calâleddîn Abdülvâhid b. İbrahim en-Nûyi el-Hanefî’den; [o da] es-Salâh Muhammed b. Muhammed ez-Zeftâvî’den; [o da] er-Rihle eş-Şihâb Ahmed b. Ebû Tâlib ed-Deyr Mukrî’den; [o da] Ebü’n-Necâ Abdullah b. Ömer el-Lettî’den; [o da] Ebü’l-Ferec Yahya b. Mesud es-Sakafî’den; [o da] el-Hatîb Ebû Bekr el-Bağdâdî’den; [o da] *Muhtasarü’l-Kudûrî* nin müellifinden [Ebü’l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed el-Kudûrî el-Bağdâdî] rivayet etti.” Yine âlî senedle rivayet ediyorum ki:

[5.2. *el-Hidâye ve Şerhubâ* -li’l-Kemâl İbn Humâm-:]

“Bana, efendim [amcam] eş-şeyh Muhammed *el-Hidâye ve Şerhubâ*’yı rivayet etti.’ ve dedi ki: ‘Bana, şeyhimiz allâme muhakkik müdekkik el-Berhemetüşî *el-Hidâye ve şerhubâ li’l-Kemâl İbn Hümâm*’ın tüm kitaplarını haber verdi.’ ve dedi ki: ‘Bana, şeyhimiz Burhânuddîn İbrahim b. el-Kerkî bu iki kitabı haber verdi.’ ve dedi ki: ‘Bana, hâtimetü’l-muhakkikîn şeyhimiz muhakkik Kemâlüddîn Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhamid el-Ma’rûf bi-İbn Hümâm el-Misrî el-Hanefî haber verdi.’ ve dedi ki: ‘Tahkik ve itkân olarak okuduğum kitapların tamamına yakını efendim şeyhülîmâm müçtehidlerin bakıyyesi müttakî huffâzın halifesi olan Sirâcuddîn Ömer b. Ali el-Kinânî’den tahsil eyledim.’ ve / [321a] dedi ki: ‘Bana, Şeyhüslâm Alâuddîn eş-Şîrâzî kıraati haber verdi.’ ve dedi ki: ‘Bana şeyhimiz es-seyyid el-imâm Celâlüddîn (şârihu’l-kitâb) haber verdi.’ ve dedi ki; ‘Bana, şeyhimiz müçtehitlerin bakıyyesi insanlığın numunesi keşf ve tahkik sahibi Alâuddîn Abdülazîz el-Buhârî haber verdi.’ ve dedi ki: ‘Bize, büyük şeyhimiz âlimlerin hocası Hâfızüddîn haber verdi.’ ve dedi ki: ‘Bize, eş-şeyh Şemsüddîn Muhammed b. Abdüsettâr b. Muhammed el-Kerderî haber verdi.’ ve dedi ki: ‘Bize, şeyhimiz meşâyihüslâm’ın şeyhi olan Huccetullah ale’l-enâm *el-Hidâye* müellifi Burhânüddîn Ebü’l-Hasan Ali b. Ebû Bekr Abdülcelîl b. Ebû Bekr el-Mergînânî rahimehullahu Teâlâ haber verdi.” Yine âlî senedle *Kenz*’i rivayet ediyorum ki:

[5.3. *Kenzü’d-dekâik*:]

“Bana, efendim amcam eş-şeyh Muhammed b. Ahmed rivâyet etti.’ ve dedi ki: ‘Bana muhakkiklerin sonuncusu el-kâdî mevlânâ Ali b. Cârillah ez-Zahîrî *Kenz* kitabıyla haber verdi.’ ve dedi ki: ‘Bana, *Kenzü’d-dekâik*’ı efendim

babam Muhammed Cârullah'tan [o da] babasından, [o da] Burhânüddîn b. Zahîra'dan, [o da] allâme el-müerrih Takıyyüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ali b. Abdülkâdir el-Makrizî'den, [o da] el-muhaddis Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Mekkî'den, [o da] allâme Ruknüddîn Ebü'l-Mefâtiḥ Muhammed b. el-İmâm Hamîdüddîn Mahmud b. Yûsuf el-Mâlkî el-Hanefî es-Sûfî'den, [o da] Allâme hâtimetülmüstanbitîn umdetülislâm ve'l-müslimîn Abdülaziz Muhammed b. Ahmed el-Buhârî'den, [o da] Hâfizüddîn Muhammed b. Muhammed b. Nasr en-Nesefî'den, [o da] kitabın müellifinden haber verdi.”

Bu [âli senedi] *İ'lâmü'l-a'lâm bi-mühimmâti mesâ'ili'l-kadâ ve'l-hükkâm* adlı risalesinde zikretti.

[6. Kitapları ve Risaleleri]

[6.1.] *Pirîzâde'nin Kitapları:*

1. *Şerhu Muvattai'l-İmâmı Muhammed b. el-Hasen.*
2. *Şerhu Tashîhi'l-Kudûrî.*
3. *Hâşiyetü 'Umdeti zevî'l-basâir [li-halli mühimmâti] 'ale'l-Eşbâh ve'n-nezâiri.*
4. *Şerhu Manzûmeti'bni'-Şihne semmâhâ: el-Fevâidü'l-Mekkiyye 'ale'l-akâidi'l-kudsıyyeti.*
5. *Şerhu'l-Menseki's-sağîri li'l-Molla Rahmetullahi.*
6. *Fetâvâ [İbn Bîrî]:* Soru cevap şeklinde fetvaları vardır.
7. İbn Ferişte'nin *Şerhu'l-Mecma'ı* üzerine Ali b. Cârullah tarafından yazılan haşiyeyi, [metin-haşiye olarak] tefrik etti.
8. Yine, Aynî'nin *Şerhu'l-Kenz'ini* tefrik etti
9. Trablûsî'nin *Menâsik'ini* tefrik etti.

[6.2.] *Risâleleri:*

1. *Risâletün fi men'î't-telfiki fi't-taklidi.* Nassın olmadığı yerde taklitte telfikin olabileceğini söyleyen Molla Ferruh'a reddiye olarak yazılmıştır. Bu esere Allâme eş-Şeyh Ahmed eş-Şevberî takriz yazmıştır. O takrizine: *حمدًا لمن منح به الخير من أراد به مناهج التحقيق، لا عوج فيها ولا تعليق... إلخ* [321b] ifadeleriyle başlamaktadır. Yine bu takriz yazarlar arasında Osmanlı

müftîsi Şeyhülislâm Yahya el-Minkârî [Minkârîzâde Yahya Efendi] ile Mekke civarında bulunan pek çok kadı bulunmaktadır.

2. *Risâletün fî furûzi's-salâti*. Yaklaşık kırk [sayfa/konu] olarak metinlerde zikredilen nakillere bir ilavedir.

3. *Risâletün fî mücâvezeti'l-vakti bi-ğayri ihrâmin*.

4. *Risâletün fî meşru'ıyyeti'l-'umreti fî eşhuri'l-hacci*.

5. *Risâletün fî tekfiri'l-hacci li's-sağâiri ve'l-kebâiri*.

6. *Risâletün semmâhâ: es-Suâliü ve'l-murâdü fî cevâzi isti'mâli'l-miski ve'l-'anberi ve'z-zebâdi*.

7. *Risâletün fî tadhîri's-semeni ve'l-'aseli izâ teneccese*.

8. *Risâletün semmâhâ: el-Kavlü's-sedâdi fî hükmi't-taklîd*.” Şâfiîlerin *el-Akdü'l-ferîd* adlı eserine nazire olarak telif edilmiştir.

9. *Risâletün fî furû'ı't-taklîdi*.

10. *Risâletün semmâhâ: el-Akvâlü'l-merziyye fî hükmi'l-iktidâi bi'l-muhâlifî ve mesâilü 'ammet bihâl-beliyyete*.

11. *Risâletün fî l-işâreti fî t-teşebhüdi*.

12. *Risâletün fî hükmi'l-mübelliği ve men ehaze bi-kavlihî mine'l-muktedîn*.

13. *Risâletün fî tecdidî [fî feshi] ihrâmi's-sabiyyi ba'de'l-bulûğî*.

14. *Risâletün fî ahkâmi salâti'l-cenâzeti*.

15. *Risâletün fî ahkâmi's-salâti bi-zilleti's-sebîli'l-hâriceti fî'l-mescidi 'alâ bâbi's-safâ ve emâmehû sufûfun mine'n-nisâi*.

16. *Risâletün fî cevâzi'l-iktidâi bi'l-muhâlifî fî salâti'l-'idi*

17. *Risâletün semmâhâ: el-Kavlü'l-mûfi fî'r-reddi 'ale'l-kâdi Abdülcevâd el-Menûfi*.

18. *Risâletün semmâhâ: es-Seyfü'l-meslûlü fî cevâzi def'i'z-zekâti li-âli'r-resûli*.

19. *Risâletün semmâhâ: el-Kavlü'l-ezheri fî mâ yüftâ bihî bi-kavli'l-İmâmi Züfer*.

20. *Risâletün fî kasri's-salâti min Mekke ilâ Cidde*.

21. *Risâletün fî ma'ne'l-istihsâni ve'l-kıyâsi*.

22. *Risâletün 'ale't-Tırâzi'l-müzheb fi beyâni's-sabîhi mine'l-mezheb.*
23. *Risâletün fi lübsi'l-ehmari.*
24. *Risâletün fi bey'i mâi't-tonbâki.*
25. *Risâletün fi hükmi'l-kabzi.*
26. *Risâletün semmâhâ: el-Kavlü's-savâb fi hükmi ihdâsi'l-bâbi.*
27. *Risâletün fi inne li'l-insâni en-yuhaddise fi milkihi mâ yeşâu mâ lem yedurru bi-cârihi.*
28. *Risâletün fi nakdi'l-kısmeti*
29. *Risâletün fi mâ izâ idde'ati'l-meretü'l-hul'a ve idde'â'z-zevcü'l-istisnâe.*
30. *Risâletün fi inkisâmi'r-rıřveti.*
31. *Risâletün fi ş-şerefi mine'l-ummi.*
32. *Risâletün fi te'hîri's-salâti fi's-seferi.*
33. *Risâletün fi's-saydi bi'l-bundukiyyeti.*
34. *Risâletün fi bîdi's-saydi izâ dehal'e'l-harame.*
35. *Risâletün semmâhâ: el-Fevâidü'l-mühimmetü'l-ferîdetü fi îzâhi'l-elfâzi'l-ğarîbeti.*
36. *Risâletün semmâhâ: Bulûğü'l-erebi fi beyâni arzi'l-hicâzi ve cezîrati'l-Arabi.*
37. *Risâletün semmâhâ: Rafu'l-ezrâri fi mâ yezurru bi'l-câri.*
38. *Risâletün fi men 'allaka talâke zevcetihî [322a] bi'l-berâeti mine'n-nafakati li'l-iddeti ve'l-mehri ve meûneti's-süknâ.*
39. *Risâletün fi ma'nâ'l-ükri.*
40. *Risâletün fi ahkâmi'l-binâi bi-Mina.*
41. *Risâletün fi hükmi't-talâki'l-mu'allaki bi'l-ibrâi.*
42. *Risâletün fi da've'l-yedi.*
43. *Risâletün semmâhâ: el-Kavlü'l-esnâ fi da'vâ'l-istisnâi.*
44. *Risâletün semmâhâ: İ'lâmü'l-a'lâmi li şerhi mühimmâti mesâili'l-abkâmi.*
45. *Risâletün semmâhâ: el-'Acâletü fi bey'i'l-'iddeti ve'l-emâneti.*
46. *Risâletün semmâhâ: Def'ü'z-zarari ve'l-izrâri fi fesâdi'l-ikrâri ş-şâi'i beyne'n-nâsi bi'l-a'zâri.*

47. *Risâletün fî hükmi'l-meskeni li'z-zevceti ve hurûcihâ li'l-ebeveyni ve fî mâ izâ züffet bilâ cihâzin.*

48. *Risâletün semmâhâ: Rafü'l-ezrâri fî reddi'l-kavli bi-enne kabûle'l-ibrâri ikrârun.*

49. *Risâletün semmâhâ: el-Kavlü't-tâmî fî 'ademi sıhhati 'azli'l-kivâmi.*

50. *Risâletün fî 'ademi's-sukûti bi-mevti'l-müderrisi ve't-talebeti fî es-nâi's-seneti ve kad bâşeru.*

51. *Risâletün semmâhâ: el-Cem'ü ve't-tahrîru fî hükmi't-ta'zîri.*

52. *Risâletün fî hükmi'l-istibrâi.*

53. *Risâletün fî't-talâki.*

54. *Risâletün fî takyîdi'l-muhtemeli.*

55. *Risâletün fî edebi'l-müftî.*

56. *Risâletün semmâhâ: el-Îzâhu ve't-tebyînu fî hükmi'l-berâeti bi'l-istîfâi ve'l-iskâti li'd-deyni.*

57. *Risâletün fî'l-cebbi ve'l-inneti.*

58. *Risâletün semmâhâ: el-Akvâlül-müraccehatü fî fesâdi'r-risâleti'l-muvazzahati.*

59. *Risâletün semmâhâ: es-Sihâmü's-sâibi fî'l-hükmi 'ale'l-ğâibi.*

60. *Risâletün fî iskâti's-salâti 'ani'l-meyyiti.*

61. *Risâletün fî hükmi'l-fenâi li'd-dâri.*

62. *Risâletün semmâhâ: el-Kavlü's-sahîhi fî hükmi'l-vâki'i bi't-talâki's-sarîhi.*

63. *Risâletün semmâhâ: el-Kavlül-bâtü fî îsâli's-sevâbi ilâ'l-emvâti.*

64. *Risâletün semmâhâ: el-İbânetü fî zemeni sukûti'n-nafakati'l-mefrûzati dûne'l-müstedâneti.*

65. *Risâletün fî hükmi isti'mâli evâni'z-zehebi ve'l-fiddati.*

66. *Risâletün fî'n-nüzûli 'ani'l-vezâifi.*

67. *Risâletün fî hükmi'l-'uluvvi ve's-süfli.*

68. *Risâletün semmâhâ: el-Kavlül-fasli fî hamli'l-cenâzeti fî'l-asli.*

69. *Risâletün semmâhâ: el-Umniyyetü fî sıhhati'l-vudüi bilâ niyyetin.*

70. *Risâletün semmâhâ: Rafu'l-evhâmi fi 'ademi cevâzi salâti'r-ricâli halfesaffi'n-nisâi fi'l-mescidi'l-harami.*

71. *Risâletün fi 'ademi dubûli evlâdi'l-benâti fi'l-vakfi.*

72. *Risâletün fi edebil'l-müftî ve'l-kâdi.*

73. *[Risâletün] fi'l-mu'âmelâti li-men übtüliye bi'l-husûmâti 'işrûne faslen lâ yûstağnâ anhâ küllü Hanefiyyin.*

74. *Risâletün semmâhâ: el-İthâfu fi mühimmâti'l-evkâf"*

75. *Risâletün semmâhâ: el-'Umdetü fi talâki'l-mu'teddeti.*

76. *Risâletün [322b] semmâhâ: el-İstidlâlü fi hükmi'l-istibdâli.*

77. *Risâletün fi fazli't-tavâfi.*

78. *Risâletün fi damâni's-sayrafî.*

79. *Risâletün semmâhâ: el-Lüm'atü fi salâti'l-erba'i ba'de'l-cum'ati.*

80. *Risâletün semmâhâ: İ'lâmü'r-rutebi fi hükmi'l-îsârî bi'l-kurabi.*

81. *Risâletün semmâhâ: Buğyetü'l-hâssi ve'l-âmmi fi mâ evceballahu 'ale'l-mükellefine mine'l-enâmi.*

82. *Risâletün fi hükmi's-salâti ile'l-cânibi's-şarkıyyi mine'l-ka'beti.*

83. *Risâletün semmâhâ: el-Kavlü's-sârî fi sübûti'l-istihkâki bi'l-ikrârî.*

84. *Risâletün fi haddi'l-cehri bi's-salâti.*

85. *Risâletün fi savmi yevmi's-şekki.*

86. *Risâletün semmâhâ: el-Kavlü'z-zarîfi fi hükmi mefhûmi't-tesânîfi.*

87. *Risâletün fi ziyâreti kabri'n-nebiyyi sallallahu 'aleyhi ve sellem*

[Yazdığım eserleri] burada noktalıyorum. Onun bundan başka [benim] muttali olmadığım [pek çok] risalesi mevcuttur.

[7. Kerametleri]

Pîrîzâde'nin iki kerameti vâki olmuştur. Bunlardan ilki: Pîrîzâde [bir zaman] öyle bir hasta oldu ki yakınları onun ölmek üzere olduğunu anladılar ve onun yüzünü kible tarafına doğru çevirdiler. Artık nefes alamıyordu. Sonra bir müddet zaman geçince yavaş yavaş nefes almaya başladı. Hemen onu ilaçla tedavi etmeye başladılar. Allah ona şifa verdi. Artık bundan sonra altı ay

kadar yaşadı. İmam Muhammed b. el-Hasen'in *el-Muvatta'*ına yapmış olduğu şerhi tamamladı. Bu durum daha önceden İmam Beyzâvî için de olmuştu. O da yaşadı ve sonrasında tefsirini tamamladı. Bu şekliyle bize şeyhimiz allâme muhakkik eş-şeyh Abdullah Bakşîr *rahimebullahu teâlâ* ifade etti.

İkincisi: Pîrîzâde ikinci kez hastalandığında rüyasında Peygamber Efendimizi gördü. Efendimiz ona: “Ey İbrahim! Öl! [artık]” dedi. O da: “Ya Resûlallah! Her sene hacı olanların isimleri arasında ismimin yazılmasına dair bana söz verir misin?” dedi. Peygamber Efendimiz de: “Tamam, bu olur.” deyince Pîrîzâde uykusundan neşeli bir şekilde hemen uyandı. Bu rüyadan iki gün sonra da vefat etti.

Pîrîzâde'nin doğum tarihi üzerinde tam durmadım, [ancak] yaklaşık olarak 1029 senesi olabilir. Mekke'de, 1099 senesi, 15 Şevval Cumartesi günü vefat etti. Hz. Hatice validemizin kabri yakınına Pazar günü sabahı defnedildi. Allah ona rahmet eylesin ve onu Firdevs-i a'lâ'ya ulaştırsın.

Bunu, *el-Fakîr ilallahı Teâlâ* Ahmed b. Ali b. Mustafa, eş-Şehîr bi'l-‘Üdî ağzıyla konuştu ve kalemiyle yazdı. *Allah en doğrusunu bilir.*

Sonuç

Anadolu'dan göçerek Mekke ve Medine'ye yerleşen, Pîrîzâde lakabıyla tanınan ailenin bir ferdi olarak Medine'de dünyaya gelen Pîrîzâde İbrahim, ilmî yetkinliğiyle Mekke'de şöhret bulan bir aileye mensuptur. Amcası başta olmak üzere dönemin önde gelen alimlerinden ders alarak kendisini yetiştiren Pîrîzâde, kısa zaman içerisinde fıkıh alanında Mekke'nin seçkin alimleri arasına girerek kendisine *Kudûrî*, *el-Hidâye* ve *Kenz* icazetleri verilmiştir. Fıkıh alanında otoriter olmasıyla da *allâme*, *burhânüddîn*, *umdetü'l-muhakkikîn ve'l-müdekkikîn* ünvanına kavuşan Pîrîzâde, telif ettiği yüzü aşkın eseriyle bir taraftan kitap telif ederek ilmî geleneği devam ettirirken diğer taraftan da toplumun ihtiyaçlarına çözüm üretmek için risaleler kaleme almıştır. Pîrîzâde'nin, kitap ve risalelerindeki fikhî meseleleri ele alırken Hanefî mezhebinin temel kaynaklarına güçlü bir şekilde hâkim olduğunu; özellikle hükümlerin naklini araştırmada, birbirine girmiş meseleleri ayırtırmada, meseleler arasındaki ince çizgileri ayırt etmede mahir olduğunu söyleyebiliriz. Dönemin

Şeyhülislâm'ı ile pek çok fakih ve kadı tarafından bazı eserlerine takrizler yazılmış, Hanefî alimlerin yanı sıra diğer mezhep alimlerinin de övgülerine mazhar olmuştur. Bir müddet Mekke müftülüğü görevini ifa eden Pîrîzâde, Mekke emîri Şerîf Berekât tarafından azledildikten sonra hayatını daha çok telif ve tedris faaliyetlerine tahsis etmiştir.

el-‘Ûdî, Pîrîzâde'nin eserlerinin sayısını dokuzu kitap, seksen yedisi risale olmak üzere doksan altı tanesinin isimlerini zikrettikten sonra bunların dışında başka eserlerinin olduğuna işaret etmektedir. Tabakat vb. kaynaklarında yaptığımız araştırmada tespit ettiğimiz - el-‘Ûdî'nin isimlerini zikretmediği- diğer eserlerin ilave edilmesiyle bu sayının yüz yirmi ikiye kadar çıktığı görülmektedir. Buna göre Pîrîzâde'nin eserlerinin dağılımı yüz yirmi iki eser üzerinden incelendiğinde; el-‘Ûdî'nin doksan beş, Abdullah Mirdâd'ın seksen bir, Bağdâdî'nin otuz iki, Bursalı'nın on dokuz, Muhibbî'nin on, Kehhâlê'nin beş ve Ziriklî'nin bir eser ismine yer verdiği görülmektedir. Bununla birlikte Pîrîzâde'nin eserlerinden sadece altmış dokuz tanesinin yazma nüshalarına ulaşılabildik. Pîrîzâde, telif ve şerh ettiği kitapları daha çok fıkıh alanında yazmış olmasına rağmen, hadis ve akaid konularında da eserler kaleme almıştır. Risaleleri telifatının yüzde doksanından fazlasını oluşturmaktadır. Bu risaleleri genel olarak; Ceza Hukuku alanında bir, Borçlar Hukuku alanında iki, Miras, Vakıf ve Eşya Hukuku alanında üç, muamelata dair beş, haram-helalle dair yedi, Aile Hukuku alanında on bir, Yargılama Hukuku alanında on dört, Usul Hukuku alanında on sekiz, ibadet konularında yirmi dört ve fıkıhın genel konularında da yirmi adet şeklinde tasnif etmek mümkündür.

Kaynakça

Akyıldız, Ali. “İnsanı Yazmak: 19. Yüzyıl Osmanlı Biyografi Yazıcılığı ve Problemleri Üzerine Bir Değerlendirme”. *Osmanlı Araştırmaları Dergisi* 50 (2017), 219-241.

Avcı, Casim. “Tabakat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/299-301. Ankara: TDV Yayınları, 2010.

Azak, Necmettin. “Mekke’de Bir Osmanlı Fakihî: Yazma Nüshalara Göre Pîrîzâde İbrahim’in Hayatı, Şahiyyeti ve Eserleri”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 36 (2020), 377-415.

Azak, Necmettin. *Pîrîzâde'nin Umdetü Zevî'l-Basâir li-Halli Mühimmâti'l-Eşbâh ve'n-Nezâir Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlîli*. İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Bağdâdî, İsmail Paşa. *Hediyyetül-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârül-musannifin*. 2 Cilt. Beyrut: Darü't-Türâsî'l-Arabiyye, İstanbul 1951-Ofset baskı-, ts.

Boynukalın, Mehmet. *Fıkıh Usulü Alimleri ve Eserleri (III-XIII. Hicri Yüzyıl)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.

Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen litterature: Vol. 2 Supplementband*. 3 Cilt. Leiden: E.J. Brill, 1938.

Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmiriye, 1333.

Ebül-Hayr, Abdullah Mirdad. *el-Muhtasar min kitâbi Neşri'n-nevr ve'z-zeher fi terâcîmi efâzîli Mekke mine'l-karni'l-âşir ile'l-karni'r-râbi' aşer*. Cidde: Alemül-Ma'rife, 2. Basım., 1986.

el-‘Üdî, Ahmed b. Ali b. Mustafa. *Tercemetü'l-Müellif*. Mekke: Mahtûtâtü Mektebeti'l-Harami'l-Mekkiş-Şerif Ktp., Fıkhul-Hanefti, 1979, 320a-322b.

Emecen, Feridun M. "Osmanlı Kronikleri ve Biyografî". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 3 (1999), 83-90.

Hile, Muhammed el-Habib. *et-Târih ve'l-Müerribûn bi-Mekke mine'l-karni's-sâlisi'l-hicriyyi ile'l-karni's-sâlisi aşer*. Mekke: Müessesetü'l-Furkân li't-Türâsî'l-İslâmiyye, 1994.

İsâmî, Abdülmelik b. Hüseyin. *Semtü'n-nücümül-'avâli fi enbâi'l-evâil ve'l-tevâli*. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419.

Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemül-müellifin: Terâcîmu musannifi'l-kütübî'l-Arabîyye*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.

Kırşehri, Muhammed b. Veli b. Resûl. *Şerhu'l-Eşbâh ve'n-nezâir*. İstanbul: Süleymaniye Ktp., Atıf Efendi, 844, 1a-408a.

Muhibbî, Muhammed Emin b. Fazlillah b. Muhibbillah ed-Dimaşkı. *Hulâsatü'l-eser fi a'yânî'l-karni'l-hâdi aşer*. 4 Cilt. Beyrut: Daru Sâdır, ts.

Özcan, Tahsin. "Pîrîzâde İbrâhim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/286-288. Ankara: TDV Yayınları, 2007.

Özel, Ahmet. *Hanefti Fıkıh Alimleri*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 5. bs., 2017.

Özer, Hasan. *Mekke'de Bir Osmanlı Kadısı Pîrîzâde*. İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2. bs., 2019.

Özer, Hasan. "Pîrîzâde İbrahim ve Mezhebi'l-İmâmî'l-A'zam İsimli Risalesinin Tahkik ve Tercümesi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 327-341.

Özer, Hasan. "Pîrîzâde İbrâhim'in Risâletü gayeti't-tahkik fi 'ademi cevâzi't-telif fi't-taklid Adlı Eserinin Tahkikli Neşri ve Tercümesi". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 3/1 (Haziran 2020), 121-181.

Özer, Hasan. "Pîrîzâde'nin Risâle Fi Ma'ne'l-İstihşân Ve'l-Kiyâs Adlı Eserinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi". *İslam Hukuku Araştırmalar Dergisi* 33 (Nisan 2019), 1-18.

Özer, Hasan - Ateş, Mustafa. "17. Yüzyılda Nevâzil Türü Bir Mesele Olarak Tömbeki: İbrahim B. Ebi Seleme ve Pîrîzâde İbrâhim'in Tömbeki Risâleleri-Neşir Ve Tahlil-". *İslam Hukuku Araştırmalar Dergisi* 35 (Nisan 2020), 599-637.

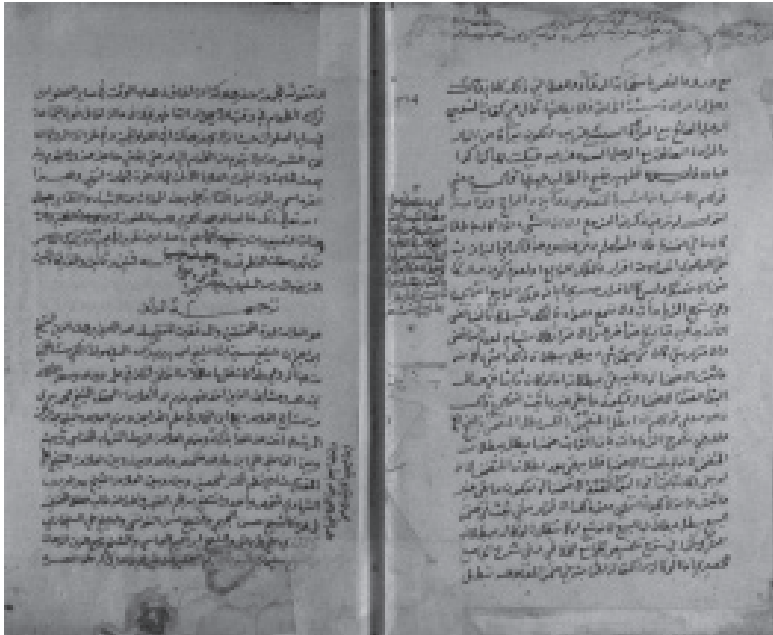
Pîrîzâde, Burhânüddîn İbrâhim b. Hüseyin. *'Umdetü zevi'l-basâir li-balli mühimmâti'l-Eşbâh ve'n-nezâir*. Mekke: Mahtûtâtü Mektebeti'l-Harami'l-Mekkiş-Şerif Ktp., Hanefti Fıkhı, 1979, 1a-322b.

Pîrîzâde, İbrâhim b. Hüseyin. *Risâle fi meşru'ıyyeti'l-umreti fi eşhuri'l-hacc*. Riyad: Mektebetü Câmî'ati Riyâd, Kısmu'l-Mahtûtât, 3/403, 1b-4a.

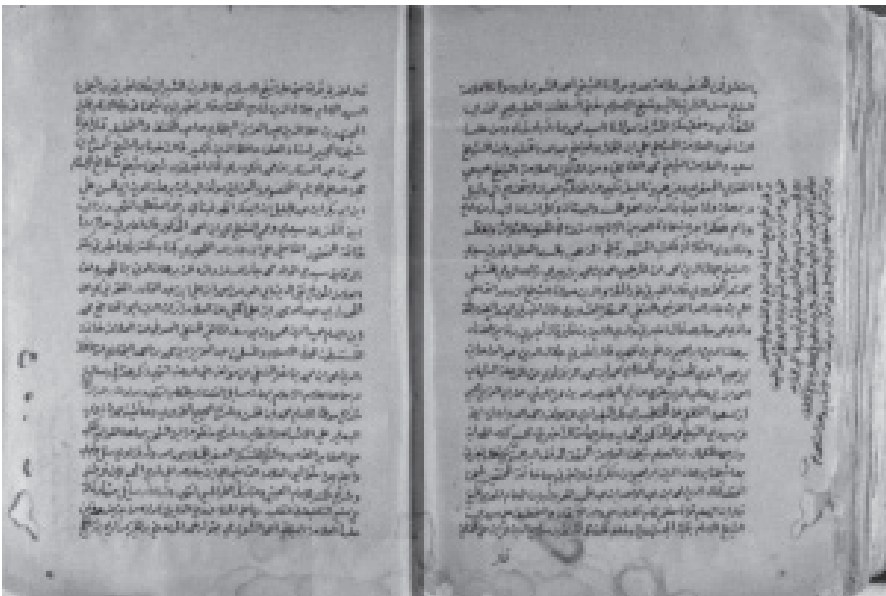
Turhan, Halil. "Pîrîzâde İbrahim Efendi'nin Şerhu'l-Muvatta'liş-Şeybânî'sindeki Şerh Yöntemi ve Eserin Hadis Literatüründeki Yeri". *Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları*. ed. Fuad Aydın vd. 615-629. İstanbul: Mahya Yayınları, 2019.

Zirikli, Hayreddin ez-. *el-A'lâm: Kâmûsu terâcîmi li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arabi'l-müstârîbin ve'l-müşteşrikin*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 15. bs., 2002.

Ek: *Tercemetü'l-Müellif* in Yazma Nüshası



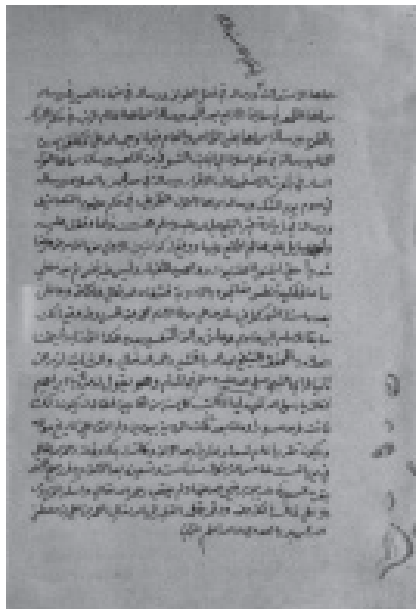
Mahtûâtâtü Mektebeti'l-Harami'l-Mekki's-Şerif Ktp., Fıkhü'l-Hanefî, 1979, 320a



Mahtûâtâtü Mektebeti'l-Harami'l-Mekki's-Şerif Ktp., Fıkhü'l-Hanefî, 1979, 320b-321a



Mahtûâtâtü Mektebeti'l-Harami'l-Mekki's-Şerîf Ktp., Fıkhü'l-Hanefî, 1979, 321b-322a



Mahtûâtâtü Mektebeti'l-Harami'l-Mekki's-Şerîf Ktp., Fıkhü'l-Hanefî, 1979, 322b



HZ. PEYGAMBER'İN (S.A.S) MESCİDİNİN EDİRNE SELİMİYE CAMİİNE KISMÎ BİR MUKAYESESİ^{1*}

A PARTIAL COMPARISON OF THE PROPHET (S.A.S.)'S MOSQUE TO EDİRNE SELİMİYE MOSQUE

Osman Nedim YEKTAR

Dr. Öğr. Üyesi Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis ABD, Tekirdağ

osmannedimyehtar@hotmail.com, orcid.org/0000-0001-9525-2312

Etik Beyan / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / *It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.*

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 12 Nisan 2021/ 12 April 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 15 Haziran 2021 / 15 June 2021

Yayın Tarihi / Published: 28 Haziran 2021/ 28 June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran 2021 / June 2021

Cilt: 5, Sayı: 1 Volume: 5, Issue: 1, Sayfa / Pages: 149-186

Cite as / Atıf: Yektar, Osman Nedim. "Hz. Peygamber'in (s.a.s) Mescidinin Edirne Selimiye Camiine Kismî Bir Mukayesesi [A Partial Comparison of the Prophet (s.a.s)'s Mosque to Edirne Selimiye Mosque]". Kocaeli İlahiyat Dergisi- Kocaeli Theology Journal 5/1 (Haziran/ June 2021), 149-186

İntihal: Bu makale, intihal tarama programlarıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned with plagiarism screening programs and plagiarism has not been detected.

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kider>

Copyright © Published by Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Kocaeli University, Faculty of Theology, Kocaeli / Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0

1 * Bu makale, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Geçmişten Günümüze İslam Şehirciliğinin Tezahürleri III (26-27 Mayıs / 2021) Sempozyumunda, "Hz. Peygamber (s.a.s)'in Mescidinin Cami Mimarisine Etkileri - Edirne Selimiye Camii ve Külliyesi Örneği" başlığıyla sunulan (basılmamış) tebliğin geliştirilmiş şeklidir.

Öz

Bu çalışma, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in Medine'ye hicret ettiğinde inşa ettiği mescidin yapımı, kullanımındaki hususların, Edirne Selimiye Camiiindeki mukayesesini konu edinir. Bu çalışma değişen şartlar ve sahip olunan imkânlar açısından, Sünneti kavrayamama probleminin önüne geçmeyi amaçlar. Cami mimarisinin salt inşaat malzemesinden ötede bir anlama sahip olduğu imajını ortaya koyar. Hz. Peygamber'in mescidinde simgesel olan hususların Selimiye'deki etkilerini kıyas yoluyla ortaya koymayı hedefler. Hz. Peygamber (s.a.s.) dönemi ile Rönesans Dönemi Cami mimarisi arasında özde ilgi kurmayı sağlayan bir çalışmadır. Bu esere kadar yatay mimari planını benimseyen Sinan, Bu eserde Piramit mimari yapıya geçmiştir. Bunu yaparken caminin iç ve dış perspektiflerini ince bir zekâyla hesaba katmıştır. Kullandığı malzemeyi şahesere dönüştürmeyi bilmiştir. Bu durum, Batılı mimarların da takdirini kazanmıştır. Onları kıskandırmıştır. Sinan'ın, sanatsal zekâyla sahip birisi olmasının yanı sıra, Kur'an ve Sünnetten yoğrulan bir zekâ fonksiyonuna sahip olduğu bu çalışmada ortaya konmuştur. Bu çalışma, sünnetin sanat dallarında etkisini ortaya koyması açısından klasik çalışmalardan farklı olarak kaleme alınmıştır. Sünnetin mimari gibi reel bir alandaki tezahürünü ortaya koyan, salt betimlemeden ötede bir bakış açısıyla hazırlanmıştır. Hz. Peygamber (s.a.s.) Medine'ye geldiğinde inşa ettiği mescit Müslümanlar için bir simge halini almışsa, on altıncı Y.Y.'da Selimiye Camii, Avrupa Kitası'nda İslâm'ın simgesi olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Hz. Peygamber (s.a.s.), Sinan, Mescit, Selimiye, Camii.

Abstract

The issues regarding the construction and use of the mosque built by the Prophet (s.a.s.), when he migrated to Madinah. This work, It deals with the manifestations of these issues in the Edirne Selimiye Mosque with an in-depth content of meaning. This study aims to prevent the problem of not being able to comprehend Sunnah in terms of changing conditions and possibilities. It aims to reveal the effects of the symbolic aspects of the Prophet's mosque in Selimiye. It is a work that provides interest in essence in the Prophet (s.a.s.) period and the architecture of the mosque in the Renaissance period. Selimiye is the symbol of "his dignified stance against the küffâr" in the eyes of Mimar Sinan. Adopting the horizontal architectural plan until this work, Sinan transferred to the Pyramid architectural structure in this work. In this study, it has been revealed that Sinan, besides being a person with artistic intelligence, has an intelligence function that is kneaded by the Qur'an and Sunnah. This study has been written differently from classical studies in terms of revealing the effect of circumcision in art branches. It has been prepared with a solution-oriented perspective, far from simply describing the effect of circumcision in a real area such as architecture.

Keywords: The Prophet (s.a.s.), Sinan, Masjid, Selimiye, Mosque.

GİRİŞ

Bu çalışma, Sünnetin dönemsel şartlarını göz ardı eden yaklaşımları problematik yaklaşımlar olarak kabul eder. Bu açıdan bakıldığında, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in mescidindeki malzeme çeşidi üzerinden basit bir değerlendirme yapmak yerine, onun inşa ettiği mescidindeki “amaç ve hedeflerin” neler olduğunu kıyaslama yoluyla kavramayı sağlayan bir çalışmadır. Onun mescidinde önce bir kütüğün kullanılıp ardından ihtiyaçtan dolayı basamaklı bir minbere geçiş, nasıl Sünnet'teki değişime bir anlam kazandırmışsa, cami mimarisinde tarih içerisindeki değişimlerden istifade etmek gereklidir.

Camide günümüzün elektronik ses cihazlarını kullanmanın, Sünnete aykırı olduğu şeklindeki sipesifik bir yaklaşım, murâd-ı nebiyi anlamamaktan kaynaklanır. Değişen ve artan imkânları Sünnetteki maksatla yorumlayamamak, bu anlayış probleminin özünü oluşturur. Hz. Peygamber'in dönemindeki malzemeleri kullanmanın “Sünnet” olduğu algısı, Sünneti dar bir çerçeveye hapsedmektir. “DAEŞ” terör örgütünün bidat sayarak Suriye'de mimari özelliği olan camileri bombalaması, bu yanlış algının hazin bir sonucu olarak tarihe geçmiştir. Dolayısıyla yukarıdaki problemi hafife almak yanlıştır.

“Hz. Peygamber (s.a.s.)'in Mescidinin Edirne Selimiye Camiine Kısmî Bir Mukayesesi” başlığıyla veya bu anlama gelebilecek bir başlıkla herhangi bir çalışma kaleme alınmamıştır. Ele aldığımız çalışmaya yakın çalışmalar olarak görülebilecek çalışmalar, “Hadis” ve “Sanat Tarihi” alanlarında her iki alanı içeren çalışmalar, azdır.² Hz. Peygamber (s.a.s.)'in mescidiyle ilgili bilgi sunan hadis mecmuaları, “Kitabu'l-Mesacidler” hadis kitaplarında geniş yer bulmaktadır. Hz. Peygamber'in “Cami mimarisi” alanında ise betimlemeye yönelik çalışmalar yapılmıştır. Klasik çalışmalar açısından bakıldığında şu çalışmaların içerisinde alt başlıklarda Hz. Peygamber'in mescidiyle ilgili bilgilere rastlanır: 1. el-Kâdi'l-Kudât İzzeddin b. Cema'âh (ö.767/1366), “Menâsiku'l-Kübrâ” adlı eserinde Hz. Peygamber'in mescidi hakkında bilgiler verir. Onun “Menâsiku'l-Kübrâ” adlı

2 Estetik, şehircilik konularında sempozyum düzenlenmiştir. Ancak Selimiye Camii'nde mimarlığın Hadislerle değerlendirilmesine ait bir çalışma maalesef yapılamamıştır.

eserinin varlığını, Bahaddin Ebu'l-Bikâ (ö.854/1451)'dan öğrenmekteyiz.³ 2. İbnu'z-Ziya Bahaddin Ebu'l-Bikâ Muhammed b. Ahmed b. ez-Ziyâ Muhammed el-Kuraşî el-‘Ûmerî el-Mekkî el-Hanefî (ö.854/1450)'nin “*Târîhu Mekketi'l-Müşerrafe ve'l-Mescidi'l-Haram ve'l-Medîneti's-Serife ve'l-Kabri's-Serif*” adlı eseri, klasik anlamda en genel sayılabilecek eserlerden birisidir. Bu eserde, Hz. Peygamber'in hayatındayken namaz kıldığı yerleri, mescitleri anlatır. Fakat Bahaddin Ebu'l-Bikâ (ö.854/1451), Hz. Peygamber'in dönemseller şartlarını da düşünerek, diğer beldelerdeki camilere ve mescitlere Hz. Peygamber (s.a.s.)'in mescidinin, ne gibi etkileri olduğu veya olmuş olabileceği tezleri üzerinde durmaz.⁴ Bu iki eserden başka Hadis kitaplarının şerhlerinde de yukarıdaki bilgilere paralel nitelikte bilgiler bulmak mümkündür. Makalenin gövde metninde bu çalışmalardan istifade edilecektir.

Sanat Tarihi alanında “*Selimiye Camii*” hakkında pek çok eser, kaleme alınmıştır. Bu eserlerde sadece betimlemeye yönelik bilgiler geçmekle birlikte, Rönesans dönemine atıfta bulunan, İslâm Mimarisinin geldiği yere vurgu yapan bilgilerde geçmektedir. Bunların içerisinde bizim çalışmamıza en yakın kaynaklık edecek eser. Mimar Sinan'ın eseridir:

Mimar Sinan, *Tezkiratu'l-Bünyân*, İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Kitapları, no: 4628, ty.: İncelediğimiz bu eserde Mimar Sinan yaptığı eserleri anlatır. Selimiye Camii hakkında da bilgiler verir. Mimar Sinan, kendi ifadeleriyle Selimiye Camiini inşa ediş sürecini anlatır. Talebesi Sâ'î Çelebî, onun anlattıklarını kaleme almıştır. Sinan, Selimiye Camiinin yapılma nedenini anlatır. Caminin yapılışında Hristiyan mimarlara göndermeler yaparak anlatır.⁵ Ancak, Hz. Peygamber'in mescidiyle bir kıyasa girmez. Daha ziyade II. Selim'in Selimiye Camiini inşa etmeye karar verişini ve caminin yapılış serüvenini haber verir.

3 İbnu'z-Ziya Bahaddin Ebu'l-Bikâ Muhammed b. Ahmed b. ez-Ziyâ Muhammed el-Kuraşî el-‘Ûmerî el-Mekkî el-Hanefî, *Târîhu Mekketi'l-Müşerrafe ve'l-Mescidi'l-Haram ve'l-Medîneti's-Serife ve'l-Kabri's-Serif*, Thk. Alâ İbrahim – Eymen Nusr, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004), 295.

4 İbnu'z-Ziya, *el-Medînetü's-Serife*, 295.

5 Mimar Sinan, *Tezkiratu'l-Bünyân*, İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Kitapları, no: 4628, ty. 21b.

Aşağıdaki Selimiye Camii ile ilgili eserler, caminin sanatsal özelliklerini ön plana çıkararak kaleme alınmışlardır. Bu eserlerden bazıları şunlardır: Selçuk Mülayim, Ters Lale Osmanlı Mimarisinde Sinan Çağı ve Süleymaniye, Arkeoloji ve Sanat yayınları, İstanbul 2001.

Nuran Gülendem, “Selimiye Camii – Müezzinler Mahfeli”, Mimar Sinan ve Selimiye Camii, Editör: Ender Bilal, Türk Kütüphaneciler Derneği Edirne Şubesi Yayınları, Acar Matbaacılık ve Yayıncılık, İstanbul 1994,

Cami mimarisi ile ilgili, Yöksis'deki Sanat Tarihi, Mimarlık ve El Sanatlarındaki çalışmalar daha ziyade göze çarpmaktadır.⁶ Bunlardan birisi de Edirne genelindeki cami mimarisini konu edinen Yüksek Lisans tezidir. Bu eserin kaynak bilgisi şu şekildedir:

Tuğba Saçkesen, “Edirne’de Osmanlı Dönemi cami mimarisi ve mimari öğelerinin seramik eserlerde yorumlanması The interpretation in ceramics art works of Ottoman era mosque’s architecture and architectural elements in Edirne”, 2013

“*Hadis-Sanat Tarihi*” çalışması hüviyetindeki bu çalışmamız, böyle bir boşluğun doldurulmasına katkı sunacaktır. Bu çalışma, betimleme çalışması olmaktan çok, Hz. Peygamber döneminden on altıncı yüzyıla köprü kuracak bir çalışma niteliğinde olacaktır. Bir bakıma onun sözlerinde “*Cevâmi’ül-kelim*” olma vasfının, fiillerinde de hikmeti barındırdığının göstergesi olacaktır. Hz. Peygamber’in mescidini inşa eden sahâbîlerin şiir okumalarını onaylaması, onun mescit inşasında sanattan istifade edilmesini onayladığı, anlamına gelebilir. Hurma ağacı, tuğla, suffe, çarşı gibi, onun mescidini tarif ederken görülen öğelerin, yaklaşık dokuz asır sonra Avrupada inşa edilen Selimiye Camiinde hangi öğelere dönüştüğü üzerinde durulacaktır. Hz. Peygamber (s.a.s.)’in mescidinde yer alan ashâb-ı suffenin Selimiye Külliyesi’nde izi sürülecektir. Hz. Peygamber’in mescidinin yanındaki çarşıyla Selimiye Camii Arastası arasında bir ilintinin varlığı irdelenecektir. Adeta “*Cami-Medrese-Çarşı*” üçlü yapı bileşeninin, Selimiye Camii Külliyesi’nde de tezahür edip etmediği incelenecektir. Bundan başka Selimiye Camii’nde, Hz. Peygamber

6 (Bkz. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp> 28.03.2021 19:38). YÖKSİS Tez veri tabanında “*Cami Mimarisi*” olarak tarandı.

dönemine ait imkânların artması ve bu imkânların Cami mimarisi üzerine etkisi üzerinde durulacaktır. Bu sebeple, Hz. Peygamber'in dönemine ait gibi görülen öğelere takılarak murad-ı nebiden uzaklaşma problemi aşılabacaktır.

Hz. Peygamber döneminde mescit inşasındaki sanat çeşidi ile Selimiye'deki sanat çeşitleri arasında zamansal olarak değerlendirmede bulunulacaktır. Bu makale, Hadislerde geçen Hz. Peygamber'in mescidindeki fonksiyonel yapı unsurlarıyla Selimiye'nin fiziksel yapı unsurları arasındaki benzerliği ortaya koymakla kalmayacaktır. Selimiye'de ortaya konulan azim ve gayret, Avrupa Kıtası'nda İslâm'ın simgesi olan bir cami için, Müslümanların nasıl bir fedakârlık gösterdiklerinin işaretidir. Bu açıdan bakıldığında bu çalışma, Selimiye Camii'nin yapılış ruhunu anlamaya yol gösteren bir çalışma niteliğinde olacaktır.

Bu çalışmayı belki de dikkat çekici kılabacak en önemli husus, sanatın cihada nasıl dönüştüğünün ortaya konulması olacaktır. Dolayısıyla cami inşasının betimleme ve şekle dayalı bir tasvirde ötede anlamlar içerdiği tezi üzerinde durulacaktır. Böylece bu alanda daha evvel ulaşılamamış bir bakış açısına ulaşma hedefi öncelik olarak görülecektir.

Konu işlenirken Hz. Peygamber'in mescidiyle Edirne Selimiye Camii ve Külliyesi arasındaki ilintili hususlar, önce tespit edilecek. Ardından Selimiye Camiinde bu hususların nasıl bir etkileşim serüveni içerisinde mezcedildiği üzerinde durulacaktır. Selimiye Camii'ni yaptıran Sultan II. Selim ve Mimarbaşı Mimar Sinan'ın yaklaşımları, titizlikle incelenecektir.

Hz. Peygamber'in mescidinin özelliklerini tespit etmek, çalışmanın birinci basamağını oluşturacaktır. Bu özellikleri tespit ederken, Hadîs kitaplarından Buhârî (ö.256/869) ve Müslim (ö.261/874)'in Sahihleri kaynak olarak kullanılacaktır. Bu iki eserde geçmeyip Kütüb-ü Sitt'e'de var olan hadîsler de delil olarak alınacaktır. Başta Hadîs şerhleri olmak üzere, klasik İslâmî eserlerden de yeri geldikçe faydalanılacaktır.

Edirne Selimiye Camii ve Külliyesiyle ilgili Sanat Tarihi, El Sanatları, ve Mimarlık alanlarında yazılan eserlerden, makalelerden ve ansiklopedik maddelerden istifade edilecektir. Buralardan elde edilen bilgiler, Hadîslerden elde edilen bilgilerle derinlemesine bir anlam çalışması içerisinde sunulacaktır.

1. MESCİD-İ NEBÎ'NİN GENEL ÖZELLİKLERİ

Hz. Peygamber, Medine-i Münevvere'ye hicret edince devesi Ebû Eyyub el-Ensârî'nin bahçesine çöktü. Namazlarını vaktin girdiği yerde eda ediyordu. İlk zamanlarda toplu ibadet için, temizlenen bazı alanlar, namazgâh olarak kullanılıyordu. Kısa bir süre sonra, annesi tarafından akrabaları olan Neccâroğullarının bahçesine parasını ödeyerek mescit inşa etmeye karar verdi.⁷

Medine mescidinin inşasında tuğla ve taşlar, örgü malzemesi olarak kullanıldı. Tavan, yapraksız hurma dallarından meydana gelmişti. Tavanı ayakta tutan direkler, mescidin eski yerindeki hurma ağaçlarının gövdelerinden oluşuyordu. Bunlar yaklaşık yerden üç zirâ' uzunluğundaydılar. Kible yönüne doğru saf halinde aralıklar halinde dikildiler. Araları alt kısımları taşlarla örülerek birbirine tutulmaları sağlandı. Üst kısımları ve kible duvarı tuğlayla örüldü. Mescidin kiblesi, o zaman kible olan Kudüs-ü Şerif'e doğruydu. Mescidin kible duvarı yüz zirâ'; yan duvarları da yüz zira olmak üzere şekil itibariyle dörtgendi. Mescidin üç kapısı vardı. En arkada bir kapı bulunurdu. İkinci olarak "Bâbu'r-Rahmet" kapısı vardı. Bu kapıdan bayanlar namaza çağrılırlardı. Üçüncü olarak Hz. Peygamber (s.a.s.)'in ve Osman (r.a.)'ın ailesinin giriş yaptığı bir kapı bulunmaktaydı. Mescidin çevre duvarı dik ve basitti. Direkleri kuru ağaç kütüğüydü. Çatısı yapraksız hurma dalından çadır şeklindeydi.⁸ Cenaze namazları mescidin çarşıya bakan yüzün dış kısmındaki avluda kılınırdı.⁹

Hz. Peygamber (s.a.s.) yaptığı mescitte on altı veya on yedi ay namazlarını "Beyti Makdis"'e doğru kıldı.¹⁰ Bu zaman dilimi geçtikten sonra Hz. Peygamber (s.a.s.)'e kiblenin Ka'be olduğunu bildiren şu ayeti kerime indi: *"(Ey Muhammed (s.a.s.))! Biz senin yüzünün göğe doğru çevrilmekte olduğunu (yücelerden haber beklediğini) görüyoruz). İşte şimdi seni, memnun olacağın bir kibleye döndürüyoruz.*

7 Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrahim Buhârî, *Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Ahmed el-Hallâf, (Lübnan: Dâru İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, t.y.), "el-Mesâcid", 48(428); el-Aynî, Bedruddin Ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed b. Mûsâ Ahmed b, Hüseyin, *Umdedü'l-kârî şerhu sahihi'l-Buhârî*, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 4/262, 266, 267.

8 el-Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4/66, 267; (Metnin tashihi için Bkz. "وكان يحب أن ، حتى ألقى بفناء أبي أيوب ، وصلي حيث أدركته الصلاة، ويصلي في مريض الغنم يصلي حيث أدركته الصلاة، ويصلي في مريض الغنم", Buhârî, "el-Mesâcid", 48(428)).

9 İbn Battâl, Ebu'l-Hasan Ali b. Halef b. Abdu'l-Melik, *Şerhu sahihi'l-Buhârî*, thk. Ebû Temim Yasin b. İbrahim, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003), 3/310.

10 Buhârî, "Tefsir", 18(4492).

*Artık yüzünüzü Mescid-i Haram tarafına çevir. (Ey Müslümanlar!) Siz de neredede olursanız olun, (namazda) yüzlerinizi o tarafa çevirin.*¹¹

Hz. Peygamber (s.a.s.), bu ayet indikten sonra mescidin yönünü Ka'be'ye çevirtti. Muhammed Hamidullah'ın ifadesine göre, Hz. Peygamber (s.a.s.) mescidin inşasında işçi gibi çalışmakla birlikte aynı zamanda bu binanın baş mimarıydı. Hz. Peygamber (s.a.s.), yaptırdığı mescidin kiblesini, namazda Kâbe'ye dönmeyi emreden ayet nazil olduğunda, bizâtihi kendisi belirledi. Onun elinde hiçbir pusula ve bilimsel alet olmadan kibleyi tam isabet ettirmesi, dikkat çekici bir durumdur.¹²

2. HZ. PEYGAMBER S.A.S'İN MESCİDİNİN SELİMİYE CAMİİ İLE İLİNTİLİ OLAN HUSUSLAR

2.1. Hz. Osman Dönemindeki Nakışlı Taşların Selimiye'de Çini Kullanımına Dönüşmesi

Bina yapımında kullanılan malzemeler, devrin şartlarına göre değişebilir. Bu şartlar, ustaların maharetinden, kullanılan malzemenin kalitesine kadar farklılık arz edebilir. Hz. Peygamber (s.a.s.) ve Hulefâ-i Râşidîn dönemi şartlarında inşa edilen Medine Mescidi ile on bir asır sonra inşa edilen Selimiye Camiinin şartları, elbette eşit değildir. Medine mescidinde nakışlı taşla süsleme faaliyeti, Hz. Osman (r.a.) döneminde görülmektedir.¹³ Hz. Osman (r.a.) mescidin duvarlarına nakışlı taşlar ilave etti. Direklerine de nakış taşlar yaptırdı. Tavanı saç malzemeyle kapattı.¹⁴ On altıncı yüz yıl şartlarında inşa edilen Selimiye Camii'nde nakışlı taş yerine çiniler kullanıldı. Başta hünkâr mahfili olmak üzere mihrabın, pencerelerin çevresi devrin en nadide çinileriyle bezenmiştir. Kullanılan malzemenin kalitesi, yapılan işçilikteki üstün zekâ,

11 el-Bakara 2/144.

12 Hamidullah, Muhammed, İslâm Peygamberi Hayatı ve Eseri, Tercüme. Mehmet Yazgan, (İstanbul, Beyan Yayınları, 2009), 634.

13 Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminde nakışlı taş, malzeme olarak kullanılmadı. Güneşte pişirilmiş tuğla malzeme olarak kullanıldı. Ebûbekir (r.a.), Hz. Peygamber (s.a.s.)'in mescidinde hiçbir değişiklik yapmadı. Hz. Ömer -aslını bozmadan- bazı yerlere tuğla ve hurma dalları ilave etti. O, direkleri ağaçlarla yeniledi. (el-Aynî, *Umdetü'l-kâri*, 5/ 266, 267.)

14 el-Aynî, *Umdetü'l-kâri*, 5/266, 267.

tercih edilen motif ve ayetlerin mekânla uyumu, iyi bir bilge ustalığın işareti olmasının yanı sıra hassas bir gönlün ve zerafetin alâmetidir.

Mihrap duvarında büyük çini panolarda rölyef halinde mercan kırmızısı 40 yıl görülüp 40 yıl kaybolmaktadır. Maalesef bu sanatın ustalığı günümüzde kaybolmuştur. Bu panoda kobalt mavisi, firuze tatlı yeşil ve bazen siyah renkler kullanılarak lale, sümbül, karanfil narçiçeği, çiçek açmış erik, kiraz ve şakâyık motifleri kullanılmıştır.¹⁵

Hünkâr mahfelindeki çiniler, mihraptakilerden daha kalitelidir. Süs olarak daha sadedir. Elma ağaçlı pano çinilerle oluşturulmuş, kökleri lale, sümbül ve karanfil şeklini almıştır. Ayrıca çiçekleri açan erik ağacı da çinilerle işlenmiştir. Mahfelin altı kalem işçiliğinin en güzel örneklerindedir. Kıvrık dallar, lotus ve palmet çiçeğiyle bezenmiştir.¹⁶

2.2. Ahşap İşçiliğinin Şahesere Dönüşmesi

Taş işçiliğinin yanı sıra, ahşap malzeme kullanımı mimari yapıların vazgeçilmezidir. Hz. Peygamber (s.a.s.)'in mescidinde kullanılan malzemeler arasında ağaç malzemenin de ayrı bir yeri vardır. Hz. Peygamber (s.a.s.)'in Cuma günü hutbe okuduğu minberin ağacının çeşidini bildiren hadiste, “من طرف الغابة” ifadesi geçmektedir. Bu ifadeyle ilgili İbnu'l-Cevzî (ö.597/1201), “Medine'ye yakın ve yüksek yerlerdeki, sık ağaçların toplu olduğu ormandandır.”¹⁷ açıklamasında bulunur. en-Nevevî (ö.676/1277) ise, minberin ağacının olduğu yerle ilgili, “Medine'nin en yüksek yerlerinden maruf bir yerdir.”¹⁸ açıklamasını verir. Sık ağaçların olduğu, temiz havada yetişen yüksek bölgedeki ağacın, seyrek ağaçlara göre daha sert ve dayanıklı olduğu, ağacın belli bir zamanda kesilmesi gerektiği marangoz ustalarının ifadelerinde yer almaktadır.¹⁹

15 Arseven, Celal Esad, *Türk Sanatı*, (İstanbul: Cem Yayınları, 1973), 247.

16 Aslanapa, Oktay, *Osmanlı Devri Mimarisini*, (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1986), 215.

17 İbnu'l-Cevzî, Cemaleddin Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali b. el- Cevzî, *en-Nihâye fî garibi'l-hadis*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1399/1979), 3/399.

18 en-Nevevî, Muhyiddin Yahyâ b. Şeref (ö. 676/1277), *Sahibu Müslim bi şerhi Nevevî (Minhâc)*, I-XVIII, Kahire: Mektebetü's-Safâ, 2003/1424, 5/29.

19 Bu bilgi, marangozlarla yapılan söyleşilerden elde edilmiştir.

Selimiye Camiinde pencerelerde, kapılarda ve müezzinler mahfilinde ahşap işçiliği çok yoğun biçimde kullanılmıştır. Buralardaki ustalık, Osmanlı sanatının ulaştığı noktayı gösterir niteliktedir.²⁰ Camiinin müezzinler mahfili, marangoz ustalığının harikasıdır. Devrin en iyi ustalarından yararlanılmıştır. İç mekâna girildiğinde büyük kapının karşısında, ana kubbenin altında, yerden 2.40 m. yükseklikte, 6 x 6 ebadında üstü ahşap, altı on bir ayaklı mermerden oluşur. Ahşap olan kısım, ceviz ağacının üstüne elma ağacının filetoları (aradaki çıkıntılar) kakılarak korkuluk yapılmıştır. Üzerlerine olağanüstü güzellikte kalem işçiliği uygulanmıştır.²¹

1950 yılındaki yenileme esnasında iskelenin, mahfilin üzerine yıkılması sonucu korkuluklar zarar görmüştür. 1984 yılındaki restorasyonda ceviz korkuluk üzerine elma ağacından elde edilen filetolara -alttan yukarı doğru- açık yeşil, açık kırmızı, koyu yeşil ve gri renk rıspas (hafif zımpara) uygulanıp üzerine kalem işçiliği yapıldığı kazınınca ortaya çıkmıştır. Kullanılan ağaçların beş yüz yıl geçse de özelliğini koruması “aklın ve tecrübenin” ürünüdür.²² Ağacı aşırı kuru ve rüzgar tesirinden kurtulması için, adeta kuruluşu giderecek ahşap müezzin mahfili altına devamlı ince halde akan çeşme ve ağaç işlemlerin loş ışıktaki kalması ayrı bir deha ürünüdür. Bu tür çeşmelerin caminin içine alınması, Osmanlının ağaç işçiliğini yoğun uyguladığı diğer camilerde de kendini gösterir. Örneğin 1381-1389 tarihinde Yıldırım Beyazıt Döneminde yapımına başlanan Kütahya Ulu Camiinde ahşap işçiliği iç duvarların tamamında uygulanmıştır. Caminin içerisindeki çeşme ve havuzu, Selimiye’ye göre daha büyüktür. Üstü açıktır.

Ahşap üstü kalem işçiliğinin sıva üstü kalem işçiliğinden daha dayanıklı olmasının başlıca iki sebebi vardır:

1. Yağmur suyu, don, güneş ışığı gibi dış etkenlerden korunaklı iç cephede kullanılmış olmaları,

20 Rüstem Bozer, “Edirne Selimiye Camii’nin Ahşap Kapı ve Pencere Kanatları”, *Vakıf ve Kültür Dergisi*, Cilt 1, Sayı 3, Kasım 1998, 31.

21 Nuran Gülendamlar, “Selimiye Camii – Müezzinler Mahfeli”, Mimar Sinan ve Selimiye Camii, Editör: Ender Bilal, Türk Kütüphaneciler Derneği Edirne Şubesi Yayınları, (İstanbul: Acar Matbaacılık ve Yayıncılık, 1994), 29.

22 Gülendamlar, “Müezzinler Mahfeli”, 29.

2. Kalem işçiliğinden sonra üzerlerine sır tabakası olarak inceltilmiş beziryağı sürülmesidir.

3. Bu desenler camilerin en özel yerlerinde kullanılmıştır. Hünkâr mahfili, müezzin mahfili alt tavanlarında altın varaklar bolca kullanılmıştır. Bunlar yapılırken tehzîp sanatındaki ince ustalık ve teknik kadar ince bir çalışma uygulanmıştır.

4. Bu desenler marangoz tezgâhlarında işlendikten sonra monta edilmişlerdir.²³

Mahfilin altına mermer üzerine oyularak “Ters lale” motifi yapılmıştır. Bu motif, caminin farklı yerlerinde defalarca uygulanmıştır. Mimar Sinan, kalfalık eseri Süleymaniye Camisinde de bunu uygulanmıştır. Cami arazisini vermek istemeyen kişilere atfen yapıldığı söylene de vakıa ile uygun olmayan bir yorumdur.²⁴ Bu uygulama sanatın gizli bir dili olarak batı tarzı kilise ve yapılarla meydan okuması olarak okunabilir. Çünkü Selimiye’de çini işçiliğinin, sanatın en üst seviyede uygulandığı yer, hünkâr mahfilidir. Burada çinilerdeki lale motifleri harikulâdedir.²⁵

23 M. Semih İrteş, *Türkiye’de Sanatın Bugünü ve Yarını*, (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Güzel Sanatlar Fak. Yayınları, (Ankara; Gülendam), “Müezzinler Mahfeli”, 29, 30.

24 Selçuk Mülayim, *Ters Lale Osmanlı Mimarisinde Sinan Çağı ve Süleymaniye*, (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat yayınları, 2001), 202; Gülendam, “Müezzinler Mahfeli”, 32 – 34. (Söylentiye göre, Süleyman’ın oğlu Selim’in cami yapılmasına karar verdiği bu arsa, zengin bir dul kadına aitmiş. Kadın, tepe üzerinde lale yetiştiriyormuş. Bu yeri terk etmek istememiş. Kadın uzun bir pazarlıktan sonra bu araziye, inanılmaz bir fiyat isteyerek yine de satmaya razı olmuş. Para ödenmiş. Ama yaşlı kadın, bir şart daha koşmuş: Mimarın, bu yerde lale yetiştirildiğine dair, bir işareti camide yansıtmasını istemiş. Bu şart kabul edilmiş ve kadının ricası yerine getirilmiş. Ama kadına her nedense öfkelenen Sinan, lalenin goncası alta gelecek şekilde işlenmesini emretmiş. (Egli, Ernst, *Osmanlı Altın Çağının Mimarı Sinan – Sinan der Baurmeister Osmanischer Glanzzeit*, Çeviren: İbrahim Ataç, (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2009), 222-223.) Tabiatındaki çiçek motifleri, eski ustaların sanat malzemeleriydi. Edirne, o dönemde çiçek ve lalelerin yoğun ekildiği bir yerd. Buna da işaret edilmiş olunabilir. (Rauf Tuncay, “Edirne Sanat Eserlerindeki Süslemeler”, *Türk Kültürü Araştırmalar*, 1964, Yıl:1, Sayı: 2, 226, 227.) Mimar Sinan hat seçimlerinden renklerin seçimine kadar seçtiği ayetleri, renkleri ve koyuldukları yerleri, bir mücevherin incilerini dizen bir işçilikle yerleştirmiştir. (Zübeyde Cihan Özsayın, “Sinan Camilerinde Hat Sanatı”, (Editör: Oktay Belli –Kitap Bölümü) Sinan ve Genim’e Armağan, (İstanbul: Ege Yayınları, 2005), 534. Dolayısıyla Sinan’ın böyle bir semgesel bir şeyi mermerle işletmesi makul görülebilir.

25 Ahmet Vefa Çobanoğlu, “Külliyeye”, *DİA*, 2002, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kulliye>, 02.01.2020.

Sonuçta Hz. Peygamber (s.a.s.) dönemiyle XVII. Y.Y. Selimiye Camiinde ağaç işçiliğinden faydalanılması, cami mimarisinde ortak bir kullanımın simgesidir. Hz. Peygamber (s.a.s.)'in ağaç işçiliği konusunda ensâr veya muhacirden birisi olmasında ısrar etmek yerine, işi ehline vermek adına yabancı bir kölenin sanatına itimat etmesi, konuya ayrı bir derinlik getirmektedir. Bu durum, Selimiye Camii için düşünüldüğünde de aynıdır. Kökeni yabancı bir etniğe sahip Mimar Sinan başta olmak üzere, çalıştırılan ustaların devrin en maharetlilerinden seçilmiş olması da iki mescit arasında benzeşen diğer bir husustur.

2.3. Devşirme Olan En İyi Ustadan İstifade Edilmesi

Hz. Peygamber, mescidindeki bir ihtiyaç için yabancı bir etnik kökene sahip birisinin işçiliğinden istifade etmişti. O, uzun bir araştırma evresi geçtikten sonra, sahâbeden bir kadına “*Üzerinde insanlara konuşabileceğim basamakları benim için yapabilecek marangoz kölene bir bakiver!*” diye haber yolladı. Sonra o köle, ağaçtan üç basamak yaptı...²⁶

Hz. Peygamber, toplumun gözüne hitap edecek mescitteki bir yapı unsurunu, ensârdan veya muhacirden olmasına bakmadan işi ehline vermek adına,²⁷ Müslüman bir kadının kölesine tevdi etmiştir. Buhârî (ö.256/869), Hz. Peygamber (s.a.s.)'in mescidindeki ağaç işçilikle ilgili olarak, “باب الاستعانة بالنجار والصناع في أعواد المنبر والمسجد” “*Minberin ve Caminin Yeniden Yapımında Marangoz ve Zanaatkârlardan Yardım İstemenin Bâbı*” şeklinde bâb başlığı koymuştur.²⁸

Hz. Peygamber (s.a.s.)'in bu uygulaması, on asır sonra dönemin padişahına adeta ilham kaynağı olmuştur. II. Selim, Mimar Sinan'ı bu yapının inşasında baş sorumlu tayin etmiş. O, cami inşasında gerekli ihtiyaçları Padişah II. Selim'e mektupla bildirmiştir. II. Selim ise, ondan gelen bütün

26 Müslim, Ebû'l-Hüseyin b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbûrî, *Sabihu Müslim*, (Kahire: Mektebetü's-Safâ, 1424/2003), “el-Mesâcid”, 44(544).

27 Allah c.c. işin ehline verilmesini emir buyurmaktadır: “*Muhakkak Allah c.c. emanetleri ehline vermenizi emreder...*” (en-Nisâ 4/58.) Hz. Peygamber (s.a.s.)'de bu ayete göre hareket etmiştir.

28 Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrahim Buhârî (ö.256/869), *Câmiu's-Sahib*, Musahhih ve Mudekkik Takdim Muhammed Ahmed el-Hallâf, (Beyrut: Dâru İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, t.y.), Buhârî, “es-Salât”, 63(448).

harcama taleplerini kabul etmiştir. Her ne bahasına olursa olsun, harcama yapmaktan geri durmamıştır.²⁹

Sinan'a kadar çağın gereği olarak mimarlar birbirlerinden etkilenmiş. İnşa ettikleri yapılar adeta birbirinin tekrarı mesabesinde olmuştur. Sinan'ın bilgeliği ve ustalığıyla Osmanlı mimarisini eskisinden daha ileri bir seviyeye taşımıştır.³⁰ Aslen Kayserili yabancı bir etnik unsura sahip Mimar Sinan, sanatında en mahir ustalarla Selimiye'nin inşasında çalışmıştır. Yavuz Sultan Selim döneminde Hristiyan bir ailenin çocuğuyken devşirilen, memleketinden ayrı bir yerde sekiz sene eğitim alan birisidir. Katıldığı seferlerde doğu ve batının yapılarını inceleme fırsatı bulabilmiş. Bu yapıların estetik ve işçiliğine kendi aklını katarak orijinal yapılar meydana getirebilmiştir. Katıldığı seferler kronolojik olarak şöyledir:

1521 yılında padişahla birlikte Belgrat seferine katılmıştır. 1522 Haziran ayından-1523 yılına kadar padişahla Rodos seferine katılmıştır. 1526 yılında Mohaç Meydan Muharebesi'nde atlı sekban, ardından yaya başı rütbesine yükselmiştir. 1529 yılında Zemberekçi başı olarak Viyana seferine katılmış. 1534-1535 yıllarında Irak seferine katılmış. Bu sefer esnasında ordunun Tebriz, Bağdat, Diyarbakır ve Halep'te mola verdiği nakledilir. Bu seferin ardından Sinan Hasekilik makamına yükselmiştir. 1537 yılındaki Boğdan seferinde Korfu ve Puglian şehirlerine uğramıştır. 1538 yılında Mimarbaşı Acem Ali'nin vefatı üzerine mimarbaşılık makamına getirilmiştir.³¹

Sinan yukarıda adı geçen seferlerde gördüğü eserleri inceleme ve kendisini geliştirme fırsatını yakalamıştır. Süleymaniye Camiine kadar yaptığı eserlerde Osmanlı Devleti'nin hüküm sürdüğü alanlardaki mimari eserlerden etkilenmiş. Süleymaniye Camii'nde gittiği seferler sayesinde doğu ve batı mimarisini mezcetmiş. Selimiye'de ise bu birikime kendinden de bir şeyler katarak doğu ve batıya adeta meydan okuyan bir şaheser meydana getirdi.³²

29 Gülendam, "Müezzinler Mahfeli", 26.

30 Sözen, Metin vd., *Türk Mimarisinin Gelişimi ve Mimar Sinan*, (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 1975), 161.

31 Sözen, *Türk Mimarisinin Gelişimi*, 160, 161.

32 Sözen, *Türk Mimarisinin Gelişimi*, 160, 161.

Sinan'ın uzun yaşamı (1498-1588)'nin yanı sıra, 1538'den 1588'e kadar mimarbaşı olarak sanata, vakfiyeye ve infaka düşkün padişah, paşalar ve onların çevreleriyle çalışması da büyük şaheserlerin ortaya çıkmasına sebep oldu.³³ Padişahların, İslâmî kimliklerini kaybetmeden batıyı iyi takip etmeleri, sanatın İslâmî bir kimlikte gelişmesine katkı sağlamıştı. Batıdaki sanatsal faaliyetlerde nelerin İslâm'a uyduğunu, nelerin İslâm'a uymadığını ayırt edebilecek bir kapasiteleri vardı. Örneğin Fatih, Rumca konuşuyordu. Sarayında İtalyan sanat ve bilim adamlarından çevirmenleri vasıtasıyla istifade ediyordu.³⁴ Fatih ile başlayan batının olumlu sayılacak hususlardan istifade etme anlayışı, Sinan'ın batıdaki yapıtlardan yararışlı sanatsal kullanımları Anadolu'da var olanlarla mezcetmesine zemin hazırlamıştı.³⁵

Sinan, mimarbaşı olduğunda İmparatorluğun İstanbul'da varlığı neredeyse doksan yıla yaklaşıyordu. Fatih, İstanbul'u aldığı anda büyük bir imar hareketine zaten girişmişti. Bunun yanı sıra, "Kostantinapolis"'i "İslâmbol" yapmak adına; İslâm mimarisinin bir şehrin İslamlaşması için önemi, halk tarafından da kavranmıştı. Bu yüzden askerlikten sonra en gözde mesleklerden birisi de "mimarlıktı." Bu durum, yukarıda ilk başlıkta ifade ettiğimiz Hz. Peygamber'in Medine'ye varınca ilk iş olarak mescit inşa etmesi, sanki o zamanki yönetici ve halk tarafından gayet iyi kavranmıştı. Bu durumun bir başka kanıtı ise, İstanbul'dan evvel inşa edilen camilerin şehrin merkezine alınıp, bütün şehri camiye göre ayarlamak, Selçuklularda ve ilk Osmanlı şehirlerinde var olan bir gelenektir.³⁶ Konya, Bilecik-Söğüt, İznik, Bursa, İstanbul'dan evvelki son başkent Edirne'deki ilk şehirleşmeler bu durumun en güzel örneğiydi.³⁷

Sinan'ın ölümünden sonra hiçbir mimar onun getirdiği tarzı geçemedi. Ancak onun izinden gidebildiler. Vefatından yüz sene sonra mimar Mehmed

33 Erzen, *Mimar Sinan*, 2, 6.

34 Halil İnalçık, *The Ottoman Empire*, (Londra: Phoenix, 1973), 30.

35 Erzen, *Mimar Sinan*, 3; (Staphane Yerasimos, *Türk Metinlerinde Kostantiniye ve Ayasofya Efsaneleri*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1993), 44.) Halil İnalçık, *The Ottoman Empire*, (Londra: Phoenix, 1973),

36 Erzen, *Mimar Sinan*, 2, 8, 9.

37 Erzen, *Mimar Sinan*, 8, 9.

Ağa, yaptığı Sultan Ahmed Camii'nde de bu izi takip etti.³⁸ Onlarca mimar yetiştirmişti. Davud Ağa, Dalgıç Ahmed Ağa, Sedefkâr Mehmed Ağa onun talebeleridir.³⁹ Yetiştirdiği mimarlar, kendisinden yüzyıl sonrasına da ışık tutmuşlardır. Mimar Sinan, ömrünü son demlerinde bu camii yapmıştır. Bu zamana kadar üç padişahla, onlarca sadrazamla çalışmıştır.⁴⁰

Neticede Hz. Peygamber'in yabancı bir etnik gruba ait köleden cami mimarisinde istifade etmesi, devşirme olan Mimar Sinan'ın yetişmesine çağlar evvelinde zemin hazırlayacak türdendir. Bunun yanı sıra, Osmanlı padişahlarının cami mimarisinde batının İslâm'a uyan mimarlıkla ilgili deneyimlerini alması, bu deneyimleri Anadolu kültürüyle sentez haline getirmeleri, 1569'da yapımına başlanan Selimiye Camii'nin inşasına katkı sunmuştur.

2.4. Minarelerin Ramazan Ayındaki Kullanım Amaçlarını Benzerliği

Minare, cami mimarisinin vazgeçilmez yapı unsurlarından birisidir. Minare, Hz. Peygamber döneminde günümüzdeki anlamıyla bulunmasa da bu yapı unsuruna temel olabilecek yapısal işaretler göze çarpmaktaydı. Bu çerçevede “*el-Menâr*” denilen kısım, Hz. Peygamber döneminde vardı. Cuma ezanı, “*الْمَنَارِ*” “*el-Menâr*” denilen yerde, Hz. Peygamber hutbeye çıkınca ezan okunurdu. Hz. Osman (r.a.) zamanında ezan okumak için çarşı tarafında “*الزُّورَاءِ*” “*ez-Zervâ*” denilen yerde⁴¹ önce dış ezan okunurdu. Osman (r.a.) hutbeye çıkınca iç ezan “*el-menâr*” denilen yerde okunmaya devam etti.⁴² el-Aynî, Hz. Peygamber döneminde minare olmadığını yüksek bir yere çıkılarak ezan okunduğunu söyler.⁴³

38 Jale Nejdet Erzen, Mimar Sinan Estetik Bir Analiz, (Ankara: Şevki Vanlı Mimarlık Vakfı Yayınları, 2005), 153.

39 Reha Günay, Mimar Sinan, (İstanbul: Yem Yay., 2010), 183.

40 Sözen, *Türk Mimarisinin Gelişimi*, 161.

41 İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnâvût, (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, t.y.), “*İkâmetu's-Salât*”, 97(1135).

42 Ebu'l-Velid Süleyman b. Halef Sa'd b. Eyyüb b. Vâris et-Tecibi el-Kurtubi el-Bâci (ö.474), *el-Müntekâ şerhu'l-muvattâ*, I-VII, thk. Ebû'l-Velid Süleyman, (Mısır: Matbaatu's-Se'ade, 1332), 1/134.

43 el-Aynî, “*Umdedü'l-kâri*”, 4/212.

Hız. Peygamber döneminde Ramazan ayında sahâbeyi sahura kaldırmak için Bilâl Habeşî (r.a.) önce ezan okurdu.⁴⁴ Sahâbeyi sahur bitiminden önce uyandırmak, onların oruç için gerekli hazırlıkları yapmalarına imkân sağlardı. Yemek – içmek, gusül abdesti almak gibi maddi hazırlıkların yanı sıra sahâbenin vitir ve teheccüt namazlarını eda etmelerine yardımcı oluyordu. Bu sayede manevî hazırlıkla da oruçlarına niyet ederlerdi. Böylece okunan ezan sadece namaz için değil; oruç için maddi ve manevi hazırlık anlamına gelebilecek hususlara katkı sağlardı.⁴⁵ Ardından imsâk vaktinde Abdullah b. Ümmü Mektûm (r.a.) ezan okur. Sahâbe namaza gelirlerdi.⁴⁶ Böylece Hız. Peygamber (s.a.s.)'in müezzinlerinin “*el-Menâr*” denilen yerden ezan okumaları, sahâbeyi madden ve manen oruca hazırlamaya dair bir vesile aracıydı.

Halkı maddi ve manevi açıdan oruca hazırlamak amacıyla Ramazan'da minarelerin kullanılması, Osmanlı'da gelenek halini almıştı. Özellikle minarelerdeki mahyalar, başta İstanbul camileri olmak üzere Selimiye camiinde de görülmekteydi. Mahyalara bazen bir hadisi şerif, bazen bir kelâm-ı kibar asılırdı. Örneğin, “*Hubbu'l-Vatan mine'l-İman-Vatan sevgisi imandandır.*”, “*Safa Geldin*” şeklinde sözler asılırdı. Özellikle Selimiye camisinin mahyalarında Hız. Peygamber'i hatırlattığından “*gül*” figürü; birlik ve beraberliği temsil eden, “*Açık şemsiye*” figürü; fakire yardımı anımsatan “*Çorba kâsesi*”; bayram akşamı ise sonu cennete çıkan bir yolu anımsatması için, “*Düz bir çizgi*” vb. hayvan ve insan figürleri hariç⁴⁷ Ramazan gecelerinde Selimiye camiinin mahyalarını

44 Müslim, “es-Siyâm”, 43(1094).

45 Nevevî, *bi-Şerhi Nevevî*, 4/204; İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Ali el-Kisâi el-Askalâni, *Fethu'l-Bârî bi şerhi sahibi'l-Buhârî*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379, 2/106.

46 Müslim, “es-Siyâm”, 43(1094).

47 Hayvan ve insan resimleri, figürleri veya bibloları Kur'an ve Sünnet'te uygun görülmemiştir. Dolayısıyla İslâm Sanatı'nda yerini almamıştır. İslâm âlimlerince bunlar, insanları puta tapınmaya götürdüğü için cevaz verilmemiştir. Nitekim Musa a.s. ile birlikte Firavun'un zulmünden kurtulan kimseler hakkında Allah c.c. şöyle buyurur: “*İsrailoğullarını denizden geçirdik. Orada kendilerine mahsus bir takım putlara tapan bir kavme rastladılar. Ardından: “Ey Mûsâ! Onların ilahları olduğu gibi, sen de bizim için bir ilah yap!” dediler. Mûsâ: “Gerçekten siz cahil bir toplumsunuz.” dedi. (el-Araf 7/138.)* Daha sonradan Mûsâ a.s. Allah c.c. ile Tûr Dağı'nda konuşmaya gittiğinde, İsrail oğulları Samirî denilen birisinin telkiniyle zinet eşyalarını eriterek buzağı heykeli yapıp, ona tapınmaya başladılar. (Bkz. Tâ Hâ 20/84, 86, 88) Kurtubî (ö.671/1272), İsrail oğullarının bu kadar rahat bir şekilde buzağıdan yapılmış bir heykele tapabilme sebebi olarak, onların şeriatlerinde daha önceden bu tür heykellerin haram kılınmamış olmasını (Sebe 34/13) gösterir. (Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b.

süslerdi. Cumhuriyet döneminde ise “*Tayyareye Yardım*”, “*İsraftan Sakın*”, “*Yetimleri Unutma*” gibi cümleler kullanılmıştır.⁴⁸

Dolayısıyla Osmanlı döneminde Selimiye Camii, özellikle Ramazan aylarında Peygamber Efendimizin (s.a.s.) sevgisi, zekât, fitre gibi toplumsal yardımlaşma konularında verilen mesajlarda etkili olmuştur. Bu tür maddi ve maneî mesajların minareler vasıtasıyla topluma verilmesi, Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminde var olan bir olgudur. O dönemde müezzîn olan Bilal-i Habeşî (r.a.) “*el-Menâr*” denilen yerde okuduğu ezanla sahâbenin sahura kalkıp, oruca maddi ve manevi hazırlık yapmaları için katkı sağlamıştı. Selimiye Camii’nde ise, mahyadaki yazılar kullanılarak, Ramazan’daki oruç ve yardımlaşma için katkı sağlanırdı.

2.5. Sadık Rüyaların Etkisi

Sadık rüya, “*Allah Teâlâ'nın tıpkı uyanık haldeki bir kişiye yarattığı bazı şeyleri, uyuyan kişinin kalbinde ve hislerinde de yaratması (hadisesidir).*”⁴⁹ Sâdık rüya, Hz. Peygamber (s.a.s.)’in mescidinde mescitte okunan ezanın tayini konusunda bir etkiye sahipken, Selimiye Camii’nin inşâ sürecine etki etmiştir.

Hz. Peygamber’in mescidinde insanları nasıl namaza davet edilmeleri istişare edilmişti. En sonunda Abdullah b. Zübeyr (r.a.)’ın rüyasında ezanın okunuşunu gördüğünü anlattı. Hz. Ömer (r.a.) da daha evvel rüyasında ezanı gördüğünü anlatınca Rasûlullah (s.a.s.) bu iki rüyayı onaylaması neticesinde

Ahmed b. Ebi Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmiü li-Abkâmi'l-Kur'an-Tefsîru'l-Kurtubî*, Ahmed el-Bürdüni-İbrahim Atfîş, (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Masriyye, 1384/1964), 7/273; 14/272.) Bazen de iyi insanların heykellerini yaparlardı. Onların heykellerine savaşa girerken moral bulmak için bakarlardı. (Kurtubî, *el-Câmi*, 14/272.) İnsan ve hayvan heykellerini ve resimlerini Hz. Peygamber de yasaklamıştı. Önce Habeşistan’a, ardından Medine’ye hicret eden Ümmü Habibe ve Ümmü Seleme r.huma. Medine’ye geldiklerinde, Habeşistan’da içerisinde insan tasvirlerinin olduğu kiliseler hakkında Hz. Peygamber s.a.s.’e soru sordular. Hz. Peygamber s.a.s., “*Muhakkak onlar öyle kimselerdir ki, içlerinden sâlih bir kişi öldüğünde kabrinin üzerine mescit yaparlardı. Mescidin içerisine de (o kişinin) resimlerini çizerlerdi. Bunlar, kıyamet günü Allah c.c. katında mahlukatın en şerhileridirler.*” (Müslim, “Salât”, 16(528)) Bir başka hadisinde, Hz. Peygamber s.a.s., “*Melekler, içerisinde resimlerin veya heykellerin olduğu yere girmezler.*” buyurur. (Müslim, “Libâs”, 102(2112)).

48 A. Süheyl Ünver, *Mahya ve Mahyacılık* - İstanbul Risaleleri 1 -, İstanbul Kültür a.ş., 1995-1, 1/56, 60.

49 el-Aynî, “*Umdedü'l-kâri*”, 1/60.

ezan, şer'î bir değer kazanmıştı. Yoksa Rasûlullah'ın onaylamadığı rüyanın ümmete şer'î delil olamayacağı konusunda ihtilaf yoktur. Böyle rüyalar rüyayı göreni ancak, bağlayabilir.⁵⁰

Kur'an'da İbrahim a.s.'in ve Yûsuf a.s.'in rüyalarından bahsedilir. Bunlardan İbrahim a.s.'in oğlunu kurban ettiği rüya, önemlidir. Çünkü Allah c.c. onun kestiği kurban ibadeti hakkında, "*Geriden gelen kimselere (Kurban ibadetini) bıraktık.*"⁵¹ ifadesini kullanır.

Hız. Peygamber'in onayından geçmeyen veya Kur'an dışında kişilerin gördükleri rüyalar da sadık rüya olabilir. Ancak bu rüya, kişinin kendisine delil olabileceği konusunda hadiste örneği vardır. Örneğin, Hız. Ömer (r.a.) sabah namazını Hız. Peygamber'in mescidinde kıldırırken hançerlenmiş ve üç gün sonra da vefat etmişti. O, başına gelen bu hadiseyi, gördüğü rüyayla kendisine göre yorumlamıştı. Ömer r.a., yukarıdaki olay başına geldikten sonra yaralı vaziyette anlattığına göre, sabah namazından önce gördüğü rüyada, "*Horozun üç sefer kendisini gagaladığını*" bunu da "*Üç gün eceli kalmış olması*" şeklinde yorumladı. Neticede rüyasını kendi özel hayatıyla ilgili yorumlamıştır. Ümmete teşri değeri olmayan veya onlara bazı şeyleri dikte etmeyecek bir kararlar rüyasını yorumlamıştır.⁵²

Buraya kadar verilen bilgileri, konumuzdaki ortak noktayı tespit etme adına, özetlemek istiyoruz. Hız. Peygamber s.a.s.'in mescidinde ezanın teşri edilmesiyle ilgili rüyayı onaylaması, takriri sünnete girer. İbrahim a.s.'in ve Yusuf a.s.'in rüyaları peygamber olduklarından için Allah c.c. tarafından onay almıştır. Ancak Hız. Ömer r.a.'in gördüğü rüya ise, ümmetin tamamıyla ilgili değildir. Kendi şahsıyla ilgilidir. Gördüğü rüyayı da kendi lehine ve aleyhine dönecek

50 Müslim, "Salât", 1(377); en-Nevevî, *bi-Şerhi Nevevî*, 4/62.

51 es-Saffât 37/108.

52 Müslim, "el-Mesâcid", 78(567). Bundan sonraki dönemlerde de görülen rüyalarla ilgili alimler, ümmet adına olmamak kaydıyla kişilerin özel hayatlarıyla ilgili karar vermede rüyanın bir etkiye sahi olabileceği konusunda ittifak etmişlerdir. (İbrahim Canan, *Kütüb-ü sitte Tercüme ve Şerhi*, (Ankara: Akçağ Yayınları), 2/68.); Bazı Tasavvuf erbabının, rüya yoluyla isnadını tespit etmeğe çalıştıkları hadisler de reddedilmiştir. Neticede bu hadisler, ümmetin tamamını ilgilendirmektedir. (Bkz. Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 50-59.); Günümüzde Fetö terör örgütü, kişilerin gördükleri rüyaları bütün ümmeti etkileyecek şekilde kullanmıştır. Dolayısıyla yukarıdaki satırları okuyan okuyucuların dini konuda karar verirken, delil alacakları konularda, bir sapma yaşamamaları için, II. Selim'in rüyasına geçmeden bu açıklamalara ihtiyaç duyduk.

şekliyle yorumlamıştır. Bu konuda, II. Selim'in Selimiye Camiini inşa etmesiyle ilgili gördüğü rüya da kendi şahsi yorumuna dayanır. Bu rüyaya istinaden Selimiye Camii'ni inşa ettiği nakledilir. Rüyanın evveli ve sonrası şöyledir:

II. Selim Kıbrıs adasını fethederse büyük bir cami yapmayı adar. Fetih gerçekleşir. İstanbul'da cami yeri arar. Belli bir süre geçince araya işler girer, Cami işi kalır. Rüyasında Hz. Peygamber'i görür. Evliya Çelebi bu olayı şöyle nakleder: "Bir gece Padişah II. Selim rüyasında Hz. Peygamber'i görür. Hz. Peygamber:

-“Allah c.c.'a dua edip, söz vermiş ve eğer Kıbrıs adasını alırsam ganimetlerinden bir cami yaptıracağım.” demiştin, “Kıbrıs adasını aldığın halde niçin sözünü tutmuyorsun? Çabuk Kıbrıs'tan aldığın ganimeti Kara Mustafa Paşadan isteyip, benim himayemde olan Edirne'de bir cami inşa ettir!” buyurmuştur. Aynı rüyayı vezir de görmüştür. Ayrıca caminin yeri konusunda II. Selim'in bir rüya daha gördüğü nakledilir. Hz. Peygamber: -“Camii, şu kavak meydanında inşa et!” buyurur.⁵³

II. Selim, gördüğü bu rüyaya istinaden camiyi kavak meydanının olduğu yere inşa eder. Dolayısıyla konunun başında aktarılan, Hz. Ömer r.a.'ın gördüğü rüyayı kendi özel hayatıyla ilgili yorumlamasına benzetilebilir. II. Selim, kendisine öldükten sonra amel-i sâlih olabilecek işini, gördüğü rüyayla karara bağlamıştır.⁵⁴

2.6. İnşa Edildikleri Yerlerde Toplum Menfaati Adına Ağaç Kesilmesi

Hz. Peygamber'in Medine'de ilk yaptırdığı mescit ile Selimiye Camii arasındaki bir başka imar edilmeleri itibariyle kesiştikleri nokta, ikisinin de inşa edilmezden önceki yerlerinde ağaç dikili olması ve harabe halde kalıntıların bulunmasıdır. Hz. Peygamber mescit inşa edeceği yerdeki hurma ağaçlarını kestirmiş, bunların kabuklarını soydurmuş ve direk olarak mescit inşa ederken kullanmıştır. Harabe durumdaki kalıntıları tesviye ettirerek zemini düz hale getirmiştir.⁵⁵

53 Köylüoğlu, “Selimiye Camii”, 26.

54 -Yoksa Fetöcülerin yaptığı gibi, gördüğü rüyadan hareketle –tweet attırmak gibi- başka insanlara emirler verip onları kullanmamıştır. Yaptırdığı camide başka insanları çalıştırdıysa da onların ücretlerini ödemiştir.-

55 Buhârî, “es-Salât”, 28(428).

Selimiye Camii'nin bulunduğu yerde de kavak ağaçlarının var olduğu, bunların kesildiği nakledilir. Ancak cami inşaatında bunlarının kullanıldığına dair bir bilgi yoktur. Ayrıca caminin inşa edildiği alanda daha önceden Yıldırım Beyazıt dönemine ait bir sarayın olduğu, bu sarayın da harap hale geldiği nakledilir. Bu sarayın kalıntıları temizlendikten sonra cami inşaatına başlandığı aktarılır.⁵⁶

Dolayısıyla iki mescidinde bulunduğu alanda daha önceden ağaçların olması ortak noktadır. Umumun hizmeti için ağaç kesimi, dine aykırılık arz etmemektedir. Burada mescit inşa etmek maksadıyla bu menfaat gerçekleşirken, aynı durum Müslümanlara karşı ahitlerini bozan ve bu sebepten Medine'den sürülen Yahudi kabilesi Nadiroğulları'nın ağaçlarının kesilmesi hususunda gerçekleşmiştir.⁵⁷

3. HZ. PEYGAMBER S.A.S'İN MESCİDİNİN SELİMİYE KÜLLİYESİNDE KESİŞTİĞİ HUSUSLAR

3.1. Mescit-Mekte-Çarşı (Külliyeye) Birlikteliği

İnsan hayatının temel öğeleri olan “İbadet-Eğitim-Beslenme” şeklindeki üçlü insanî ihtiyaçlar, şehir kültürünün temelini oluşturur. Hz. Peygamber döneminde “Mescit – mektep – çarşı” üçlü teşekkülü birbirine yakındı. Sosyal açıdan bakıldığında bu mekân “külliye” olarak görülebilir. Emeviler ve Abbasiler dönemindeki fetihlerle ayrı binalar halinde hizmet veren yapılara dönüştü. Buna göre külliye, “Değişik fonksiyonlardaki birkaç yapının bir arada yer alması ile oluşan binalar topluluğu.” anlamını aldı. Günümüzde kullanıldığı anlamda ilk

56 Peremer, Osman Nuri, Edirne Tarihi, Türk Tarih Kurumu Yay., Edirne 1938, 59.

57 İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Münî' el-Haşimî el-Basrî el-Bağdâdî İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, nşr. Muhammed Abdulkadir el-Atâ, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990), 2/45. Hz. Peygamber (s.a.s.) normalde ağaçların korunmasına önem verirdi. Örneğin, Taiflilerle yaptığı anlaşmada ağaçların kesilmemesi hususunu, anlaşma metnine koymuştu. (Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 419.) Ancak, toplum menfaati adına ağaç kestirdiği de olmuştur. Hz. Peygamber (s.a.s.), Bedir savaşından sonra, Nadiroğulları'nın yurtlarını sahâbeye vaat etmiş. Bu vaat onların motüvasyonlarını artırmıştı. Nadiroğulları'nın Müslümanlara ihanetlerinin ardından, onları sürmüştü. Nadiroğulları'nın gönüllerinin hürmalıklarına bağlı kalmaması için de hurma ağaçlarını yakırtmıştı. (İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, 2/45.) Hz. Peygamber'in yaptığı bu vaaadin Allah c.c.'in izniyle olduğu ayette ifade edilmektedir. “Siz, bir hurma ağacını kesmiş veya kökü üzere bırakmış olmayın ki, bu Allah cc.'in izniyledir.” (el-Haşr 59/5.)

külliyeye örneği XII. Y.Y.'ın ilk çeyreğinde Artuklular döneminden günümüze ulaşan Mardin Emînüddin Külliyesi ile yine aynı döneme ait Câmîu'l-Asfar'ın çevresindeki kalıntıların bir külliye olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁸

“Selimiye Camii – mektep – çarşı” üçlü kompozisyonu bir aradadır. Selimiye Camii diğer sultan yapıtlarındaki külliye gibi kapsamlı değildir. Ancak yukarıdaki üçlü kompozisyon burada vardır. Caminin kible tarafında simetrik biçimde “Sultan II. Selim Daru'l-Hadisi (Selimiye Daru'l-Hadisi), Sultan II. Selim Medresesi (Selimiye Medresesi) ve Selimiye Arastası (Çarşısı) caminin sağ tarafındaki avluya bakar.⁵⁹ Selimiye Camii hakkındaki bilgiler makalenin genelinde işlendiği için, Selimiye Camii'nin eğitim kurumları ve çarşıyla olan ilintisi aşağıda ele alınacaktır.

Dolayısıyla Hz. Peygamber (s.a.s.) dönemindeki bu üçlü bina kompozisyonunun Selimiye Külliyesi'nde var olduğu düşünülebilir.

3.1.1. Suffe'nin Dâru'l-Hadîs – Sıbyân Mektebi - Medreseye Dönüşmesi

Allah (c.c) Kur'an-ı Kerim'de müminlerden bir topluluğun ilimle meşgul olmalarını ister. Hatta bu kişilerin cihat zamanında cihada dahi götürülmemelerini emreder. Bu zümrenin en büyük özelliğini “Tefakkuh ve İnzâr” görevinde olduklarını beyan eder. Yani, dini konuları derinlemesine bilip anlamak ve toplumu uyarmak” sorumluluğunu ayette geçen bu zümreye verir.⁶⁰

Hz. Peygamber döneminde “Suffe ehli” adında bazı kimseler vardı. Bunlar, okuma yazma bilmeyenlere okuma yazma öğretmenin yanı sıra, Kur'an'ı ve onun açıklayıcısı Rasûlullah (s.a.s.)'in beyanlarını öğrenmeye gayret ederlerdi. Bunların sayılarının dört yüze kadar çıktığı nakledilir.⁶¹ Okuma - yazma ve Kur'an öğretme göreviyle Ubade b. es-Sâmit (r.a.), Hz. Peygamber

58 Şeybânî, Ebûbekir b. Ebî Asım Ahmed b. Amr b. ed-Dahhâk b. Mahled Şeybânî, *el-Âhâd ve'l-Mesâni*, Neşr. Faysâl Ahmed el-Cevabira, Dâru'r-Râye, Riyad 1411/1991, 4/221; Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed Taberânî, *el- Mucemu'l-Kebîr*, thk. Hamdi b. Abdulmecid es-Selefi, (Kahire: Mektebetu İbn Teymiye, 1415/1994), 6/33; 9/209.

59 Köylüoğlu, *Selimiye Camii*, 27.

60 Bu konuda şu ayette geçmektedir: “Müminlerin hepsinin sefere çıkmaları doğru değildir. Onların her kesiminde bir grup dinde (dini ilimlerde) geniş bilgi elde etmek ve kavimleri (savaştan) döndüklerinde onları ikaz etmek için geride kalmalıdır. Umulur ki sakınırlar. (et-Tevbe 9/122.)

61 Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 634, 635.

(s.a.s.) tarafından görevlendirilmişti.⁶² Abdullah b. Sa'd b. el-As ise "Hikmet" öğretme yani "Sünnet ve Hadîs" öğretmekle görevlendirilmişti.⁶³ Ukbe b. Amir el-Cühenî (r.a.)'de güzel sesiyle Kur'an okuyup etrafındakileri ağlatan birisiydi.⁶⁴

Suffe ehlinin kaldıkları yer, mescidin arka kısmındaydı. Mescitten ayrı bir mekândı. Üstünde gölgelik vardı.⁶⁵ Burada kalanlar, fakir kimselerden oluşurdu.⁶⁶ Karınlarını yardımlarla doyururlardı. Örneğin, Sahâbeden Sa'd b. Ubâde (r.a.), her gece evine seksen tane Suffe ehlinin olan kimseleri akşam yemeğine götürürdü.⁶⁷ Bir de Medine-i Münevver'e'nin yerlisi "el-Kurrâ" denilen kimseler vardı. Gündüzleri suffe ehli ve fakirler için su taşırlardı. Odun toplayıp, çarşıda topladıkları odunları satıp suffe halkı ve fakirler için yiyecek alırlardı. Bunlardan yetmiş tanesi Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminde kirli bir pusu sonucu şehit edilmişlerdi⁶⁸

Suffe'de yetişen sahâbîler, İslâm coğrafyasından Hz. Peygamber (s.a.s.)'e gelerek, ondan aldıkları ilmi aldılar. Örneğin el-Arbâd b. es-Sâriye es-Sülemi (ö.70/692) (r.a.) Humus'tan,⁶⁹ Sâlim b. Abîd el-Eşce'i (r.a.) Kûfe'den,⁷⁰ Abdurrahman b. Kart (r.a.) Şam'dan⁷¹ gelerek ilmi yaydılar. Ebû Hureyre (r.a.),⁷² Cevher b. Rizdâh (r.a.) gibi Medine'de hadîs rivayet eden pek çok sahâbe vardı.⁷³

62 Ebû Dâvûd, "Salât", 136(824).

63 Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 634.

64 Zehebî, *Siyeru a'alâmi'n-nubelâ*, 4/90.

65 es-Suyûtî, Ebu'l-Fadl Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *ed-Dibâc alâ Sahibi Müslim b. el- Haccâc*, (Su'ûd: Dâru İbnu Affân, 1416/1996), 4/496.

66 Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz ez-Zehabî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-İslâmi ve'l-meşâhiri ve'l-e'lâm*, I-XV, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003, 2/1015.

67 Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz ez-Zehabî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, *Siyeru a'alâmi'n-nubelâ*, Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006, 3/170.

68 Müslim, "Cihad", 147(677).

69 Zehebî, *Siyeru a'alâmi'n-nubelâ*, 4/430.

70 İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî (ö.852/1448), *Tehzîbu't-tehzi'b*, Hindistan: Dâiratu'l-Meârif en-Nizâmiyye, 1326, 3/441.

71 İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzi'b*, VI, 255.

72 Zehebî, *Siyeru a'alâmi'n-nubelâ*, 18/440.

73 el-Aynî, Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed b. Hüseyin el-Gaytâbî el-Hanefî Bedruddin el-Aynî, *Meğâni'l-ehyâr fî şerhi esâmi ricâli me'âni'l-âsâr*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2006, 3/510.

Selimiye Külliyesinde inşa edilen yapılarda “Dâru’l-Hadîsler” ve “Medrese” veya Sibyân Mektebi”, Hz. Peygamber (s.a.s.)’in mescidindeki “Okuma yazma öğrenme - Kıraat ve Hadîs rivayet etme” eğitim fonksiyonunu gerçekleştirme amacıyla oldukları görülebilir. Bu faaliyetlerin, Osmanlı’da yapısal hale dönüştüğünü görebiliriz.⁷⁴ Selimiye Camii’nde, Suffe’deki “Hadîs rivayeti”, Daru’l-Hadîse; Suffe’deki Kur’an’ın okunup anlaşılması, Medreseye; “Okuma yazma öğrenme” faaliyetini ise Sübyân Mektebi’ne kurumsal olarak dönüştüğünü söyleyebiliriz.

Sultan II. Selim Daru’l-Hadisi (Selimiye Daru’l-Hadisi): Bu mekân, 980/1572-1573 yılında Osmanlı Padişahı II. Selim tarafından inşa edilmiştir. Bir dersane ve on üç odadan müteşekkildir. Bunlar kubbeli biçimde inşa edilmişlerdir. Cami avlusuna bakan kısımların üstleri, kaş kemerli revaklarla çevrelenmiştir. Revakların örtüsü, tek eğimli düz çatıdır. Avlu yüzlerinde taş, fakat dış sokağa bakan yüzlerde taş ve tuğla karışımı örgü malzemesi kullanılmıştır. Sokak tarafındaki köşe odası “T” biçimli planlıdır. Odalar ve dersaneler kare planlıdır. Odaların dışa açılan üstte tek altta çift pencereleri vardır. Bu bina günümüzde Kur’an kursu binası olarak hizmet vermektedir. **Sultan II. Selim Medresesi (Selimiye Medresesi):** Daru’l-Hadis’in tam karşısında simetrik olarak yer alır. Onunla aynı plandadır. Günümüzde Türk İslâm sanatları müzesi olarak kullanılır.⁷⁵ **Selimiye Mektebi (Sübyân Mektebi):** Caminin kible tarafında arastanın cami meydanına açılan orta kapısının sağındaki merdivenle çıkılan basit bir yapıdır. Orta kapının doğusunda, dış avlunun köşesinde yer alır. Tek kubbeli iki göz revaklıdır. Kubbede kalem işi bitkisel bezeme kullanılmıştır. Doğu duvarında ocak, güney duvarında mihrap vardır. Günümüzde kütüphane olarak kullanılmaktadır.

Suffe ashâbının kaldığı üstü hurma dallarıyla örtülü Mescid-i Nebî’deki kaldıkları yerler, dönemin şartlarına göre yapılmıştı. O dönemdeki şartların asırla sonra değiştiği düşünüldüğünde, Edirne Selimiye’de fetihlerin ve zanaatkârların sayesinde daha güzel yapılara kavuşulduğunu söylemek mümkündür.

74 Mukayese için Bkz. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 634.

75 Köylüoğlu, *Selimiye Camii*, 27. (II. Selim’den sonra bu medresede ünlü şâir Bâkî görev yapmıştır. Yazdığı bir gazel yüzünden, Padişah III. Murat’ın gazabına uğrayan ünlü şâir Bâkî, Süleymâniye müderrisliğinden Selimiye müderrisliğine sürgün edilmiştir. Baki (ö.1600), “Türk Kültürü Ansiklopedisi”, Ankara 1999, Cilt: 37, Sayı: 438, 610.)

3.1.2.Mescid-Çarşı Birlikteliğinin Korunması

Toplumun temel ihtiyaçlarını gördükleri yerler ve ibadethaneler şehirlerin merkezinde olmuştur. Rasûlullah (s.a.s.) döneminde çarşı, mescidin hemen yakınındaydı. Mescitteki birisinin seslenme mesafesindeydi. Sahâbe bu dönemde pazara çıktıklarında namazlarını mescitte kılarlardı.⁷⁶ “Cami-Çarşı” birlikteliği, Hz. Ömer (r.a.) döneminde de muhafaza edildi. Çarşı, mescidin (mezarlığa bakan) yolu üzerinde kurulurdu.⁷⁷ Çarşının tam olarak yeri, mescit ile mezarlık arasında kurulduğu rivayetlerden anlaşılmaktadır. Namazı kılınan cenazelerin çarşı içerisinden taşınarak mezarlığa taşındığı nakledilmektedir.⁷⁸

“Cami-Çarşı” birlikteliğinin Selimiye Külliyesi’nde de korunduğu, görülmektedir. Caminin sağ avlusunun içerisinden direkt çarşıya, bir başka ifadeyle arasta veya bedestene geçilir. Mimar Sinan’ın ömrü, çarşığı yapmaya vefa etmemiştir. Mimar Sinan’ın vefatının ardından mimar başı Davûd ağa tarafından Selimiye camisine gelir getirmesi amacıyla yapılmıştır. Babası II. Selim’in vefatından sonra tahta geçen III. Murat tarafından yaptırılmıştır. 256 metre uzunluğunda 73 kemer ve 124 dükkândan oluşur. Burada dükkânı bulunanlar her sabah ortadaki kemerde buluşup dürüst çalışacaklarına dair yemin ederlerdi.⁷⁹

Mescid-çarşı birlikteliğinin Hz. Peygamber dönemindeki gibi, Selimiye’de korunduğunu görmekteyiz. Ancak burada devrin şartlarını düşünmek icap eder. On dört asır önce Mescid-i Nebî’nin yanında, yolun üstündeki sergiler biçiminde kurulan çarşı veya pazaryeri, bundan yaklaşık beş asır önce sıcak ve soğuktan korunaklı haldeki iş hanı sayılabilecek özellikte imar edilmişti.

4. SANATIN CİHAT ARACI OLMASI

Allah c.c. İslâm dininin temsilcisi ve mübelliği Hz. Muhammed (s.a.s.)’e kâfirlerle cihat etmesini emretmiştir. İndirdiği ayetlerde bazı hususları, cihat vesilesi kılmıştır. Bu konuda bazı ayetler şöyledir: Allah c.c.’in müminlerden

76 Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali Nesâî, *el-Müctebâ mine’s-Sünen*, (Riyad: Dâru’s-Selâm, 1421/2000), “Mesâcid”, 39(732).

77 İbn Şebbeh, Ömer b. Şebbeh (Zeyd) b. Abîde b. Rabtah en-Nümeyrî el-Basrî, *Tarîhu’l-Medîne İbn Şübbeh*, thk. Fehîm Muhammed Şeltût, (Riyad: by., 1399), 2/747.

78 Âcurrî, Ebû Bekir, Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdullah Âcurrî el-Bağdâdî, *eş-Şeriâ*, thk. Abdullah b. Ömer b. Süleyman, (Riyad: Dâru’l-Vatan, 1420/1990), 2/963.

79 Köylüoğlu, “*Selimiye Camii*”, 26, 27; Edirne Valiliği, *81 İlde Kültür ve Şehir*, (Edirne: 2013), 76.

kafirlerle karşı kendilerini güçlü kılacak hazırlık yapmalarını ister. Bu konudaki hazırlığa da atları örnek verir.⁸⁰ İmam Şâfi'i (ö.204/820)bu ayette atın seçilmesi, "Müminin atın üstünde (kafirlerle karşı) görülmesi sayesinde kendisine ait bir zenginliğin var olması"⁸¹ anlamı taşıdığını belirtir.⁸² Dolayısıyla savaştan önceki hazırlık döneminde zenginlik alametinin, kafire karşı psikolojik bir harp aracı olduğunu adeta anımsatır. Bu açıdan bakıldığında Selimiye Camii'ne çok para harcanması ve en nadide malzemelerin kullanılması Müslümanların Avrupa Kitası'ndaki kafirlere karşı adeta bir psikolojik harp sayılabilir.

Ey Peygamber! Kâfirlere ve münafıklara karşı cihat et! Onlara karşı sert⁸³ davran!"⁸⁴ Ebû İshâk ez-Zeccâc (ö.311/921), buradaki sertliği, (savaşta) kafiri öldürmek (normal zamanda) hüccet yani delille cihat etmek gerektiğini belirtir.⁸⁵ Buradaki hüccet/delil, Hz. Peygamber'in mescidini inşa ettiği dönemde şiirdi. Çünkü savaş meydanlarında şiir okumak, kafir zümrenin moralini bozuyordu.⁸⁶ Sahabe-i Kiram r.a. ve Hz. Peygamber, savaş meydanlarında cihat aracı olarak görülen şiiri mescit inşa ederken kullandılar. Medine'deki mescidi inşa ederken şu dizeleri okudular:

هذا الحمال لاحمال خبير هذا أبر ربنا وأطهر

Bu tuğla taşıma, (hurma, kuru üzüm) taşımak değildir. Bu (tuğla taşıma), Rabbimizin en iyi ve en temiz olarak kabul ettiğiidir.

80 "Onlara karşı gücünüz yettiği kadar kuvvet ve savaş atları hazırlayın. Onlarla Allah'ın düşmanını, sizin düşmanınızı ve bunlardan başka sizin bilmediğiniz fakat Allah'ın bildiği diğer düşmanları korkutursunuz. Allah yolunda her ne harcarsanız karşılığı size tam olarak ödenir. Size zulmedilmez." (Enfal 8/60).

81 "له غناء بشهوده عليه"

82 Şâfi'i, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris el-Abbâs b. Osman b. Şâfi' b. Abdu-l-Muttalib b. Abdu Menâf el-Muttalibî el-Kuraşî el-Mekkî, *Tefsîru'l-imâmi's-Şâfi'îyyi*, thk. Ahmed b. Mustafa el-Ferrân, (Suud: Dâru't-Tedmiriyye, 1427/2006, 2/887.

83 "وَاعْلَظْ عَلَيْهِمْ"

84 et-Tevbe, 9/73.

85 Zeccâc, İbrahim b. es-Serî b. Sehl Ebû İshâk ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an ve İ'râbîhî*, thk. Abdulcelil Abdu eş-Şelebî, (Beirut: Âlemu'l-Kütüb, 1408/1988, 2/461.

86 "Muhakkak mümin canıyla, kılıcıyla ve diliyle cihat eder. Canını kudret elinde tutan o zâta yemin olsun! Gerçekten sizin (savaş meydanında) kâfirlere karşı şiir okumanız, yayından fırlayan oktan onlarda daha çarpıcı bir etki bırakır." buyurdu. (Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hambel b. Hilâl Şeybânî, *Müsned*, I-L, thk. Şuayb el-Arnâvût, (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1429/2008), 2/456.)

Hız. Peygamber kendisi şöyle buyurdu:

“اللهم إن الأجر أجر الآخرة، فارحم الأنصار، والمهاجرة”

“Ey Allah (c.c.)’ım! Şüphesiz, mükâfat ahiret mükâfatıdır. O halde Ensârı ve Muhaciri bağışla!”⁸⁷

Hız. Peygamber’de bu dizelere onlarla beraber eşlik etmesi takriri sünnetidir. Onun bu davranışı sahâbe arasında şiire yatkın sahâbîlere cesaret vermiş, savaşlarda düşman karşısında şiirler okumuşlardı. Savaş başlamadan önce Müslüman şairler, düşman ordularına karşı şiirler okur. Onları psikolojik açıdan çökertirlerdi. Yahudiler veya müşrikler de kendi şairlerini Müslümanlara karşı çıkarırlardı. Böylelikle sanat dallarından birisi olan şiir, inanan ve inanmayan iki topluluk arasında bir cihat aracı haline gelmişti. Abdullah b. Revâha (r.a.) Hendek savaşında, Amir b. Ekvâ ise Hayber’de savaş başlamadan Yahudi şair Murahhib’e karşı şiir okumuştı.⁸⁸

Selimiye Camii yapıldığı dönemde inanan ve inanmayan toplum arasında “mimarlık” ve bu bağlamda ma’bed inşası bir psikolojik harp unsuruydu.⁸⁹ Dolayısıyla Hız. Peygamber dönemindeki cihat aracı olan şiir yerini mimariye bırakmıştı. Selimiye Camii yapılan kadar Hristiyan mimarlar, o zamana kadar dünyada kubbe çapı ve yüksekliği bakımından en muhteşem yapının Ayasofya camiinin olmasından hareketle Müslüman mimarlara büyüklük tasladıkları nakledilmektedir. Bu durumu Mimar Sinan, Selimiye Camii ile ilgili sözlerinin kendisine ait olduğu talebesi Mustafa Sâî Çelebi’ye yazdırdığı “*Tezkiratü’l-Bünyân*” adlı eserinde şöyle dile getirmektedir:

“Ayasofya kubbesi gibi büyük kubbe Devlet-i İslâmiyye’de bina olunmamıştır” deyu, kefare-i fecerenin mimarları, “Müslümanlara galebemiz vardır”, dirler idi.

87 Buhârî, “Menâkıb”, 387(3906).

88 Buhârî, “el-Megâzi”, 263(4106), 335(4196); Müslim, “Cihad ve’s-Siyer”, 132(1807); İbn Hişâm, Ebu Muhammed Abdül-Melik, *es-Siretu’n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Seka, İbrâhim el-Ebyârî, Abdül-Hafız Şelebi, (Lübnan: Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2009), 695, 696.

89 Tarihi süreç içerisinde şiir, fethedilen topraklardaki sanat dallarına göre yerini, başka sanat dallarına bıraktı. Örneğin Anadolu’da mimarlık ön planda bir sanat dalydı. Böylelikle ön plandaki şiir yerini mimarlığa bırakmıştır. XVI. Y.Y.’da Rönesans, batıda olduğu gibi Osmanlı’da etkisini gösterdi. Bu etki ve batı ile Osmanlı yarışı, sanata ve mimariye de yansıdı. (İlber Ortaylı, *Son İmparatorluk Osmanlı*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2006), 181).

*Zu'm-ı fâsidlerince "Ol kadar kubbe durdurmak gayet müşkildir. Nazîre mümkün olsa idi" didikleri bu hakirin kalbinde bir 'ukde olup kalmış idi. Mezbûr cami binasında da himmet idüp bi-Âvnilahî'l-Meliki'd-Deyyân Devlet-i Sultan Selîm Hân da izhâr-u kudret edip bu kubbe-i âlînin Ayasofya Kubbesinden altı zirâ kaddim ve dört zirâ' derrin ziyade eyledim."*⁹⁰

Mimar Sinan, yukarıdaki sözlerinin ardından şu mesnevîyi de söylemiştir:

*"Direksiz kubbenin altında el-hak
O kubbe oldı bir tob-ı mu'allak*

*Ayasofya gibi kubbe aslâ
Yapılmaz deyû bahseyledi dünyâ*

*Bu 'âlî kubbe andan oldı a'zâm
Kalanın bilmezem v-allahü e'alem."*⁹¹

Sinan ve ondan önceki mimarlar, gözlerinde büyüttükleri Ayasofya'da bir tam, iki yarım kubbe yaklaşımını ister istemez eserlerine yansıttılar. Süleymaniye Camiine dışarıdan bakıldığında kubbe Ayasofya taklidi görünse de içerideki ihtişamın Ayasofya'da olmadığı kesindir. Ayrıca Ayasofya'nın kubbe ağırlığını taşıyamaması, teknik hatalardanır. Bunun sonucunda kubbe çökme riskiyle karşılaşmış, aralıklarla kuvvetlendirilmiştir. Gerek Süleymaniye, gerekse Selimiye Camilerinde bu aksaklık bulunmamaktadır.⁹²

Mimar Sinan'ın bu Selimiye'yi yapmakla dünya tarihinde bir çıkış açmıştır. Yaptığı eser, batıların bildiklerini alt üst etmiştir. İslâm'ın simgesi olan camide gizli bir dilin var olduğunu ortaya koymuştur. O, "Yapılmaz" denileni yapmıştır. Selimiye Camii'ni, sekizgen bir karakterde yapılmıştır. Normalde böyle bir yapıda, dörtgen bir karakterdeki yapıya göre iç cephenin

90 Mimar Sinan, *Tezkiratu'l-Bünyân*, İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Kitapları, no: 4628, ty. 21a-21b.

91 Mimar Sinan, *Tezkiratu'l-Bünyân*, 21b.

92 Selçuk Mülayim, *Ters Lale Osmanlı Mimarisinde Sinan Çağı ve Süleymaniye*, (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat yayınları, 2001), 247,

seyri esnasında perspektif olarak az bir mekânı görmemiz gerekir. Ancak durum böyle değildir. Selimiye Camii sekizgen bir planın üstüne kubbesi oturtulmuş⁹³ olmasına rağmen, içerideki perspektif; yani caminin her tarafını görebilme olanağı, ileri derecededir.⁹⁴

Selimiye Camii'nde kullanılan çini, halı ve kumaş desenleri batıdaki motifleri bu tarihten sonra etkilemiştir. Öyle ki A. Dürer, N. Zoppino, P. Flötner ve F. Pellegrin bu desenleri sonraki yıllarda aynıısını model olarak kullanmaktan çekinmemişlerdir. Fiili olarak Selimiye'yi kendilerine örnek alarak, Selimiye'nin üstünlüğünü kabul etmişlerdir.⁹⁵

Selimiye Camii, sıradan bir mimarî özellikteki cami olmaktan öte, yapısal içeriğinde küfre karşı, îmânî bakışı ön plana çıkaran dinsel mesajlar içerir.

Orta kubbeye “*Ihlâs Süresi*” yazılıdır.

Yarım kubbeye ise,

إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا اللَّهَ فَعَسَىٰ أُولَٰئِكَ أَنْ يَكُونُوا مِنَ الْمُهْتَدِينَ

“Allah c.c.’in mescitlerini, ancak Allah c.c.’a, ahiret gününe iman eden, namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren ve Allah c.c.’tan başkasından korkmayan kimseler imar eder. İşte doğru yola ermiş olmaları ümit edilen bunlardır”⁹⁶ ayeti yazılıdır.

Pencerelerin üstüne yarım hilal şeklinde;

“اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ”

“Allah c.c. semaların ve yerin nurudur.”⁹⁷ ayeti yazılıdır.

93 Mimar Sinan açısından bakıldığında kendi rekorunu yenilemiştir. Süleymaniye’de uyguladığı bir tam, iki yarım kubbe uygulamasını Selimiye’de terk etmiştir. Bunun yerine merkezi tek kubbe uygulamasını burada uygulamıştır. Bir başka deyişle, yatay kubbe anlayışından pramit kubbe anlayışına geçmiştir. Böylece hem dışarıdan hem içeriden bakıldığında daha ihtişamlı bir yapı göze çarpar. Böylece ustalık eserinde rekorunu yenileme fırsatı bulmuştur. (Mülayim, *Ters Lale*, 247, 248.)

94 Erzen, Jale Nejdî, Mimar Sinan Dönemi Cami Cepheleri, (Ankara: Odtü Mimarlık Fak., 2008), 50, 51.

95 Mülayim, *Ters Lale*, 179.

96 et-Tevbe 9/18.

97 en-Nûr 24/35.

Kubbeye ihlas, etrafında Allah c.c.'in mescitlerini yapanlara övgü vardır. Pencereden gelen ışıklarla Allah c.c.'in azametini tefekküre davet edilmiştir.

Dolayısıyla Hz. Peygamber döneminde şair sahâbe kafirlere okudukları şiirlerle nasıl mesaj vermişlerse, on altıncı Y.Y.'da şiir gibi başka bir sanat dalı olan "mimarlık" kullanılarak, Avrupa Kıtası'nda kafirlere mesaj verilmiştir. Hz. Peygamber döneminde şiir psikolojik bir harp aracı olarak kullanılmışken, Selimiye'de "mimarlık" bu harbin bir aracı olmuştur.

4.1. Devlet Başkanının İslâm'ın Simgesi İçin Para Harcaması

Devlet başkanları, bir şehrin kuruluşunda ve gelişmesinde önemli rol oynarlar. Kendi öz keselerinden yaptıkları harcamalar, topluma motivasyon sağlar. Hz. Peygamber (s.a.s.) Medine'ye geldiğinde Neccarogulları'ndan yapacağı mescidin fiyatını kendisine bildirmelerini istemişti. Onlar, burayı hibe etmek isteseler de Hz. Peygamber (s.a.s.), buranın parasını onlara ödemişti.⁹⁸ Daha Medine'ye ayak basar basmaz İslâm Devleti'nin ilk gününde bu harcamayı Hz. Peygamber (s.a.s.)'in yapmış olması, ümmetine örnekti. Daha evelden Yahudilerin sözünün geçtiği bir beldede bir bakıma mescit için para harcamak, cihat aracıydı.⁹⁹

Bir başka açıdan bakıldığında Medine'nin merkezinde cami yapmak, Müslüman varlığının burada simgesel bir kanıtı niteliğindedir. Müslümanların böyle bir simgeye aslında Hz. Peygamber (s.a.s.) Medine'ye hicret etmeden ihtiyaçları vardı. Akabe biatından sonra her geçen gün biraz daha artan Müslüman nüfusun toplanma yerine ihtiyaç hissettiler. Mus'âb b. Ümeyr (r.a.), arkadaşlarıyla beraber toplanabilecekleri bir günün tayin edilmesi arzusunun, Hz. Peygamber (s.a.s.)'e mektupla haber vermişti. Hz. Peygamber de Cuma günü güneş zevale meyledince (öğle vaktinde) iki rekat namaz kılarak, Esad b. Zürâre (r.a.)'nin evinde toplanmalarını, mektupla Mekke'den ona bildirmişti.¹⁰⁰ Hz. Peygamber

98 Buhârî, "el-Mesâcid", 48(428).

99 Allah c.c. cihada gitmeyen münafıklardan bahsederken, ihsân sahibi müminleri onlara örnek gösterir. "Onlar, kâfirleri öfkeli edecek ayak basmaları... kendilerine bir salih amel yazılması içindir. Onların küçük büyük yaptıkları her masraf, onların lehine yazılır..." (et-Tevbe 9/221).

100 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 7/223; el-Aynî, Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed b. Hüseyin el-Gaytâbî el-Hanefî Bedruddin el-Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-hidâye*, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, thk. Ebû Sâlim Şa'ban, 1420/2000, 3/53.

(s.a.s.) hicretine kadar evde toplanan Müslümanların simgesel bir mekânda toplanmaları amacıyla parasını ödeyerek aldığı bir yere mescit inşa etmiş. Böylece Müslümanların tamamının sahiplenebileceği bir mekânları olmuştu.

Osmanlı Devrinde II. Selim'in Selimiye Camiinin inşaatına yaptığı harcama miktarı, Avrupa Kıtası'nda İslâm'ın sembolüne verilen önemin bir göstergesidir. Sadece Caminin yapımına harcanan para, 21.930.000 akçedir. Bu para, II. Selim'in kendi öz harcamasından çıkmıştır. Yoksa ümmete ait beytu'l-mâlden olan para değildir. XVI. Y.Y. harcamalarına bakıldığında bütçe gelirlerinin 116 milyon akçe ile 300 milyon akçe arasında değiştiği nakledilmektedir. II. Selim'in yaptığı bu harcamanın içerisine dış avlu, dâru'l-hadîs, medrese ve sıbyân mektebinin yanı sıra III. Murat döneminde yapılan arasta-çarşı masrafları dâhil edilmemiştir.¹⁰¹

Büyük miktarda bir paranın Kıbrıs'ın fethinden sonra eski başkent Edirne'de harcanması, bir bakıma Avrupa'da yaşayan insanlara bir mesaj niteliğindeydi. Çünkü Avrupa'dan doğuya karadan giden veya gelen yolcular, buradan geçmekteydi. Bu açıdan bakıldığında Selimiye Avrupalılara hitaben İslâm'ın bir sembolüydü. Bu yüzden dış cephedeki mimari işçilik o kadar ince bir zekâ ile bezenmişti ki caminin yola bakan kısımlarının duvarları, hiç boş bırakılmamıştı. Ön cepheye verilen önem gibi yan cephelere önem verilmişti.¹⁰²

Neticede bir mescit için para harcamak, gerek Hz. Peygamber (s.a.s.) ve gerekse II. Selim dönemi için düşünüldüğünde; bu durum topluma bir mesaj niteliği taşımaktadır. Hristiyan ve Yahudi teb'aya "Müslümanların" bir parasal gücünün var olduğu, dinleri uğruna birlikteliklerinin sembolleri için para harcamaktan çekinmeyecekleri ve Selimiye'nin İslâm'ın Batı'da sembolü olduğu mesajı verilmiştir. Bu mesajı batılıların aldığını Ünlü Alman Mimar Ernst EGLI şu ifadeleriyle adeta itiraf eder:

101 Özcan, Tahsin, *Vakıf ve Eğitim: Osmanlılarda Eğitim Hizmetlerinin Finansmanı*, (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2018), 292.

102 Erzen, *Cami Cepheleri*, 31. Bu durum Süleymaniye'de daha da ayrı bir şekilde göze çarpar. Süleymaniye Camii'nin ön yüzü, kibleye ve aynı zamanda denize bakan yüzüdür. Bu kısım, caminin seyir bakımından daha göze zevk verir. Bu yapı tasarımı Sinan'la başlar. Buradan şu da amaçlanmıştır. Marmara Denizi'nden geçen Rusya donanmasındaki gemilerle seyahat edenlere bir bakıma yapı diliyle mesaj verilmiş olabilir. Yan yüzleri de sehre bakar. Bunlara da önem verilmiştir. Neticede başkentin o tarihte en büyük sembolüdür. (Bkz. Erzen, *Cami Cepheleri*, 2, 3, 31).

“... II. Selim'in Edirne kentini sevdiğini bilmekteyiz... Edirne kentini seçiminde; Batı'ya yönelik siyasal bir düşünce ve bu arada Batı'da yapılması planlanmış büyük İslâm yapılarından ilkinin simgeleme amacı bulunabilir...”¹⁰³

4.2. Savaşa Hazırlıkta Toplanma Yeri Olması

Hz. Peygamber döneminde cihada çıkmak üzere mescit bir buluşma yeri idi. Hz. Peygamber, sahâbesiyle cihada çıkmadan önce mescitte toplanır, çıkılacak yolculuğun süresi, mola verilecek su kaynağının yolculuktaki mesafesi hakkında bilgilendirme yapardı. Sahâbe sefere hazırlık yapmak için evlerine giderler, hazırlık yaptıktan sonra mescide geri gelirlerdi. Buradan cihada hareket edilirdi.¹⁰⁴

Osmanlı zamanında bazı külliyeleler, aynı zamanda savaşa giderken toplanma yeri idi. Selimiye Camii Külliyesi, İstanbul'daki Süleymaniye Külliyesinden biraz daha farklıdır. Hemen yakınında iki büyük camii, iki küçük ve bir de büyük hamam bulunur. Adeta Külliyelelerde bulunan hamam, burada üç tanedir. Bir tanesi, Mezitbey tarafından Selimiye Camisinden evvel yapılmıştır. 1442'da Eflak'ta şahit düşen Mezit Bey tarafından yaptırılmıştır. Selimiye Camisi yapılmadan evvel II. Murat döneminde 1433-1447 yılları arasında yaptırılan Üç Şerefeli Camii ile I. Mehmet döneminde 1403-1414 yılları arasında yapılan Edirne Eski Camii askerinin cihat için toplanma merkezleriydi. Osmanlı askerleri burada toplanırlardı. Eski Camiinin arka kısmında, Üç Şerefeli Camiinin karşısında yer alan hamam, Sokullu Mehmed Paşa tarafından XVI. Y.Y.'da Mimar Sinan'a yaptırılmıştı.¹⁰⁵ Yerel halkın verdiği bilgiye göre, bu hamamda askerler gusül abdesti alırlardı. Kılınan Cuma namazının ardından dualar ve tekbirler eşliğinde Avrupa'ya yapılan bütün seferlere buradan hareket edilirdi. Sokullu hamamından başka Selimiye Camisinin yanında “*Saray Hamamı*” da vardır.¹⁰⁶ Ancak Sokullu hamamı daha ziyade askerlere tahsis edilmiştir.

103 Egli, *Mimarî Sinan*, 162.

104 Müslim, “Salât”, 311(681).

105 <https://www.rehberim.gen.tr/gezi-rehberi/edirne-sokullu-hamami> (29.03.2021)

106 <https://www.trakyagezi.com/edirne-saray-hamami> (29.03.2021)

4.3. Elçilerin Kabul Edilmesi

Hız. Peygamber elçileri mescitte karşılardı. Örneğin o anda müşrik olan Sekîf kabilesini mescitte karşılamıştır. Aynî, müşriklerin sadece Mescid-i Harama giremeyecekleri görüşündedir.¹⁰⁷

Osmanlı döneminde batıdan gelen elçilerin Selimiye camisine girmelerine izin verilmiştir. Camideki üstün sanatın tezahürleri, onlarda derin etkiler bırakırdı. Bunlardan Avusturya elçisi Kuefstein'in IV. Murat zamanında İstanbul'a giderken Edirne'de büyük bir törenle karşılandığı, Selimiye camiini gezdiği, minaresine çıkıp şehri kuşbakışı izlediği kaynaklarda nakledilir. Hatta o zamanki Edirne şehrinin Viyana kadar olduğunu söyler.¹⁰⁸

Batıların bu eserden etkilenmelerinin nedenlerinden bir tanesi, Mimar Sinan'ın eserlerinde tekrara düşmemesi, kendisini devamlı surette yenilemesidir. Yaptığı eserler, buldukları şehirlere yön vermiştir. Onun eserlerinin dinamizmi ile şehirler de gelişmiştir. Onun eserleri, şehirlerin simgesi haline gelmiştir.¹⁰⁹

Bu eserin diğer Mimar Sinan eserlerinden ayrıldığı nokta, ova sayılabilecek Edirne şehrinin en iyi görülebilecek noktasına yerleştirilmiş olmasıdır. Şehrin daha girişinden görülebilecek yere koyulmuş olması, yaklaştıkça güzelliğinin fark edilmesi,¹¹⁰ batıdan gelen elçilerin İstanbul'a varmadan adeta büyülenmelerini sağlar. Ünlü Mimar EGLİ, şu ifadelerle hayranlığını dile getirir:

“Cami, platonun üzerinde dimdik durmakta, yukarılara doğru uzanarak herkesi cezbetmektedir. Uzaklara kadar ışıldayan bir uyarı simgesidir. Her türlü zamansal ve mekânsal yaşam düşüncesinin egemenliğine özgü bir anıt

107 Aynî, *Umde*, Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, 14/300.

108 Karl Tepy, die Kaiserliche Grossbotschaft An Sultan Murad IV. Im Jahre 1628-des Freiherrn Hans Ludwig von Kuefsteins Fahrt zur Hohen Pforte, =1628 Yılında Sultan IV. Murad'a İmparatorluk Büyük Elçisinin Gidişi - Freiher Hans Ludwig von Kuefstein'in Bâbtâliye Seyehati, Verlag A. Schendl, Wien (1976), 151 Sahife, Metin İçinde Resimli ve Renkli Levhalar; Ciltli] / tanıtın Semavi Eyice. -- Ankara, 1977, 409.

109 Suphi Saatçi, *Bir Osmanlı Mucizesi Mimar Sinan*, (İstanbul: Ötüken Yayıncılık), 2.

110 Selçuk, Mülayim, Ahmet Vefa Çobanoğlu, <https://islamansiklopedisi.org.tr/selimiye-camii-ve-kulliyesi--edirne> (29.03.2021)

olmaktadır... Böyle bir mücevherini korumak için değerli kanını çekinmeden akıtmatacak Türk Milletinin kalbinde övgü simgesi olan caminin çok özel bir yeri vardır...¹¹¹

Günümüzde ülkemize gelen turistler de adeta ülkelerinin elçileri konumundadırlar. Onlar için kaleme alınan yabancı dildeki kitaplarda Selimiye Camii'nin büyüleyici etkileri üzerinde durulur. Yüz bir farklı renk çiçeğin ahenk içerisinde farklı motiflerin içerisinde oldukça etkileyici şekilde dizaynı üzerinde durulur.¹¹²

Osmanlı İmparatorluğu'nun İstanbul'dan önce başkentliğini yapmış Edirne şehrindeki Selimiye Camii ve Külliyesi, 2011 yılında UNESCO tarafından, Dünya Kültür Miras Listesi'ne dâhil edilmiştir.¹¹³ Mimar Sinan ve Selimiye hakkında günümüzde gerek batıda ve gerekse Türkiye'de yarışmalar yapılmakta¹¹⁴ ve romanlar yazılmaktadır.¹¹⁵

Sonuç

Hz. Peygamber (s.a.s.)'in Medine'de arazisin aldığı, yapımına bizzat iştirak ettiği mescit ile II. Selim Han'ın 1569-1574 yılları arasında Edirne'de yaptırdığı Selimiye Camii arasındaki mukayesesi sonucunda bazı hususların benzerlik gösterdiği, bazı hususların dönemin şartlarına göre değerlendirilmesi gerektiği anlaşılmıştır. Buna göre İki mescidin inşası esnasında -etnik unsura takılmadan- ustaların işe ehil olanlardan seçilmesi, arazilerinin devlet başkanı tarafından satın alınması, buldukları eski arazileri üzerindeki ağaçların toplum menfaati için kestirilme ile ilgili hususlar benzeşmektedir.

¹¹¹ Egli, *Sinan*, 162.

¹¹² Çolak, Ahmet vd., *EDİRNE-KIRIKKALE-TEKİRDAĞ Mosques- Churches-Madrasahs-Castels-Museums-Camping-Mountaineering-Paragliding-Surfing-Local Cuisine-Local Events-Rural Area Tourism-Beaches-Lakes-Caves-Natural Beauties*, Tezmat - Print 4th., (İstanbul: 2017 November), 24.

¹¹³ Selçuk, Mülayim, Ahmet Vefa Çobanoğlu, <https://islamansiklopedisi.org.tr/selimiye-camii-ve-kulliyesi-> Edirne (29.03.2021)

¹¹⁴ Kayseri Büyükşehir Belediyesi, *Büyük Usta Mimar Sinan'ın Anısına Cami Mimarisi Üzerine Fikir Yarışması*, Ankara: Aydoğdu Ofset Matbaacılık, 2010.)

¹¹⁵ Gleb Şulpyakov, *Sinan'ın Kitabı -Roman-*, Mütercim: Kayhan Yükseler, (İstanbul: Güreer Yayınevi, 2009)

İki mescidin buldukları toplumdaki işlevsellikleriyle ilgili konularda birbirleriyle aynı doğrultuda faaliyet gösterdikleri anlaşıldı. Buna göre; her iki mescitte Kur'an ve Sünnet ile ilgili ilim tedrisatı yapan talebeler için ayrı bölümün olduğu, şehre dışarıdan gelen elçilerin mescide sokuldukları, iki mescidinde etrafında askerlerin savaş için toplandıkları anlaşıldı.

İki mescidin de konumlarına bakıldığında şehrin merkezinde oldukları, "Cami-medrese-çarşı" şeklindeki üçlü yapı kompozisyonunun var olduğu, anlaşıldı. Hz. Peygamber (s.a.s.)'in mescidinde yer alan ashâb-ı suffenin Selimiye Külliyesi'nde Dâru'l-Hadise ve medreseye dönüştüğü; Hz. Peygamber'in mescidinin yanındaki çarşıyla Selimiye Camii Arastası arasında bir ilinti olduğu görüldü.

Selimiye Camii'nde kullanılan her malzemenin en iyisi kullanılmaya çalışıldığı araştırma neticesinde anlaşıldı. Bunun böyle olma sebebi ise, Avrupa Kıtası'nda İslâm'ın sembolünün en iyi şekilde oluşturma gayretinden ileri gelmektedir bu gayretin Batılı mimarların itiraflarına da yansımış olduğu tespit edildi. Hz. Peygamber (s.a.s.) dönemindeki Medine'de mescit inşa etmek nasıl Müslüman varlığının simgesel duruşu ise, Avrupa kıtasında da Selimiye Camii açısından da durum aynı olduğu anlaşılmış oldu.

Mimar Sinan'ın yapıları içerisinde Selimiye Camiinin sanay yönü en zirvededir. Sekizgen bir iç mimari uygulamasına rağmen iç perspektif en muhteşem düzeydedir. Dışarıdan bakıldığında Batıda yaşayan Hristiyan ve Yahudi teb'aya mesaj niteliği taşır. Caminin yan duvarlarına harcanan emek, ön cepheye harcanan emekle eşdeğerdir. Kubbe çapını, Hristiyan mimarların daha evvelden inşa ettikleri Ayasofya Kebîr-i Camisinden daha büyük yapması; Selimiye'nin yapı stilini, Ayasofya'ya nazaran ihtişamlı piramit stil olarak benimsemesi ve Selimiye Camii'nin uzaktan görünebilme durumunu Ayasofya'dan daha uzun bir mesafeye tekabül ettirebilmesi, "*Kâfirlere karşı izzetli duruşunun*" simgesi olmuş. Bu simge Koca Sinan'ın cihat şuurunu içerisinde Selimiye Camiini inşa ettiğinin işareti olmuştur.

Selimiye Camiinin yapımı, Avrupada Rönesans Dönemi sonrasına rastlar. Hz. Peygamber'in mescidinde basit gibi görülen ayrıntılar, Selimiye Caminin mimarisinde adeta sanatlaşma haline dönüşmüştür. Bu dönüşümün ulvî bir değer taşıdığı bu çalışmada ortaya çıkmıştır. Bu açıdan bakıldığında,

Selimiye camii Avrupa kıtasında Nebevî sünnete dayalı yapı olmakla kalmadığı yapımında cihat aracı olarak da görüldüğü, anlaşılmıştır. Selimiye Camiindeki süslemeler, insan ve hayvan figürleri kullanılmadan İslam süsleme sanatının zirve yapabileceğinin, en güzel örneğini temsil etmiş.

Hz. Peygamber (s.a.s.)'in yaşadığı devrin sanat dalı olan şiirin, mescidini inşa edişi esnasında söylenmesine müsaade etmesinin; Selimiye'de sanatla da cihadın olabirliğine ışık tutmuştur. Sanatsal zekâ Selimiye'nin mimarı, "Koca" lakaplı Mimar Sinan'da dehâ seviyesindedir. O, sanatsal zekâyâ sahip birisi olmasının yanı sıra, Kur'an ve Sünnetle yoğrulan bir zekâ fonksiyonuna sahip birisi olduğu bu çalışmada anlaşılmış. Cihat, estetik, edep onun zekâsının temelini oluşturduğu görülmüş.

Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminde basit bir yapıdan oluşan mescidin Hulefâ-i Raşidin döneminde çeşitli eklemelerle onarılması, asıl Sünnetin kullanılan malzemede değil; zamana göre değişen malzemelerin ne amaçla kullanıldığında gizli olduğunu ortaya koymuştu. Mimar Sinan'ın "Ustalık Eserimdir" dediği "Edirne Selimiye Camii ve Külliyesi," cami mimarisinde zirveye ulaştı. Adeta, Hz. Peygamber'in Medine'de cami sanatı alanında öğrettiği yapılaşma alanındaki sünneti; Mimar Sinan tarafından 1569 yılında yapılan bu yapıda, şahesere dönüştü. En kaliteli malzemeyi kullanmasına rağmen ibadet edenin dikkatini çekmeden işlenmesinin yanı sıra, ayet seçimleri ile iman ehlinin huşu'ünü artırıcı bir gaye güdülmüş. Bununla birlikte küffara da izzetli duruşun simgesi olmuştur.

Hz. Osman (r.a.)'in uygulamaya başladığı nakışlı taş uygulaması, Selimiye Camiinde devrin en kaliteli çinilerinin kullanılmasına adeta medar olduğu söylenebilir. Selimiye Camii inşa edildikten sonra batıdaki eserler süslemelerinde bu camideki üstün sanattan etkilendiler. Bu etki batıda hala devam etmektedir. Selimiye Camii Dünya Unesco Tarih mirasına dahil edilmiştir.

Kaynakça

- Arseven, Celal Esad, *Türk Sanatı*, Cem Yayınları, İstanbul 1973.
- Âcurri, Ebû Bekir, Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdullah el-Âcurri el-Bağdâdî (ö.360/959), *eş-Şeriâ*, I-V, thk. Abdullah b. Ömer b. Süleyman, Dâru'l-Vatan, Riyad 1420/1990.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hambel b. Hilâl eş-Şeybânî (ö.241/855), *Müsned*, I-L, thk. Şuayb el-Arnâvût, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1429/2008.

Aslanapa, Oktay, *Osmanlı Devri Mimarisi*, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1986.

Aynî, Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed b. Hüseyin el-Gaytâbi el-Hanefî Bedruddin el-Aynî (ö.855/1451), *Umeddü'l-kârî şerhu sahibî'l-Buhârî*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2001.

Aynî, Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed b. Hüseyin el-Gaytâbi el-Hanefî Bedruddin el-Aynî (ö.855/1451), *Meğâni'l-ehyâr fî şerhi esâmî ricâli me'âni'l-âsâr*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.

Aynî, Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed b. Hüseyin el-Gaytâbi el-Hanefî Bedruddin el-Aynî (ö.855/1451), *el-Binâye fî şerhi'l-hidâye*, IXIII, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, thk. Ebû Sâlim Şa'ban, 1420/2000.

Baki, "Türk Kültürü Ansiklopedisi", Ankara 1999, Cilt: 37, Sayı: 438, 609-611.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrahim Buhârî (ö.256/869), *el-Câmiu's-Sahih*, Musahhîh ve Mukdakkik Takdim Muhammed Ahmed el-Hallâf, Lübnan: Dâru İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, t.y.

Bâcî, Ebu'l-Velid Süleyman b. Halef Sa'd b. Eyyûb b. Vâris et-Tecîbi el-Kurtubi el-Bâcî (ö.474/1081), *el-Müntekâ şerhu'l-muvattâ*, I-VII, thk. Ebû'l-Velid Süleyman, Matbaatu's-Se'ade, Mısır 1332.

Bozer, Rüstem, "Edirne Selimiye Camii'nin Ahşap Kapı ve Pencere Kanatları", *Vakıf ve Kültür Dergisi*, Cilt 1, Sayı 3, Kasım 1998. (31-34).

Canan, İbrahim, *Kütüb-ü sitte Tercüme ve Şerhi*, Akçağ Yayınları Ankara.

Çobanoğlu, Ahmet Vefa, "Küllîye", DİA, 2002, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kulliyey>, 02.01.2020.

Çolak, Ahmet vd., *EDİRNE-KIRIKKALE-TEKİRDAĞ Mosques- Churches-Madrasahs-Castels-Museums-Camping-Mountaineering-Paragliding-Surfing-Local Cuisine-Local Events-Rural Area Tourism-Beaches-Lakes-Caves-Natural Beauties*, Tezmat - Print 4th., İstanbul, 2017 November.

Edirne Valiliği, *81 İLde Kültür ve Şehir*, Edirne, 2013.

Egli, Ernst, *Osmanlı Altın Çağının Mimarı Sinan – Sinan der Baurncister Osmanischer Glanzzeit*, Çeviren: İbrahim Ataç, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2009.

Egli, Ernst. *Mimar Sinan Dönemi Cami Cepheleri*, Ankara: Odtü Mimarlık Fak. Yay., 2008.

Erzen, Jale Nejdet, *Mimar Sinan Estetik Bir Analiz*, Ankara: Şevki Vanlı Mimarlık Vakfı Yayınları, 2005.

Gleb Şulpyakov, *Sinan'ın Kitabı – Roman-*, Mütercim: Kayhan Yükseler, İstanbul: Gürer Yayınevi, 2009.

Gülendam, Nuran, "Selimiye Camii – Müezzinler Mahfeli", *Mimar Sinan ve Selimiye Camii*, Editör: Ender Bilal, Türk Kütüphaneciler Derneği Edirne Şubesi Yayınları, Acar Matbaacılık ve Yayıncılık, İstanbul 1994, 29-36.

Günay, Reha, *Mimar Sinan*, İstanbul: Yem Yay., 2010.

Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi Hayatı ve Eseri*, Tercüme. Mehmet Yazgan, İstanbul, Beyan Yayınları, 2009.

İbn Battâl, Ebu'l-Hasan Ali b. Halef b. Abdu'l-Melik (ö.449/1056), *Şerhu sahibî'l-Buhârî*, I-X, thk. Ebû Temîm Yasîn b. İbrahim, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1423/2003.

İbnu'l-Cevzî (ö.597/1201), Cemaleddin Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali b. el-Cevzî, *en-Nihâye fî garibi'l-hadis*, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut 1399/1979.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Ali el-Kisâi el-Askalânî (ö.852/1448), *Fethu'l-Bârî bi şerhi Sahibi'l-Buhârî*, I-XIII, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.

-----, *Tehzibu't-tehzib*, I-XII, Hindistan: Dâiratu'l-Meârif en-Nizâmiyye, 1326.

İbn Hişâm, Ebu Muhammed Abdu'l-Melik (ö. 218/833), *es-Siretu'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Seka, İbrâhim el-Ebyârî, Abdu'l-Hafiz Şelebi, Lübnan: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid Mâce el-Kazvîni (ö.273/887), *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnâvût, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, t.y.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Münî' el-Haşimî el-Basrî el-Bağdâdî İbn Sa'd (ö.230/845), *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, I-VIII, nşr. Muahammed Abdulkadir el-Atâ, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1410/1990.

İbn Şebbeh, Ömer b. Şübbeh (Zeyd) b. Abide b. Rabtah en-Nümeyrî el-Basrî (ö.262/876), *Tarihü'l-Medine İbn Şrbbeh*, thk. Fehim Muhammed Şeltût, Riyad 1399.

İbnu'z-Ziya, Bahaddin Ebu'l-Bikâ Muhammed b. Ahmed b. ez-Ziyâ Muhammed el-Kuraşî el-Ümerî el-Mekki el-Hanefî, *Târihu Mekketi'l-Müşerrefe ve'l-Mescidi'l-Haram ve'l-Medineti'ş-Şerife ve'l-Kabri'ş-Şerif*, Thk. Alâ İbrahim – Eymen Nusr, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004.

Şâfiî'î, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris el-Abbâs b. Osman b. Şâfiî' b. Abdu'l-Muttalib b. Abdu Menâf el-Muttalibî el-Kuraşî el-Mekki (ö.204/820), *Tefsîru'l-imâmi'ş-Şâfiî'yyi*, thk. Ahmed b. Mustafa el-Ferrân, Suud: Dâru't-Tedmiriyye, 1427/2006.

İnalçık, Halil, *The Ottoman Empire*, Londra: Phoenix, 1973.

İrteş, M. Semih, *Türkiye'de Sanatın Bugünü ve Yarını*, Hacettepe Üniversitesi Güzel Sanatlar Fak. Yayınları, Ankara.

Karl Teply, "die Kaiserliche Grossbotschaft An Sultan Murad IV. Im Jahre 1628-des Freihern Hans Ludwig von Kuefsteins Fahrt zur Hohen Pforte, =1628 Yılında Sultan IV. Murad'a İmparatorluk Büyük Elçisinin Gidişi - Freiherr Hans Ludwig von Kuefstein'in Bâbî âliye Seyahati", Verlag A. Schendl, Wien (1976), 151 Sahife, Metin İçinde Resimli ve Renkli Levhalar; Ciltli / tanıtın Semavi Eyice. – Ankara, 1977.

Kayseri Büyükşehir Belediyesi, *Büyük Usta Mimar Sinan'ın Anısına Cami Mimarisi Üzerine Fikir Yarışması*, Ankara: Aydoğdu Ofset Matbaacılık, 2010.

Köylüoğlu, Neriman, *Selimiye Camii*, "Mimar Sinan ve Selimiye Camisi", Mimar Sinan ve Selimiye Camii, Editör: Ender Bilal, Türk Kütüphaneciler Derneği Edirne Şubesi Yayınları, Acar Matbaacılık ve Yayıncılık, İstanbul 1994, 29-36.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî (ö.671/1272), *el-Câmiü li-Abkâmi'l-Kur'an-Tefsîru'l-Kurtubî*, I-XX, thk. Ahmed el-Bürdüni-İbrahim Atfîş, Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Masriyye, 1384/1964.

Mimar Sinan, *Tezkirotu'l-Bünyân*, İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Kitapları, no: 4628, ty. 21a, 21b.

Mülayim, Selçuk, *Ters Lale Osmanlı Mimarisinde Sinan Çağı ve Süleymaniye*, Arkeoloji ve Sanat yayınları, İstanbul 2001.

-----, Ahmet Vefa Çobanoğlu, <https://islamansiklopedisi.org.tr/selimiye-camii-ve-kulliyesi-edirne> (29.03.2021)

Müslim, Ebû'l-Hüseyin b. El-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî (ö.261/874), *el-Müsnedü's-sabihu'l-muhtasar bi nakli'l-âdli 'âni'l-âdli ilâ Rasûlillâhi sallallâhi aleyhi ve sellem - Sabihu Müslim*, I-XVIII, Kahire: Mektebetü's-Safâ, 1424/2003.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî (ö.303/915), *el-Müctebâ mine's-Sünen*, Riyad: Dâru's-Selâm, 1421/2000.

Nevevî, Muhyiddin Yahyâ b. Şeref (ö. 676/1277), *Sabihu Müslim bi şerhi Nevevî (Minhâc)*, I-XVIII, Kahire: Mektebetü's-Safâ, 2003/1424.

Ortaylı, İlber, *Son İmparatorluk Osmanlı*, Timaş Yayınları, 2006, mmed b. İyâdî, Kahire: Mektebetü's-Safâ, 2003/1424.

Özcan, Tahsin, Vakıf ve Eğitim: Osmanlılarda Eğitim Hizmetlerinin Finansmanı, Mahya Yayıncılık, İstanbul 2018.

Özsayiner, Zübeyde Cihan, "Sinan Camilerinde Hat Sanatı", Editör: Oktay Belli –Kitap Bölümü) Sinan ve Genim'e Armağan, (İstanbul: Ege Yayınları, 2005. (527-535).

Peremeri, Osman Nuri, Edirne Tarihi, Türk Tarih Kurumu Yay., Edirne 1938.

<https://www.rehberim.gen.tr/gezi-rehberi/edirne-sokullu-hamami>

Saatçi, Suphi, *Bir Osmanlı Mucizesi Mimar Sinan*, Ötügen Yayıncılık, İstanbul.

Serpil Çakır, “Feminist Tarih Yazımı: Tarihin Kadınlar İçin, Kadınlar Tarafından Yeniden İnşası”, 21. Yüzyıla Girenken Türkiye’de Feminist Çalışmalar, Prof. Dr. Nermin Abadan Unar’a Armağan, Ed. Serpil Sancar, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2011.

Sözen, Metin vd., *Türk Mimarisinin Gelişimi ve Mimar Sinan*, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 1975.

Suyûtî, Ebu’l-Fadl Celâleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr es-Suyûtî (ö.911/1505), *ed-Dibâc alâ Sahibihi Müslim b. el- Haccâc*, Dâru İbnu Affân, Su’ûd, 1416/1996.

Şeybânî, Ebûbekir b. Ebi Asım Ahmed b. Amr b. ed-Dahhâk b. Mahled eş-Şeybânî (ö.287/800), *el-Âhâd ve’l-Mesânî*, I-VI Neşr. Faysâl Ahmed el-Cevabira, Dâru’r-Râye, Riyad 1411/1991.

et-Taberânî, Ebu’l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî (ö.360/970), *el- Mucemu’l-Kebîr*, I-XXV thk. Hamdi b. Abdulmecid es-Selefi, Mektebetu İbn Teymiye, Kahire 1415/1994.

<https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tez.SorguSonucYeni.jsp> 28.03.2021 19:38

<https://www.trakyaagezi.com/edirne-saray-hamami>

Tuncay, Rauf, “Edirne Sanat Eserlerindeki Süslemeler”, *Türk Kültürü Araştırmaları Dergisi*, 1964, Yıl:1, Sayı: 2. (223-243).

Ünver, A. Süheyl, *Mahya ve Mahyacılık* - İstanbul Risaleleri 1 -, İstanbul Kültür a.ş. 1995.

Yerasimos, Staphane, *Türk Metinlerinde Kostantiniye ve Ayasofya Efsaneleri*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1993.

Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.

Zeccâc, İbrahim b. es-Serî b. Sehl Ebû İshâk ez-Zeccâc (ö.311/921), *Me’âni’l-Kur’an ve İ’nâbihî*, thk. Abdulcelil Abduh eş-Şelebî, (Beyrut: Âlemu’l-Kütüb, 1408/1988.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî (ö.748/1348), *Târihu’l-İslâm ve vefeyâtü’l-İslâmi ve’l-meşâhiri ve’l-e’lâm*, I-XV, nşr. Beşşâr Avvâd Ma’rûf, Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 2003.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî (ö.748/1348). *Siyeru a’lâmi’n-nubelâ*, I-XVIII, Kahire: Dâru’l-Hadis, 1427/2006.



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

SAF SÛRESİ 2. VE 3. ÂYETLER BAĞLAMINDA İNSANIN SÖZ-EYLEM TUTARSIZLIĞI

THE DISCOURS-ACTION INCONSISTENCY OF HUMAN BEINGS IN THE VERSES 2 AND 3 OF SURAH SAFF

Ahmet ÖZBAY

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı Kocaeli/Başiskele Vaizi
ozbay.ahmet@hotmail.com orcid.org/0000-0002-2388-8976

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 16 Mayıs 2021/ 16 May 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 10 Haziran 2021 / 10 June 2021

Yayın Tarihi / Published: 28 Haziran 2021/ 28 June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran 2021 / June 2021

Cilt: 5, Sayı: 1 Volume: 5, Issue: 1, Sayfa / Pages: 209-236

Cite as / Atıf: Özbay, Ahmet. “Saf Sûresi 2. ve 3. Âyetler Bağlamında İnsanın Söz-Eylem Tutarsızlığı [The Discours-Action Inconsistency of Human Beings In The Verses 2 And 3 of Surah Saff]”. Kocaeli İlahiyat Dergisi- Kocaeli Theology Journal 5/1 (Haziran/June 2021), 209-236

İntihal: Bu makale, intihal tarama programlarıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned with plagiarism screening programs and plagiarism has not been detected.

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kider>

Copyright © Published by Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Kocaeli University,
Faculty of Teology, Kocaeli / Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0

Öz

İnsan, fitrat üzere yaratılmıştır. Allah, fitrata uygun olan emir, yasak ve tavsiyeleri son kitap Kur'an-ı Kerim vasıtasıyla insanlığa ulaştırmıştır. Hem insanın yaratılış gayesi hem de dinin gerçekleştirmek istediği hedeflerden birisi de insanın nefsinin fiziksel ve mânevî açıdan korumasıdır. Bu bağlamda bazı tutum ve davranışlar, bedeninin ve ruhunun sağlıklı bir şekilde korunmasını sağlar. Bunlardan birisi söz-eylem tutarlılığıdır. Bu çalışmada insanın yapmayacağı şeyi söylemesinin Allah katında büyük bir gazaba sebep olacağını ifade eden Saf Sûresi 2. ve 3. âyetler ele alınmakta, insanın eylemleri ile ilgili sözleri ve söz-eylem tutarsızlığının sonuçları açısından insana gösterilen hedeflere yer verilmektedir. Bahsi geçen âyetler, müminde olması gereken vasıflardan birisi olan söz-eylem tutarlılığını dillendirirken aynı zamanda bunun zıddı olan durumun münafıklara ait olan bir özellik olduğunu ifade etmektedir. Bu âyetler, müfessirler tarafından bir kimsenin kendisi hakkında gerçeğe uymayan beyanda bulunmaması şeklinde yorumlanmıştır. Ayrıca bazı âlimler tarafından bu âyetler, insanlara nasihat ve öğüt vermeye engel olarak görülmüş ve âyete “Niçin yapmadığınız şeyi söylüyorsunuz?” gibi bir anlam yüklenmiştir. Yapılan yorumların âyetle bağlantısı İslam'ın genel prensipleri çerçevesinde değerlendirildiğinde ilgili âyetleri insanlara nasihat ve öğüt vermeye engel olarak sunmanın her iki âyetin vermek istediği mesajla çelişen bir durum arz ettiği ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle çalışmada âyetlerin günümüz hayatına yansımaları, kişi üzerindeki psikolojik etkileri de göz önünde bulundurularak söz-eylem tutarsızlığının sonuçları bağlamında ele alınmıştır. Nitekim söz-eylem tutarsızlığının toplumda kınanma sebebi ve nifak alameti sayılırken bireysel düzlemde de psikolojik rahatsızlık olan bilişsel çelişkiye neden olma yönü ortaya konulmuştur.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Saf Sûresi, Münafık, Söz-Eylem, Tutarsızlık

The Discours-Action Inconsistency of Human Beings in the Verses 2nd and 3rd of the Surah Saff

Abstract

Human was created in the nature of Fitrat. Allah conveyed the orders, prohibitions and advices in accordance with the nature to humanity through the Holy Quran. The purpose of human creation and the goals that religion wants to achieve is to protect the soul, and person's physical and spiritual existence. There are also some attitudes and behaviors; It provides a healthy protection of both body and soul. One of them is word-action integrity. In this study, the 2nd and 3rd verses of the Surah Saff, stating that if a person says what he will not do, will cause a great wrath in the sight of Allah, are discussed. In terms of the audience of these verses, their words about human actions and the consequences of word-action inconsistency are included. These verses mention one of the qualities that a believer should have in the first place. And he states that he should not carry the attributes that belong to the hypocrites on the believers. These verses are interpreted as preventing a person from recommending something that he did not make in a statement that did not give information about himself. The connection of these interpretations with the verse is subject to evaluation within the framework of Islam. Putting these verses as an obstacle to counseling and preaching to people and saying “Why are you saying something against of what you are not doing?” attributing a meaning like this is considered to be against the spirit of the Quran. For this reason, in this study, the reflection of the verses on today's life is discussed in the context of the results of the word-action inconsistency, taking into account the psychological effects on the person. In addition, the consequences of the contradiction between word and action are also discussed. It has been demonstrated that word-action inconsistency causes cognitive conflict, which is condemnation, sign of nifaq, and psychological disturbance.

Keywords: Tafsir/Commentary, Surah Saff, Hypocrite, Word-Action, Inconsistency

Giriş

İnsan için, geçmiş, şimdi ve gelecek olmak üzere üç zaman dilimi vardır. İnsan hayatının kemâli ve dünya-âhiret mutluluğunun elde edilmesi açısından zamanın muhasebesinin yapılması önem taşımaktadır. Bu durumda geleceğe dair daha faydalı planlar yapma imkânı da elde edilir. Kur'an'da bu hususun önemine şu ayetlerle değinilmektedir: “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ” *Ey iman edenler! Yapmayacağınız şeyi niçin söylüyorsunuz? Yapmayacağınız şeyi söylemeniz, Allah katında büyük gazaba sebep olur.*¹ Zira şart ve imkânların belirsiz olma özelliği, geleceğe dair kesinlik değil de ihtimal ifade eden durum ve yargılara imkân tanımaktadır. Bu noktada insan, günü birlik, plansız, programsız bir hayat yaşamak durumunda mıdır? İnsan, gelecekle alakalı plan ve programlarında kısıtlı mıdır? gibi sorular akla gelebilir. Bunların peşi sıra insanın geleceğe dair ümitvar halinin kaybolması durumuna bağlı olarak onda şimdiki zamanda bir tembellik hali meydana getirip getirmemesi de konu bağlamında önem arz etmektedir.

İnsanın özü ile söz ve davranışlarının uyumlu olması, niyet ve düşüncelerini hayata taşıması doğruluk olarak da ifade edilebilmektedir. Doğruluk, huzurlu bir yaşantının sebebi olduğu gibi ilahî bir emirdir. Kur'an, insanların tutumlarını daha niyet aşamasında iken doğruluk ve samimiyet ekseninde ele alır.² Çalışmada bu hususlar açısından “*Ey iman edenler! Yapmayacağınız şeyi niçin söylüyorsunuz? Yapmayacağınız şeyi söylemeniz, Allah katında büyük gazaba sebep olur.*”³ âyetleri ele alınacaktır. İlgili âyetlerin tefsiriyle alakalı olarak kaynaklarda nifak alametleriyle ilgili hadislerle de yer verilmekte ve yapmayacağı şeyi söylemenin nifak alameti olduğu zikredilmektedir. Nifak ve münafıklık konusunda başta Temel İslam Bilimleri olmak üzere birçok disiplinde çalışmalar yapılmış, pekçok eser kaleme alınmıştır. Bu çalışmada Saf sûresi 2. ve 3. âyetlerin muhatap açısından münafıklıklarla olan bağlantısı ve kişinin yapmayacağı şeyi söylemesinin nifak çeşitleriyle olan ilişkisi de ele alınacaktır.

1 es-Saf 61/2-3.

2 el-İsrâ 17/84.

3 es-Saf 61/2-3.

Âyetlerin, günümüz hayatına yansımaları bağlamında psikolojik etkileri de değerlendirmeye tabi tutulacak, yapılmayacağı şeyi söylemenin insanı sürükleyeceği psikolojik durumlar ele alınacaktır. Bütün bu değerlendirmeler bir makale çerçevesi içerisinde yer alacağından konunun temel dinamiklerine işaret edilmekle yetinilecektir.

1. Saf Sûresi 2. ve 3. Âyetlerin Nüzûl Sebepleri ve Muhatapları

Kur'an'ı anlamak ve daha ziyade tefsir edebilmek için Kur'an-ı Kerim'in indirildiği ortamın en mühim aktörleri şüphe yok ki onun ilk muhataplarıdır. Kur'an, ilk olarak onları muhatap almış, onlara emir ve yasakları bildirmiş, tavsiye ve uyarılarda bulunmuştur. Kur'an'ın ilk muhataplarına yönelttiği ve onların büyük çoğunluğunun anladığı mana, araya yorumların giremeyeceği, mesajı veren ile alanın aynı ortamı paylaştığı bir zeminde ortaya çıkmıştır.⁴

Kur'an'ın, indirildiği dönem itibariyle muhataplarını tespit etmek için bir kısım unsurlardan yararlanmak gereklidir. Bunlar içinde en önemli enstrüman sebep-i nüzûl ile ilgili rivayetlerdir. Âyetlerin ilk muhatapları ve dolayısıyla bağlamı hakkında bilgiler verdiği için nüzûl sebeplerine vâkıf olmak, âyetlerin doğru anlaşılması açısından önemlidir. Nüzûl sebebi rivayetlerinin bu önemi ilk asırdan itibaren kabul edilmiş, ashabın ileri gelenleri ile beraber âlimlerin gözünde de Kur'an'ı anlamak, esbab-ı nüzûlü bilmekle muadil tutulmuştur.⁵

Saf sûresi 2. ve 3. âyetlerin nüzul sebepleriyle ilgili olarak şu rivayetler aktarılmıştır:

1. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ashabından bazı kimseler "Allah Rasûlü'ne (s.a.s.) giderek Allah ve Rasûlü'ne göre en güzel amel hangisidir? diye sorup öğrenelim" dediler. Ancak hiç kimse gidip sormadı. Fakat Rasûlullah (s.a.s.)

4 Necmettin Gökçır, *Kur'an Dilinin Sosyo-Kültürel Bağlamı* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 22.

5 Celâlüddin Abdurrahman b. Ebû Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyye el-Âmme, 1394/1974), 1/107-110; Bedreddin b. Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhan fi ulumi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 1/122; Nihat Uzun, "Âyetlerin Esas Anlamının Tespitiyle İlgili Önemli Bir Konu: Kur'an'ın Nüzul Dönemi Muhatapları", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (Ekim 2020), 198.

onları yanına çağırıldı ve Saf Süresi onlar hakkında indirildi. Hz. Peygamber (s.a.s.), sûreyi bütünüyle onlara okudu.⁶

2. Bu âyetler, bazı kaynaklara göre; Bedir savaşına katılmayıp Allah ve Rasûlü'nün (s.a.s.) Bedir ashabına yönelik övgülerini duyunca, daha sonraki savaşlara katılmaya söz veren ancak Uhud Savaşı çıktığında bundan kaçınanlar hakkında nazil olmuştur.⁷ Nitekim Abdullah b. Abbas'dan (ö. 68/687-688) şu rivayet aktarılmıştır: “Müminlerden bir grup, cihad henüz farz olmadan önce ‘Allah bize, hangi amelin en faziletli olduğunu bildirirse, biz de onu işlese.’ diyorlardı. Allah Teâlâ, Hz. Peygamber’e, (s.a.s.) amellerin en faziletlisinin; Allah’a samimi bir şekilde iman etmek ve kâfirlere karşı savaşmak

6 Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybani, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaud-Adil Müşşid (Beirut: Müessesetü’r-Risale, 452/5, (1997/1418; Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezid el-Âmülî el-Bağdâdî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l Kur’ân* (Beirut: Müessesetü’r-Risale, 1415/1994), 7/284-285; Ebü’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *en-Nüket vel-’uyûn: Tefsîru’l-Mâverdî* (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.), 5/527; Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes’ûd b. Muhammed el-Ferrâ’ el-Begavî, *Me’âlimü’l-Tenzil*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr (Riyad: Dâru Taybe, 1409/1989), 8/107; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-vecîz fi tefsîri’l-kitâbi’l-’azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1422/2001) 5/301; Ebü’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî İbn Cevzî, *Zâdu’l-mesîr fi ‘ilmi’t-tefsîr* (Beirut: Dâr-u İbn Hazm, 1423/2002), 1430; Ebû Abdillâh (Ebü’l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberîstânî, *Me’âlimü’l-gayb: et-Tefsîrül-kebîr* (Beirut: Dâru’l-Fikir, 1401/1981), 29/311; Ebü’l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseî, *Medâriku’l-Tenzil ve Hakâiku’l-Tevîl* (Dımaşk: Dâru İbn Kesir, 1426/2005), 3/474; Ebü’l-Hasen Alâüddîn Ali b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hâzin el-Bağdâdî, *Lübâbü’l-te’vîl fi me’âni’t-tenzil* (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1425/2004), 4/286; Ebü’l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Dav’ b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-’azîm* (Beirut: Dâru’l-Müfid, 1403/1983), 4/322; Ebü’l-Hasan Burhaneddin İbrâhîm b. Ömer b. Hasan Bikâî, *Nazmü’d-düver fi tenasübi’l-âyâti ves-süver* (Kahire: Dâru’l-Kütübî’l-İslâmî, 1404/1984), 20/8; Ebü’s-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî, *Râhu’l-me’âni fi tefsîri’l-Kur’âni’l-’azîm ves-seb’i’l-mesâni* (Beirut: Dâru’l-Fikr, 1398/1978), 10(28)/83; Seyyid Kutub, *Fi Zâlâli’l-Kur’ân* (Beirut: Dâru’ş-Şurûk, 1417/1997), 6/3552; Vehbe Zühaylî, *Tefsîrül-münîr fi’l-akide ves-şeria vel-menbec* (Dımaşk : Dârü’l-Fikr, 1998/1418), 14(28)/161.

7 Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakâiki gavâmizi’t-tenzil ve ‘uyûni’l-ekâvil fi vücuti’t-te’vîl* (Beirut: Dâru’l-Marife, ts.), 4/96; Begavî, *Me’âlim*, 8/107; İbn Atıyye, *Muharrerü’l-vecîz*, 5/301; Eminü’l-İslâm Ebû Ali el-Fazl b. el-Hasen et-Taberî, *Mecma’u’l-beyân fi tefsîri’l-Kur’ân* (Beirut: Dâru’l-Murtaza, 1427/2006), 9/353; Hâzin, *Lübâb*, 4/286; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 4/322; Mevlâ Fethullah b. Şükrillâh eş-Şerîf el-Kâşânî, *Zübdetü’l-tefsîr* (Kum: Müessesetü’l-Me’ârifî’l-İslâmî, 1423/2002), 7/42.

olduğunu bildirdi. Bunun üzerine Allah katında en sevimli ameli merak eden müminlerden bazılarına Allah yolunda savaşmak zor geldi. Bu olay üzerine Allah: “*Ey iman edenler, yapmayacağınız şeyi niçin söylüyorsunuz?*” âyetini inzâl buyurdu.”⁸

3. Said b. Müseyyeb’in (ö. 94/713) rivayet ettiği olay da şöyle cereyan etmiştir: Suheyb b. Sinân (ö. 38/659), Bedir savaşında Müslümanlara eziyet eden bir adamı öldürmüştü. Fakat bir başka sahabî, o adamı öldürdüğünü iddia edip ganimetini talep etmişti. Suheyb, Resûlullah’a (s.a.s.) gelerek o adamı kendisinin öldürdüğünü açıklamış, Resulullah (s.a.s.) da, ganimetin Suheyb’e verilmesini emretmişti. Bu âyetler, bu olay üzerine indirilmiştir.⁹

Kur’ân-ı Kerîm’in bütün âyetleri belli şahıs veya olaylara bağlı olarak inmemiştir. Ve âlimlerin çoğunluğuna göre; sebab-i nüzulün husûsî olması, hükmün umûmî olmasına engel teşkil etmemektedir. Bununla birlikte Kur’an’ın kastettiği mananın tam ve doğru anlaşılması, âyetlerde yer alan emir-yasak, tavsiye vb. hususların hikmetlerinin bilinmesi açısından nüzul sebepleri önem arz etmektedir.¹⁰ Saf sûresi 2. ve 3. âyetlerle ilgili sebab-i nüzul rivayetleri de en başta muhatapların tespit edilmesinde önemli bir rol üstlenmektedir. Bu noktada ilgili rivayetlerden hareketle bahse konu âyetlerde müminlerin muhatap alındığı ifade edilebilir.

1.2. Âyetlerin Muhatabı Olarak Müminler

Yukarıda zikredilen rivayetleri esas alan müfessirler âyetlerde müminlere hitap edildiğini dile getirmişler ve aynı minvalde bazı âyetleri de delil olarak sunmuşlardır: Mekke’de çeşitli baskı ve işkencelere maruz kalan Müslümanlar, mukabelede bulunup, savaşmak için Hz. Peygamber’e (s.a.s.) başvurmuşlar; ancak Hz. Peygamber (s.a.s.) buna izin vermemiştir. Medine’ye hicret edildikten

8 Zemaşşeri, *Keşşâf*, 4/96; Tabersî, *Mecma’ûl-beyân*, 9/353; İbn Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, 1430; Râzî, *Mefâtih*, 29/311; Hâzin, *Lübâb*, 4/286; Kâşânî, *Zübdetü’l-tefâsîr*, 7/42; Kutub, *Fi Zılâl*, 6/3552; Mevdûdî, Ebu’l-A’lâ, *Tefhîmu’l-Kur’an*, trc. Muhammed Han Kayanî vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1987), 6/239; Hayreddin Karaman, vd. *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008), 5/332.

9 Tabersî, *Mecma’ûl-beyân*, 9/352; İbn Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, 1430; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi’u li-’abkâmi’l Kur’an* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabi, 1386/1966), 18/78; Bikâî, *Nazmü’l-dürer*, 20/5; Kâşânî, *Zübdetü’l-tefâsîr*, 7/43.

10 Suyûtî, *el-İtkân*, 71-73.

sonra cihad farz kılınmış fakat Mekke’de savaşmayı arzu eden Müslümanlardan bazıları korkarak savaştan geri durmuşlardı. Bu durumun anlatıldığı âyetlerde şöyle buyrulmaktadır: “أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَخْشَوْنَ النَّاسَ كَخَشْيَةِ اللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً وَقَالُوا رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا الْقِتَالَ لَوْلَا أَخَّرْتَنَا إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِمَنِ رَبَّنَا لِمَ تَنْظُمُونَ فَتَيَّلًا *Kendilerine: ‘Ellerinizi savaştan çekin, namazı kılın, zekati verin.’* denilenleri görmez misin? Onlara savaş farz kılınınca, içlerinden bir kısmı insanlardan, Allah’tan korkar gibi hatta daha şiddetli bir şekilde korkuyorlar ve ‘Rabbimiz, bize savaşı niçin farz kıldın? Bizi yakın bir zamana kadar geri bırakmalı değil miydin?’ diyorlar. Ey Muhammed de ki: Dünyanın menfaati pek azdır. Âhiret ise, Allah’tan korkanlar için daha hayırlıdır ve kıl kadar zulme uğramazsınız.”¹¹ Zikredilen bu âyetler, cihad emri doğrultusunda hareket edemeyen ve daha önce yapmayı arzulayıp vaadettikleri davranışları yerine getirmeyen müminlere hitap etmektedir.¹² Bu âyetlerden hareketle müfessirler, Sâf Süresi 2. ve 3. âyetlerde de müminlere hitap edildiğini ifade etmişlerdir.

Saf sûresi 2 ve 3. âyetlerde, sözüne aykırı hareket etmek büyük bir vebal olarak zikredilse de “Ey İman edenler” şeklinde hitap ile bu kimseler mümin olarak zikredilmiştir.¹³ Yine Kur’an’da “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ” *Ey iman edenler! Allah’a, Peygamberine, Peygamberine indirdiği kitaba ve daha önce indirdiği kitaba iman edin...*¹⁴ âyetinde emir şeklindeki “İman edin” ifadesine rağmen, âyetin başındaki hitabın yine müminlere olduğu ifade edilmektedir.¹⁵ Fahreddin

11 en-Nisâ 4/77.

12 Taberî, *Tefsir*, 2/507; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/543; Neseft, *Medârik*, 1/375; Kurtubî, *Câmi*’, 5/281; İbn Kesîr, *Tefsir*, 1/375; Kutub, *Fi Zılâl*, 2/713; Seyyid Muhammed Hüseyin et-Tabâtâbâî, *el-Mizân fi tefsiri’l-Kur’an* (Beyrut: Müessesetü’l-‘Alemlî’l-Matbuat, 1973), 5/5-6; Karaman, *Kur’an Yolu*, 2/97.

13 Abd Ali b. Cum’a ‘Arûsî el- Huveyzî, *Tefsir-u nuri’s-sakaleyn* (Beyrut: Müessesetü’l-Tarihî’l-Arabi, 1422/ 2001), 7/349.

14 en-Nisâ 4/136.

15 Ebü’l-Hasen Kâdî’l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî, *Tenzîhu’l-Kur’an ‘ani’l-Metâin* (Beyrut: Dâru’n-Nahdati’l-Hadîse, ts.), 105; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/571; Neseft, *Medârik*, 1/404; Kurtubî, *Câmi*’, 5/415; İbn Kesîr, *Tefsir*, 1/504; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî es-San’ânî el-Yemenî, *Fethu’l-kadîr: el-câmi’ beyne fenneyi’r-rivâye ve’d-dirâye min ‘ilmi’r-tefsîr* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1393/1973), 1/524; Kutub, *Fi Zılâl*, 2/778; Tabâtâbâî, *el-Mizân*, 5/111; Karaman, *Kur’an Yolu*, 2/161.

er-Râzî (ö. 606/1210) de bu âyetle ilgili olarak çeşitli görüşleri zikrettikten sonra hitabın, müminlere yapıldığını, “mümin” lafzının ancak gerçekten iman edenler hakkında kullanıldığını, başka kimseler hakkında kullanılmadığını ifade etmektedir.¹⁶ İmanın, kalbin tasdikinden ibaret olduğunu dile getiren Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, (ö. 333/944) “قَالَتِ الْاَعْرَابُ اَمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ” *Bedevîler ‘İman ettik’ dediler. De ki: ‘İman etmediniz. (Öyle ise, ‘iman ettik’ demeyin.) Fakat ‘müslüman olduk/ boyun eğdik’ deyin. Henüz iman kalplerinize girmedir...*¹⁷ âyetine göre kalbin tasdiki olmadan imanın oluşmayacağını belirtmektedir. Âyette; gönülden, samimi olarak iman etmeyenlerin mümin olmadıkları belirtilmektedir. Burada Müslümanların menfaatlerine ortak olmak isteyen veya bir kısım korkuları yüzünden açıkça iman etmediğini söyleyemeyen ve Müslüman görünen kimseler anlatılmaktadır.¹⁸ Buna göre de “mümin” lafzının veya “ey iman edenler” hitabının yalnızca gerçekten iman etmiş kimseler hakkında kullanılabileceğine işaret edilmekte olup Sâf sûresi 2. ve 3. âyetlerde de müminlere hitap edildiği ortaya çıkmaktadır.

Yapılmayacak şeyleri söylemenin nehyedildiği âyetlerde yer alan “Ey iman edenler” ifadesinin literal anlamı ve Kur’an-ı Kerim’in genel kullanımı dikkate alındığında, müminlere hitap edildiği ifade edilmektedir. Buna göre âyetlerde, gerçekten iman etmiş olmakla beraber söz ve eylemleri arasında tutarsızlık bulunan Müslümanlara bir uyarı yapılmaktadır. İnananların, yapacaklarını söyledikleri davranışları güçleri yettiği müddetçe yerine getirmelerinin şart olduğu dile getirilmektedir.

1.2. Âyetlerin Muhatabı Olarak Münafıklar

Söz-eylem tutarsızlığından bahseden âyetlerin devamında: “وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ لِمَ تَقُولُونَ لِمَ تَقُولُونَ وَقَدْ تَعْلَمُونَ أَنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ الْبَصِيرَ Hani Mûsâ kavmine, ‘Ey kavmim! Allah’ın size gönderdiği peygamberi olduğumu bilip durduğunuz hâlde, niçin bana eziyet ediyorsunuz?’ demişti. Onlar yoldan sapınca, Allah da kalplerini (doğru yoldan)

16 Râzî, *Mefâtih*, 11/77.

17 el-Hucurât 49/14.

18 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî, *Tefsîru'l-Mâtürîdî = Têvîlâtü ehli's-Sünneti* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005), 9/338.

saptırdı. Allah, fasıklar topluluğunu hidayete erdirmez.”¹⁹ buyrulmaktadır. Bu âyette imanlarındaki zaafiyet sebebiyle peygamberleri Hz. Mûsâ’yı (a.s.) üzen İsrâiloğullarından bahsedilmektedir. Müfessirler, bu âyeti önceki iki âyetle birlikte değerlendirerek söz-eylem tutarsızlığını ele alan Sâf sûresi 2. ve 3. âyetlerde münafıklara hitap edildiğini ifade etmişlerdir.²⁰

İsrâiloğullarının yaşadığı bir başka olayın anlatıldığı âyet de bu yorumu destekleyici mahiyettedir: “Hz. Mûsâ’dan (a.s.) sonra onun yerine geçen Hz. Yûşa‘ (a.s.), İsrâiloğullarını Filistin toraklarına sokmuş, ülkeyi şehirlerle ayırdıktan sonra her birisine bir yönetici tayin etmişti. Peygamberden başka bir kral da bulunmuyordu. Bu durum 356 yıl kadar sürdü. Peygamber Samuel döneminde İsrâiloğulları, korkaklıkları ve tembellikleri sebebiyle büyük bir yenilgiye uğrayınca peygambere müracaat ederek kendileri için bir kral tayin edilmesini talep etmişlerdi. Samuel ise gelenleri uyarı, kral tayin ettiği takdirde yine savaşmama ihtimallerini onlara hatırlatmıştı. Böylece onları savaşa teşvik ederken aynı zamanda temsilciler aracılığıyla caymama sözü almıştı.”²¹ Bu olaylara yer verdiği ifade edilen âyette şöyle buyrulmaktadır: “أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَأِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُوا لِنَبِيِّ لَّهُمْ ائْتِنَا مَلِكًا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا قَالُوا وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِنْ دِيَارِنَا وَأَبْنَانَا فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ *Mûsâ’dan sonra İsrâiloğullarının ileri gelenlerini görmedin mi? Peygamberlerinden birine ‘Bize bir hükümdar gönder de Allah yolunda savaşalım’ dediklerinde o, ‘Üzerinize savaş farz kılındığında savaşmayacağınızdan korkarım’ cevabını verdi. ‘Yurtlarımızdan ve çocuklarımızdan uzaklaştırıldığımız halde Allah yolunda savaşmayıp da ne yapacağız!’ dediler. Üzerlerine savaş farz kılınca da içlerinden azı müstesna, yüz çeviriverdiler. Allah zalimleri iyi bilmektedir.”²² İsrâiloğullarının Peygamberlerine (a.s.) sergiledikleri tutum ile Medine’de Hz. Muhammed (s.a.s.) döneminde yaşanan olayın aynı minvalde olması sebebiyle Saf sûresi 2. ve 3. âyetlerdeki hitap, “Ey iman etmiş görünenler”*

19 es-Saf 61/5.

20 Taberî, *Tefsîr*, 7/285; Mâverdî, *Nüket*, 5/527; Begavî, *Me‘âlim*, 8/108; Zemahşerî, *Keşâf*, 4/97; İbn Atıyye, *Muharrerü’l-veciz*, 5/301; Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 9/353; İbn Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, 1430; Râzî, *Mefâtiḥ*, 29/312; Hâzin, *Lübâb*, 4/286; Kâşânî, *Zübdetü’r-tefâsîr*, 7/43; Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 10(28)/81.

21 Kurtubî, *Câmi’*, 3/244; Mevdûdî, *Tefhîm*, 1/164-165; Karaman, *Kur’an Yolu*, 1/386.

22 el-Bakara 2/246.

şeklinde bir anlam taşımaktadır. “Ve söyledikleri ile yaptıkları davranışlar bir olmayan ikiyüzlü insanlar ayıplanmaktadır.”²³

وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنِ أَمَرْتَهُمْ لَيَخْرُجُنَّ قُلْ لَا تُقْسِمُوا طَاعَةً مَّعْرُوفَةً إِنَّ اللَّهَ
 وَ يَقُولُ الَّذِينَ آمَنُوا لَوْلَا
 لَا نُزِّلَتْ سُورَةٌ فَإِذَا أُنزِلَتْ سُورَةٌ مُحْكَمَةٌ وَذَكَرَ فِيهَا الْقِتَالَ رَأَيْتِ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ
 إِنِنَّا نَبْصُرُ مَا تَكْتُمُونا وَإِنَّا نَعْلَمُ مَا نَحْنُ بِعَيْنِكَ نَسْأَلُكَ عَنِ السُّورَةِ الَّتِي نَزَّلْنَا بِهَا عَلَى الْقَوْمِ الْمُنَافِقِينَ
 İnananlar ‘(Cihad hakkında) bir sûre indirilmeli değil miydi?’ derler. Fakat hükmü açık bir sûre indirilip de onda savaştan söz edilince, kalplerinde hastalık olanların, sana ölümden bayılıp düşen kimsenin bakışı gibi baktıklarını görürsün.”²⁵ âyetleri ile benzeri âyetlerde²⁶ münafıklar hakkında yapılan tasvirler de Sâf sûresi 2. ve 3. âyetlerde münafıklara hitap edildiği yorumunu destekleyici nitelikte görülmüştür.²⁷

Ayrıca Saf sûresi 2. ve 3. âyetlerde anlatılan kimselerin; müminlere yardım edeceklerini vadedip Uhud savaşında Rasûlullah’ı (s.a.s.) bırakıp kaçan münafıklar olduğu da söylenmiştir. Bunlar, Resulullah’a ve müminlere: “Siz cihada çıkarsanız biz de sizinle beraber çıkar ve size yardım ederiz.” diyorlardı. Ancak müslümanlar savaşa çıkınca bahaneler uydurup geri dönüyorlardı.²⁸

Hitabın münafıklara yönelik olduğunu dile getiren müfessirler, vaadini yerine getirmeyen kimseyle ilgili şu hadisleri de delil olarak zikretmektedirler: “Münafığın üç alameti vardır: Söz verdiğinde sözünden döner, yalan konuşur ve emanete hıyanet eder.”²⁹ “Şu dört şey kimde bulunursa halis bir münafık olur. Bunlardan bir tanesi bulunursa onu terk edinceye kadar o kişide münafıklık

23 Taberî, *Mecma’ül-beyân*, 9/352; Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Cüzey el-Kelbî el-Gırnâtî, *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415/1995), 2/441.

24 en-Nûr 24/53.

25 Muhammed 47/20.

26 bk. en-Nûr 24/47-53.

27 Mevdûdî, *Tefhim*, 6/239; Karaman, *Kur'an Yolu*, 5/332.

28 Kurtubî, *Câmi'*, 18/78; Mevdûdî, *Tefhim*, 6/239.

29 Ebü Abdillah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Câmiü's-sahib* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “İmân” 24; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahib-i Müslim*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübü'l-Arabiyye, 1955/1374), “İmân” 107-108; Ebü İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezid) et-Tirmizî, *el-Câmiü's-sahib=Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Mustafa el-Babî el-Halebî, 1356/1937), “İlim”, 14.

*özelliklerinden biri vardır: Konuştuğunda yalan söyler, söz verdiğinde sözünde durmaz, kendisine bir şey emanet edildiğinde ihanet eder, tartıştığına haddi aşar.*³⁰ Bu hadislerde, vaadini yerine getirmeme, münafıklık alameti olduğundan ilgili âyetlerin de münafıkların durumundan bahsettiği dile getirilmiştir.³¹

Âyetlerde gelen ağır tenkid, cihad etmeyi arzu edip sonradan sözlerini çiğneyen kimseleri hedef almıştır. Böylesi bir duruma ancak münafık olanlar düşer. Münafıklara yönelik olan kınamanın boyutu, Allah'ın gazabını hakettiklerini göstermektedir. Dolayısıyla bu âyetlerde münafıklara yönelik bir hitap olduğu ifade edilebilir.

Son tahlilde; âyetlerin muhataplarının kimler olduğuna dair şunlar söylenebilir: Müminlerin Allah katındaki değerlerinin yüksek oluşu sebebiyle âyetlerde münafıkların kastedildiği görüşü uygun düşmemektedir. Bahse konu âyetlerin devamında cihada katılmada gevşeklik gösterme, cihad için ordunun donatılmasına yardım etmeme konularına yer verilmektedir. Kur'an'da da müminlere; Uhud³², Hendek³³, Huneyn³⁴, Tebük³⁵ savaşları, Hudeybiye anlaşması³⁶, Allah yolunda infak³⁷ ve çeşitli hayırlı ameller³⁸ ile ilgili uyarı ve kınamalar da oldukça çoktur. Dolayısıyla ele aldığımız âyetlerdeki uyarılar, müminleri ilâhî terbiye ile kendilerini yavaş yavaş ıslah etmeleri ve durumlarını düzeltmeleri için irşad etmektedir.

Bu bağlamda Taberî (ö. 310/923), de tefsirinde âyetlerin muhatabının münafıklar olabileceğine dair görüşleri zikretmiş fakat bunlara katılmadığını ifade etmiştir. Ona göre, “Ey İman edenler” şeklindeki hitap münafıklara yapılmaz, çünkü münafıklar imanla vasıflanmazlar.³⁹ İbn Atıyye el-Endelüsî⁴⁰

30 Buhârî, “İmân”, 24, “Mezâlim”, 17; Tirmizî, “İlim”, 14.

31 İbn Kesîr, *Tefsîr*, 4/322; Mevdûdî, *Tefhim*, 6/239.

32 Âl-i İmrân 100/3.

33 el-Ahzâb 33/9-11.

34 et-tevbe 9/15-26.

35 et-tevbe 9/38-41.

36 el-Fetih 48/11/14.

37 el-Hadîd 57/10.

38 el-Mâide 5/54.

39 Taberî, *Tefsîr*, 7/284-285.

40 İbn Atıyye, *Muharrerü'l-vecîz*, 5/301.

(ö. 541/1147), İbn Kesîr⁴¹ (ö. 774/1373), Seyyid Kutub⁴² (ö. 1906/1966), ve Mevdûdî⁴³ (ö. 1903/1979) âyetlerin münafıklara değil müminlere hitap ettiğini dile getirmiştir.

Elbette bir kimsenin yapmayacağı işi söylemesi, içi ile dış görünüşünün farklılığına dayanır ve bu da nifak alametidir.⁴⁴ Münafıkları konu edinen hadisler⁴⁵ de müminler üzerinde güçlü bir tesir bırakmaya yöneliktir.⁴⁶ Dolayısıyla bahse konu âyetlerin, nifak ve benzeri durumlardan uzak tutmak üzere müminlere yapılan önemli uyarılar olduğunu söylemek daha isabetli görünmektedir.

2. Yapılmayacak Şeyin Söylenmesi Açısından Saf Sûresi 2. ve 3. Âyetler

Âyette yer alan “yapılmayacak şeyin söylenmesi” farklı şekillerde yorumlanmaktadır. Âyete; insanın kendisi hakkında gerçeğe uymayan beyanda bulunması; kendisi hayırlı işler yapmayıp kötülüklerden uzak durmadığı halde başkalarına hayır tavsiye etmesi ve son olarak da yerine getirmeyeceği bir şeyi söylemesi şeklinde birbirinden oldukça farklı şekillerde anlamlar yüklenmiştir. Toplumumuzda da çoğu zaman bir kimse kendisinin yapmadığı şeyi söylemesi sebebiyle kınanırken bu âyetler de delil olarak kullanılmaktadır. Aşağıda bu anlamlar sırasıyla değerlendirilecektir:

2.1. Kişinin Kendisi Hakkında Gerçeğe Uymayan Beyanda Bulunması

Söz-eylem tutarsızlığını konu alan âyetlerde, aslında bir işi yapmadığı halde yaptığını söyleyen kimselerin kastedildiği ifade edilmiştir. Tâbiîn müfessirlerden Katâde (ö. 117/735) ve Dahhâk'a (ö. 105/723) göre; bu âyetler, sahabeden bazı kimselerin yapmadıkları hayırlı işleri yapmış gibi anlatarak övünmelerini konu edinmektedir. Onlar savaş esnasında ya

41 İbn Kesîr, *Tefsîr*, 4/322.

42 Kutub, *Fi Zılâl*, 6/3552.

43 Mevdûdî, *Tefhîm*, 6/239.

44 Tabâtabâî, *Mizân*, 19/248-249.

45 Buhârî, “İmân”, 24, “Mezâlim”, 17; Müslim, “İmân” 107-108; Tirmizî, “İlim”, 14. Bu hadislerle ilgili geniş açıklama daha sonra gelecektir.

46 Kurtubî, *Câmi'*, 18/78.

karşılaşmadığı kimselerle ilgili birebir mücadele ettiklerini söylemişler ya da “düşmana şöyle yaptım, böyle yaptım.” diyerek aslında yapmadıkları şeyleri anlatıp durmuşlardır. Âyetlerin, böyle yapanları uyardığı ve benzeri şeyleri yapmamaları için nasihat ettiği ifade edilmiştir.⁴⁷

Nitekim bu bağlamda Said b. Müseyyeb’in naklettiği (sebeb-i nüzul ile ilgili rivayetlerde geçen) olay da âyetlerin böyle yorumlanmasında delil olarak getirilmektedir: Suheyb, Bedir savaşında kahramanca savaşmış ve bir adamı öldürmüştü. Bir başka sahabî, o adamı öldürdüğünü iddia edip Suheyb’in savaşta maharetini kendisi yapmış gibi yansıtarak ganimetini talep etmişti. Resulullah (s.a.s.) da, ganimetin Suheyb’e verilmesini emretmişti.⁴⁸

Yapılmayan bir işi yapmış gibi anlatıp övünmek doğru değildir. Kişinin geçmişe dair olarak yaptıklarını ileri düzeyde abartması veya yapmadığı şeyleri söylemesi yalan olur. Taberî, yapmadığı şeyi söylemenin kasıtlı bir şekilde yalan söylemek olduğunu dile getirerek bunun sahabîlere yakıştırılamayacağını belirtmiştir. Dolayısıyla da bahse konu âyetlerin, bu sebeple indirildiği görüşünü reddetmiştir.⁴⁹

Sahabe için böyle bir konuda yalan söylemekten ziyade yanlış gördüklerini veya yanlış olarak hata ettiklerini söylemek daha makuldür. Bununla birlikte bu âyetlerin de yapmadıkları şeyleri iddia ederek yalan beyanda bulunan kimseler ile alakalı olmadığını ifade edebiliriz.

2.2. Kişinin Yapmadığı Şeyi Başkasına Tavsiye Etmesi

Saf sûresi 2. ve 3. âyetlerin; kendisi yapmadığı halde başkasına iyiliği emredip kötülükten sakındırmak için güzel nasihat edenler hakkında olduğu da söylenmiştir. Bu konu ile alakalı olarak Enes b. Malik (ö. 93/711-712) şu rivayeti nakletmiştir: “*Rasûlullah (s.a.s.) buyurdu ki: İsrâ gecesi dudakları ateşten makaslarla kesilen ve her kesildikçe tekrar dudakları uzayan bir topluluğun yanından geçtim.*

47 Mâverdî, *Nüket*, 5/527; Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/96; Begavî, *Me’âlim*, 8/107-108; İbn Atıyye, *Muharrerü’l-veciz*, 5/301; Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 9/352; İbn Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, 1430; Râzî, *Mefâtih*, 29/311; Hâzin, *Lübâb*, 4/286; Kâşânî, *Zübdetü’r-tefâsîr*, 7/42; Karaman, *Kur’an Yolu*, 5/332.

48 Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 9/352; İbn Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, 1430; Kurtubî, *Câmi’*, 18/78; Bikâî, *Nazmü’d-dürer*, 20/5; Kâşânî, *Zübdetü’r-tefâsîr*, 7/43.

49 Taberî, *Tefsîr*, 7/285.

'Bunlar kimlerdir, ey Cebrail!' diye sordum, 'Bunlar yapmadıkları şeyleri söyleyen, Allah'ın Kitab'ını okuyup da amel etmeyen ümmetinin hatipleridir.' dedi."⁵⁰

Bu hususta bazı âlimler de çeşitli değerlendirmeler yapmışlardır. Seleften birisine "Bize hadis naklet" denildiğinde o kişinin önce susup sonra da (bahse konu âyeti anımsatarak) "Benim yapmadığım şeyleri söyleyip böylelikle Allah'ın gazabını çabuklaştıracağımı mı zannediyorsunuz." diye cevap verdiği nakledilir.⁵¹ Muhaddis ve fakîh İbrahim en-Nehaî (ö. 96/714), üç âyetin, insanlara öğütler verme noktasında kendisine engel olduğunu belirtmiştir. Bunlar: "أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَثْلَوْنَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ *İnsanlara iyiliği emredip kendinizi unuttur musunuz?*"⁵²; "وَمَا أُرِيدُ أَنْ... *Size yasakladığım şeylere kendim uymayarak size (emrettiklerime) aykırı davranmak istemiyorum...*"⁵³ ve "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ لَا تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ *Ey İman edenler! Yapmayacağınız şeyi niçin söylüyorsunuz?*"⁵⁴ buyruklarıdır.⁵⁵ Yine bazı âlimler, bu sebeple vaaz ve nasihatten kaçınıp konuşmak yerine susmayı tercih etmişlerdir.⁵⁶

Buna karşın tefsir, hadis ve fıkıh âlimi Seâlibî (ö. 875/1471) âlimin susması ve konuşmasının duruma ve bağlama göre olduğunu ifade eder. Bir konuda yeterli bilgiye ve donanıma sahip olan kimsenin konuşması gerektiğini belirtir. Ancak muhatabın konuyla ilgili bilgisi yeterli ise kişi susabilir. Tabiîn âlimlerinden Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) de muhaddis Mutarrif b. Abdullah'a (ö. 95/713-714) insanlara vaaz etmesini tavsiye edince o "Yapmadığım şeyleri anlatmaktan korkuyorum." diye cevap verir. Hasan-ı Basrî de "Allah sana merhamet etsin. Kim sadece yaptıklarını anlatıyor ki. Hiç kimse iyiliği tavsiye etmesin kötülükten alıkoymasın da böylece şeytan zafer mi kazansın." diye

50 İbn Hanbel *Müsned*, 3/120, 231, 239.

51 Zemahşeri, *Keşşâf*, 4/97; Kurtubî, *Câmi'*, 18/80; Nesefî, *Medârik*, 3/475; Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni*, 10(28)/81.

52 el-Bakara 2/44.

53 Hûd 11/88.

54 es-Saf 61/2.

55 Kurtubî, *Câmi'*, 18/80; İbn Cüzey, *Teshîl*, 2/441.

56 İbn Atıyye, *Muharrerü'l-vecîz*, 5/301; Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. Mahluf es-Seâlibî, *el-Cevâhiru'l-Hisân fî Tefsiri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, 1418/1997), 5/425.

açıklama yapar.⁵⁷ Dolayısıyla bu âyetler, kişinin kendisinin yapmadığı amelleri başkasına tavsiye etmemesi gerektiğiyle alakalı değildir. Bununla birlikte vaaz ve nasihat; ölü olan gönülleri canlandırır, nefsi kötü huylardan temizler, iyilik ve güzellikleri hatırlatır. Nasihat ve vaaz terk edildiği takdirde insanlar iyiliğe davet edilmemiş, kötülüklerden alıkonulmamış olur. İnsanlara hatalarını düzeltmeleri adına yol gösterilmediği için yanlışları da pekiştirilmiş olur. Neticede irşad ve tebliğ gibi hayırlı olan ameller de terk edilmiş olur. Âyetlerin bu güzel amelleri ortadan kaldırmaya yönelik olması söz konusu olamaz.

İnsanın kendisinin yapmadığı güzel amelleri başkasına tavsiye etmesinin yasaklanmadığına dair şöyle bir çıkarım da yapılabilir: Âyetler, güzel amelleri tavsiye edenleri “Siz niye yapmıyorsunuz?” diye uyardır. Bir kötülük hakkında da, insanlara “sakın yapmayın” demeleri engellenmemektedir. Kötülükten sakındırana ‘niçin kendiniz yapıyorsunuz?’ diye uyardır. Hatta bu konuda örfümüzde başkalarına doğruyu, iyiliği ve hakkı tavsiye edip kötülükten insanları alıkoyduğu halde kendisi bütün söylediklerinin tersini yapanlar “yanan bir muma” benzetilmiştir. Kendi yanıp biter yani kendisi tükenir, kendisine faydası olmaz fakat çevresini aydınlatır, etrafına faydalı olur.⁵⁸

İnsan kusursuz ve eksiksiz bir varlık değildir. “Eğer siz günah işlemeseydiniz, Allah sizi helak eder ve yerinize, günah işleyip, peşinden tövbe eden kullar yaratırdı.”⁵⁹ hadisinde de insanın hata ve günah işlemeye meyilli olduğu ve bundan korunma yollarının insana öğretilmediği ifade edilmektedir. Bununla birlikte insanın iyiyi, güzeli, doğruyu ve hakkı insanlara anlatma vazifesi de vardır. Hayatını bütün yönleriyle eksiksiz ve hatasız yaşayarak mükemmel insan olunamayacağına göre eksik ve hatalarla beraber nasihat ve eğitimin de devam etmesi gerekmektedir.

Bir insanın sadece kendisinin yaptığı, uyguladığı şeyleri tavsiye etmesi, yapmadığı şeyleri tavsiye etmemesi, nakletmemesi, bu konularda vaaz ve irşad etmeyip, nasihatla bulunmaması; en başta tefsir, hadis, fıkıh vb. birçok ilmin sekteye uğramasına yol açar. Hz. Peygamber’in (s.a.s.) hadislerinin yok olup

57 Seâlibî, *Cevâhir*, 5/425.

58 Mâverdî, *Nüket*, 5/527; Mahmut Toptaş, *Kur’ân-ı Kerîm Şifâ Tefsiri* (İstanbul: Cantaş Yayınları, 1998), 7/478-479.

59 Müslim, “Tevbe”, 9, 10, 11.

gitmesine, eğitim-öğretimin derin yaralar almasına, hatta ilmin kayıt altına alınamamasına da sebep olabilir. Bu konuda yine Hz. Peygamber'in (s.a.s.) *"Bizden bir şey işitip, onu aynen işittiği gibi başkalarına ulaştırın kimsenin Allah yüzünü ak etsin! (Çünkü) kendisine bilgi ulaştırılan nice insan vardır ki, o bilgiyi, bizzat işiten kimseden daha iyi anlar ve tatbik eder."*⁶⁰ hadisi konuyu açıklayıcı mahiyettedir. Bu hadis de sahip olunan bilginin başkalarıyla paylaşılmasını teşvik etmekte ve bilgi sahibinin amel etmesini ikinci planda değerlendirmektedir. Bütün bu ve benzeri insanlık için elzem olan hususların yerine getirilebilmesi açısından da âyetin "kendiniz yapmadığınız şeyi başkasına niçin söylüyorsunuz?" şeklinde anlaşılması hatalı olacaktır.

2.3. Kişinin Yapmayacağı Bir Şeyi Söylemesi

Bahse konu âyetlerin, insanın kendisinin yapmayacağı şeyi söz vermesi sebebiyle azar ve inkâr anlamında bir soru (istifhâm-ı inkârî) olduğu ifade edilebilir. Buna göre âyetlerde, verdiği sözde durmamanın yerilmiş davranışlardan olduğu dile getirilmiş olmaktadır.

İnsanın bir işi yapacağını söyleyip sözünü yerine getirmemesi de yapmayacağını baştan bildiği şeyi yapacağını söylemesi de çirkin bir davranıştır.⁶¹ Oysa Allah, insanın mutluluğunu hayırlı ameller ve güzel davranışlar üzerine bina etmiştir. Onun anahtarı da azim ve iradedir. Azmin ve iradenin olmadığı yerde ise mutluluktan söz edilemez.⁶² Dolayısıyla söylediğini yerine getirmesi dünya ve âhret mutluluğunu elde etmek üzere gönderilen insanın kendi saadeti açısından da gerekli bir husustur. Âyetler de bu hususu hatırlatmaktadır.

Yine bu âyetler, insanın söylediği sözün gereğini yerine getirmeye teşvik etmektedir. Yoksa insanları geleceğe dair vaadlerden tamamen menetmek değildir. Çünkü çeşitli konularda vaatte bulunmaktan çekindikleri takdirde insanların heyecanları yok olur, tembellik ve miskinlik topluma yayılır. İnsanlar geleceğe yönelik kararlar alıp, plan program yapamaz hale gelmesi yanında ferdî ve toplumsal heyecan da kaybolur. Hatta vatan ve millet müdafaası gibi konularda cesaret ve yiğitlik yok olur, bağımsızlık da tehlikeli bir hal alır.

60 Tirmizî, "İlim" 7.

61 Tabersî, *Mecma'ul-beyân*, 9/353.

62 Tabâtabâî, *Mizân*, 19/249.

Kişinin söz-eylem tutarsızlığı fıkıh ve usûl ilimlerine de konu olmuştur. Hz. Peygamber'den (s.a.s.) gelen rivayetlerin sıhhatiyle ilgili çeşitli araştırmalar yapılmıştır. Ayrıca güvenilir râvîlerin, söz ve davranışlarında kendi rivayetlerine muhalefet etmeleri, kendilerinin de rivâyetlerinin de reddedilmesine yol açmıştır. Hanefî fakihler de bunu, hadisin munkatı' olmasının sebebi saymıştır. Bu da onlara göre; hadisin aslının olmadığını göstermektedir.⁶³ Bu durum, hadisin sıhhati ve Hz. Peygamber'e (s.a.s.) yalan isnad etmeme konusundaki titizlikten kaynaklanmakla beraber söylenen sözün hayata taşınmasının ne kadar önemli olduğuna ayrı bir delildir. Bu açıdan bakıldığında Saf sûresi 2. ve 3. âyetlerin, müminin güvenilir insan olması gerektiğini ve bu güvenin de söylediğini hayata taşımaktan geçtiğini ifade ettiği söylenebilir.

Âyetlerde yer alan “yapmayacağınız şey” ifadesini geleceğe ait bir söz/ taahhüt olarak değerlendirmek en doğru seçenek olarak ortaya çıkmaktadır. Bu doğrultuda “Yapmayacağınız şeyi niçin söylüyorsunuz?” ifadesi, bir işi yapmayı taahhüt edenin buna vefa göstermesini gerekli kılmaktadır. Zira kim kendi iradesiyle bir şeyi taahhüt ederse onu yapması gerekir. Bu tür taahhütler kişinin Allah'a ve kullara verdiği söz olmak üzere iki çeşittir. Birincisi adak ikincisi ise vaad olarak isimlendirilmektedir.

2.3.1. Adak(Nezr)

Dilimizde “adak” kavramıyla karşılık bulan⁶⁴ “nezr/الندز” kelimesi, lügatta “insanın yerine getirmeyi kendisine borç (vâcip) kıldığı, vaad ettiği şey” anlamına gelmektedir.⁶⁵ Adak kelimesinin terim anlamı ise “dinen mükellef olmadığı halde, kişinin farz veya vâcip türünden bir ibadeti yapacağına dair Allah'a söz vermesi”dir.⁶⁶ Adak da iki çeşittir. Birincisi: “Allah için üç gün oruç veya 2 rekât namaz üzerime borç olsun.” gibi herhangi bir şarta bağlı olmayan ibadet

63 Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye. 1414/1994), 2/6.

64 Ahmet Özel, “Adak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 1/337; D. Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: İz Yayınları, 1996), “Adak”, 11.

65 Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgib el-İsfahânî, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan Dâvudî (Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1430/2009), 797; Muhammed b. Muhammed b. Abdürrezzak el-Murteza ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. AbdülAlim et-Tahâvî (Kuveyt: Matbaat-u Hükümet-i Kuveyt, 1394/1974), 14/197.

66 İsfahânî, *Müfredât*, 797; Zebîdî, *Tâc*, 14/197; Özel, “Adak”, 1/337.

çeşitleri ile yapılan adaklardır. Bunun mutlaka yerine getirilmesi gerektiğinde icmâ vardır. İkincisi de “Gurbetteki filan gelirse” veya “Allah beni şu işin şerrinden kurtarırsa üzerime şu kadar sadaka vermek vacip olsun.” gibi bir şarta bağlı olan adaklardır. Âlimlerin çoğunluğuna göre bunun da yerine getirilmesi gerekir. Çünkü bahse konu âyetler, mutlak ifadesiyle ne şekilde olursa olsun yapmayacağı şeyi söyleyen herkesi kınamaktadır.⁶⁷ Konumuzla ilgili olarak da Hz. Peygamber (s.a.s.), imkan ve tâkat ölçüsünde adaklar adanması gerektiğini⁶⁸ ifade etmiştir.⁶⁹ Ancak kişi günah bir şey hakkında adakta bulunmuş ise bunu yerine getirmez, bununla birlikte yemin kefareti vermek zorundadır.⁷⁰ Bu ceza da ayrıca sözün bağlayıcılığını göstermektedir.

2.3.2. Söz Verme (Vaad)

Bir kimsenin, mubah olan bir kısım işleri yapmaya söz vermesidir. “Evlenirsen sana bin lira yardım ederim.” veya “bir şey satın alırsan sana şu kadar para veririm.” gibi sözler bir şarta bağlı ise âlimler, bunun yerine getirilmesi gerektiğinde ittifak etmişlerdir.⁷¹ İmam Mâlik (ö. 179/795) ve Ebu Hanîfe (ö. 150/767) başta olmak üzere bir kısım âlimler, herhangi bir şarta bağlı olmayan sözlerin de bahse konu âyetlere göre yerine getirilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir.⁷² Endülüs müfessirlerinden İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) ve Kurtubî (ö. 671/1271) mazeret hali hariç her halükârda her türlü sözün yerine getirilmesinin vacip olduğunu söylemişlerdir.⁷³

Âlimler, gerek Allah'a gerekse herhangi bir kimseye söz veren kişinin, sözüne sadık kalması gerektiğinde ittifak etmişlerdir.⁷⁴ Çünkü Saf sûresi 2. ve 3. âyetlerde kullanılan üslup umumîdir. Bütün zamanlarda ve bütün mekanlarda

67 Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, thk. Muhammed es-Sâdık el-Kamhavî (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, 1412/1992), 5/334; Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî İbnü'l-Arabî, *Abkâmü'l-Kur'an*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 4/241-242.

68 Bkz: Müslim, “Nezr”, 8.

69 Kurtubî, *el-Câmi'*, 18/79; Zuhaylî, *Tefsîrül-Münir*, 14(28)/161.

70 Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 5/334.

71 Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, 5/334; İbnü'l-Arabî, *Abkâmü'l-Kur'an*, 4/242; Kurtubî, *Câmi'*, 18/79.

72 Kurtubî, *Câmi'*, 18/79; Zuhaylî, *Tefsîrül-Münir*, 14(28)/162.

73 İbnü'l-Arabî, *Abkâmü'l-Kur'an*, 4/242; Kurtubî, *Câmi'*, 18/79.

74 Zuhaylî, *Tefsîrül-Münir*, 14(28)/161.

Müslümanların geneline hitap etmekte olup verilen sözden ya da adaktan dönenleri kapsamaktadır. Bundan dolayı herhangi bir şarta bağlı olsun veya olmasın bütün söz, adak ve taahhüdlerin yerine getirilmesi gerekir. Ayrıca, yapmayacağı şeyi söylemenin dünyevî ve uhrevî sonuçları da bulunmaktadır.

3. Yapmayacağı Şeyi Söylemenin Sonuçları

Saf sûresi 2. ve 3. âyetler, söz ve davranışlarında tutarsızlıktan kaçınmanın ne kadar önemli olduğuna dair mesajlar içermektedir.⁷⁵ Söz ile eylemin uyuşmaması toplum hayatında dürüstlüğü ve güven duygusunun zedelenmesine, güzel ahlakın yok olmasına sebep olur. Bu da, insanları bozgunculuğa, strese, huzursuzluğa ve psikolojik rahatsızlıklara sürükler. Aynı zamanda Allah'ın rızası ve sevgisinden mahrum kalındığı gibi O'nun kınamasına maruz kalınır. Yapmayacağı şeyi söylemenin dünyada ve âhirette ortaya çıkaracağı kötü sonuçlar şunlardır:

3.1. Kınanma

“*Yapmayacağınız şeyi söylemeniz, Allah katında büyük gazaba sebep olur.*”⁷⁶ âyetinde, yerine getirilmeyecek sözle ilgili büyük bir uyarı yapılmaktadır. Âyette yapılan uyarı için kullanılan “m-k-t/ مقت” ifadesi “ağır, güçlü ve şiddetli buğz etmek, sevmemek, nefret etmek, düşmanlık etmek” anlamındadır.⁷⁷ Bu kelimenin “buğzun en açık, en şiddetli halı” olduğu da ifade edilmiştir.⁷⁸ İnsanlar tarafından sevilmeyen kişi hakkında da bu ifade kullanılmaktadır.⁷⁹ Ayrıca âyette “Allah katında” ifadesiyle de buğz ve nefret pekiştirilmiştir.⁸⁰ Hatta Kur'an'da, bir hatadan dolayı iman edenlerin, bu kadar ağır bir şekilde kınandığı başka bir durumun olmadığı görülmektedir.⁸¹

75 Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/96-97; İbn Atıyye, *Muharrerü'l-veciz*, 5/301.

76 es-Saf 61/3.

77 İsfahânî, *Müfredât*, 772; Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/97; Zebidî, *Tâc*, 18/247.

78 İbn Atıyye, *Muharrerü'l-veciz*, 5/301; Nesefî, *Medârik*, 3/475; Hâzin, *Lübâb*, 4/286; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 10(28)/84.

79 Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, 5/219.

80 Bikâî, *Nazmü'd-düerer*, 20/6.

81 Ebü'l-Kâsım Zeynüislam Abdülkerim b. Hevazin b. Abdilmelik el- Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât tefsîr sufi kamîl li'l-Kur'âni'l-Kerim*, thk. İbrahim Besyuni (Kahire: Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-'Amme li'l-Kitâb, 2000), 3/575.

Sözünden dönmek, bencilliğin, gururun, başka insanların menfaatini, onurunu yok saymanın da göstergesidir. Aynı zamanda toplumlar ve milletlerarası güveni yıkan bir unsurdur. Bundan dolayı insanların geneline göre kötüdür ve nefretle karşılanır. Sözünden dönmek, Allah katında da büyük bir öfke ve cezayı gerektiren davranış sayılmıştır.⁸² Dünyada hemen her toplumda etik karşılanmayan bu durum sebebiyle Müslümanın her türlü zillete maruz kalması söz konusu olabilir.⁸³ Mümin, bir şeyi yapacağını söylüyorsa, onu yapmalı ve hayata taşınmalıdır. Eğer yapma imkânı ya da gücü yok ise, Allah'ın ve insanların kınamasına maruz kalmaması için susmayı tercih etmelidir.

3.2. Nifak Alameti Taşıma

Kur'an, münafıkları bize şuursuzca Allah'ı ve müminleri aldatmaya yeltenen, hastalıklı ruh haline sahip, yeryüzünde bozgunculuk yaparken iyilik yaptığını zanneden, müminleri beyinsizlikle suçlayacak kadar alçalan, hem müminlerin hem kâfirlerin menfaatlerine ortak olmaya çalışıp hiçbir tarafa faydası olmayan alaycı, insanlığın utanç vesilesi ikiyüzlü, İslam toplumunu içerden yıkmaya çalışan hain, inancını açıkça belli eden kâfirden daha tehlikeli bir sinsi, düşündüğünü söyleyemeyen korkak kimseler olarak tanıtmaktadır.⁸⁴

Kur'an'daki münafıklarla ilgili bahisleri ve münafıkların alametleriyle ilgili zikrettiğimiz "*Münafığın üç alameti vardır...*"⁸⁵ "*Şu dört şey kimde bulunursa halis bir münafık olur...*"⁸⁶ hadisleri göz önüne aldığımızda yalnızca geleceğe dair verilen sözlerin yerine getirilmemesi kişiyi münafık yapmamaktadır. Geleceğe dair verilen sözler ve taahhüdler ile yapılması planlanan hareketlerde nifak ile diğer durumların ayrımı niyette ortaya çıkmaktadır. Kişi, niyet aşamasında yapmayacağını bildiği şeyi vaad ediyorsa bu baştan yalan olup nifak belirtisidir. Çünkü münafıklar gönülden inanmadıkları halde Allah'a ve Resûlüne iman ettiklerini söylüyorlardı. Fakat bu hakikati dile getirirken ona inanmadan sadece dilleriyle söylüyorlardı. Bu durum da onları mümin konumuna taşııyordu. Dolayısıyla kişinin gönülden inanmadığı bir hususu inanıyormuş gibi dile getirmesi yalan ve nifak sayılmıştır. Buna karşın bir insan, herhangi bir şeyi

82 Zühaylî, *Tefsîrul-Münir*, 14(28)/162.

83 Râzî, *Mefâtih*, 29/312; Toptaş, *Şifâ Tefsiri*, 7/478-479.

84 el-Bakara 2/8-20; Âl-i İmrân 114/3; en-Nisâ 137, 143/4; et-Tevbe 9-11/4;

85 Buhârî, "İmân", 24; Müslim, "İmân", 107-108.

86 Buhârî, "İmân", 24, "Mezâlim", 17; Tirmizî, "İlim", 14.

samimiyetle yapmaya azmederek vaadde bulunur da yerine getiremezse yalancı durumuna düşmez, yalnızca kusur işlemiş olur.⁸⁷ İnsan, ihmal, gaflet, unutkanlık, gücünün yetmemesi vb. sebeplerle vaadini yerine getirememiş olabilir.

Bazı İslâm âlimleri münafıklığı “itikadî ve amelî” olarak ayırmışlardır.⁸⁸ Bir kısım âlimler de nifakı, “büyük ve küçük nifak” olarak ikiye ayırmışlardır.⁸⁹ Sahabenin de bazen münafık olduklarından endişedikleri rivayet edilmiştir.⁹⁰ Bu bağlamda “Hz. Peygamber’in (s.a.s.) kâtibi Hanzala b. Rebi’ (ö. 45/665[?]) Resûlullah’ın (s.a.s.) yanında farklı, ondan ayrıldığına farklı bir ruh hâli içerisinde bulunduğundan ötürü münâfık olduğunu düşünmüştür. Bu endişesini Hz. Peygamber (s.a.s.) ile paylaşmış, O da bu durumun münafıklık olmadığını kendisine bildirmiştir.”⁹¹ Bütün bu ve benzeri rivâyetlerdeki münafıklık, itikadî açıdan değil, amelî bakımdan nifaka işaret etmektedir. Kişinin samimi olarak benimsediği dînî değerlerin oluşturduğu inanca karşın tembellik, ülfet, alışkanlık ve çevrenin etkisi gibi unsurların olumsuz yönde etkisi, zâhirî hayat/amel arasında bazı farklılıkların ve karşıt durumların meydana gelmesine sebep olabilmektedir.⁹² Hadis şârihî Ebû Zekeriyâ en-Nevevî (ö. 676/1277) münafıkların alametleriyle ilgili olan rivâyetlerde, itikadî nifakın kastedilmediğini vurgulamaktadır.⁹³ Hadis âlimi ve hafızı İbn Hâcer el-Askalânî (ö. 852/1449), bu konudaki farklı görüşleri tartışarak, bahse konu hadislerde amelî nifaka işaret edildiğini ifade etmektedir. Ayrıca Hz. Ömer’in (ö. 23/644) Huzeyfe’ye (ö. 36/656) “Bende nifaktan bir şey biliyor musun?” sorusunda itikadî açıdan münafıklık değil, amel bakımından

87 Kâdî Abdilcebâr, *Tenzîhu'l-Kur'ân*, 423.

88 Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhi Sahîbi'l-Buhârî* (Kahire: el-Mektebetüs-Selefiyye, ts.), 1/89.

89 Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî, *Zâhîretü'n-nifâk ve habâ'isü'l-münâfikin fi't-târîh* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1414/1993), 1/57-58, 72-73, 85-106.

90 Buhârî, “İmân”, 36.

91 Müslim, “Tevbe”, 12; Tirmizî, “Kıyâme”, 59.

92 Hülya Alper, “Nifak ya da İmanda Çatışma (Kur'ân-ı Kerim Bağlamında Nifak Psikolojisi Üzerine Bir İnceleme)”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2002/1), 8.

93 Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Sahîbi'l-Müslim b. Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabi, 1392/), 2/47; Muhammed A'lâ b. Ali et-Tehânevî, *Keşşâfü'İstulâbâtî'l-fünûn ve'l-ülûm*, nşr. Ali Dahrûc – Abdullah Hâlidî (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), “Münâfık”, 552/2.

münafıklık olduğunu belirtmektedir.⁹⁴ Tirmizî (ö. 279/892), ilim ehlinin nazarında nifakın tekzîbî ve amelî olarak iki kısma ayrıldığını ve bu ilim ehlinin, bahse konu iki hadiste ifade edilen münafıklığın, amelî kısmına girdiğini belirttiklerini nakleder. Hasan-ı Basrî de bu görüştedir.⁹⁵ İbn Teymiyye'ye (ö. 728/1328) göre; "Kur'ân-ı Kerîm'de bahsedilen nifak iki çeşittir. Birincisi kalbinde küfür olduğu halde dışarıdan mümin gözükken veya mümin olduğunu söyleyen kişidir. Bunun tam bir nifak olduğunda âlimler ittifak etmişlerdir. İkincisi ise kalbinde hem iman hem nifak bulunan kişidir. Nitekim, "هُمَ لِّلْكَفْرِ يَوْمِيذٍ أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِلْإِيمَانِ ... O gün onlar imandan çok küfre yakındılar..."⁹⁶ âyetiyle münafıkların sıfatlarına yer veren hadis-i şerifler buna delildir."⁹⁷ Kurtubî, münafığın alametlerine dair hadislerin, Müslümanı sakındırmak ve ikaz etmek için olduğunu belirtir. Yoksa bu alametlerden biri kendisinde görülen kimse münafık değildir. Yalan söylemek, sözünden dönmek ve emanete hıyanet etmek gibi durumlar, mûtad hale gelmesin diye Müslümanlar uyarılmaktadır.⁹⁸

Bütün bu hususlar göz önüne alındığında; söz-eylem tutarsızlığı kişiyi itikâdî açıdan münafık konumuna düşürmeyebilir fakat, münafıkların sıfatlarıyla ilgili zikrettiğimiz âyet ve hadisler, Müslümanı amelî açıdan münafıklığa sürükleyebilecek tehlikeli durumlardan sakındırmaktadır. Ele aldığımız Saf sûresi 2. ve 3. âyetler de, daima inançlarının gereği olan sıfatları üzerlerinde taşımaları, gerek Kur'an'ın gerek hadislerin tarif ettiği münafık zümreden uzak kalmaları ve münafıklara ait özellikleri taşımamaları konusunda müminleri ikaz etmektedir.

3.3. Psikolojik Sorunlara Yol Açma

Saf sûresi 2. ve 3. âyetlerde, verilen sözler ile eylemler arasında çelişki bulunmaması gerektiğine işaret edilmektedir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm, inkarcılara yönelik meydan okuma ifadelerinden birini de çelişmezlik ilkesine

94 İbn Hacer, *Fetûh'ul-bârî*, 1/90.

95 Tirmizî, "İmân", 14.

96 Âl-i İmrân 167/3.

97 Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn İbn Teymiyye el-Harrânî, *Kitâbü'l-İmân*, nşr. İsmâüddin es-Sabâbitî (Kahire: y.y., 1993), 172, 188, 217-218, 236-237, 269.

98 Kurtubî, *Câmi'*, 18/122.

dayandırmakta, önce kendi verdiği bilgi ve içerdiği fikirlerin tutarlılığından bahsetmektedir:⁹⁹ “أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا”¹⁰⁰ *Kur'an'ı inceleyip düşünmüyorlar mı? Eğer Allah'tan başka birinden gelmiş olsaydı onda birçok tutarsızlık ve çelişki bulurlardı.*¹⁰⁰

İnsanlar da, içinde geliştikleri toplumun değerler düzenine göre biçimlenen hususlara ihtiyaç duyarlar. Bu ihtiyaçlardan birisi bilişsel tutarlılıktır. Bilişsel tutarlılık; insanların, görüş, düşünce, duygu, söz ve davranışları arasında sürekli olarak bulunan tutarlılıktır.¹⁰¹ İnsan, sözünü gerçekleştirme konusunda ortaya çıkacak durumları değerlendirerek eylemi gerçekleştirme veya terk etme çatışması yaşar. Bu çatışma durumunda, çelişkinin şiddetini azaltmak için eylemi gerçekleştirmemenin doğruluğu-yanıtlılığı konusunda içsel sorgulama yapar. Şayet sözünü eyleme dönüştürmezse bilişsel çelişki yaşar. Bilişsel çelişki “İnançların, kişisel düşüncelerin, tutum ve değerlerin davranışlarla uyumlaması veya iki tutum, iki inanç, iki kanı arasında ortaya çıkan çelişki” demektir. Yoğun ve uzun süreli yaşanan bilişsel çelişki genellikle gerilim, stres, dengesizlik gibi psikolojik rahatsızlıklar meydana getirir.¹⁰²

Ayrıca çatışmaya uğrayan kişi, bundan kurtulmak için çelişkiye yol açan taraflardan birisini değiştirerek bu rahatsızlık ve gerilimden kurtulmaya yönelebilir. Düşünce, inanç, tutum ve değerleri değiştirmek zor olduğundan ya bunlar değersiz görülme başlanır ya da davranışlar değiştirilir.¹⁰³ İnsan, alışmış olduğu, ilgi duyduğu bir şeye karşı sevgi besler. Terkettiği, yapmaz olduğu şeylerden de yavaş yavaş soğur, uzaklaşır. Aynı şekilde herhangi bir işe başladığı zaman önce zor gelir, zor işler de insanı yıldırır. Bazen ona karşı bir nefret bile meydana getirir. O iş üzerinde sebat edildiğinde ise yavaş yavaş

99 Karaman, *Kur'an Yolu*, 5/258-259.

100 en-Nisâ 4/82.

101 Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2014), 256.

102 Leon Festinger, *A Theory of Cognitive Dissonance* (Stanford, California: Stanford University Press, 1957); John F. Veiga, “Face Your Problem Subordinates Now”, *Academy of Management Executive*, 2/2 (Mayıs 1988), 145-152; Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003), “Bilişsel Uyumsuzluk” 138; Aydan Gülerce, “Dürtüler ve Güdülenme”, *Davranışlarımızdan Seçmeler: örgütsel yaklaşım*, mlf. Suna Tevrüz ve ark. (Ankara: Nobel Akademik Yayınları, 2016), 308-310.

103 Budak, “Bilişsel Uyumsuzluk Teorisi”, 139.

kalp ona ısınır. Buradan anlaşılır ki; eylemlerin hisler üzerinde tesiri vardır.¹⁰⁴ Tutumların davranış boyutu değiştiğinde, bilişsel yönünün de zamanla davranışa uygun olarak değişebileceğini araştırmalar da ortaya koymuştur.¹⁰⁵

İnsanın, bilişsel çelişkiden kurtulması ve davranışlarının hislerini etkilemesi, sözünün gereğini yerine getirme noktasındaki sorumluluktan kaçınmaya götürür. Neticede bu durum; imanın zayıflamasına, İslâmî prensiplerden uzaklaşmaya, mükâfat ve ceza açısından yaptığının sonuçlarını dikkate almadan yaşamaya yönelir. Ayrıca bu hal, zamanla aklın iyiyi, doğruyu, güzel ve hayırlı olanı tespit edip yaratılış gayesine uygun işlemesine de engel olur.

Saf sûresi 2. ve 3. âyetler, genel olarak insanların özelde ise müminlerin söz-eylem tutarsızlığı yaşamaları durumunda ortaya çıkacak psikolojik sorunları da önlemeye yöneliktir. Bu noktada ilgili âyetler, uhrevî mükâfaatı da düşünerek sözün, eyleme dönüştürülmesi için çaba gösterilmesi gerektiğini bildirmektedir. Dolayısıyla da bu âyetler; insanın verdiği sözleri yerine getirmeye yönlendirmekte veya yerine getirmeyeceği bir sözü söylemesini engellemeyi amaçlamaktadır.

Sonuç

*“Ey iman edenler! Yapmayacağınız şeyi niçin söylüyorsunuz? Yapmayacağınız şeyi söylemeniz, Allah katında büyük gazaba sebep olur.”*¹⁰⁶ âyetlerinin münafıklara veya müminlere hitap ettiği ifade edilmiş ve kaynaklarda buna dair çeşitli deliller serdedilmiştir. Yapılan değerlendirme neticesinde ilgili ayetlerde kullanılan hitab lafzı (Ey İman edenler!), âyetlerin esbâb-ı nüzulü ile alakalı bilgiler ve Kur’an’ın retoriği birlikte ele alındığında, burada müminlere hitap edildiği sonucuna ulaşılmaktadır. Müminler, söz verdikleri hususları Allah’a samimi bir yönelişle yerine getireceklerine inanmaktadırlar. Sözlerini de tam olarak yerine getirmedikleri takdirde âyette belirtilen ağır akıbete maruz kalmaları söz konusu olacaktır. Âyetler, Kur’an’da ve hadislerde her türlü çirkin özellikleri sayılan münafıklıktan, onlara benzemekten ve onlara ait sıfatlardan müminleri uzaklaştırmayı hedeflemektedir.

104 Ahmed Hamdi Akseki, *Ahlâk Dersleri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 172.

105 Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, 523.

106 es-Saf 61/2-3.

Araştırmamız neticesinde; bu âyetlerde yer alan “Yapılmayacak şeyi söylemek” hakkında farklı yorumlar yapıldığı müşahede edilmiştir. Ayrıca bu âyetlerin toplum hayatında yansımalarının olduğu sonucuna da ulaşılmıştır. Bu bağlamda, toplumumuzda çoğu zaman kendisinin yapmadığı şeyi başkasına söyleyen kimse kınanırken hemen bu âyetlerin dile getirildiği görülmektedir. Müminin, inancının gereği olan iyi ve güzel amelleri doğru bir şekilde hayata taşıması; kötü, çirkin ve günah olan işlerden de uzak kalması Kur’an’ın ana hedeflerindedir. Fakat bunu hayatında ne kadar başarırsa başarsın aynı zamanda insanları iyiliğe davet edip kötülükten uzaklaştırma vazifesi de vardır. Bu görev başta Peygamberler olmak üzere bütün inananlarıdır. Dolayısıyla bu âyetleri insanlara nasihat ve öğüt vermenin önüne engel olarak koymanın da Kur’an’ın ruhuna aykırı olduğu ifade edilebilir. Netice itibarıyla, âyete “Niçin yapmadığınız şeyi söylüyorsunuz?” gibi bir anlam yüklemenin doğru olmadığı ortaya çıkmış olmaktadır.

Bu çalışmada bahse konu âyetlerin, geleceğe dair verilen sözleri içerdiği ve söz-eylem bütünlüğüne riayet etmeyi dile getirdiği tespit edilmiştir. İlgili âyetler, aynı zamanda insanın, kendisini bağlayacak kesin sözler söylerken iyice düşünmesi gerektiğini ifade etmektedir. Çünkü düşünce, insanın esiri gibidir. Söze aktarıldığında ise insan, sözünün esiri haline gelir. Verilen sözlerin yerine getirilmemesi halinde de insanın dünya ve âhretini etkileyen çeşitli sonuçlar ortaya çıkmaktadır. Sözünden dönmek, kişinin kendisi için kötü ve çirkin bir davranış olduğu gibi bütün insanlar tarafından da nefretle kınanan bir husustur. Bu davranış Allah katında da, büyük öfkeye ve kınamaya sebep olan bir davranış olarak görülmüştür.

Çalışmaya konu olan âyetlerin, kişiyi, sözünü eyleme dönüştürmekten kaçındığında ortaya çıkacak kınamadan, münafıklara ait sıfatları üzerinde bulundurmasından ve bilişsel çelişkiden korumayı amaçladığı söylenebilir. Çünkü yoğun ve uzun süreli yaşanan bu tür çelişkiler, insanda psikolojik rahatsızlıklar meydana getirir. Elbette ki azim, irade, coşku, heyecan vb. sebeplerle veya geleceğe yönelik iyi işler yapmaya kendini motive etmek üzere bir kısım sözler vermek, vaadlerde bulunmak yerilecek bir husus değildir. Aksine âyetlerde, Müminlere “niçin söylediğinizin aksini yapıyorsunuz?” şeklinde bir

uyarı yapılmakta ve müminlerin söz-eylem tutarsızlığından uzak kalmaları amaçlanmaktadır.

Kur'an'da söz-eylem tutarlılığı açısından müminin, taşıması gereken niteliklere dikkat çeken diğer âyetler üzerinde de benzer çalışmaların ve ayrıca bu konularda psiko-sosyal değerlendirmelerin yapılmasının Kur'an'ın mesajının doğru anlaşılmasına katkı yapacağı kanaatini taşıdığımızı da belirtmek isteriz.

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaud-Adil Mürsid. 20 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1418/1997.

Alper, Hülya. "Nifak ya da İmanda Çatışma (Kur'an-ı Kerim Bağlamında Nifak Psikolojisi Üzerine Bir İnceleme)". *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2002/1), 5-24.

Akseki, Ahmed Hamdi. *Ahlâk Dersleri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. Baskı, 2016.

Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddin Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Rûhu'l-me'âni fî tefsiri'l-Kur'âni'l-âzîm ve's-seb'î'l-mesânî*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1398/1978.

Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ', *Me'âlimü't-Tenzil*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr. 8 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1. Baskı, 1409/1989.

Bikâî, Ebû'l-Hasan Burhaneddin İbrâhim b. Ömer b. Hasan. *Nazmü'd-dürer fî tenasibi'l-âyâti ve's-süver*. 22 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmî, 1404/1984.

Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2. Basım, 2003.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Câmiu's-sahih*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Baskı, 1992.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *Abkâmü'l-Kur'an*. thk. Muhammed es-Sâdik el-Kamhavî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1412/1992.

Cüceloğlu, Doğan. *İnsan ve Davranışı* İstanbul: Remzi Kitabevi, 29. Basım, 2014.

Doğan, D. Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: İz Yayınları, 11. Baskı, 1996.

Dunlop, Knight vd. *Psikoloji Sözlüğü*. ed. Howard C. Warren. trc. Tufan Göbekçin Ankara: Yeryüzü Yayınları, 2. Basım, 2003.

Festinger, Leon. *A Theory of Cognitive Dissonance*. Stanford, California: Stanford University Press, 1957.

Gökkır, Necmettin. *Kur'an Dilinin Sosyo-Kültürel Bağlamı*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2014.

Gülerce, Aydan. "Dürtüler ve Güdülenme". *Davranışlarımızdan Seçmeler: örgütsel yaklaşım*, mlf. Suna Tevrüz ve ark. Ankara: Nobel Akademik Yayınları, 4. Basım, 2016.

Hâzin, Ebû'l-Hasen Alâüddin Ali b. Muhammed b. İbrâhim el-Bağdâdî. *Lübâbü't-tevil fî me'âni't-tenzil*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1425/2004.

Huveyzî, Abd Ali b. Cum'a 'Arûsî. *Tefsir-u nuri's-sakaleyn*. 8 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-Tarihî'l-Arabî, 1. Baskı, 1422/2001.

İbnu'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. *Abkâmü'l-Kur'an*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî. *el-Muharrerül-veciz fî tefsiri'l-kitâbi'l-aziz*. thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1422/2001.

İbn Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zâdu'l-mesir fî 'ilmi't-tefsir*. Beyrut: Dâr-u İbn Hazm, 3. Baskı, 1423/2002.

İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbi el-Gırnâti. *et-Teshil li-'ulûmi't-tenzil*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1415/1995.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalâni. *Fethu'l-bârî şerhi Sahibi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Kahire: el-Mektebetü's-Selefiyye, ts.

İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddin İsmâil b. Şihâbüddin Ömer b. Dav' b. Kesir el-Kaysi el-Kureşî el-Busrâvi ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Müfîd, 1403/1983.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddin el-Harrâni. *Kitâbü'l-İmân*. nşr. İsamüddin es-Sabâbiti, Kahire: y.y., 1993.

İsfahâni, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *Müfredâtu Eلفâzi'l-Kur'an*. thk. Safvan Adnan Dâvudî, Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 4. Baskı, 1430/2009.

Kâdi Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedâni. *Tenzihu'l-Kur'an 'ani'l-Metâin*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Hadîse, ts.

Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Baskı, 2008.

Kâşânî, el-Mevlâ Fethullah b. Şükrillah eş-Şerîf. *Zübde'tü't-tefâsîr*. 7 Cilt. Kum: Müessesetü'l-Me'ârifî'l-İslâmî, 1. Baskı, 1423/2002.

Kuşeyri, Ebü'l-Kâsım Zeynüslam Abdülkerim b. Hevazin b. Abdilmelik. *Letâifu'l-işârât tefsîr sufi kamîl li'l-Kur'âni'l-Kerim*. thk. İbrahim Beşyuni. Kahire: Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 3. Baskı, 2000.

Kutub, Seyyid. *Fi Zılâli'l-Kur'an*. 6 cilt. Beyrut: Dâru's-Şurûk, 25. Baskı, 1417/1997.

Mâtürîdî, Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Tefsîru'l-Mâtürîdî=Te'vîlâtü ebli's-Sünneti*. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1426/2005

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve'l-uyûn: Tefsîru'l-Mâverdî*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

Meydâni, Abdurrahman Hasan Habenneke. *Zâhîretü'n-nifâk ve habâ'isü'l-münâfikîn fi't-târih*. 2 Cilt. Dımaşk:Dâru'l-Kalem, 1414/1993.

Müslim, Ebü'l-Hüseyin el-Kuşeyri en-Nisaburi b. el-Haccac. *Sahib-i Müslim*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki. 5 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1374/1955.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vîl*. 3 Cilt. Dımaşk: Dâru İbn Kesir, 1. Baskı, 1426/2005.

Nevevî, Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Minhâc fi şerhi Sahib-i Müslim b. Haccac*. 9 Ciltte 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2. Baskı, 1392.

Özel, Ahmet. "Adak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 1988. 1/337-340.

Râzî, Ebü Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Mefâtihu'l-gayb: et-Tefsîru'l-kebir*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1. Baskı, 1401/1981.

Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-tefâsîr*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerim, 1402/1981.

Seâlibî, Ebü Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. Mahluf. *el-Cevâhiru'l-Hisân fi Tefsîri'l-Kur'an*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1. Baskı, 1418/1997.

Serahsî, Ebü Bekr Muhammed b. Ebî Sehl. *Usûlüs-Serahsî*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye. 1. Baskı, 1414/1994.

Suyûtî, Celâlüddin Abdurrahman b. Ebü Bekr. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. Mısır: el-Hey'etü'l-misriyye el-âmme, 1394/1974.

Şevkânî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî. *Fethu'l-kadîr: el-câmi' beyne fenneyî'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefîr*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 3. Baskı, 1393/1973.

Tabâtabâi, es-Seyyid Muhammed Hüseyin. *el-Mizân fi tefsîri'l-Kur'an*. 20 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Alemi li'l-Matbuat, 2. Baskı, 1973.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Câmi'ul-beyân 'an te'vili âyi'l Kur'an*. 7 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1. Baskı, 1415/1994.

Tabersî, Emînü'l-İslâm Ebû Alî el-Fazl b. el-Hasen. *Mecma'u'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'an*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Murtaza, 1.Baskı, 1427/2006.

Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali. *Keşşâfû istulâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*. nşr. Ali Dahrûc – Abdullah Hâlidî. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1. Baskı, 1996.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre(Yezid) es-Sülemi. *el-Câmiü's-sabih=Sünenü'l-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 5 Cilt. Kahire: Mustafa el-Babî el-Halebî, 1356/1937.

Toptaş, Mahmut. *Kur'an-ı Kerim Şifa Tefsiri*. 8 Cilt. İstanbul: Cantaş Yayınları, 1998.

Uzun, Nihat. “Âyetlerin Esas Anlamının Tespitiyle İlgili Önemli Bir Konu: Kur'an'ın Nüzul Dönemi Muhatapları”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (Ekim 2020): 187-224. <https://doi.org/10.31121/tader.741874>

Veiga, John F. “Face Your Problem Subordinates Now”. *Academy of Management Executive*, 2/2 (Mayıs 1988), 145-152. <https://doi.org/10.5465/ame.1988.4275528>

Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdürrezzak el-Murteza. *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. AbdülAlim et-Tahâvî. 40 Cilt. Kuveyt: Matbaat-u Hükümet-i Kuveyt, 2. Baskı, 1394/1974.

Zemaşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fî vücûbi't-te'vil*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

Zerkeşî, Bedreddin b. Muhammed b. Abdullah. *el-Burhan fî ulumi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2. Baskı, ts.

Zühaylî, Vehbe. *Tefsirü'l-münir fî'l-akide ve's-seria ve'l-menbec*. 15 Cilt (1ciltte 2 cüz). Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1998/1418.



***KÜLTÜREL ANTROPOLOJİK OKUMA YAKLAŞIMIYLA RÂZÎ
TEFSİRİNDE TIP^{1*}***

***MEDICINE IN TAFSİR OF RÂZÎ BY CULTURAL
ANTHROPOLOGICAL READING APPROACH***

Hatice AVCI

Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Dr., University of Eskişehir Osmangazi Faculty of Theology, Department of Tafsir
Eskişehir, Turkey

Email: h.avci@ogu.edu.tr, orcid.org/0000-0001-9788-2385

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 03 Mayıs 2021/ 03 May 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 22 Haziran 2021 / 22 June 2021

Yayın Tarihi / Published: 28 Haziran 2021/ 28 June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran 2021 / June 2021

Cilt: 5, Sayı: 1 Volume: 5, Issue: 1, Sayfa / Pages: 237-260

Cite as / Atıf: Avcı, Hatice. “*Kültürel Antropolojik Okuma Yaklaşımıyla Râzî Tefsirinde Tıp [Medicine in Tafsir of Râzî by Cultural Anthropological Reading Approach]*”. Kocaeli İlahiyat Dergisi- Kocaeli Theology Journal 5/1 (Haziran/June 2021), 237-260

İntihal: Bu makale, intihal tarama programlarıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned with plagiarism screening programs and plagiarism has not been detected.

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kider>

Copyright © Published by Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Kocaeli University, Faculty of Theology, Kocaeli / Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0

1 *Bu makale, “Râzî Tefsirini Kültürel Antropolojik Okuma (Fatıha ve Bakara Sûreleri Örneği)” başlıklı doktora tezi esas alınarak tezin 3. Bölümündeki “Tıp ve Anatomi” başlığının geliştirilmesiyle hazırlanmıştır. bk. Hatice Avcı, Râzî Tefsirini Kültürel Antropolojik Okuma (Fatıha ve Bakara Sûreleri Örneği), (Ankara: Gece Kitaplığı, 2020), 63-67.

Öz

Her eserde, onun müellifinden izler bulunması doğaldır. Bu izlerin bir tefsir eserinden takip edilmesi, eserde ilahî hitap ile insanî hitabın birlikte bulunmasından ötürü dikkat çekici ve önemlidir. Çünkü içinde bulunduğu şartların etkisi altında Kur'ân'ı anlamaya çalışan müfessir, kendi günceliyle tefsirine dâhil olmaktadır. Kültürel antropolojik okuma yaklaşımıyla tefsir eserlerini incelemek, müfessirin güncelini yakalama ve ilahî hitabın insanî perspektife nasıl yansıdığını görme çabasıdır.

Fahreddin Râzî (ö. 606/1210), tefsirinde farklı disiplinlere ait pek çok bilgiye yer vermesiyle meşhur bir müfessirdir. Tefsirini yaptığı âyetle, doğrudan alakalı olsun veya olmasın, Râzî'nin bir şekilde bağlantı kurarak tıp bilgisine yer verdiği, hekimlerden alıntı yaptığı görülmektedir. Ayrıca yaptığı benzetmelerde ve kullandığı örneklerde tıp alanından istifade etmesi onun hekim yönünün tefsirindeki izlerindedir.

Bu çalışmada çok yönlü bir âlim olan Fahreddin Râzî'nin hekimlik yönünün, tefsirine yansımaları kültürel antropolojik okuma yaklaşımıyla ele alınmıştır. Çalışmanın amacı, hekim Râzî'nin tefsirinde nasıl yer aldığını, Râzî'nin hangi ayetlerde hangi bağlantılarla tıp alanına yer verdiğini incelemektir. Bu amaçla Râzî tefsiri taranmış ve kaydedilen örnekler üzerinden konu işlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Tıp, Râzî Tefsiri, Fahreddin Râzî, Kültürel Antropolojik Okuma

Abstract

It is natural to find traces of its author in every book. It is noteworthy and important to follow these traces from a book of tafsir because of the coexistence of divine address and human speech in the work. Because the commentator, who tries to understand the Quran under the influence of the conditions he is in, is in his own tafsir with his current. Examining the tafsir books with a cultural anthropological reading approach is an effort to catch up with the current of the commentator and see how the divine address reflects on the human perspective.

Fakhr al-Din al-Râzî (d. 606/1210) is a famous commentator whose tafsir is including a lot of information from different disciplines. Whether it is directly related to the verse he interpreted or not, it is seen that somehow Râzî use medical knowledge and he quotes from physicians. In addition, in his tafsir, his using of the field of medicine in his metaphors and in his examples is one of the traces of his physician side .

In this study, the reflections of Fakhr al-Din al-Râzî 's physician aspect on his interpretations has been handled with cultural anthropological reading approach. The aim of the study is to examine how the physician Râzî is exist in his tafsir, and in which verses Râzî uses the field of medicine. For this aim, the tafsir of Râzî was scanned and the subject was discussed based on the recorded examples.

Keywords: Tafsir, Medicine, Tafsir of Râzî , Fakhr al-Din al-Râzî , Cultural Anthropological Reading.

GİRİŞ

Tefsirler, yazıldığı dönemi bilim ve düşünce yönünden yansıtan eserlerdir. Tefsir eserlerine yansıyan bilim ve düşünce, tefsir edilen âyetlerin konusuyla alakalı olabileceği gibi müfessirlerin müktesebatı ve sosyokültürel ortamıyla da ilgili olabilir. Tefsirlerdeki çeşitli bilim dallarına ait bilgilerin bulunduğu kısımlar, müfessirlerin varlığını/öznelliğini hissettirdiği yerlerden biridir. Fahreddin Râzî (ö. 606/1210), tefsirinde farklı disiplinlere ait pek çok bilgiye yer vermesiyle meşhur bir müfessirdir. Tefsirindeki tıp sahasına ait bilgiler ve onun tıp biliminden istifade ediş biçimi bu çalışmanın konusudur. Bu konu kültürel antropolojik okuma yaklaşımıyla ele alınacaktır.

Kültürel antropolojik okuma, tefsir eserlerini incelemek üzere ortaya konmuş bir yaklaşımdır.² Kültürel antropolojik okuma yaklaşımıyla tefsir eserlerini incelemek, ilahî hitabın insanî perspektife nasıl yansıdığını görme çabasıdır. Kültürel antropolojik okuma yaklaşımının temelinde; müfessirin içinde yaşadığı tarihi, coğrafyayı, kültürel ortamı anlamak ve müfessirin kişisel hayatı hakkında olabildiğince bilgi sahibi olmak vardır. Çünkü her eserde olduğu gibi tefsir eserlerinde de müellifin hayatından, çağından, içinde bulunduğu toplumdan ve kültürden izler bulunmaktadır. Kültürel antropolojik okuma yaklaşımıyla söz konusu izler; müfessirin hayatı, dönemi, dönemindeki insan algısı ve eseri bağlamında değerlendirilmektir. Bunun amacı, ilahî maksadı anlama gayreti gösteren müfessirlerin eserlerindeki insanî yansımaları görebilmektir.³

Bu çalışmanın amacı, tefsir-bilim ilişkisini kültürel antropolojik okuma yaklaşımıyla Râzî tefsiri ve tıp bilimi üzerinden incelemektir. Bu inceleme bir bilimsel tefsir çalışması olmayıp tefsir eserlerini kültürel antropolojik yaklaşımla okuma çalışmasıdır. Dolayısıyla güncel tıp bilgilerine atıfta

2 bk. Hatice Avcı, “Tefsir Eserlerini Kültürel Antropolojik Yaklaşımla Okumak”, *Sosyal Bilimler Dergisi* 34 (Şubat 2019), 511-523. Hatice Avcı, *Râzî Tefsirini Kültürel Antropolojik Okuma -Fatıha ve Bakara Süreleri Örneği*, (Ankara: Gece Kitaplığı, 2020), 26-29.

3 Kültürel antropolojik okuma yaklaşımı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Hatice Avcı, “Tefsir Eserlerini Kültürel Antropolojik Yaklaşımla Okumak”, *Sosyal Bilimler Dergisi / The Journal of Social Sciences*, 34 (Şubat 2019), 511-523.

bulunma veya onlar ile Râzî tefsirinde kullanılan tıp bilgilerinin kıyaslanması, bu makalenin amacı ve kapsamı dışındadır.

Râzî ve tefsiri konusunda pek çok çalışma yapılmış olsa da Râzî tefsirinin kültürel antropolojik okuma yaklaşımıyla incelenmesi, Fatih ve Bakara sûreleri özelinde olmuştur.⁴ “Râzî Tefsiri’nde Kur’ân’ın Tıp Verileriyle Yorumlanması”⁵ başlıklı tebliğ ise tasnif yapılmadan ele alınmış az sayıda örnekle sadece tıp verilerinin kullanımına işaret edip kapı aralayan bir çalışma niteliğindedir. Bu çalışmada, Râzî tefsirinin tamamı taranarak elde edilen tıp alanıyla bağlantılı bilgiler, kültürel antropolojik okuma yaklaşımıyla tasnif edilip değerlendirilmiştir. Çalışmamız bu açıdan önem arz etmektedir.

Râzî ve tıp bilimi irtibatına yer vermek kültürel antropolojik okuma yaklaşımı açısından gerekli görüldüğü için önce kısaca Râzî ve tıp bilimine değinilecek, daha sonra Râzî’nin tefsirinde tıp alanını kullanım biçimi, yaptığımız tasnif doğrultusunda örneklerle incelenecektir.

1. RÂZÎ VE TIP

Fahredden Râzî, 543/1149 yılında Rey’de doğmuş; şimdiki İran, Türkmenistan, Özbekistan, Afganistan, Pakistan ve Tacikistan sınırları içerisinde, o dönemde Selçuklular’ın veya Hârizmşahlar’ın hâkim olduğu, ilim merkezi olma özelliği bulunan pek çok şehirde⁶ yaşamıştır. Râzî’nin tefsir, kelam, fıkıh usûlü, felsefe, mantık, nahiv, îcâz, fıkıh, tıp gibi çok çeşitli alanlarda eserleri bulunmaktadır.⁷

4 bk. Hatice Avcı, *Râzî Tefsirini Kültürel Antropolojik Okuma -Fatih ve Bakara Sûreleri Örneği*, (Ankara: Gece Kitaplığı, 2020).

5 bk. Hatice Avcı, “Râzî Tefsiri’nde Kur’ân’ın Tıp Verileriyle Yorumlanması”. *İslam ve Yorum III*, 1/249-254.

6 Söz konusu şehirler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Hatice Avcı, *Râzî Tefsirini Kültürel Antropolojik Okuma -Fatih ve Bakara Sûreleri Örneği*, (Ankara: Gece Kitaplığı, 2020), 37-48.

7 Cemaleddin Ebû'l-Hasan Ali b. Yusuf el-Kıftî, *Târîhu'l-hükemâ*, (*Muhtasar İhbârü'l-ulema bi abbâri'l-hükemâ*), (Bağdat: Mektebetü'l-Müsenna, thz.), 291, 292. Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed İbni Hallikân, *Vefeyâtü'l-â'yân ve enbâü eb'nâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbas, (Beirut: Dâru Sâdir, 1968), 4/ 249. Fahreddin Râzî’nin eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Eşref Altaş, “Fahredden er-Râzî’nin Eserlerinin Kronolojisi”, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker ve Osman Demir, (İstanbul, İsam Yayınları, 2015), 91-164.

Tıp, insan vücudunun sağlık ve hastalığıyla uğraşan; sağlığın devamıyla ve hastalığın iyileşmesiyle ilgilenen bir bilim dalıdır.⁸ İslam dünyasında tıp eğitiminin hicretten yüz yıl sonra normal eğitimin bir parçası olduğu, çok sayıda hekim yetiştiği ve tıp alanına ait eserler yayımlandığı bilinmektedir.⁹ Müslüman hekimlerin henüz 11. yüzyılda katarakt hastalığını, kanamayı tedavi edebiliyor ve başarıyla ameliyatlara yapabiliyor olmaları,¹⁰ tıp eğitimine verilen önemin neticesidir. Batıda Avicenna olarak bilinen meşhur müslüman hekim İbn Sînâ (ö. 428/1037) da 11. yüzyılın hekimlerindendir.¹¹ Onun dünya tıp tarihine damgasını vuran *el-Kânûn fi't-tıbb* eseri doğuda ve batıda yıllarca etkisini sürdürmüştür.¹²

İbn Sînâ'dan yaklaşık bir asır sonra, İslam dünyasında tıp biliminin ilerlemeye devam ettiği dönemde¹³ yaşayan Râzî, anladığımız kadarıyla, tıp bilimiyle erken yaşlarda ilgilenmeye başlamıştır. Râzî'nin 573-574 (1177-1178) yıllarında Serahs'ın büyük tabibi Sikatüddin Abdurrahman b. Abdülkerim es-Serahsî'ye misafir olduğu ve onunla müzakeresi neticesinde *Kânûn*'a şerh yazdığı ortaya konmuştur.¹⁴ Onun *Kânûn*'a yazdığı şerhle İbn Sînâ tıbbi konusunda merkezi bir rol oynadığı ifade edilmiştir.¹⁵ Bu bilgilerden yola çıkarak Râzî'nin otuz yaşlarında, döneminin tıp bilgisine vâkıf olduğunu söylemek mümkündür.

8 İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-tıbb*, çev. Esin Kâhya, (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2014), 1/ 5.

9 Haidar Bammate, *İslamın İnsanlık Kültürüne Katkısı*, çev. Sadık Usta (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2014), 45.

10 Bammate, *İslamın İnsanlık Kültürüne Katkısı*, 46.

11 Bammate, *İslamın İnsanlık Kültürüne Katkısı*, 45.

12 Mehmet Bayrakdar, *İslam'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 172.

13 bk. Hüseyin Kayhan, "Selçuklular Devrinde Tıp Bilimi ve Hekimler Hakkında Notlar", *History Studies* 3/1 (Mart 2011), 155-163.

14 Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin Hayatı, Hâmileleri, İlmî ve Siyasî İlişkileri", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker ve Osman Demir, (İstanbul, İsam Yayınları, 2015), 52.

15 Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin Hayatı, Hâmileleri, İlmî ve Siyasî İlişkileri", 43, 44.

Meşhur tıp tarihi kitabı *'Uyûnü'l-embâ' fî tabakâti'l-etibbâ'*¹⁶ Râzî'nin de yer alması¹⁷, onun tıp alanındaki yetkinliğine işaretler. İbn Ebî Usaybia'nın bu eserinde felsefeci ve kelmacılar da yer verdiği beyan edilmiştir.¹⁸ Ancak her felsefeci ve kelmacı için geçerli olmasa da Râzî'nin felsefe ve kelam alanlarında etkili bir isim olması¹⁹ onun tıp alanındaki donanımına bir delil sayılabilir. Şöyle ki:

“Geçmişte felsefe, içinde tıbbın da bulunduğu, bütün bilimlere içeren bir araştırma alanıydı. Dolayısıyla, felsefeyi meslek olarak seçmiş filozofların bir kısmı tıp sanatıyla da ilgileniyor, kitaplar yazıyor, hastaları tedaviye çalışıyorlardı. Bir başka deyişle, devrin filozoflarının bir kısmı aynı zamanda tabip, tabiplerin bir kısmı da filozoftu.”²⁰

Bilim tarihinde tıba yön veren birçok filozof-hekimin varlığından söz edilmektedir.²¹ Kanaatimizce Râzî de filozof-hekim kategorisinde düşünülebilir.²²

Râzî'nin tıp alanında hem şerh hem telif eserleri bulunmaktadır. Telif eserleri arasında *et-Tıbbu'l-kebîr*, *et-Teşrih*, şerh olarak da *Şerhu'l-Kânûn*

16 “Tıp tarihiyle ilgili bilgiler antik devirlerden XIX. yüzyıla kadar klasik eserler içinde kısa ve dağınık olarak yer almıştır. Konuyla ilgili ilk müstakil eser, ortaçağ İslam dünyasında, 1242’de, İbn Ebî Usaybia tarafından, ‘Uyûnü’l-Enbâ fî Tabakâti’l-Etibbâ adıyla Kahire’de yazılmıştır. Bu eser, 400’ü Müslüman 500 hekimin hayatı ve eserleri ile Hint ve Yunan tıbbı hakkında geniş bilgi ihtiva etmektedir.” bk. Ali Haydar Bayat, *Tıp Tarihi*, (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, 2016), 25.

17 İbn Ebî Usaybia, *'Uyûnü'l-embâ' fî tabakâti'l-etibbâ'*, (Kahire: 1299/1882), 2/ 23-30.

18 bk. Mahmut Kaya, “İbn Ebî Usaybia”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 28.12.2020).

19 Râzî'nin felsefe ve kelamdaki etkisi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ömer Türker, “Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî”, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker ve Osman Demir, (İstanbul, İsam Yayınları, 2015), 17-40.

20 Bayat, *Tıp Tarihi*, 18.

21 Bayat, *Tıp Tarihi*, 20.

22 Çalışmamızda Râzî'nin kullanımıyla uyumlu olduğu için çoğunlukla hekim ve tabip kelimelerini kullanacağız. “Türkçede *hekim* ve *hekimlik* anlamlarında kullanılan Arapça *tabib* ve *tıb* kelimelerinin kökü *tabbe* olup *işini ehlî olma*, *bir işte usta olma*, *bir işin ilmini bilen kimse (âlim)* anlamlarındadır. Bu bakımdan *tabib*, *işini iyi bilen*, *titiz yapan*, *bilgili kimse* demektir ki, hastasını iyice inceleyip teşhis ve tedavisini gerçekleştiren kimseye de *tabib* denmiştir. *Bilgin (âlim)*, *usta (hazak)* anlamlarını da içeren *tabib* kelimesi günümüzde *doktor*’un karşılığıdır.” Bayat, *Tıp Tarihi*, 18.

sayılabilir.²³ Bunların dışında *Hıfzû's-sıhha*, *İlelül-'ayn*, *Mesâil fi't-tıb*, *en-Nabz* isimli eserleri de mevcuttur.²⁴

Tıp alanındaki eserleri, meşhur tıp tarihi kitabında yer alması, tabiplerle dostluğu Râzî'nin tıp alanında temayüz ettiğinin göstergeleri sayılabilir. Bunların yanı sıra, iki oğlunu bir tabip dostunun iki kızıyla evlendirmesi,²⁵ tıp ve tabiplerle irtibatının ailevi yönü olarak düşünülebilir. Kanaatimizce bahsi geçen hususların tamamı Râzî'nin hem ilmî hem şahsî hayatında tıp alanıyla iç içe olduğunu gösterir niteliktedir.

2. RÂZÎ TEFSİRİNDE TIP

Râzî, tefsir yaparken çeşitli vesilelerle tıbbî bilgilere değinmiş, ünlü hekimlerden alıntı yapmış, tıp alanından ve hastalıklardan örnekler vermiştir. Bazen okuyucuyu tıp ve anatomi kitaplarına yönlendirerek bu kitapların incelenmesinin önemine dikkat çekmiştir. Bu hususları göz önünde bulundurarak Râzî'nin tefsirinde tıp alanını kullanma biçimini üç başlık altında topladık. Bunlar:

1. Tıbbî Bilgiler Verme ve Tıp/Anatomi Kitaplarına Yönlendirme
2. Hekimler Hakkında Bilgi Verme ve Onlardan Alıntı Yapma
3. Teşbih ve Örneklerde Tıp Alanını Kullanma

2.1. Tıbbî Bilgiler Verme ve Tıp/Anatomi Kitaplarına Yönlendirme

Râzî'nin, tefsirinde tıpla bağlantılı olduğunu belirterek bazı bilgilere yer verdiği görülmektedir. Bazen de verdiği bilgileri kısa tutup okuyucuyu tıp/anatomi kitaplarına yönlendirir. Râzî'nin tıbbî bilgiler verdiği ayetlerin çoğunlukla insanın yaratılışına ve Allah'ın nimetlerine dair olduğunu görmekteyiz. İlgili örnekler aşağıdaki gibidir:

23 Bu eserler hakkında bilgi için bk. Altaş, "Fahredden er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi", 101-104.

24 Altaş, "Fahredden er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi", 147, 148.

25 bk. İbni Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, 4/ 250.

İnsanın ve eşinin yaratılmasından bahseden A'râf sûresi 189. âyetinin²⁶ tefsirinde Râzî, Hz. Havvâ'nın Hz. Âdem'in sol kaburgasından yaratıldığını benimseyenlerin görüşünü kabul etmemiştir. Ona göre bu âyette Hz. Havvâ'nın Hz. Âdem ile aynı türde yani insan olarak yaratıldığı kastedilmektedir. Allah Hz. Havvâ'yı doğrudan yaratmaya kâdirdir. Ayrıca Hz. Âdem'in sol kaburgalarının sayısının sağdakilere göre eksik olduğu fikri, hissin ve anatominin hilâfına olup sorgulanmayı gerektirir.²⁷ Burada Râzî'nin söz konusu âyetin tefsirine anatomi bilimi ile katkı ve destek sağladığı görülmektedir.

Nahl sûresi 72. âyetinin²⁸ konusu Allah'ın insana eş, çocuk, torun nimetlerini bahşetmesi ve insana rızık vermesidir. Râzî, bu âyetin tefsirinde bir çocuğun erkek veya dişi olmasının biyolojik sebepleri hakkında tabipler ve tabiatçıların ortak görüşlerine yer vermiştir. Râzî'ye göre bu görüşler şu sonuca işaret etmektedir: Erkeğin tabiatında sıcaklık olduğu için çocuğun erkek olmasının sebebi sıcaklık; kadının tabiatında soğukluk olduğu için çocuğun kız olmasının sebebi soğukluktur. Râzî bu sonuca ulaştıran görüşleri son derece zayıf bulmuştur. Çünkü ona göre kadınlar arasında mizacı ve huyu sıcak olanlar olduğu gibi erkekler arasında da mizacı ve huyu soğuk olanlar vardır. Dolayısıyla erkek veya dişi olma sebebinin bu hususa bağlanması doğru değildir. Erkeği ve dişiyi yaratan Allah'tır.²⁹ Râzî'nin burada yer verdiği çocuğun erkek veya dişi olmasının sebeplerine dair bilgiler dönemin tıp bilgisini yansıtmaktadır. Râzî ise söz konusu bilgilere, onları etraflıca anlatacak kadar hâkimdir. Dolayısıyla Râzî'nin tabip kimliğini burada da görmemiz mümkündür.

26 هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّيْهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيًّا فَمَوَتْ بِهِ فَلَمَّا أَتَقَلَّتْ دَعَا
اللهَ رَبَّهُمَا لَوْ أَنِّي نَبَاتٌ صَالِحٌ لَأَكُونُ مِنَ الشَّاكِرِينَ "Sizi bir tek candan yaratan, kendisiyle mutlu olsun diye ondan
da eşini yaratan O'dur. Erkek eşile beraber olunca kadın hafif bir yük yüklenir, onu bir süre taşır;
hamileliği ağırlaşınca rableri olan Allah'a şu sözlerle yakarır: Andolsun, bize kusursuz bir çocuk
verirsen kesinlikle şükredenlerden olacağız!" Kur'an Yolu, (Erişim 18 Ocak 2021), el- A'râf 7/189.

27 Fahreddin Râzî, *Tefsîru'l-kebir*, thk. Seyyid 'Imrân (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2012), 8/ 84, 85.

28 وَاللهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَوْجَادِكُمْ بُنْيَانَ وَخَفَدَةً وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِالْعَمَتِ
اللهُ هُمْ يَكْفُرُونَ

29 Râzî, *Tefsîru'l-kebir*, 10/ 288, 289.

İnfîtâr sûresi 7. âyetin³⁰ tefsirinde Râzî, فَعَدَّلَكَ ifadesini insanın düzenli ve uyum içerisinde yaratılması olarak açıklamıştır.³¹ Bu açıklamaya göre insanın gözleri veya bacakları arasında orantısızlık yoktur. İki göz aynı büyüklükte iki bacak aynı uzunluktadır. Bedenin iki tarafı eşit yaratılmıştır. Damarlar, sinirler veya kemikler her iki tarafta da aynıdır, farklılık yoktur. Bunların anatomi ilminde bilinen şeyler olduğunu dile getiren Râzî, ayrıntılı bilgi vermemiştir. Bu konuları ayrıntılı anlatmanın tefsir ilminin konusu olmadığını söylemiştir.³² Böyle bir açıklama yapması dikkat çekicidir. Çünkü tefsirinde bazı yerlerde tıp alanında ayrıntılı açıklamalar yaptığı görülmektedir.³³ Bu nedenle kısa açıklaması, ilgili âyetin tefsiri açısından onu yeterli görmesiyle alakalıdır, diyebiliriz.

Allah'ın yaratmasına değinen Tâhâ sûresi 50. âyetinin³⁴ tefsirinde Râzî, Allah'ın yaratmadaki hikmetlerinin sayılamayacak kadar çok olduğunu belirttikten sonra birkaç örnek vermiştir. Bu örneklerin birinde insan organlarının faydalarının ve işlevlerinin neler olduğu konusunda, anatomi kitapları iyice incelendikten sonra bile çok az şey ortaya konabileceğini söylemiştir.³⁵ Allah'ın nimetleri hakkındaki İbrâhîm sûresi 34. âyeti³⁶ tefsirinde de Allah'ın insan bedenindeki nimetlerine tıp bilimiyle bağlantılı olarak değinerek okuyucuyu tıp ve anatomi ilmine yönlendirmiştir.³⁷

İnsan ömrünün belli bir dönemine işaret eden ayetlerin tefsirinde Râzî'nin yine tıbbî bilgilere yer verdiğini görmekteyiz. Mesela Nahl sûresi 70. âyeti³⁸ insan ömrüyle alakalıdır. Ayetin meâli şöyledir: “Sizi Allah yarattı, sonra da vefat ettirecektir. İçinizden, (sahip oldukları) bilgidен hiçbir şeyi bilmeyecek

30 الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوِّكَ فَعَدَّلَكَ “O rabbın ki seni yarattı, seni insan olarak şekillendirdi ve seni dengeledi.” el-İnfîtâr 82/7.

31 Şems sûresi 6. ayeti (وَوَيْسُ وَمَا سَوَّيَهَا) de aynı şekilde yorumlayarak bu düzenin anatomi ilmince sabit olduğunu da belirtmiştir. Bk. Râzî, *Tefsîru'l-kebir*, 16/ 195.

32 Râzî, *Tefsîru'l-kebir*, 16/ 85.

33 Mesela Nahl sûresi 66. âyetinin tefsirinde sütün oluşumunu döneminin anatomi bilgisine vukûfiyetini gösterir şekilde genişçe anlatmıştır. Bk. Râzî, *Tefsîru'l-kebir*, 10/ 274-276.

34 قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى

35 Râzî, *Tefsîru'l-kebir*, 11/ 337.

36 وَأَنْتُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَطَفُلٌ كَفَّارٌ

37 Râzî, *Tefsîru'l-kebir*, 10/ 119, 120.

38 وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ ثُمَّ يَتَوَفَّاكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْنًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ قَدِيرٌ

yaşa, ömrün en düşkün çağına kadar yaşatılanlar da vardır. Kuşkusuz Allah ilim ve kudret sahibidir.”³⁹ Bu âyetin tefsirinde Râzî, tabiplerin insan ömrünü dörde ayırdıklarını belirtir. Bunlar: Büyüyüp gelişme çağı, duraklama çağı, yavaş yavaş düşüş ve gerileme çağı, hızlı düşüş ve ihtiyarlık çağıdır. Râzî’ye göre âyette söz konusu çağlar arası geçişi yapanın Allah olduğuna vurgu vardır. “Bu geçişi yapan insan tabiatıdır.” diyenler Râzî’nin tabiriyle tabiatçı tabiplerdir. İnsanın anne karnındaki halinden ihtiyarlık çağına kadar olan bir ömürlük süreci konusunda, tabiatçıların görüşünü paylaştıktan sonra fikirlerini ayrıntılı bir şekilde açıklayan Râzî, bu kısımda *el-Kebîr fi’t-tıb*⁴⁰ adlı kendi tıp eserine de atıfta bulunur.⁴¹ Tamamen tıp bilgisi içeren söz konusu kısım ayrıca ele alınıp günümüz tıp bilgisi ışığında değerlendirilebilir.

Dönemin tıp bilimi ışığında insan ömrünün devrelerine dair bilgiler edindiğimiz bir başka yer ise Yûsuf sûresi 22. âyetinin⁴² tefsiridir. Âyette, Hz. Yûsuf belirli bir yaşa gelince ona ilim ve hüküm verildiği beyan edilmektedir. Râzî, bu âyetin tefsirinde insan ömrünün dönemleriyle bağlantılı birtakım bilgiler sunmuştur. Öncelikle Hz. Yûsuf’a ilim ve hüküm verildiğinde yaşının 33 olduğunu belirten bir rivâyete yer vermiştir. Râzî, bu rivâyeti tıp kanunlarına uygun bulmuştur ve tabiplerin şu açıklamasına yer vermiştir: İnsan doğduktan sonra gelişmede kemâl bulana kadar her gün azar azar gelişim gösterir. Kemâle ulaşıncı giderek gerilemeye başlar. Bu durum ayın hallerine benzer. Ayın bir devir yapması 28 küsur gündür. Bu devir dört kısma ayrılınca 7’şer gün eder ki insan bedeninin durumları da 7’li sistem içerisinde incelenebilir. Doğumundan 7 yaşına kadar insan zayıf bünyeli ve güçsüzdür. 7-14 yaş arası anlayış, zekâ ve kuvvet görülmeye başlar. 14-21 yaş arası anlayış, zekâ ve kuvvet gelişimi devam eder. 21-28 yaş arası gelişim sürecinin son parçası olan yıllardır. 28 yaşından sonra insan gelişimi duraklama dönemine girer. 28-35 yaş arası insanın kemâle erdiği zaman dilimi olarak görülür.⁴³ Râzî rivâyette geçen 33 yaşının tıp açısından da kemâl dönemi olduğunu vurgulamıştır.

39 en-Nahl 16/ 70.

40 Bu eser kuvvetle muhtemel *et-Tıbbu’l-kebir* ismiyle Râzî’nin tıp eserleri arasında yer verdiğimiz kitap olup kendisi tefsirinde *el-Kebîr fi’t-tıb* ismiyle anmıştır.

41 Râzî, *Tefsîru’l-kebir*, 10/ 282-284.

42 وَلَمَّا بَلَغَ أَسَدَهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ

43 Râzî, *Tefsîru’l-kebir*, 9/ 311.

Râzî'nin döneminde, bedensel ve ruhsal gelişimi açısından insanın 7'şer yıllık dönemler içerisinde değerlendirildiğini bu kısımdaki açıklamalardan anlamaktayız. Râzî'nin gelişim dönemleri hakkında verdiği bu bilgilerin kıymetli olduğunu düşünmekteyiz. Ayrıca, böyle bilgilere bir tefsir eserinden ulaşabilmek, bulunduğu dönem ve şartlar ile müfessiri tanımayı esas alan kültürel antropolojik okuma yaklaşımının isabetli olduğunu göstermektedir.

Râzî'nin ayetlerin içeriği ile bağlantılı olarak verdiği tıbbî bilgilerden biri de Nahl sûresi 68.ve 69. âyetlerinin⁴⁴ tefsirindedir. Âyetler, arı ve arının bal yapma süreciyle alakalı olduğu için Râzî bu âyetlerin tefsirinde, ismini zikretmediği bazı tıp kitaplarına atıfla balın yapılışı hakkında bilgi verir.⁴⁵ Baldaki şifânın her hastalık için geçerli olmadığını söyler. Balın safraya zarar verip öd kesesini depreştirdiğine dair bir bilgi aktarır.⁴⁶

Râzî'nin ayetin içeriğindeki bir kelimedenden yola çıkarak tıbbî bilgilere yer verdiği de görülür. Mesela, Şuarâ sûresinin 194. âyeti⁴⁷ vahyin Hz. Peygamber'in kalbine indirilmesi hakkındadır. Râzî, bu âyetin tefsirinde kalp hakkında bilgiler vermiştir. Kalbin meydana gelme bakımından organların ilki, ölüm bakımından ise en sonuncusu olduğunu belirten Râzî, bu bilginin anatomi ilmi ile sabit olduğunu da vurgulamıştır.⁴⁸ Râzî'nin yaptığı bu açıklama söz konusu âyet ile birlikte düşünüldüğünde zâid görülebilir. Fakat bu tür açıklamalar Râzî'nin ilmî müktesabâtının sonucudur ve onun tefsirindeki usûlüdür.

Râzî'nin belli bir konuya bağlayamayacağımız şekilde tamamen kendi usûlünce tıp bilimiyle kurduğu bağlantılar sonucu yaptığı açıklamalar da vardır. Mesela, onun Nisâ sûresi 102. âyetiyle bağlantı kurarak yaptığı açıklamaya bakalım. İlgili ayetin meâli şöyledir:

“Sen de içlerinde bulunup onlara namaz kıldırдыңın zaman onlardan bir bölük seninle beraber namaza dursun, silâhlarını da yanlarına alsınlar. Bunlar secde ettiklerinde ötekiler arkanızda olsunlar, sonra henüz namazlarını kılmamış

44 وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّخْلِ أَنِ اتَّجِدِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ثُمَّ كُلِي مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا يَخْرُجُ مِنْ بَطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْتَبِرُونَ

45 Râzî, *Tefsîru'l-kebir*, 10/ 279.

46 Râzî, *Tefsîru'l-kebir*, 10/ 281.

47 عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ

48 Râzî, *Tefsîru'l-kebir*, 12/ 409.

bulunan (bu) bölük gelip seninle beraber namazlarını kılsınlar ve bunlar da ihtiyat tedbirlerini ve silâhlarını alsınlar. Kâfirler isterler ki, siz silâhlarınızdan ve eşyanızdan gafil (uzak ve unutmuş) olasınız da üzerinize ansızın bir baskın yapсынlar! Eğer yağmur yüzünden bir zarar görürseniz veya hasta olursanız silâhlarınızı bırakmanızda size bir günah yoktur. Yine de ihtiyat tedbirinizi alın! Allah elbette kâfirler için alçaltıcı bir azap hazırlamıştır."⁴⁹

Bu âyetin tefsirinde, düşmandan sakınmanın vacip olduğunu söyleyen Râzî, bu âyetten yaptığı çıkarımla, karşılaşılma ihtimali yüksek her türlü zarardan sakınmanın vâcip olduğu kanaatine varır. Buna binaen hastalıklara ilaç veya el ile müdahalenin ve vebadan kaçınmanın vâcip olduğunu belirtir.⁵⁰ Kanaatimizce düşmandan sakınma konusunda hastalıklardan sakınma ve hastalıklara müdahale etmeye değinmesi, tefsirinde tabip Râzî'nin kendini gösterdiği yer olarak düşünülebilir.

Âl-i İmrân sûresi 191. âyetinin⁵¹ tefsirinde değindiği tıbbî ayrıntı da yine Râzî'nin kendi usûlünce bağlantı kurmasının sonucudur. Âyetin meâli şöyledir: “Onlar ayakta dururken, otururken, yatarken hep Allah'ı anarlar; göklerin ve yerin yaratılışını düşünürler: Rabbimiz! Sen bunu boş yere yaratmadın, seni tenzih ve takdis ederiz. Bizi cehennem azabından koru.”⁵² Râzî, bu âyetin tefsirinde yatan hastanın namazı konusunda Ebu Hanîfe ve İmam Şafî'nin görüşlerine yer vermiştir. Ebu Hanîfe yatan hastanın sırtüstü yatarak namaz kılması yönünde görüş belirtmişken İmam Şafî'nin görüşü hastanın bir yanı üzerine yatarak namaz kılması yönündedir. Râzî, İmam Şafî'nin görüşünü daha uygun bulmuştur. Bu görüşü desteklemek amacıyla *tıbbî bir inceliğe*⁵³ değinmiştir: Tıbbî araştırmalara göre sırtüstü yatmak iyi derecede düşünebilmeye engeldir. Yan üzere yatmak ise buna engel olmayıp uykuya

49 en-Nisâ 4/102. وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتُنْمِ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا آسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ وَرَائِكُمْ وَلْتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَى لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ وَذَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُمْ مَيْلَةً وَاحِدَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كَانَ بِكُمْ أَدَى مِنْ مَطَرٍ أَوْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَنْ تَضَعُوا أَسْلِحَتَكُمْ وَخُذُوا حِذْرَكُمْ إِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا

50 Râzî, *Tefsîrül-kebir*, 6/ 29, 30.

51 الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ

52 *Kur'an Yolu* (Erişim 18 Ocak 2021), Âl-i İmrân 3/ 191.

53 Râzî'nin ifadesidir. Râzî, *Tefsîrül-kebir*, 5/ 132.

iyice dalmayı önler. Râzî, âyette tefekkür söz konusu olduğu için yan üzere yatma biçimini âyet ile daha uyumlu bulmuştur.⁵⁴ Râzî'nin burada yer verdiği bilginin ayetle dolaylı bağlantısı, kültürel antropolojik okuma neticesinde Râzî ve onun bakış açısı anlaşılınca ortaya çıkmaktadır.

Râzî'nin ayetleri açıklarken okuyucuyu tıp veya anatomi kitaplarına yönlendirdiği de görülmektedir. Mesela, Allah'ın kulunu terbiye edişine örnek olarak insanın yaratılış aşamalarını göstermiş ve okuyucuyu anatomi kitaplarına yönlendirmiştir.⁵⁵ Aynı şekilde insanın yaratıcıya muhtaç olduğuna delil olarak insan bedeninin hallerini gösterip bu konuda anatomi kitaplarının çok olduğunu dile getirmiştir.⁵⁶

Râzî, istiâze konusunda ise okuyucuyu tıp kitaplarına yönlendirmiştir. Bu kısımda Allah'a sığınmaya sebep olan şerlerden bahseden Râzî, bunlardan birinin de hastalıklar olduğuna işaret eder. Devamında, her organa ait çeşitli hastalıklar olduğunu ve bunu öğrenmek için tıp kitaplarına bakmak gerektiğini söyler.⁵⁷ Râzî'nin tefsir yaparken tıbbî bilgilere yer vermesini, okuyucuyu tıp ve anatomi kitaplarına yönlendirmesini onun hekim kimliğinin tefsirine yansımaları olarak anlamaktayız.

2.2. Hekimler Hakkında Bilgi Verme ve Onlardan Alıntı Yapma

Râzî'nin hekim yönünün tefsirine yansıma biçimlerinden biri de tefsirinde hekimlerden alıntı yapması ve onlar hakkında bazı bilgilere yer vermesidir. Bu konudaki örneklerden bazıları aşağıdadır:

Râzî'nin büyük nimetler olarak organlarımızdan söz ederken düşüncesini desteklemek için tıp bilgini Galenus'tan⁵⁸ alıntılar yaptığını görmekteyiz.

54 Râzî, *Tefsîru'l-kebir*, 5/ 132.

55 Râzî, *Tefsîru'l-kebir*, 1/ 258.

56 Râzî, *Tefsîru'l-kebir*, 2/ 493.

57 Râzî, *Tefsîru'l-kebir*, 1/ 108.

58 Galenus, m.s 131-200 yılları arasında yaşayan Bergama'da doğmuş Hipokrat'tan sonra antik çağın en önemli tıp bilginidir. Kendisinden 1200 yıl sonra bile tıp alanında etkisi sürmüştür. Ayrıntılı bilgi için Bk. Feridun Nafiz Uzluç, *Genel Tıp Tarihi I*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Yayınları, 1959), 68-72. *Bergamalı Lokman Hekim Galenos*, Proje: Mustafa Durmaz, (Bergama Kültür Sanat Vakfı, 2010). Ayşegül Demirhan Erdemir, *Tıp Tarihi*, (İstanbul: Nobel Tıp Kitapevleri, 2014), 87, 88. Ali Haydar Bayat'ın eserinde Galenus'un yaşadığı dönem m.s 129-200 yılları arası olarak geçmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Bayat, *Tıp Tarihi*, 138-141.

Galenus'un gözün kısımlarının faydaları hakkında yazdığı kitaptan bahseden Râzî, bununla bağlantılı olarak Galenus hakkında dikkat çekici bilgiler vermiştir.⁵⁹ Bu bilgiler, Galenus'un rüya veya ilham yoluyla birtakım tıbbî konuları ve tedavi yöntemlerini öğrendiğini içermektedir.⁶⁰ Râzî de verdiği bu bilgilere binaen tıp bilgilerinin çoğunun başlangıçta rüya âlemindeki uyarılarla ve ilhamlarla elde edildiğini belirtmiştir.⁶¹

Galenus'tan yapılan başka bir alıntı, "*Yemin olsun, batmak üzere yükselenlere, sâkin ve düzenli hareket edenlere, yüzdükçe yüzenlere, yarıştıkkça yarışanlara, emri uygun yol ve yöntemle yerine getirenlere!*"⁶² meâlindeki âyetlerin⁶³ tefsirindedir. Râzî, bu âyetlerin içeriğinin yıldızlar hakkında olabileceği konusunda açıklamalar yapmıştır. Daha sonra başka bir görüş olarak âyetlerde geçen vasıfların ruhlara ait olabileceği hususuna değinmiştir. Bu kısımda ulvî âlemlerle birleşme arzusunda olan ruhların bedenden ayrıldıktan sonra kudsi makamlara gittiklerini söylemiş ve bunun âyette yüzme (سبح) olarak beyan edildiği ifade etmiştir. Bu kıymetli ruhların dünyada da birtakım hallerinin bulunmasını ihtimal dâhilinde gören Râzî, فَأَلْمَدَبِرَاتُ أَمْرًا⁶⁴ âyetinin⁶⁴ buna işaret ettiğini belirtmiştir. Bahsi geçen hallere rüya âleminden örnekler vermiştir. Bu örneklerden birinde Galenus'tan alıntı yapmıştır. Alıntıya göre, Galenus hastayken kendisini nasıl tedavi edeceğini bilememiştir ve rüyasında bir adam ona nasıl ilaç yapması gerektiğini göstermiştir.⁶⁵ Ruhlar ile rüya âlemi arasında bağlantı kuran Râzî'nin Galenus'tan yaptığı alıntı, tabip Galenus hakkında bilgi vermekle beraber, önceki örnekte geçtiği gibi Râzî'nin "tıp biliminin gelişmesinde ilhamların rolü olduğu" düşüncesini de kapsamaktadır.

Râzî'nin Galenus'a yer verdiği bir başka yer istiâze bahsidir. Bu kısımda Râzî, şerrinden Allah'a sığınılan varlıklar ve bununla bağlantılı olarak cinler hakkında açıklamalar yapmıştır. Cinlerin ateşten yaratılmasına değinmiştir.

59 Râzî, *Tefsîru'l-kebir*, 1/ 19. Aynı konuyu "Galenus, Menâfiu'l-A'da kitabında şöyle demiştir." diyerek başka bir yerde tekrar anlatmıştır. bk. Râzî, *Tefsîru'l-kebir*, 1/ 176.

60 Râzî, *Tefsîru'l-kebir*, 1/ 19.

61 Râzî, *Tefsîru'l-kebir*, 1/ 19.

62 en-Nâzi'ât 5-1 /79.

63 فَأَلْمَدَبِرَاتُ أَمْرًا فَالسَّابِقَاتُ سَيْقًا وَالشَّابِحَاتُ سَيْحًا وَالنَّاشِطَاتُ نَشْطًا وَالنَّازِعَاتُ غَرْقًا

64 "Emri, uygun yol ve yöntemle yerine getirenlere." en-Nâzi'ât 79/ 5.

65 Râzî, *Tefsîru'l-kebir*, 16/ 35.

Galenus'a da atıfta bulunduğu bu kısım özetle şöyledir: Tabipler hayatın sadece beden sıcaklığı ile meydana geldiğini düşünmektedir. Onlara göre nefis [can], kalp ve ruh ile alakalıdır ve her ikisi de çok yüksek sıcaklıktadır. Galenus'un tecrübesi de bu yöndedir. Galenus bir maymunun karnını yarararak parmağını maymunun kalbine sokmuştur. Onun çok sıcak olduğunu ve sıcaklığın gittikçe arttığını anlatmıştır.⁶⁶ Bu açıklamalara bakılınca Râzî, hayatın sıcaklıkla irtibatlı olması konusunda tıp bilgisinden destek alarak cinlerin varlığını ve onların ateşten yaratılmış oluşunu kendi uslûnce açıklamıştır.

Hûd sûresi 118. âyetinin⁶⁷ tefsirinde Râzî'nin meşhur hekim Hipokrat'tan⁶⁸ alıntı yaptığı görülmektedir. Âyetin meâli şöyledir: *"Rabb'in dileseydi insanları elbette tek bir ümmet yapardı. Fakat onlar hep ihtilâf içinde olacaktır."*⁶⁹ Bu âyetin tefsirinde Râzî, çok sayıda din ve mezhep olduğu için pek çok farklı görüşün ve ihtilâfın mevcut olduğunu belirtmiştir. Söz konusu çeşitlilikten dolayı akılların farklı; gayelerin gizli; vehim ve hayallerin çekişmesinin sonsuz olduğuna değinmiştir. Daha sonra Hipokrat'ın tıpla ilgili "Ömür kısa, tıp sanatı uzun, hüküm vermek zor, denemek tehlikeli." sözüne yer vermiştir. Bu sözün bahsi geçen çok çeşitli gayeler ve meseleler hususunda da söylenmesinin yerinde olacağını dile getirmiştir.⁷⁰ Esasında burada Râzî, konuyu tıp bilimi ile ilişkilendirmemiş, sadece kendi cümlesinde Hipokrat'ın sözündeki üslûba benzer bir üslûp kullandığı için onun sözüne de yer vermiştir.

Râzî'nin Hipokrat'tan alıntı yaptığı başka bir yer, Beyyine sûresi 7. âyetinin⁷¹ tefsiridir. Bu kısımda Râzî, Beyyine sûresinin 6. âyeti⁷² vaîd içerdiği için, vaîdin va'dden önce gelmesinin sebebinin açıklamaktadır. Ona göre

66 Râzî, *Tefsîru'l-kebir*, 1/ 100.

67 وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ

68 Modern tıbbın babası sayılan Hippokrates'in muhtemelen milattan önce 460'da Kos (İstanköy) adasında doğmuş, eğitimini burada almış, akla ve deneye dayalı bir tıp anlayışı ortaya koymuştur. Ayrıntılı bilgi için bk. Bayat, *Tıp Tarihi*, 109-115.

69 Hûd 118 /11.

70 Râzî, *Tefsîru'l-kebir*, 9/ 281.

71 إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ *"İman edip dünya ve ahiret için yararlı işler yapanlara gelince, halkın en hayırlısı da onlardır."* el-Beyyine 98/7.

72 إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَٰئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ *"Ehl-i kitaptan ve müşriklerden hakkı inkâr edenler, içinde ebedî olarak kalacakları cehennem ateşindedirler. İşte halkın en kötülerini onlardır."* el-Beyyine 98/6.

va'id ilaç, va'd gıda gibidir. Bedenin gıdalardan istifade edebilmesi için temiz olması gerekir. Bundan dolayı ilaç önce gelir. Çünkü uygun olmayan bedene gıda vermek onun kötülüğünü artırır. Hipokrat da gıda ve ilaç konusunda Kitabü'l-fusûl adlı eserinde böyle demektedir.⁷³ Râzî, Hipokrat'ın da aynı şeyleri söylediğini belirtmekle açıklamasına yerleştirdiği tıbbî bilgiye bir bakıma kaynak göstermiştir.

Galenus ve Hipokrat'ı ismen zikreden Râzî, bazen isim vermeden, genel bir ifadeyle tabipler veya hekimler diyerek de alıntılar yapıp bilgiler vermiştir. Bu şekilde alıntı yaptığı yerlere verebileceğimiz birkaç örnek aşağıdaki gibidir:

*“Tohumu ve çekirdeği çatlatan şüphesiz Allah'tır; O, ölüden diriyi çıkarır, diriden de ölüyü çıkarmaktadır. İşte Allah budur. O halde (haktan) nasıl dönersiniz!”*⁷⁴ meâlindeki âyetin⁷⁵ tefsirinde Râzî, ölü ve diri kelimeleri üzerinde durmuştur. Farklı hallerin, birbirine zıt fiillerin kâinatın düzenine ve onun yaratıcısı, müdebbiri, hakîmi Allah'ın varlığına delalet ettiğini söylemiştir. Zarar vereceğine inanılan şeyden fayda gelebileceğine veya tersi de olabileceğine vurgu yapmış; buna tıp bilginlerinin naklettiği şu olayı örnek vermiştir: Bir adamı öldürmek maksadıyla onun içeceğine çok miktarda afyon katmışlar. O kişi bunu içince, onu karanlık bir yere götürüp ölüme terk etmişler. O karanlık yerde adamı sokan yılan afyonun zararını gidermiş. Afyon, soğukluğu; yılanın zehri ise sıcaklığının kuvveti ile öldürücü olduğu için burada yılanın sokmasıyla öldürücü etki ortadan kalkmıştır. Dolayısıyla zarar vereceğine inanılan şeyden fayda hâsıl olmuştur.⁷⁶ Râzî tıp bilginlerinden yaptığı alıntıyla “zarar sanılan şeyden faydanın ortaya çıkabileceği” görüşünü desteklemiştir.

Tin sûresi tefsirinde Râzî, tabiplerin inciri şifalı bir meyve olarak gördüklerini belirtmiş ve onlardan alıntı yaparak incirin faydalarını şöyle sıralamıştır: Balgamı azaltır, böbrekleri temizler, mesanedeki kumları yok eder, ciğer ve dalağın gözeneklerini açar, aynı zamanda besleyici bir gıdadır.⁷⁷

73 Râzî, *Tefsîru'l-kebir*, 16/ 274, 275.

74 el-En'âm 6/ 95.

75 إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ذَلِكُمْ اللَّهُ فَالِقُ نُوْفُكُونَ

76 Râzî, *Tefsîru'l-kebir*, 7/ 85.

77 Râzî, *Tefsîru'l-kebir*, 16/ 232.

Râzî, tefsirinde tabiplerden alıntı yaptığı gibi onlar hakkında yorum da yapmıştır. Onun Tekâsür sûresi 8. âyetinin⁷⁸ tefsirinde tabipler hakkında söylediği sözler dikkate değerdir. Âyetin meâli şöyledir: “*Nihayet o gün nimetlerden elbette sorguya çekileceksiniz.*”⁷⁹ Bu âyetin tefsirinde Râzî, nimet çeşitlerinden bahsederken şöyle demektedir: Allah’ın senin üzerindeki sadece beden sıhhati nimetini bilmek için tabiplere danış. Ama tabipler gaflette en ileri olanlardandır.⁸⁰ Burada tabiplere karşı bir tariz görmekteyiz. Allah’ın beden üzerindeki nimetlerini daha iyi görüp bildikleri sanılan tabiplerin bu nimetlerden söz etmemeleri veya onları olağan görüp önemsememeleri, kanaatimizce Râzî’nin tabipleri gaflette görmesinin sebebi olabilir.

2.3. Teşbih ve Örneklerde Tıp Alanını Kullanma

Teşbih ve örnek verme; bir konunun açıklığa kavuşturulması, daha iyi anlaşılması amacını taşıdığı için bunlar, daha iyi bilinen şeyler üzerinden yapılır. Bundan dolayı Râzî’nin kullandığı örneklerde veya yaptığı benzetmelerde tıp biliminden faydalanması tıp alanına hâkimiyeti olarak düşünülebilir. Râzî’nin tıp alanını kullandığı teşbihlerde peygamber-tabip benzetmesinin öne çıktığını söylemek mümkündür. Bununla ilgili verebileceğimiz birkaç örnek şöyledir:

“*Ey insanlar! Rabbinizden size bir öğüt, kalplerdeki hastalıklara bir şifa, inananlara bir rehber ve rahmet gelmiştir.*”⁸¹ meâlindeki âyetin⁸² tefsirinde Râzî, ruh cevherindeki bâtil inanç ve kötü huyları hastalık olarak tanımlar. Bu hastalıkların tedavisi için iyi bir tabibe ve doğru ilaçlara ihtiyaç vardır. Râzî’ye göre iyi tabip Hz. Peygamber, doğru ilaç Kur’ân’dır. Râzî, Hz. Peygamber’in bir tabip gibi bâtil inanç ve kötü huylar ile hasta olmuş ruhlarla müdahalesini dört aşamada açıklar.⁸³ İlk iki aşama hidâyete ulaşmak için gereklidir. Râzî, söz konusu ilk iki aşamayı açıklarken tabip ve ilaç benzetmesini devam ettirir. Buna göre doktorun hastasına uygun olmayan şeyleri yasaklaması birinci

78 ثُمَّ لَنَسْأَلَنَّ بِرُؤْمِيكَ عَنِ النَّجِيمِ

79 et-Tekâsür 102/ 8.

80 Râzî, *Tefsîru’l-kebir*, 16/ 307.

81 Yûnus 57 /10.

82 يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ

83 Râzî, *Tefsîru’l-kebir*, 9/ 110, 111.

aşamadır ve âyette *mev'iza* olarak geçmektedir. Çünkü öğüt, Allah rızasından uzaklaştıracak her şeyi yasaklar. İkinci aşama ise doktorun hastasına, hastalığını içinden söküüp atacak ilaçlar vermesidir ve bu kısım âyetteki *şifâya* tekabül etmektedir. Peygamberlerin bu aşamada yaptığı ise kötü huyları insanların içlerinden temizlemek ve iyi huylar elde etmelerini sağlamak için onlara mücadeleyi emretmektir.⁸⁴ Kanaatimizce âyette geçen *şifâ* kelimesi, Râzî'nin tıp bilimini kullanarak benzetme yapması için odak kavram olmuştur. Tefsirinde çeşitli vesilelerle tıp bilimini kullanan Râzî için buradaki *şifâ* kelimesinin doğrudan tıp ile irtibatı sağlayan kelime olduğu söylenebilir.

Bir başka benzetme şu ayetin⁸⁵ tefsirindedir: *"İçlerinde seni dinleyenler de var; ama sağırlara -üstelik akıllarını da işletmiyorlarsa- gerçeği sen mi duyuracaksın? Onların arasında sana bakanlar da var; ama eğer görmüyorlarsa körlere doğru yolu sen nasıl göstereceksin?"*⁸⁶ Râzî, burada aşırı derecede nefretin iyi şeyleri duymaya ve görmeye engel olduğunu dile getirerek âyetlerin maksadının Hz. Peygamber'i teselli etmek olduğunu söyler. Çünkü duymayana duyurmak görmeyene göstermek mümkün değildir. Râzî'ye göre bir doktor hastasını tedaviyi kabul etmeyecek bir derecede gördüğünde ondan yüz çevirir ve hayrete düşmez. Tıpkı bunun gibi Hz. Peygamber'in de kâfirlerin durumu karşısında hayret etmemesi gerekmektedir.⁸⁷ Râzî burada yine Hz. Peygamberi doktora, kâfirleri ise tedavisi mümkün olmayan kronik hastalara benzetmiştir. Râzî'nin buradaki amacı âyeti daha iyi açıklamak olsa da yaptığı benzetmeyle tabiplerin uygulamaları hakkında bir örnek vermiş de olmaktadır.

Peygamber-tabip benzetmesinin biri de *"Gündüzün güneşin gün ortasını aşmasından gecenin karanlığına kadar namazı kıl; bir de sabah namazını; çünkü sabah namazı şahitlidir."*⁸⁸ mealindeki âyetin⁸⁹ tefsirindedir. Râzî, bu âyetin tefsirinde, sabah namazının şahitli olması ile ilgili çeşitli açıklamalarda bulunmuştur. Bu açıklamaların birinde sabah kalkınca dünyalık işlerle meşgul

84 Râzî, *Tefsîru'l-kebîr*, 9/ 110.

85 وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الضَّمَمَ وَلَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ
وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْظُرُ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تَهْدِي الْعُمْيَ وَلَوْ كَانُوا لَا يُبْصِرُونَ

86 Yûnus 43 ,42 /10.

87 Râzî, *Tefsîru'l-kebîr*, 9/ 96, 97.

88 el-İsrâ 17/ 78.

89 أَمِ الظُّلُمَاتِ لِلدُّلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنِ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا

olmadan önce namaz kılmanın önemli olduğunu belirtmiştir. Çünkü sabah namazının insanın aklının ve hayal dünyasının temiz kalmasına sebep olacağını düşünmektedir. Ona göre insanlar dünya sevgisi, hırs, hased, övünme gibi hastalıklara sahiptir ve dünya hastalar evidir. Peygamberler de tabiplerdir. Bazen hastalara kuvvetli bir tedavi gerekebilir ama hastalar hekimin tavsiyelerine uymaz. Eğer hekim şefkatli ve becerikli ise hastalığı gidermek için her türlü çareye başvurur. Tıpkı bunun gibi insanların dünya sevgisi, hırs, hased, övünme gibi hastalıklardan kurtulması için ilaçları marifetullahı ve Allah'a itaate yönelmektir. Bu ilaç nefislere ağır gelir. Bundan dolayı peygamberler söz konusu hastalıkların giderilmesine fayda sağlayacağı için insanları uykudan uyanır uyanmaz Allah'a ibadete yönlendirmek için çaba sarf etmişlerdir.⁹⁰ Görüldüğü üzere burada yine hekim, hasta, hastalık benzetmeleri mevcuttur. Bu benzetmelerde Râzî'nin tabip yönüyle birlikte sûfi yönünü de görmek mümkündür.

Necm sûresi 29. âyetinin⁹¹ tefsirinde ise Râzî, Hz. Peygamber için kalp tabibi benzetmesi yapmıştır. Onun da tabiplerin usûlünü uyguladığını söylemiştir. Tabiplerin usûlünü ise şöyle açıklamıştır: Hastalığın giderilmesi gıdalarla mümkünse ilaç kullanmazlar. Hastalık, etkisi az ilaçlarla giderilebiliyorsa güçlü ilaçlar kullanmazlar. İlaçlarla tedavi edemezlerse ameliyata veya dağlamaya başvururlar ki bu tedavinin son aşaması olarak bilinir. Râzî'ye göre Hz. Peygamber de bu usûl üzere önce Allah'ı zikri emretmiştir. Bundan faydalanamayanlara delilleri içeren âyetlerle hitap etmiştir. Daha sonra tehditler içeren âyetler ile uyarmıştır. O da fayda vermeyince Yüce Allah, “*O halde bizi anmaktan yüz çeviren ve dünya hayatından başka arzusu olmayan kişilerden sen de yüz çevir.*”⁹² buyurmuştur.⁹³

Râzî'nin bir başka benzetmesi de günah-hastalık benzetmesidir. “*Bâri din adamları ve âlimleri onları yalan söylemekten ve haram yemekten menetselerdi. Bu yaptıkları ne kötüdür!*”⁹⁴ mealindeki âyette⁹⁵ geçen *يَصْنَعُونَ* kelimesi Râzî'ye

90 Râzî, *Tefsîru'l-kebir*, 11/ 31, 32.

91 فَأَعْرَضَ عَنْ مَنْ تَوَلَّىٰ عَنْ ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا

92 en-Necm 53/29

93 Râzî, *Tefsîru'l-kebir*, 14/ 572, 573.

94 el-Mâide 5/ 63.

95 لَوْلَا يُنْفِكُهُمُ الرَّبُّانِيثُونَ وَالْآخْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْأَثْمُ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتَ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَصْنَعُونَ

göre yerleşmiş günaha işaret etmektedir. Ona göre günah ruhun hastalığıdır. İlacı ise Allah'ı, sıfatları ve ahkâmıyla bilmektir. Bu bilgiye sahip olunmasına rağmen günah ortadan kalkmıyorsa ilaç kullanıldığı halde iyileşmeyen bir hastalık gibi olmuş demektir. Nasıl ki bu durumda hastalık iyileşmeyecek kadar ilerlemişse âlim kimsenin günaha yönelmesi de kalbinin hastalığının ileri ve çok çetin olduğuna delalet eder.⁹⁶ Burada devamlılık arz eden günahın kronik bir hastalığa benzetildiğini görmekteyiz.

Muhammed sûresi 38. âyette⁹⁷ insanın infak konusunda cimrilik yapmakla kendisine karşı cimrilik yapmış olduğu beyan edilmektedir. Râzî bu âyetin tefsirinde infak ile tedavi ücretini birbirine benzetmiştir. Çünkü kişinin hekim ücreti ve ilaç parası konusunda cimrilik yapması kendi aleyhinedir.⁹⁸ Râzî'nin infâk ile tedavi için verilen ücreti benzer bulması, âyetin anlaşılmasına katkı sağlayan, tıp alanıyla irtibatlı, hayat ile iç içe güzel bir benzetmedir.

Râzî'nin tıp alanını kullandığı bir başka yer de üslup benzetmesi ile alakalıdır. “*Sana ne harcayacaklarını soruyorlar. De ki: “Harcayacağınız mal, ana baba, yakınlar, öksüzler, yoksullar ve yolcular için olmalıdır. Hayır olarak ne yaparsanız muhakkak ki Allah onu bilir.”*”⁹⁹ mealindeki ayetin¹⁰⁰ tefsirinde Râzî, neyin infak edileceğini soranları, hekime “neleri yiyeyim” diye soran sağlıklı birine benzetmektedir. Bunu şöyle açıklar: Hekim, “Günde iki kez ye.” dediğinde “Bu şartla istediğini yiyebilirsin.” demektir. Âyetin üslubu da bunun gibidir. Yani âyette geçen şahıslara verilmesi şartıyla istenilen şey infak edilebilir.¹⁰¹

Râzî'nin verdiği örneklerde de tıp alanını kullandığını görmekteyiz. Bazı hastalıklar onun örnekleri arasındadır. Örneğin, Fatiha sûresi tefsirinde Râzî, “الرحمن الرحيم” kelimelerini açıklarken birtakım olayların azap gibi görünse de Allah'ın rahmeti olabileceğini söyler. Buna kangreni örnek gösterir. Ona

96 Râzî, *Tefsîru'l-kebir*, 6/ 254, 255.

97 هَا أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تُدْعُونَ لِتُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَمِنْكُمْ مَنْ يَبْخُلُ وَمَنْ يَبْخُلْ فَإِنَّمَا يَبْخُلْ عَنِ نَفْسِهِ وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ وَإِنْ تَوَلَّوْا يَسْتَبَدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ

98 Râzî, *Tefsîru'l-kebir*, 14/ 338.

99 el-Bakara 2/215.

100 يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلَّوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَإِنَّ السَّبِيلَ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ

101 Râzî, *Tefsîru'l-kebir*, 3/ 251. Benzer örnekler için bk. Râzî, *Tefsîru'l-kebir*, 3/ 206, 255.

göre kangren olan kişinin elinin kesilmesi görünüşte azap olsa da gerçekte rahmettir.¹⁰² Çünkü elin kesilmesiyle vücut kurtulmuştur.

Nahl sûresi 53-55 âyetleri¹⁰³ tefsirinde ise insanların bir musibetten kurtulmak için Allah'a yalvarmalarını ama kurtulunca da nimete nankörlük ederek Allah'a ortak koşmalarını şöyle örneklendirmiştir: Hasta biri ağrısı artınca ağrısı gidermesi için Allah'a yalvarır. Ağrısı geçince bunu falanca tedaviye veya filanca ilaca bağlar.¹⁰⁴ Musibet olarak hastalığı örnek veren Râzî, şifâyı doğrudan tedaviye veya ilaca bağlamayı da Allah'a ortak koşma olarak görmüştür.

Râzî'nin tefsirini yaparken tıp alanından örnek verdiği bir başka ayet şöyledir:

“Arşı yüklenenler ile onun çevresinde bulunanlar rablerini hamd ile tesbih ederler, O'na iman ederler ve müminlerin bağışlanmasını dilerler: “Ey rabbimiz! Sen, rahmetin ve ilminle her şeyi kuşattın. Tövbe edenleri ve yolundan gidenleri bağışla, onları cehennem azabından koru.”¹⁰⁵

Bu âyetin¹⁰⁶ tefsirinde Râzî, Allah'ın rahmet sıfatının ilim sıfatından önce gelmesinin sebebini açıklamıştır. Ona göre melekler Allah'ın rahmetinin herkese gitmesini ve insanların günahlarının affını istemektedirler. Birinci derecede talep edilen rahmet olduğu için önce rahmet sıfatı gelmiştir. Birinci derecede talep edilenin ilk sırada gelmesi doğaldır. Bu, öncelikle sıhhatin korunmasını, ikinci olarak hastalığın giderilmesini amaçlayan tıp biliminin tanımında da gözükmektedir. İlim adamları sıhhatin korunmasının hastalıkları tedaviden önce geldiğini belirterek tıp bilimini şöyle tanımlamışlardır: Mevcut sağlığı korumak ve yitirilen sağlığı tekrar kazanmak için insan bedeninin hallerine nelerin uygun nelerin zararlı olduğu kendisi sayesinde bilinen bir

102 Râzî, *Tefsîru'l-kebir*, 1/ 260. Sıtma hastalığına başka bir örnekte yer vermiştir. Bk. Râzî, *Tefsîru'l-kebir*, 1/ 562.

103 وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجْزَوْنَ ثُمَّ إِذَا كَسَفَ الضُّرُّ عَنْكُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِنْكُمْ بِرَبِّهِمْ يُشْرِكُونَ لِيَكْفُرُوا بِمَا آتَيْنَاهُمْ فَتَمَتَّعُوا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ

104 Râzî, *Tefsîru'l-kebir*, 10/ 262.

105 el-Mü'min 40/ 7.

106 الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ

ilimdir.¹⁰⁷ Râzî'nin burada tıptan örnek vermesi, âyetteki kelime sıralaması ile tıp tanımındaki sıralamayı benzer görmesinin sonucudur. Bu örnek ile bir tefsir eserinde tıp biliminin tanımını okumuş olmaktadır ki bu da müfessirin tıp alanıyla irtibatının tefsirine yansımalarıdır.

Sonuç

Kültürel antropolojik okuma yaklaşımıyla incelendiğinde, Râzî'nin hekim yönünün tefsirine yansımaları kolaylıkla fark edilir. Onun tefsirinde tıp bilimine yer vermesi, ilimlerin birbiri için tamamlayıcı ve destekleyici vazife görmesinin bir örneği olarak düşünülebilir. Diğer yandan tefsirler, âyetlerin işaret ettiği manaların yanı sıra müfessirlerin zihin dünyalarındaki manaları da kapsar. Söz konusu manalar; müfessirin içinde bulunduğu toplum, kültür ve kişisel tecrübeleri sonucu şekillenir. Bu açıdan bakıldığında kültürel antropolojik okuma yaklaşımı için müfessirin mevcut şartlarını ve müktesebatını tefsirinde görmeyi amaçlayan bir yaklaşımdır, denilebilir. Dolayısıyla kültürel antropolojik okuma yaklaşımıyla incelendiğinde Râzî'nin tefsirinde tıp alanından istifade etmesi, onun bu alandaki müktesebatının göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Dönemin tıp bilgisi, hekim algısı, hekim-hasta ilişkisi, hekimlerden yapılan alıntılar, hastalıklar, hekim-hasta örnekleri ve benzetmeleri Râzî tefsirinde gördüğümüz tıp alanı ile ilgili konulardandır. Râzî, bildiği alanlardan biri olan tıbbı dair konulara vererek bazı âyetleri açıklamaktadır. Yaşamın ve kültürel ortamın bir parçası olan bu açıklamaların tefsirinde yer alması, müfessirin kendi çağına hitap edebilme yöntemi olarak düşünülebilir. Ayrıca, günlük hayattan örnekler vererek tefsir yapmak, Kur'ân'ı anlamayı kolaylaştırabildiği için müfessirin bu usûl üzere tefsirini kaleme almış olması muhtemeldir.

Neticede, Râzî'nin tefsirinde tıp bilimini kullanması, dönemin biliminin ve kendi birikiminin yansımalarıdır. Hatta çoğu müfessir gibi Râzî de kendisinin ve döneminin sınırlı birikiminin idrakinde olarak yer yer tefsirinde “En doğrusunu Allah bilir.” kaydını düşer. Bu da bir bakıma tefsirlerin yazıldığı dönemlerden ve müfessirlerinden ayrı düşünülmemesi gerektiğine bir işaret.

¹⁰⁷ Râzî, *Tefsîru'l-kebir*, 14/ 40.

Dolayısıyla müfessiri, dönemiyle birlikte tefsirinde görmeyi amaçlayan kültürel antropolojik okuma yaklaşımı ile tefsirlerin incelenmesi bilim ve kültür açısından isabetli bir yaklaşım olsa gerektir.

Kaynakça

- Altaş, Eşref. “Fahreddin er-Râzi'nin Eserlerinin Kronolojisi”. *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzi*. ed. Ömer Türker ve Osman Demir. 91-164. İstanbul, İsam Yayınları, 2015.
- Altaş, Eşref. “Fahreddin er-Râzi'nin Hayatı, Hâmileleri, İlmi ve Siyasi İlişkileri”. *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzi*. ed. Ömer Türker ve Osman Demir. 41-90. İstanbul, İsam Yayınları, 2015.
- Avcı, Hatice. “Râzi Tefsiri'nde Kur'an'ın Tıp Verileriyle Yorumlanması”. *İslam ve Yorum III*, 1/249-254.
- Avcı, Hatice. “Tefsir Eserlerini Kültürel Antropolojik Yaklaşımla Okumak”. *Sosyal Bilimler Dergisi* 34 (Şubat 2019), 511-523. <http://dx.doi.org/10.16990/SOBIDER.4797>
- Avcı, Hatice. *Râzi Tefsirini Kültürel Antropolojik Okuma -Fatıha ve Bakara Süreleri Örneği*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2020.
- Bammate, Haïdar. *İslamın İnsanlık Kültürüne Katkısı*. çev. Sadık Usta. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2014.
- Bayat, Ali Haydar. *Tıp Tarihi*. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, 2016.
- Bayraktar, Mehmet. *İslam'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Bergamalı Lokman Hekim Galenos. Proje: Mustafa Durmaz. Bergama Kültür Sanat Vakfı, 2010.
- Erdemir, Aşegül Demirhan. *Tıp Tarihi*. İstanbul: Nobel Tıp Kitapevleri, 2014.
- İbn Ebî Usaybia. *'Uyûnü'l-enbâ' fı tabakâti'l-etıbbâ*. Kahire: 1299/1882.
- İbni Hallikân, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed. *Veşeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâ'iz-zamân*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sâdır, 1968.
- İbn Sinâ. *el-Kânûn fı't-tıbb*. çev. Esin Kâhya. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2014.
- Kaya, Mahmut. “İbn Ebî Usaybia”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 28.12.2020.
- Kayhan, Hüseyin. “Selçuklular Devrinde Tıp Bilimi ve Hekimler Hakkında Notlar”. *History Studies* 3/1 (Mart 2011), 155-163. http://dx.doi.org/10.9737/hist_205
- Kıftı, Cemaleddin Ebü'l-Hasan Ali b. Yusuf el-. *Târihu'l-hükemâ, (Muhtasar İbbârü'l-'ulema bi abbâri'l-hükemâ)*. Bağdat: Mektebetü'l-Müsenna, thz.
- Kur'an Yolu*. Erişim 18 Ocak 2021. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Râzi, Fahreddin. *Tefsiru'l-kebir*. thk. Seyyid İmrân. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2012.
- Türker, Ömer. “Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzi”. *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzi*. ed. Ömer Türker ve Osman Demir. 17-40. İstanbul, İsam Yayınları, 2015.
- Zuluk, Feridun Nafiz. *Genel Tıp Tarihi I*. Ankara: Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Yayınları, 1959.



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

منهج الذهبي في نقد أحاديث في «صحيح مسلم» من خلال كتابه «ميزان الاعتدال»

**ZEHEBÎ'NİN MÎZÂNU'L-İ'TİDÂL KİTABINDA SAHÎH-İ MUSLİM
RİVAYETLERİNİ TENKİTTEKİ METODU**

**THE DHAHABI METHOD IN CRITICISM OF THE HADITHS IN
“SAHIH MUSLIM” THROUGH HIS BOOK “MYZAN AL-AIETIDAL**

M. Kamel KARABELLI

Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı
m.kamel79@gmail.com, orcid.org/0000-0002-3114-6948

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 8 Mart 2021/ 8 March 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 11 Haziran 2021 / 11 June 2021

Yayın Tarihi / Published: 28 Haziran 2021/ 28 June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran 2021 / June 2021

Cilt: 5, Sayı: 1 Volume: 5, Issue: 1, Sayfa / Pages: 261-300

Cite as / Atıf: Karabelli, M. Kamel. “Zehebî'nin Mîzânu'l-İ'tidâl Kitabında Sahîh-i Muslim Rivayetlerini Tenkitteki Metodu [The Dhahabi Method In Criticism Of The Hadiths In “Sahih Muslim” Through His Book “Myzan Al-Aietidal”]. Kocaeli İlahiyat Dergisi- Kocaeli Theology Journal 5/1 (Haziran/June 2021), 261-300

İntihal: Bu makale, intihal tarama programlarıyla taranmış ve intihal tespiti edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned with plagiarism screening programs and plagiarism has not been detected.

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kider>

Copyright © Published by Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Kocaeli University, Faculty of Theology, Kocaeli / Turkey.

الملخص

اشتملت هذه الدراسة على بيان أن الإمام مسلماً بالرغم من جلالته مقدره في علم الحديث وكونه أحد كبار الحفاظ في عصره ممن شهد له بتمام المعرفة والضبط فيه، قد أنكر عليه الحافظ الذهبي بعض الأحاديث التي خرَّجها في «صحيحه»، وأن نكارتها عنده من جهة أمور تتعلق بمتونها دون أسانيدها، وقد يجتمع إلى ذلك علة في الإسناد أيضاً، ويستخدم الذهبي في ذلك ضوابط علمية دقيقة، ومنهجاً مرضياً، بعيداً عن الهوى والعصبية، قاصداً من وراء ذلك الاحتياط لحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، وصيانة مقامه الشريف من أن يُنسب إليه قول أو فعل مُستكبر، على أنه قد يكون في بعض ذلك غير مُصيب فيما قرَّره، ويكون الحقُّ فيه إلى جانب الإمام مسلم.

الكلمات المفتاحية: مسلم، الذهبي، نكارة، ضوابط، نقد، متن الحديث.

Öz

İmam Muslim hadis ilminde sahip yüksek konuma sahiptir ve döneminin büyük hadisçilerindendir. Alanında en üst düzeyde bilgiye ve yetkinliğe sahip olduğuna alimler şahadet edilmiştir. Bununla birlikte Hafız Zehebî onun Sahîh’inde rivayet etmiş olduğu bazı hadisleri eleştirmiştir. Ona göre bu hadislerdeki nekaret senedlerden değil metinlerden kaynaklanmakta, bununla birlikte bu hadislerin isnadlarında da illet söz konusu olmaktadır. Zehebî bu değerlendirmelerini yaparken hassas ilmî ölçütler, makbul bir yöntem kullanmış, bilimsellikten kopmamış ve taraftarlıkla bunu yapmamıştır. Onun tüm bu çabasının ardında Hz. Peygamberin hadisleri hususunda ihtiyatlı olma gayreti, Hz. Peygamberin yüce makamına uygun olmayan söz ve fiilin ona nispet edilmesine mani olma çabası vardır. Bununla birlikte verdiği kararların bir kısmında isabetli olamamış, hakikat İmam Muslim’in tarafında yer alıyor olabilir.

Anahtar kelimeler: Muslim, Zehebî, nekaret, davâbit, nakd, hadisın metni.

The Dhahabi Method in Criticism of the Hadiths in “Sahih Muslim” Through his book “Myzan Al-aietidal«

Abstract

This study has explained that notwithstanding imam muslim’s high caliber in the science of prophetic tradition (hadith) as one of the major individuals in his age who memorized the hadith and who was certified as being completely knowledgeable and precise, al-hafith al-thahabi denied some ‘hadiths’ which he included in his “sahih”, and that such denial involved matters related to their text rather than the chain of authorities quoting them. Besides, such denial might also include deficient ascription; particularly as al- thahabi used precise scientific rules and satisfactory methodology devoid of whims and bigotry, with the intention of seeking precautions to safeguard the ‘hadith’ of allah’s messenger and his honorable position (peace be upon him) against any odd statement or action. Though some of his decisions might not be correct and imam muslim be in the right.

Keywords: Muslim, Al-thahabi, denial, Controls, criticism, text of hadith.

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

فإن العالم الإسلامي قد حظي على مر العصور والأحقاب بعدد من العلماء العُدول الذين اختصَّهم الله سبحانه وتعالى بشرف حفظ السنة النبوية، ينفون عنها تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين، لتسلم لنا السنة الصحيحة، ويتمحص الضعيفُ والموضوع فيطرح.

وهذه الدراسة خصصتها لبيان ما تعقَّب فيه الإمام الذهبي (ت ٧٤٨هـ) الإمام مسلماً (ت ٢٦١هـ) في إيراده لبعض الأحاديث التي استنكرها، لِنكارة في المتن، ورُبما لمشكلة أيضاً في الإسناد بالإضافة لذلك.

الدراسات السابقة:

تناول عدد من الباحثين الكلام عن الإمام الذهبي، عن منهجه في الرجال، وعن أسلوبه في نقد الروايات على وجه العموم الحديثية منها والتاريخية، وعن مؤهلاته العلمية التي جعلته يفوز بتلك المكانة، وفي مقدمتها معرفته الوافرة بعلوم الحديث والتاريخ والرجال.

ومن أبرز هؤلاء الذين تعرضوا للحديث عن الإمام الذهبي ونقده الحديثي:

١- علي بنعون، في بحث له بعنوان: «ثنائية السند والمتن في تصحيح الخبر في مرويات السيرة النبوية عند الحافظ الذهبي»، نُشر في رسالة الزيتونة، العدد ٤، الصادرة عن وزارة الشؤون الدينية، بتاريخ ٢٠١٧م.

٢- الدكتور محمد يوسف الشربجي، في بحث بعنوان، «منهج نقد الحديث عند الحافظ الذهبي، نقده أحاديث في صحيح مسلم أنموذجاً»، نُشر في مجلة بحوث جامعة حلب، سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية والتربوية، العدد ٧٤، بتاريخ ٢٠١١م.

٣- وممن تعرّض للكلام عن الذهبي أيضاً ومنهجه النقدي عامّة: الدكتور خليل إبراهيم ملا خاطر، في كتابه «الإمام الذهبي ومنهجه في ميزان الاعتدال»، حيث تحدث فيها عن معرفة الذهبي بنقد الروايات والكلام على الرجال.

٤- وكذلك الدكتور بشار عواد معروف، في كتابه «الذهبي ومنهجه في تاريخ الإسلام»، ثم قدم في تحقيقه لكتاب الذهبي تاريخ الإسلام، بمقدمة حافلة، أبان فيها عن معرفة الذهبي بالنقد، وجعله في فصلٍ مُستقلِّ.

ولكن أحداً من هؤلاء لم يتناول بالتفصيل نقده لروايات «صحيح مسلم» على وجه الخصوص من جهة المتن، فلذلك رأيتُ أن أستقرئ ما تعرّض له من ذلك في «ميزان الاعتدال»، مما أنكره على الإمام مسلم على جلالته في هذا الشأن، وإن كان بحث الدكتور الشربجي أقرب تلك البحوث مساساً ببحثي، غير أنه يؤخذ عليه عدة مؤاخذات، تم استدراكها في هذه البحث، أبرزها:

أ- عدم ذكره نماذج موصّحة مما نصّ فيه الذهبي على جودة الإسناد مع نكارة المتن، مما يُعطي تصوّراً واضحاً عن قضية نقد المتن عنده، وأن الحكم بصحة الإسناد لديه لا يقتضي بالضرورة الحكم بصحة المتن.

ب- عدم بيانه الضوابط والقرائن التي استعملها الذهبي في النقد بشكل واضح تماماً، ومعلوم أن قضية الضوابط والقرائن في نقد الإسناد والمتن، من أهم المرتكزات.

منهج الدراسة:

انتهجت في دراستي هذه منهجين، هما:

١- المنهج الاستقرائي، وذلك بالبحث والتقصي لما تعرض له الذهبي من أحاديث مسلم، وتوجه إليه بالإنكار، من خلال كتابه «ميزان الاعتدال» فقط، لكونه من مظانّ مثل هذا النوع من النقد، إذ كان يورد في تراجم الرواة الذين أخرج لهم مسلم بعض ما أنكره عليهم.

٢- المنهج التحليلي: من خلال تحليل تلك النقدرات التي يوجهها الذهبي إلى الأحاديث وبيان وجهها، إذ لم يكن الذهبي يبيّن وجه النكارة في تلك الأحاديث، فأنا أُبيّن ذلك من خلال الرجوع إلى أقوال أهل العلم الذين أوضحوا عن وجوه النكارة، إن وُجِدَتْ، وإلا استنبطتُ ذلك من خلال النظر في جملة قرائن.

وقد لا أوافق الذهبي في بعض ما ينكره من أحاديث مسلم، وأناقِشه في ذلك.

خطة الدراسة:

وقد قسمت هذه الدراسة بعد المقدمة السابقة إلى تمهيد وثلاثة مطالب:

فأما التمهيد فذكرت فيه مكانة الإمام مسلم وفضل كتابه «الصحيح»، وأنه قد انتقد في بعض ما أورده فيه، إلا أن أكثره مما لا اعتراض عليه فيه، كما أبان عن ذلك بعض العلماء.

ثم عقدت ثلاثة مطالب: المطلب الأول: تحدثت فيه عن مكانة الإمام الذهبي في علم الحديث. المطلب الثاني: فضّلت فيه الضوابط التي كان الإمام الذهبي يستخدمها في نقد المتن، بعد استخدامه ضوابط نقد الإسناد. المطلب الثالث: سردت فيه الأحاديث التي استنكرها الذهبي في «صحيح مسلم»، مبيناً أنها لا تتجاوز السبعة، وفقاً للاستقراء الذي قُمتُ به في كتاب «الميزان»، ولا إخال أنه تجاوز هذا العدد في نقده على مسلم، والله أعلم.

ثم ختمتُ الدراسة بخاتمةٍ لخصتُ فيها أهم النتائج المستفادة من خلال هذه الدراسة، والله ولي التوفيق.

تمهيد

لقد كان الإمام مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت ٢٦١هـ) أحد أولئك العلماء الحفاظ العدول الذين شهد لهم بالمعرفة التامة في علم الحديث، وعرفوا بالضبط الشديد، والتحري البالغ في الرجال، ولست أريد هنا أن أعدّد ما له من الفضل ورفعة المكانة بين علماء عصره، لأن محلّ ذلك في موضع آخر، ويكفي أن الحافظ محمد بن بشار بُنداراً - وهو من أجَلِّ شيوخه - قد عدّه رابعَ أربعة وصفَهُم بأنهم حُفَاطُ الدنْيا، وهم: أبو زرعة بالرّي، ومسلم بنيسابور، وعبد الله الدارمي بَسْمَرْقَنْد، ومحمد بن إسماعيل بُبْخَارِي^١. وكان أبو زرعة وأبو حاتم الرازيّان «يقَدِّمانه في معرفة الصحيح على مشايخ عصرهما»^٢.

وأكبر شاهد على ذلك كتابه «الصحيح» الذي أحكم فيه الصنعة، وأبدع في ترتيبه أيّما إبداع، حتى عدّه الحافظ أبو علي النيسابوري «أصحّ كتاب تحت أديم السماء»^٣، إذ انتهج فيه نهجاً مَرْضِيّاً لدى أهل العلم، أبانَ هو نفسه عنه بقوله: «ما وضعتُ شيئاً في كتابي هذا المسندِ إلا بحُجّة، وما أسقطتُ منه شيئاً إلا بحُجّة»^٤.

ولكن بالرغم من هذا كله لم تسلم بعض أحاديثه من نقدٍ من جهة بعض العلماء الكبار؛ إما من جهة الإسناد، وإما من جهة المتن، وليس ذلك مما يحطُّ من

١ الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت، تاريخ بغداد، مح: د.بشار عواد معروف، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م) ٣٣٦/٢.

٢ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ١٢٢/١٥.

٣ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ١٢٢/١٥.

٤ ابن عبد الهادي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الهادي الدمشقي الصالحي، طبقات علماء الحديث، مح: أكرم البوشي وإبراهيم الزبيق، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م) ٢٨٩/٢.

قدر الإمام مسلم، ولا من قدر كتابه، بل يُعدُّ ذلك دليلاً على اعتنائهم به، وانصرافهم إليه، واشتغالهم بالنظر فيه، وأيضاً فإن النقد لا يتوجَّه - في عُرف العلماء - إلا للكبار من أهل المعرفة الذين قلَّ زلُّهم فيما أخذوا بسبيله من جوانب العلم، ولم يَفْحُشْ خَطْوَهُمْ، وأما غيرهم ممن كثر خطؤه وفَحُشْ فلا يَشْتَغِلُونَ بأمره، ولأنَّ كل إنسانٍ يُؤَخِّدُ مِنْ كَلَامِهِ وَيُتْرِكُ إِلَّا النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ^٥.

ومن أولئك العلماء الذين تتبعوا الإمام مسلماً في بعض حديثه في الصحيح: الحافظ أبو الفضل محمد بن أحمد بن عمار الهروي الشَّهيد (ت ٣١٧هـ)^٦، والحافظ أبو الحسن علي بن عمر الدارقطني (ت ٣٨٥هـ)^٧، والحافظ أبو مسعود إبراهيم بن محمد الدمشقي (ت ٤٠٠هـ)^٨، والحافظ أبو علي الحسين بن محمد الغَسَّاني الجَيَّاني (ت ٤٩٨هـ)^٩، والإمام أبو عبد الله محمد بن علي المازري (ت ٥٣٦هـ)^{١٠}، وغير هؤلاء.

ولكن ليس كل ما اعترض به على مسلم مما يُسَلَّمُ القولُ فيه، وقد تولَّى الردُّ على مُعْظَمِ ذلك عددٌ من كبار العلماء، مبيِّنين أن القول في ذلك قولُ مسلم، وأنه لا اعتراض عليه؛ إذ أورده في «الصحيح» بحججٍ وبراهينٍ يُدرِكُهَا أهل صناعة الحديث، ومن هؤلاء العلماء الذَّايِّين عن الإمام مسلم المدافعِين

- ٥ هذا كلام مشهور للإمام مالك رحمه الله، نقله عنه جهازة العلماء، وعدَّوه قولاً فضلاً من أقواله السائرة رحمه الله، ومنهم شهاب الدين القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي (ت ٦٨٤هـ)، في شرح تنقيح الفصول، مح: طه عبد الرؤوف سعد (المدينة المنورة: شركة الطباعة الفنية المتحدة، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م) ٣٤٥.
- ٦ وكتابه علل أحاديث صحيح مسلم بن الحجاج القشيري، وقد طبع بتحقيق: محمد بن علي الأزهري، (القاهرة: دار الفاروق الحديثة، ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م).
- ٧ وكتابه التتبع، وهو مطبوع مع كتابه الإلزامات، بتحقيق: مقبل بن هادي الوداعي، ط ٢، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م).
- ٨ وكتابه «أطراف الصحيحين»، مفقود، وقد أشار إليه ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي العسقلاني، (ت ٨٥٢هـ)، في النكت على كتاب ابن الصلاح، مح: ربيع بن هادي عمير المدخلي، (المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، ١٩٨٤م) فقال: «ولأبي مسعود الدمشقي في أطرافه انتقاد عليهما» يعني على الشيخين.
- ٩ وكتابه تقويد المهمل وتمييز المشكل، وقد طبع بتحقيق: علي بن محمد العمران، ومحمد عزيز شمس، (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م).
- ١٠ أثناء شرحه على صحيح مسلم، الموسوم بـ المعلم بفوائد مسلم، وقد طبع بتحقيق: محمد الشاذلي النيفر، ط ٢، (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٨م - ١٩٩١م).

عنه: الإمام أبو الحسين يحيى بن علي رَشِيد الدين العطار (ت ٦٦٢هـ)^{١١}،
والإمام أبو زكريا يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ)^{١٢}، وغيرهما.

ثم جاء بعدهم علماء آخرون أيضاً تَعَقَّبُوا الإمام مسلماً في إيراده
بعض الأحاديث في «صحيحه»، كان من أبرزهم الإمام الحافظ أبو عبد الله
الذهبي (ت ٧٤٨هـ).

١. مكانة الإمام الذهبي في علم الحديث

لقد كان الإمام الحافظ الحُجَّة، والناقدُ البصير، أبو عبد الله شمس الدين
محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي الدمشقي^{١٣} بالمكان الذي لا يجهله أحدٌ
من أهل العلم، وقد أَرَبَى على كثيرٍ ممن تقدّمه في معرفة علوم عديدة، ولا
سيما علم الحديث الذي كان متبصراً بعِلِّه ونقدِ رجاله، حيث أَعْمَلَ المَطَيِّ
في تحصيله، فطَوَّف البلادَ، واستنَزَفَ ما عند العلماء الذين اتَّقَى بهم، فكان
له في هذا العلم قَدَمٌ راسخةٌ، وصار أحدَ حفاظ عصره، شهد له بذلك أهل
العلم والمعرفة.

فقد عدّه تلميذه الإمام تاج الدين ابنُ السُّبكي (ت ٧٧١هـ) أحدَ الحفاظ
الأربعة الذين اشتمل عليهم عصره، وأنه «لا خامس لهم في عصرهم»^{١٤}،
وقال في شأنه: «أما أستاذنا أبو عبد الله فَبَصْرٌ لا نظيرَ له، وكنزٌ هو الملبجأ إذا

١١ وكتابه غرر الفوائد المجموعة في بيان ما وقع في صحيح مسلم من الأحاديث المقطوعة، وقد طبع الجزء الأول منه
بتحقيق: محمد خرشافي، (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ١٤١٧هـ).

١٢ في أثناء شرحه الموسوم بالمنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ط ٢، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢هـ).

١٣ انظر ترجمته عند ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان
المائة الثامنة، تحقيق ومراقبة: محمد عبد المعيد خان بمشاركة آخرين، ط ٢، (حيدر آباد الدكن، مجلس دائرة المعارف
العثمانية، ١٣٩٢هـ / ١٩٧٢م) ٦٦/٥.

١٤ ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، مح: د. محمود محمد الطناحي د.
عبد الفتاح محمد الحلو، ط ٢، (مصر: دار هجر، ١٤١٣هـ) ١٠٠/٩.

نزلت المُعْضِلَةُ، إِمَامُ الْوُجُودِ حَفْظًا، وَذَهَبُ الْعَصْرِ مَعْنَى وَلَفْظًا، وَشَيْخُ الْجِرْحِ وَالتَّعْدِيلِ، وَرَجُلُ الرِّجَالِ فِي كُلِّ سَبِيلٍ، كَأَنَّمَا جُمِعَتِ الْأُمَّةُ فِي صَعِيدٍ وَاحِدٍ فَنَظَرَهَا، ثُمَّ أَخَذَ يُخْبِرُ عَنْهَا إِخْبَارًا مَن حَضَرَهَا، وَكَانَ مَحَطَّ رِحَالِ الْمُعْتَبِرِينَ، وَمُنْتَهَى رَغَبَاتِ مَن تَعَنَّتْ، تُعْمَلُ الْمَطْيِيُّ إِلَى جِوَارِهِ... وَهُوَ الَّذِي خَرَّجَنَا فِي هَذِهِ الصَّنَاعَةِ، وَأَدْخَلَنَا فِي عِدَادِ الْجَمَاعَةِ»^{١٥}.

وقال تلميذه صلاح الدين الصفدي (ت ٧٦٤هـ): «وأعجبني منه ما يُعانيه في تصانيفه من أنه لا يتعدى حديثاً يُورده حتى يُبين ما فيه من ضعف متن، أو ظلام إسناده، أو طعن في روايته، وهذا لم أر غيره يُراعي هذه الفائدة فيما يُورده»^{١٦}.

ويقول الدكتور بشار عواد معروف: «وقد انتقد الإمام الذهبي الحافظين أبا نُعَيْمِ الْأَصْبَهَانِيِّ وَالْخَطِيبَ الْبَغْدَادِيَّ، وَذَنَّبَهُمَا بِرَوَايَتِهِمَا الْمَوْضُوعَاتِ فِي كُتُبِهِمَا وَسُكُوتِهِمَا عَنْهَا»^{١٧}.

قال: «ثم وجدنا الذهبي بعد ذلك يَسْحَبُ هَذَا النِّقْدَ الْحَدِيثِيَّ وَيُطَبِّقُهُ عَلَى الرِّوَايَاتِ التَّارِيخِيَّةِ وَالْأَدْبِيَّةِ وَنَحْوَهَا»^{١٨}.

أقول: ولستُ أَسْتَطِيعُ فِي هَذِهِ الْعُجَالَةِ أَنْ أُعَدِّدَ فُضَائِلَهُ، وَالدَّلَائِلَ عَلَى سَعَةِ إِطْلَاعِهِ فِي عِلْمِ الْحَدِيثِ وَأَحْوَالِ الرِّجَالِ، مِمَّا لَا يُنْكِرُهُ أَهْلُ الْفَضْلِ وَالْمَعْرِفَةِ، لِأَنَّ هَذَا مَحَلُّهُ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ. وَمَنْ أَرَادَ بُرْهَانَ ذَلِكَ فَلْيُطَالِعْ مَصْنَفَاتِهِ الْحَافِلَةَ فِي هَذَا الشَّأْنِ.

١٥ ابن السبكي، طبقات الشافعية، ١٠١/٩.

١٦ الصفدي، صلاح الدين خليل بن أبيك، أعيان العصر وأعيان النصر، مح: د. علي أبو زيد، ود. نبيل أبو عشمه، ود. محمد موعد، ود. محمود سالم محمد، (بيروت، دمشق: دار الفكر المعاصر، دار الفكر، ١٤١٨هـ، ١٩٩٨م) ٢٩٠/٤.

١٧ بشار عواد، الدكتور، مقدمة تحقيق سير أعلام النبلاء، ط ٣، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م) ١٢٤.

١٨ بشار عواد، مقدمة تحقيق سير أعلام النبلاء، ١٢٤.

٢. ضوابط النقد عند الحافظ الذهبي

تميّز الذهبي في نقده أنه لا يكتفي بالنظر في ظواهر الأسانيد من حيث عدالة الرواة وضبطهم واتصال الأسانيد وسلامتها من الشذوذ والعلة، بل إنه ينظر أيضاً في متون الأحاديث والأخبار التي انتهت إليه بتلك الأسانيد، لأن مجرد سلامة الإسناد - كما هو معلوم لدى الحُذّاق من علماء الحديث - لا تقتضي بالضرورة صحة متن الحديث المنقول من خلال ذلك الإسناد، فكم من حديث صحَّ سنده، ثم نرى أهل العلم ينكرونه لقرائن علمية ثابتة.

ومما يبرهن على صحة ذلك، تقاريراً وقفّت عليها للذهبي ينص فيها على نكارة متون أحاديث مع حكمه بقوة أسانيدها، ومن ذلك:

١- ما قاله في حديث: إسرائيل، عن أبي إسحاق، عن عمرو ذي مُرٍّ، قال: شهدت علياً بالرَّحْبَةِ يَنْشُدُهُمْ: أَيُّكُمْ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ يَوْمَ غَدِيرِ خُجِّمٍ مَا قَالَ؟ فَقَامَ أَنَسٌ فَشَهِدُوا أَنَّهُمْ سَمِعُوا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ يَوْمَ غَدِيرِ خُجِّمٍ: «مَنْ كُنْتَ مَوْلَاهُ فَإِنَّ عَلِيًّا مَوْلَاهُ، اللَّهُمَّ وَالِ مَنْ وَالَاهُ، وَعَادِ مَنْ عَادَاهُ، وَأَحِبِّ مَنْ أَحَبَّهُ وَأَبْغُضْ مَنْ أَبْغَضَهُ، وَانْصُرْ مَنْ نَصَرَهُ». قال الذهبي: «هذا سياق غريب جداً! مع نظافة إسناده»^{١٩}.

٢- وما قاله في حديث إسرائيل عن سماك بن حرب عن علقمة بن وائل عن أبيه أن امرأة خرجت على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم تريد الصلاة، فلقيها رجلٌ فقضى حاجته منها، فصاحت، فانطلق، فمرَّ عليها رجلٌ فقالت: ذاك الرجل فعل بي كذا وكذا، فأخذوا ذلك الرجل الذي ظننت، فقالوا: هذا؟ قالت: نعم، هو هذا، فأتوا به إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فلما أمر به قام صاحبها الذي وقع عليها، فقال: أنا صاحبها، فقال: «إذن مني، فقد

١٩ الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، رسالة طرق حديث "من كنت مولاه فعلي مولاه"، مح: عبد العزيز الطباطبائي (إيران: مطبعة نكارش، ١٤٢٣هـ/١٨).

غَفَرَ اللهُ لَكَ»، وقال لِلآخِرِ قَوْلًا حَسَنًا، فقالوا: أَنْرُجِمَهُ؟ فقال: «لقد تاب توبةً لو تابها أهل المدينة قُبِلَ منهم». قال الذهبي: «هذا حديث منكر جدًّا، على نظافة إسناده، صحَّحه الترمذي...»^{٢٠}.

٣- وما قاله في حديث: عن أبي بكر بن حفص، عن عائشة: أنها جاءت هي وأبواها أبو بكر وأمُّ رومان فقالا: إِنَّا نَحْبُ أَنْ تَدْعُوَ لِعائِشَةَ بِدَعْوَةٍ وَنَحْنُ نَسْمَعُ، فقال رسولُ الله - صلى الله عليه وسلم -: «اللهم اغفر لعائشة بنت أبي بكر الصديق مغفرةً واجبةً ظاهرةً باطنةً»، فعجِبَ أبواها لحُسنِ دعاءِ النبي - صلى الله عليه وسلم - لها، فقال: «أتعجبان؟ هذه دعوتي لمن يشهد أن لا إله إلا اللهُ وأني رسولُ الله». قال الذهبي: «منكَّرٌ على جودَةِ إسناده»^{٢١}.

٤- وما قاله كذلك في حديث شَبَابَةٍ، عن اللَّيْثِ، عن عُقَيْلِ، عن ابنِ شهابٍ، عن أنس: كان رسولُ الله صلى الله عليه وسلم إذا كان في سفرٍ فزالتِ الشَّمْسُ صلى الظُّهْرَ والعَصْرَ ثم ارتَحَلَ». قال الذهبي: «هذا على صحة إسناده منكر»^{٢٢}.

٥- وما قاله أيضاً في حديث معاوية بن سَلَامٍ، عن زَيْدِ بنِ سَلَامٍ، سمعَ أبا سَلَامٍ، حدثني عبد الله الهوزني - يعني أبا عامر - قال: «لقيت بلالاً فقلت: حدثني كيف كانت نفقة النبي صلى الله عليه وسلم؟ قال: ما كان له شيءٌ إلا وأنا الذي كنتُ ألي ذلك منه، منذ بعثه الله إلى أن توفي... الحديث». قال الذهبي: «إسناده ثقات، لكنه منكر»^{٢٣}.

٢٠ الذهبي، محمد بن أحمد، تذكرة الحفاظ، مح: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، ط٣، (الهند - حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٣٧٧هـ/٩١٧/٣).

٢١ ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي، مختصر استدراك الحافظ الذهبي على مُستدرك أبي عبد الله الحاكم، مح: عبد الله بن حمد اللحيان وسعد بن عبد الله آل حميد، (الرياض: دار العاصمة، ١٤١١هـ/٢٣٧٨/٥).

٢٢ الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، المهذب في اختصار السنن الكبير، مح: دار المشكاة للبحث العلمي، بإشراف أبي تميم ياسر بن إبراهيم، (الرياض: دار الوطن للنشر، ٢٠٠١م/١٠٩٤/٣).

٢٣ الذهبي، المهذب في اختصار السنن الكبير، ٢٢٠٩/٥.

٦- وما قاله كذلك في حديث الليث، عن يزيد بن أبي حبيب، عن عبد الله بن الحارث بن جَزء، قال: توفي صاحب لي غريباً، فكننا على قبره: أنا وابن عمري، وعبد الله بن عمرو، وكانت أسامينا ثلاثتنا العاص، فقال لنا النبي صلى الله عليه وسلم: «انزلوا قبره، وأنتم عبيد الله»، فقبرنا أخانا، وصعدنا، وقد أبدلت أسماؤنا. قال الذهبي: «ومع صحة إسناده، هو منكر من القول، وهو يقتضي أن اسم ابن عمر ما غير إلى ما بعد سنة سبع من الهجرة، وهذا ليس بشيء»^{٢٤}.

٧- وما قاله أيضاً في حديث ثابت بن محمد، حدثنا سفيان الثوري، عن أبي الزبير، عن جابر قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: «لا يقطع الصلاة الكشُرُ (يعني التبُّسُم)، ولكن تقطعها القَرْقَرَةُ (القَهْقَهة)». قال الذهبي: «هذا حديث منكرٌ، مع قوة إسناده»^{٢٥}.

هذا، ووقفْتُ للذهبي أيضاً على كلام نفيس يوضح لنا فيه براعته في النقد، وهو ما قاله في شأن حديث أسماء بنت عميس^{٢٦} في قصة دعاء النبي صلى الله عليه وسلم لِرَدِّ الشمسِ لِعليِّ بن أبي طالب رضي الله عنه، وقد فاتتُه صلاةُ العصرِ، لأن الوحي كان يتنزل على النبي صلى الله عليه وسلم ورأسه في حجر عليٍّ، وقد روي هذا الحديث من عدة طرق^{٢٧}، فقال الذهبي مبيناً

٢٤ الذهبي، محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، مح: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، ط ٣، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥م) ٢٠٩/٣.

٢٥ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٢٩٩/١٧.

٢٦ وهذا الحديث مما ربط فيه الذهبي مسألة نقد الإسناد بنقد المتن، من حيث إن رواه قراداً على ثقته كان كثير الغرائب، فلا يحتمل منه مثل هذه الغرائب الواردة في حديثه هذا.

٢٧ أخرجه الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة، شرح مشكل الآثار، مح: شعيب الأرنؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م) (١٠٦٧)، والطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير، المعجم الكبير، مح: حمدي بن عبد المجيد السلفي، ط ٢، (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، د. ت) ١٤٧/٢٤، والعقيلي، أبو جعفر محمد بن عمرو بن موسى، الضعفاء الكبير، مح: د. عبد المعطي أمين قلعي، (بيروت: دار المكتبة العلمية، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م) ٣٢٧/٣، وغيرهم، من طريق فضيل بن مرزوق، عن إبراهيم بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب، عن فاطمة بنت الحسين، عن أسماء بنت عميس. وأخرجه أيضاً الطحاوي (١٠٦٨) والطبراني ١٤٤/٢٤، من طريق عون بن محمد، عن أمه أم جعفر، عن أسماء بنت عميس. وإبراهيم مجهول، وكذا عون وأمه مجهولان. وقد صحَّح هذا الحديث جماعةً، وأكبره آخرون، فقد نقل الطحاوي في المشكل بإثر الحديث (١٠٧١) عن الحافظ أحمد بن صالح المصري قوله: «لا ينبغي لمن كان سيئته العلم التخلف عن حفظ حديث أسماء، لأنه من أجل علامات الثبوت». ثم ذكَّره الطحاوي بقوله: «وهو كما قال». قلت: وله طرق أخرى، حتى أملى فيه بعضهم مجلساً جمع فيه طرقه، كأبي القاسم الحسكاني، فيما ذكر الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان، في تلخيص كتاب الموضوعات لابن الجوزي، مح: أبي تميم ياسر بن إبراهيم بن محمد، (الرياض: مكتبة الرشد، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م) ١١٨.

وجه النكارة فيها: «لو رُدَّتْ لِعَلِيٍّ لكان رُدُّها يومَ الخندقِ للنبي صلى الله عليه وسلم بطريقِ الأوَّلَى، فإنه حَزَنٌ وتَأَلَّمٌ ودعا على المشركين لذلك. ثم نقول لو رُدَّتْ لِعَلِيٍّ لكان لِمُجَرِّدِ دُعاءِ الرسولِ صلى الله عليه وسلم، ولكن لما غابَت خَرَجَ وقتُ العَصْرِ، ودخَلَ وقتُ المَغربِ، وأفطر الصائمون، وصلى المسلمون المَغربَ، فلو رُدَّتِ الشمسُ لِلزَمِّ تَخَيُّبِ الأُمَّةِ في صومِها وصلاتها، ولم يكن في رَدِّها فائدةٌ لِعَلِيٍّ، إذ رجوعُها لا يُعيدُ العَصْرَ أداءً، ثم هذه الحادثةُ العظيمةُ لو وَقَعَتِ لاشتهرت وتوفرتِ الهَمَمُ والدَّواعي على نقلِها، إذ هي في نقضِ العاداتِ جاريةٌ مَجْرَى طُوفانِ نوحٍ وانشقاقِ القمرِ»^{٢٨}.

ويلاحظ في كلام الذهبي هذا إعماله عدة ضوابط في نقد نص الخبر المذكور، وهي:

١- مقارنة قصة علي هذه بحادثة مشابهة، وهي ثابتة لدى أهل العلم، ومع ذلك لم يحصل فيها مثل ما حصل في هذه القصة، بل إن حصول الأمر ذاته في تلك الحادثة كان أدعى وأولى، فعندما لم يحصل ذلك فيها دل على نكارة ما ورد في قصة علي.

٢- نكارة ما ورد في هذه القصة، لما يترتب على حصوله من الخطورة في تخييب الأمة واختلاط الأمر عليها، ليس إلا لحل مشكلة رجل واحد، وهذا بعيد عن هدي النبي صلى الله عليه وسلم وغير لائق بعُموماً دعوته.

٣- نكارة ما ورد في هذه القصة، لما يستدعيه مثلها من الاشتهار والاستفاضة لو ثبتت، مع توفر كامل الدواعي على نقلها.

ولكنني لا أظن الذهبي يتوسع في هذا الضابط توسعاً كبيراً، لأنه لو توسع فيه لرأيناه يردُّ كثيراً من أحاديث الصحيحين بحجة أنها مما تستدعي الاشتهار والاستفاضة، ولكن الأمر عند الذهبي بخلاف ذلك، وإنما يستعمل الذهبي هذا

٢٨ الذهبي، تلخيص الموضوعات، ١١٩.

الضابط في رواية أمورٍ عَظَائِمٍ؛ يرويها رجال لا يُعْتَمَدُ على انفرادهم، ولا يُقْبَلُ إغرابهم بمثل تلك الأمور، كما يشير إليه قوله السابق قريباً في حادثة ردِّ الشمس لعلِّي: «ثم هذه الحادثة العظيمة لو وَقَعَتْ لَاشْتَهَرَتْ وَتَوَفَّرَتْ الْهِمَمُ وَالذَّوَاعِي عَلَى نَقْلِهَا، إذ هي في نقض العاداتِ جاريةٌ مَجْرَى طُوفَانِ نُوحٍ وَانْشِقَاقِ الْقَمَرِ».

ويستعمل الذهبي هذا الضابط كذلك فيما يَسْتَحِيلُ كِتْمَانُهُ عَادَةً، كما في قوله في شأن رواية مَنْ روى قنوت النبي صلى الله عليه وسلم في الفجر دائماً في الصبح بعد الركوع جَهْرًا، حيث قال: «لو لَازَمَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لُتْقِلَ نَقْلَ كَافَّةٍ، وَتَوَفَّرَتْ الْهِمَمُ وَالذَّوَاعِي عَلَى نَقْلِهِ، وَلا سَتَحَالَ كِتْمَانُهُ عَادَةً»^{٢٩}.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن خَبَرَ ردِّ الشمس لعلِّي بن أبي طالبٍ قد أنكره غيرُ واحد من العلماء أيضاً، فممن أنكره بل حَكَمَ بوضعه جماعةٌ عددهم ابنُ كثير، فقال: «والأئمةُ في كل عصر ينكرون صحة هذا الحديث ويردُّونه وبالغون في التشنيع على رواته كما قدمنا عن غير واحد من الحفاظ، كمحمد ويعلى ابني عُبيد الطَّنَافِسيِّين، وكإبراهيم بن يعقوب الجُوزْجاني خطيب دمشق، وكأبي بكر محمد بن حاتم البخاري المعروف بابن زنجويه، وكالحافظ أبي القاسم بن عساكر والشيخ أبي الفرج بن الجوزي وغيرهم من المتقدمين والمتأخرين، وممن صرَّح بأنه موضوع شيخنا الحافظ أبو الحجاج المِزِّي والعلامة أبو العباس بن تيمية»^{٣٠}، وأنكره أيضاً الجُوزْجاني^{٣١}، ومحمد بن ناصر البغدادي^{٣٢}. وقال ابن كثير: «هذا الحديث ضعيف ومُنكَّرٌ من جميع طُرُقِهِ، فلا تخلُّو واحدةً منها عن شيعيٍّ ومجهول الحال وشيعيٍّ ومتروكٍ، ومثل هذا الحديث لا يقبل فيه خبرٌ واحدٌ إذا

٢٩ الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان، تفتيح التحقيق في أحاديث التعليق، مح: مصطفى أبو الغيط وعبد الحي عجب، (الرياض دار الوطن، ٢٠٠٠م) ٢٢٤/١.

٣٠ ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، البداية والنهاية، مح: علي شبري، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م) ٩٣/٦.

٣١ الجُوزْجاني، الحسين بن إبراهيم بن الحسين بن جعفر، الأباطيل والمنكريات والصحاح والمشاهير، مح: د. عبد الرحمن بن عبد الجبار الفريوائي، ط ٤، (الرياض، دار الصميعة، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م) ٣٠٨/١.

٣٢ نقله عنه ابن كثير، البداية والنهاية، ٨٧/٦.

اتصل سنده، لأنه من باب ما تتوفر الدواعي على نقله، فلا بد من نقله بالتواتر والاستفاضة لا أقل من ذلك، ونحن لا نُنكر هذا في قدرة الله تعالى»^{٣٣}.

ووقفْتُ للذهبي أيضاً على حديثٍ أنكره، وهو حديث عبد الرحمن بن عَزْوَانَ الملقَّب بـ«قُرَادٍ» يرويهِ عن يونس بن أبي إسحاق السَّبيعي، عن أبي بكر بن أبي موسى الأشعري، عن أبيه، قال: «خرج أبو طالب إلى الشام، وخرج معه النبي في أشياخ من قريش، فلما أشرفوا على الراهب، هبطوا فحلوا رحالهم، فخرج إليهم الراهب وكانوا قبل ذلك يُمزُّون به فلا يخرج إليهم ولا يلتفتُ. قال: فهُم يَحُلُّون رِحَالَهُمْ، فجعل يتخلَّلُهُم الراهبُ، حتى جاء فأخذ بيد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: هذا سيد العالمين، هذا رسول رب العالمين، يبعثه الله رحمة للعالمين، فقال له أشياخُ من قريش: ما علمك، فقال: إنكم حين أشرفتم من العَقَبَةِ لم يَبَقَ شَجَرٌ ولا حَجَرٌ إلا حَرَ ساجداً، ولا يَسْجُدان إلا لنبِيِّ، وإني أعرفه بخاتم النبوة أسفل من عُضُوفِ كَتِفِهِ مثل التفاحِ، ثم رجع فصنع لهم طعاماً، فلما أتاهم به، وكان هو في رِغِيَةِ الإبلِ، قال: أرسِلُوا إليهِ، فأقبل وعليه غمامة تُظِلُّهُ، فلما دنا من القوم وجَدَهُمْ قد سبقوه إلى فَيءِ الشجرة، فلما جلس مالَ فَيءِ الشجرة عليه، فقال: انظروا إلى فَيءِ الشجرة مالَ عليه، قال: فبينما هو قائم عليهم وهو يناشدهم أن لا يذهبوا به إلى الروم، فإن الروم إن رأوه عرفوه بالصفة فيقتلونهُ، فالتفت فإذا بسبعة قد أقبلوا من الروم فاستقبلَهُمْ، فقال: ما جاء بكم؟ قالوا: جننا، إن هذا النبي خارج في هذا الشهر، فلم يَبَقَ طريقٌ إلا بُعثَ إليه بأناس، وإنا قد أُخبرنا خَبَرَهُ، فبُعِثنا إلى طريقك هذا، فقال: هل خَلَفَكُم أحدٌ هو خَيْرٌ منكم؟ قالوا: إنما أُخبرنا خَبَرَهُ بطريقك هذا، قال: أفرايتم أمراً أراد الله أن يَقْضِيَهُ، هل يستطيع أحدٌ من

٣٣ ابن كثير، البداية والنهاية، ٨٧/٦. وفي كلام ابن كثير هذا ما يدلُّ على أنه كان يرى صحة استعمال ذلك الضابط الذي كان يستعمله شيخه الذهبي رحمهما الله.

الناس رَدَّهُ؟ قالوا: لا، قال: فبأيَعُوهُ وأقاموا معه، قال: أنشدكم بالله أيُكُم وليُّه؟ قالوا: أبو طالب، فلم يَزَلْ يُنَاشِدُهُ حتى رَدَّهُ أبو طالب، وبعث معه أبو بكر بلائاً، وزَوَّدَهُ الراهبُ من الكعك والزيت»^{٣٤}.

فبالرغم من حسن ظاهر إسناد هذا الخبر قال فيه الذهبي: «هو حديث منكر جداً، وأين كان أبو بكر؟! كان ابنَ عشر سنين، فإنه أصغَرُ من رسول الله صلى الله عليه وسلم بستتين ونصف، وأين كان بلائاً في هذا الوقت؟! فإن أبا بكر لم يَشْتَرِهِ إلا بعد المَبْعَث ولم يكن وُلِدَ بعدُ، وأيضاً فإذا كان عليه غمامةٌ تَظُلُّه كيف يُتَصَوَّرُ أن يميل فيء الشجرة؟! لأن ظلَّ الغمامة يُعَدِمُ فيء الشجرة التي نزل تحتها، ولم نَرِ النبيَّ صلى الله عليه وسلم ذَكَرَ أبا طالب قطُّ بقول الراهب، ولا تَذَاكُرْتُهُ قريشُ، ولا حَكَّتُهُ أولئك الأسيخ مع تَوَفُّرِهِمِهِم ودَوَاعِيهِم على حكاية مثل ذلك، فلو وقع لاشتَهَر بينهم أيما اشتِهَار، ولبقي عنده حِسٌّ مِنَ النبوة، ولما أَنْكَرَ مجيء الوحي إليه أولاً بِغارِ جِراءٍ، وأتى خديجةَ خائفاً على عقله، وأيضاً فلو أَثَّرَ هذا الخوف في أبي طالب ورَدَّهُ، كيف كانت تَطْيِبُ نفسه أن يُمَكِّنَهُ من السفر إلى الشام تاجراً لخديجة؟ وفي الحديث أَلْفَاظٌ مُنْكَرَةٌ تُشْبِهُ أَلْفَاظَ الطُّرُقِيَّةِ»^{٣٥}.

وممن أعلَّ هذا الخبر أيضاً بنحو ما أعلَّه به الذهبي: ابنُ سيد الناس^{٣٦}،

وابن كثير^{٣٧}.

٣٤ أخرجه الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سُورَةَ، السنن، مح: أحمد محمد شاكر (ج ١٠٢)، ومحمد فؤاد عبد الباقي (ج ٣)، وإبراهيم عطوة عوض (ج ٤، ٥)، ط ٢، (مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م) (٣٦٢٠). ثم قال الترمذي: «حديث حسن غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه».

٣٥ الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، مح: د. بشار عواد معروف، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٣م) ١/٥٠٣-٥٠٤.

٣٦ ابن سيد الناس، محمد بن محمد بن محمد اليعمري، عيون الأثر في فنون المغازي والشمال والسير، مح: إبراهيم محمد رمضان، (بيروت: دار القلم، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م) ١/٥٥.

٣٧ ابن كثير، البداية والنهاية، ٢/٣٤٨.

وفيما قاله الذهبي هنا أيضاً ضوابط أخرى اعتمدها في نقده للقصة، أهمها:

١- النقد من خلال الرجوع إلى الحقائق التاريخية، فلما كان في القصة ما يخالف الحقائق التاريخية من حيث وجود أشخاص المذكورين لم يدركوا القصة المذكورة، ثبت لديه أن هذه القصة منكرة.

٢- وجود أحداث جرت في هذه القصة لا تتفق مع العقل ولا مع المنطق، كحال فيء الشجرة، وعدم تذكيره صلى الله عليه وسلم لِعَمِّه بما حَصَلَ معهم بعد أن أتته النبوة، لِيُذَعْنَ للحق ويؤمن بنبوته صلى الله عليه وسلم، لأن ذلك كان ادعى لِقَبُولِهِ دعوة الإسلام.

فهذه أهم الضوابط التي استعملها الذهبي في نقده للأحاديث والأخبار.

٣. نقده لأحاديث في «صحيح مسلم»:

وقد أخذ الذهبي على مسلم إخراج بعض الأحاديث في «صحيحه»، وليس ذلك من جهة إخلال مسلم بشرطه الذي بينه في مقدمة «الصحيح» كما سيظهر لنا، وإنما استنكاراً لمتونها، ولما تشتمل عليه من الغرابة أو النكارة مما يجعلها غير صالحة لأن تُودَع في «الصحيح» بحسب نقد الذهبي.

وأغلب الظن أن الإمام مُسْلِماً لم يَخْفَ عليه كثيرٌ من ذلك، وإنما هناك احتمالات، منها:

أ- أن يكون مسلمٌ تَسَمَّحَ بإخراجها؛ لأنه رأى أن لها ما يَشُدُّها وَيَعُضُّدُها من نصوص أخرى، وإن لم يُبَيِّن لنا تلك الشواهد العاضدة لها في «صحيحه»، إلا أنها موجودة في كتب الحديث الأخرى.

ب- أو أن يكون هناك اختلاف في نقد كلٍّ منها، فهذا يرى أن الراوي فلاناً يُحْتَمَلُ نَقْلُهُ وَتَفَرُّدُهُ بما نقله، وذاك لا يرى ذلك، لأنه يظن أن الخبر الذي

نقله - إن ثبت - لا بدَّ أن يَشْتَهَرَ ويستفيض، فلما انفرد به هذا الراوي دلَّ على أنه منكرٌ في النقل، غريبٌ وُرُوْدُه.

ولهذا فليس كل ما اعترض به الذهبيُّ على مسلم يتَّجِه في النقد، أو يُسَلِّم له فيه، فالقول في بعض ذلك قولُ مسلم، والله أعلم.

هذا، ولم يعمدِ الذهبيُّ إلى جمع ما نقدَه من هذه الأحاديث في مُصنَّف مُفرد، ولكنه كان يُنَبِّه إلى ذلك في بعض كتبه في أثناء تراجم الرجال، وأكثر ذلك مما أوردَه في كتابه «ميزان الاعتدال» الذي كان يذكر فيه ما يُنكر على بعض رجال مسلم من الروايات، فيُنصُّ على نكارتها، دون التعرُّض لبيان سبب تلك النكارة، وأنا أوردُ تلك الأحاديث مبيِّناً وجه النكارة فيها باختصارٍ ما أمكن، مناقشاً له في بعضها، من غير توسُّع في تخريج هذه الأحاديث من مصادر الحديث الأخرى، لأن الذي يعيننا هنا معرفة مواضعها في «صحيح مسلم»، وحسب، إلا إن اقتضى الحال ذكر تخريجها.

وهذه الأحاديث قد بلغت لديَّ من خلال التقصي والاستقراء الذي أجرَيْتُه في كتاب «الميزان»، سبعة أحاديث فقط، كما قدمته.

وهذا أو أن بيان تلك الأحاديث وشرح وجه نكارتها من منظور الذهبي:

٣. ١. حديث جعفر بن سليمان، عن ثابت البناني، عن أنس بن مالك رضي الله عنه، أنه قال: «أصابنا ونحن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم مطر، قال: فحسر رسول الله صلى الله عليه وسلم ثوبه حتى أصابه من المطر، فقلنا: يا رسول الله، لم صنعتَ هذا؟ قال: لأنه حديثٌ عهدٍ برَّبِّه تعالى»^{٣٨}. ذكر الذهبي هذا الحديث في ترجمة جعفر بن سليمان الضُّبَعي، مبيِّناً أنه من

٣٨ أخرجه مسلم بن الحجاج، في صحيحه، عناية: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، د. ت) (٨٩٨).

الأحاديث التي تفرد بها، وُعِدَّتْ مما يُنكَّرُ على جعفر^{٣٩}. وهذا من الأحاديث التي أخرجها مسلم في أصل الباب.

وقد أشار النسائي إلى موضع النكارة في هذا الحديث، فقال: «لم أفهم: أصابنا، ولا فحسر، كما أردت»^{٤٠}.

أقول: الذي يغلب على ظني أن النسائي أراد أن قوله: «فَحَسَر» قولٌ مُطْلَقٌ يَحْتَاجُ إلى تقييد، لمعرفة الموضوع الذي حسر عنه النبي صلى الله عليه وسلم ثوبه من جسده، وأن قوله: «أصابنا» يقتضي أن يكون صلى الله عليه وسلم فَعَلَ ذلك بِمَحْضَرٍ من الصحابة، فلماذا لم يَنْقُلْ فِعْلَ النبي صلى الله عليه وسلم هذا غير جعفر الصُّبَّعي عن ثابت البناني عن أنس بن مالك، دون سائر أصحاب ثابت البناني الحُفَاط الكبار، أمثال شعبة بن الحجاج وحماد بن زيد وحماد بن سلمة وسليمان بن المغيرة وغيرهم^{٤١}!!؟

ثم تعليل النبي صلى الله عليه وسلم ذلك بقوله: «حَدِيثٌ عَهْدِ بَرِّيه» قولٌ فيه ما فيه من الإشكال الذي يَحْتَاجُ إلى إيضاح وبيان شافٍ. وممن أنكر هذا الحديث أيضاً ابنُ عمَّار الشهيد^{٤٢}.

أقول: ليس هناك ما يُسَوِّغُ معه الحكمُ بنكارة هذا الحديث، فإن كان السببُ هو عدم اتضاح معاني بعض ألفاظه، فذاك أمرٌ لا يستدعي - بالضرورة

٣٩ الذهبي، محمد بن أحمد، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، مح: علي محمد البجاوي، (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، ١٣٨٢هـ/١٩٦٣م) ٤١٠/١، ونقل الذهبي توثيقه عن ابن معين، وقول أحمد فيه: «لا بأس به»، وذكر عن البخاري أنه قال فيه: «بخالف في بعض حديثه»، وعن يحيى القطان أنه كان لا يكتب حديثه ويستضعفه، ونقل عن عدة من العلماء أنه كان رافضياً، لكن قال الذهبي: «قد روى أحاديث في مناقب الشيخين رضي الله عنهما - يعني أبا بكر وعمر - وهو صدوق في نفسه ويفرد بأحاديث عُدَّتْ مما ينكر، واختلف في الاحتجاج بها».

٤٠ أخرجه النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، في السنن الكبرى، مح: حسن عبد المنعم شلبي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م) (١٨٥٠).

٤١ ذكرهم ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، زين الدين الحنبلي، في شرح علل الترمذي، مح. د. همام سعيد، (الأردن: مكتبة المنار، ١٩٨٧م) ٦٩٠/٢، في الطبقة الأولى من الثقات من أصحاب ثابت البناني.

٤٢ ابن عمَّار الشهيد، علل أحاديث مسلم، (١٥).

- إنكاره، وقصارى ما فيه أن يقال: إنه خفي معنى تلك الألفاظ على الذي استنكرها، وقد ظهر المعنى لمسلم وغيره، والله أعلم.

٣. ٢. حديث عكرمة [وهو ابن عمار اليمامي]، حدثنا أبو زميل [وهو سماك بن الوليد الحنفي اليمامي]، حدثني ابن عباس رضي الله عنهما، أنه قال: «كان المسلمون لا ينظرون إلى أبي سفيان ولا يُقَاعِدُونَهُ، فقال للنبي صلى الله عليه وسلم: يا نبي الله، ثلاثٌ أعطيتهنَّ، قال: نعم، قال: عندي أحسنُ العرب وأجملُهُ؛ أمُّ حبيبة بنت أبي سفيان، أزوجُكها، قال: نعم، قال: ومعاويةٌ تجعله كاتباً بين يديك، قال: نعم، قال: وتؤمِّرنِي حتى أقاتل الكفار كما كنت أقاتل المسلمين، قال: نعم»^{٤٣}. أورد الذهبي هذا الحديث في ترجمة عكرمة بن عمار العجلي اليمامي^{٤٤}، وقال: «ساق له مسلم أصلاً مُنكراً» وذكر حديثه هذا. وهذا من الأحاديث التي أخرجها مسلم في أصل الباب كذلك.

وقد أنكر هذا الحديث أيضاً عدد من العلماء؛ كابن الجوزي، الذي بيّن وجه نكارتة، فقال: «إنما قلنا: إن هذا وهمٌ، لأن أهل التاريخ أجمعوا على أن أم حبيبة كانت تحت عُبيد الله بن جحش، وولدت له، وهاجر بها وهما مسلمان إلى أرض الحبشة، ثم تنصّر، وثبتت هي على دينها، فبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى النجاشي يخطبها عليه، فزوجها إياها وأصدقها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وذلك سنة سبع من الهجرة، وجاء أبو سفيان في زمن الفتنة، فدخل عليها فنحّت بساط رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى لا يجلس عليه، ولا خلاف أن أبا سفيان ومعاوية أسلما في فتح مكة سنة ثمانٍ، ولا يُعرف أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمّر أبا سفيان»^{٤٥}.

٤٣ أخرجه مسلم، (٢٥٠١).

٤٤ الذهبي، ميزان الاعتدال، ٩٣/٣، ونقل الذهبي توثيقه عن عدة من العلماء؛ كابن المديني وابن معين وابن عمار والعجلي والدارقطني وغيرهم، وذكر عن أحمد أنه مضطرب الحديث في غير إياس بن سلمة بن الأكوع، وضعفه غير واحد في يحيى بن أبي كثير خاصة، منهم ابن المديني وأحمد والبخاري وأبو حاتم وغيرهم، وقال صالح بن محمد وإسحاق بن أحمد البخاري الحافظ: «ينفرد بأحاديث لم يشركه فيها غيره»، وقال ابن خراش: «في حديثه نُكْرَةٌ».

٤٥ ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي البغدادي، كشف المشكل من حديث الصحيحين، مع: د. علي حسين البواب، (الرياض، دار الوطن، د. ت) ٤٦٣/٢-٤٦٤.

وممن أنكر هذا الحديث كذلك ابنُ حزم، بل جازفَ فحكَم بوضعه^{٤٦}،
وأنكره أيضا القاضي عياض^{٤٧}، وابن قيم الجوزية^{٤٨}، وغيرهم.

أقول: نكارة هذا الحديث واضحة جليّة، وفي قول ابن الجوزي البيان الكافي^{٤٩}.

٣.٣. حديث محمد بن أبي حفصة، عن الزهري، عن عيسى بن طلحة، عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما، قال: «سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وأتاه رجل يوم النحر،... وأتاه آخر، فقال: إني أفصتُ إلى البيت قبل أن أرمي؟ قال: ازم ولا حرج»^{٥٠}. أورد الذهبي هذا الحديث مبيّناً أنه من غرائب محمد بن أبي حفصة^{٥١} في مسلم. وهذا من الأحاديث التي لم يخرجها مسلم في الباب أصلاً، إنما أخرجها بعد حديث الأصل الذي ليس فيه ذكر الإفاضة قبل الرمي.

وقد كشف لنا ابن القَطّان الفاسي عن وجه النكارة في هذا الحديث بقوله: «الحديث من رواية الزهري عن عيسى بن طلحة عن عبد الله بن عمرو،

٤٦ ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، الإحكام في أصول الأحكام، مح: أحمد محمد شاكر، (بيروت: دار الأفاق الجديدة، دت) ٢٣/٦. لكن رد ابن الصلاح على مجازفة ابن حزم هذه، فقال: وهذا القول من جسارته؛ فإنه كان هَجُوماً على تخطئة الأئمة الكبار، وإطلاق اللسان فيهم، ولا نعلم أحداً من أئمة الحديث نسب عكرمة بن عمار إلى وضع الحديث، وقد وثقه وكيع ويحيى بن معين وغيرهما، وكان مُستجاب الدعوة. نقله عن ابن الصلاح: برهان الدين الحلبي، أبو الوفا إبراهيم بن محمد، الكشف الحثيث عن رمي بوضع الحديث، مح: صبحي السامرائي، (بيروت: عالم الكتب ومكتبة النهضة العربية، ١٩٨٧) (٥٣٤).

٤٧ القاضي عياض، أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي السبتي، إكمال المعلم بفوائد مسلم، مح: يحيى إسماعيل، (مصر: دار الوفاء، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م)، ٥٤٦/٧.

٤٨ ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر الرُّزعي، تهذيب سنن أبي داود، (بيروت: دار المعرفة، دت) ٣٣-٣٢/٣.

٤٩ وقد سلك بعض العلماء تأويلات لدفع النكارة عن هذا الحديث، ومنهم ابن الصلاح والنووي والأمير الصنعاني. ولكنها لا تخلو عن تكلف، والأقرب الحكم ببنكارته، كما جزم به غيرهم، والله تعالى أعلم. جمع تلك التأويلات الصنعاني، محمد بن إسماعيل بن صلاح، توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار، مح: صلاح عويضة، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م) ١٢٢/١.

٥٠ أخرجه مسلم، (١٣٠٦).

٥١ الذهبي، ميزان الاعتدال، ٥٢٥-٥٢٦، ونقل الذهبي تضعيفه عن يحيى القطان وابن معين والنسائي وابن عدي، وقال الذهبي، في سير أعلام النبلاء ٥٩/٧: «روى له الشيخان في المتابعات، ما أظن أن واحداً منهما جعله حجة».

وأصحاب الزهري الحفاظ لا يقولون في روايتهم: أَفْضْتُ قَبْلَ أَنْ أُرْمِيَ، وابن أبي حفصة يقول ذلك... والرجل ثقة، ولكنه يُضَعَّفُ في الزهري خاصَّةً، كأنه لم يحفظ حديثه كما يَجِبُ، فصار يجيء فيه بخلاف ما يجيء به غيره»^{٥٢}.

وممن أنكره أيضاً الدارقطني، حيث قال بعد أن أخرجه: «لم يتابع عليه، وأراه وهم فيه»^{٥٣}.

أقول: ما قاله ابن القطان بأن ابن أبي حفصة ثقة إلا في الزهري خاصة، فقول فيه تَسَاهُلٌ، إذ هو ضعيف في الجملة، ولكنه يُعْتَبَرُ به - أي في المتابعات والشواهد - كما يظهر من خلال أقوال العلماء فيه.

وانفراده هنا عن الزهري - دون سائر الحفاظ الكبار من أصحاب الزهري - بزيادة ذكر الإفاضة قبل الرمي، شاهدٌ على عدم ضبطه لحديثه.

٣. ٤. حديث أبي الزُّبَيْرِ، عن جابر رضي الله عنه، قال: «سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: لا يَحِلُّ لِأَحَدِكُمْ أَنْ يَحْمَلَ بِمَكَّةَ السِّلَاحَ»^{٥٤}. ذكر الذهبي هذا الحديث في ترجمة أبي الزبير محمد بن مسلم بن تَدْرُسَ المَكِّيِّ^{٥٥}، فيما لم يُصَرِّحْ فيه أبو الزُّبَيْرِ بسماعه من جابر، وأن في قلبه منه شيئاً - يعني شكاً في ثبوته - وهذا الحديث خرَّجه مسلم في أصل الباب.

ولعل الذهبي إنما أنكر هذا الخبر من جانبين؛ جانب الإسناد؛ لأجل انفراد أبي الزبير به عن جابر، وجانب المتن؛ لمخالفة حديثه هذا لما ثبت من

٥٢ ابن القطان، بيان الوهم والإيهام، ٣٦١/٢.

٥٣ أخرجه الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد البغدادي، السنن، مح: شعيب الارنؤوط، وأصحابه، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م) (٢٥٦٩).

٥٤ أخرجه مسلم، (١٣٥٦).

٥٥ الذهبي، الميزان، ٣٩/٤ ونقل الذهبي توثيقه عن ابن المديني وابن معين والنسائي وابن عدي وغيرهم، ونقل عن البخاري وأبي زرعة وأبي حاتم أنه لا يحتج به، وأن أحمد كان يضعفه، وذكر الذهبي أنه عيب عليه التدليس. قلت: يعني أنه لا يؤمن أن يروي عن بعض الضعفاء من التابعين ثم يسقط ذكرهم.

كون رسول الله صلى الله عليه وسلم دَخَلَ مكةَ عامَ القِصَّةِ ومعه السِّلاحُ^{٥٦}،
وكونه أيضاً دخل عام الفتح وعلى رأسه المِغْفَرُ^{٥٧}، من أجل ذلك اختلج في
صدر الذهبي شكٌ في ثبوته، والله أعلم.

ولكنني أقول: لا نكارة في حديث جابر المذكور، ولا معارضةً بينه وبين
الحديثين الآخرين، لأن معنى الحديث - فيما يظهر لي - أنه أراد تحريم القتال
بمكة، لكونها حرماً آمناً، وأن دخوله إليها حاملاً السلاح إنما كان بإذن من الله
تعالى، كما أوضح النبي صلى الله عليه وسلم ذلك بقوله: «ألا وإنها لم تحلَّ
لأحد قبلي، ولم تحلَّ لأحد بعدي، ألا وإنها حلتَّ لي ساعةً من نهارٍ، ألا
وإنها ساعتِي هذه حرامٌ»^{٥٨}.

٣. ٥. حديث أبي الزبير، عن جابر رضي الله عنه أيضاً: «أن رسول الله
صلى الله عليه وسلم دخل مكة - أو دخل يوم فتح مكة - وعليه عمامة سوداء
بغير إحرام»^{٥٩}. أوردته الذهبي في ترجمة معاوية بن عمار الدُّهني^{٦٠}، قائلاً: «إنه
من أفرادهِ وإن كان قد رواه مسلم»، وكان قد ذكره أيضاً في ترجمة أبي الزبير
محمد بن مسلم المكي، لأن معاوية يرويه عنه عن جابر، وقال: «معاوية بن
عمار ليس بذلك»^{٦١}. وهذا الحديث مما خرَّجه مسلم في أصل الباب كذلك.

٥٦ كما في حديث ابن عمر الذي أخرجه البخاري، محمد بن إسماعيل، في صحيحه، عناية: د. محمد زهير بن ناصر الناصر،
(الرياض: دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ) (٢٧٠١) وغيره: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج معتمراً فحالف كفار قريش
بينه وبين البيت، فنحر هديه، وحلق رأسه بالحديبية، وقاضاهم على أن يعتمر العام المقبل، ولا يحمل سلاحاً عليهم إلا
سيوفاً ولا يقيم بها إلا ما أحبوا، فاعتمر من العام المقبل، فدخلها كما كان صالحهم...

٥٧ أخرجه البخاري، (١٨٤٦). والمغفر: وقاية للرأس يتقنع به المتسلح. وهو زردٌ يُنسج من الدُرُوع على قدر الرأس يلبس
تحت القلنسوة. انظر: أبو عبيد القاسم بن سلام، السلاح، مح: حاتم الضامن، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥م)
٢٩، والهروي، أبو عبيد أحمد بن محمد، الغريبين في القرآن والحديث، مح: أحمد فريد المزدي، (السعودية: مكتبة نزار
مصطفى الباز، ١٩٩٩م) ١٣٧٩/٤.

٥٨ أخرجه البخاري، (١١٢).

٥٩ أخرجه مسلم، (١٣٥٨).

٦٠ الذهبي، الميزان، ١٣٧/٤. ونقل الذهبي عن ابن معين أنه قال فيه: «ليس به بأس»، وعن أبي حاتم أنه قال: «لا يحتج به».

٦١ الذهبي، الميزان، ٣٩/٤.

من خلال كلام الذهبي في هذا الحديث يحتمل أن يكون قصده فيه إنكارَ الحديث من جهة السند أو من جهة المتن، أو من جهتهما معاً، من حيث التفردُ، والمخالفةُ في المتن.

أقول: لكن لم ينفرد به معاوية بن عمار عن أبي الزبير، كما جزم به الذهبي، فقد أخرجه مسلم أيضاً بإثره عن أبيه عمار بن أبي معاوية الدُّهني^{٦٢}، وأخرجه غيره عن حماد بن سلمة عن أبي الزبير^{٦٣}، فيبقى الكلام في تفرد أبي الزبير به عن جابر. فما وجه إنكار الذهبي لهذا الخبر!؟

الذي يَغْلِبُ على ظنِّي أن الذهبي إنما أنكره لأنه مُخَالِفٌ لما ثبت عن أنس بن مالك بإسناد أصحَّ من إسناد حديث جابر هذا: أن النبي دخل مكة وعلى رأسه المِغْفَرُ^{٦٤}.

أقول: ومما يُؤكِّد وقوعَ الوَهْمِ فيه من أبي الزبير أن عمرو بن حُرَيْثٍ روى أن النبي صلى الله عليه وسلم خَطَبَ النَّاسَ وعليه عِمَامَةٌ سوداءُ^{٦٥}. يعني ذلك اليوم^{٦٦}. فالتَّبَسُّ الأمرُ على أبي الزبير، فجعله عند دخول مكة، وإنما لبس النبي صلى الله عليه وسلم العِمَامَةَ بعد ذلك لما خَطَبَ النَّاسَ.

ولعله مما يَرَجِّحُ ظنَّ الذهبي من الشكِّ في عدم ثبوت خبرِ جابر، أنه روي عن أبي الزبير مرةً مرسلًا، وذلك فيما رواه وكيع بن الجَرَّاحِ وعفان بن مسلم كلاهما عن حماد بن سلمة عن أبي الزبير^{٦٧}. وهذا مما يُعَلُّ به الموصولُ، ولا يَثْبُتُ به المتن!

٦٢ أخرجه مسلم، في الصحيح، (١٣٥٨)

٦٣ أخرجه أحمد بن حنبل الشيباني، في مسنده، مح: شعيب الأرنؤوط وأصحابه، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م) (١٤٩٠٤).

٦٤ أخرجه البخاري، في الصحيح، (١٨٤٦)

٦٥ أخرجه مسلم، في الصحيح، (١٣٥٩).

٦٦ كما توضحه رواية الحميدي، عبد الله بن الزبير المكي، في مسنده، مح: حبيب الرحمن الأعظمي، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت) (٥٦٦)،

٦٧ أخرجه عنهما ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع الزهري، في الطبقات الكبير، مح: علي محمد عمر، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ٢٠٠١م)، ٣٩١/١.

٣. ٦. حديث أبي الزبير، عن جابر رضي الله عنه كذلك، «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى امرأةً فأتى امرأته زينب، وهي تمعس مبيئةً لها^{٦٨}، فقضى حاجته، ثم خرج إلى أصحابه، فقال: إن المرأة تُقبل في صورة شيطان وتُدبر في صورة شيطان، فإذا أبصر أحدكم امرأةً فليأت أهله، فإن ذلك يرد ما في نفسه»^{٦٩}. وقد ذكر الذهبي هذا الحديث في ترجمة أبي الزبير المكي أيضاً، فيما لم يُصرِّح فيه أبو الزبير بالسماع، وأن في قلبه منه شيئاً^{٧٠}. وهذا الحديث أيضاً مما خرَّجه مسلم في أصل الباب.

وقد روي هذا الحديث عن قتيبة بن سعيد عن حرب بن أبي العالية عن أبي الزبير مراسلاً^{٧١}.

والظاهر أن الذهبي إنما أنكر هذا الخبر تنزيهاً منه للنبي صلى الله عليه وسلم؛ من أن يحدس ذلك في مقام النبوة؛ بأن يُنسب إلى الميل الغريزي للنساء. لكن مثل ذلك في الحقيقة لا يضير رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ بأن يعتريه ما يعترى سائر الناس - إذ هو منهم وإنما فضّل عنهم بالوحي - من الميل الغريزي للنساء، وهو مما فطر الله الناس عليه، وهو القائل: «حُبب إلي من الدنيا: النساء، والطيب، وجعل قرة عيني في الصلاة»^{٧٢}.

ولكن الذي يبعد هو أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم قد امتدت عينه إلى ما لا يحلُّ له مما نهاه الله عنه من زهرة الحياة الدنيا، حتى حدثته نفسه بما يُنزّه عنه الأنبياء، يقول القاضي عياض: «ولا يُظنّ بفعل النبي صلى الله

٦٨ قوله: «تمعس»، أي: تدبغ. وأصل المعس: المعك والدلك. وقوله: «مبيئة»، أي: الأديم - يعني الجلد ما دام في الدباغ. قاله ابن الأثير الجزي، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، مح: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، (بيروت: المكتبة العلمية، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م) مادة (معس) و(منأ).

٦٩ أخرجه مسلم، في الصحيح، (١٤٠٣).

٧٠ الذهبي، الميزان، ٣٩/٤.

٧١ أخرجه النسائي في السنن الكبرى، (٩٠٧٣).

٧٢ أخرجه النسائي في السنن الكبرى، (٨٨٣٦).

عليه وسلم ذلك مع زينب، حين رأى المرأة، أنه وقع في نفسه مما رآه شيء، وقالت نفسه، فهو مُنَزَّه عليه السلام عن ذلك، لكنه فَعَلَ ذلك لِيُقْتَدَى به في الفعل، وَيُمْتَثَل أمره بالقول»^{٧٣}.

ونحوه قول ابن مفلح الحنبلي: «وإنما أتى عليه السلام ما فعل بياناً و إرشاداً إلى ما ينبغي فعله، فَعَلِمَ النَّاسَ بفعله»^{٧٤}.

على أنه ليس في القصة ما يدلُّ على أنه صلى الله عليه وسلم أدام النَّظَرَ إلى تلك المرأة، وقد بيَّن النبي عليه الصلاة والسلام أن الإنسان لا يؤاخذ بالنظرة الأولى العاجلة إلى ما لا يحلُّ النظر إليه من النساء، لأنها غير مقصودة، وإنما يؤاخذ بتكرار النظر، ولذلك قال لعلي بن أبي طالب: «لا تُتَّبِعِ النَّظْرَةَ النَّظْرَةَ، فَإِنَّمَا لَكَ الْأُولَى وليست لك الآخرة»^{٧٥}.

ثم إن هذه القصة قد تعددت مَخَارِجُهَا وطُرُقُهَا؛ إذ رُوِيَتْ أيضاً عن أبي كَبْشَةَ الْأَنْمَارِيِّ^{٧٦}، وعن عبد الله بن مسعود، على اختلاف عنه في الرفع^{٧٧} والوقف^{٧٨}، وعن أبي عبد الرحمن السُّلَمِيِّ مرسلًا^{٧٩}، وهو من كبار التابعين، وعن سالم بن أبي الجعد مرسلًا أيضاً^{٨٠}. فهي من حيث الثبوت ثابتة لا محالة، فيبقى توجيه الحديث بما يناسب مقام النبوة، كما قدمنا، والله تعالى أعلم.

٧٣ القاضي عياض: إكمال المعلم بفوائد مسلم، ٥٣١/٤-٥٣٢.

٧٤ ابن مفلح الحنبلي، شمس الدين محمد بن مفلح المقدسي، الآداب الشرعية، مح: شعيب الأرنؤوط وعمر القيام، ط ٣، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م) ١١٦/٣.

٧٥ أخرجه أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، في السنن، تحقيق شعيب الأرنؤوط، ومحمد كامل قره بللي، (بيروت: دار الرسالة العالمية، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م) (٢١٤٩)، والترمذي في السنن، (٢٧٧٧) من حديث بريدة الأسلمي، وأخرجه أحمد في المسند، (١٣٧٣) من حديث علي بن أبي طالب.

٧٦ أخرجه أحمد في المسند، (١٨٠٢٨).

٧٧ أخرجه الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن أبو محمد، السنن، مح: فواز أحمد زمرلي وخالد السبع العلمي، (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٧هـ) (٢٢١٥).

٧٨ أخرجه ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد العبسي، المصنف، مح: محمد عوامة، (جدة: دار القبلة، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م) (١٧٤٨٦).

٧٩ أخرجه ابن أبي شيبة، المصنف، (١٧٤٨٤).

٨٠ أخرجه ابن أبي شيبة، المصنف، (١٧٤٨٧).

٣. ٧. حديث أبي الزبير، عن جابر رضي الله عنه أيضاً، قال: «نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يُجَصَّصَ القبرُ، وأن يُقعدَ عليه، وأن يُبنى عليه»^{٨١}. استنكر الذهبي هذا الحديث^{٨٢}، ومن حجَّته كذلك: «أنه مما لم يُصرَّح فيه أبو الزبير بسماعه من جابر». وهذا الحديث مما أخرجه مسلم أيضاً في أصل الباب.

وكان الذهبي لم يقف على الطريق الثانية التي أوردها مسلم بذكر تصريح أبي الزبير بسماعه من جابر، فانتفتت شبهة تدليسه في هذا الحديث.

لكن يبقى استشكال الذهبي له بقوله: «في القلب منه شيء؟» فما وجهه يا ترى؟! الظاهر أنه استنكره لانفراد أبي الزبير به عن جابر، لأن أمراً مثله مما تتوفر الدواعي إلى اشتهاؤه، وتتوجه الهمة إلى نقله، فيقتضي ذلك تعدُّد مخرجيه، والله أعلم.

خاتمة

من خلال هذا العرض المقتضب لتلك الأحاديث التي استنكرها الإمام الذهبي يتضح لنا أنه رحمه الله قد سلك في نقده لأحاديث «صحيح مسلم» نهجاً علمياً مُحكماً، معتمداً في ذلك على قرائن وضوابط علمية، استعملها في نقد تلك الأحاديث، دون الاكتفاء بالنظر إلى ظواهر الأسانيد. ومن هذه الضوابط والقرائن العلمية التي اعتمدها:

١- أن يشتمل الحديث على أمر يتعذر معه فهم المراد منه، أو لا يمكن تطبيق مضمون الحديث مع وجود ذلك الأمر على إطلاقه. كالذي حصل في الحديث الأول.

٨١ أخرجه مسلم، في الصحيح، (٩٧٠). تجسيص القبر أو تقصيصه: هو بناؤه بالقصة، وهي الجص. قاله ابن الأثير، في النهاية، مادة (قصص).

٨٢ الذهبي، الميزان، ٣٩/٤.

٢- أن يكون مضمون الحديث مخالفا لمضمون حديث آخر، أو أحاديث أخرى، أقوى إسنادا منه، ونلاحظ في هذا الضابط اشتراكه بين نقد الإسناد وبين نقد المتن. كالذي حصل في أحاديث أبي الزبير المكي، التي لم يصرح فيها بالسماع من جابر. كالحديثين الرابع والخامس.

٣- نكارة ما ورد في الحديث، لما يستدعيه مثله من الاشتهار، وتوفر الدواعي على نقله. كالذي حصل في الحديثين الثالث والسابع.

٤- نكارة ما ورد في الحديث، لمخالفته للحقائق التاريخية، وما يعرفه أهل السير والمغازي، مما اتفقوا عليه. كالذي حصل في الحديث الثاني.

٥- اشتغال الحديث على ما يחדش في مقام النبوة، من نسبة أمور يتنزه عنها الأنبياء، ولا تتناسب مع أخلاقهم. كالذي حصل في الحديث السادس.

وهذه الضوابط التي اعتمدها الذهبي غايةً في الدقة، ماعدا الضابط الخامس؛ فلأجل ما بيّنته من أنه غير منضبط البتة، لأن بعض ذلك مما يعترى الأنبياء، لأنه من دوافع الغرائز التي تعترى سائر البشر، ولا تُعدُّ عيباً في مقام النبوة بحال، بل قد يكون تنزيه الأنبياء عن مثل ذلك مما يחדش في إنسانيتهم، ويرفعهم عن وصفهم البشري، وقد قال سبحانه: (قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إليّ) (الكهف: ١١٠).

المصادر والمراجع

الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت البغدادي، تاريخ بغداد، مح: د.بشار عواد معروف، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م).

ابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس التميمي الرازي، العلل، مح: فريق من الباحثين بإشراف وعناية د.سعد بن عبد الله

الحميد و د. خالد بن عبد الرحمن الجريسي، (الرياض: مطابع الحميضي، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م).

ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد العبسي، المصنف، مح: محمد عوامة، (جدة: دار القبلة، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م).

ابن الأثير الجَزَري، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، مح: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، (بيروت: المكتبة العلمية، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م).

ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي البغدادي، كشف المشكل من حديث الصحيحين، مح: د. علي حسين البواب، (الرياض، دار الوطن، د. ت).

ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، مح: د. محمود محمد الطناحي د. عبد الفتاح محمد الحلو، ط ٢، (مصر: دار هجر، ١٤١٣هـ).

ابن القَطَّان الفاسي، علي بن محمد، بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام، (الرياض: دار طيبة، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م).

ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد، التميمي، أبو حاتم البستي، الصحيح، مح: شعيب الأرنؤوط، ط ٢، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م).

ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي العسقلاني، (ت ٨٥٢هـ)، النكت على كتاب ابن الصلاح، مح: ربيع بن هادي عمير المدخلي، (المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، ١٩٨٤م).

ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، تحقيق ومراقبة: محمد عبد المعيد خان بمشاركة آخرين، ط ٢، (حيدر آباد الدكن، مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٣٩٢هـ / ١٩٧٢م).

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، الإحكام في أصول الأحكام، مح: أحمد محمد شاكر، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، د.ت).

ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، زين الدين الحنبلي، شرح علل الترمذي، مح. د. همام سعيد، (الأردن: مكتبة المنار، ١٩٨٧م).

ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع الزهري، الطبقات الكبير، مح: علي محمد عمر، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ٢٠٠١م).

ابن سيد الناس، محمد بن محمد بن محمد اليعمري، عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير، مح: إبراهيم محمد رمضان، (بيروت: دار القلم، ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م).

ابن عبد الهادي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الهادي الدمشقي الصالح، طبقات علماء الحديث، مح: أكرم البوشي وإبراهيم الزبيق، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٧هـ / ١٩٩٦م).

ابن عمار الشهيد، محمد بن أحمد الهروي، علل أحاديث صحيح مسلم بن الحجاج القشيري، مح: محمد بن علي الأزهري، (القاهرة: دار الفاروق الحديث، ١٤٣٣هـ / ٢٠١٢م).

ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر الزُّرعي، تهذيب سنن أبي داود، (بيروت: دار المعرفة، د.ت).

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر الدمشقي، تفسير القرآن العظيم،
 مح: سامي بن محمد سلامة، ط ٢، (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع،
 ١٤٢٠هـ).

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، البداية والنهاية، مح:
 علي شيري، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م).

ابن مفلح الحنبلي، شمس الدين محمد بن مفلح المقدسي، الآداب
 الشرعية، مح: شعيب الأرنؤوط وعمر القيام، ط ٣، (بيروت: مؤسسة الرسالة،
 ١٤١٩هـ/١٩٩٩م).

ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي، مختصر استدراك
 الحافظ الذهبي على مُستدرِك أبي عبد الله الحَاكِم، مح: عبد الله بن حمد
 اللحيان وسعد بن عبد الله آل حميد، (الرياض: دار العاصمة، ١٤١١هـ).

أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، السنن، تحقيق شعيب
 الأرنؤوط، ومحمد كامل قره بللي، (بيروت: دار الرسالة العالمية،
 ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م).

أحمد بن حنبل الشيباني، المسند، مح: شعيب الأرنؤوط وأصحابه،
 (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م).

البخاري، محمد بن إسماعيل، الصحيح، عناية: د. محمد زهير بن ناصر
 الناصر، (الرياض: دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ).

برهان الدين الحلبي، أبو الوفا إبراهيم بن محمد، الكشف الحثيث عن
 رمي بوضع الحديث، مح: صبحي السامرائي، (بيروت: عالم الكتب ومكتبة
 النهضة العربية، ١٩٨٧).

بشار عواد، الدكتور، مقدمة تحقيق سير أعلام النبلاء، ط ٣، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م).

الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سَوْرَةَ، السنن، مح: أحمد محمد شاكر (ج ١، ٢)، ومحمد فؤاد عبد الباقي (ج ٣)، وإبراهيم عطوة عوض (ج ٤، ٥)، ط ٢، (مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م).

الجُوْرْقاني، الحسين بن إبراهيم بن الحسين بن جعفر، الأباطيل والمناكير والصحاح والمشاهير، مح: د. عبد الرحمن بن عبد الجبار الفريوائي، ط ٤، (الرياض، دار الصميعي، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م).

الجياني، أبو علي الحسين بن محمد الغساني، تقييد المهمل وتمييز المشكل، مح: علي بن محمد العمران، ومحمد عزيز شمس، (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م).

الحميدي، عبد الله بن الزبير المكي، المسند، مح: حبيب الرحمن الأعظمي، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت).

الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر البغدادي، الإلزامات والتتبع، مح: مقبل بن هادي الوداعي، ط ٢، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م).

الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر البغدادي، السنن، مح: شعيب الارنؤوط، وأصحابه، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م).

الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن أبو محمد، السنن، مح: فواز أحمد زمرلي وخالد السبع العلمي، (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٧هـ).

الذهبي، محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، مح: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، ط ٣، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥م).

الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، المهذب في اختصار السنن الكبير، مح: دار المشكاة للبحث العلمي، بإشراف أبي تميم ياسر بن إبراهيم، (الرياض: دار الوطن للنشر، ٢٠٠١م).

الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان، تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق، مح: مصطفى أبو الغيط وعبد الحي عجيب، (الرياض دار الوطن، ٢٠٠٠م).

الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان، تلخيص كتاب الموضوعات لابن الجوزي، مح: أبي تميم ياسر بن إبراهيم بن محمد، (الرياض: مكتبة الرشد، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م).

الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، مح: د.بشار عواد معروف، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٣م).

الذهبي، محمد بن أحمد، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، مح: علي محمد البجاوي، (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، ١٣٨٢هـ/١٩٦٣م).

الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، رسالة طرق حديث «من كنت مولاه فعلي مولاه»، مح: عبد العزيز الطباطبائي (إيران: مطبعة نكارش، ١٤٢٣هـ).

الذهبي، محمد بن أحمد، تذكرة الحفاظ، مح: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، ط٣، (الهند - حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٣٧٧هـ).

الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك، أعيان العصر وأعوان النصر، مح: د.علي أبو زيد، ود.نبيل أبو عشمة، ود.محمد موعد، ود.محمود سالم محمد، (بيروت، دمشق: دار الفكر المعاصر، دار الفكر، ١٤١٨هـ، ١٩٩٨م).

الصنعاني، محمد بن إسماعيل بن صلاح، توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار، مح: صلاح عويضة، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م).

الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير، المعجم الكبير، مح: حمدي بن عبد المجيد السلفي، ط ٢، (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، د. ت).

الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة، شرح مشكل الآثار، مح: شعيب الأرنؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٥هـ / ١٩٩٤م).

أبو عبيد القاسم بن سلام، السلاح، مح: حاتم الضامن، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥م).

العطار، رشيد الدين، غرر الفوائد المجموعة في بيان ما وقع في صحيح مسلم من الأحاديث المقطوعة، مح: محمد خرشافي، (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ٥١٤١٧هـ).

العقيلي، أبو جعفر محمد بن عمرو بن موسى، الضعفاء الكبير، مح: د. عبد المعطي أمين قلججي، (بيروت: دار المكتبة العلمية، ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م).

القاضي عياض، أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي السبتي، إكمال المعلم بفوائد مسلم، مح: يحيى إسماعيل، (مصر: دار الوفاء، ١٤١٩هـ / ١٩٩٨م).

القرافي، شهاب الدين القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس المالكي، شرح تنقيح الفصول، مح: طه عبد الرؤوف سعد (المدينة المنورة: شركة الطباعة الفنية المتحدة، ١٣٩٣هـ / ١٩٧٣م).

المازري، أبو عبد الله محمد بن علي المالكي، المعلم بفوائد مسلم، مح: محمد الشاذلي النيفر، ط ٢، (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٨م - ١٩٩١م).

مسلم بن الحجاج، الصحيح، عناية: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، د. ت).

النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، السنن الكبرى، مع: حسن عبد المنعم شلبي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م).

النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ط ٢، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢هـ).

الهروي، أبو عبيد أحمد بن محمد، الغريبين في القرآن والحديث، مع: أحمد فريد المزيدي، (السعودية: مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٩٩٩م).

Kaynakça

Ahmed, Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvûd, Âdil Mürşid Vdğ. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421.

Buhârî, Muhammed b. İsmâil el-Kûfî. *Es-Sahih*. thk. Muhammed Zühayr b. Nâsır En-Nâsır, Musevveratün ani's-Sultânîyye bi İdâfeti Terkim Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Riyad: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422.

Ceyyani, Ebu Ali Hüseyin b. Muhammed b. Ahmed el-Gassani. *Takyid el-Mümel ve Temyizü'l-Müşkil*, thk. Ali b. Muhammed el İmran ve Muhammed Aziz Şems. Mekke: Daru Âlemi'l-Fevâid, 2000.

Cürkani, Ebû Abdillâh Hüseyin b. İbrâhîm b. Hüseyin el-Hemedânî el- Cürkani. *el-Ebâtîl ve'l-Menâkir ve's-Sihâh ve'l-Meşâhîr*, thk. Abdurrahman b. Abdü'l-Cebbar el- Feryefai. Riyad: Daru's-Samî, 2002.

Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed. *el-İlzâmât Vê't-Tettebbû*, thk. Mukbil b. Hâdi el-Vâdî. Beyrut: Darü'l-Kütüb el- İlmiyye, 2. Basım, 1985.

Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed. *Es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnâvûd. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2004.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdırrahmân b. el-Fazl Ed-Dârimî. *es-Sünen*, thk. Fevâz Zemerlî ve Hâlit Es-Sebî, Beyrut: Dârü'l-Kitab el-Ârâbi, 1407.

Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as Es-Sicistânî. *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnâvûd, Muhammed Kâmil Karabelli, Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1403.

Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdırrahmân el-Mısri el-Karâfi. *Şarh Tenkihî'l-Fusul*, thk. Taha Abdü'r-Raûf Sâd. Medine: Şeriketüt-Tibâ'a el-Fenniyye, 1973.

el-Attâr, Raşîdü'ddîn Yahyâ b. Ali el-Kuraşî el-Ümevi. *Gürarü'l-Fevâid el- Macmûâ'a Fi Beyan ma Vekâ'a fi Sahih Müslim Mine'l-Ehadisi'l-Mektûâ'a*, thk. Muhammed Hürşafi, Medine: Mekebetü'l-Ulum Ve'l- Hikam, 1419.

Herevî, Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü'l-Garibeyn: Garibeyi'l-Kur'an ve'l-Hadis*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî. Suudi Arabistan: Mektebetü'l-Bâz, 1999.

Hatib el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdi el-Hatib el-Bağdâdî. *Târîh Bağdâd*, thk. Beşşâr Evvâd. Beyrut: Dârü'l-Ğarb el-İslâmî, 2002.

Humeydî, Abdullah b. Ez-Zübeyr Ebû Bekir el-Humeydî. *el-Müsned*, thk. Habibu'r-Rahmân el-E'zamî, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut: Mektebetü'l-Mütenebbî, tsz.

İbn Abdilhadi, Semseddin Ebu Abdillah Muhammad b. Ahmed el-Hanbalî. *Tabakat-ı Ulemâü'l-Hadis*, thk. Ekrem el-Büşî ve İbrahim ez-Zeybak, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 2. Basım, 1996.

İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs. *el-İlel*, thk. Halit b. Abdurrahman, el-Cerisi ve Sâd b. Abdullah Elhmyid. Riyad: Metabi el-Hümâdi, 2006.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir b. Ebî Şeybe Abdullah b. Muhammed el-Absî. *el-Musannef*, thk. Muhammed Avvâme. Cidde: Dârü'l-Kible, 1427.

İbn Hacer, el-Askalânî Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. *En-Nüket alâ Kitâbi İbn Salâh*, thk. Reb'i b. Hâdi el-Medhâlî. Medine: el-Câmîeatü'l-İslâmiyye, 1984.

İbn Hacer, el-Askalânî Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. *Ed-Düvar el-Kâmine fi Âyani'l-Miêr'i-Samine*, thk. Muhammed Abdülmün Han ve Başkaları. Haydarabad: Meclis Dâiretül'-Meârifî'l-Osmaniyye, 2. Basım, 1972.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî ez-Zâhiri. *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedide, tsz.

İbn Hibbân Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *es-Sahih*, thk. Şuayb el-Arnâvût: Beyrut: Müessesetü'r- Risaleh, 2. Basım, 1993.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr el-Hanbelî. *Tehzib Süneni Ebi Dâvud*, Beyrut: Darü'l-Mârife, tsz.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer ed-Dimaşki. *Tefsiru'l-Kurâni'l-Âzîm*, thk. Sâmi Selâme, Riyad: Daru Tâybe, 1420.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer ed-Dimaşki. *el-Bidâye Ven-Nihâye*, thk. Ali Şîri, Beyrut: Daru İhyâ'ut-Turas el-Arabî, 1988.

İbn Müflih, Şemseddin, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Müflih er-Râmîni. *el-Âdâbü's-Şer'iyye*. thk. Şuayb el-Arnâvût ve Ömer el-Kayyâm. Beyrut: Müessesetü'r-Risaleh, 1996.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd el-Bağdâdî. *et-Tabakâtü'l-Kebir*, thk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetü'l-Hâncî, Mısır, 2001.

İbn Seyyidünnâs, Ebû'l-Feth Fethüddîn Muhammed b. Muhammed. *Uyunü'l-Esar fi Fununi'l-Megâzi ve's-Siyer*, thk. İbrahim Muhammed Ramazan, Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1993.

İbnü Ammar eş-Şehîd. *İlelü Sabibi-Müslim* thk. Muhammed b. Ali el-Ezhari, Kahire: Darü'l-Fârûk, 2012.

İbnü'l-Cevzi, Cemalüddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Kasfül-Müşkil min Hadisî-Sahihayn*, thk. Ali Hüsein el-Bevvab. Riyad: Darü'l-Vatan, tsz.

İbnü'l-Esir, Ebû's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn el-Cezerî. *en-Nihâye fi Ğaribi'l-Hadis*, thk. Ahmed ez-Zavî, Mahmud Muhammed. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1399.

İbnü'l-Kattân el-Mağribî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Abdilmelik el-Kutâmî el-Fâsî. *Beyânu'l-Vehmi ve'l-Ihâm*. thk. Hüsein Âiyet Saîd, Riyad: Daru Tâybe, 1997.

Kadi İyad, İyad b. Musa el-Yehsubî. *İkmâlü'l-Mülüm bi Fevâid Müslim*, thk. Yahyâ İsmâîl. Mısır: Darü'l-Vefâ, 1998.

Mâzerî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Ömer et-Temîmî. *el-Mu'lim bi-Fevâidi Müslim*, thk. Muhammed eş-Şazilinnayfer. Tunus: Ed-Daru't-Tunisiyye, 2. Basım, 1988-1991.

Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî En-Nisâbüri. *es-Sahih*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dârü İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, tsz.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali En-Nesâî. *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Hasan Abdumünim Şelebi. Beyrut: Müessesetü'r-Risaleh, 2001.

Nevevî, Ebu Zekerriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref. *el-Minhac Şerh Sahih-i Müslim b. el-Haccâc*. Beyrut: Dar İhyâ'î't-Turasi'l-Arabi, 1392.

Safedî, Ebû's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg. *Âyânü'l-Asr ve Âvânü'n-Nasr*, thk. Ali Ebu Zeyd ve Nebil Ebu Aşma ve Başkaları. Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Muâsir, 1998.

Sübki, Tâceddîn, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali. *Tabakât-i-Şâfiyye el-Kübra*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanahi ve Abdulfettâh el-Hilu. Mısır: Dâru Hecer, 2. Basım, 1413.

Taberânî, Süleyman b. Ahmed el-Lahmî et-Taberânî. *Mu'cemul-Kebir*, thk. Hamdi Abdulmecid Es-Selefi. Kahire: Mektebetu İbni Teymiyye, tsz.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdi. *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, thk. Şuayb el-Arnavut. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1994.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Muhammed Fuâd Abdülbâkî, İbrâhim Atva. Mısır: Matbatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1395.

Ukaylî, Ebû Câfer Muhammed b. Amr b. Mûsâ. *Kitâbü'd-Duafâ*, thk. Abdülmûti Kalâci. Beyrut: Daru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1984.

Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz. *Siyeru Âlâmi'n-Nübelâ*. thk. Şu'ayb el-Arnavut. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1985.

Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz. *Taribu'l-İslam*. thk. Dr. Beşşar Avvad Maruf. Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslami, 2003.

Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz. *Mizanul-İtidal*. thk. Ali Muhammed Al-Becavi. Beyrut: Daru'l-Ma'arife, 1382/1963.

Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz. *Talbisu Kitabi'l-Mevzuât li İbn'i-Cevzi*, thk. Yâsir b. İbrâhim. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1998.



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

وسائل التماسك النصي في كتابات متعلمي اللغة العربية الناطقين بلغات أخرى
(المستوى المتقدم)

ARAPÇA ÖĞRENEN BAŞKA DİL SAHİPLERİNİN YAZILARINDA
KULLANDIKLARI METNİ BİRBİRİNE BAĞLAMA ARAÇLARI
(İLERİ SEVİYE)

MEANS OF TEXTUAL COHESION IN THE WRITINGS OF ARABIC
LANGUAGE LEARNERS FROM NON-NATIVE SPEAKERS
(ADVANCED LEVEL)

MUTASSEM HAMAD

Öğretim Görevlisi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Fakülteler İslami İlimler Fakültesi, (Dil Eğitimi).

mutassem.hamad@izu.edu.tr / mutassemhamad@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-2918-5830>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 28 Şubat 2021 / 28 February 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 1 Mayıs 2021 / 01 May 2021

Yayın Tarihi / Published: 28 Haziran 2021 / 28 June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran 2021 / June 2021

Cilt: 5, Sayı: 1 Volume: 5, Issue: 1, Sayfa / Pages: 301-336

Cite as / Atıf: Hamad, Mutassem. "Arapça Öğrenen Başka Dil Sahiplerinin Yazılarında Kullandıkları Metni Birbirine Bağlama Araçları (İleri Seviye) [Means Of Textual Cohesion In The Writings Of Arabic Language Learners From Non-Native Speakers (Advanced Level)]". Kocaeli İlahiyat Dergisi- Kocaeli Theology Journal 5/1 (Haziran/June 2021), 301-336

İntihal: Bu makale, intihal tarama programlarıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned with plagiarism screening programs and plagiarism has not been detected.

Web: <https://dergipark.org.tr/pub/kider>

Copyright © Published by Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Kocaeli University, Faculty of Theology, Kocaeli / Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0

مُلخَصُ الدَّرَاسَةِ

تسعى هذه الدّراسة إلى تحليل كتابات متعلّمي اللّغة العربيّة النّاطقين ببلغات أخرى بعد انتهائهم من دراسة المستوى (المتقدم)، لوصف واقع استخدامهم لأدوات التّماسك النّصيّ (النّحوي والمعجمي) فيها، من حيث الصّحة والخطأ، ومن حيث القلّة والكثرة.

ولتحقيق أهداف البحث تمّ اختيار عيّنة من كتابات الطلاب في امتحان مهارة الكتابة النّهائي للمستوى المتقدّم، وبلغ عددها (١٥) طالبًا وطالبة.

وتوصّلت هذه الدّراسة إلى نتائج أهمّها:

- تفاوت نسبة ورود هذه الوسائل في كتابات الطّلاب فجاءت الإحالة الأعلى استعمالاً يليها الوصل، ثم التّكرار. في حين كان استخدام باقي الوسائل قليل جدًّا، ولم تستخدم في كلّ الكتابات، مما أضعفّ صفة التّماسك النّصيّ في كتابات الطلاب، وأظهر ضعف الطلاب في الكفاءة النّصيّة.

- أكثر أدوات وسائل التّماسك التي يستخدمها متعلّمو اللّغة العربيّة النّاطقين ببلغات أخرى بعد انتهائهم من دراسة المستوى المتقدم هي (الواو، أو، الفاء، لكن، بل، إذا، بسبب، التكرار المباشر)

- أظهرت النتائج أنّ معظم أخطاء المتعلّمين تركّز في استعمال أدوات الوصل، وأدوات الإحالة.

ومن أهمّ التوصيات التي خرجت بها هذه الدّراسة:

- ضرورة إعادة النّظر في الموادّ التّعليميّة والسّلاسل المقرّرة لمتعلّمي اللّغة العربيّة النّاطقين ببلغات أخرى، وتكييفها لتتلاءم مع احتياجات الطّلاب وأخطائهم.

- بناء برامج تدريبيّة لتنمية الكفاءة النّصيّة لدى متعلّمي اللّغة العربيّة النّاطقين ببلغات أخرى.

الكلمات المفتاحيّة: اللّغة العربيّة، النّاطقين بغير العربيّة، الكتابة، التّماسك النّصيّ، المُستوى المُتقدّم.

Öz

Bu çalışma Arapça öğrenen başka dil sahiplerinin hazırlık yılını bitirdikten sonraki süreçte yazı yazma becerilerini incelemeye çalışmaktadır. Böylece bu kimselerin nahiv ve sözlük açısından metni birbirine bağlayan bu araçları ne ölçüde kullanabildikleri ve bu kullanımın da ne ölçüde doğru ve ne ölçüde yanlış olduğu ve yine az ya da çok diye nitelendirilebilecek miktarının ne olabileceği meseleleri ortaya çıkmış olacaktır. Çalışmanın hedefine ulaşması için yazı yazma becerilerinin geliştirilmesine dair yapılan sınava giren öğrencilerden yaklaşık 15 tanesinin yazısı incelenmek üzere örnek olarak seçilmiştir.

Bu çalışma şu sonuçlara ulaşmıştır:

1. Öğrencilerin yazdıkları yazılarda bu araçların kullanımının oransal farklılıkları ki bu konuda kullanım olarak en önde zamirler, ism-i işaretler, ism-i mevsuller gibi referans araçlarının kullanımı gelmektedir. Daha sonra ise onu cümleleri birbirine bağlama ve sonrasında ise aynı şeylerin tekrar edilmesi izlemiştir. Diğer kullanım araçları ise bu ikisine göre çok daha az olarak yer almıştır ki yazıların hepsinde kullanılmamıştır. Böylece onların metne bağlılık özelliklerini zayıflatan sebeplerin ve metinsel anlamdaki yetersizliklerinin ne olabileceği konusu ortaya çıkarılmış olacaktır.
2. Arapça öğrenen başka dil sahiplerinin ileri derece Arapça eğitimlerini bitirdikten sonra metni birbirine bağlamada en çok kullandıkları araçlardan bazıları şunlardır: (الواو، أو، الفاء، لكن، بل،، إذا، بسبب ve doğrudan tekrar)
3. Elde edilen neticeler gösterdi ki öğrencilerin çoğu daha çok cümleleri birbirine bağlayan vasl edatlarının ve referans araçlarının kullanıma odaklanmaktadır.

Bu araştırmanın ortaya koyduğu tavsiyelerin en önemlileri şunlardır:

1. Arapça öğrenen başka dil sahiplerinin öğrenimlerindeki yöntemlerin tekrar irdelenmesinin önemi ve bu yöntemlerin onların ihtiyacına ve hatalarına uygunluğuyla olan mutabakatı.
2. Arapça öğrenen başka dil sahiplerinin metin yeterliliklerinin desteklenmesi adına eğitim programlarının oluşturulması.

Anahtar Kelimeler: Arap dili, Arap olmayanlar, Yazma, Metinsel Tutarlılık, İleri seviye.

Abstract

This study seeks to analyze the writings of Arabic language learners from non-native speakers after they finish learning level (advanced). In order to describe how in fact they use the means of textual cohesion (grammatical and lexical) in their writings. Then, to discover the quality of this usage in terms of correctness and wrongness, and to figure out how much it's used in terms of lack and plentifulness. Other than that, to achieve the goals of this study I chose samples of students' writings of writing skills final exam for level (advanced). These samples are for 15 students.

This study has led to some important results:

Percentage varied in the existence of these means in the students' writings. Reference came as the top widely used mean of textual cohesion, followed by linking and then repetition. Whereas usage of the other means of textual cohesion was very few, and it was not used in all writings which weakened the characters of textual cohesion in students' writings. This result showed the students' weakness in textual efficiency.

The most commonly used means of textual cohesion, by Arabic language learners from non-native speakers after they finish learning level advanced, are: "waw (and) – aw (or) – fa – laken (but) – bal (but rather) – etha (if)- besabab (because) – direct repetition"

The results of the research showed that most of the learners mistakes are concentrated in using linking and reference tools.

This study came out with these important recommendations:

The importance of reconsidering curriculums being taught to Arabic language learners from non-native speakers. Thus adapting them to fit with students' needs and mistakes.

Building training programs to develop the textual efficiency for the Arabic language learners from non-native speakers .

Keywords: Arabic, Non-Arabic speakers, writing, Textual coherence, The Advanced Level.

التمهيد:

ظاهرة التماسك النصي (Textual coherence) شغلت العلماء على مرّ العصور، ونالت اهتمام علم اللغة النصي وهو أحدث علوم اللغة وأهمّها. ويُعتبر التماسك من أهم المعايير النصية التي اقترحها (روبرت دي بوجراندي) و (ديريسلر) Dressler ve Robert de Beaugrande للتفريق بين النصّ واللانص^١. لذلك يصفونه بأنه عنصر أساسي وجوهري في تشكيل النصّ وتفسيره وفهمه^٢. ومن خلال هذا المعيار يمكن الحكم على النصّ بالجودة أو بسوء التركيب والصياغة.

وتعدّ دراسة التماسك النصي من الأهمية بمكان للدور الكبير الذي يقوم به التماسك في تنظيم اللغة وتطويرها واستخدامها سواء أكانت اللغة الأم أم اللغة الهدف (الثانية)^٣.

وقد عدّ علماء النصّ تحقق معيار التماسك في نصّ ما، دليل على امتلاك كاتبه للكفاءة النصية، والتي تعني كما قال (روبرت دي بوجراندي): ”صياغة أكبر كمية من المعلومات بإنفاق أقلّ قدر من الوسائل“^٤.

وهذه الظاهرة - وإن كانت وليدة الفكر الغربي وحديثه المصطلح والنشأة- إلا أنّ جذورها تجدها في تراثنا البلاغي. وقد أشار إليها الجاحظ في كتابه البيان

١ فقد اقترح روبرت دي بوجراندي “Robert de Beaugrande” (١٩٩٨، ص ص ١٠٣-١٠٥)، سبعة معايير أساسية للنصّ، وهي: السبك (التماسك) Cohesion، الالتحام (الحيك) Coherence، القصد Intentionality، القبول Acceptability، رعاية الموقف Situationality، التناص Intertextuality، الإعلامية Informativity).

٢ صوالحية، كريمة (٢٠١١)، التماسك النصي في ديوان أغاني الحياة لأبي القاسم الشابي، دراسة أسلوبية، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب واللغات قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة الحاج لخضر- باتنة. ص ٤.

٣ بحيري، سعيد حسن (١٩٩٧)، علم لغة النصّ، المفاهيم والإجراءات، ط١، لبنان-القاهرة، مكتبة لبنان ناشرون، الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان. ص ١٤١.

٤ محمد، عزّة شبل (٢٠٠٧)، علم لغة النصّ، النظرية والتطبيق، القاهرة، مكتبة الآداب. ص ١٠٣.

٥ دي بوجراندي، روبرت (١٩٩٨)، النصّ والخطاب والإجراء، ترجمة الدكتور تمام حسان، ط١، القاهرة، عالم الكتب. ص ٢٩٩.

والتبيين، فقد نقل الجاحظ^٦ عن خلف قوله: «وأجودُ الشعر ما رأيتَه متلاحم الأجزاء، سهلَ المخارج، فتعلمُ بذلك أنه قد أفرغ إفرأغًا واحدًا، وسُبِك سبِكًا واحدًا، فهو يجرى على اللسان كما يجري الدّهان». وهذا الكلام يُشير إلى معرفة العرب لهذه الظاهرة قديمًا واهتمامهم بها لأهميتها في جودة النّظم، كما أنّ المصطلحات التي استعملت في العبارة السابقة تتصل اتصالًا وثيقًا بما يُسمّى بالتماسك النّصي.

وقد أُطلقت على مصطلح (التماسك) -وهو مصطلح مترجم عن اللغة الإنكليزية (cohesion)- تسميات عديدة في الكتب والدراسات العربية، فقد ترجم إلى الاتساق^٧، والسّبك^٨، والتّضام^٩. وهو عند البحيري التماسك^{١٠}. وعند عزّة شبل الربط^{١١}. وهذا الاختلاف في التسميات يُعدّ أمرًا طبيعيًا لأنه مصطلح مترجم إلى العربية، فكل عالم ينظرُ إليه ويُترجمه حسب هدفه ودراسته.

وعلى الرغم من تعدّد التسميات، والخلط بين مصطلحي التماسك والانسجام، فإننا في هذا البحث نتبنّى مصطلح التماسك والفهم الذي يجعل التماسك مرتبطًا بالجانب الخطّي (الرّبط اللفظي) للنّص، ويجعل الانسجام متعلقًا بالجانب الدلالي المعنوي.

وحيث أنّه من الأهداف الرئيسة لتعليم اللغة العربيّة للناطقين بلغات أخرى أن يمارس الطالب بعد اجتيازه مستويات تعليم اللغة العربية مهاراتها الأربع (الاستماع والقراءة والكلام والكتابة) بالطريقة التي يمارسها بها أهلها أو بصورة تقترب من

٦ الجاحظ، أبي عثمان عمرو بن بحر (١٩٩٨)، البيان والتبيين، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، الكتاب الثاني، ج١، ط٧، القاهرة، مكتبة الخانجي. ص٦٧.

٧ خطّابي، محمد (١٩٩١)، لسانيات النّص، مدخل إلى انسجام الخطاب، ط١، بيروت، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي. ص٥

٨ دي بوجراند، روبرت (١٩٩٨)، النّص والخطاب والإجراء، مرجع سابق، ص١٠٣.

٩ ديوبغراند، روبرت ودريسلر، ولفغانغ (١٩٩٢)، علم لغة النّص، ترجمة إلهام أبو غزالة، علي خليل حمد، ط١، نابلس، مطبعة دار الكاتب، ص١١.

١٠ بحيري، سعيد حسن (١٩٩٧)، علم لغة النّص، المفاهيم والإجراءات، مرجع سابق، ص١١١.

١١ محمد، عزّة شبل (٢٠٠٧)، علم لغة النّص، مرجع سابق.

ذلك، كان لابدّ على المعلّمين لضمان ذلك التأكّد من تحقّق هذا الهدف، للوقوف على نقاط الضّعف التي يُعانون منها والتي ربما تعود إلى المتعلّم ذاته، أو المنهج المدرّس، أو المعلّم فيتمّ تداركها. وباعتبار التعبير الكتابي من أهم أهداف متعلّم اللغة العربية الناطق بلغات أخرى، وهو المرآة التي تعكس مدى معرفته باللغة حيثُ تظهر فيه كفاءته اللغوية والنّصيّة والتّواصلية، لذلك تمّ اختياره، وذلك من خلال معرفة تحقّق معيار التماسك في كتاباتهم لأن تحقّقه في الكتابة دليل على جودتها.

وحيث أنّه - حسب علم الباحث - لا توجد دراسة تناولت تحليل كتابات متعلّمي اللغة العربية الناطقين بلغات أخرى في المستوى المتقدّم الأول، للوقوف على كفاءتهم النّصيّة، ومعرفة مدى استخدامهم لأدوات التماسك النّصيّ بشكل صحيح، فقد ظهرت الحاجة لهذه الدراسة.

١. مُشكلةُ الدّراسة:

في ضوء حديثنا السابق عن الأهمية التي لقيتها قضية التماسك النّصيّ في اللسانيات وعلم اللغة النّصيّ، و انطلاقاً من أنّ الكتابة من أسمى أهداف متعلّم اللغة، وضعف متعلّمي اللغة العربية الناطقين بلغات أخرى في مهارة الكتابة - الذي لاحظته الباحث كونه يعمل في هذا المجال- فإنّه من الضّروري القيام بدراسة لاستقصاء أداء متعلّمي اللغة العربية الناطقين بلغات أخرى في استعمال أدوات التماسك النّصيّ في كتاباتهم بعد انتهائهم من المستوى المتقدّم الأول، والذي يُعدّ المستوى الأخير الذي يصل إليه الطلاب أثناء دراستهم.

وتتلخّص مشكلة البحث في سؤال رئيس ومجموعة من الأسئلة الفرعيّة،
السؤال الرئيس هو:

{ هل يستخدم متعلّمو اللغة العربيّة الناطقون بلغات أخرى وسائل التماسك
النّصيّ في كتاباتهم؟ }

والأسئلة الفرعية هي:

- ١) ما أدوات التماسك النصي التي يُوظفها المتعلمون في كتاباتهم؟
- ٢) ما كمية استخدام المتعلمين لأدوات التماسك النصي في كتاباتهم؟
- ٣) هل يُوظف المتعلمون هذه الأدوات بشكل صحيح وبما يتناسب مع السياق؟

٢. أهمية الدراسة:

اكتسبت هذه الدراسة أهميتها من عدة نقاط أهمها:

- ١) أهمية معيار التماسك النصي في الحكم على النص/الخطاب المكتوب بالجودة أو بسوء التركيب والصياغة.
- ٢) الكشف عن جوانب الترابط النصي في كتابات الطلاب، والذي بدوره قد يكشف لنا جوانب أخرى لضعف الطلاب وأساليب كتاباتهم.
- ٣) قد يُفيد القائمين على تخطيط مناهج تدريس اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى.

٣. أهداف الدراسة:

- ١) وصف واقع استخدام متعلمي اللغة العربية الناطقين بلغات أخرى وسائل التماسك النصي في كتاباتهم بعد الانتهاء من دراسة اللغة العربية. وبالتالي التعرف على الكفاءة النصية التي وصلوا إليها.
- ٢) الوقوف على مواطن الصحة والخطأ في استخدامات المتعلمين الناطقين بغير العربية لهذه الأدوات.

٣) التّعريف على الأدوات التي يستخدمها المتعلمون بكثرة وكذلك الأدوات التي يستخدمونها قليلاً.

٤. حدود الدراسة:

تقتصر هذه الدراسة على عينة عشوائية من كتابات متعلمي اللغة العربية الناطقين بلغات أخرى في اختبار مهارة الكتابة النهائي للمستوى المتقدم الأول (بعد انتهائهم من دراسة اللغة لمدة سنة تقريباً).

٥. مصطلحات الدراسة:

١) التماسك النصي: الترابط الصحيح والقوي بين أجزاء النص ومكوناته والذي يسم النص بالجودة ويحكم على كاتبه بامتلاكه للكفاءة النصية. وهذا الترابط لا بد أن يكون بين النظام الدلالي (المعاني) والنظام التحوي والمعجمي (المفردات) والصوت والكتابة (التعبير).

٢) الكتابة: ويعرفها الباحث إجرائياً في هذا البحث بأنها:

الموضوعات التي يطلب من الطالب الكتابة فيها في امتحان نهاية المستوى المتقدم الأول. وبشكل عام (النصوص/الخطابات التي يكتبها الطالب للتعبير عن أفكاره ومشاعره وأحاسيسه التي تجول في خاطره، بعبارات سليمة وفصيحة وخالية من الأخطاء اللغوية والأسلوبية وبصورة منسقة).

٣) متعلمو اللغة العربية الناطقين بلغات أخرى: ويقصد بهم الطلاب الذين لا يتكلمون اللغة العربية، ويلتحقون بأحد البرامج المخصصة لتعليمها.

٤) المستوى المتقدم: هو المستوى السابع والثامن حسب تقسيم آكتفل (ACTFL) على سُلّم مستويات تعليم اللغات الأجنبية والذي يصل إليه المتعلم بعد دراسته اللغة العربية لمدة سنة بشكل منتظم تقريباً.

الإطار النظري للدراسة

التماسك النصي وأدواته: (Textual coherence)

تعريف التماسك:

لغة: الترابط التام، والشدة والصلابة، وترابط الأجزاء بين بعضها بعض، وهو يُقابل التفكك. وهذه المعاني هي أهم المعاني التي يدور حولها التماسك والتي تُشير إليها كَلّ المعاجم.

اصطلاحياً: الاستعمال الاصطلاحي للفظ التماسك قريب من معانيه اللغوية (الترابط القوي بين الأجزاء المشكلة للنص)، فهذا المصطلح ظهر عند الغرب بلفظ (Cohesion)، وترجم ترجمات متعددة، وكما ذكرنا في المقدمة فقد ترجم إلى الاتساق، والسبك، والتضام، والرّبط و... ولم يتفق على ترجمة واحدة له.

١. وسائل التماسك النصي:

يُعتبر "هاليداي" و "رقية حسن" Ruqaiya Hasan "Halliday" ve "من أبرز مَنْ تحدّث عن أدوات التماسك، وذلك في كتابهما «الاتساق (التماسك) في الإنجليزية (Cohesion in English) الصادر عام ١٩٧١ في لندن».

وسنعمد في بحثنا تصنيف "هاليداي" و "رقية حسن" وفق التقسيم التالي:^{١٢}

• التماسك التحويلي (Grammatical cohesion):

ويشتمل على العناصر التالية: ١- الإحالة (Reference)، ٢- الاستبدال

(Substitution)، ٣- الحذف (Ellipsis)، ٤- الوصل / الرّبط (Conjunction).

١٢ انظر محمد، عزة شبل (٢٠٠٧)، علم لغة النص، مرجع سابق. ص ١٠١.

• التماسك المُعجمي:

ويشتمل على العناصر التالية: ١- التكرار (Recurrence-Reteration)، ٢-
التضام (المصاحبة اللفظية) (Calloction).

١، ١ التماسك النحوي وعناصره (Grammatical cohesion):

١، ١، ١ الإحالة (Reference):

وتعني كما يُعرفها د. تمام حسان: إشارة عنصر لغوي إلى عنصر لغوي آخر سابق أو لاحق في سياق النص، وتُعتبر من أهم وسائل التماسك النصي التي تُسهم بشكل فعال في تحقيق الكفاءة النصية، وهي الأكثر حضوراً في النصوص المكتوبة، فلا يخلو نص من هذه الوسيلة، فهي تجعل جميع أجزاء النص متماسكة وتخلق بين أجزائه وعناصره علاقة معنوية باستخدام أدواتها. وتظهر أهمية الإحالة في أنه يتوقف تفسير كلمة أو عبارة ما وفهمها على كلمة أو عبارة سابقة لها أو لاحقة بها.

ومن أهم وظائف الإحالة:

١- تُشير إلى ما سبق والتعويض عنه بالضمير تجنباً للتكرار. ٢- تُحقّق الاقتصاد في اللغة. ٣- تجعل المحتوى فعالاً في ذهن القارئ دون الحاجة لذكره مرّة أخرى. ٤- تقديم المعلومات بما يُساعد في تنظيم الفكرة الرئيسة للنص. ٥- تُحقّق ترابط النص.^{١٣}

ويقسم "هاليداي" و"رقية حسن" "Halliday" ve "Ruqaiya Hasan"

الإحالة إلى قسمين:

١، ١، ١، ١ الإحالة النصية (داخل النص): وتكون بين عنصرين لغويين من

داخل النص نفسه (بين كلمة وكلمة، بين ضمير وكلمة، بين عبارة وكلمة....)

وتنقسم إلى قسمين:

١٣ خطابي، محمد (١٩٩١)، لسانيات النص، مدخل إلى انسجام الخطاب، مرجع سابق، ص ١٢٠.

• إحالة قبليّة: تربط ما تمّ الحديث عنه الآن بما تمّ الحديث عنه سابقاً، وتدفع القارئ والمستمع للبحث في الجمل السابقة ليفهم ما يقرأ أو ما يسمع بشكل جيد، وهي الأكثر استخداماً.

• إحالة بعدية: ويُقصد بها استخدام مفردات لغوية (كلمة، عبارة) تُشير إلى مفردات لغوية ستستخدم لاحقاً في كلامنا أو في النَّصِّ، وهذه تُوجّه القارئ والمستمع لمتابعة القراءة للوقوف على المراد مما ذكر سابقاً.

١،١،١،٢ والإحالة المقاميّة (خارج النَّصِّ): وهذا النوع يظهر من اسمه أنّه يربط اللغة بالموقف اللغوي وبسياق المقام.

وتتحقّق الإحالة عبر أدوات^{١٤} حدّدها «هاليداي» و «رقية حسن» «Halliday Ruqaiya Hasan ve»، وتتمثّل في:

أ. الضّمائر:

تُستخدم الضّمائر في اللغة العربيّة بكثرة، فلا يخلو نصّ منها، وهي أهم أدوات التّماسك، والتي تؤدّي دوراً بارزاً في الرّبط بين أجزاء النَّصِّ.^{١٥}

وتكتسب الضّمائر أهميّة كبيرة لأنها تقوم مقام الأسماء والعبارات والجمل المتتالية وتنبؤ عنها، وتعلب دوراً كبيراً في الرّبط بين أجزاء النَّصِّ.^{١٦} فلولا الضّمائر لكثُر تكرار الجمل في العربيّة، فهي وسيلة إيجاز واختصار للغة وإيصال للمعنى الذي يريده الكاتب.

١٤ هذه العناصر أُطلق عليها «هاليداي» و «رقية حسن» «Halliday Ruqaiya Hasan ve» (أدوات). انظر، أحمد عفيفي، الإحالة في نحو النص. دراسة في الدلالة والوظيفة. ص ٥٣٢. وأطلق عليها «روبرت دي بوجراند» (الألفاظ الكنائية). انظر كتابه النَّصِّ والخطاب والإجراء ص ٣٢٠. وأطلق عليها «الأزهر الزناد» (العناصر الإحالية). انظر كتابه نسيج النَّصِّ بحث ما يكون به الملفوظ نصاً. ص ١١٥-١١٦.

١٥ عبد الرحمن، لبنى، وعبد الرحمن، أكمل خزيري، ويوب، شمس الجميل (٢٠١١)، «مظاهر الاتساق في النَّصِّ القرآني، دراسة وصفية لغوية» مجلة الدراسات اللغوية والأدبية، عدد خاص، ص ١٦
١٦ الفقي، صبحي إبراهيم (٢٠٠٠)، علم النَّصِّ بين النّظرية والتّطبيق، ج ١-٢، ط ١، القاهرة، دار قباء. ص ١٣٧.

وتنقسم الضمائر في اللغة العربية:

❖ ضمائر المتكلم (أنا، نحن).

❖ ضمائر المخاطب (أنت، أنتِ، أنتم، أنتن).

والضمائر السابقة تُحيل إلى خارج النص وليس لها قيمة كبيرة في التماسك النصي.

❖ ضمائر الغائب (هو، هي، هما، هم، هن).

وهذه الضمائر تُحيل إلى داخل النص وتعلب دورًا كبيرًا في تماسكه، وهي أكثر ما تدفع القارئ إلى البحث في النص لمعرفة إلى ماذا تُحيل هذه الضمائر.

وضمّ بعض الباحثين أمثال تمام حسان^{١٧} في هذا التصنيف أيضًا:

ب. أسماء الإشارة: (هذا، هذه، هؤلاء، ذلك، تلك، أولئك، هنا، هناك...)
وهذه الأسماء هي من أدوات الإحالة النصية، لكن استخدامها في النصوص أقل من الضمائر، والأسماء الموصولة.

ه. أدوات المقارنة: كالألفاظ الآتية: (مثل، مشابه، مقارنة ب، بالإضافة إلى، علاوة على، أكبر من، كبير عن، كبير مثل، ومقارنة بما، أسوأ ب، فضلًا عن.....الخ.^{١٨}

١، ١، ٢ الاستبدال (Substitution):

الاستبدال هو الوسيلة الثانية من وسائل التماسك النصي، ويعني تعويض عنصر في داخل النص بعنصر آخر داخله أيضًا، وهذه الوسيلة تختلف عن الإحالة في أنّ الإحالة علاقة تتم في المستوى الدلالي في حين أنّ الاستبدال علاقة تتم في المستوى النحوي - المعجمي.^{١٩}

١٧ حسان، تمام (١٩٩٤)، اللغة العربية معناها ومبناها، ب ط، المغرب الدار البيضاء، دار الثقافة. ص ١٠٨-١١٠.

١٨ الفقي، صبحي إبراهيم (٢٠٠٠)، علم النص بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق ص ٢٦.

١٩ خطابي، محمد (١٩٩١)، لسانيات النص، مدخل إلى انسجام الخطاب، مرجع سابق، ص ١٩.

ويقسم علماء اللغة التّصيين الاستبدال إلى ثلاثة أنواع^{٢٠}:

أ. استبدال اسمي: ويتمّ باستخدام هذه الكلمات أو مثلها (آخر، آخرون، نفس، واحد، ذات...).

ب. استبدال فعلي: يحلُّ فعل محلَّ فعل آخر متقدّم عليه: (هل تظنّ أنّ المتنافس النزيه يحترم خصومه؟ نعم، أظنّه يفعل)، الفعل يفعل استبدال جملة (يحترم خصومه)، التي كان من المفروض أن تحلَّ محلّه.

ت. استبدال قولي (جملي): باستخدام (ذلك، هذا،...) وهذا العنصر اللغوي يحلُّ محلَّ جملة داخل النّصّ سابقة له أو لاحقة بشرط احتوائه على محتواها.

١، ١، ٣ الحذف (Ellipsis):

تُعتبر ظاهرة الحذف من بين أهم الظواهر التي عالجتها البحوث اللغوية قديمًا وحديثًا، وتظهر بشكل واضح في اللغة العربيّة لأنّ العربي يميل إلى الإيجاز، حيث يعتمد المتكلمون إلى حذف وإسقاط بعض العناصر المتكررة أثناء الكلام^{٢١}.

ويعرّفه (هاليداي) و(رقية حسن) "Halliday" ve "Ruqaiya Hasan" بأنّه: علاقة داخل النّصّ، يُشكّل فيها العنصر المحذوف أو المفترض علامة دلالية مع العنصر السّابق عنه في النّصّ^{٢٢}. ولا حذف بدون دليل وإلا صار الكلام مُبهّمًا، كما ذكر ابن هشام في المغني^{٢٣}.

٢٠ المرجع السابق نفسه ص ٢٠.

٢١ حمودة، طاهر سليمان (١٩٩٨)، ظاهرة الحذف في الدّرس اللغوي، ب ط، الإسكندرية، الدار الجامعية. ص ٤.

٢٢ خطابي، محمد (١٩٩١)، لسانيات النّصّ، مدخل إلى انسجام الخطاب، مرجع سابق، ص ٢١.

٢٣ الأنصاري، ابن هشام (١٩٩١)، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، سيدا- بيروت، المكتبة العصرية. (ص ص ٦٩٢-٦٩٣/ج ٢).

والحذف عند "هاليدي" و"رقية حسن" ينقسم إلى ثلاثة أنواع هي:^{٢٤}

أ- الحذف الاسمي: مثل: أيّ قميص ستشتري؟ هذا هو الأفضل، أي هذا القميص. فيقع حذف الاسم بعد:

▪ العنصر الإشاري ويعبّر عنه بـ: (كل، بعض، أي، كلا، كلتا). مثال: الرجال رجعوا منتصف الليل، الكل كان متعبًا.

▪ والعنصر العددي يعبّر عنه من خلال العدد، مثل: (أول، ثاني، ثالث... إلخ). أو الكلمات الدالة على الكمّ مثل: (قليل، كثير، العديد من...)، مثال: هل لك في كأس آخر؟ لا، شكرًا لقد كان الثالث.

▪ التّعنت مثال: أنا أحبّ الشاي الثقيل، أعتقد أنّ الخفيف أفضل لك.
ب- الحذف الفعلي: وهو نوعان:

▪ الحذف المعجمي: مثل: هل سبحت؟ نعم، فعلت./ ماذا كنت تنوي؟ السفر.

▪ حذف العامل: ويبقى الفعل مثال: هل هي تبكي؟ لا، تضحك.

ه- الحذف الجملي: مثل: هل سيسافر؟ نعم./ متى وصل أبي من السفر؟ أمس.

١، ١، ٤ الوصل (الربط) (Conjunction):

وهو وسيلة من وسائل التماسك النصّي التحوّية، ويصنّف "هاليداي" و"رقية حسن" "Halliday" ve "Ruqaiya Hasan" أدوات الوصل إلى:

١- الوصل الإضافي وأدواته مثل: (و) و(أو) و(بالإضافة إلى ذلك) و(كذلك) و(أم) و(ف) و(كما) و(أيضًا)... بالمثل، على نحو متشابه، مثل هذا، بنفس الطريقة، ومن ناحية أخرى، وعلى العكس، وبالمقابل، أعني، بكلمات أخرى، ما أقوله هو، مثلاً، خاصّة، على نحو خاص، بالمصادفة، بالمناسبة).

٢٤ خطّابي، محمد (١٩٩١)، لسانيات النّص، مدخل إلى انسجام الخطاب، مرجع سابق، ص ٢٢.
محمد، عزّة شبل (٢٠٠٧)، علم لغة النص، مرجع سابق، ص ص (١١٨-١١٩)

٢- الوصل العكسي (الاستدراكي) وأدواته مثل: (لكن) و(إلا أن) و(مع ذلك) و(على الرغم من هذا) و(غير أن) و(على أية حال) و(من ناحية أخرى) و(في نفس الوقت) و(بل)، في الواقع، حقيقة)، على العكس، (لا...لكن)، أخيراً، أنا أعني، فضلاً).

٣- الوصل السببي (السببي) وأدواته مثل: (هكذا) و(بالتالي) و(لهذا السبب) و(إذا) و(من أجل هذا) و(سبب ذلك/لذلك) و(بناء على ذلك) و(نتيجة ذلك/ لذلك) و(كي) و(ف) و(لذا) و(من هنا) و(لهذا، بهذا، لذلك، لأن).

٤- الوصل الزمني وأدواته مثل: (بعد ذلك)، (ف)، (ثم)، في ذات الوقت، حالاً، في هذه اللحظة، مبكراً، قبل هذا، سابقاً، حتى الآن، حتى هذه اللحظة، هنا في هذه اللحظة، من الآن فصاعداً...)^{٢٥}

١,١ التماسك المعجمي (Lexical Cohesion):

التماسك المعجمي هو: ”وسيلة لفظية من وسائل السبك التي تقع بين مفردات النص، وعلى مستوى البنية السطحية فيه، تعمل على الالتحام بين أجزائه معجمياً، ومعاني جملة وقضاياها، من خلال إحكام العلاقات الدلالية القريبة والبعيدة فيه، إذ يؤدي ذلك إلى تلازم الأحداث، وتعالقها من بداية النص حتى آخره؛ مما يحقق للنص نصيبته“^{٢٦}

والتماسك المعجمي يتحقق داخل النص باستخدام الأداتين التاليتين:

١,١,١ التكرار (إعادة اللفظ) (Recurrence-Reteration):

٢٥ هذه المعلومات جمعت من أكثر من مرجع (خطابي، ١٩٩١، ص ٢٣) و(براون ويول، ١٩٩٧، ص ٢٢٩) و(محمد، ٢٠٠٧، ص ص ١١١-١١٢). مراجع سابقة.

٢٦ الشاوش، محمد (٢٠٠١)، أصول تحليل الخطاب في النظرية النحوية العربية، تأسيس نحو النص، ج ١، تونس، جامعة منوبة كلية الآداب. ص ١٤٢.

يُعتبر التّكرار ظاهرة لغويّة موجودة في كلّ اللغات الإنسانيّة، ولا سيّما العربيّة، وقد تعدّدت الدّراسات التي تحدّثت عنه قديمًا وحديثًا، غير أنّ الدّراسات الحديثة أسهمت في بيان دوره في التّماسك النّصيّ.

ويُعرّفه كلّ من (هاليداي) و(رقية حسن) “Halliday” ve “Ruqaiya Hasan” بأنّه: “شكل من أشكال الاتساق (التّماسك) المعجمي يتطلّب إعادة عنصر معجمي، أو ورود مرادف له أو شبه مرادف أو عنصرًا مطلقًا أو اسمًا عامًّا”^{٢٧}

وظائف التّكرار كما أشار إليها Hoey (١٩٩١) هي: ١- الرّبط بين أجزاء النّص المختلفة. ٢- تحديد القضيّة الأساسيّة في النّص بالتّأكيد على محتوى معيّن أو تكرار الكلمات المفاتيح. ٣- يعدّ مقياسًا لتوازن بين المعلومات الجديدة والقديمة في النّص ٤- يُساعد على الفهم.^{٢٨}

وقد قدّم “هاليداي” و “رقية حسن” “Halliday” ve “Ruqaiya Hasan” أربعة أنواع للتّكرار^{٢٩}، تلعب دورًا مهمًا في جعل النّص متماسكًا، وهي:

١. تكرار نفس الكلمة، وهو ثلاثة أنواع:

- تكرار مُباشر: ويعني تكرار الكلمات والجمل في النّص دون إجراء أيّ تغيير.

- تكرار جُزئي: أي استخدام الجذر الصّرفي للكلمة. مثال: (يحكم، حكم،

حكّام، حكومة).

٢٧ خطّابي، محمد (١٩٩١)، لسانيات النّص، مدخل إلى انسجام الخطّاب، مرجع سابق، ص ٢٤-٢٥

٢٨ محمد، عزة شبل (٢٠٠٧)، علم لغة النّص، مرجع سابق، ص ١٠٥.

٢٩ انظر إلى المرجعين الآتيين: صوالحية، كريمة (٢٠١١)، التماسك النّصي في ديوان أغاني الحياة لأبي القاسم الشّابي، دراسة أسلوبيّة، مرجع سابق ص (٥١-٥٦) / محمد، عزة شبل (٢٠٠٧)، علم لغة النّص، مرجع سابق، ص (١٠٦-١٠٨).

- الاشتراك اللفظي: (اتّفاق اللفظ واختلاف المعنيين). مثال: ولّى فلاناً الأمر: أسند إليه الحكم/ ولّى على عقبه: هرب.

ب. التّرادف أو شبه التّرادف: أو (إعادة الصّيغة كما يستخدمه دي بوجراندي ودريسلر) ويعني اشتراك كلمتين في معنى واحد واختلافهما في اللفظ. مثال: (بيت، منزل)، و(هاتف، تلفون).

ت. الكلمة الشّاملة: مثل (لحم/ لحم بقري)، (الجزائر/ دولة).

ث. الكلمة العامّة: كلمات لها إحالة عامّة.

ويقسمها "هاليداي" و"رقية حسن" "Ruqaiya Hasan" ve "Halliday" إلى ثلاثة أقسام:

- الاسم الدّال على الإنسان، مثل: (النّاس، الشّخص، الرّجل، المرأة، الطّفل).
 - الاسم الدّال على المكان، مثل: (مكان، موضع، ناحية، اتجاه).
 - الاسم الدّال على حقيقة، مثل: (سؤال، فكرة، شيء، أمر، موضوع).
- ١،١،٢ التّضام (Calloction):

التضام كما عرفه (هاليداي) و(رقية حسن) "Ruqaiya Hasan" ve "Halliday" : "توارد زوج من الكلمات بالفعل أو بالقوة، نظرًا إلى ارتباطهما بحكم هذه العلاقة أو تلك".^{٣٠}

وعبر علماء العربيّة عن التّضام بمصطلح المطابقة في علم البديع، كما ويسمّى الطّباق والتّضاد.

٣٠ خطّابي، محمد (١٩٩١)، لسانيات النّص، مدخل إلى انسجام الخطّاب، مرجع سابق، ص ٢٥.

والعلاقات الحاكمة للتضام أنواع^{٣١}:

- ١- الارتباط بموضوع معين، مثل: (المريض، الطبيب)، (النكتة، الضحكة).
- ٢- التضاد، التّقابل مثل: (ميت/حي)، (متزوج/أعزب)، (ذكر/أنثى)، (طويل/قصير)، (باع/اشترى)...
- ٣- التّنافر، مثل كلمات حروف، حصان، قطّ، دجاجة، كلب بالنسبة إلى كلمة حيوان.
- ٤- علاقة الجزء بالكل، مثل علاقة الرّجل بالجسم. وعلاقة الجزء بالجزء مثل: (أنف، عين).

٥- الاشتمال المشترك، مثل: (كرسيّ، منضدة)، (يمشي، يقود).

٦- الكلمات التي تنتمي إلى مجموعة غير منتظمة، مثل: (الشمال، الجنوب، الشرق، الغرب)، (السبت، الأحد...)

٧- الكلمات التي تنتمي إلى مجموعة غير منتظمة، مثل: (أحمر، أخضر،...). (عمر، ١٩٩٤، ص ص ١٠٤، ١٠٢) و(محمد، ٢٠٠٧، ص ص ١٠٩-١١٠).

١ وظائف التماسك النصّي.

- ١- بناء النصّ من خلال تحقيق الاستمرارية فيه.
- ٢- تنظيم المعلومات داخل النصّ.
- ٣- يمنح الكاتب فرص الاقتصاد في القول.
- ٤- يُساعد القارئ على متابعة ترابط النصّ عبر الخيوط المتحركة فيه.
- ٥- يُسهّم في سدّ الفجوات اللغويّة التي تظهر للمتلقّي في النصّ، مما يحقّق له التّرابط والاتّساق.

٣١ المرجع السابق نفسه، ص ص (١٠٩-١١٠).

إضافة إلى هذه الوظائف اللغوية هناك وظائف أخرى، فالتماسك النصّي به يكون النصّ مفيداً، ويأمن فيه القارئ من اللبس، كما يُسهّم في استقرار النصّ وثباته، ومن خلاله يتم ربط السابق باللاحق عبر سلاسل متلاحقة من الرّبط اللفظي في بنية الخطاب، مما يُسهّم في صهر النصّ ودمجه.^{٣٢}

٢ العوامل المؤثرة في دور وسائل التماسك ووظائفها.

”إذا كان للسبب وسائل، ووظائف داخل النصّ، فإنّ هناك عوامل تتحكّم في دورها ودلالته داخله، وهي:

١- عامل الكثافة: فاستخدام أدوات السبب بكثافة داخل النصّ وبين أجزائه، له دوره في تحديد المعلومات الأساسية، والثانوية فيه، فكلّما زادت الأدوات أحالت على الفكرة الرئيسة في النصّ، وقوّت ترابطه وتماسكه.

٢- عامل المسافة بين أدوات السبب: فكلّما قلّت المسافة بينها، كان الرّبط أشدّ وأوضح للمتلقّي؛ مما يجعل النصّ نسيجاً محكمًا متماسكًا.

٣- عامل التّكامل: ومعناه تكامل هذه الرّوابط المتنوّعة فيما بينها داخل بنية النصّ، ويصبح النصّ بها وحدة واحدة؛ وتسهم في تماسكه وسبكه.“

لذا فإنّ هذه العوامل متضافرة تسهم في كفاءة الصياغة، وتلاحم النصّ.^{٣٣}

٣٢ انظر إلى المرجعين الآتيين: محمد، عزة شبل (٢٠٠٧)، علم لغة النصّ، مرجع سابق، ص ٩٩ / الحلوة، نوال بنت إبراهيم بن محمد. ٢٠١٢م. أثر التكرار في التماسك النصّي. مقارنة معجمية تطبيقية في ضوء مقالات د. خالد المنيف.، مجلة جامعة أم القرى للغات وأدابها، العدد الثامن، مايو، ص ص ١٥-١٦.

٣٣ الحلوة، نوال بنت إبراهيم بن محمد. ٢٠١٢م. أثر التكرار في التماسك النصّي. مقارنة معجمية تطبيقية في ضوء مقالات د. خالد المنيف. مرجع سابق. ص ١٦

٣ الخاتمة.

من خلال ماسبق تبرز أهمية التماسك في تحقيق نصية النص، فهو يلعب دورًا بارزًا في بناء النص وتنظيم معلوماته. وسنحاول معرفة تحققه في كتابات العينة المختارة من كتابات متعلمي اللغة العربية الناطقين بغيرها في القسم التطبيقي في هذه البحث بعد عرض عدد من الدراسات التي تناولته.

٤ الدراسات السابقة:

قامت دراسات كثيرة حول صور التماسك النصي، وأهميتها في جودة الكتابة وتحقيق التواصل الصحيح، نذكر من هذه الدراسات:

٤,١ دراسة (قطب، ١٩٩٦م):

عنوان الدراسة: (دراسة لغوية لصور التماسك النصي في لغتي الجاحظ والزيات) وهي أطروحة قدمها لنيل درجة الدكتوراه بكلية دار العلوم بجامعة القاهرة، وكان بحثه في قسمين: أولهما نظري والثاني تطبيقي، ذكر في القسم الأول التحليل التركيبي والنصي، وتحدث عن التركيب والدلالة وبناء الجملة العربية، وأنواعها، ثم تحدث عن النص وقضاياها، ومفهوم النص لدى المحدثين، وإشارات المتقدمين لبعض قضايا النص، ثم تحدث عن التماسك النصي في آثار المتقدمين ثم من منظور الدراسات الحديثة. أما في القسم التطبيقي فقد درس مظاهر التماسك النصي في لغة الجاحظ ثم في لغة الزيات، وذلك على المستويات النحوية والمعجمية والدلالية، وختم بحثه بمقارنته بين لغتي الكاتين من حيث التماسك النصي في نصوص لهما، اختارها الباحث وأخضعها للتحليل النصي.

٤,٢ دراسة (الهاوشة، ٢٠٠٨م):

عنوان الدراسة: (أثر عناصر الاتساق في تماسك النَّصِّ، دراسة نصيَّة من خلال سورة يوسف)

وهي رسالة ماجستير في النَّحو والصرف تقدّم بها الباحث في جامعة مؤتة. وتتكوّن من أربعة فصول، تناول في الفصل الأول الفرق بين المعنى والفكرة في الجملة والنَّصِّ، وبين تولّد الأفكار وتوليد الجمل. وفي الفصل الثاني استعرض مفهوم الاتساق (التماسك) وعناصره، وفي الفصل الثالث قدّم نموذجًا تطبيقيًا حيث حلّل سورة يوسف، ثم ختم فصله الرابع بأهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة. وكان من أهم نتائجها: كان لعناصر الاتساق دورًا كبيرًا في تحقيق التماسك في سورة يوسف.

٤,٣ دراسة (صوالحية، ٢٠١١):

عنوان الدراسة: (التماسك النصي في ديوان أغاني الحياة لأبي القاسم الشابي/دراسة أسلوبية)

وهي رسالة ماجستير في البلاغة الأسلوبية بجامعة الحاج لخضر باتنة في الجزائر. وكان بحثها قد قسّم إلى فصل تمهيدي وفصلين تطبيقيين، تحدّث في الفصل التمهيدي عن الدراسات البلاغية القديمة محاولة الكشف عن تبصرات القدماء ومنظوراتهم إلى خاصية الترابط النصي، والتقريب بين آرائهم، وما توصل إليه اللغويون المحدثون، ثم تحدّث عن التماسك النصي في الدراسات اللسانية النصية الحديثة بدءاً بمفهوم النَّصِّ، ومعرفة الفرق بينه وبين الخطاب، ومفهوم التماسك النصي... وفي الفصل الأول التطبيقي تناولت الاتساق (التماسك) في ديوان أغاني الحياة وقد تمّ الاعتماد فيه على التصنيف الذي قدمه الباحثان (هاليداي) و(رقية حسن)، والفصل التطبيقي الثاني تناولت فيه معيار الانسجام في نفس الديوان. ومن أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة: ساهمت وسائل الاتساق (التماسك) المعجمي والنحوي في تماسك قصائد الديوان.

٤,٤ دراسة (الحلوة، ٢٠١٢م):

عنوان الدراسة: (أثر التكرار في التماسك النصي. مقارنة معجمية تطبيقية في ضوء مقالات د. خالد المنيف)

هذه الدراسة هي عبارة عن بحث نُشر في مجلة جامعة أمّ القرى لعلوم اللغات وآدابها، وكان هدف الباحثة فيه الوقوف على مظاهر التماسك النصي في عينة من مقالات الكاتب خالد المنيف، وتتكوّن هذه الدراسة من مبحثين، المبحث الأول: الدراسة النظرية وتحديث فيها عن التماسك النصي بشكل مختصر وفصلت في التكرار وأشكاله. والمبحث الثاني كان مخصصًا للجانب التطبيقي. وكان من أهم نتائج البحث أنّ التكرار لا يقف دوره عند إكساب النصّ صفة التماسك، بل هو وسيلة إقناعية تزيد من تماسك النصّ دلاليًا.

٥ مكانة البحث من الدراسات السابقة.

تتعاضد هذه الدراسة مع الدراسات السابقة التي تناولت تحليل صور التماسك النصي في بعض النصوص والكتابات لكتاب قدامى عُرفوا بمهاراتهم، وأثر هذه الصور في إحداث التماسك، لكنّها تختلف عنها في أنها تناولت تحليل كتابات متعلّمي اللغة العربية الناطقين بلغات أخرى الذين يتسمون في معظمهم بضعفهم في مهارات الكتابة، في سبيل الوقوف على مواطن الخلل والضعف في كتاباتهم، وذلك لتجاوزها في أثناء العملية التعليمية في الدورات اللاحقة، وإعادة تقويم المنهج المقدم لهم في ضوءها، والخروج بتوصيات ومقترحات نرجو أن تُسهم في تطوير الكفاءة النصية، ومهارات الكتابة لديهم.

٦ أوجه الاستفادة من الدراسات السابقة.

• معرفة منهج البحث والدراسة الذي أُتبِع فيها وكيفية تنظيم البيانات وترتيبها وتبويبها.

• الاطلاع على أسئلة الدراسات ومعرفة أهدافها وأهميتها.

• استقصاء أدوات التماسك التي عولجت فيها.

منهج الدراسة:

لقد اتّبع الباحث في هذه الدراسة المنهج الوصفي التحليلي للوقوف على واقع استخدام وسائل التماسك النصّي في كتابات متعلّمي اللغة العربية الناطقين بغيرها؛ لمعرفة الأدوات التي يستخدمها الطلاب في كتاباتهم، وما الأدوات الأكثر استخدامًا، والوقوف على مواطن الضعف والخلل في استخدامهم لهذه الأدوات، وذلك اعتمادًا على الشبكة التي وضعها هاليدي ورقية حسن. واعتمد الباحث في حصوله على المعلومات الطّرق العلمية من ملاحظة وتحليل واستنتاج.

وكانت أداة هذه الدراسة عبارة عن الاختبار الكتابي المعدّ لاختبار متعلّمي اللغة العربية الناطقين بغيرها في نهاية المستوى المتقدّم الأوّل.

مُلخّص خطوات الدراسة:

• اختيار عيّنة عشوائيّة من كتابات متعلّمي اللغة العربية الناطقين بلغات أخرى السّنة التّحضيرية.

• تحليل الكتابات وتصنيف وسائل التماسك ومعالجتها وإحصائها وإخراج الحقائق والنتائج.

٧ نتائج الدراسة ومناقشتها والتعليق عليها.

٧,١ التماسك النّحوي وعناصره في كتابات متعلّمي اللغة العربية عيّنة الدراسة:

٧, ١, ١ الإحالة:

أدوات المقارنة	الاسم الموصول	اسم الإشارة	الضمير	اسم الطالب/ة
0	0	3	24	١- إيلغا
1	2	3	25	٢- ناديا
2	2	7	68	٣- ديالا
0	7	4	50	٤- حيدر
3	3	5	32	٥- آمال
0	1	3	33	٦- Jamans
0	2	7	24	٧- سكيينة
1	1	2	34	٨- دوغان
1	3	5	44	٩- هاروكا
1	3	5	30	١٠- فيصل
1	3	1	12	١١- يونس
0	0	8	22	١٢- مارتن
2	1	3	13	١٣- بول
0	1	5	7	١٤- تنوير
٢	١	٢	١١	١٥- ماريانا
النتيجة النهائية				
١٤	٣٠	٦٣	٤٢٩	مجموع الإحالات: ٥٣٦
٢,٦١	٥,٦٠	١١,٧٥	٨٠,٠٤	النسبة المئوية%

جدول رقم (١) يُبين عدد الإحالات في كتابات الطلاب والنسب المئوية لكل نوع.

يلاحظ من الجدول رقم (١) ما يلي:

أ. أنّ الإحالة بالضمير أكثر أدوات الإحالة دوراً في كتابات الطلاب، وأكثرها استعمالاً، وقد سجّلت أعلى نسبة ورود لأدوات الإحالة بنسبة (٨٠,٠٤٪).

ب. الإحالة بأسماء الإشارة والأسماء الموصولة أقل استعمالاً، وهذا أمر طبيعي وذلك لأنّ الصّميم دورانه في الكلام أكثر. وعلى الرغم من ذلك أسهمت في ربط الجمل فيما بينها؛ وهو ما جعل الكتابات في معظمها تحقّق نوعاً من التماسك.

ج. الإحالة بأدوات المقارنة نادرة في بعض كتابات الطلاب، في حين لم يستخدمها بعضهم الآخر أبداً، وقد وردت في كل كتابات الطلاب (١٤) مرة، بنسبة (٢,٦١٪).

وما يمكن ملاحظته أيضاً من خلال الأعداد في الجدول أنّ هناك تفاوت كبير بين طالب وآخر في توظيف هذه الأدوات في كتابته، وهذا راجع في نظر الباحث إلى عدم معرفة المتعلّم بهذه الأدوات، أو معرفته بها وعدم تدربّه على كيفية توظيفها في كتاباته.

٧, ١, ٢ الاستبدال:

اسم الطالب	إيليغا	ناديا	ديالا	حيدر	آمال	Jamns	سكينة	دوغان
العدد	6	0	9	8	4	2	6	2
النسبة المئوية	9.52	0	14.29	12.70	6.35	3.17	9.52	3.17
	هاروكا	فيصل	يونس	مارتن	بول	تنوير	ماريانا	
العدد	3	3	1	10	2	5	2	
النسبة المئوية	4.76	4.76	1.59	15.87	3.17	7.94	3.17	

جدول رقم (٢) يُوضّح عدد مرات استعمال وسيلة الاستبدال في كتابات الطلاب.

من خلال الجدول رقم (٢) نلاحظ أنّ هناك تفاوتاً في استخدام وسيلة الاستبدال في كتابات متعلّمي اللغة العربية فمنهم من استخدمها ووظفها بشكل جيد ومنهم من استخدمها في نطاق محدود، ومنهم من لم يستخدمها مطلقاً، وقد استعملت وسيلة الاستبدال في كلّ كتابات متعلّمي اللغة العربية (٦٣) مرة، إلّا أنّ

ربط الطلاب بين الجمل بالاستبدال القولي كان أكثر من الرّبط بالاستبدال الاسمي والفعلي، فكانت مرّات ورودها ونسبها كالآتي:

أ. الاستبدال القولي: ورد (٣٧) مرة، بنسبة ٥٨,٧٣٪.

ب. الاستبدال الاسمي: ورد (٢٦) مرة، بنسبة ٤١,٢٧٪.

ت. الاستبدال الفعلي: لم يستخدم أبداً.

وعلى الرّغم من ذلك أوجد الاستبدال نوعاً من التّرابط الدّلاليّ في كتابات الطّلبة الذين استعملوه بين الجمل اللاحقة، والجمل السابقة، وهو ما أسهم في جعل كتاباتهم تتّصف بشيء من التّماسك.

٧,١,٣ الحذف:

اسم الطالب	إيليغا	ناديا	ديالا	حيدر	آمال	Jamns	سكينة	دوغان
العدد	1	2	7	1	1	2	3	0
	هاروكا	فيصل	يونس	مارتن	بول	تنوير	ماريانا	
العدد	0	0	2	0	0	1	0	

جدول رقم (٣) يُوضّح عدد مرّات استعمال وسيلة الحذف في كتابات الطّلاب.

من خلال الجدول نلاحظ أنّ استعمال وسيلة الحذف في كتابات الطّلاب كانت قليلة جداً، وبعض الطلبة لم يستخدمها أبداً. وقد استعملت وسيلة الحذف في كلّ كتابات متعلّمي اللغة العربية (٢٠) مرّة، وقد تعدّدت أنواع الحذف لدى الطّلاب، فكانت كما يلي:

أ. الحذف الاسمي: ورد (١٣) مرّة، بنسبة ٦٥٪ وهو أكثر أنواع الحذف وروداً.

ب. الحذف الجملي: ورد (٥) مرّات، بنسبة ٢٥٪.

ت. حذف شبه الجملة: ورد مرّة واحدة، بنسبة ٥٪.

ث. الحذف الفعلي: ورد مرّة واحدة، بنسبة ٥٪.

٤، ١، ٧ الوصل :

اسم الطالب/ة	العدد الكلي	إضافي	سببي	استدراكي	زمني
١- إيليغا	26	16	5	4	1
٢- ناديا	35	24	7	4	0
٣- ديالا	61	55	0	6	0
٤- حيدر	26	21	3	3	0
٥- آمال	33	27	4	2	0
٦- Jamns	18	11	4	2	1
٧- سكيينة	19	13	1	5	0
٨- دوغان	26	21	4	1	0
٩- هاروكا	23	14	6	3	0
١٠- فيصل	16	14	0	2	0
١١- يونس	22	19	2	1	0
١٢- مارتن	18	14	1	2	1
١٣- بول	9	7	1	1	0
١٤- ماريانا	18	18	0	0	0
١٥- تنوير	20	12	3	2	1
النتيجة النهائية					
مجموع أدوات الوصل:	369	286	41	38	4
النسبة المئوية٪		77.51	11.11	10.30	1.08

جدول رقم (٤) يُوضِّح عدد مرّات استعمال وسيلة الوصل وأدواته في كتابات الطّلاب.

من الجدول السابق نتبين ما يلي:

• يعدّ الوصل الإضافي أكثر أنواع الوصل استخداماً في كتابات الطلاب، فقد استعمل (٢٨٦) موضعاً بنسبة (٧٧,٥١٪)، ثم يليه الوصل السببي والاستدراكي، في حين كان استعمال الوصل الزمني نادر جداً.

• تختلف نسبة استخدام أنواع الوصل في كتابات الطلاب، ويرى الباحث أن السبب في ذلك يرجع إلى الاختلاف في طول الموضوع وقصره، وكمية المفردات والمعلومات لدى الطلاب عن الموضوع الذي يكتب فيه.

٧,٢ التماسك المعجمي وعناصره (التكرار والتضام) في كتابات متعلمي اللغة العربية عينة الدراسة.

وسيلة التضام		وسيلة التكرار					العدد الكلي	اسم الطالب/ة	
علاقة الجزء بالكل	تنافر	تضاد	كلمة عامة	كلمة شاملة	ترادف	جزئي			مباشر
		4			5	8	17	30	١- إيليغا
1		1	1	1	9	7	15	33	٢- ناديا
	1		6	2	12	10	27	57	٣- ديالالا
		4	4			7	16	27	٤- حيدرعلي
		2	1		6	5	17	29	٥- آمال
		2		1	4	9	8	22	٦- Jamns
		2	2	1	4	4	7	18	٧- سكيينة
		1	1		4	5	12	22	٨- دوغان

		4		2	2	5	12	21	٩- هاروكا
		4		1	1	3	14	19	١٠- فيصل
			1		1	5	9	16	١١- يونس
			1		3		10	14	١٢- مارتن
						4	3	7	١٣- بول
			1		1	5	6	13	١٤- تنوير
		2			3	4	13	20	١٥- ماريانا
1	1	26	18	8	55	81	186	348	المجموع
			5.17	2.30	15.80	23.28	53.45		النسبة المئوية

جدول رقم (١) يوضح أعداد وسيلة التكرار وأنواعها، ووسيلة التضام وأنواعها.

٧,٣ من خلال أرقام الجدول السابق، وتحليل كتابات عينة الدراسة وجمع

البيانات نتوصل إلى ما يلي:

• لقد تعدد استعمال الطلاب للتكرار في كتاباتهم، فمنه ما كان تكراراً مباشراً، وجزئياً، وتكراراً بالترادف. وقد كانت نسبة استخدام الطلاب للتكرار المباشر أعلى نسبة حيث بلغت (٥٣,٤٥٪) ثم جاء بعدها التكرار الجزئي بنسبة (٢٣,٢٨٪)، ثم التكرار بالترادف بنسبة (١٥,٨٠٪) من مجموع أدوات التماسك المعجمي. أما استخدام الطلاب للتكرار بكلمة عامة أو كلمة شاملة فكان قليلاً بالمقارنة مع أنواع التكرار السابقة، ولكنهم تمكنوا باستخدام هذه الأنواع من التكرار من الربط بين أجزاء موضوعاتهم. وفي رأي الباحث أنّ استخدام الطلاب للتكرار المباشر بشكل كبير أوجد نوع من الملل، ويُشير إلى ضعف الطلاب وعدم امتلاكهم للذخيرة اللغوية، أو لا يعرفون كيفية استعمال وسائل التماسك المعجمي وتوظيفها في كتاباتهم.

• وكما استعمل بعض الطلاب التّضام للربط بين جمل كتاباتهم، ولكن بشكل قليل جدًا مقارنة مع وسيلة التكرار.

٧،٤ أهم نتائج الدراسة.

أظهرت هذه الدراسة عددًا من النتائج المفيدة في معرفة أدوات التماسك التّصيّ التي يستعملها متعلّمو اللغة العربية الناطقين بلغات أخرى بعد انتهائهم من دراسة اللغة العربيّة لمُدّة سنة، ويمكن إيجاز النتائج في التّقاط التالية:

١- احتلّت الإحالة المرتبة الأولى في استخدام الطلاب، إذ كان استخدامهم لها في (٥٣٦) موضعًا، وقد نوع الطلاب في استخدام أنواعها ما بين الضّمائر والإشاريات والاسم الموصول، إضافة إلى المقارنات وإن كانت لم تستخدم عند بعض الطلاب. وأولى الإحالات المستعملة لدى الطلاب هي الضّمائر وقد استعملوها في (٤٢٩) موضعًا من مواضع الإحالة، بنسبة (٨٠,٠٤٪). وكان استعمالهم للضمائر المتّصلة والغيبة أكثر من ضمائر الخطاب والمتكلم. يولي الإحالات الضميرية الإحالات الإشارية ثم الموصولية ثم المقارنات.

٢- تأتي وسيلة الوصل في المرتبة الثانية بعد الإحالة في عدد مرات الاستعمال ، فقد استعمل (٢٨٦) مرة بنسبة (٧٧,٥١٪)، ثم يليه الوصل السببي والاستدراكي، في حين كان استعمال الوصل الزمني نادر جدًا. وأكثر أدوات الوصل استخدامًا الواو حيث بلغ عدد مرات استخدامها (١٩٩) مرة بنسبة (٥٣,٩٢٪) من عدد مرّات استعمال أدوات الوصل. ثم يليها أو بعدد (٢٩) مرة، ثم لكن بعدد (٢٥) مرة، ثم الفاء (٢٢) مرة، ثم إذا (١٠) مرات، ثم بل (٩) مرات، أما باقي الأدوات وهي (من) ناحية، من ناحية أخرى، أيضًا، على سبيل المثال، وغير ذلك، مثلًا، كذلك، مع ذلك، وعلاوة على ذلك، بالإضافة إلى، أمّا، من جهة، من جهة أخرى، أخيرًا وليس آخرًا، بالرغم من ذلك، ولهذا، لذلك، ونتيجة لذلك، أحيانًا، الآن....) فقد بلغ عدد

استعمالها في كل الكتابات بين (١-٤) مرات. والأداة الوحيدة التي استخدمت في كل الكتابات هي (الواو فقط).

٣- جاء التكرار في المرتبة الثالثة بعد الإحالة والوصل في استخدام الطلاب، وبلغ استخدامهم له (٣٧٠) مرة، بنسبة (٧٩,١٩٪) من المجموع الكلي لوسائل التماسك المعجمي. في حين كان استخدام وسيلة التضام بأدواتها قليل جداً.

٤- أما باقي وسائل التماسك كالحذف والاستبدال والتضام فقد استعملت بنسب متفاوتة وقليلة، وأحياناً لم تستخدم أبداً، وهذا في رأي الباحث دليل على ضعف الطلاب في توظيفها في كتاباتهم.

٥- أظهرت النتائج أن معظم أخطاء المتعلمين في استعمال وسائل التماسك تركّزت في أدوات الإحالة، وأدوات الوصل، حيث بلغ عدد الأخطاء في كتابات الطلبة في استعمال وسائل التماسك (٧١) خطأً، (٣٤) خطأً في استعمال أدوات الإحالة في كل كتابات الطلاب بنسبة (٤٧,٨٩٪) من مجموع الأخطاء، وبنسبة (٦,٣٤٪) من عدد الإحالات. في حين كان عدد الأخطاء في استخدام أدوات الوصل (٣٥) وبنسبة (٤٩,٣٠٪) من مجموع الأخطاء، ونسبة (٩,٤٩٪) من مجموع مواضع استعمال أدوات الوصل في كتابات الطلاب، ويرجع الباحث الأخطاء في معظمها إلى إسقاط اللغة الأم على اللغة الهدف، كما وقف البحث على بعض الأخطاء -وهي ليست مجال البحث- تتعلق بالمصدر، وأخطاء المطابقة، والزيادة والحذف.

٨ توصيات الدراسة.

• ضرورة إعادة النظر في المواد التعليمية المقررة لمتعلمي اللغة العربية للناطقين بغيرها وخاصة في مهارة الكتابة، وتكييفها لتلاءم مع احتياجات الطلاب وأخطائهم.

• تزويد الطلاب بتدريبات تنمي مقدرتهم على التوظيف الصحيح لوسائل التماسك النصي بأنواعها، والاستفادة من الجداول السابقة في معرفة الأدوات التي لم يستخدمها الطلاب والتركيز عليها.

• بناء برامج تدريبية لتنمية الكفاءة النصية لدى متعلمي اللغة العربية الناطقين بغيرها.

مراجع البحث

١. ابن منظور (ب ت)، لسان العرب، تحقيق عبد الله علي كير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، ب ط، القاهرة، دار المعارف.

٢. إسماعيل، نائل محمد (٢٠١١)، «الإحالة بالضمائر ودورها في تحقيق الترابط في النص القرآني، دراسة وصفية تحليلية»، مجلة جامعة الأزهر بغزة- سلسلة العلوم الإنسانية، المجلد ١٣، العدد (١B)، ص(١٠٦١-١١٠٠).

٣. الأنصاري، ابن هشام (١٩٩١)، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، صيدا- بيروت، المكتبة العصرية.

٤. بحيري، سعيد حسن (١٩٩٧)، علم لغة النص، المفاهيم والإجراءات، ط١، لبنان- القاهرة، مكتبة لبنان ناشرون، الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان.

٥. ب. براون وج. يول (١٩٩٧)، تحليل الخطاب، ترجمة وتعليق د. محمد لطفي الزليطي، ود. منير التريكي، السعودية- الرياض، جامعة الملك سعود.

٦. الجاحظ، أبي عثمان عمرو بن بحر (١٩٩٨)، البيان والتبيين، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، الكتاب الثاني، ج١، ط٧، القاهرة، مكتبة الخانجي.

٧. حسان، تمام (١٩٩٤)، اللغة العربية معناها ومبناها، ب ط، المغرب الدار البيضاء، دار الثقافة.
٨. حمودة، طاهر سليمان (١٩٩٨)، ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي، ب ط، الإسكندرية، الدار الجامعية.
٩. خطابي، محمد (١٩٩١)، لسانيات النَّصِّ، مدخل إلى انسجام الخطاب، ط١، بيروت، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي.
١٠. ديوغراندي، روبرت و دريسلر، ولفغانغ (١٩٩٢)، علم لغة النَّصِّ، ترجمة الهام أبو غزالة، علي خليل حمد، ط١، نابلس، مطبعة دار الكاتب.
١١. دي بوجراندي، روبرت (١٩٩٨)، النَّصِّ والخطاب والإجراء، ترجمة الدكتور تمام حسان، ط١، القاهرة، عالم الكتب.
١٢. ديكرو، اوزوالد، وسشايفر، جان ماري (٢٠٠٧)، القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان، ترجمة منذر عياشي، ط٢، المغرب، الدار البيضاء، بيروت، المركز الثقافي العربي.
١٣. الزمخشري، أبي القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد (١٩٩٨)، أساس البلاغة، تحقيق محمد باسل عيون السود، ج٢، ط١، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية.
١٤. الشاوش، محمد (٢٠٠١)، أصول تحليل الخطاب في النظرية النحوية العربية، تأسيس نحو النص، ج١، تونس، جامعة منوبة كلية الآداب.
١٥. صوالحية، كريمة (٢٠١١)، التماسك النصي في ديوان أغاني الحياة لأبي القاسم الشابي، دراسة أسلوبية، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب واللغات قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة الحاج لخضر_ باتنة.

١٦. عبد الرحمن، لبنى، وعبد الرحمن، أكمل خزيري، وأيوب، شمس الجميل (٢٠١١)، «مظاهر الاتساق في النص القرآني، دراسة وصفية لغوية» مجلة الدراسات اللغوية والأدبية، عدد خاص، ص(٥-٢٩).
١٧. عفيفي، أحمد (٢٠٠١)، نحو النص، اتجاه جديد في الدرس النحوي، ط١، القاهرة، مكتبة زهراء الشرق.
١٨. عفيفي، أحمد (٢٠٠٥)، «الإحالة في نحو النص، دراسة في الدلالة الوظيفية»، كتاب المؤتمر الثالث للعربية والدراسات النحوية. (موقع لسان العرب على الشبكة العنكبوتية).
١٩. عمر، أحمد مختار (١٩٩٨)، علم الدلالة، ط١، القاهرة، عالم الكتب.
٢٠. الفقي، صبحي إبراهيم (٢٠٠٠)، علم النَّص بين النظرية والتطبيق، ج١-٢، ط١، القاهرة، دار قباء.
٢١. قطب، مصطفى صلاح (١٩٩٦)، دراسة لغوية لصور التماسك النصي في لغتي الجاحظ والزيات، رسالة دكتوراة غير منشورة، كلية العلوم، جامعة القاهرة.
٢٢. محمد، عزّة شبل (٢٠٠٧)، علم لغة النَّص، النظرية والتطبيق، القاهرة، مكتبة الآداب.
٢٣. الهواوشة، محمود سليمان (٢٠٠٨)، أثر عناصر الاتساق في تماسك النَّص، دراسة نصية من خلال سورة يوسف، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب واللغات قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة الحاج لخضر- باتنه.

Kaynakça

- Afifi, Ahmet. Nahvi'n-Nas: İtticah Cedid fi'd-Dersi'n-Nahv. Kahire: Mektebe Zehrai's-Şark, 1.Baskı, 2001.
- Afifi, Ahmed. "el-İhale fi Nahvi'n-Nas: Dirase fi'd-Delaleti'l-Vazifiyye". Kitabul-Mu'tameri's-Salis li'l-Arabiyye ve'd-Dirasati'n-Nahviyye. 2005.
- (https://www.lisanerab.com/2020/12/pdf_762.html?fbclid=IwAR04ppzMm78TkS-xfufQ61yrerpRN4H82XggRJ5-14S8CREq_gEe_fNRks. Erişim 13 Haziran 2021)
- de Beaugrande, Robert - Dressler, Wolfgang. İlm-u Luğati'n-Nas. çev. İlham Ebu Gazale - Ali Halil Hamed, Nablus: Matbaa-i Darul-Katib, 1.Baskı, 1992.
- de Beaugrande, Robert. en-Nas ve'l-Hitab ve'l-İcra. çev. Dr. Temmam Hasan, Kahire: Alemlu'l-Kütüb, 1. Baskı, 1998.
- Brown, Gillian – Yule, George. Tahlilu'l-Hitab. çev. Dr. Muhammed Lutfi ez-Zuleyti - Dr. Munir et-Tureyki, Riyad: Melik Suud Üniversitesi, 1997.
- Buheyrî, Said Hasan. İlm-u Luğati'n-Nas el-Mafahim ve'l-İcraat. Lübnan ve Kahire: Mektebet'u Lübnan ve eş-Şeriku'l-Mısıriyye el-alemiyye li'n-neşir Luncmen, 1. Basım, 1997.
- el-Cahız, Ebu Osman Amr bin Bahır. el-Beyan ve't-Tabyin. thk. Abdu's-Selam Muhammed Harun. Kahire: Maktebetü'l-Hanci, 7. Baskı, 1998.
- Ducrot, Oswald - Schaeffer, Jean-Marie. el-Kamusi'l-Mevsui'l-Cedid li ulumi'l-Lisan. çev. Münzir Ayyaşi, ed-Daru'l-Bayza, Beyrut: el-Merkezu's -Sekafi el-Arabi, 2. Baskı, 2007.
- el-Ensari, İbn Hişam. Muğni'l-lebib an kütübi'l Earib. thk. Muhyi'd-Din Abdullhamid. Sayda, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1991.
- el-Faki, Subhi İbrahim. İlmü'n-Nas beyne'n-Nazariye ve't-Tatbik. 2 Cilt. Kahire: Dar-u Kuba, 1. Baskı, 2000.
- Hamude, Tahir Süleyman. Zahiratu'l-Hazf fi'd -Dersi'l-luğavi. İskenderiyye: ed-Daru'l-Camiyye, 1998.
- Hasan, Temmam. el-Luğatu'l-Arabiyye Ma'naha ve Mebnaha. ed-Daru'l-Bayda: Daru's-Sakafe, 1994.
- Hattabi, Muhammed. Lisaniyatu'n-Nas:Madhal ila İnsicami'l-Hitab. Beyrut, ed-Daru'l-Bayza: el-Merkezu's- Sakafi el-Arabi, 1. Baskı, 1991.
- el-Havaşe, Mahmud Süleyman. Eseru Anasir'l-İttisak fi tamesuki'n-Nas: Dirase Nassiyye min hilali Sure-i Yusuf. Batna: Hac Lahadır Üniversitesi, Dil Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- İbn Manzur. Lisanu'l-Arab. thk. Abdullah Ali Kebir, Muhammed Ahmet Hasbullah, Haşim Muhammed eş-Şazeli ve Seyyid Ramazan Ahmet, 7 Cilt. Kahire: Daru'l-Maarif, ts.
- İsmail, Nail Muhammed. "el-İhale bi'z-Zamair ve Devruha fi Tahkiki't-Terabit fi'n-Nassi'l-Kur'ani- Dirase Vasfiyye Tahliliyye". Mecelle-i Camiati'l-Ezher Gazze- Silsiletü'l-Ulumi'l-İnsaniyye. 13/1 (2011), 1061-1100.
- Kutub, Mustafa Salih. Dirase Luğaviyye li suveri't-temasuki'n-nassi fi lugateyi'l-Cahiz ve'z-Zayat. Kahire: Kahire Üniversitesi, İlimler Fakültesi, Doktora Tezi, 1996.
- Lubna, Abdurrahman-Abdurrahman, Ekmel Huzeyri - Eyüb, Şemsü'l-Cemil. "Mazahiru'l-İttisak fi'n-Nassi'l-Kur'ani: Dirase Vesfiye Luğaviyye". Dirasati'l-Luğaviyye ve'l-Edebiyye. (2011), 29-5.
- Muhammed, İzzet Şibl. İlm-u Luğati'n-Nas: en-Nazariyye ve't-Tatbik. Kahire: Maktebetu'l-Âdâb, 2007.
- Ömer, Ahmed Muhtar. İlmü'd-Delale. Kahire: Alemlu'l-Kütüb, 1. Baskı, 1998.
- Savalhiyye, Kerime. et-Temasuku'n-Nassi fi divan Eğanı el-Hayat li ebi'l-Kasım eş-Şa'bi: Dirase Üslubiyye. Batna: Hac Lahadır Üniversitesi Dil Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- eş-Şaviş, Muhammed. Usul-i Tahlilu'l-Hitap fi'n-Nazariyyeti'n-Nahviyyeti'l-Arabiyye: Te'sisü Nahvi'n-Nas. 2 cilt Tunus: Manube Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, 2001.
- ez-Zemahşeri, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud Bin Ömer bin Ahmet. Esasü'l-Belağa. thk. Muhammed Basil Uyuni's-Sud, 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1998.



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

فضل التحري وأساليبه في السنة النبوية

ARAŞTIRMANIN FAZİLETİ VE SÜNNETTEKİ YÖNTEMLERİ

**THE MERIT OF INVESTIGATION AND ITS METHODS IN
PROPHET'S SUNNAH**

Ayman Jassmin Mohammed ALDOORI

Dr. Öğretim Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, İslam Bilimleri Fakültesi, Hadis
Bilim Dalı, Mardin/Turkey, ay_dor@yahoo.com
orcid.org/0000-0002-4420-5257

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 14 Ocak 2021/ 14 January 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 05 Şubat 2021 / 05 February 2021

Yayın Tarihi / Published: 28 Haziran 2021/ 28 June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran 2021 / June 2021

Cilt: 5, Sayı: 1 Volume: 5, Issue: 1, Sayfa / Pages: 337-370

Cite as / Atıf: J. M. Aldoori, Ayman. “Araştırmanın Fazileti ve Sünnetteki Yöntemleri [The Merit of Investigation and its Methods in Prophet's Sunnah]”. Kocaeli İlahiyat Dergisi- Kocaeli Theology Journal 5/1 (Haziran/June 2021), 337-370

İntihal: Bu makale, intihal tarama programlarıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned with plagiarism screening programs and plagiarism has not been detected.

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kider>

Copyright © Published by Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Kocaeli University, Faculty of Theology, Kocaeli / Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0

الملخص:

يُعتبر اتخاذ القرار المناسب من أهم القضايا المؤثرة على الفرد والجماعة؛ لما فيها من حفظٍ للأرواح، وحماية لحقوق الآخرين، ولما يترتب على الخطأ فيه من عواقب وخيمة، وأضرار كبيرة، فجاء هذا البحث ليلسط الضوء على فضل التحري ووسائله والذي أولته السنة النبوية بالعناية الكبيرة، فمدح النبي صلى الله عليه وسلم كل من يتأنى ولا يتعجل خشية الندامة والحسرة، وجعل التحري وقاية من التُّهم والإشاعات الكاذبة، وبعداً عن سوء الظن الذي يؤدي إلى الفرقة والخصومة، وقد استخدم النبي صلى الله عليه وسلم وسائل عديدة للتحري من أهمها: قبول الدعوى والمطالبة فإن أقر المدعى عليه يُستغنى بإقراره عن كل دليل، وكذلك الشهادة فهي من أهم أساليب التحري وأقدمها، وتوجيه الأسئلة التي يتوصل بها لمعرفة الحقيقة، واللجوء لتفتيش الأشخاص إذا لزم الأمر، واستعمال أسلوب المراقبة لكي يتضح الأمر وتتجلى الحقيقة، وجمع المعلومات الكافية بمعرفة أهل الكفاءة في الأمر، ومشورة أصحاب الرأي للوصول للرأي الصائب، واستشارة المولى سبحانه بغية إلهام القرار الأصوب والأُنسب.

الكلمات المفتاحية: التحري، السنة النبوية، اتخاذ القرار، فضل، أساليب.

Araştırmanın Fazileti ve Sünnet'teki Yöntemleri

Canların korunması, haklarının himaye edilmesi, bundan kaynaklanan hataların vahim sonuçlar ve büyük zararlar doğurması açısından, bireyi ve toplumu etkileyen en önemli konulardan biri, uygun kararı almak sayılır.

Bu araştırma, sünnet-i Nebeviyye'nin büyük ihtimam gösterdiği, inceleme yöntemlerinin önemine vurgu yapmaktadır. Peygamber Efendimiz (s.a.v), kişinin pişman olmaması ve yakınmaması sebebiyle teenni ile hareket edip acele etmeyen herkesi övmüş, araştırmayı töhmet ve yalan söylentilerden korunma sebebi kılmıştır. Böylece araştırma, ayrılık ve husumete götüren suizandan uzaklaşmayı sağlamıştır. Peygamberimiz (s.a.v) araştırma için birçok yöntem kullanmıştır. En önemlilerinden bazıları; mahkemelik davaları kabul etme, davada hak iddia etme, davalı ikrar ettiğinde, onun ikrarı başka herhangi bir delile ihtiyaç bırakmama sayılabilir. Aynı şekilde tanıklık da en önemli ve en eski inceleme yöntemlerinden biridir. Gerçeğe ulaşmak için sorular yöneltmek ve gerektiğinde kişileri araştırmak, hakikatin ortaya çıkması ve durumun belirmesi için gözetim/kontrol yöntemini kullanmak; bu durum hakkında yeterlilik sahibi olanları tanımak suretiyle yeterli malumatı toplamak, doğru fikre varmak için görüş sahibi kişilerle istişare etmek ile en uygun ve en doğru kararı ilham etmesi için Yüce Allah'a istiharede bulunmak da bu yöntemler arasındadır.

Anahtar kelimeler: Araştırma, Nebevî sünnet, karar alma, diğer yöntemler.

The merit of investigation and its methods in Prophet's Sunnah

Abstract:

Taking the right decision is important for both individuals and group, as it saves lives and protects other's rights. This research came to focus on the importance of investigation and its methods which was taken care of by the Prophet's Sunnah. So, the Prophet complimented who did not rush, not to regret later. He also chose to investigate to protect from false accusations and rumors, away from mistrust that leads to discord. He used several methods like: Accepting the case and claim, and if the defendant acknowledges it, all evidence will be dismissed. Also, the testimony, which is one of the most important and oldest methods of investigation, and directing the questions to find out the truth. Searching people if necessary, using monitoring method to clarify the matter and truth. Collecting sufficient information from competent people in that matter and asking people for advice to reach the correct opinion, and asking Allah for the right call guidance.

Key words: Investigation, Prophet's Sunnah, decision, merit, methods.

المقدمة

تُعد قضية اتخاذ القرار من أهم القضايا التي لها تأثير كبير على الفرد والجماعة، ففيها حفظ للأرواح وصيانة للدماء وحماية لحقوق الآخرين، فلا بد من معرفة الأمور التي تؤدي إلى الفشل والخطأ في اتخاذ القرارات ومعرفة خطورة ما سيتم الإقدام عليه، لتجنب عوامل الخطأ ما أمكن، ونظرًا لهذه الأهمية كان لابد من الرجوع إلى السنة النبوية والتعرف على هدي النبي صلى الله عليه وسلم في التحري والتثبت قبل اتخاذ القرار، وخاصة أننا نعيش في زمان كثرت فيه الفتن والتهم التي تُلقى جزافًا، وانتشرت فيه الإشاعات بلا تثبت ولا تحقق، والمسلم الواعي الفطن لا ينبغي عليه أن يكون أذناً لكل ناعق، بل عليه التحري والتنقيب عن البراهين، والشهود، والاستفسار، والمراقبة وجمع المعلومات وغيرها من الأدلة الموضوعية، والشواهد العملية، ليسد الطريق أمام دعاة الفتن والإشاعات، فيكون قراره ناتجًا عن تحرٍ وتثبت وتحقيق، بغية الوصول للحق وتحقيق العدل بين الناس ورد المظالم ومنع الزور والظلم والبهتان، فجاء هذا البحث ليبين فضل التحري والتنقيب وأهميته، واستقراء أساليب التحري والتنقيب في السنة النبوية.

مشكلة البحث:

لما كان اتخاذ القرار المناسب أمرًا غاية في الأهمية لما يترتب على الخطأ من عواقب وخيمة وأضرار كبيرة جاء هذا البحث ليجيب عن الأسئلة الآتية:

ما فضل التحري والتنقيب التي تعود على الفرد والمجتمع؟

ما الأساليب التي اتخذها النبي صلى الله عليه وسلم للتحري والتنقيب قبل

اتخاذ القرار؟

ما الأضرار المترتبة على عدم التحري والتنقيب عند اتخاذ القرار؟

الدراسات السابقة:

بعد البحث عن دراسة تشبه دراستي هذه لم أجد سوى دراسة واحدة فيها توافق في جزئية بسيطة مع هذه الدراسة وهي بعنوان: (أحكام وضوابط التفتيش في الشريعة الإسلامية)، وهي رسالة دكتوراه للطالب عبد الله المويهي العتيبي، وهي كما يتضح من عنوانها تتكلم عن ضوابط التفتيش بجميع أنواعه، فهي تختلف عن حدود ومنهج دراستي هذه.

منهج البحث:

اعتمدت في هذا البحث على المناهج الآتية:

١. المنهج الاستقرائي: واستخدمته في استقراء نصوص السنة النبوية الدالة على فضل التحري، واستقراء الأحاديث الشريفة التي تحوي الأساليب التي استخدمها النبي صلى الله عليه وسلم في التحري والتنقيب قبل اتخاذ القرار.

٢. المنهج الاستنباطي: واستخدمته في استنباط الأساليب النبوية في التحري من خلال نصوص الأحاديث الشريفة واستنباط الحكم من التحري والتنقيب.

٣. المنهج الوصفي: واستخدمته في وصف الأساليب التي استعملها النبي صلى الله عليه وسلم في التحري، وبيان مدى دقته صلى الله عليه وسلم، وتثبته وتنوع أساليبه، وتمهله قبل اتخاذ القرار.

خطة البحث:

تم تقسيم هذا البحث بعد المقدمة إلى ثلاثة مباحث، الأول: تعريف التحري والتنقيب، والثاني: فضل التحري والتنقيب، والثالث: أساليب التحري والتنقيب في السنة النبوية، ثم خاتمة فيها أهم النتائج.

المبحث الأول: تعريف التحري والتنقيب:

أولاً: تعريف التحري:

التحري لغة:

قال ابن أبي نصر الحميدي: «التحري أصله الإجتهد في إصابة المقصد يُقال تحرى يتحرى تحرياً»^١.

وقال ابن منظور: «فُلَانٌ يَتَحَرَّى الأَمْرَ أَي يَتَوَخَّاهُ وَيَقْصِدُهُ، وَالتَّحْرِي: القَصْدُ وَالاِجْتِهَادُ فِي الطَّلَبِ وَالْعَزْمُ عَلَى تَخْصِيصِ الشَّيْءِ بِالْفِعْلِ وَالْقَوْلِ؛ وَمِنْهُ الْحَدِيثُ: لَا تَتَحَرَّوْا بِالصَّلَاةِ طُلُوعَ الشَّمْسِ وَغُرُوبَهَا»^٢.

وقال ابن المبرد: «التَّحْرِي: طَلَبُ مَا هُوَ أُخْرَى فِي غَالِبِ ظَنِّهِ»^٣.

«وتحري بالمكان تمكث، وفي الأمور: قصد أفضلها، والشئ: حراه وتوخاه واجتهد في طلبه ودقق ويُقال: تحرى عنه»^٤.

يتضح من التعريفات اللغوية السابقة أن التحري يشمل القصد والاجتهاد وطلب ما هو أولى وأحق.

١ ابن أبي نصر، محمد بن فتوح، تفسير غريب ما في الصحيحين البخاري ومسلم، (القاهرة: مكتبة السنة، ١٩٩٥م)، ص ٩٣.

٢ رواه البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، (بيروت: دار طوق النجاة، ٢٠٠١م)، كتاب فضل الصلاة في مسجد مكة والمدينة، باب مسجد قباء، ٦٠/٢، الحديث (١١٩٢). ومسلم، مسلم بن الحجاج القشيري، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب لا تتحروا بصلاتكم طلوع الشمس ولا غروبها، ٥٧١/١، الحديث (٨٣٣).

٣ ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، ١٩٩٣م)، ١٧٤-١٧٣/١٤، مادة (حري).

٤ ابن المبرد، يوسف بن حسن، الدر النقي في شرح ألفاظ الخرقى، (جدة: دار المجتمع للنشر والتوزيع، ١٩٩١م)، ٢٣٨/٢.

٥ مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، (القاهرة: دار الدعوة، د.ت)، ص ١٦٩، مادة (حرا).

التحري اصطلاحًا:

عرّف الإمام السرخسي التحري فقال هو: «عبارة عن طلب الشيء بغالب الرأي عند تعذر الوقوف على حقيقته»^٦.

وعرفه الإمام النووي بقوله: «طَلَبُ الصَّوَابِ وَالتَّقْيِيسُ عَنِ الْمَقْصُودِ»^٧.

وعرّفه الجرجاني بأنه: «طلب أحرى الأمرين وأولاهما»^٨.

وعرّف بأنه: «تغليب الظن على أمر عند تعذر الوقوف على الحقيقة»^٩.

يتبين من التعريفات السابقة أن التحري اصطلاحًا مأخوذ من المعنى اللغوي فهو طلب للصواب وتغليب لأحد الأمرين عند الجهل بالحقيقة.

ولأن اللغة العربية غنية بمفرداتها المتقاربة في معانيها ودلالاتها لذا فهناك عدة مصطلحات متقاربة في معانيها مع مصطلح التحري، مثل: التنقيب، والتثبت، ولأن هذه المصطلحات ذات صلة كبيرة بمصطلح التحري وهي تبين دلالاته والمراد منه فمن المناسب أن نبين المقصود منها أيضًا ومنها ما يأتي:

١. التنقيب:

التنقيب لغة: التنقيب في اللغة مصدر من نقب.

قال الفراهيدي: «التَّقْبُ فِي الْحَائِطِ وَنَحْوِهِ يَخْلُصُ فِيهِ إِلَى مَا وَرَاءَهُ، وَفِي الْجَسَدِ يَخْلُصُ فِيهِ إِلَى مَا تَحْتَهُ مِنْ قَلْبٍ أَوْ كَبِدٍ»^{١٠}.

٦ السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، المبسوط، (بيروت: دار المعرفة، د.ت)، ١٩٩٣م، ١٠/١٨٥.

٧ النووي، يحيى بن شرف، المجموع شرح المذهب، (بيروت: دار الفكر، د.ت)، ١/١٦٩.

٨ الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣م)، ص ٥٣.

٩ قلنجي، محمد رواس، وقنيبي، حامد صادق، معجم لغة الفقهاء، ط ٢، (بيروت: دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٨م)، ص ١٢٢.

١٠ الفراهيدي، الخليل بن أحمد، العين، (بيروت: دار ومكتبة الهلال، د. ت)، ١٧٩/٥، مادة (نقب).

وقال ابن دريد: «ونقب الرجل في البلاد إذا جاسها»^{١١}.

وقال ابن فارس: «ومعنى النَّقَابِ الْعَالَمِ وَاحِدٌ، لِأَنَّهُ يُنْقَبُ عَنْ أُمُورِهِمْ، أَوْ يُنْقَبُ كَمَا يُنْقَبُ عَنِ الْأَسْرَارِ، وَالنَّقَابُ: الْعَالِمُ بِالْأُمُورِ، كَأَنَّهُ نَقَبَ عَلَيْهَا فَاسْتَنْبَطَهَا، أَوْ الْعَالِمُ بِهَا الْمُتَّقِبُ عَنْهَا»^{١٢}.

وقال أبو عبيد الهروي: «النَّقَابُ هُوَ الرَّجُلُ الْعَالِمُ بِالْأَشْيَاءِ الْمُبْحَثِ عَنْهَا الْفَطْنُ الشَّدِيدُ الدُّخُولُ فِيهَا»^{١٣}.

وقال ابن منظور: «النَّقَابُ، وَالْمُنْقَبُ، بِالْكَسْرِ وَالتَّخْفِيفِ: الرَّجُلُ الْعَالِمُ بِالْأَشْيَاءِ، الْكَثِيرُ الْبَحْثِ عَنْهَا، وَالتَّنْقِيبُ عَلَيْهَا أَيَّ مَا كَانَ إِلَّا نِقَابًا، وَنَقَبَ عَنْ الْأَخْبَارِ وَغَيْرِهَا: بَحَثَ؛ وَقِيلَ: نَقَبَ عَنِ الْأَخْبَارِ: أَخْبَرَ بِهَا. وَفِي الْحَدِيثِ: إِنِّي لَمْ أُؤَمَّرَ أَنْ أَنْقَبَ عَنِ قُلُوبِ النَّاسِ^{١٤} أَيَّ أَفْتَشَ وَأَكْشِفَ»^{١٥}.

يتضح مما سبق أن مادة (نقب) تستعمل في البحث والتحري في الطلب، لذا يقال للرجل العلامة الخبير في الأمور نقاب.

التنقيب اصطلاحًا:

١١ ابن دريد، محمد بن الحسن الأزدي، جمهرة اللغة، (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٧م)، ٣٧٤/١، مادة (نقب).

١٢ ابن فارس، أحمد بن فارس الرازي، معجم مقاييس اللغة، (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٩م)، ٤٦٦/٥، مادة (نقب).

١٣ الهروي، القاسم بن سلام، غريب الحديث، (حيدر آباد: مطبعة دائرة المعارف العثمانية، ١٩٦٤م)، ٤٧٩/٤.

١٤ رواه البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب بعث علي بن أبي طالب وخالد بن الوليد إلى اليمن، ١٦٣/٥، الحديث (٤٣٥١).

رواه مسلم، صحيح مسلم، كتاب الزكاة، باب ذكر الخوارج وصفاتهم، ٧٤٢/٢، الحديث (١٠٦٤).
١٥ ابن منظور، لسان العرب، ٧٦٩/١، مادة (نقب).

يمكن تعريف التنقيب بأنه: «عبارة عن تحليلات لكمية كبيرة من البيانات بغرض إيجاد قواعد وأمثلة و نماذج التي يمكن أن تستخدم وتقود و تدل أصحاب القرار، و تتنبأ بالسلوك المستقبلي»^{١٦}.

وبما أننا نقصد بالتنقيب في هذا البحث هو التنقيب عن المعلومات والبيانات فيمكن التوصل لتعريف اصطلاحى يبين المقصود بالتنقيب وهو:

بذل الوسع والجهد في البحث عن البيانات؛ للحصول على الأدلة والإثباتات التي تعين أصحاب القرار على اتخاذ القرار المناسب.

ومما سبق يتضح أن العلاقة بين معنى التحري والتنقيب علاقة وثيقة؛ لأن كلاً منهما يراد به الاجتهاد في البحث وطلب الحقيقة لاتخاذ القرار المناسب، فاللفظتان مترادفتان وإن اختلفتا في أجزاء بسيطة في اللغة.

٢. التثبت:

التثبت لغة: يأتي التثبت ضد التعجل، قال ابن فارس: «تَثَبَّتْ فِي الْأَمْرِ وَلَا تَعْجَلُ يَثْبِيْنُ لَكَ»^{١٧}.

وقال الرازي: « وَ تَثَبَّتْ فِي الْأَمْرِ وَ اسْتَثَبَّتْ بِمَعْنَى، وَتَقُولُ: لَا أَحْكُمُ بِكَذَا إِلَّا بَثَبْتِ بِفَتْحِ الْبَاءِ، أَيُّ بِحُجَّةٍ»^{١٨}.

وقال ابن منظور: « وَتَثَبَّتْ فِي الْأَمْرِ وَالرَّأْيِ، وَاسْتَثَبَّتْ: تَأَنَّى فِيهِ وَلَمْ يَعْجَلْ، وَاسْتَثَبَّتْ فِي أَمْرِهِ إِذَا شَاوَرَ وَفَحَصَ عَنْهُ»^{١٩}.

١٦ العلي، عبد الستار، المدخل إلى إدارة المعرفة، (عمان: دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، ٢٠٠٦م)، ص ١٥٧.

١٧ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ٣٠/١.

١٨ الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، (بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٩٩م)، ص ٤٨، مادة (ث ب ت).

١٩ ابن منظور، لسان العرب، ١٩/٢، مادة (ثبت).

التَّثْبِتُ اصطلاحًا:

عرفه ابن كثير بأنه: « الأناة وعدم العجلة، والتبصر في الأمر الواقع، والخبر الوارد حتى يتضح ويظهر»^{٢٠}.

وعرّف التثبت أيضًا بأنه: « تفرغُ الوسع والجهد لمعرفة حقيقة الحال المراد»^{٢١}.

يتضح من التعريفات السابقة أن المقصود من التثبت:

إفراغ الجهد والوسع والتأني وعدم التسرع في الأمر الواقع بغية الوصول للصواب والحقيقة.

مما سبق يتضح تقارب هذه المصطلحات مع مصطلح التحري، وأن هناك معنى مشتركًا بينها جميعًا وهو إفراغ الجهد والطاقة وعدم التعجل في اتخاذ القرار للوصول للحقيقة والصواب.

المبحث الثاني: فضل التحري والتثبت:

يُعد التحري والتنقيب والتثبت في الأمور كلها من أهم الأخلاق الإسلامية التي حثت عليها السنة النبوية المطهرة لما فيه من فضل عظيم ومصلحة كبيرة تعود على الفرد والمجتمع ومن الدلائل على ذلك:

١- مدح النبي صلى الله عليه وسلم لمن يتثبت ولا يستعجل في اتخاذ القرار:

من وهبه الله صفة التحري والتثبت فقد ميزه الله بالرزانة والحكمة وبرجاجة العقل، وضده تمامًا من اتصف بالعجلة والتسرع والطيش مما يدل على خلل في

^{٢٠} ابن كثير، فتح القدير، ٥/٧١.

^{٢١} وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، (الكويت، دار السلاسل، ط ٢،

٢٠٠٦م)، ١٠/١٤٢.

تفكيره ونقص في عقله، لذا نجد أن النبي صلى الله عليه وسلم مدح من يتصف بالتأني وعدم العجلة.

فعن أنس رضي الله عنه، عن رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ، قَالَ: «
التَّائِي مِنَ اللَّهِ، وَالْعَجَلَةُ مِنَ الشَّيْطَانِ»^{٢٢}.

فالحديث يشير إلى كراهية الاندفاع في الأمور دون روية أو تبصر، لما له من عواقب لا تحمد عقباها.

نقل عن ابن القيم رحمه الله أنه قال: «إنما كانت العجلة من الشيطان لأنها خفة وطيش وحدة في العبد تمنعه من الثبوت والوقار والحلم وتوجب وضع الشيء في غير محله وتجلب الشرور وتمنع الخيور وهي متولدة بين خلقين مذمومين التفريط والاستعجال قبل الوقت»^{٢٣}.

٢٢ رواه البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي، السنن الكبرى، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ٣، ٢٠٠٣م)، ١٧٨/١٠، الحديث (٢٠٢٧٠).

وأبو يعلى، أحمد بن علي بن المثنى، مسند أبي يعلى، تحقيق: حسين سليم أسد، (دمشق: دار المأمون للتراث، ١٩٨٤م)، ٢٤٧/٧، الحديث (٤٢٥٦). ومدار الحديث على سعد بن سنان، قال عنه الحافظ الذهبي: «ليس بحجة وعن بن معين ثقة» (انظر: الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، (جدة: دار القبلة للثقافة الإسلامية، ١٩٩٢م)، ص ٤٢٨)، وقال ابن حجر «صدوق له أفراد» (انظر: ابن حجر، أحمد بن علي بن محمد العسقلاني، تقريب التهذيب، (دمشق: دار الرشيد، ١٩٨٦م)، ص ٢١).

قال المنذري: «ورواته رواة الصحيح»، وقال الهيثمي: «رجاله رجال الصحيح». (انظر: المناوي، عبد الرؤوف بن تاج العارفين، فيض القدير شرح الجامع الصغير، (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٣٧م)، ٢٧٧/٣).

ويشهد له حديث سهل بن سعد رضي الله عنه قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «الآنأة من الله وَالْعَجَلَةُ مِنَ الشَّيْطَانِ». رواه الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة، سنن الترمذي، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٨م)، كتاب البر والصلة باب ما جاء في التأني والعجلة، ٤ / ٣٢٢، الحديث (٢٠١٢)، وقال: حديث غريب.

٢٣ المناوي، فيض القدير، ٢٧٧/٣.

وقال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِأَشَجِّ عَبْدِ الْقَيْسِ: «إِنَّ فِيكَ خَصْلَتَيْنِ يُحِبُّهُمَا اللهُ: الْحِلْمُ، وَالْأَنَاةُ»^{٢٤}.

والمقصود من الأناة: «التثبت في الأمور وترك العجلة، والتأني هو المكث والإبطاء»^{٢٥}.

وقد مدح الله سبحانه التحري والتثبت وعدم التسرع والتعجل خشية الندامة والحسرة، فقال عز من قائل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِيبُكُمْ عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ [الحجرات: ٦].

ولا شك أن التحري من وسائل التبين التي أمر بها الله سبحانه وتعالى.

قال الطبري: «واختلفت القراء في قراءة قوله (فَتَبَيَّنُوا) فقرأ ذلك عامة قراء أهل المدينة (فَتَبَيَّنُوا) بالثاء، وقرأ ذلك بعض القراء (فَتَبَيَّنُوا) بالباء، بمعنى: أمهلوا حتى تعرفوا صحته، لا تعجلوا بقبوله، وكذلك معنى (فَتَبَيَّنُوا)، وقوله (أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ) يقول تعالى ذكره: فتبينوا لئلا تصيبوا قوما براء مما قذفوا به بجناية بجهالة منكم (فُتْصِبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ) يقول: فتندموا على إصابتكم إياهم بالجناية التي تصيبونهم بها»^{٢٦}.

٢. في التحري وقاية من التُّهم والإشاعات الكاذبة التي قد تؤدي إلى إزهاق النفوس وإراقة الدماء.

لو اتخذ مبدأ التحري كل من له مسؤولية صغرى كانت أو كبرى، لقطع الطريق على كل مروج للإشاعات والافتراءات، ولانتمت الأحقاد والضغائن

٢٤ رواه مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب الأمر بالإيمان بالله ورسوله، ٤٨/١، الحديث (١٧).

٢٥ ابن قرقول، إبراهيم بن يوسف بن أدهم، مطالع الأنوار على صحاح الآثار، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠١٢م، ٣١٥/١.

٢٦ الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠م،

بين الناس، فكم من عداوة نشأت بسبب وشاية كاذبة وكم من دم سفك بسبب استعجال وعدم التحري والتثبت من الإدانة، وها هو نبي الله سليمان عليه السلام يضع قاعدة جليلة في التحري والتثبت قبل التفكير بالعقوبة وهي قاعدة: ﴿قَالَ سَنَنْظُرُ أَصَدَقْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾ [النمل: ٢٧].

قال الطبري: «قَالَ سليمان للهدهد: (سَنَنْظُرُ) فيما اعتذرت به من العذر، واحتججت به من الحجة لغيبك عنا»^{٢٧}.

وقال الشوكاني: «والنظر هو التأمل والتصفح، وفيه إرشاد إلى البحث عن الأخبار، والكشف عن الحقائق، وعدم قبول خبر المخبرين تقليدًا لهم، واعتمادًا عليهم، إذا تمكن من ذلك بوجه من الوجوه»^{٢٨}.

فما أعظمها من قاعدة تتلخص بكلمة (سننظر)، هي قاعدة أصحاب العقول الذين وهبهم الله الحكمة والرجاحة في العقل تمنع صاحبها من العجلة التي قد تؤدي للندم والخسران، وتدعو للتحري والتثبت قبل اتخاذ القرار، وخاصة إذا كان الأمر متعلقًا بأرزاق البشر أو بأرواحهم.

وها هو نبي الرحمة محمد عليه أفضل الصلاة والتسليم يؤكد على هذا المبدأ العظيم عندما قال لأسامة بن زيد رضي الله عنهما منكرًا ومؤنبًا: «أفلا شققت عن قلبه حتى تعلم أقالها أم لا؟»

فعن أسامة بن زيد رضي الله عنه قَالَ: بَعَثْنَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي سَرِيَّةٍ، فَصَبَّحْنَا الْحُرَقَاتِ مِنْ جُهَيْنَةَ، فَأَدْرَكْتُ رَجُلًا فَقَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَطَعَنَتْهُ فَوَقَعَ فِي نَفْسِي مِنْ ذَلِكَ، فَذَكَرْتُهُ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَقَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَقَتَلْتَهُ؟» قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّمَا قَالَهَا

٢٧ الطبري، جامع البيان، ١٩/٤٥٠.

٢٨ الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، فتح القدير، (دمشق: دار ابن كثير، ١٩٩٣م)، ٤/١٥٧.

خَوْفًا مِنَ السِّلَاحِ، قَالَ: «أَفَلَا شَقَقْتَ عَن قَلْبِهِ حَتَّى تَعْلَمَ أَقَالَهَا أَمْ لَا؟» فَمَا زَالَ يُكْرِرُهَا عَلَيَّ حَتَّى تَمَنَيْتُ أَنِّي أَسَلَمْتُ يَوْمَئِذٍ»^{٢٩}.

قال النووي: «فيه دليل للقاعدة المعروفة في الفقه والأصول أن الأحكام يعمل فيها بالظواهر والله يتولى السرائر»^{٣٠}.

فالحديث يدعو إلى التحري والتنقيب والتثبت خاصة إذا كان الأمر متعلق بإزهاق النفس، لذا جاء عتاب رسول الله لأسامة «أفلا شققت عن قلبه» فيه إنكار منه صلى الله عليه وسلم واضح على ما قام به أسامة رضي الله عنه من تسرعه وتأوله لقتل الرجل الذي نطق بالشهادة، ففيه تجاوز من الظاهر إلى السرائر، والحكم على ما في القلوب دون بينة ودليل.

٣. في التحري بُعد عن سوء الظن الذي يفضي للندامة:

يعد سوء الظن من أسوأ الرذائل الأخلاقية التي تؤدي إلى الفرقة والخصومة وفقد الثقة بين الناس، لذا نهى الإسلام عن سوء الظن بالآخرين والذي غالبا ما يكون سببه عدم التثبت والتحري والتحقق، فقال عز من قائل: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ» [الحجرات: ١٢].

وعن أبي هريرة رضي الله عنه عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِيَّاكُمْ وَالظَّنَّ، فَإِنَّ الظَّنَّ أَكْذَبُ الْحَدِيثِ»^{٣١}.

٢٩ رواه مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب تحريم قتل الكافر بعد أن قال لا إله إلا الله، ١/٩٦، الحديث (٩٦).

٣٠ النووي، يحيى بن شرف، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٧٢م)، ٢/١٠٧.

٣١ رواه البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب ما ينهى عن التحاسد والتدابير، ٨/١٩، الحديث (٦٠٦٤).

ومسلم، صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظن، ٤/١٩٨٥، الحديث (٢٥٦٣).

قال العظيم آبادي: « أي احذروا اتباع الظن أو احذروا سوء الظن والظن تهمة تقع في القلب بلا دليل، وليس المراد ترك العمل بالظن الذي تناط به الأحكام غالباً بل المراد ترك تحقيق الظن الذي يضر بالمظنون به»^{٣٢}.

فوجب على المسلم حسن الظن بالآخرين لأنه هو الأصل الذي لا يعدل عنه إلا باليقين الذي يحصل عن طريق التحري والتنقيب والتثبت.

فعن ابن عباس رضي الله عنه، قَالَ: « مَرَّ رَجُلٌ مِنْ بَنِي سُلَيْمٍ عَلَى نَفَرٍ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَمَعَهُ غَنَمٌ لَهُ، فَسَلَّمَ عَلَيْهِمْ قَالُوا: مَا سَلَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا لِيَتَعَوَّذَ مِنْكُمْ فَقَامُوا فَقَتَلُوهُ وَأَخَذُوا غَنَمَهُ، فَأَتَوْا بِهَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا } [النساء: ٩٤] »^{٣٣}.

فالتسرع هنا وسوء الظن من بعض الصحابة أدى بهم إلى القتل قبل التثبت والتحري من حال الرجل، لذا أنزل الله سبحانه الآية أمرة المؤمنين من التثبت والتحقق وترك سوء الظن.

قال المباركفوري: « والمعنى فقفوا وتثبتوا حتى تعرفوا المؤمن من الكافر وتعرفوا حقيقة الأمر الذي تقدمون عليه»^{٣٤}.

٣٢ العظيم آبادي، محمد أشرف بن أمير، عون المعبود شرح سنن أبي داود، ط ٢، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م)، ١٣/١٧٧.

٣٣ رواه البخاري، صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمناً، ٤٧/٦، الحديث (٤٥٩١).

ومسلم، صحيح مسلم، كتاب التفسير، ٤/٢٣١٩، الحديث (٣٠٢٥).

واللفظ المذكور: رواه الترمذي، سنن الترمذي، أبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة النساء، ٩٠/٥، الحديث (٣٠٣٠)، وقال: حديث حسن.

وابن حبان، محمد بن حبان البستي، صحيح ابن حبان، ط ٢، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣م)، ٥٩/١١، الحديث (٤٧٥٢).

والحاكم، محمد بن عبد الله النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠م)، ٢/٢٥٩، الحديث (٢٩٢٠)، وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي.

٣٤ المباركفوري، محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم، تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي، (بيروت: دار الكتب العلمية د.ت)، ٨/٣٠٦.

٤. التحري والتثبت من صفات العلماء الحكماء:

من أبرز ما وهبه الله للعلماء من الصفات التحري والتثبت وعدم الاستعجال فتجدهم أحرص من غيرهم على التأنى والتثبت قبل إصدار الأحكام لما في العجلة من أذى قد يصيب نفسه أو الآخرين، وهذه حكمة يتميز بها المؤمن فتجده لا ينخدع بالأقاويل والإشاعات والآراء أيًا كان قائلها فتراه يحكم عقله ومعرفته ويجمع أدلته وقرائنه قبل أن يقرر أو يحكم.

وتتجلى الحكمة والتروي عند الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه فيما رواه أبو ظبيان، عن ابن عباس، قال: أُنِّي عُمَرُ بِمَجْنُونَةٍ قَدْ زَنَتْ، فَاسْتَشَارَ فِيهَا أَنَا، فَأَمَرَ بِهَا عُمَرُ أَنْ تُزَجَّمَ، مَرَّ بِهَا عَلِيٌّ بِنِ أَبِي طَالِبٍ رِضْوَانُ اللَّهِ عَلَيْهِ، فَقَالَ: مَا شَأْنُ هَذِهِ؟ قَالُوا: مَجْنُونَةٌ بِنِي فُلَانٍ زَنَتْ، فَأَمَرَ بِهَا عُمَرُ أَنْ تُزَجَّمَ، قَالَ: فَقَالَ: ارْجِعُوا بِهَا، ثُمَّ أَنَاهُ، فَقَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، أَمَا عَلِمْتَ «أَنَّ الْقَلَمَ قَدْ رُفِعَ عَنْ ثَلَاثَةٍ: عَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يَبْرَأَ، وَعَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ، وَعَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَعْغَلَ؟» قَالَ: بَلَى، قَالَ: فَمَا بَالُ هَذِهِ تُزَجَّمُ؟ قَالَ: لَا شَيْءَ، قَالَ: فَأَرْسَلَهَا، قَالَ: فَأَرْسَلَهَا، قَالَ: فَجَعَلَ يُكَبِّرُ»^{٣٥}.

قال الخطابي: «لم يأمر عمر رضي الله عنه برجم مجنونة مطبق عليها في الجنون ولا يجوز أن يخفى هذا ولا على أحد ممن بحضرته، ولكن هذه امرأة كانت تعجن مرة وتفريق أخرى فرأى عمر رضي الله عنه أن لا يسقط عنها الحد لما يصيبها من الجنون إذ كان الزنى منها في حال الإفاقة، ورأى علي كرم الله وجهه

٣٥ رواه أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الحدود، باب في المجنون يسرق أو يصيب حدًا، ١٤٠/٤، الحديث (٤٣٩٩).

والنسائي، أحمد بن شعيب، السنن الكبرى، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١م)، كتاب الرحم، باب المجنونة تصيب الحد، ٤٨٧/٦، الحديث (٧٣٠٣). والحديث صححه الحاكم، المستدرک، وقال: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه ووافقه الذهبي، ٣٨٩/١، الحديث (٩٤٩).

ورواه أحمد، أحمد بن محمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مح. شعيب الأرنؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١م)، ٤٤٤/٢، الحديث (١٣٢٨) عن أبي ظبيان عن عمر منقطعًا بدون ذكر ابن عباس.

أن الجنون شبهة يدرأ بها الحد عمن يُبتلى به والحدود تدرأ بالشبهات لعلها قد أصابت ما أصابت وهي في بقية من بلائها فوافق اجتهاد عمر رضي الله عنه اجتهاده في ذلك فدرأ عنها الحد والله أعلم بالصواب»^{٣٦}.

وها هو الصديق رضي الله عنه يضرب أروع الأمثلة في حكمته وتثبته وتحريه، فحين بلغه خبر وفاة النبي صلى الله عليه وسلم وقد انقسم حينها الصحابة ما بين مصدق للخبر ومكذب له، نزل من أعالي المدينة ولم يكلم أحداً ولم يتدخل في الأمر إلا بعد دخوله غرفة السيدة عائشة رضي الله عنها وتيقن له وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، فلم يتعجل في الأمر ولم يبت فيه إلا بعد التحري والتثبت.

قالت السيدة عائشة رضي الله عنها: «فَجَاءَ أَبُو بَكْرٍ فَكَشَفَ عَن رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَفَبَلَّغَهُ، قَالَ: يَا بِي أَنْتَ وَأُمِّي، طُبَّتْ حَيًّا وَمَيِّتًا، وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَا يُدْيِقُكَ اللَّهُ الْمُؤْتَتِينَ أَبَدًا، ثُمَّ خَرَجَ فَقَالَ: أَيُّهَا الْحَالِفُ عَلَيَّ رِسْلِكَ»^{٣٧}.

المبحث الثالث: أساليب التحري في السنة النبوية:

استخدم النبي صلى الله عليه وسلم أساليب عديدة في التحري قبل إصداره للأحكام واتخاذ القرار، ومن أبرز هذه الأساليب:

١- قبول الدعوى والمطالبة:

تعد قبول الدعوى من باب إزالة المنكر المطلوب شرعاً ويكون ذلك بمساعدة من بيده القرار، وتعد هذه الدعوى والتبليغات أحد إجراءات التحري في الشريعة الإسلامية، ومن الأدلة التي تثبت ذلك: ما رواه سَمَاكُ بْنُ حَرْبٍ، أَنَّ عَلْقَمَةَ بْنَ وَائِلٍ، حَدَّثَهُ أَنَّ أَبَاهُ، حَدَّثَهُ، قَالَ: إِنِّي لَقَاعِدٌ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذْ

٣٦ الخطابي، حمد بن محمد بن إبراهيم، معالم السنن، حلب: المطبعة العلمية، ١٩٣٢م، ٣/٣١٠.

٣٧ رواه البخاري، صحيح البخاري، كتاب المناقب، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم لو كنت متخذاً خليلاً، ٦/٥، الحديث (٣٦٦٧).

جَاءَ رَجُلٌ يَقُودُ آخَرَ بِنِسْعَةٍ^{٣٨}، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، هَذَا قَتَلَ أُخِي، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَقْتَلْتَهُ؟» - فَقَالَ: إِنَّهُ لَوْ لَمْ يَعْتَرِفْ أَقَمْتُ عَلَيْهِ الْبَيْتَةَ - قَالَ: نَعَمْ قَتَلْتُهُ، قَالَ: «كَيْفَ قَتَلْتَهُ؟» ... الحديث^{٣٩}.

ففي الحديث دليل على أن النبي صلى الله عليه وسلم قبل الدعوى، وقام بسؤال المدعى عليه فإن أقر واعترف فيستغني بإقراره عن المجيء بالشهود لأن الإقرار من أقوى الأدلة على الإدانة.

قال أبو العباس القرطبي: « فيه استقرار المدعى عليه بعد سماع الدعوى لإمكان إقراره، فتسقط وظيفة إقامة البينة عن المدعى »^{٤٠}.

ومن لوازم التحري والتثبت في الدعاوى والمطالبات أن يسمع القاضي ومن بيده القرار من الطرفين المدعي والمدعى عليه، لا أن يكتفي بكلام المدعي، فعن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: «بَعَثَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى الْيَمَنِ قَاضِيًا، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ تُرْسِلُنِي وَأَنَا حَدِيثُ السِّنِّ، وَلَا عِلْمَ لِي بِالْقَضَاءِ، فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ سَيَهْدِي قَلْبَكَ، وَيُثَبِّتُ لِسَانَكَ، فَإِذَا جَلَسَ بَيْنَ يَدَيْكَ الْحَضْمَانِ، فَلَا تَقْضِيَنَّ حَتَّى تَسْمَعَ مِنَ الْآخِرِ، كَمَا سَمِعْتَ مِنَ الْأَوَّلِ، فَإِنَّهُ أُخْرَى أَنْ يَتَبَيَّنَ لَكَ الْقَضَاءُ، قَالَ: فَمَا زِلْتُ قَاضِيًا، أَوْ مَا شَكَّكَتُ فِي قَضَاءٍ بَعْدُ»^{٤١}.

٣٨ النسعة: جبل من جلود مضمفورة. (انظر: النووي، المنهاج، ١١/١٧٢).

٣٩ رواه مسلم، صحيح مسلم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب صحة الإقرار بالقتل، ٣/١٣٠٧، الحديث (١٦٨٠).

٤٠ القرطبي، أحمد بن عمر، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، (دمشق: دار ابن كثير، ١٩٩٦م)، ٥/٥٢.

٤١ رواه أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الأفضية، باب كيف القضاء، ٣/٣٠١، الحديث (٣٥٨٢). والحاكم في المستدرک، ٣/١٤٥، الحديث (٤٦٥٨)، وقال: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي.

ومدار الحديث على حنش بن المعتمر وهو وإن كان فيه ضعف فقد تابعه ابن عباس عند ابن حبان، الحديث (٤٥١/١١)، (٥٠٦٥).

قال العظيم أبادي: قوله: «(أحرى) أي حري وجدير وحقيق (أن يتبين لك القضاء) أي وجهه، والحديث دليل على أنه يحرم على الحاكم أن يحكم قبل سماع حجة كل واحد من الخصمين واستفصال ما لديه والإحاطة بجميعة»^{٤٢}.

يتضح مما سبق أن الدعاوى والمطالبات من أهم أساليب التحري التي يتخذها القاضي أو ولي الأمر والذي يقوم بدوره بسؤال المدعى والمدعى عليه والتثبت من إدانة المدعى عليه أو عدمها.

٢. الاستماع لأقوال الشهود:

الشهادة أمانة لا يجوز كتمانها، فإذا دعي الشاهد للإدلاء بها لزمه الحضور لقوله تعالى: « وَلَا يَأْبُ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا » (البقرة: ٢٨٢)، وقوله تعالى: « وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ » (البقرة: ٢٨٣). وتعتبر الشهادة من أهم أساليب التحري عن الحقيقة والتثبت من الأخبار، ومن أقدمها استعمالاً، وقد لجأ إليها النبي صلى الله عليه وسلم وحكم بها في عدة مواطن بحكم أنه كان القائم على التحري عن الجرم والفصل بين الخصومات، ومن ذلك: ما رواه أشعث بن قيس قال: كَانَتْ بَيْنِي وَبَيْنَ رَجُلٍ خُصُومَةٌ فِي بَيْرٍ، فَأَخْتَصَمْنَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ: «شَاهِدَاكَ أَوْ يَمِينُهُ»^{٤٣}.

قال ابن بطال: «تأويله ما يثبت لك بشهادة شاهديك فحذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه»^{٤٤}.

٤٢ العظيم أبادي، محمد أشرف بن أمير، عون المعبود شرح سنن أبي داود، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م)، ٣٦١/٩-٣٦٢.

٤٣ رواه البخاري، صحيح البخاري، كتاب الرهن، باب إذا اختلف الراهن والمرتهن، ١٤٣/٣، الحديث (٢٥١٥).

ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب وعيد من اقتطع حق مسلم، ١٢٣/١، الحديث (١٣٨).

٤٤ ابن بطال، علي بن خلف، شرح صحيح البخاري، (الرياض: مكتبة الرشد، ٢٠٠٣م)، ٥٨/٨.

وقال القسطلاني: « أي شاهدك هما المطلوبان في دعواك أو شاهدك هما المثبتان لدعواك »^{٤٥}.

٣. سؤال التحقق والتثبت:

يعد الاستفسار وتوجيه الأسئلة أحد أساليب التحري التي يتوصل بها لمعرفة الحقيقة، فالمتهم له الحق في الدفاع عن نفسه وسماع كلامه وجوابه عندما يسأل، وفي السنة النبوية ما يثبت ذلك، فقد ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم استخدم السؤال في مواقف عديدة منها ما كان للتحري والتنقيب والتثبت قبل إصدار الحكم، ومن ذلك ما رواه النعمان بن بشير رضي الله عنه، أَنَّ أَبَاهُ أَتَى بِهِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: إِنِّي نَحَلْتُ ابْنِي هَذَا غُلَامًا، فَقَالَ: «أَكُلَّ وَلَدِكَ نَحَلْتَ مِثْلَهُ»، قَالَ: لَا، قَالَ: «فَارْجِعْهُ»^{٤٦}.

يتضح من الحديث حرص النبي صلى الله عليه وسلم على التأكد والتثبت والتحري عن طريق سؤال والد النعمان بن بشير رضي الله عنهما عن التوزيع العادل للعتاء وهل أعطى بقية أولاده مثلها أم لا؟ فكان السؤال طلبًا للتوضيح والفهم، وجاء في مسلم أنه سأل: «يَا بَشِيرُ أَلَيْكَ وَلَدٌ سِوَى هَذَا؟» قَالَ: نَعَمْ، فَقَالَ: «أَكُلُّهُمْ وَهَبْتُ لَهُ مِثْلَ هَذَا؟» قَالَ: لَا، قَالَ: «فَلَا تُشْهِدُنِي إِذَا، فَإِنِّي لَا أَشْهَدُ عَلَى جَوْرٍ»^{٤٧}، فلما تبين له صلى الله عليه وسلم الأمر حكم بإرجاع الهدية واعتبارها نوعًا من الجور والظلم.

٤٥ القسطلاني، أحمد بن محمد، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، (مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، ١٩٠٥م)، ٤/٤٠٣.

٤٦ رواه البخاري، صحيح البخاري، كتاب الهبة وفضلها، باب الهبة للولد، ٣/١٥٧، الحديث (٢٥٨٦).
ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الهبات، باب كراهة تفضيل بعض الأولاد في الهبة، ٣/١٢٤١،
الحديث (١٦٢٣).

٤٧ رواه البخاري، صحيح البخاري، كتاب الشهادات، باب لا يشهد على شهادة جور إذا أشهد، ٣/١٧١،
الحديث (٢٦٥٠)

قال الحافظ ابن حجر: « وفيه مشروعية استفصال الحاكم والمفتي عما يحتمل الاستفصال لقوله: ألك ولد غيره؟ فلما قال نعم، قال: أفكلهم أعطيت مثله؟ فلما قال لا، قال: لا أشهد، فيفهم منه أنه لو قال نعم لشهد»^{٤٨}.

ومنها أسئلته صلى الله عليه وسلم لماعز الذي جاء يطلب من النبي عليه الصلاة والتسليم التطهر من معصية الزنى، فعن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: لَمَّا أَتَى مَاعِزُ بْنُ مَالِكِ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَهُ: «لَعَلَّكَ قَبَلْتَ، أَوْ غَمَزْتَ، أَوْ نَظَرْتَ» قَالَ: لَا يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: «أَنْكُتَهَا». لَا يَكْنِي، قَالَ: فَعِنْدَ ذَلِكَ أَمَرَ بِرَجْمِهِ^{٤٩}.

أراد النبي صلى الله عليه وسلم في هذا الحديث تحديد المسألة بصورة واضحة قبل إصدار الحكم، لأن الحكم على الشيء فرع من تصوره، فقام صلى الله عليه وسلم بتوجيه عدة أسئلة للصحابي ماعز للتعرف على حقيقة السلوك الذي قام به، ومن ثم الوصول للحكم الصحيح عليه.

قال الحافظ ابن حجر فيه: «جواز تلقين الإمام المقر بالحد ما يدفعه عنه»^{٥٠}.

٤- اللجوء لتفتيش الأشخاص إذا لزم الأمر:

يعد التفتيش أحد الأساليب المساعدة في التحري للتأكد من الأمر واثباته، ومن أدلة جواز تفتيش الأشخاص ما رواه علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: بَعَثَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالزُّبَيْرُ وَأَبَا مَرْثِدٍ، وَكُلُّنَا فَارِسٌ، قَالَ: «انْطَلِقُوا حَتَّى تَأْتُوا رَوْضَةَ حَاجٍ^{٥١} فَإِنَّ فِيهَا امْرَأَةً مَعَهَا صَحِيفَةٌ مِنْ حَاطِبِ بْنِ أَبِي بَلْتَعَةَ إِلَى الْمُشْرِكِينَ، فَأَتُونِي بِهَا»، فَأَنْطَلَقْنَا عَلَى أَفْرَاسِنَا حَتَّى أَدْرَكْنَاهَا حَيْثُ قَالَ لَنَا رَسُولُ

٤٨ ابن حجر، فتح الباري، ٢١٦/٥.

٤٩ رواه البخاري، صحيح البخاري، كتاب الحدود، باب هل يقول الإمام للمقر لعلك لمست أو غمزت؟ ١٦٧/٨، الحديث (٦٨٢٤).

٥٠ ابن حجر، فتح الباري، ١٣٥/١٢.

٥١ الصواب: خاخ، قال ابن حجر في الفتح: «هكذا قال أبو عوانة: (حاج) فيه إشارة إلى أن موسى كان يعرف أن الصواب (خاخ) بمعجمتين، ولكن شيخه قالها بالمهمله والجيم، وقد أخرجه أبو عوانة في صحيحه من رواية محمد بن إسماعيل الصائغ عن عفان، فذكرها بلفظ: (حاج) بمهمله ثم جيم، قال عفان: والناس يقولون: (خاخ) أي: بمعجمتين. قال النووي: قال العلماء: هو غلط من أبي عوانة. (ابن حجر، فتح الباري، ٣٠٦/١٢).

اللَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، تَسِيرُ عَلَيَّ بِعَيْرِ لَهَا، وَقَدْ كَانَ كَتَبَ إِلَى أَهْلِ مَكَّةَ بِمَسِيرِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَيْهِمْ، فَقُلْنَا: أَيْنَ الْكِتَابُ الَّذِي مَعَكَ؟ قَالَتْ: مَا مَعِيَ كِتَابٌ، فَأَنْخَنَّا بِهَا بِعَيْرِهَا، فَأَبْتَعِينَا فِي رَحْلِهَا فَمَا وَجَدْنَا شَيْئًا، فَقَالَ صَاحِبَايَ: مَا نَرَى مَعَهَا كِتَابًا، قَالَ: فَقُلْتُ: لَقَدْ عَلِمْنَا مَا كَذَبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ثُمَّ حَلَفَ عَلَيَّ: وَالَّذِي يُخْلَفُ بِهِ، لَتُخْرِجَنَّ الْكِتَابَ أَوْ لَأَجْرِدَنَّكَ، فَأَهَوَتِ إِلَى حُجْرَتِهَا، وَهِيَ مُحْتَجِرَةٌ بِكِسَاءٍ، فَأَخْرَجَتِ الصَّحِيفَةَ، فَأَتَوْا بِهَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ^{٥٢}.

في هذا الحديث دلالة واضحة على مشروعية إجراء التفتيش كوسيلة من وسائل التحري؛ فمن بعثهم النبي صلى الله عليه وسلم من الصحابة قاموا بتفتيش رحل المرأة بعد ما أنكرت وجود الكتاب معها، فلما لم يجدوها قاموا بتهديدها، ونقلوا ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم ولم ينكر عليهم.

قال الحافظ ابن حجر: «قوله فابتغينا في رحلها: أي طلبنا كأنهما فتشا ما معها ظاهرا، وفي رواية محمد بن فضيل: فأنخنا بعيرها فابتغينا، وفي رواية الحارث: فوضعنا متاعها وفتشنا فلم نجد»^{٥٣}.

«يضاف إلى ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم قد أمر أصحابه بالذهاب لإحضار الكتاب، وألا يكون ذلك إلا بتفتيش من معه هذا الكتاب، وهذا يعد إباحة ضمنية للتفتيش، وقد لوح الصحابة - رضوان الله عليهم - للمرأة بتفتيشها إن لم تخرج ما معها، ولم ينكر النبي صلى الله عليه وسلم قول الصحابة للظعينة: «لتخرجن الكتاب أو لنلقين الثياب»؛ فدل ذلك كله على أن التفتيش إذا كان في طريق إظهار حق، أو لمنع جريمة قد ترتكب وتضر بالصالح العام؛ فهو جائز شرعاً^{٥٤}.

٥٢ رواه البخاري، صحيح البخاري، كتاب الديات، باب ما جاء في المتأولين، ١٨/٩، الحديث (٦٩٣٩).
ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب من فضائل أهل بدر رضي الله عنهم، ١٩٤١/٤،
الحديث (٢٤٩٤).

٥٣ ابن حجر، فتح الباري، ٣٠٧/١٢.

٥٤ العتبي، عبد الله بن سودان، أحكام وضوابط التفتيش في الشريعة الإسلامية (رسالة دكتوراه)، مكة المكرمة: جامعة أم القرى، ٢٠١٣م، ص ٩٣.

ووقع التفتيش منه صلى الله عليه وسلم رعاية منه لأُمور المسلمين وحرصاً على تصحيح معاملاتهم فقد ذهب للسوق لتفقد معاملاتهم التجارية فلما رأى أحد باعة الحبوب خشى إظهار الجيد منها وإخفاء السيء، فأراد التحري والتثبت فمدَّ يده الكريمة فاكتشف بللاً فغضب، ثم استفسر من صاحب الحبوب فأجابه بأن السماء أمطرت فأصابه البلل، ثم أرشده عليه الصلاة والسلام إلى ما ينبغي عمله وبين له أن هذا غش يخالف هديه عليه الصلاة والتسليم.

فعن أبي هريرة رضي الله عنه، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّ عَلَى صُبْرَةٍ طَعَامٍ فَأَدْخَلَ يَدَهُ فِيهَا، فَنَالَتْ أَصَابِعُهُ بَلَلًا فَقَالَ: «مَا هَذَا يَا صَاحِبَ الطَّعَامِ؟» قَالَ أَصَابَتْهُ السَّمَاءُ يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: «أَفَلَا جَعَلْتَهُ فَوْقَ الطَّعَامِ كَيْ يَرَاهُ النَّاسُ، مَنْ عَشَّ فَلَيْسَ مِنِّي»^{٥٥}.

قال ابن هبيرة: في هذا الحديث أن الإمام أو من استنابه الإمام إذا ارتاب أو شك أن بعض الناس له يد عادية في غض المسلمين أو اهتمام لحقوقهم، كان له أن يسأل في ذلك، وأن يبحث، وإن أدى سؤاله وبحثه أن يتصرف في مال المظنون به الغش من غير إذنه تصرفاً يتوصل به إلى كشف الغش والغل من غير إضرار، جاز له^{٥٦}.

ويعد التفتيش للتحري والتنقيب من الأساليب القديمة فقد روت السيدة عائشة رضي الله عنها، أَنَّ وَلِيدَةً كَانَتْ سَوْدَاءَ لِحَيٍّ مِنَ الْعَرَبِ، فَأَعْتَقُوهَا، فَكَانَتْ مَعَهُمْ، قَالَتْ: فَخَرَجْتُ صَبِيَّةً لَهُمْ عَلَيْهَا وَشَاحٌ^{٥٧} أَحْمَرٌ مِنْ سُيُورٍ، قَالَتْ: فَوَضَعْتُهُ - أَوْ وَقَعْتُ مِنْهَا - فَمَرَّتْ بِهِ حُدَيَاةٌ^{٥٨} وَهُوَ مُلْقَى، فَحَسِبْتُهُ لَحْمًا فَخَطَفْتُهُ، قَالَتْ:

٥٥ رواه مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: «من غشنا فليس منا»، ٩٩/١، الحديث (١٠٢).

٥٦ ابن هبيرة، يحيى بن هبيرة، الإفصاح عن معاني الصحاح، الرياض، دار الوطن، ١٩٩٦م، ٩٤/٨.

٥٧ الوشاح عند العرب خيطان من لؤلؤ مخالف بينهما تتوشح به المرأة. (انظر: ابن بطال، شرح صحيح البخاري، ٩١/٢)

٥٨ (حُدَيَاة): تصغير «حداة» بوزن عنبة: الطائر المعروف. (انظر: السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، التوشيح شرح الجامع الصحيح، (الرياض مكتبة الرشد، ١٩٩٨م)، ٥١٦/٢)

فَالْتَمَسُوهُ، فَلَمْ يَجِدُوهُ، قَالَتْ: فَاتَّهَمُونِي بِهِ، قَالَتْ: فَطَفِقُوا يُفْتَشُونَ حَتَّى فَتَّشُوا قُبُلَهَا، قَالَتْ: وَاللَّهِ إِنِّي لَقَائِمَةٌ مَعَهُمْ، إِذْ مَرَّتِ الْحَدِيَاةُ فَأَلْفَتْهُ، قَالَتْ: فَوَفَّعَ بَيْنَهُمْ، قَالَتْ: فَقُلْتُ هَذَا الَّذِي اتَّهَمْتُمُونِي بِهِ، زَعَمْتُمْ وَأَنَا مِنْهُ بَرِيئَةٌ، وَهُوَ ذَا هُوَ، قَالَتْ: «فَجَاءَتْ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَسْلَمَتْ»^{٥٩}.

يتضح من الحديث أن التفتيش طريقة عملية من طرق التحري والتنقيب منذ قديم الزمان وقد أقرها الإسلام، كما أثبتنا ذلك.

٥. المراقبة:

استعمل النبي صلى الله عليه وسلم أسلوب المراقبة وهي من أقوى أساليب التحري والتنقيب والتثبت التي تؤدي للتأكد والتثبت من المتهم قبل إصدار الحكم عليه، ومما يدل على ذلك مراقبته عليه الصلاة والسلام لابن صياد لتبين له حقيقته في كونه المسيح الدجال أم لا لما كان فيه من قرائن محتملة، فعن ابن عمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: انْطَلَقَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَبِي بَنُ كَعْبٍ إِلَى النَّخْلِ الَّتِي فِيهَا ابْنُ صَيَّادٍ، وَهُوَ يَخْتَلُّ أَنْ يَسْمَعَ مِنْ ابْنِ صَيَّادٍ شَيْئًا قَبْلَ أَنْ يَرَاهُ ابْنُ صَيَّادٍ، فَرَأَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ مُضْطَجِعٌ - يَعْنِي فِي قَطِيفَةٍ لَهُ فِيهَا رَمْرَةٌ أَوْ رَمْرَةٌ - فَرَأَتْ أُمُّ ابْنِ صَيَّادٍ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَهُوَ يَتَّقِي بِجُدُوعِ النَّخْلِ، فَقَالَتْ لِابْنِ صَيَّادٍ: يَا صَافٍ - وَهُوَ اسْمُ ابْنِ صَيَّادٍ - هَذَا مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَثَارَ ابْنُ صَيَّادٍ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَوْ تَرَكَتَهُ بَيْنَ»^{٦٠}.

٥٩ رواه البخاري، صحيح البخاري، كتاب الصلاة، باب نوم المرأة في المسجد، ٩٥/١، الحديث (٤٣٩).

٦٠ رواه البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب إذا أسلم الصبي فمات، ٩٣/٢، الحديث (١٣٥٥).

ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب ذكر ابن صياد، ٢٢٤٤/٤، الحديث (٢٩٣١).

فلما أراد النبي صلى الله عليه وسلم أن يتأكد من أمر ابن الصياد ذهب يراقبه ويتخفى عنه ليتضح له أمره وتتجلى له حقيقته، ومن ثم يتسنى له الحكم عليه ومعرفة حاله، مما يدل على مشروعية هذا الأسلوب إذا كان الهدف الوصول للحقيقة والتثبت من الأمر.

٦- جمع المعلومات الكافية:

يحتاج الإنسان أحياناً إلى جمع أكبر قدر من المعلومات بمساعدة أهل الكفاءة في الأمر قبل أن يقدم أو يقرر أمراً ما، خاصة إذا كان هذا الأمر قد يعرض النفس والمال للتهلكة، فلا بد من جمع قدر من المعلومات يعين على اتخاذ القرار المناسب، وقد استخدم النبي صلى الله عليه وسلم هذا الأسلوب في أشد المواقف التي واجهته فنجده قد اعتمد العيون في الجانب العسكري لجمع معلومات عن العدو، ومنها ما حدث في اعتماده على رجلين من قبيلة جهينة لجمع المعلومات عن أبي سفيان وقافلته ومعرفة وقت نزوله ببدر، وتمكنا من ذلك لمعرفتهما بالطرق بين المدينة المنورة ومكة المكرمة إضافة لقربهما من مساكن بدر، فقد روى ابن سعد أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثَ عَدِيَّ بْنَ أَبِي الزُّبَيْدِ وَسَبْسِيسَ بْنَ عَمْرٍو طَلِيعَةً يَوْمَ بَدْرٍ، فَأَتِيَا الْمَاءَ فَسَأَلَا عَنْ أَبِي سُفْيَانَ فَأُخْبِرَا بِمَكَانِهِ، فَرَجَعَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ نَزَلَ مَاءٌ كَذَا يَوْمَ كَذَا، وَنَزَلَ نَحْنُ مَاءً كَذَا يَوْمَ كَذَا، وَيَنْزِلُ هُوَ مَاءٌ كَذَا يَوْمَ كَذَا، وَنَزَلَ نَحْنُ مَاءً كَذَا يَوْمَ كَذَا حَتَّى نَلْتَقِيَ نَحْنُ وَهُوَ عَلَى الْمَاءِ^{٦١}.

فكانت هذه المعلومات سبباً لاستنفار جيش المسلمين إلى بدر، وقد من الله على النبي صلى الله عليه وسلم والمسلمين بالنصر الكبير.

ومن الجدير بالذكر أن النبي صلى الله عليه وسلم كان أول من استخدم هذا الأسلوب فكان جمع المعلومات عن العدو من أهم النواحي التي اعتنى بها، فحرص على معرفة عدد عدوه وعتاده قبل ملاقاته في جميع غزواته.

٦١ ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع، الطبقات الكبرى، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠م)، ١٨/٢، وإسناده صحيح.

٧. المشورة:

الناظر في سنة النبي صلى الله عليه وسلم وحياته يجده قد لجأ لأسلوب المشورة في مواقف عدة رغم منزلته العالية عند الله، وقد كان أصحابه رضي الله عنهم ممن وهبهم الله الرأي السديد يبادرونه بأرائهم في الأمور التي لا نص فيها.

وقد استعمل النبي صلى الله عليه وسلم أسلوب الاستشارة مع أصحاب الرأي عند حاجته لاتخاذ القرارات الحازمة والمهمة من باب التحري عن الرأي الصائب في الأمر، وهذا الأسلوب نابع من توجيه المولى سبحانه له في قوله: « وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ » (آل عمران: ١٥٩).

ومن أمثلة استخدامه صلى الله عليه وسلم للمشورة، ما كان في مشاورة أصحابه في النداء للصلاة، فعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اسْتَشَارَ النَّاسَ لِمَا يُهْمُهُمْ إِلَى الصَّلَاةِ، فَذَكَرُوا الْبُقُوقَ، فَكَرِهَهُ مِنْ أَجْلِ الْيَهُودِ، ثُمَّ ذَكَرُوا النَّاقُوسَ، فَكَرِهَهُ مِنْ أَجْلِ النَّصَارَى، فَأَرَى الْبِدَاءَ تِلْكَ اللَّيْلَةَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ يُقَالُ لَهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ زَيْدٍ، وَعُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ، فَطَرَقَ الْأَنْصَارِيُّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيْلًا، فَأَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «بِلَالًا بِهِ، فَأَذَّنَ»^{٦٢}.

قال ابن رجب: «وفي هذا دليل على استحباب التشاور في مصالح الدين والاهتمام بها، فلما تشاوروا أشار بعضهم بالناقوس كفعل النصرى، وأشار بعضهم بالبوق كفعل اليهود، فقال عمر: أولاً تبعثون رجلاً ينادي بالصلاة»^{٦٣}.

٦٢ رواه ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، (بيروت: دار إحياء الكتب العربية، د.ت)، ٢٣٣/١، الحديث (٧٠٧)، والحديث روي من طريق آخر في الصحيحين عن ابن عمر رضي الله عنهما بلفظ: «كَانَ الْمُسْلِمُونَ حِينَ قَدِمُوا الْمَدِينَةَ يَجْتَمِعُونَ فَيَتَحَيَّنُونَ الصَّلَاةَ لَيْسَ يُنَادَى لَهَا، فَتُكَلِّمُوا يَوْمًا فِي ذَلِكَ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ: اتَّخَذُوا نَاقُوسًا مِثْلَ نَاقُوسِ النَّصَارَى، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: بَلْ بُوْقًا مِثْلَ قِرْنِ الْيَهُودِ، فَقَالَ عُمَرُ: أَوْلَا تَبْعَثُونَ رَجُلًا يُنَادِي بِالصَّلَاةِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «يَا بِلَالُ فَمَنْ فَنَادِ بِالصَّلَاةِ» رواه البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأذان، باب بدء الأذان، ١/١٢٤، الحديث (٦٠٤).

ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب بدء الأذان، ١/٢٨٥، الحديث (٣٧٧).

٦٣ ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد، فتح الباري شرح صحيح البخاري، المدينة المنورة: مكتبة الغريب الأثرية، ١٨٦/٥.

وفي أمر القتال شاور أصحابه ابتداء من غزوة بدر في الخروج، فعن أنس رضي الله عنه قال: «لَمَّا سَارَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى بَدْرِ خَرَجَ فَاسْتَشَارَ النَّاسَ، فَأَشَارَ عَلَيْهِ أَبُو بَكْرٍ، ثُمَّ اسْتَشَارَهُمْ، فَأَشَارَ عَلَيْهِ عُمَرُ، فَسَكَتَ»، فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ: إِنَّمَا يُرِيدُكُمْ فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَاللَّهِ لَا نَكُونُ كَمَا قَالَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ لِمُوسَى: «أَذْهَبَ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ»، وَلَكِنْ وَاللَّهِ لَوْ ضَرَبْتَ أَكْبَادَهَا حَتَّى تَبْلُغَ بَرَكَ الْعِمَادِ لَكُنَّا مَعَكَ^{٦٤}.

قال أبو العباس القرطبي: «ومشاوره النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه حين بلغه إقبال أبي سفيان، وإعراضه عن تكليم المهاجرين إنما كان ليستخرج ما عند الأنصار من خروجهم معه للحرب، وذلك: أنهم إنما كانوا بايعوه ليمنعوه من الأحمر والأسود، ولم يأخذ عليهم أن يخرجوا معه، فأراد أن يعلم ما عندهم من ذلك»^{٦٥}.

٨. الاستخارة:

من أساليب النبي عليه الصلاة والسلام عند الإقدام على أمر من الأمور غير المطلوبة أو المنهي عنها شرعاً، أن يستخير ربه ويتضرع إليه ليلهمه القرار الأصوب والأنسب، فيكون بذلك متحريراً ومنقّباً عن الصواب بالعودة إلى الله سبحانه وتعالى، منتظراً منه سبحانه انشراح صدره واندفاعه نحو الأمر أو عدمه، وقد علم أصحابه الاستخارة في الأمور كلها كما جاء في حديث جابر رضي الله عنه قال: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُعَلِّمُنَا الْإِسْتِخَارَةَ فِي الْأُمُورِ كُلِّهَا، كَمَا يُعَلِّمُنَا السُّورَةَ مِنَ

٦٤ رواه أحمد، أحمد بن محمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١م)، ٧٩/١٩، الحديث (١٢٠٢٢)، وإسناده صحيح. ويشهد له ما رواه ابن مسعود رضي الله عنه قال: شَهِدْتُ مِنَ الْمُقَدَّادِ بْنِ الْأَسْوَدِ مَشْهَدًا، لِأَنَّ أَكُونَ صَاحِبَهُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا عُدِلَ بِهِ، أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ يَدْعُو عَلَى الْمُشْرِكِينَ، فَقَالَ: لَا نَقُولُ كَمَا قَالَ قَوْمُ مُوسَى: أَذْهَبَ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا، وَلَكِنَّا نُقَاتِلُ عَنْ يَمِينِكَ، وَعَنْ شِمَالِكَ، وَبَيْنَ يَدَيْكَ وَخَلْفَكَ فَرَأَيْتَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَشْرَقَ وَجْهُهُ وَسَوَّهَ. رواه البخاري، صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب قوله تعالى إذ تستغيثون ربكم فاستجاب لكم، الحديث (٣٩٥٢).

٦٥ القرطبي، المفهم، ٦٢٦/٣.

الْقُرْآنَ، يَقُولُ: « إِذَا هَمَّ أَحَدُكُمْ بِالْأَمْرِ، فَلْيَرْكَعْ رَكَعَتَيْنِ مِنْ غَيْرِ الْفَرِيضَةِ، ثُمَّ لِيَقُلْ: اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْتَخِيرُكَ بِعِلْمِكَ وَأَسْتَقْدِرُكَ بِقُدْرَتِكَ، وَأَسْأَلُكَ مِنْ فَضْلِكَ الْعَظِيمِ، فَإِنَّكَ تَقْدِرُ وَلَا أَقْدِرُ، وَتَعْلَمُ وَلَا أَعْلَمُ، وَأَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ، اللَّهُمَّ إِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ أَنَّ هَذَا الْأَمْرَ خَيْرٌ لِي فِي دِينِي وَمَعَاشِي وَعَاقِبَةِ أَمْرِي - أَوْ قَالَ عَاجِلِ أَمْرِي وَآجِلِهِ - فَاقْدُرْهُ لِي وَيَسِّرْهُ لِي، ثُمَّ بَارِكْ لِي فِيهِ، وَإِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ أَنَّ هَذَا الْأَمْرَ شَرٌّ لِي فِي دِينِي وَمَعَاشِي وَعَاقِبَةِ أَمْرِي - أَوْ قَالَ فِي عَاجِلِ أَمْرِي وَآجِلِهِ - فَاصْرِفْهُ عَنِّي وَاصْرِفْنِي عَنْهُ، وَاقْدُرْ لِي الْخَيْرَ حَيْثُ كَانَ، ثُمَّ أَرْضِنِي » قَالَ: «وَيُسَوِّي حَاجَتَهُ»^{٦٦}.

قال الحافظ ابن حجر: « يجب على العبد رد الأمور كلها إلى الله والتبري من الحول والقوة إليه، وأن يسأل ربه في أموره كلها»^{٦٧}.

الخاتمة:

بعد التعرف على فضل التحري، ووسائله التي استخدمها النبي صلى الله عليه وسلم في بغية الوصول للحقيقة وقبل اتخاذ القرار، توصل هذا البحث إلى هذه النتائج:

١. يُعدُّ اتخاذ القرار من أهم القضايا التي لها تأثير كبير على الفرد والجماعة، لما فيه من حماية لحقوق الآخرين.

٢. يُعد التحري والتنقيب والتثبت في الأمور كلها من أهم الأخلاق الإسلامية التي حثت عليها السنة النبوية المطهرة.

٣. يعتبر التحري والتثبت من صفات العلماء الحكماء، وفيه وقاية من التهم والإشاعات الكاذبة وبعُد عن سوء الظن الذي يفضي للندامة التي قد تؤدي إلى إزهاق النفوس وإراقة الدماء.

٦٦ رواه البخاري، صحيح البخاري، كتاب الدعوات، باب الدعاء عند الاستخارة، ٨١/٨، الحديث (٦٣٨٢).

٦٧ ابن حجر، فتح الباري، ١١/١٨٧.

٤. استخدم النبي صلى الله عليه وسلم أساليب عديدة في التحري قبل إصداره للأحكام واتخاذ القرار حري أن يستفيد منها ويعمل بها كل من بيده القرار.

٥. إن الدعاوى والمطالبات من أهم أساليب التحري التي يتخذها القاضي أو ولي الأمر والذي يقوم بدوره بسؤال المدعى عليه والتثبت من إدانته أو عدمها.

٦. الاستفسار وتوجيه الأسئلة، واللجوء للتفتيش، والمراقبة، وجمع المعلومات، إضافة للمشورة والاستشارة من أهم أساليب التحري التي يتوصل بها لمعرفة الحقيقة قبل اتخاذ القرار.

فهرس المصادر:

- أحمد، أحمد بن محمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد، بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١م.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، بيروت، دار طوق النجاة، ٢٠٠١م.
- ابن بطال، علي بن خلف، شرح صحيح البخاري، الرياض: مكتبة الرشد، ٢٠٠٣م، د.ت.
- البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي، السنن الكبرى، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ٣، ٢٠٠٣م.
- الترمذي، محمد بن عيسى بن سؤرة، سنن الترمذي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٨م.
- الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣م.
- الحاكم، محمد بن عبد الله النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠م.
- ابن حبان، محمد بن حبان البُستي، صحيح ابن حبان، ط ٢، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣م.
- ابن حجر، أحمد بن علي بن محمد العسقلاني، تقريب التهذيب، دمشق: دار الرشيد، ١٩٨٦م.
- ابن دريد، محمد بن الحسن الأزدي، جمهرة اللغة، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٧م.
- الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٩٩م.
- ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد، فتح الباري شرح صحيح البخاري، المدينة المنورة: مكتبة الغرباء الأثرية.

- السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، المبسوط، بيروت: دار المعرفة، د.ت.
- ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع، الطبقات الكبرى، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٠م.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، التوشيح شرح الجامع الصحيح، الرياض: مكتبة الرشد، ١٩٩٨م.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، فتح القدير، دمشق: دار ابن كثير، ١٩٩٣م.
- الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، بيروت، مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠م.
- ابن فارس، أحمد بن فارس الرازي، معجم مقاييس اللغة، بيروت، دار الفكر، ١٩٧٩م.
- الفراهيدي، الخليل بن أحمد، العين، بيروت: دار ومكتبة الهلال، د.ت.
- القرطبي، أحمد بن عمر، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، دمشق: دار ابن كثير، ١٩٩٦م.
- ابن قرقول، إبراهيم بن يوسف بن أدهم، مطالع الأنوار على صحاح الآثار، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠١٢م.
- القسطلاني، أحمد بن محمد، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، ١٩٠٥م.
- قلعجي، محمد رواس، وقنيبي، حامد صادق، معجم لغة الفقهاء، ط٢، بيروت: دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٨م.
- العتيبي، عبد الله بن سودان، أحكام وضوابط التفتيش في الشريعة الإسلامية (رسالة دكتوراه)، مكة المكرمة: جامعة أم القرى.
- العظيم أبادي، محمد أشرف بن أمير، عون المعبود شرح سنن أبي داود، ط٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م.
- العلي، عبد الستار، عمان: دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، ٢٠٠٦م.
- ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، بيروت: دار إحياء الكتب العربية، د.ت.
- المباركفوري، محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم، تحفة الأحمدي بشرح جامع الترمذي، بيروت، دار الكتب العلمية د.ت.
- ابن المبرد، يوسف بن حسن، الدر النقي في شرح ألفاظ الخرقى، جدة: دار المجتمع للنشر والتوزيع، ١٩٩١م.
- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، القاهرة: دار الدعوة، د.ت.
- مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ت.

- المناوي، عبد الرؤوف بن تاج العارفين، فيض القدير شرح الجامع الصغير، مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٣٧م.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت: دار صادر، ١٩٩٣م.
- ابن أبي نصر، محمد بن فتوح، تفسير غريب ما في الصحيحين البخاري ومسلم، القاهرة: مكتبة السنة، ١٩٩٥م.
- النووي، يحيى بن شرف، المجموع شرح المهذب، بيروت: دار الفكر، د.ت.
- النووي، يحيى بن شرف، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ط٢، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٧٢م.
- ابن هبيرة، يحيى بن هبيرة، الإفصاح عن معاني الصحاح، الرياض: دار الوطن، ١٩٩٦م.
- الهوري، القاسم بن سلام، غريب الحديث، حيدر أباد: مطبعة دائرة المعارف العثمانية، ١٩٦٤م.
- أبو يعلى، أحمد بن علي بن المثنى، مسند أبي يعلى، تحقيق: حسين سليم أسد، دمشق: دار المأمون للتراث، ١٩٨٤م.

Kaynaklar

- Ahmed, Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. Müsned, Beyrût, Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Beyhâkî, Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. es-Sünenü'l-Kübrâ, , Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye,2003.
- Ebü Dâvûd, Süleymân b. El-Eş'as Sicistânî. Sünenü Ebî Dâvûd. Dimeşk: Daru'r-Risâleti'l-âlemiyye, 2009.
- Ebü Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ, Müsned-ü Ebî Ya'lâ, thk. Hüseyin Selim Esed, Şam, Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1984.
- el-Azîm Abâdî, Muhammed Eşref b. Emir, Avnu'l-Ma'bûd Şerh-i Sünen-i Ebî Dâvud, 2. Baskı, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- El-Buhari, Muhammed bin İsmail El-Ca'fi, Sahihu'l-Buhari, Beyrut, Daru tuq alnaja,2001.
- el-Cürcânî, Ali b. Muhammed, et-Ta'rîfât, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- el-Ferâhîdî, Halil b. Ahmed, el-Ayn, Beyrut, Dâr-u Mektebeti'l-Hilâl, t.y.
- el-Hâkim, Muhammed b. Abdullah en-Neysâbüri, el-Müstedrek alâ es-Sahîheyn, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- el-Herevî, el-Kâsım b. Selâm, Garibu'l-Hadis, Haydarabad, Matbaat-u Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmaniyye, 1964.
- Elmanawi, zayn aldiyn muhamad almadeui bieabd alruwuwf bin taj alearifin, fayd alqadir, Mısır, almuktabat altijariat alkubraa, 1937m.
- el-Mübârekfûri, Muhammed Abdurrahman b. Abdirrahim, TuHFetu'l-Ahvezi Şerh-i Câmi'i't-Tirmizi, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.
- el-Uteybî, Abdullah b. Sevdân, Ahkâm ve Zevâbitu't-Teftîş-i fi'ş-Şeriatî'l-İslamiyye (Doktora Tezi), Mekke, Câmiat-u Ümmi'l Kurâ.
- en-Nevevî, Yahya b. Şeref, el-Mecmû'u Şerhi'l-Mezhebe, Beyrut, Dâru'l-Fikr, t.y.
- es-Suyûtî Abdurrahman b. Ebî Bekr, Tevşih-u Şerh-il-Câmi'i's-Sahih, Riyad, Mektebetü'r-Rüşd, 1998.

Hattâbî, Ebû SüleymanHamd b. Muhammed el-Bistî. Mealimu's-Sünen Şerhu Süneni Ebî Dâvûd. Haleb: el-Mataabatu'l-İlmiyye, 1351/1932

İbn .kurkûl, İbrahim b. Yusuf b. Edhem, Metâliu'l-Envâr alâ Sahîhi'l Âsâr, Katar, Vizâretü'l-Evkâf ve'Şuûni'l-İslamiyye, 2012

İbn Battâl, Ali b. Halef el-Kurtubî. Şerhu Sahîhi'l-Buhârî. Riyâd: Mektebetu'r-Ruşd, 1423/2003.

İbn Düreyd, Muhammed b. el-Hasan el-Ezdi, Cemheretü'l-Luġa, Beyrut, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn.

İbn Fâres, Ahmad b. Fâres b. Zekeriyya. Mu'cemü Makayisi'l-luġâti. Beyrut: Daru'l-Cil, 1411/ 1991.

İbn hacer, 'ahmad bin eali bin muhamad alesqlany, Takrîbü't-Tehzîb, Şam, dar alrashid, 1986m.

İbn hacer, 'ahmad bin eali bin muhamad alesqlany. Fethu'l-Bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî. Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 1379.

İbn Hübeyre, Yahya b. Hübeyre, el-İfsâh an Meâni's-Sihâh, Riyad, Dâru'l-Vatan, 1996.

İbn Mâce, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni. es-Sünen. Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.

İbn Manzoor, Muhammed bin Makram bin Al, lisan alearab, 3. Baskı byrut: dar sadir, 1993.

İbn Müberred, Yusuf b. Hasan, ed-Dâru'n-Nakî fî Şerh-i Elfâzi'l-Herakî, Cidde, Dâru'l-Muctemi' li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1991.

İbn Recep, Abdurrahman b. Ahmed, Fetu'l-Bârî Şerh-i Sahîhi'l-Buhârî, Medine, Mektebetü'l-Gurabâ el-Eseriyye.

İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Muni' Ebu Abdillah el-Basri el-Hâşimi. et-Tabakâtu'l-kübrâ. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-İlmiyye, 1990.

KalCaci, Muhammad Ravvas- Kunaybi, Hâmed Sâdek. Mu'cemü Luġati'l-Fukaha'. Dâru'n-Nefa'es,1988.

Kastalâni, Ahmad b. Muhammad. İrşadu's-Sari Şarhu Sahîhi'l- Buhârî. Mısır: el-Matbaatul'kübra el'Emiriyye, 1905.

Kurtubî, Ahmed b. Ömer, el-Müfhem limâ Eşkele min Telhîs-i Kitâb-i Müslim, Şam, Dâr-ı İbn Keîr, 1996 Mecmeu'l-Luġati'l-Arabiyye, el-Mu'cemu'l-Vasît, Kahire, Dâru'd-Da'Ve, t.y.

Müslim, Müslim b. Haccac. Sahîhu Müslim. Thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Beyrût: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, 1954.

Nesâî, Ahmed b. Şu'ayb b. Alî. es-Sünen, thk. Nâsiruddîn el-Elbânî. Riyad, Mektebetü'l-Mearif. ts. Nesâî, Ahmed b. Şu'ayb b. Alî. es-Sünenü'l-Kübrâ, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle 1421/2001.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Eşref. el-Minhâç şerhu Sahîhi Müslim. 2. Baskı. Beyrût: Dâru İhyâi't-turâs, 1972.

Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-'Eimme. el-Mebsût. nşr. Halil Muhyiddîn el-Meyyis. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2. Basım, 1993.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. Fethu'l-kadîr el-câmi'u beyne fenneyi'r-rivâyeti ve'd-dirâyeti min 'ilmi't-tefsîr. Şam: Dar Ibn Kesir, 1993.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. Câmî'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kurân, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.

Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). İlelü't-Tirmizî el-Kebîr. Haz. Ebû Tâlib el-Kâdî., Beyrut, Âlemü'l-Kütüb 1989.



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Çeviri Makale / Translated Article

TEFSİRÜ'L-KUMMÎ MUKADDİMESİ

Ali b. İbrahim el-Kummî (ö. 307/919'dan sonra)

THE MUQADDIMAH OF TAFSİR AL-QUMMÎ

Ali Ibn Ibrâhim al-Qummi (d. after 307/919)

Sabahattin GÜMÜŞ

Arş. Gör. Dr., Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Temel İslâm Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı, İstanbul/Türkiye, sabahattin_gumus@fsm.edu.tr, orcid.org/0000-0002-4027-8934

Makale Bilgisi / Article Information

Geliş Tarihi / Received: 29 Nisan 2021/ 29 April 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 13 Haziran 2021 / 13 June 2021

Yayın Tarihi / Published: 28 Haziran 2021/ 28 June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran 2021 / June 2021

Cilt: 5, Sayı: 1 Volume: 5, Issue: 1, Sayfa / Pages: 371-412

Cite as / Atıf: Ali b. İbrahim el-Kummî. "Tefsîrû'l-Kummî Mukaddimesi [The Muqaddimah Of Tafsîr Al-Qummi]". Çev. Sabahattin Gümüş. Kocaeli İlahiyat Dergisi- Kocaeli Theology Journal 5/1 (Haziran/June 2021), 371-412

İntihal: Bu makale, intihal tarama programlarıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned with plagiarism screening programs and plagiarism has not been detected.

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kider>

Copyright © Published by Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Kocaeli University, Faculty of Theology, Kocaeli / Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0

Öz

Bu çalışma *Tefsîrül-Kummî* diye şöhret bulan ve Arapça telif edilen Şii-imâmî eserin başındaki mukaddimenin Türkçe tercümesidir. Söz konusu eserdeki bilgilerin çoğu Ali b. İbrahim el-Kummî'ye ait olsa da tamamının onun ürünü olmadığı bilinen bir gerçektir.¹ Ancak çağdaş yazar Hasan el-Müsevî el-Burûcirdî'nin de dediği gibi, bazı el yazmaları nüshalarında mukaddimenin başında “Ebu'l-Hasan Ali b. İbrahim b. Hâşim el-Kummî şöyle dedi.” ibaresine yer verilmiş olması, mukaddimenin el-Kummî'nin mahsulü olduğunu pekiştirmektedir.² Erbabınca malum olduğu üzere el-Kummî'ye, günümüze ulaşmamış *Kitâbü'n-n-Nâsih ve'l-Mensûh* isminde bir eser nispet edilmektedir.³ Mukaddimenin içerisindeki bilgilerin muhtasar olarak el-Kummî'nin bu eserinden alınmış olması kuvvetle muhtemeldir. Zaten Ulûmü'l-Kur'ân'a dair bilgileri ihtiva eden ilk dönem Şii-imâmî çalışmaların, nâsih-mensûh ve muhkem-müteşâbih gibi bu alanın öne çıkan konularının ismiyle isimlendirildiği bilinmektedir.⁴

Mukaddime, ilk dönem Şii-imâmî fırkanın Ulûmü'l-Kur'ân'ına yönelik önemli bilgiler içermektedir. Buradaki bilgiler, ayetlerin taksim ile tasnifinden sonra her kısma getirilen örnek ayetler üzerinden verilmeye çalışılmaktadır. Mukaddime Kur'an'ın tahrifi iddiası, takiyye, rec'at gibi fırkanın karakteristik özelliğini ortaya koyan meselelerin yanı sıra tenzil-tevil, nâsih-mensûh, muhkem-müteşâbih, âm-has gibi konular da mevzubahis edilmiştir. Hicri ikinci asırda ortaya çıkan Mu'tezile ve Mücbire gibi bazı fırkaların öne çıkan görüşlerini reddettiği savunulan ayetler, açılan başlıklar altında onlara karşı delil olarak ileri sürülmüştür. “Lafzı âm manası has olan ayetler”, “Çoğul lafzın kullanılıp tekil anlamın amaçlandığı ayetler” ve “İçinde mâzi sığanın kullanılıp onunla geleceği ifade eden muzâri anlamın amaçlandığı ayetler” gibi başlıklarda ise ayetlerin lafız-anlam ilişkisine dikkat çekilmiştir. Bu arada mukaddime yer alacak başlıklar alt alta sıralandıktan sonra bunların teker teker ele alınacağı bildirilmesine rağmen buna tamamen riayet edilmemesi, alt alta sıralamada yer almadığı hâlde yeni başlıkların açılması ve kimi zaman ifadelerin amaçlananı açık bir şekilde karşılamaması, kompozisyon ve üslup açısından mukaddimenin olumsuz yönleri olarak gösterilebilir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Ali b. İbrahim el-Kummî, Ulûmü'l-Kur'ân, Mukaddime, İmâmîyye.

1 Bkz. Sabahattin Gümüş, *İmâmetle İlişkiendirilen Âyetlerin Abbârî ve Usûlî Yorumu*, (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 33-34.

2 Bkz. Hasan el-Müsevî el-Burûcirdî, “Mukaddime”, *Nâsihü'l-Kur'ân ve Mensûhubü ve Muhkemuhü ve Müteşâbihuhü*, mlf. Ebu'l-Kâsım Sa'd b. Abdillâh el-Kummî (Kum: Menşûrâtü Mektebeti'l-Allâme el-Meclisî, 1432/2010), 30.

3 Bkz. Ahmed b. Ali en-Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, thk. Musa eş-Şübeyrî (Kum: Müesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1418/1997), s. 260.

4 Burûcirdî, “Mukaddime”, 23-24.

Abstract

This study is the Turkish translation of *muqaddimah* (introduction part) at the beginning of the *Shi'a Imamiyyah* work, which is renowned as *Tafsir al-Qummi* and compiled in Arabic. Even though the information provided in the mentioned work belongs to Abu al-Hasan Ali Ibn Ibrāhim al-Qummi, it is a known fact that the entire work does not belong to him.⁵ However, as stated by the contemporary author Hassan Al Musawi Al Borojordy, the fact that the statement “Abu al-Hasan Ali Ibn Ibrāhim al-Qummi says” is found at the beginning of *muqaddimah* in some manuscripts supports the fact that *muqaddimah* is a product of Al-Qummi.⁶ Known by the scholars in this field, a work that has not reached the present day, *Kitaab Al Nasekh w'al Mansukh*, is referred to Al-Qummi.⁷ It is highly probable that the information provided in *muqaddimah* is compendiously derived from this work of Al-Qummi. It is already known that early *Shi'a Imamiyyah* works on the knowledge related to *Ulum Al-Qur'an* are named by the issues of *nasekh-mansukh*, *muhkam-motashabeh*, which are the prominent issues in this field.⁸

Muqaddimah consists of important information on *Ulum Al-Qur'an* of the early *Shi'a Imamiyyah* sect. The information in here is provided through the example verses given on each section after the partition and classification of the verses. The claim in *muqaddimah* that the Qur'an was distorted, not only put forward the some characteristic of this sect, such as *taqiya*, *raj'at*, but also talks about *tanzil-ta'wil*, *nasekh-mansukh*, *muhkam-motashabeh*, *amm-khas*. Some verses, supposedly denies the prominent ideas of the sects that emerged in the second century in the Muslim calendar, are brought forward against these claims, under specific titles. Under the titles “The verses, literally *amm* and *khas* by meaning”, “the verses in which plural word is used but actually singular by meaning”, “the verses in which simples past tense is used but actually mean something in the future through present time meaning”, the relationships between literal and figurative meaning of the verses are pointed out.

Meanwhile, at the beginning of *muqaddimah*, after the titles are sorted one under the other, it is stated that each chapter under titles are dealt with and this is not observed, new chapters are opened even though these are not sorted, and sometimes the phrases do not explicitly meet the aim, might be categorized as the negative features of *muqaddimah*, in terms of its textual composition and literary style.

Keywords: Tafseer, Abu al-Hasan Ali Ibn Ibrāhim al-Qummi, Ulum Al-Qur'an, Muqaddimah, Imamiyyah.

5 See Sabahattin Gümüş, *İmâmetle İlişkiendirilen Âyetlerin Ahbârî ve Usûlî Yorumu* (Ph.D. diss., Istanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakif University, Graduate School, 2020), 33-34.

6 See Hassan Al Musawi Al Borojordy, “Muqaddimah.” In *Naseb Al-Qur'an w Mansukhoh w Muhkamoh w Motashabehoh*, ed. Abu al-Hasan Ali Ibn Ibrāhim al-Qummi (Qum: Manshurat Al-Maktab Al-Allamah Al Majilisi, 1432/2010), 30.

7 See Ahmed b. Ali Al-Najashi, *Rejal Al-Najashi*, comp. Musa Shubayri (Qum: Muasat Al-Nashr Al-Islami, 1418/1997), 260.

8 Al-Borojordy, “Muqddimah,” 23-24.

TEFSİRÜ'L-KUMMÎ MUKADDİMESİ⁹

Ebu'l-Hasan Ali b. İbrahim el-Hâşimî el-Kummî şunları söyledi: Kur'an ayetleri şöyle tasnif edilir:

Nâsîh ayetler; Mensûh ayetler; Muhkem ayetler; Müteşâbih ayetler; Âm lafız içeren ayetler; Has lafız içeren ayetler; Kendisinde takdim (öne alma) yapılan ayetler; Kendisinde te'hir (sonraya bırakma) yapılan ayetler; Munkatı' ayetler; Mâtûf ayetler; Kendisinde bir harfin başka bir harf yerinde kullanıldığı ayetler; Muharref ayetler; Allah'ın indirdiğinin hilafına olan ayetler; Lafzı âm manası has olan ayetler; Lafzı has manası âm olan ayetler; Bir kısmı bir sûrede iken devamı başka sûrede bulunan ayetler; Te'vili tenzilinde olan ayetler; Te'vili tenzili ile beraber olan ayetler; Te'vili tenzilinden önce olan ayetler; Te'vili tenzilinden sonra olan ayetler; Azîmetten sonra ruhsat ifade eden ayetler; Kişiyeye muhayyerlik tanındığını ifade eden ruhsat ayetleri; Bâtında be-nimsenmemesi şartıyla eylemlerin yapılmasına zâhîrde ruhsat veren ayetler; Haber cümlelerinden oluşup bir topluluğun sözleri olarak aktarılan ayetler; Bir yarısı nesh edilmişken diğer yarısı nesh edilmeden hâli üzere bırakılan ayetler; Bir topluluğa hitap etmesine rağmen kendisiyle başka bir topluluğun

9 Tercümede tahkik ve basımı Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât (Kum: 1428/2007) aracılığıyla neşre hazırlanan nüshayı temel olarak aldık. Ancak ihtiyaca binâen Seyyid Tayyib el-Müsevî'nin tashihiyle Müessesetü Dâri'l-Kütüb (Kum: 3. Basım, 1404/1983) tarafından basılan ve Muhammed Bâkır el-Muvahhid'in başkanlığında Müessesetü'l-İmâm el-Mehdî (Kum: 1435/2014) aracılığıyla tahkikli neşri yapılan iki nüshaya da müracaat ettik. Bunlara işaret etmeyi amaçladığımızda sırasıyla "II. nüsha" ve "III. nüsha" ifadelerini kullandık. *Tefsîrû'l-Kummî*'den yaptığımız nakiller için kullandığımız nüsha, tercümede temel aldığımız nüshadır. Tercüme ederken mukaddimede karşılığı olmayan ancak okumada kolaylık sağlayacağını düşündüğümüz kelime ve ifadeleri ekledik ve bunu köşeli parantezle belirttik. Mukaddimede "sallallâhu aleyhi ve sellem" ifâdesini, (s.a.s.); "aleyhimüsselâm" ve "aleyhisselâm" ifâdelerini de (a.s.) şeklinde kısalttık.

Mukaddimede yer alacak başlıklar önce alt alta sıralanmış sonra da bunların teker teker ele alınacağı bildirilmiştir. Ancak buna tamamen uyulmadığı görülmüştür; sıralamada ifade edilen birçok başlık daha sonra ele alınmamışken sıralamada yer almadığı hâlde üç yeni başlık açılmıştır. Biz her iki kategoride bulunan başlıkların altını çizerek bu durumu okuyucuya göstermeye çalıştık.

Bilindiği gibi İmâmiyye, İsnâşeriyye ve Caferiyye aynı mezhebi belirtmektedir. Dolayısıyla bu mezhebi ifade ederken dipnotlarda bu üç ismi de kullandık.

amaçlandığı ayetler; Allah Resulü'ne (s.a.s.) hitap etmesine rağmen kendisiyle ümmetin amaçlandığı ayetler; Tekil lafzın kullanılıp çoğul anlamın amaçlandığı ayetler; Çoğul lafzın kullanılıp tekil anlamın amaçlandığı ayetler; Bir eylemin [bazı vakitlerde] haram kılındığının, ancak onun [başka vakitlerde] helal kılınmasıyla anlaşıldığı ayetler;¹⁰ Mülhidlerin iddiasını çürüten ayetler; Zındıkların iddiasını çürüten ayetler; Seneviyye'nin iddiasını çürüten ayetler; Cehmiyye'nin iddiasını çürüten ayetler; Dehriyye'nin iddiasını çürüten ayetler; Mecûsîlerin iddiasını çürüten ayetler; Putperestlerin iddiasını çürüten ayetler; Mu'tezile'nin iddiasını çürüten ayetler; Kaderiyye'nin iddiasını çürüten ayetler; Mücbire'nin iddiasını çürüten ayetler; Öldükten sonra kıyamet gününden önce kabirde sevap ve azabı reddeden Müslümanların iddiasını çürüten ayetler;¹¹ İsrâ ve miracî inkâr edenlerin iddiasını çürüten ayetler; Zer âleminde (rûz-i elest) insanlardan alınan sözü inkâr edenlerin iddiasını çürüten ayetler; Cennet ve cehennemın yaratıldığını inkâr edenlerin iddiasını çürüten ayetler; Mut'a nikâhı ve rec'atı inkâr edenlerin iddiasını çürüten ayetler; Allah'ın kendisini nitelemediği sıfatları ona nispet etmenin câiz olmadığını bildiren ayetler; Allah Azze ve Celle'nin müminlerin emiri ile diğer imamlara hitabını içeren ve onların üstünlüklerini zikrettiği ayetler; Kâim'in (a.s) ortaya çıkışının, rec'at haberlerinin ve Allah Teâlâ'nın imamlara vadettiği yardım ile onların düşmanlarından alacağı intikamın anlatıldığı ayetler; İslam prensiplerinin, peygamberlerin haberlerinin, onların doğumlarının, peygamber olarak gönderilişlerinin, getirdikleri dinin ve ümmetlerinin helak edilmelerinin anlatıldığı ayetler; Hz. Peygamber'in (s.a.s.) gâzâlarından bahseden ayetler; Tergîb ayetleri; Terhîb ayetleri; Mesel¹² içeren ayetler; Önceki ümmetlerin kıssaları ve haberlerinin anlatıldığı ayetler.

10 Bu kısma En'âm sûresinin 2. ayetindeki "وَإِذَا خَلْتُمْ فَاطَطَادُوا" "İhramdan çıkınca avlanabilirsiniz." ifadesi örnek verilebilir. Zira burada ihramdan çıktıktan sonra avlanmanın helal olduğu hükmü üzerinden ihramlı iken bu eylemin haram olduğu anlaşılmaktadır.

11 Bu, III. nüshadaki ibarenin tercümesidir. Tercüme esas aldığımız nüsha ile II. nüshadaki ibare ise şöyledir: "ومنه ردُّ على من أنكر من المسلمين الثواب والعقاب بعد الموت يوم القيامة" "Öldükten sonra kıyamet günü sevap ve azabı reddeden Müslümanların iddiasını çürüten ayetler". Musannıfın bu türdeki ayetlerle ilgili ileride yapacağı açıklamalar III. nüshanın ibaresine uymaktadır. Bundan dolayı biz buradaki ibare seçiminde tercihimizi III. nüshadan yana kullandık.

12 Emsâlül-Kur'ân, ayetlerdeki anlamın, insan ruhunda etki bırakan ve hayranlık uyandıran bir biçimde kısa ve özlü olarak ifade edilmesidir. Geniş bilgi için bkz. Bedreddin Çetiner, "Mesel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/299-301.

Biz, inşaallah, bu kitabın başında yukarıda saydığımız kısımların her birine örnek olarak bir ayet ve bu ayetle ilgili nakledilen haberi zikredeceğiz. Böylece başka ayetlerin de bu kısımların hangisinin altında olduğu bilinecek ve bu sayede tefsir kitabındaki bilgelere tam bir şekilde vâkıf olunacaktır. Başarı ancak Allah'tandır, O'ndan yardım diler, O'na tevekkül eder ve O'na sığınırız. Salât, Hz. Muhammed'e ve Allah'ın maddi ve manevi pisliklerden arındırdığı onun Ehl-i beyti'ne olsun.

Nâsîh ve mensûh ayetler: Câhiliyye döneminde kocası ölen kadının iddet bekleme süresi bir seneydi. Allah Resulü (s.a.s.) peygamber olarak gönderilince insanların bu geleneğini bozmadı ve onları bu âdetleri üzere bıraktı. Nitekim Allah Teâlâ, bu durumun böyle devam etmesine dair ayet indirdi. O, şöyle buyurmaktadır: «وَالَّذِينَ يَتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا...» «İçinizden vefat edip de geride eşler bırakanlar, bir yıla kadar evlerinden çıkarılmaksızın eşlerinin geçimliğini vasiyet etsinler...»¹³ Böylece iddet bekleme süresinin bir sene olduğu vurgulandı. Ancak İslam dini güç kazanınca Allah Teâlâ bu iddet bekleme süresini değiştirip yukarıdaki ayeti nesh eden şu ayeti indirdi: «وَالَّذِينَ يَتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ...» «İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri kendi başlarına (evlenmeksizin) dört ay on gün beklerler...»¹⁴

Câhiliyye döneminde zina eden kimsenin durumu da bunun gibidir. Kadın bu dönemde zina ettiği evinde ölünceye kadar hapsediliyor, erkek ise eziyet ediliyordu.¹⁵ [İslam geldiğinde bu âdet, ayetler indirilmek suretiyle hâli üzere bırakılmıştır]. Kadın hakkındaki ayette şöyle buyurulmaktadır: «وَالَّتِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ» «(في البُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّيَهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا)» «Kadınlarınızdan çirkin fiilde bulunanlara (zina edenlere) karşı aranızdan dört şahit getirin. Eğer şahitlik ederlerse, o kadınları ölüm alıp götürünceye yahut Allah onlara bir yol açın-

13 el-Bakara 2/240.

14 el-Bakara 2/234.

15 Bu, erkeklerin sohbet meclislerine alınmaması ve onlara birtakım sözlerle hakaret edilmesiyle gerçekleşirdi. Bkz. Şerif el-Murtazâ, *Risâletü'l-muhkem ve'l-müteşâbih el-mensûbeti ilâş-Şerîf el-Mutazâ*, thk. Abdülhüseyn el-Bebhehâni (Meşhed: Müessesetü'-Tab' ve'n-Neşr et-Tâbi'ati li'l-Âsitâne'r-Rızaviyye'l-Mukaddese, 1428/2007), 60.

caya kadar evlerde tutun.”¹⁶ Erkek hakkındaki ayet ise şöyledir: «وَالَّذَانِ يَأْتِيَانَهَا» «İçinizden bu çirkin fiili işleyen ikiliye eziyet edin. Eğer tövbe eder, durumlarını düzeltirlerse artık onlara eziyet etmekten vazgeçin; çünkü Allah tövbeleri çok kabul eden, çok esirgeyendir.”¹⁷ Ancak İslam kuvvetlenince yukarıdaki ayetleri nesh eden şu ayet inmiştir: «...الرَّائِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ» “Zina eden kadın ile zina eden erkeğin her birine yüz sopa vurun...”¹⁸ Bu türden birçok ayet vardır. Biz yeri geldiğinde onları zikredip açıklayacağız inşaallah.

Muhkem ayetler: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ» “Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı mesh edin, ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar...”¹⁹ ayeti muhkem bir ayettir. «...إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ» “Allah size yalnızca murdar eti, kanı, domuz etini...haram kıldı...”²⁰ ayeti de bu ayet gibidir. «حُرِّمَتْ» “Analarınız, kızlarınız, kız kardeşleriniz... size haram kılındı...”²¹ ayeti de bu türdendir. Bu ayetlerin hepsi muhkem ayetlerdir. Bunlar indikten sonra [zâhiri anlamlarıyla anlaşıldıklarından] te’vile (açıklanmaya) ihtiyaç duymamışlardır. Kur’an’da bu ayetlerden çokça bulunmaktadır.

16 en-Nisâ 4/15.

17 en-Nisâ 4/16.

18 en-Nûr 24/2. Buradaki ibareden Nisâ sûresi 15. ve 16. ayetlerin, Nûr sûresi 2. ayetle nesh edildiği anlaşılmaktadır. Ancak *Tefsîrül-Kummî*’de, Nûr sûresinin 2. ayeti tefsir edilirken bunun, sadece Nisâ sûresinin 15. ayetini nesh ettiği ifade edilmektedir. Bkz. Ali b. İbrahim el-Kummî, *Tefsîrül-Kummî* (Beyrut: Müessesetü’l-A’lemî, 2007), 454. Diğer yandan bu mezhepte zina edene verilecek cezanın bekâr ve evli olmasına göre farklılık arz ettiği ifade edilmektedir. Geniş bilgi için bkz. Feyz-i Kâşânî, *et-Tefsîrüs-Sâfi* (Y.y: Dârul-Murtazâ, ts.), III/414-145.

19 el-Mâide 5/6. Feyz-i Kâşânî, nasb konumundaki «وَأَرْجُلَكُمْ» ifadesini içeren kıraatin Caferiyye mezhebine göre kabul edilen bir kıraat olmadığını dile getirmektedir. Onlara göre bu ifade, kendisinden önce bulunan cer konumundaki «بِرُؤُوسِكُمْ» tamlamasına mâtûf olup kesreli okunmakta ve burada ayakların mesh edilmesi gerektiği anlatılmaktadır. Geniş bilgi için bkz. *es-Sâfi*, II/16-18.

20 el-Bakara 2/173.

21 en-Nisâ 4/23.

Müteşâbih ayetler: Bunlar zikrettiğimiz gibi,²² içinde farklı anlamları olan eş sesli kelimelerin yer aldığı ayetlerdir. Allah Teâlâ'nın Kur'an'da zikrettiği «الْفِتْنَةَ» kelimesi buna örnek verilebilir. Bu kelimenin anlamlarından bir tanesi “azap”tır. «يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يُفْتَنُونَ» “O gün onlar ateşle azap edileceklerdir!”²³ ayetindeki «يُفْتَنُونَ» kelimesi “azap edileceklerdir” anlamındadır. “İnkâr etmek” bu kelimenin başka bir anlamıdır. «...وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ» “...inkâr etmek öldürmekten daha kötüdür...”²⁴ ayetindeki «الْفِتْنَةَ» kelimesi bu anlamda kullanılmıştır. Bu kelime “sevmek” anlamına da gelmektedir. «أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ» “...siz mallarınızı ve çocuklarınızı seviyorsunuz...”²⁵ ayetinde bu anlam bulunmaktadır. Bu kelimenin diğer bir anlamı da “sınamak”tır. «أَحْسِبَ النَّاسَ أَنْ يَبْتَزَّكَوا أَنْ يَقُولُوا أَمَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ» “İnsanlar, denenip sınavdan geçirilmeden, sadece ‘iman ettik’ demekle bırakılacaklarını mı sanıyorlar?”²⁶ ayetindeki «لَا يُفْتَنُونَ» ifadesi “sınanmayacaklar” manasındadır. Kur'an'da çokça müteşâbih ayet bulunmaktadır. Biz yeri geldiğinde onları zikredip açıklayacağız. Birçok anlamda kullanılan «الْحَقُّ» ve «الضَّلَالُ» kelimelerini içeren ayetler müteşâbih ayetlere başka örneklerdir. Bunlar, farklı anlamları olan eş sesli kelimeleri içermektedirler.

Lafzı âm manası has olan ayetler: «يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ» “Ey İsrâiloğulları! Geçmişte size verdiğim nimetimi ve sizi cümle âleme üstün kıldığımı hatırlayın.”²⁷ ayeti lafzı âm manası has olan ayetlerdendir. Çünkü Allah'ın birtakım şeyleri sadece kendilerine bahşederek İsrâiloğulları'nı üstün kılması, kendi dönemlerindeki insanlarla kayıtlıdır. [Sebe kraliçesi] Belkis'la ilgili “...ona her şeyden verilmişti...” meâlindeki «...وَأُوْتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ» ayeti²⁸ de lafzı âm manası has olan ayetlerdendir; zira mesela sakal ve erkeklik tenâsül uzvunun da içinde bulunduğu birçok

22 Bu ayetlerle ilgili daha önce herhangi bir bilgi verilmemiştir.

23 ez-Zâriyât 51/13.

24 el-Bakara 2/191.

25 el-Enfâl 8/28.

26 el-Ankebût 29/2.

27 el-Bakara 2/122.

28 en-Neml 27/23.

şey ona verilmemişti. Lafzı âm manası has olan ayetlerden birisi de «...رِيحٌ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ...» «...içinde acılı azap bulunan, rabbinin emri ile her şeyi silip süpüren bir rüzgâr!...»²⁹ ayetidir. Nitekim [azap olarak gönderilen] rüzgâr, arkasında yok etmediği birçok şey bırakmıştı.

Lafzı has manası âm olan ayetler: «...مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ...» «İşte bundan dolayı İsrâiloğulları'na şöyle yazmıştık: Bir cana kıymaya veya yeryüzünde fesat çıkarmaya karşılık olması dışında, kim bir kimseyi öldürürse bütün insanları öldürmüş gibi olur...»³⁰ ayetinde İsrâiloğulları ifadesi geçse de bu ayetin anlamı tüm insanlara yönelmektedir.

Kendisinde takdim (öne alma) ve te'hir (sonraya bırakma) yapılan ayetler: Kocası vefat eden kadının dört ay on gün iddet beklemesi gerektiğine ilişkin hükmü içeren ve daha sonra inen nâsîh ayet³¹, yazıya geçirilirken, bu sürenin bir sene olduğunu ifade eden ve önce inmesi hasebiyle hükmü ortadan kalkan mensûh ayetin³² önüne alınmıştır. Hâlbuki önce mensûh, sonra nâsîh ayetin okunması gerekir.³³ «...كَتَابُ مُوسَى إِمَامًا وَرَحْمَةً أَفَمَنْ كَانَ عَلَى بَيْتَةٍ مِنْ رَبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ وَمِنْ قَبْلِهِ» «Rabbinden gelmiş açık bir delile dayanan kimse (hiç ötekiler gibi olur mu)? Bu delili de rabbinden gelen bir şahit izliyor; ayrıca ondan önce de bir önder ve rahmet olarak Musa'nın kitabı var...»³⁴ ayeti bu tür için başka bir örnektir. İmam Cafer (a.s.) bu ayetin «...أَفَمَنْ كَانَ عَلَى بَيْتَةٍ مِنْ رَبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ {إِمَامًا وَرَحْمَةً} وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى» şeklinde indiğini söyle-

29 el-Ahkâf 46/24-25.

30 el-Mâide 5/32

31 Bkz. el-Bakara 2/234.

32 Bkz. el-Bakara 2/240.

33 İsnâşerîyye'nin kimi rivayetlerinde Kur'an'ın, indiği şekliyle sadece Hz. Ali ve diğer imamlar tarafından cem edilip muhafaza edildiği bilgisi mevcuttur. Bkz. el-Küleyni, *el-Kâfi* (Kum: Dârü'l-Hadis, 1387ş.), I/566. Diğer yandan bu mezhebin ulemâsı Hz. Ali'nin, Kur'an'ı ayetlerin nüzul sırasına göre cem ettiğini, dolayısıyla onun mushafında mensûh ayetlerin nâsîh ayetlerden önce bulunduğunu ileri sürmektedirler. Bkz. Hasan el-Ferid el-Gulpâyigâni, *Beyyinâtü'l-Ferid Şerhu Tefsiri'n-Nu'mânî*, (Y.y: y.y, 1399/1978), 34, 104) Bu yönüyle mukaddime söz konusu takdim ve te'hir açısından Kur'an'da tahrif olduğunu ortaya koymanın amaçladığı dikkatlerden kaçmamaktadır.

34 Hûd 11/17.

miştir.³⁵ Bu kısma misal olarak getirilen başka bir ayet de «وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا» «...الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا» “Bir de şöyle demektedirler: Bu dünya hayatımızdan başka bir hayat yoktur. Ölürüz, yaşarız...”³⁶ ayetidir. Bu ayet «نَحْيَا وَنَمُوتُ» “Yaşarız ve ölürüz” şeklinde olmalıydı. Çünkü Dehriyye³⁷ öldükten sonra dirilmeye inanmıyordu. Dolayısıyla onlar bunu «نَحْيَا وَنَمُوتُ» dışında başka bir şekilde ifade etmiş olamazlar. Ne var ki, [Kur’an’ı] yazıya geçirenler ikinci kelimeyi birinci kelimenin önüne almışlardır. «يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ» «الرَّاكِعِينَ» “Ey Meryem! Rabbine ibadet et; secdeye kapan, huzurunda eğilenlerle beraber sen de eğil.”³⁸ ayetinde de bu durum söz konusudur. Bu ayet, «ارْكَعِي» şeklinde olması gerekirdi. Takdim ve te’hirin gerçekleştiği başka bir ayet de şudur: «فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَىٰ آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا» “Durum böyleyken bu son kitaba inanmazlarsa arkalarından üzümlere neredeyse kendini helak edeceksin!”³⁹ Bu ayetin şöyle olması lazımdı: «فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ» «نفسك على آثارهم {أسفًا} إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ» Bunlar dışında kendisinde takdim ve te’hirin yapıldığı daha birçok ayet vardır.⁴⁰

Munkatı’ ve mââtûf ayetler: Bunlar, bir haberi anlatmak üzere indirilen, ancak haberin anlatımı tamamlanmadan araya başka ayetler getirilen ve sonra tekrar haberin anlatımına devam edilen ayet gruplarıdır. Allah Azze ve Celle’nin şu ayetleri bu kısma misaldir: «وَابْرَاهِيمَ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ» «ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا إِنَّ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقًا فَابْتَغُوا عِنْدَ اللَّهِ الرِّزْقَ وَاعْبُدُوهُ وَاشْكُرُوا لَهُ» «إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» “İbrahim’i de (resul olarak gönderdik). Kavmine şöyle demişti:

35 Süslü parantez kullanarak içerisinde yer alan ifadenin, ayette olması gereken yerde olmadığına dikkat çekti. Aynı durum aşağıda da söz konusudur.

36 el-Câsiye 45/24.

37 Dehriyye, âlemin bir yaratıcısının olmadığına yanı sıra âlemin ezeli olduğuna ve dirilmenin gerçekleşmeyeceğine inanan topluluğun adıdır. Geniş bilgi için bkz. Gulpâyigâni, *Beyyinatü'l-Ferid*, 147-148, 151, 323; Hayrani Altıntaş, “Dehriyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/107-109.

38 Âl-i İmrân 3/43.

39 el-Kehf 18/6.

40 Anılan bu ayetlerde takdim ve te’hirin olduğu iddia edilerek Kur’an’da tahrifin olduğunun savunulduğu rahatça anlaşılmaktadır.

Allah'a kulluk edin ve O'na itaatsizlikten sakının. Eğer bilerseniz bu sizin için daha hayırlıdır. Siz Allah'ı bırakıp birtakım putlara tapıyor, asılsız inançlar uyduruyorsunuz. Kuşkusuz Allah'ı bırakıp da taptığınız bu şeyler size rızık vermekten âcizdirler. O zaman rızıkınızı Allah'ın katında arayın, O'na kul olun, O'na şükredin; sonunda O'na döneceksiniz.”⁴¹ Bu ayetlerden sonra Hz. İbrahim'le ilgili haber kesilmiş ve şu ayetlerle Muhammed ümmetine hitap edilmiştir: «وَأَنْ تَكْذِبُوا فَقَدْ كَذَّبَ أُمَمٌ مِنْ قَبْلِكُمْ وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ أَوْلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ...أَوْلَيْتِكَ يَسْئُرُوا مِنْ رَحْمَتِي «Eğer (gerçeği) yalanlamaya kalkışırsanız, bilirsiniz ki sizden önceki nice topluluklar da böyle yalanlamalarda bulundular. Elçinin görevi açık bir tebliğden ibarettir. Peki onlar, Allah'ın yaratmayı nasıl başlattığını, sonra onu art arda sürdürdüğünü görmezler mi? Kuşkusuz bu, Allah için kolaydır... İşte bunların rahmetimden ümitleri olamaz ve bunlar için acı bir azap vardır.”⁴² Bu ayetlerden sonra tekrar Hz. İbrahim'in kıssasının anlatımına devam edilmiştir: «فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا اقْتُلُوهُ أَوْ حَرِّقُوهُ فَأَنْجِيَهُ اللَّهُ مِنْ...التَّارِ...» “Kavminin (İbrâhim'e) cevabı, 'Onu öldürün ya da yakın!' demekten ibaret oldu. Ama Allah onu ateşten kurtardı...”⁴³

Lokman kıssasında da aynı durum söz konusudur. Lokman'ın çocuğuna verdiği öğüt «وَأِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ لَابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ» “Lokman oğluna öğüt verirken ona şöyle dedi: Sevgili oğlum! Allah'a ortak koşma; çünkü O'na ortak koşmak kesinlikle çok büyük bir haksızlıktır.”⁴⁴ ayetiyle başlıyor. Sonra öğüdün arasına «وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَىٰ وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَىٰ «(وَهْنٍ...فَأَنْبِئِكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» “Biz insana anne babasıyla ilgili öğütler verdik. Annesi, güçten kuvvetten düşerek onu karnında taşımıştır...o zaman yapip ettiklerinizin sonucunu size bildireceğim.”⁴⁵ ayetleri giriyor. Daha sonra Lokman'ın öğüdü, şu ayetlerle devam ediyor: «يَا بُنَيَّ إِنَّهَا إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ

41 el-Ankebût 29/16-17.

42 el-Ankebût 29/18-23.

43 el-Ankebût 29/24.

44 Lokman 31/13.

45 Lokman 31/14-15.

«فَتَكُنْ فِي صَحْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ» “Lokman, ‘Sevgili oğlum!’ (dedi), Yaptığın iş bir hardal tanesi ağırlığında bile olsa, bir kayanın içinde saklansa veya göklerde yahut yerin dibinde bulunsa yine de Allah onu açığa çıkarır. Kuşkusuz Allah her şeyi bütün gizlilikleriyle bilir, O her şeyden haberdardır.”⁴⁶ Bu kısmın altına giren daha birçok ayet vardır.

Kendisinde bir harfin başka bir harf yerinde kullanıldığı ayetler:⁴⁷

«...لِيَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ» ayeti,⁴⁸ bu türün altında değerlendirilen ayetlerden birisidir. Bu ayetteki «إِلَّا» harfi, «وَلَا» anlamındadır. Dolayısıyla ayetin anlamı “...haksızlığa saplanmış olanlar dâhil, insanların aleyhinize kullanacakları bir delil bulunmasın...” şeklindedir. «يَا مُوسَى لَا...تَخَفْ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْنًا بَعْدَ سُوءٍ» ayetleri bunun başka bir örneğidir. Burada da «إِلَّا» harfi, «وَلَا» manasındadır. Buna göre bu ayetler “...(Allah buyurdu ki:) Ey Musa! Korkma, benim huzurunda peygamberler korkmaz. Haksızlığa sapıp işlediği bir kötülük yerine bir iyilik eden de (benden korkmaz)...”⁴⁹ anlamındadırlar. «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَفْتُلَ مُؤْمِنًا» ayetindeki⁵⁰ «إِلَّا» harfi de «وَلَا» manasını taşımaktadır. Böylece ayetin anlamı, “Yanlışlıkla da olsa bir müminin bir mümini öldürmeye hakkı olamaz...” şeklinde olmaktadır. Başka bir misal de «لَا يَزَالُ بُنْيَانُهُمُ الَّذِي بَنَوْا» ayetidir.⁵¹ Buradaki «إِلَّا أَنْ» terkibi «حتّى» anlamındadır. Buna göre ayetin anlamı şöyledir: “Onların kurduğu bina, yü-

46 Lokman 31/16.

47 Aşağıda zikredilen misallerde, “bir harfin iki harf yerine” veya “iki harfin bir harf yerine” kullanıldığı görülecektir.

48 el-Bakara 2/150. İlgili ayetin meâli şu şekildedir: “...haksızlığa saplanmış olanları dışında insanların aleyhinize kullanacakları bir delil bulunmasın...”

49 en-Neml 27/10-11. Bu ayetlerde meâlen şöyle buyurulmaktadır: “[Allah buyurdu ki:] Ey Musa! Korkma, benim huzurunda peygamberler korkmaz; ancak haksızlığa sapan korkar; o da işlediği bir kötülük yerine bir iyilik ederse bilsin ki ben çok bağışlayıcıyım, çok merhametliyim.”

50 en-Nisa 4/92. Bu ayetin meâli şöyledir: “Yanlışlıkla olması dışında, bir müminin bir mümini öldürmeye hakkı olamaz...”

51 et-Tevbe 9/110. İlgili ayetin meâli şu şekildedir: “Onların kurduğu bina, yürekleri paramparça olmadığı (yaşadıkları) sürece içlerinde bir huzursuzluk kaynağı olmaya devam edecektir...”

rekleri paramparça olana dek içlerinde bir huzursuzluk kaynağı olmaya devam edecektir...” Bu türden ayetlerin çok olduğunu belirtmek gerekir.⁵²

Allah'ın indirdiğinin hilafına olan ayetler:⁵³ «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ»⁵⁴ ayeti bu kısmın altında değerlendirilen ayetlerdendir. İmam Cafer (a.s.) bu ayeti okuyana, “خَيْرَ أُمَّةٍ” mi?! Hem Müminlerin emirini, Hasan'ı ve Hüseyin b. Ali'yi (a.s.) öldürüyorlar hem de en hayırlı topluluk oluyorlar, öyle mi?!” deyince, O'na şöyle soruldu: “Öyleyse bu ayet nasıl indi Ey Allah Resülü'nün oğlu?” O da “Bu ayet, «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ» (Siz, insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı imam-larsınız) şeklinde inmiştir.⁵⁵ Görmüyor musun, Allah onları ayetin sonunda övmektedir: «...تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ» “İyiliği emredersiniz, kötülükten alıkoysunuz ve Allah'a inanırsınız.” diye cevap verdi.” «وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا»⁵⁶ bu kısımdandır. Bu ayet İmam Cafer'e (a.s.) okununca, “Buna göre onlar, Allah'tan kendilerini günahahtan sakınanlara imam/öncü olmalarını istemekle büyük bir şey istemiş olmaktadır; [ancak bu ayet böyle değildir.]” demiştir. Bunun üzerine, o zaman bu ayet nasıl indi Ey Allah Resülü'nün oğlu? denince O, “Bu ayet «وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا إِمَامًا» (Onlar, 'Ey rabbimiz!' derler, “Bize mutluluk getirecek eşler ve çocuklar bahşet; günahahtan sakınanlardan bize imam/öncü kıl!”)⁵⁷ şeklinde

52 Gerek yukarıdaki alt başlık için kullanılan ifadeden gerekse bu tür altında değerlendirilen ayetlere yapılan açıklamalardan, ayetlerde birtakım harflerin başkaları yerinde kullanıldığı ve bu harflerin onların anlamını taşıdığı açıkça anlaşılmaktadır. Ne var ki Gulpâyigâni'nin buradaki kullanımın, Arapça'da kişinin cömert oluşunun onun çok küle sahip olmasıyla ifade edilmesi gibi bir anlamın başka bir anlamla ifade edilmesi kabilinden olduğu hususunda ısrarcı olduğu görülmektedir. Bkz. Gulpâyigâni, *Beyyinâtü'l-Ferid*, 130-131.

53 Bu başlıkla birçok ayette bazı kelimelerin başkalarıyla değiştirildiği ileri sürülmektedir.

54 Âl-i İmrân 3/110. Bu ayette meâlen şöyle buyurulmaktadır: “Siz, insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emredersiniz, kötülükten alıkoysunuz ve Allah'a inanırsınız...”

55 Süslü parantez içerisindeki kelime ayetten değildir.

56 el-Furkan 25/74. Bu ayetin meâli şöyledir: “Onlar, 'Ey rabbimiz!' derler, Bize mutluluk getirecek eşler ve çocuklar bahşet; bizi günahahtan sakınanlara öncü yap!”

57 Süslü parantez içerisindeki “ل” “lâm” ayetten değildir.

indi.” demiştir. “... لَهُ مُعَقَّبَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ” ayeti de⁵⁸ bu türün altına giren ayetlerden bir başkasıdır. Bununla ilgili İmam Cafer (a.s.) şöyle demiştir: “O şey (melek) nasıl onu Allah’ın emrinden koruyabilir! Diğer yandan arkadan takip eden [meleğin] (مُعَقَّب) takip işini, önden (مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ) yapması diye bir şey söz konusu olabilir mi!” Sonra kendisine “Öyleyse bu nasıl olur Ey Allah Resülü’nün oğlu?” diye sorulunca o, “Bu ayet (مِنْ) لَهُ مُعَقَّبَاتٌ (Onun arkasında takipçi [melek] ler ve önünde bir gözcü [melek] olmak üzere Allah’ın emriyle onu koruyan [melekler] vardır) şeklinde indi.” demiştir.⁵⁹ Bunlar gibi birçok ayet vardır.

Muharref ayetler: لَكِنِ اللَّهُ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ { فِي عَلِيٍّ } أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ (Fakat Allah sana Ali hakkında indirdiğine, onu ilmiyle (ilminin bir eseri olarak) indirdiğine şahitlik eder; melekler de şahitlik ederler);⁶⁰ يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ { فِي عَلِيٍّ } وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ (Ey peygamber! Rabbinden sana Ali hakkında indirileni tebliğ et! Eğer bunu yapmazsan O’nun mesajını iletmemiş olursun);⁶¹ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَظَلَمُوا (İnkâr edenleri ve Âl-i Muhammed’in hakkını ellerinden alanları, Allah asla bağışlayacak değildir);⁶² وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا (Âl-i Muhammed’in hakkını gasp edenler, neye nasıl dönüşeceklerini (başlarına nelerin geleceğini) yakında görecekler);⁶³ ve وَالَّذِينَ ظَلَمُوا (Âl-i Muhammed’in hakkını gasp edenler, neye nasıl dönüşeceklerini (başlarına nelerin geleceğini) yakında görecekler);⁶³ ve فِي عَمْرَاتِ الْمُؤْتِ «

58 er-Ra’d 13/11. İlgili ayette meâlen şöyle buyurulmaktadır: “Onun, emri dâhilinde insanı önden ve arkadan nöbetleşe koruyan melekleri vardır...”

59 Süslü parantez içindeki «ب» «bâ» ve «رَقِيب» kelimeleri ayetten değilken ayette «مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ» terkihi «مِنْ خَلْفِهِ» terkihi bulunmaktır.

60 Süslü parantez içindeki ifade ayetten değildir. Ayet şöyledir: “...بِعِلْمِهِ وَالْمَلَكُتُ يَشْهَدُونَ (Fakat Allah sana indirdiğine, onu ilmiyle (ilminin bir eseri olarak) indirdiğine şahitlik eder; melekler de şahitlik ederler...” en-Nisâ 4/166.

61 Süslü parantez içindeki ifade ayetten değildir. Ayet şöyledir: “...يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ { فِي عَلِيٍّ } وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ (Ey peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et! Eğer bunu yapmazsan O’nun mesajını iletmemiş olursun...” el-Mâide 5/67.

62 Süslü parantez içindeki ifade ayetten değildir. Ayet şöyledir: “...إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَظَلَمُوا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُغْفِرْ (İnkâr edenleri ve hakkı gözetmeyenleri, Allah asla bağışlayacak değildir...” en-Nisâ 4/168.

63 Süslü parantez içindeki ifade ayetten değildir. Ayet şöyledir: “...وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيُّ مُنْقَلَبٍ... (Haksızlık edenler, neye nasıl dönüşeceklerini (başlarına nelerin geleceğini) yakında görecekler.” Şuarâ 26/227.

Muhammed'in hakkını gasp edenlerin, ölümün boğucu dalgaları içinde hâlini bir görsen!) ayetleri⁶⁴ bu kısım altına giren bir takım ayetlerdir.⁶⁵ Bunların benzerleri çoktur. Yeri geldikçe onları zikredip açıklayacağız.

Çoğul lafzın kullanılıp tekil anlamın amaçlandığı ayetler: Bu tür ayetlerdeki çoğul kalıpla sadece bir kişi kastedilmektedir. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا...» “Ey iman edenler! Allah ve resulüne karşı hainlik etmeyin, emanetinizdeki şeylere de...” ayeti⁶⁶ sadece Ebû Lübâbe b. Abdillâh b. el-Münzir hakkında inmiştir.⁶⁷ «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا...» “Ey iman edenler! Benim de düşmanım sizin de düşmanınız olan kimseleri dost edinmeyin...” ayeti⁶⁸ Hâtüb b. Ebû Beltea hakkında nâzil olmuştur. «...الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ...» “Birtakım insanlar onlara, ‘İnsanlar size karşı asker toplamışlar...’...” ayeti⁶⁹ Nuaym b. Mes’ûd el-Eşce’î hakkında indirilmiştir. «...وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ...» “Onlardan peygamberi inciten ve ‘O her söylenene kulak veriyor.’ diyenler var...” ayeti de⁷⁰ sadece Abdullah b. Nüfeyl⁷¹ hakkında inmiştir. Bunların benzerleri çoktur. Yeri geldikçe onları zikredip açıklayacağız.

Tekil lafzın kullanılıp onunla çoğul anlamın amaçlandığı ayetler: «رَبِّكَ وَالْمَلَكُ صَفَاءً» “Rabbin gelip melekler de saf saf dizildiğinde” ayetinde⁷² “الْمَلَكُ” ismi, tekil (melek) olsa da çoğul (melekler) anlamındadır.

64 Süslü parantez içindeki ifade ayetten değildir. Ayet şöyledir: “...وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمْرَاتِ الْمَوْتِ...” “...O zalimler, ölümün boğucu dalgaları içinde...onların hâlini bir görsen!” el-En’âm 6/93.

65 Gerek bu kısma açılan başlık gerekse ayet olarak öne sürülen ifadeler yönüyle Kur’an’ın tahrif edildiği burada da savunulmaktadır. Bu kısım altındaki tahrifin, bazı kelime veya ifadelerin düşürülmesiyle gerçekleştiği öne sürülmektedir.

66 el-Enfâl 8/27.

67 Bu sahâbînin ismi burada böyle zikredilmişse de onun doğru ismi şöyledir: Ebû Lübâbe Beşîr (Rifâa) b. Abdilmünzir el-Ensârî el-Evsi.

68 el-Mümtehine 60/1.

69 Âl-i İmrân 3/173.

70 et-Tevbe 9/61.

71 Sünnî tefsirlerde bu ayetin Nebtel b. el-Hâris isimli bir münafık hakkında indiği belirtilmektedir. Mesela bkz. Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiü'l-Beyân an Têvîli Âyi'l-Kur'ân*, thk. Mahmud Muhammed Şakîr (Kahire: Dâru'bnî'l-Cevzî, 2008), 14/325.

72 el-Fecr 89/22.

«لَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ» «Görmez misin göklerde ve yeryüzünde bulunanlar; güneş, ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar... hep Allah'a secde etmektedir!» ayetinde de⁷³ aynı durum söz konusudur. Bu ayetteki «الشَّجَرِ» lafzı, tekil (ağaç) olsa da çoğul (ağaçlar) anlamını barındırmaktadır.

İçinde mâzi sîganın kullanılıp onunla geleceği ifâde eden muzâri anlamın amaçlandığı ayetler: «وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَفَزِعَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ وَكُلُّ أَتَوَّهٍ دَاخِرِينَ» «Sûrun üflendiği gün, Allah'ın diledikleri dışında, göklerde ve yerde bulunanlar dehşete kapılır, hepsi boyunları bükük olarak O'na gelirler.» ayeti⁷⁴ ile «وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَوُضِعَ الْكِتَابُ وَجِيءَ بِالنَّبِيِّينَ وَالشُّهَدَاءِ وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ» «(O gün) sûra üflenecek, ardından -Allah'ın diledikleri dışında- göklerde ve yerde bulunanların hepsi düşüp ölecek; sonra sûra yeniden üflenecek ve onlar birden ayağa kalkmış, etrafa bakıyor olacaklar. Artık rabbinin nuruyla yer aydınlanır, hesap kitap ortaya konur, peygamberler ve şahitler getirilir, insanlar hakkında doğruluk ve adalet ölçüsüne göre hüküm verilir, onlara asla haksızlık edilmez. Herkese yaptığıının karşılığı tastamam ödenir; Allah onların yaptıklarını en iyi şekilde bilmektedir...» ayetleri⁷⁵ bu türün altında değerlendirilen misallerdendir. Bu ayetlerde anlatılanlar henüz gerçekleşmemiştir, bununla beraber ayetlerde sanki olmuş gibi mâzi sîgası kullanılmıştır. Bunların benzerleri çoktur.

Bir kısmı bir sûrede iken devamı başka sûrede bulunan ayetler:⁷⁶

İsrailoğulları kıssasının anlatıldığı Bakara sûresinde Hz. Musa'nın onları denizin diğer tarafına geçirdiği, Allah'ın Firavun ve askerlerini suda boğduğu, ayrıca O'nun Hz. Musa'yı İsrailoğulları'na peygamber olarak gönderdiği be-

73 el-Hac 18/22.

74 en-Neml 27/87.

75 ez-Zümer 39/68-70.

76 Bu türle Kur'an'da anlatılan kimi olayların farklı ayetlerde anlatıldığına ve bu ayetlerde anlatılanların birbirini tamamlayan nitelikte olduğuna işaret edildiği anlaşılmaktadır.

lirilmektedir. Allah'ın İsrailoğulları'na kudret helvası ve bıldırcın eti indirmesine karşılık onlar Hz. Musa'ya şöyle dediler: «...نَضْبِرْ عَلَيَّ طَعَامٍ وَاحِدٍ...» «...فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَا...» «...Biz bir tek yiyecekle dayanamayacağız. Bizim için rabbine dua et de bize toprağın mahsullerinden; sebzelerinden, kabakgillerinden, sarımsağından, mercimeğinden, soğanından bitirsin...»⁷⁷ Hz. Musa da onlara şöyle dedi: «...«...اَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ اِهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَا سَأَلْتُمْ» «Daha iyiyi daha kötü ile değiştirmek mi istiyorsunuz? Şehre inin; istedikleriniz orada var...»⁷⁸ Onlar ise buna karşılık ona şöyle cevap verdiler: «...إِنَّ فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ...» «...وَأَنَا لَنْ نَدْخُلَهَا حَتَّىٰ يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِن يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِنَّا دَاخِلُونَ...» «...Orada zorba bir topluluk var, onlar oradan çıkmadıkça biz oraya asla giremeyiz. Ama oradan çıkarlarsa biz hemen gireriz.»⁷⁹ [Bu konuyla ilgili] ayetin bir yarısı Bakara sûresinin [61. ayetinde] diğer yarısı da Mâide sûresinin [22. ayetindedir]. Allah, «...اَكْتَسَبَهَا فَهِيَ تَمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا...» «Bunlar, onun başkalarına yazdırdığı, sabah akşam kendisine okunan...» ayetinde⁸⁰ [belirtilen iftiraya] «وَمَا كُنْتَ تَتْلُوا» «Sen bundan önce ne bir kitap okuyabiliyor ne de onu kendi elinle yazabiliyordun; öyle olsaydı gerçeği çürütmeye çalışanlar kuşkuya düşerlerdi.» ayetinde⁸¹ cevap vermiştir. Dolayısıyla Furkan sûresi [5. ayetin] devamı Ankebût sûresi [48. ayet] ve Kasas sûresinde⁸² bulunmaktadır. Bu ayetlerin benzerleri çoktur. Yeri geldikçe onları zikredip açıklayacağız.

Bir yarısı nesh edilmişken diğer yarısı nesh edilmeden hâli üzere bırakılan ayetler: Müslümanlar, Ehl-i kitap olan Yahudi ve Hıristiyan kadınlarla evleniyor, kızlarını da Ehl-i kitaptan erkeklerle evlendiriyorlardı. Ancak Allah, Müslümanın müşrikle indirdiği «وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ وَلَا أُمَّةً»

77 el-Bakara 2/61.

78 el-Bakara 2/61.

79 el-Mâide 5/22.

80 el-Furkân 25/5.

81 el-Ankebût 29/48.

82 Araştırmamız neticesinde Kasas sûresinde Furkan sûresinin ilgili ayetin devamı sayılacak bir ayet bulamadık.

مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ «...» «İman etmedikleri sürece Allah'a ortak koşan kadınlarla evlenmeyin. Şundan emin olun ki imanlı bir cârîye, sizin hoşunuza gitse de müşrik bir hür kadından iyidir. İman etmedikleri sürece Allah'a ortak koşan erkeklerle de kadınlarınızı evlendirmeyin...»⁸³ ayetiyle, Müslüman bir erkeğin müşrik bir kadınla evlenmesini ve Müslüman bir kadının müşrik bir erkekle evlendirilmesini yasakladı. Daha sonra da bu ayetin «وَلَا تُنكِحُوا» وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ «...» «Bugün size iyi ve temiz nimetler helâl kılınmıştır. Kendilerine kitap verilenlerin yiyeceği size helaldir; sizin yiyeceğiniz de onlara helaldir...meşru bir nikâhla evlenmek şartıyla mümin kadınlardan iffetli olanlar ile sizden önce kendilerine kitap verilenlerden iffetli kadınlar-mehirlerini verdiğiniz takdirde- size helaldir...» ayetiyle⁸⁴ nesh edilmiştir. Böylece Mâide sûresinin ilgili ayeti yukarıdaki ayetin «وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ» bölümünü nesh etmişken yukarıdaki ayetin «حَتَّى يُؤْمِنُوا» bölümü ise hâli üzere bırakılıp nesh edilmemiştir. Nitekim Müslüman bir erkeğin, kızlarını müşrikle (Ehl-i kitap) evlendirmesi câiz değilken onun müşrik olan Yahudi ve Hıristiyan bir kadınla evlenmesinde bir sakınca yoktur.⁸⁵ «وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ» «...» «Tevrat'ta İsrâiloğulları'na, 'Cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, diş diş... Yaralamalarda da kısas vardır...» diye yazdık» ayetinin⁸⁶ «وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ» kısmı, «...» «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي...»

83 el-Bakara 2/221.

84 el-Mâide 5/5.

85 Burada Bakara sûresinin söz konusu ayetinde geçen “المشركات” ve “المشركين” kelimelerinin Yahudi ve Hıristiyanları da içine alacak şekilde geniş bir anlamda değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Nitekim Gulpâyigâni Hıristiyanların Allah'ın, Meryem oğlu Mesih'in kendisi olduğuna (Mâide 5/72), Yahudilerin de Üzeyr'in Allah'ın oğlu olduğuna inanmalarından (Tevbe 9/30) dolayı müşrik sayıldığını savunmaktadır. Daha geniş bilgi için bkz. Gulpâyigâni, *Beyyinatü'l-Ferid*, 114-118.

86 el-Mâide, 5/45.

«...الْقَتْلَى الْخُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى...» “...Öldürülenler hakkında kısas size gerekli kılındı. Hüre hür, köleye köle, kadına kadın...” ayetiyle⁸⁷ nesh edilmiş, وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ kısmı ise nesh edilmemiştir. Dolayısıyla ayetin yarısı nesh edilmişken diğer yarısı hâli üzere bırakılmıştır.

Te’vili tenzilde olan ayetler:⁸⁸ Haram ve helali belirtmek için inip te’vile ihtiyaç duymayan her ayet bu kategoride değerlendirilir. «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ حُرْمَتُ آبَائِكُمْ وَأُمَّهَاتِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَأَخَوَاتِكُمْ وَعَمَّاتِكُمْ وَخَالَاتِكُمْ...» “Analarınız, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz...size haram kılındı...” ayeti⁸⁹ ile «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ مِمَّا كَتَبْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ هَلَالِهِمْ وَمِمَّا كَتَبْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ نَجْسِهِمْ مَرْدَتُهُمْ عَلَيْكُمْ ذَلِكَ لِقَوْلِ رَبِّهِمْ لَعْنَةُ الرِّجْسِيِّمْ هُمْ هِيَ الَّذِينَ أُذِنَ لَهُمْ حُرْمَتُهُمْ وَهُمْ كَرِهُوا حُرْمَتَهُمْ...» “Murdar hayvan, kan, domuz eti... size haram kılındı.” ayeti⁹⁰ bu kısmın altına giren ayetlerdendir. Bu ayetler gibi zâhiri anlamıyla rahatça anlaşılıp te’vile gerek duymayan ayetler çoktur. Bu ayetler daha önce zikrettiğimiz muhkem ayetlerdendir.

Te’vili tenzili ile beraber olan ayetler:⁹¹ «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ» “Ey iman edenler! Allah’a itaat edin, peygambere itaat edin, sizden olan ulu’l-emre de...” ayeti⁹² bu kısım altında değerlendirilen ayetlerden birisidir. İnsanlar bu ayetin inmesiyle yetinmemiş, ayetteki «أُولِي الْأَمْرِ» ifadesiyle kimin kastedildiğini Hz. Peygamber’den öğreninceye kadar beklemişlerdir.⁹³ «... اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ...» “...Allah’a karşı gelmekten sakının ve doğrularla beraber olun.” ayetinde⁹⁴ de aynı durum söz konusudur: Bu ayeti duyan insanlar duymakla kalmamışlar, «الصَّادِقِينَ» kelime-

87 el-Bakara 2/178.

88 Tenzil, ayetten anlaşılan zâhiri anlamı ifade etmektedir. Bununla ayetin o anlam hakkında indiğine işaret edilmektedir. Bu kavram yerine “zahr” ve “zâhir” kavramları da kullanılmaktadır. Te’vil ise ayetin zâhiri anlamın ardındaki iç ve derin anlamı belirtmektedir. “Batn” ve “bâtın” kavramlarının da bu anlamı karşılamak için kullanıldığı bilinmektedir. Daha geniş bilgi için bkz. Gulpâyigâni, *Beyyinâtü’l-Ferîd*, 254-256. Mukaddimede “te’vili tenzilde olan ayetler” ibaresinin “zâhiri anlamla rahatça anlaşılıp te’vile gerek duymayan ayetler” anlamında kullandığı anlaşılmaktadır.

89 en-Nisa 4/23.

90 el-Mâide 5/3.

91 Anlaşılan o ki bu tür ayetlerle, indikten sonra Hz. Peygamber’in (s.a.s.) açıklanmasına ihtiyaç duyan; dolayısıyla iner inmez onun tarafından te’vil edilen ayetler amaçlanmıştır.

92 en-Nisâ 4/59.

93 İsnâaşeriyye’ye göre «أُولِي الْأَمْرِ» tamlamasıyla amaçlanan Hz. Ali’dir. Mesela bkz. Kummi, *Tefsir*, 135.

94 et-Tevbe 9/119.

siyle kimlerin amaçlandığını Hz. Peygamber'den (s.a.s.) öğrenmişlerdir.⁹⁵ Bu tür altında değerlendirilen ayetlerden birisi de «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ...» “Ey iman edenler! Sizden öncekilerin üzerine yazıldığı gibi sizin üzerinize de sayılı günlerde oruç yazıldı...” ayetidir.⁹⁶ Burada da onlar bu ayetin gelmesiyle yetinmemiş, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kaç gün oruç tutacaklarına dair açıklamasını beklemişlerdir. «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ...» “Namazı kılın, zekâtı verin...” ayetinde⁹⁷ de insanlar ayetin inişle yetinmeyip kaç vakit namaz kılacaklarını, kaç gün oruç tutacaklarını⁹⁸ ve ne kadar zekât vereceklerini Hz. Peygamber'in verdiği bilgiyle bilebilmişlerdir.

Te'vili tenzilinden önce olan ayetler:⁹⁹ Zihâr ayetinde olduğu gibi, Allah Resulü (s.a.s.) döneminde [Müslümanların] karşı karşıya kaldığı ancak hükümlerinin henüz ona inmediği durumlar bu kategoride değerlendirilir. Câhiliyye döneminde Araplar, eşlerine zihâr yaptıklarında¹⁰⁰ tekrar bir araya gelemeyecek şekilde onlardan ayrılmış olurlardı. Allah Resulü Medine'ye hicret edince Evs b. es-Sâmit isminde bir adam hanımına zihâr yaptı. Hanımı Hz. Peygamber'e (s.a.s.) gelip durumu bildirdi. Allah Resulü (s.a.s.) Allah'tan bu olayın hükmünü bekledi. Bunun üzerine Allah Azze ve Celle «الَّذِينَ...» “İçinizden karılarına zihâr yapanların karıları asla onların anaları değildir...”¹⁰¹ ayetini indirdi. Allah Azze ve Celle tarafından ayet ininceye kadar Allah Resulü'nün (s.a.s.) hükümlerini bilme-

95 Buradaki “الضَّادِّقِينَ” kelimesiyle imamların kastedildiği ileri sürülmektedir. Bkz. Kummi, *Tefsir*, 283.

96 el-Bakara 2/183.

97 Bu ifadeyle başlayan birden fazla ayet vardır. Mesela bkz. el-Bakara 2/43.

98 Bu ayette oruçla ilgili bir bilgi yoktur.

99 Bu ifadeyle vuku bulan olaylar üzerine inen ayetler kastedilmiş olmalıdır. Bkz. Ebu'l-Kâsım Sa'd b. Abdillâh el-Kummi, *Nâsibü'l-Kur'ân ve Mensûbuhü ve Muhkemuhü ve Müteşâbihuhü* (Kum: Menşûrâtü Mektebeti'l-'Allâme el-Meclisi, 1432/2010), 353-360; Muhammed Bâkır el-Meclisi, *Bihârü'l-Envâr* (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsi'l-'Arabî, 3. Basım, ts.), 90/69-77.

100 Zihâr, fıkıhın talak bölümünün bir konusu olup zihâr yapmak, kocaların kullandıkları ifadeyle eşlerini annelerine veya dinen nikâhı düşmeyecek yakınlarına benzetmeleri anlamındadır. Geniş bilgi için bkz. Ahmet Yaman, “Zihâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/387-390.

101 el-Mücâdile 58/2.

diği li'ân¹⁰² ve benzeri meselelere ilişkin ayetler, yukarıdaki ayet gibi bu kısım altında değerlendirilir. Buralarda te'vil, tenzilin önünde yer almıştır. (Yani ayet inmeden önce bir olay gerçekleşmiş ve bunun üzerine vahiy gelmiştir.)

Te'vili tenzilinden sonra olan ayetler:¹⁰³ Hem Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminde hem de ondan sonraki dönemlerde Âl-i Muhammed'in haklarının gasp edileceğini, düşmanlarına karşı Allah'ın Âl-i Muhammed'e vaad ettiği yardımı, Kâim,¹⁰⁴ onun çıkışı, rec'at¹⁰⁵ ve kıyamet ile ilgili Allah'ın verdiği haberleri bildiren ayetler bu kısım altındadır. «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ» «Andolsun zikirde sonra Zebur'da da, 'Yeryüzü iyi kullarıma¹⁰⁶ kalacaktır.' diye yazmıştık.» ayeti¹⁰⁷ ile «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يُعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» «Allah, içinizden iman edip dünya ve ahiret için yararlı işler yapan kimselere vaad etti ki kendilerinden öncekilere verdiği gibi onlara da yeryüzünde iktidar verecek, onlar için hoşnutluğuna vesile kıldığı dinlerinin yerleşip yayılmasını sağlayacak, şu andaki korkularını güvenliğe çevirecektir; çünkü onlar bana hiçbir şeyi ortak koşmaksızın kulluk etmektedirler. Bütün bunlardan sonra kim inkâra sapsa yoldan çıkmış kimseler işte bunlardır.» ayeti¹⁰⁸ Âl-i Muhammed'den Kâim [ve ona tâbi olanlar] hakkında

102 Liân, kadının, kendisini zina ile itham eden kocasıyla yeminleşmesi anlamında bir fıkıh kavramıdır. Geniş bilgi için bkz. Mehmet Âkif Aydın, "Liân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 27/172-173.

103 Bu ifadeyle kıyamet ile sonrasına ilişkin ayetlerin yanında İmâmiyye Mezhebi'ndeki rec'at, Mehdi'nin ortaya çıkışı ve Ehl-i beyt hakkının gasp edilmesi gibi son kerte de imâmetle irtibatı bulunan inançlara temel oluşturduğu iddiasında bulunan ayetlerin kastedildiği anlaşılmaktadır. Buna göre anılan ayetler inmiş olsa da onların anlamları henüz gerçekleşmemiştir.

104 İsnâaşeriyye inancına göre bununla gaybete eren ve kıyametin kopmasına yakın bir dönemde çıkacak olan mezhebin on ikinci imamı Muhammed Mehdi kastedilmektedir.

105 Rec'at, İmâmiyye inancına göre kıyametin kopmasına yakın bir zamanda hesaplaşmak için imamların ve onlara zulmedenlerin dünyaya dönmesi anlamındadır.

106 Buradaki "iyi kullarım"dan Mehdi ve ashâbının amaçlandığı öne sürülmektedir. bkz. Kummî, *Tefsîr*, 434.

107 el-Enbiyâ 21/105.

108 en-Nûr 24/55. Bu ayette Kâim'in ortaya çıkışıyla imamlara vaat edilen yeryüzündeki iktidardan bahsedildiği iddia edilmektedir. Bkz. Kummî, *Tefsîr*, 464.

inmiştir. «وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ فِي الْأَرْضِ لُتُفًا وَلِيُؤْتِيَهُمُ اللَّهُ مُدًا وَسَلًا لَلَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَيُؤْتِيَ اللَّهُ مَا يَشَاءُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ» (Oysa biz o ülkede güçsüz düşürülenlere lütufta bulunmak, onları önderler yapmak, onları (ülkelerinin) vârisleri kılmak istiyorduk. Onları belli bir yere yerleştirmek... (istiyorduk).” ayetleri¹⁰⁹ de aynı şekildedir. Bu ayetler gibi te'vili tenzilinden sonra olan ayetler çoktur.

Aynı lafzın farklı anlamlarda kullanıldığı ayetler: «وَسَلِّ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا» «...فِيهَا وَالْعَيْرِ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا» «İstersen orada bulunduğumuz şehrin halkına ve aralarında geldiğimiz kafileye de sor...» ayetindeki¹¹⁰ «الْقَرْيَةَ» (şehir) kelimesiyle şehir halkı, «العير» (kervan) kelimesiyle de “kervan kâfiləsi” kastedilmiştir. «...وَتِلْكَ الْقَرْيَ أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا» «İşte o beldelerin ahali, zulme sapınca onları helak ettik...» ayetindeki¹¹¹ «الْقَرْيَ» (beldeler) kelimesiyle ise “beldelerin ahali” amaçlanmıştır. Bu türden ayetler Kur'an'da çokça bulunmaktadır. Yeri geldiğinde onları zikredip açıklayacağız.

Azîmetten sonra ruhsat ifâde eden ayetler:¹¹² Allah Teâlâ suyla abdest ve gusül almayı farz kılmıştır. Şöyle buyurmaktadır: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ...» «Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı mesh edin, ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar (mesh edin).¹¹³ Eğer cünüp olursanız temizlenin...»¹¹⁴ Sonra Allah su bulamayan kimsenin toprakla teyemmüm yapmasına

109 Bu ayette rec'atin gerçekleşmesiyle imamlara verilecek iktidardan bahsedildiği savunulmaktadır. Bkz. Kummî, *Tefsir*, 492-493.

110 Yusuf 12/82.

111 el-Kehf 18/59.

112 Azîmet ve ruhsat fıkhında kullanılan iki terimdir. İnsanların karşı karşıya kaldıkları zorluk ve zorunluluk durumları gibi ârızı hallerde bağlı olmaksızın uygulanan hükme azîmet, anılan ârızı hallerde uygulanan hükme de ruhsat denir. Geniş bilgi için bkz. Mustafa Bakur, “Azîmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/330; İbrahim Kâfi Dönmez, “Ruhsat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/207-210.

113 İmâmiyye Mezhebi'nde abdest alınırken ayaklar Ehl-i Sünnet Mezhebi'nde olduğu gibi yıkanmaz, mesh edilir. Bkz. Kâşânî, *es-Sâfi*, II/16-17.

114 el-Mâide 5/6.

ruhsat vermiş ve şu ayeti indirmiştir: «...وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ... مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ مِنْهُ...» «...Şayet hasta veya yolculuk halinde veya içinizden biri ayak yolundan gelirse yahut kadınlarla cinsel ilişkide bulunursa, bu hallerde su bula-madığınız takdirde temiz bir toprağa yönelin (teyemmüm edin), yüzünüzü ve ellerinizi onunla mesh edin...»¹¹⁵ «حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا» «...Namazları ve orta namazı aksatmadan kılın, huşû içinde Allah'ın hu-zurunda durun.» ayeti de¹¹⁶ bunun gibidir. [Burada azîmet durumu anlatılmak-tadır]. Daha sonra ruhsat durumuyla ilgili «...فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا» «Bir şeyden korkarsanız yaya veya binek üzerinde kılabilirsiniz...» ayeti¹¹⁷ ile «...فَإِذَا ذُكِرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ...» «...ayakta iken, otururken ve yatarken Allah'ı anın...» ayeti¹¹⁸ indirilmiştir. İmam Cafer şöyle demiştir: “Sağlığı yerin-de olan namazını ayakta, hasta olan oturarak, buna gücü yetemeyen de yatarak ima ile kılar.” İşte bunlar azîmetten sonra ruhsat belirten ayetlerdir.

Kişiye muhayyerlik tanındığını ifade eden ruhsat ayetleri: Allah Teâlâ haksız saldırıya uğrayan kimseye, kendisine yapılan haksızlığa denk bir ceza ile karşılık vermesi hususunda ruhsat vermiştir. Şöyle buyurmaktadır: «...وَجَزُوا سَيِّئَةً سَيِّئَةً مِّثْلَهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْزُهُ عَلَى اللَّهِ» «Bir kötülüğün karşılığı ona denk bir davranıştır; ama kim bağışlar, düzeltme yolunu tutarsa onun mükâfatını Allah verir...»¹¹⁹ Bu kimse muhayyerdir, dilerse haksız saldırıya, saldırısına denk bir ceza ile karşılık verir, dilerse onu affeder.

Bâtında benimsenmemesi şartıyla eylemlerin yapılmasına zâhirde ruhsat veren ayetler:¹²⁰ Bir kişi, eylemleri zâhirde yapsa da bâtında onları be-

115 el-Mâide 5/6.

116 el-Bakara 2/238.

117 el-Bakara 2/239.

118 en-Nisâ 4/103.

119 eş-Şûrâ 42/40.

120 Bu başlık ve altında değerlendirilen ayetle İmâmiyye Mezhebi'ndeki takiyeye inancı temellendirilmeye çalışılmaktadır. Bu mezhepte takiyeye, istenen sonuca ulaşabilmek için muhaliflere karşı uygulanan, onlar gibi görünme esasına dayanan tutumu ifade eder. Takiyeye hakkında geniş bilgi bkz. Mustafa Öz, “Takiyeye”, *Türkiye Diyanet Vakfı Enstitüsü* (İstanbul, TDV Yayınları, 2010), 39/453-454.

nimsemez.¹²¹ Allah Teâlâ müminin kâfiri¹²² dost edinmesini yasaklamıştır. Bu hususta şöyle buyurmuştur: «لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ...» “Müminler müminleri bırakıp da kâfirleri dost edinmesin. Kim bunu yaparsa artık Allah’la olan bağını koparmış demektir...”¹²³ Sonra ise [bu ayetin devamındaki «إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقْيَةً»] (Ancak onlardan gelebilecek bir tehlikeden korunmanız başkadır) ifadesiyle] takiiye durumunda, müminin görünürde onun gibi namaz kılmasına, onun gibi oruç tutmasına ve onun yaptıklarını yapmasına ruhsat vermiştir. Bununla beraber o, bâtında (içinde), yaptığı ibadetlerle ilgili görünürde yaptıklarının aksini benimser. Ayetteki «إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقْيَةً» ifadesi¹²⁴ ruhsatın açıklaması olmasının yanında İmam Cafer’in (as.) “Azîmetlerinin yapılması Allah Teâlâ’yı sevindirdiği gibi ruhsatlarının yapılması da O’nu sevindirir.” şeklindeki sözünün de anlamıdır.

Haber cümlelerinden oluşup bir topluluğun sözleri olarak aktarılan ayetler: «وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا» “Onlar mağaralarında üç yüzyıl kaldılar, buna dokuz yıl da ilave ettiler.” ayetinde¹²⁵ insanların sözleri hikâye edilmiştir. Bunun, insanların sözünün hikâyesi olduğuna dair delil, Allah Teâlâ’nın «...قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا لَهُ غَيْبُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» “De ki: Ne kadar kaldıklarını Allah daha iyi bilir. Göklerin ve yerin gizli bilgisi O’na aittir...”

121 Bu ifade, İmâmiyye Mezhebi’ne mensup bir kişinin, verilen ruhsat gereği, mezhebinde olmayan eylemleri yapsa da bâtında onları benimsememesi gerektiğini belirtir.

122 İsnâaşeriyye Mezhebi’ne göre “كُفْرٌ” kelimesi ve türevleri Kur’an’da beş şekilde kullanılır: 1. Cuhûd küfrü. Bu da, a. Allah’ı inkâr, b. Bile bile gerçek ve hak olanı inkâr şeklinde ikiye ayrılır. 3. Nimet küfrü. Bu, verdiği nimetlerden dolayı Allah’a şükretmemeyi belirtir. 4. Allah’ın emrettiklerini yerine getirmemeyi ifade eden terk küfrü. 5. Berâet küfrü. Bu ise reddetme ve kabul etmeme anlamındadır. Bkz. el-Küleynî, *el-Kâfi*, IV/149-152. Yukarıdaki kâfir kelimesiyle Hz. Ali’nin imâmetini, yani ilk halife olduğunu kabul etmeyen Ehl-i Sünnet kastedilmiş olmalıdır. Buna göre bu kesim bile bile hak ve gerçek olanı inkâr ederek Allah’ın, Hz. Ali’nin ilk halife olarak kabul edilmesi gerektiği emrini yerine getirmemiştir. Bu yönüyle takiiyenin, Sünniler’e karşı olduğu ortaya çıkmaktadır. Yukarıda takiiye vaktinde namaz ve orucun, karşı tarafın namaz ve orucuna benzetilmesinin istenmesi dediğimizi desteklemektedir. Diğer yandan bu bağlamda ortaya çıkan bir şey de Hz. Ali’nin imâmetine inanmanın imanun şartlarından biri olduğudur. Bkz. Kummî, *Tefsîr*, 96.

123 Âl-i İmrân 3/28.

124 Âl-i İmrân 3/28.

125 el-Kehf 18/25.

ayetiyle¹²⁶ onlara karşılık vermesidir. («... مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى...») “...sadece bizi Allah’a yaklaştırsınlar diye onlara tapıyoruz...” ayetinde de¹²⁷ Kureyş’in sözü hikâye edilerek aktarılmıştır. Bu ayet, haber cümlesi olsa da onların sözünü hikâye etmektedir. Bu ayetlerin benzerleri çoktur, yeri geldikçe onları zikredip açıklayacağız.

Allah Resulü’ne (s.a.s.) hitap etmesine rağmen kendisiyle ümmetin amaçlandığı ayetler: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا...» “Ey peygamber! Kadınları boşayacağınız zaman iddetlerini gözeterek boşayın ve bekleme sürelerini iyice hesap edin...” ayetinde¹²⁸ hitap Hz. Peygamber’e (s.a.s.) olsa da onunla ümmeti kastedilmektedir. «...لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ...» «...Allah’tan başka tanrı tanıma; sonra kınanmış ve kovulmuş olarak cehenneme atılırsın.» ayeti¹²⁹ de aynı şekildedir. Bu ayetlerde olduğu gibi, Allah’ın, Hz. Peygambere (s.a.s.) hitap ettiği hâlde kendisiyle ümmeti amaçladığı daha birçok ayet vardır. İmam Cafer (a.s.) bu durumu “Allah, Peygamber’ini (s.a.s.) ‘kızım sana söylüyorum, gelinim sen anla.’ ile göndermiştir” sözüyle açıklamaktadır.

Bir topluluğa hitap etmesine rağmen kendisiyle başka bir topluluğun amaçlandığı ayetler: «وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لُتُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ» «Biz kitapta İsrâiloğulları’na şöyle bildirmiştik: Yeryüzünde mutlaka iki defa fesat çıkaracak, çok böbürleneceksiniz.» ayetinde¹³⁰ hitap İsrâiloğulları’na hitap etmesine rağmen onunla Muhammed (s.a.s.) ümmeti amaçlanmıştır. Dolayısıyla fesat çıkarıp böbürlenecek olan Muhammed ümmetidir.¹³¹

Zındıkların¹³² iddiasını çürüten ayetler: «وَمَنْ نُعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِي الْخَلْقِ» “Kime uzun ömür verirsek onu yaratılış çizgisinde tersine çeviririz...” “أَفَلَا يَعْقِلُونَ”

126 el-Kehf 18/26.

127 ez-Zümer 39/3.

128 et-Talâk 65/1.

129 el-İsrâ 17/39.

130 el-İsrâ 17/4.

131 Bu yorumun, mezhep kaygısı ve taassubundan kaynaklandığını söylemek zor olmasa gerektir.

132 Zındık, Allah’ın birliğini kabul etmeyen, ahirete inanmayan ve âlemin ezeli olduğuna inanan kimsede denir. Daha geniş bilgi için bkz. Gulpâyigâni, *Beyyinatü'l-Ferid*, 145-146; Mustafa Öz, “Zındık”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/390-391.

riz. Hiç düşünmezler mi!” ayeti¹³³ bu kısım altında değerlendirilir. Zındıklar, insanın feleğin¹³⁴ dönmesi sebebiyle meydana geldiğini ileri sürmektedirler. Buna göre meni ana rahmine düştüğünde şekiller olarak beslenirken üzerinden gece ve gündüzler geçer. [Sonra o meni, bebek olarak dünyaya gelir]. Bebek de böylece yetişir ve büyür. Buna karşılık Allah Teâla onların görüşlerini reddederek şöyle buyurmaktadır: «وَمَنْ نُعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِي الْخَلْقِ أَفَلَا يَعْلَمُونَ» Yani büyüyen ve kendisine uzun ömür verilen kişi çocukluk safhasına döndürülür; o gücünü kaybetmeye ve yaratılış çizgisinde gerilemeye başlar. Eğer zındıkların öne sürdükleri gibi olsaydı, [farklı] şekiller bulunduğu ve üzerinden gece ile gündüz geçtiği sürece onun sürekli gelişmesi gerekirdi. Böyle olmadığı anlaşılıp yaratılış çizgisini tersine çevirenin Allah Teâlâ olduğu ortaya çıktığına göre insanın, ömrünün son zamanlarında Allah’ın takdiri ve dilemesi doğrultusunda güç ve kuvvetten düşmeye başladığı anlaşılmış oldu.

Seneviyye’nin¹³⁵ iddiasını çürüten ayetler: «مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ...» “Allah asla çocuk edinmemiştir. O’nunla beraber başka bir tanrı da yoktur; aksi taktirde her tanrı kendi yarattıklarını alıp bir tarafa çekilir...” ayeti¹³⁶ bu türe bir misaldir. Eğer iki ilah olsaydı onların her birisi diğerine baskın gelmeye çalışırdı. Onlardan biri [mesela] insan yaratmayı, diğeri ona muhalefet edip hayvan yaratmayı dilediğinde yarattıkları şey, dilemelerinin gereği ve iradelerinin farklılığı üzerine aynı anda insan ve hayvan olurdu. Ne var ki böyle bir şey, en büyük imkânsızlardan olup [gerçek hayatta] mevcut değildir. Böyle bir şeyin yanlışlığı anlaşıldığına göre iki ilah iddiası doğru olmayıp tek bir ilah varlığının gerçekliği ortaya çıkmaktadır. Böylece istek, irade ve talepleri farklı olan [iki ilah varlığı] varsayımına karşılık [müşahede ettiğimiz ontolojik] sistemin kendi içinde birbiriyle kusursuz

133 Yâsîn 36/68.

134 Orta Çağ İslam filozofları feleği, yıldızları taşıyan ve onları hareket ettiren şeffaf gökküre şeklinde telakki etmişlerdir. Geniş bilgi için bkz. İlhan Kutluer, “Felek”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/149-152.

135 Seneviyye, âlemin birbirine zıt iki kadim asıl tarafından yaratıldığına inanan din veya mezheplerin genel adıdır. Daha geniş bilgi için bkz. Gulpâyigâni, *Beyyinatü'l-Ferîd*, 139-143; Mustafa Sinanoğlu, “Seneviyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/521-522.

136 el-Mü’minûn 23/91.

irtibatı, bir yaratıcının varlığına delâlet etmektedir. Zaten «اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ» Allah asla çocuk edinmemiştir. O'nunla beraber başka bir tanrı da yoktur; aksi taktirde her tanrı kendi yarattıklarını alıp bir tarafa çekilir ve mutlaka o tanrılardan biri diğerine baskın gelmeye çalışırdı...” ayeti¹³⁷ ile «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهُةٌ إِلَّا اللَّهُ» “Eğer yerde ve gökte Allah’tan başka tanrılar bulunsaydı kesinlikle yerin göğün düzeni bozulurdu...” ayeti¹³⁸ bunu vurgulamaktadır.

Putperestlerin iddiasını çürüten ayetler: «إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ» **Putperestlerin iddiasını çürüten ayetler:** «إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادًا أَمْثَلُكُمْ فَأَدْعُوهُمْ فَلْيَسْتَجِيبُوا لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ اللَّهُمَّ أَرْجُلُ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْتَطِشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا قُلْ ادْعُوا شُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ كِيدُونِ فَلَا تُنظِرُونِ» “Gerçek şu ki Allah’ın dışında yalvarıp yakardıklarınız da tıpkı sizin gibi birer kuldür. Eğer iddialarınızda doğrusanız haydi onlara dua edin de karşılık versinler! Yürüyebildikleri ayakları mı var onların; tutabilecekleri elleri, görebilecekleri gözleri, işitebilecekleri kulakları mı var onların! De ki: Haydi ortak olarak gördüğünüz o varlıkları çağırın, sonra bana karşı planınızı kurun, göz açtırmayın bana!” ayetleri,¹³⁹ kendisinde Hz. İbrahim’in sözünün nakledildiği «قَالَ افْتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكُمْ شَيْئًا وَلَا» “İbrahim, ‘Allah’ı bırakıp da size hiçbir fayda ve zarar veremeyen tanrılara mı tapıyorsunuz? Size de Allah’ı bırakıp taptığınız şeylere de yazıklar olsun! Siz aklınızı kullanmaz mısınız?’ dedi.” ayetleri,¹⁴⁰ «قُلْ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِهِ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفِ الضُّرِّ عَنْكُمْ وَلَا» “De ki: Allah’ı bırakıp da tanrı olduğunu ileri sürdüğünüze yalvarın! Ama onlar sizin sıkıntınızı ne kaldırıbilir ne de ferahlığa çevirebilirler.” ayeti¹⁴¹ ve «أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ» “O halde yaratana yaratamayan bir olur mu? Siz düşünmez misiniz?” ayeti¹⁴² bu kısım altında değerlendirilir. Zırdık ve putperestlerin iddialarını reddeden daha birçok ayet vardır.

137 el-Mü’minûn 23/91.

138 el-Enbiyâ 21/22.

139 el-A‘râf 7/194-195.

140 el-Enbiyâ 21/66-67.

141 el-İsrâ 17/56.

142 en-Nahl 16/17

Dehriyye'nin iddiasını çürüten ayetler: Dehriyye, zamanın (dehr) yaratılmadığını, ebedi olduğunu onu bir idare edenin ve yaratıcısının olmadığını savunmakta ve ölümden sonra dirilişi inkâr etmektedir. Allah Teâlâ onların sözlerini şöyle nakletmektedir: «وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا» “Bir de şöyle demektedirler: ‘Bu dünya hayatımızdan başka bir hayat yoktur. Ölüyoruz, yaşıyoruz. Bizi öldüren ise zamandan başkası değildir.’ Hâlbuki onların bu konuda bir bilgileri yoktur, zannetmekten başka bir şey yaptıkları yok.”¹⁴³ Onlar aslında “نَحْيَا وَنَمُوتُ” demişlerdir.¹⁴⁴ Allah onların görüşlerini reddetmektedir. O, şöyle buyurmaktadır: يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ آجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشْدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّىٰ وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يُعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا “Ey insanlar! Öldükten sonra dirileceğinizden kuşku duyuyorsanız şunu unutmayın ki biz sizi topraktan, sonra nutfeden, sonra alakadan, sonra belli belirsiz et parçasından yarattık ki size (kudretimizi) açıkça göstereyim; ve biz dilediğimizin rahimlerde belirli bir vakte kadar kalmasını sağlarız, sonra sizi bebek olarak çıkarırız, ki daha sonra yetişkinlik çağınıza erişesiniz. İçinizden kimi erken vefat ettirilirken kimi de önceden bildiklerini bilmez hale gelinceye kadar ömrün en düşkün çağına erıştırilir...”¹⁴⁵ Sonra da öldükten sonra dirilmeye şu örneği vermektedir: وَتَرَىٰ الْأَرْضَ هَامِدَةً فَاذًا» أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَأَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ “Öte yandan yeryüzünü kupkuru ve cansız görürsün; üzerine yağmur indirdiğimizde ise (bir de bakarsın) canlanıp kabarıyor ve her cinsten güzel bitkiler çıkarır. Bu böyledir, çünkü Allah hakkın ta kendisidir, O ölüleri diriltir ve O’nun her şeye gücü yeter. Kıyamet vakti şüphe yok ki gelip çatacaktır ve Allah kabirde yatanları diriltecektir.”¹⁴⁶ «اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ فَتَنبِثُ سَحَابًا فَيَبْسُطُهُ فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَشَاءُ وَيَجْعَلُهُ كِسْفًا فَتَرَىٰ الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ فَاذَا أَصَابَ بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ

143 el-Câsiye 45/24.

144 Bununla ilgili daha fazla bilgi için “kendisinde takdim (öne alma) ve te’hir (sonraya bırakma) yapılan ayetler” alt başlığına bakılabilir.

145 el-Hac 22/5.

146 el-Hac 22/5-7.

عِبَادِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ وَإِن كَانُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمُبْلِسِينَ فَاَنْظُرْ إِلَىٰ آثَارِ
 «...» رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذَلِكَ لَمُحْيِي الْمَوْتِ
 te geçirsin diye rüzgârları gönderen Allah'tır. Derken O, bulutları gökyüzünde
 dilediği gibi yayar, bazan da parçalara ayırır; nihayet içinden yağmurun çıktığı
 görürsün. Onu dilediği kullarının üzerine yağdırınca da o kullar sevince
 boğulurlar. Oysa onlar yağmurun yağdırılmasından az önce bütün ümitlerini
 iyice yitirmiş ve şaşkın bir halde idiler. Allah'ın rahmetinin izlerine bir bak:
 Toprağa ölümünün ardından nasıl can veriyor! İşte ölüleri diriltecek olan da
 O'dur...” ayetleri,¹⁴⁷ «أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ
 فُرُوجٍ وَالْأَرْضِ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ... وَأَحْيَيْنَا
 «Üstlerindeki göğe bakmıyorlar mı? Hiçbir kusuru
 olmaksızın onu nasıl kurduk, nasıl süsledik. Yeryüzünü de düzledik, üzerine
 sarsılmaz dağlar yerleştirdik, orada her türden güzel bitkiler yetiştirdik... O
 yağmurla ölü toprağa can verdik. İşte insanların mezardan çıkışları da böyle
 olacak.” ayetleri¹⁴⁸ ve «وَصَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ
 «Kendi yaratılışını unutup bize
 örnek getirmeye kalkışıyor ve ‘Şu çürümüş kemiklere kim can verecekmiş?’
 diyor. De ki: Onları ilk başta yaratmış olan diriltecek. O yaratmanın her türlü-
 sünü bilir.” ayetleri¹⁴⁹ de bu kısımda değerlendirilir. Bunlar gibi Dehriyye'nin
 görüşlerini reddeden daha birçok ayet bulunmaktadır.

**Kabirde¹⁵⁰ sevap ve azabın varlığını reddedenlerin iddiasını çürüten
 ayetler:** «يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلِّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَمِنَ النَّارِ
 «...» لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ
 de Allah'ın izni olmadan hiç kimse konuşamaz. Onlardan kimi bedbahttır,
 kimi mutlu! Bedbaht olanlar ateştedirler, orada onlar her nefeste acıdan inleyip
 feryat ederler...Onlar gökler ve yer durdukça o ateşte ebedi kalacaklardır...”

147 er-Rûm 30/48-50.

148 Kâf 50/6-7, 11.

149 Yâsin 36/78-79.

150 Tercüme için esas aldığımız nüsha ile II. nüshada bu söze karşılık gelen “في القبر” ifadesi bulunmamaktadır. Bu tür altında zikredilen ayetleri belirtmede daha açık olduğu için buradaki tercümeyle ilgili ifadeyi içeren III. nüshanın başlığını tercih ettik.

ayetleri¹⁵¹ bu kategorideki ayetlerdendir. Buradaki «مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ» “gökler ve yer durdukça” ifadesi dünya [hayatına] işaret etmektedir. Kıyamet koptuğunda ise yerler ve gökler [diye bir şey söz konusu olmayacak ve bunlar] başkalarına dönüştürüleceklerdir. «...الْتَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا.» “Bu azap, onların sabah akşam sokulacakları ateştir...” ayeti¹⁵² de bu kısımdaki ayetlerden bir başkasıdır. “Sabah akşam” kaydı, ölen müşriklerin ruhlarının dünyadaki vardığı yere işaret eder. Kıyamette ise sabah ve akşam yoktur. «...وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ...» “...Orada, sabah akşam rızıkları hazır.” ayeti¹⁵³ bu kısımdaki ayetlerden bir diğeri. Burada müminlerin ruhlarının varacağı dünya cennetleri kastedilmektedir. Ebedi cennette ise ne sabah ne de akşam vardır. Bu kısımda değerlendirilen başka bir ayet de «...وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ...» “...Önlerinde, yeniden diriltilecekleri güne kadar bir berzah vardır.” ayetidir.¹⁵⁴ İmam Cafer şöyle demektedir: “Berzah, kabirdir. İçinde dünya ve ahiret arasındaki sevap ve azap vardır.” İmam Cafer’in “Vallahi sizin için sadece berzah hususunda bir kaygımız vardır.” sözü de bunu göstermektedir.¹⁵⁵ Şu ayetler de bu kısım altında değerlendirilmektedir: «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا» «...بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ فَرِحِينَ بِمَا أُتِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» “Allah yolunda öldürülenleri sakın ölümler sanma! Bilakis onlar diridirler; Allah’ın, lütuf ve kereminden kendilerine verdikleriyle sevinçli bir halde rableri yanında rızıklara mazhar olmaktadır. Arkalarından gelecek ve henüz kendilerine katılmamış olan şehit kardeşlerine de hiçbir keder ve korku bulunmadığı müjdesinin sevincini duymaktadırlar.”¹⁵⁶ İmam Cafer şunları söylemiştir: “Vallahi onlar cennette arkalarından gelecek ve henüz kendilerine katılmamış müminlere [de hiçbir keder ve korku bulunmadığı] müjdesinin sevincini dünyada duymaktadırlar.” Bu ayetlerde olduğu

151 Hüd 11/105-107.

152 Mü'min 40/46.

153 Meryem 19/62.

154 el-Mü'minûn 23/101.

155 İmam Cafer’e nispet edilen bu haberin devamında şöyle geçmektedir: “İş bize ulaştığında ise biz ona sizden daha layıkız.” Kummi, *Tefsir*, 451.

156 Âl-i İmrân 3/169-170.

gibi; sevap, ceza ve kabir azabını inkâr edenlerin görüşlerini reddeden daha birçok ayet bulunmaktadır.

İsra ve miracı inkâr edenlerin iddiasını çürüten ayetler: «وَهُوَ بِالْأُفُقِ»¹⁵⁷ «O, ufkun en yüce noktasındaydı. Sonra yaklaştıkça yaklaştı. Öyle ki, iki yay kadar hatta daha yakın oldu.» ayetleri¹⁵⁷ ile «...وَسَأَلَ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا»¹⁵⁸ «Senden önce gönderdiğimiz peygamberlerimize sor bakalım...» ayeti¹⁵⁸ bu kısım için kimi misallerdir... «...فَسَأَلَ الَّذِينَ يَفْرُقُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ»¹⁵⁹ «...Senden önce kitabı okuyanlara sor...» ayeti¹⁵⁹ de bu kısım için başka bir misaldir. Buradaki “senden önce kitabı okuyanlar” ifadesinden peygamberler (a.s.) kastedilmiştir. Hz. Peygamber onları isra hadisesinde gökyüzünde görmüştür.¹⁶⁰

Rü'yeti¹⁶¹ inkâr edenlerin iddialarını çürüten ayetler: «مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى أَفْتُمَارُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ وَلَقَدْ رَأَهُ نَزَلَةً أُخْرَىٰ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ»¹⁶¹ «Gözün gördüğünü kalp yalanlamadı. Şimdi siz şüpheye düşüp gördükleri hakkında onunla tartışmaya mı kalkışıyorsunuz? Andolsun ki onu iniş esnasında sidretü'l-müntehâ'nın yanında bir daha gördü. Ki onun yanında huzur içinde kalınacak cennet vardır.» ayetleri¹⁶² bu kısmın ayetlerindedir. Ebu'l-Hasan Ali b. İbrahim b. Hâşim şöyle dedi: “Babam, Ahmed b. Muhammed b. Ebî Nasr'dan aktardığına göre Ali b. Musa er-Rıza (a.s.) Ahmed'e ‘Tevhid hususunda sizinle Hişâm b. el-Hakem'in taraftarları arasındaki görüş farklılığı nedir?’ diye sorunca, o, “Canım size feda olsun, Biz Allah Resulü'nün (s.a.s.), rabbini bir genç suretinde gördüğünü belirten hadisten dolayı bunu öne sürerken Hişâm b. el-Hakem, bununla Allah'a bir beden atfedildilmiş olacağı için bunun doğru

157 en-Necm 53/7-9.

158 ez-Zuhruf 43/45.

159 Yunus 10/94. Bu ayette bahsedilen peygamberlere sorulacak şeyi, Hz. Ali'nin fazileti şeklinde yorumlamak İmâmiyye Mezhebi'ndeki temel inanç olan imâmete dolaylı yolla delil bulmaya çalışmaktır. Bkz. Kummî, *Tefsîr*, 294.

160 Bu başlıkta zikredilen birinci ve üçüncü ayet miraç, diğer ayet ise isra hadisesine delil olarak getirilmiştir. Bkz. Kummî, *Tefsîr*, 294, 624-625, 670.

161 Buradaki rü'yetle kastedilen Hz. Peygamber'in (s.a.s.) miraç hadisesinde Allah Teâlâ'yı görmesi konusudur.

162 en-Necm 53/11-15. Bu ayetin, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Allah Teâlâ'yı gördüğüne delil olarak öne sürüldüğü anlaşılmaktadır.

olmadığını söylemektedir.” Bunun üzerine İmam Rıza, ‘Ahmed! Allah Resulü (s.a.s.) gece vakti gökyüzüne çıkarılıp sidretü’l-müntehâ’ya varınca onun için perdeler, iğne deliği kadar delindi ve oradan azamet nurundan Allah’ın dilediğini gördü. Siz ise dediğinizle teşbihi amaçlamışsınız. Ahmed! Bundan vazgeç, yoksa başına büyük işler açılır.’ dedi.”

Cennet ve cehennem¹⁶³ yaratıldığını inkâr edenlerin iddiasını çürüten ayetler: «عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُتَهَيِّ عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى» “...Sidretü’l-müntehâ’nın yanında. Onun yanında Cennetü’l-me’vâ bulunur.” ayeti¹⁶⁴ [cennetin yaratıldığına delildir]. Sidretü’l-müntehâ yedinci kat göktedir. Cennetü’l-me’vâ da onun yanındadır. Ali b. İbrahim şunları söyledi: “Babam, Hammad’dan, O da İmam Cafer’den (a.s.) naklettiğine göre Allah Resulü (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: Gece vakti gökyüzüne yükseltildiğimde cennete girdim. Orada ışıltısı sebebiyle dışından içi, içinden de dışı görünen kırmızı yakuttan yapılmış bir köşk gördüm. İçinde inci ve zebrecetten iki oda vardı. Ben: Ey Cebrâil! bu köşk kimindir? diye sorduğumda o: Bu, hoş söz söyleyen, oruç tutmaya devam eden, yemek yediren ve insanlar uyurken geceleyin ibadet edenidir. dedi. Müminlerin emiri: Ey Allah’ın Resulü! Ümmetinden bunlara güç getirecek var mıdır? deyince o: Bana yaklaş ey Ali! dedi. Ona yaklaşıncı Allah Resulü ona: Söz hoşnutluğunun ne olduğunu bilir misin? dedi. O: Allah ve resulü bilir deyince Hz. Peygamber: Hoş söz, «سُبْحَانَ اللَّهِ، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ، وَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَاللَّهُ أَكْبَرُ» “Allah bütün noksanlıklardan münezzehtir, Bütün hamdler Allah’a mahsustur, Allah’tan başka ilah yoktur. Allah en büyüktür.” sözüdür, dedi. “Oruçta devamlılık nedir, bilir misin?” dedi Hz. Peygamber. “Allah ve resulü bilir.” dedi Ali. O: Her kim bir gün dahi olsa bozmaksızın ramazan ayının tamamını oruçlu geçirirse devamlı oruçlu sayılır, dedi. “Yemek yediren kimdir, bilir misin?” diye sorunca Hz. Peygamber, Ali: Allah ve resulü bilir, dedi. O: O kişi, bakmakla yükümlü olduğu kimseler için çalışarak onların insanlara el açmasını engelleyen kimsedir, dedi. Hz. Peygamber: İnsanlar yatarken geceleyin ibadet edenin kim olduğunu bilir misin? diye sorunca Ali’ye, o: Allah ve resulü bilir, dedi. Buna karşılık o: Bu kimse, yatsı

163 Burada, cehennemın yaratıldığıyla ilgili herhangi bir ayet zikredilmemiştir.

164 en-Necm 53/14-15.

namazını kılıncaya kadar uyumayan kimsedir, dedi. Allah Resulü, buradaki insanlarla Yahudi ve Hıristiyanlardan uyuyan kimseleri kastetmektedir. Zira onlar akşam ile yatsı namazı vakitleri arasında uyumaktadırlar.

Yukarıdaki senet zinciriyle Allah Resulü'nün (s.a.s.) şunları buyurduğu aktarılmaktadır: Gece vakti gökyüzüne yükseltildiğimde cennete girdim. Orada bembeyaz düz araziler gördüm. Meleklerin burada birisi altın diğeri de gümüşten olmak üzere binalar yapmak için çalıştıklarını, ancak kimi zaman çalışmaya ara verdiklerini müşahade ettim. Bunu görünce onlara: Neden kimi zaman çalışıyor, kimi zamanda duruyorsunuz? diye sorduğumda, onlar: Nafaka gelinceye kadar ara veriyoruz, diye cevap verdiler. "Nafakanız nedir?" dedim, onlar da: Müminin dünyada söylediği «سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله، والله أكبر» sözüdür. Bunu söylediği zaman çalışıyor, söylemediği zaman duruyoruz, dediler.

İmam Cafer'den nakledildiğine göre Allah Resulü (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: Rabbim beni yedi kat göklere yükselttiğinde Cebrail elimden tuttu ve beraber cennete girdik. Beni cennet yaygılarından birisi üzerine oturttu. Bana bir ayva sundu. Ayva ikiye yarıldı. İçinden bir huri çıktı. Huri önüme dikilip "Selam sana Ey Muhammed! Selam sana Ey Ahmed!, Selam sana Ey Allah'ın elçisi!" dedi. Ben de: Sana da selam olsun, kimsin sen?" dedim. O, ben Râziyetü'l-Merziyye'yim (razı olan ve kendisinden razı olunan). Cebbâr olan Allah beni üç türden yarattı; alt tarafımı miskten, orta tarafımı amberden, üst tarafımı da kâfurdan. Beni canlı suyu ile yoğurduktan sonra Allah Azze ve Celle bana "ol!" dedi. Ben de senin kardeşin ve vasi'n Ali b. Ebî Talip (a.s.) için oluverdim.

İmam Cafer'den (a.s.) şöyle nakledilmiştir: Allah Resulü (s.a.s.) Fatıma'yı çokça öpüyordu. Aişe bu duruma kızıyordu. O, Allah Resulü'ne (s.a.s.): Fatıma'yı çokça öpüyorsun" deyince Allah Resulü (s.a.s.) şöyle dedi: Ey Aişe! Ben gece vakti göğe yükseltilince cennete girdim. Cebrail (a.s.) beni Tûba ağacına yaklaştırdı, bana meyvesinden sundu, ben de onu yedim. Yeryüzüne inince Allah onu belimde suya dönüştürdü. Hatice ile birleşince o, Fatıma'ya gebe kaldı. Her öpüşümde Fatıma'da Tûba ağacının kokusunu alırım. Miraç ve cennet ile cehennemi inkâr edenlerin görüşlerini reddeden ayetlerin çok olduğunu belirtmek gerekir.

Mücbire'nin iddiasını çürüten ayetler: Bunlar, “Bizim fillerimiz yoktur, bizler ilahî irade ve kudretin zorlayıcı tesiri altındayız. Fiillerin gerçekleşeceği esnada Allah bizim için onları yaratır. Fiillerin insana nispet edilmesi hakikat değil mecaz yoluyladır.” şeklindeki görüşü savunan kimselerdir. Onlar, «...وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» “Sizler ancak rabbinizin (bunu) dilemesi sayesinde dileyebilirsiniz...”¹⁶⁵ ve «فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ» ve «...وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا» “Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslam’a açar; kimi de saptırmak isterse, kalbine darlık ve sıkıntı verir...”¹⁶⁶ gibi Allah Azze ve Celle'nin kitabındaki anlamlarını bilmedikleri, dolayısıyla doğru yorumlarını yapamadıkları kimi ayetleri bu yönde te'vil etmişlerdir. Onların ileri sürdükleri bu görüş, sevap ve azabın ortadan kalkmasını gerektirir. Diğer yandan onlar bu görüşü savunup sonra da sevap ve azabın varlığını kabul ederlerse zulmü ve “filleri kendi iradesiyle yapmadığı hâlde kulu cezalandırma”yı Allah'a nispet etmiş olurlar. Oysa Allah, açık bir delil yokken yapmadığı fiile karşılık bir kimseyi cezalandırmaktan münezzehtir, çok çok yücedir. Kur'an'ın tamamı onların görüşlerini reddetmektedir. Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا: «Allah hiçbir kimseyi, gücünün yetmediği bir şeyle yükümlü kılmaz; lehinde olanı da kendi kazandığıdır, aleyhinde olanı da kendi kazandığıdır...»¹⁶⁷ Allah Azze ve Celle'nin ayetteki «لَهَا» ve «عَلَيْهَا» sözleri, kişinin eylemlerini belirtmek üzere [mecaz değil] hakikat olarak kullanılmıştır. «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» “Kim zerre miktarı hayır yapmışsa onu (karşılığını) görür. Kim de zerre miktarı şer işlemişse onu (karşılığını) görür.”¹⁶⁸; «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةٌ» “Her nefis, yaptıklarına karşılık tutulan bir rehindir”¹⁶⁹; «...ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيكُمْ» “Bu, ellerinizle yapmış olduğunuzun karşılığıdır...”¹⁷⁰; «وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا»

165 el-İnsân 76/30.

166 el-En'âm 6/125.

167 el-Bakara 2/286.

168 ez-Zilzâl 99/7-8.

169 el-Müddessir 74/38.

170 Âl-i İmrân 3/182.

«...الْعَمَى عَلَى الْهُدَى «Semud kavmine gelince, onlara doğru yolu gösterdik ama körlüğü doğru yolu görmeye tercih ettiler...»¹⁷¹; «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا»¹⁷²; «Şüphesiz biz ona hem hayır hem de şer yolunu gösterdik; artık o isterse şükreden olur, isterse nankör.»¹⁷²; «وَرَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانَ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ وَكَانُوا مُسْتَبْصِرِينَ وَقَارُونَ وَفِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مُوسَى بِالْبَيِّنَاتِ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ وَمَا كَانُوا سَابِقِينَ فَكَلَّا أَخَذْنَا بِذُنُوبِهِمْ فَمِنْهُمْ مَنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا وَمِنْهُمْ مَنْ أَخَذَتْهُ الصَّيْحَةُ وَمِنْهُمْ مَنْ خَسَفْنَا بِهِ الْأَرْضَ وَمِنْهُمْ مَنْ أَغْرَقْنَا وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ»¹⁷³ «Ad ve Semud kavimleri de öyle. Onların durumlarını meskenlerinin kalıntıları size apaçık gösteriyor. Şeytan onlara, (kötü) işlerini güzel gösterip kendilerini doğru yoldan saptırmıştı; oysa gerçeği görme yeteneğine de sahiplerdi. Kârûn, Firavun ve Hâmân'ın akıbeti de aynı oldu. Gerçekte Musa onlara açık seçik deliller getirmişti; ama onlar yeryüzünde ululuk tasladılar. Oysa kaçıp kurtulmaya güçleri de yoktu. Her birini günahından dolayı cezalandırdık; kiminin üzerine taşları savuran fırtınalar gönderdik, kimini o korkunç ses yakaladı, kimini [bulunduğu yerle beraber] yerin dibine gömdük, kimini sularda boğduk. Allah'ın muradı onlara kötülük etmek değildi, fakat onlar kendi kendilerine kötülük ediyorlardı.»¹⁷³ [Görüldüğü gibi] Allah burada «فَكَلَّا أَخَذْنَا بِذُنُوبِهِ» “Her birini günahından dolayı cezalandırdık.” demiş, «بِفِعْلِنَا» “Bizim fiilimizden dolayı cezalandırdık” dememiştir. Bu ayetlerin benzerleri çoktur. Yeri geldikçe Mücbire'nin, savundukları görüşe delil olarak öne sürdükleri ancak mana ve tefsirlerini bilmedikleri ayetleri zikrederek açıklayacağız inşaallah.

Mu'tezile'nin iddiasını çürüten ayetler: Birçok ayet onların savunduğu görüşü reddetmektedir. Mu'tezile, insanlar olarak bizim kendi fiillerimizi yarattığımızı, Allah'ın bunları yaratmadığını ve bu hususta O'nun irade ve meşîetinin devreye girmediğini ileri sürmektedirler. Bu yönüyle savundukları bu görüşün bir gereği olarak “İblis'in dilediği gerçekleşirken Allah'ın dilediğinin gerçekleşmediği” düşüncesi ortaya çıkmaktadır. Onlar, insanların yaratıcı

171 Fussilet 41/17.

172 el-İnsan 76/3.

173 el-Ankebût, 29/38-40.

olduklarına dair şu ayeti¹⁷⁴ delil getirmektedirler: «...فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ...») Doğrusu şu ki onlar, Allah dışında başkalarının da yaratıcı olduklarını söyleyip yaratma eyleminin anlamını ve «حَلَقَ» kelimesinin kaç manada kullanıldığını bilememişlerdir. İmam Cafer'e "Allah kullarına herhangi bir şeyi yaratma yetkisi verdi mi?" diye sorulunca, "Allah bundan münezze ve yücedir." demiştir. "Allah kulları bir şeyi yapmaya zorlamış mıdır?" diye sorulmuş, "Allah adildir, kulları bir fiili yapmaya zorlayıp sonra da onları cezalandırmaz." şeklinde karşılık vermiştir. "[Kulun] bunların ikisi arasında bir konumda olduğunu söyleyebilir miyiz?" denilince ise "Evet" demiş, "O konum nedir?" diye sorulunca da "O, yerler ile gökler arasındaki sırlardan bir sırdır." şeklinde cevap vermiştir.

Başka bir hadiste İmam Cafer'e "Kader ile zorlama arasında bir konum var mıdır?" diye sorulmuş, O da buna karşılık "Evet" demiştir. "Nedir o?" denince, "O, Allah'ın sırlarından bir sırdır." diye cevap vermiştir. Bu soruya başka bir hadiste ise "Biz bunu böyle anladık." açıklamasını yapmıştır.

Ali b. İbrahim, Muhammed b. İsa b. Ubeyd'den, O, Yunus'tan, O da İmam Rıza'dan (a.s.) şunları nakletmiştir: "Ey Yunus! Kaderiyye'nin dediği gibi deme! Çünkü onlar ne cennet ehlinin, ne cehennem ehlinin, ne de İblis'in dediği gibi demişlerdir; çünkü cennet ehli, «...الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَيْنَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَيْنَا اللَّهُ...» "Bizi bu nimete kavuşturan Allah'a hamdolsun! Allah bize bahşetmeseydi biz kendiliğimizden elde edemezdik..."¹⁷⁵; cehennem ehli, «...رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا...» "...Rabbimiz! Kötü yanımıza yenildik..."¹⁷⁶; İblis ise «...رَبِّ بِمَا أَعْوَيْتَنِي...» "...Rabbim! Benim sapmama imkân verdiğin için yemin olsun ki..."¹⁷⁷ demiştir." Bunun üzerine Yunus ona şöyle dedi: "Efendim! Vallahi, ben onların dediği gibi demiyorum; ancak şöyle diyorum: Allah'ın dilediği, kaza ettiği ve takdir ettiğinden başka bir şey olmaz." Buna karşılık İmam şöyle dedi: "Öyle değil de şöyle de: Allah'ın meşîyeti, iradesi, takdiri ve kaza ettiğinden başkası olmaz." İmam, "Yunus! Meşîyet nedir, bilir misin?" dedi Yunus'a. "Hayır" dedi Yunus. "O, ilk bilmedir." dedi imam.

174 el-Mü'minûn 23/14.

175 el-A'râf 7/43 .

176 el-Mü'minûn 23/106.

177 el-Hicr 15/39.

“İrâde nedir, bilir misin?” dedi imam. O, “Hayır” dedi. Bunun üzerine imam “O, Allah’ın dilediğine karar vermesidir.” dedi. “Takdir nedir, bilir misin?” diye sorunca, Yunus “Hayır” dedi. İmam, “O; eceller, rızıklar, yaşam ve ölüme dair sınırların çizilmesidir.” dedi. “Kaza nedir, bilir misin?” dedi imam. O, “Hayır” dedi. İmam, “O, belirlenen şeyi varlık sahasında ortaya çıkarmaktır, o da Allah’ın ilk bilmedeki meşîeti üzerine gerçekleşir.” dedi.

Rec’atı inkâr edenlerin iddiasını çürüten ayetler: «وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا...»¹⁷⁸ “O gün her ümmet içinden, grupları bir araya getiririz...” ayeti bu tür altında değerlendirilen ayetlerden birisidir. Ali b. İbrahim şunları dedi: “Babam, İbn Ebî Umeyr’den, o da Hammâd’dan naklettiğine göre İmam Cafer (a.s.) Hammâd’a, “İnsanlar «وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا» ayeti hakkında ne diyorlar?” diye sormuş, O, “Onun kıyamet günü hakkında olduğunu söylüyorlar.” deyince imam, “Dedikleri gibi değil, o ayet rec’at hakkındadır, Allah kıyamet günü her ümmetten grupları bir araya getirip de diğerlerini terk mi edecek! Kıyamet hakkında olan ayetler, «وَحَشَرْنَاَهُمْ فَلَمْ نُعَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا...» “...Onları da (dirilttiklerimizi) hiçbirini geride bırakmaksızın mahşerde toplamış olacağız.” ayeti¹⁷⁹ ile «وَحَرَامٌ عَلَى قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ» “Helak ettiğimiz bir belde için artık dönüş imkânsızdır; onlar geri dönemeyeceklerdir.” ayetidir.” dedi.¹⁸⁰

İmam Cafer şöyle demiştir: “Tam bir inkâr içinde oldukları hâlde Allah’ın Teâlâ’nın [dünyada] azapla helak ettiği kimseler, rec’at [gününde] geri döndürülmeyeceklerdir. Bunlar, kıyamet gününde geri döndürüleceklerdir. Kâmil bir imana sahip olan kimseler ile yukarıda bahsedilenler dışında tam bir inkâr içinde oldukları hâlde [dünyada] helak edilmeyenler ise [rec’at gününde] geri döndürüleceklerdir.”

“Ali b. İbrahim, babası, İbn Ebî Umeyr, Abdullah b. Miskân” senediyle gelen bir haberde İmam Cafer (a.s.) «وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ...» ayeti¹⁸¹ hakkında

178 en-Neml 27/83.

179 el-Kehf 18/47.

180 el-Enbiyâ 21/95.

181 Âl-i İmrân 3/81

şunları demiştir: “Allah Hz. Âdem’den (a.s.) Hz. İsa’ya (a.s.) kadar hiçbir peygamber göndermiş olmasın ki onlar dünyaya dönüp Müminlerin Emiri’ne (a.s.) yardım etmiş olmasın. Buradaki «لَتُؤْمِنَنَّ بِهِ» ifadesiyle Allah Resulü’ne iman etmeye, «وَلَتَنْصُرُنَّهُ» ibaresiyle de Müminlerin Emiri’ne yardım etmeye işaret edilmiştir.”

Bu ayette olduğu gibi, Allah Teâlâ’nın imamlara (a.s.) vadettiği rec’at ve nusrete dair ayetler çoktur. Allah şöyle buyurmaktadır: «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا...» “Allah, içinizden iman edip dünya ve ahiret için yararlı işler yapan kimselere vaad etti ki kendilerinden öncekilere verdiği gibi onlara da yeryüzünde iktidar verecek, onlar için hoşnutluğuna vesile kıldığı dinlerinin yerleşip yayılmasını sağlayacak, şu andaki korkularını güvenliğe çevirecektir; çünkü onlar bana hiçbir şeyi ortak koşmaksızın kulluk etmektedirler...”¹⁸² Buradaki «منكم» ifadesinde yer alan zamirden amaçlanan imamlardır. Bu ayette anlatılanlar, onların dünyaya döndüklerinde gerçekleşecek olan hadiselerdendir. «وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ وَنُتِمِّكِنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ...» “Oysa biz o ülkede güçsüz düşürülenlere lütufta bulunmak, onları önderler yapmak, onları (ülkelerinin) vârisleri kılmak istiyorduk. Onları belli bir yere yerleştirmek...” ayeti¹⁸³ de bu kategorideki ayetlerdendir.

Bu anlatılanların tamamı, rec’at vaktinde gerçekleşecek hadiseler arasındadır. Ali b. İbrahim şöyle dedi: “Babam, Ahmed b. en-Nadr’dan o da Amr b. Şimr’den aktardığına göre İmam Cafer’in yanında Câbir [el-Cu’fi]’nin konusu açılınca imam, ‘Allah Câbir’e rahmet etsin, O, ulaştığı ilmi seviye sonucunda «Kur’an’ı sana indiren Allah, elbette seni dönülecek yere de gönderecektir...» ayetinin¹⁸⁴ te’vilini biliyordu.’ dedi.” İmam bu ayetin rec’ata delâlet ettiğini ifade etmektedir. Rec’ata delil olacak daha birçok ayet vardır, yeri geldikçe onları zikredip açıklayacağız.

182 en-Nûr 24/55.

183 el-Kasas 28/5-6.

184 el-Kasas 28/85.

Allah'ın kendisini nitelmediği sıfatları ona nispet etmenin câiz olmadığını bildiren ayetler: «وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنتَهَىٰ» ayeti¹⁸⁵ bu tür altında değerlendirilen ayetlerdendir. Ali b. İbrahim şöyle dedi: “Babam, İbn Ebî Umeyr'den, O da Cemil'den aktardığına göre İmam Cafer (a.s.) şunları söyledi: Konuşurken söz Allah'la ilgili olmaya ulaştığında dilinizi tutun; Arş'ın altı ile ilgili konuşun, onun üstü hakkında konuşmayın. Çünkü Arş'ın üstü hakkında konuşan birtakım kimseler akıllarını yitirdiler; öyle ki onlardan birisi ön taraftan kendisine seslenen bir ses duyar ve o sese yönelmeden arka taraftan karşılık verirdi. Sesi arka taraftan duyduğunda ise bunun tam tersini yapardı.” İmam Cafer (a.s.) bir sözünde şöyle demektedir: “Günah işlemeye devam eden kimse, helak olur.”

Tüm bunlardan anladığımız o ki Allah Azze ve Celle, kendisini nitelmediği sıfatlardan başka bir sıfatla nitelenmemelidir. Nitekim Müminlerin Emirî'nin (a.s.) hutbeleri ve konuşmalarında Allah'ın bu şekilde nitelenemeyeceğine dair sözleri vardır.

Tergîb ayetleri:¹⁸⁶ Bu kısım altında değerlendirilen kimi ayetleri şu şekilde sıralayabiliriz: «وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا» “Gecenin bir vaktinde kalkıp kendine mahsus nâfile bir ibadet olarak da namaz kıl ki rabbini seni övülmüş bir makama yükseltsin.”¹⁸⁷; «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ يَعْنِي لَكُمْ دُنُوبَكُمْ وَيُدْخِلِكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ...» “Ey iman edenler! Size, elem verici azaptan kurtaracak bir ticareti göstereyim mi? Allah'a ve resulüne iman edersiniz, Allah yolunda mallarınızla ve canlarınızla cihat edersiniz. Bilirseniz bu sizin için çok hayırlıdır. O sizin günahlarınızı bağışlar, sizi altından ırmaklar akan cennetlere koyar...”¹⁸⁸; «...مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَا» “Kim bir iyilikle gelirse ona bundan daha hayırlı karşılık vardır...”¹⁸⁹; «...مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا» “Kim iyilikle gelirse

185 en-Necm 53/42. İlgili ayetin meâli şöyledir: “En sonunda yalnız rabbine varılacaktır.”

186 Bunlarla kulları hayra yönlendirip onları iyi ameller yapmaya sevk eden ayetler kastedilmektedir.

187 el-İsrâ 17/79.

188 es-Saff 61/10-12.

189 el-Kasas 28/84.

ona getirdiğinin on katı vardır...”¹⁹⁰; «وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ»...Kim de -erkek olsun kadın olsun- inanmış bir kişi olarak dünya ve ahirete yararlı iş yapmışsa işte böyleleri de cennete girecekler, orada kendilerine hesapsız nimetler verilecektir.”¹⁹¹

Terhîb ayetleri:¹⁹² «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ» “Ey insanlar! Rabbinize karşı gelmekten sakının. Kıyamet sarsıntısı gerçekten büyük bir olaydır.” ayeti¹⁹³ ile «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ وَاخْشَوْا يَوْمًا لَا يَجْزِي وَالِدٌ عَنْ وَلَدِهِ وَلَا مَوْلُودٌ هُوَ جَازٍ عَنِ وَالِدِهِ شَيْئًا إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلَا عَنْ وَلَدِهِ وَلَا مَوْلُودٌ هُوَ جَازٍ عَنِ وَالِدِهِ شَيْئًا إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلَا يَغُرَّنَّكُمُ بِاللَّهِ الْغُرُورُ» “Ey insanlar! Rabbinize saygısızlıktan sakının; hiçbir babanın evladından fayda göremeyeceği, evladın da babasından hiçbir yarar sağlamayacağı bir günden korkun. Allah’ın vaadi gerçektir. Sakın dünya hayatı sizi aldatmasın; o, yoldan çıkarıcı da (şeytan) Allah hakkında sizi ayartmasın.” ayeti bu¹⁹⁴ kategorideki ayetlerdendir. Kur’an’da bunlar gibi ayetler çok olup yeri geldikçe onları zikredecek ve açıklayacağız.

Önceki ümmetlerin kıssaları ve haberlerinin anlatıldığı ayetler:

Bu kısma giren ayetler, Allah’ın, Peygamberi’ne (s.a.s.) bildirdiği peygamber haberleri ve kıssalarıdır. «...نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ» “Biz sana onların başından geçenleri gerçeğe uygun olarak anlatıyoruz...” ayeti¹⁹⁵; «نَحْنُ نَقُصُّ...» “Biz sana en güzel kıssayı anlatıyoruz...” ayeti¹⁹⁶ ve «...وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقُصُّ عَلَيْكَ» “Senden önce de elçiler gönderdik; onlardan sana hayat hikâyelerini anlattıklarımız var, anlatmadıklarımız var...” ayeti¹⁹⁷ bu kategorideki ayetlerdendir. Bu ayetlerin benzerleri çoktur. Biz -inşaallah- onların tümünü yeri geldikçe zikredip açıklayacağız.

190 el-En’âm 6/160.

191 el-Mü’min 40/40.

192 Bunlar, kulları kötülük yapmaktan sakındırmayı hedefleyen ayetlerdir.

193 el-Hac 22/1.

194 Lokman 31/33.

195 el-Kehf 18/13.

196 Yusuf 12/3.

197 el-Mü’min 40/78.

Her başlığa örnek olarak Kur'an'dan bir ayet getirerek kısaca anlattığımız bu kısımlar sayesinde okuyucu başka ayetleri de bunların altında değerlendirebilecek, böylece bu tefsir kitabındaki bilgilere daha iyi vâkıf olacaktır.

Kaynakça

- Altıntaş, Hayrani. "Dehriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/107-109. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Aydın, Mehmet Âkif. "Liân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/172-173. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Bakır, Mustafa. "Azîmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/330. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Burûcirdî, Hasan el-Müsevî. "Mukaddime". *Nâsîhül-Kur'ân ve Mensûhubühü ve Mukkemuhü ve Müteşâbihuhü*. mlf. Ebu'l-Kâsim Sa'd b. Abdillâh el-Kummî. 9-67. Kum: Menşûrâtü Mektebeti'l-Allâme el-Meclisî, 1432/2010.
- Çetiner, Bedreddin. "Mesel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/299-301. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Ruhsat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/207-210. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Feyz-i Kâşânî, Muhammed b. Şâh. *et-Tefsîrüs-Sâfi*, 5 Cilt. Y.y: Dârü'l-Murtazâ, ts.
- Gulpâyigânî, Hasan el-Ferîd. *Beyyinatül-Ferîd Şerbu Tefsîri'n-Nu'mânî*, 1 Cilt. Y.y: y.y., 1399/1978.
- Gümüş, Sabahattin. *İmâmetle İlişkiendirilen Âyetlerin Abbârî ve Usûli Yorumu*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu Meâlî*, 1 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kummî, Ali b. İbrahim. *Tefsîrül-Kummî*. 1. Cilt. Kum: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, 1428/2007.
- Kummî, Ali b. İbrahim. *Tefsîrül-Kummî*. thk. Muvahhidî, Muhammed Bâkir vd. 3 Cilt. Kum: Müessesetü'l-İmam el-Mehdî, 1435/2014.
- Kummî, Ali b. İbrahim. *Tefsîrül-Kummî*. tsh. Müsevî, Seyyid Tayyib. 2 Cilt. Kum: Müessesetü Dâri'l-Kütüb, 3. Basım, 1404/1983.
- Kummî, Ebu'l-Kâsim Sa'd b. Abdillâh. *Nâsîhül-Kur'ân ve Mensûhubühü ve Mukkemuhü ve Müteşâbihuhü*. 1 Cilt. Kum: Menşûrâtü Mektebeti'l-Allâme el-Meclisî, 1432/2010.
- Kutluer, İlhan. "Felek". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/303-306. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Küleynî, Muhammed b. Yakub. *el-Kâfi*. 15 Cilt. Kum: Dârü'l-Hadîs, 1387ş.
- Meclisî, Muhammed Bâkir, *Bihârül-Envâr*, 110 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâit-Türâsî'l-'Arabî, 3. Basım, ts.
- Necâşî, Ahmed b. Ali. *Ricâlü'n-Necâşî*. thk. Şübeyrî, Musa. 1 Cilt. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1418/1997.
- Öz, Mustafa. "Takiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/453-454. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Öz, Mustafa. "Zındık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/390-391. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Sinanoglu, Mustafa. "Seneviyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/521-522. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Şerif el-Murtazâ, Ali b. el-Hüseyn. *Risâletül-mubkem ve'l-müteşâbih el-mensûbeti ilâş-Şerif el-Mutazâ*. thk. Abdülhüseyn el-Bebhânî. 1 Cilt. Meşhed: Müessesetü'l-Tab'î ve'n-Neşr et-Tâbi'ati li'l-Âsitâner'Rızaviyye'l-mukaddese, 1428/2007.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiül-Beyân an Têvîli Âyi'l-Kur'ân*. thk. Şakir, Mahmud Muhammed. 27 Cilt. Kahire: Dârü'bnî'l-Cevzî, 2008.
- Yaman, Ahmet. "Zihâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 44/387-390. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

Araştırma Notu

İBNÜ'Z-ZERKÂLE VE ASTRONOMİ BİLİMİNE KATKILARI

IBN AL-ZARKALA AND HIS CONTRIBUTIONS TO ASTRONOMY

Yaşar Emrah KOŞDAŞ

Arş. Gör., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İslam Tarihi Ana Bilim Dalı

Research Assistant, Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Theology, Department
of Islamic History, Rize / Turkey

yasaremrah.kosdas@erdogan.edu.tr, orcid.org/0000-0002-3964-2583

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Notu / Research Note

Geliş Tarihi / Received: 09 Mart 2021/ 09 March 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 09 Haziran 2021 / 09 June 2021

Yayın Tarihi / Published: 28 Haziran 2021/ 28 June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran 2021 / June 2021

Cilt: 5, Sayı: 1 Volume: 5, Issue: 1, Sayfa / Pages: 413-422

Cite as / Atıf: Koşdaş, Yaşar Emrah. "İbnü'z-Zerkâle ve Astronomi Bilimine Katkıları [Ibn Al-Zarkala and His Contributions To Astronomy]". Kocaeli İlahiyat Dergisi- Kocaeli Theology Journal 5/1 (Haziran/June 2021), 413-422

İntihal: Bu makale, intihal tarama programlarıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned with plagiarism screening programs and plagiarism has not been detected.

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kider>

Copyright © Published by Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Kocaeli University,
Faculty of Theology, Kocaeli / Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0

Öz

Müslümanların yaklaşık sekiz asır hükmetmiş olduğu Endülüs toprakları, içinde barındırdığı ilim, sanat, kültür ve medeniyet unsurlarıyla, dönemin İslam dünyasında oldukça önemli bir yere sahiptir. Hem dinî ilimler hem de müspet ilimler açısından oldukça mümbit bir karaktere sahip olan bu topraklar, görüşleri asırlar sonra dahi tartışılan ilim adamları yetiştirmiştir. Bu ilim adamlarından biri de, batıda Tuleytula Rasathanesinin kurucusu olarak kabul edilen İbnü'z-Zerkâle'dir. O, astronomiye dair kendi dönemine kadar mevcut olan ilmi birikimden ve kendi gözlemleriyle elde etmiş olduğu verilere dayanarak, dönemin astronomi anlayışı olan Batlamyusçu evren modelini derinden sarsacak eleştiriler getirmiştir. Onun özellikle kendi icadı olan ve es-Safihetü'l-Zerkaliyye olarak isimlendirilen usturlap, döneminde kullandığı yöntem açısından en önemli eserlerden biri kabul edilmiştir. Telif etmiş olduğu eserlerin batılı mütercimler tarafından Latinceye çevrilmesiyle, Kopernik ve Kepler gibi ünlü astronomlar tarafından da tanınan İbnü'z-Zerkâle, hem doğuda hem de batıda ses getiren ünlü buluşlara imza atmıştır. Onun ortaya koymuş olduğu fikirler, kendinden sonra "Modern Astronominin Kurucusu" olan kabul edilen el-Bitrûcî'ye ışık olmuş, onun Batlamyusçu evren anlayışını tamamen çürüttüğü görüşleri, İbnü'z-Zerkâle'nin fikirleri çerçevesinde şekillenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Astronomi, Endülüs, İbnü'z-Zerkâle, es-Safihetü'l-Zerkaliyye.

Abstract

The lands of Andalusia, where Muslims ruled for about eight centuries, had a very important place in the Islamic world of the period with the elements of science, art, culture and civilization. These lands, which have a very fertile character in terms of both religious sciences and positive sciences, have raised scholars whose views are discussed even centuries later. One of these scholars is Ibn al-Zarkala, who is accepted as the founder of Toledo Observatory in the west. He made criticisms that would shake the Ptolemaic model of the universe, which was the understanding of astronomy of the period, based on the scientific knowledge of astronomy available until his own time and the data he obtained through his own observations. The astrolabe, which is his own invention and named as es-Safihetü'l-Zerkaliyye, has been accepted as one of the most important works in terms of the method he used in his period. Ibn al-Zarkala, who was also recognized by famous astronomers such as Copernicus and Kepler, with the translation of his copyrighted works into Latin by western translators, made famous discoveries that made a lot of noise both in the east and in the west. The ideas he put forward became a light for al-Bitrûcî, who was accepted as the "Founder of Modern Astronomy" after him, and his views that completely refuted the Ptolemaic universe understanding were shaped within the framework of the ideas of Ibn al-Zarkala.

Keywords: History of Islam, Astronomy, Andalusia, İbnü'z-Zerkâle, es-Safihetü'l-Zerkaliyye.

Giriş

Müslümanlar, Hz. Peygamber döneminden itibaren, hem gök cisimlerine olan merakları hem de ibadetlerini zamanında yerine getirme kaygısıyla, astronomi ve gök cisimlerine ilgi duymuşlardır.¹ Özellikle 830 tarihinde Beytü'l-Hikme'nin kurulmasıyla daha profesyonel bir şekle evrilen bu ilgi, zamanla büyüyerek İslam dünyasının birçok bölgesine yayılmıştır.² O zamana kadar benzerine pek az rastlanan rasathanelerin artmasıyla da bu alanda birçok uzmanın yetişmesi sağlanmıştır. Kendi dönemlerindeki mevcut astronomi düşüncelerini, bilimsel gözlem ve deneylere dayanarak eleştiren bu bilim insanları, bugün kabul edilen modern astronominin oluşmasına önemli derecede katkı sağlamıştır. Bu katkı, doğu İslam dünyasında olduğu gibi, dönemin İslam dünyasının en batısında bulunan Endülüs'de de kendini göstermiştir.³ İslam tarihi içinde önemli bir yeri olan bu topraklarda, yaklaşık sekiz asır boyunca önemli sanat, edebiyat ve bilim insanları yetişmiştir. Bu çalışmada mevzu bahis edilen İbnü'z-Zerkâle ise, Endülüs'lü bilim insanlarının en önemlilerinden olmuştur. Yapmış olduğu gözlem ve deneylerle yeni bir astronomi anlayışının doğmasına sebep olan İbnü'z-Zerkâle, insanlığın ortak malı olan bilimin ilerlemesine önemli derecede katkı sağlamıştır.

Hayatı

Ebü İshâk İbrahim b. Yahya en-Nakkâş, 1029 yılında Endülüs Emevî Devleti'nin başkenti Kurtuba'da dünyaya geldi. Latinlerin Azarquiel veya Arzachal olarak isimlendirdiği İbnü'z-Zerkâle, sanatkâr bir aile içinde yetişti.⁴ Batılı bilim adamlarının çoğu onu Yahudi kimliğiyle tanıtmaktaysa da Fransız ilimler tarihçisi Pierre Duhem, *Le Systeme Du Monde, Histoire Des Doctrines*

-
- 1 Julio Samsó, *On Both Sides of the Strait of Gibraltar Studies in the History of Medieval Astronomy in the Iberian Peninsula and the Maghrib*, (Leiden: Brill, 2020), 44-147.
 - 2 Murat Akgündüz, "Müspet İlimler", *Çeşitli Yönleriyle İslam Medeniyeti*, Ed. Adnan Demircan-Murat Akgündüz, (İstanbul: Siyer Yayınları, 2017), 602-604.
 - 3 Detaylı Bilgi için bk. Samsó, *On Both Sides of the Strait of Gibraltar Studies*, 153, 373-450. George G. Haurani, "Endülüs'te Akli Bilimlerin İlk Gelişimi", çev. Mehmet Özdemir, *"Dini Araştırmalar Dergisi"* 2/6 (2000).
 - 4 Mehmet Bayraktar, *İslam'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 266; Ali Bakkal, *İslam Astronomi Tarihi*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017), 210.

Cosmoïogiques De Platon À Copernic adlı eserinde onun Müslüman olduğunu ispat etmiştir. O, ailesinden öğrendiği el sanatları vasıtasıyla daha genç yaşında Tuleytula kadısı ve astronomiye meraklı olan Saîd el-Endelüs'î'nin hizmetine girmiştir. Bu raddeden sonra İbnü'z-Zerkâle, Tuleytula şehrine taşınarak Saîd el-Endelüs'î'nin de yardımıyla astronomiyle ilgilenmeye başladı. Onun bu alanla ilgili okuduğu çalışmalar ve yaptığı gözlem aletleri, Mülûku't-Tavâif döneminde Tuleytula'da hüküm süren emir Yahya b. İsmail el-Me'mun'un da ilgisini çekti. Emir Yahya, İbnü'z-Zerkâle'nin astronomiyle ilgili çalışmalarını göz önüne alarak, onu 1062 yılında kurmuş olduğu Tuleytula Rasathanesi'nin önce heyet üyeliğine daha sonra da başkanlığına getirdi. Çeşitli çalışmalarda Zerkâlî Rasathanesi olarak da isimlendirilen bu rasathane, Avrupa'da astronomi ve rasathaneciliğin doğmasında önemli etkileri olmuştur.⁵

İbnü'z-Zerkâle, Tuleytula Rasathanesi'nde görev aldıktan sonra, astronomi çalışmalarıyla daha ileri seviyede ilgilenmeye başladı. Onun bu görevi sırasında hazırlamış olduğu Tuleytula Zici (el-Ezyâcût-Tuleytulî), hem kendi döneminde hem de kendinden sonraki dönemlerde, astronomi alanına önemli katkılar sağlamıştır.⁶

İbnü'z-Zerkâle, Tuleytula şehrinin 1078 yılında Kastilya- Leon kralı VI. Alfonso tarafından ele geçirilmesiyle birlikte, Kurtuba'ya dönerek çalışmalarına burada devam etmeye başladı. Alfonso'nun ona çalışmalarını devam ettirmesi için teminat vermesine rağmen, o Kurtuba'ya dönerek çalışmalarına burada devam etmek istedi. İbnü'z-Zerkâle kullanmış olduğu yöntemle, alanında ilk olan usturlabını bu şehirdeyken icat etti.⁷

5 Muammer Dizer, "İbnü'z-Zerkâle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 21/243; Cumhur Ersin Adıgüzel, "Matematik-Astronomi", *İslam Tarihi ve Medeniyeti Külliyyatı*, 4/483, İstanbul 2018; Bakkal, *Astronomi Tarihi*, 210.

6 Ebü'l-Hasen Cemâlüddin Ali b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî el-Kiftî, *İhbâru'l-Ulemâ bi'Abbâri'l-Hukemâ*, (Leipzig, Dieterich'Sche Verlagsbuchhandlung, 1903), 57; "David Pingree, "Indian Astronomy in Medieval Spain, *The Formation of Al-Andalus*", (USA: Ashgate, 1998), 2/336; Cumhur Ersin Adıgüzel, "Matematik-Astronomi", 4/484; Bakkal, *Astronomi Tarihi*, 211. (Ali Bakkal İbnü'z-Zerkâle'nin bir ara Şam'a giderek burada öğrenci yetiştirdiğini ifade etmektedir.)

7 Abdillâh b. Abdirrahmân b. Ahmed b. Ebi Bekr el-Kudâi İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile li'Kitâbi's-Sıla*, (Beyrut: Dâru Fikr, 1995), 1/120; Dizer, "İbnü'z-Zerkâle", 21/243-244. Ayrıca bk. Lütfi Şeyban, *Endülüs*, 210; Bakkal, *Astronomi Tarihi*, 211.

İbnü'z-Zerkâle, İbnü'l-Kıftî, İbnü'l-Ebbâr ve Saïd el-Endelüsî gibi alimler tarafından oldukça zeki, fehmi kuvvetli, astronomiye ve bu ilmi icra ederken kullanılan aletlerin yapımına hâkim biri olarak değerlendirilmiştir. Özellikle İbnü'l-Ebbâr'ın, *Endülüsün fethinden beri onun gibi birinin bu coğrafyada var olmadığını söylemesi*, onun yaşadığı dönemde bu alana ne denli etki bıraktığını açık bir şekilde göstermektedir.⁸ Bu hususların dışında hayatıyla ilgili çok fazla bilgi bulunmayan İbnü'z-Zerkâle, 493/1100 yılının cuma günü doğduğu şehir olan Kurtuba'da hayatını kaybetmiştir.⁹

Eserleri

İbnü'z-Zerkâle'nin en önemli eseri Arapça orijinal nüshası kayıp olan Tuleytula Zîci'dir. Günümüzde Cremonalı Gerard ve Sevilalı John tarafından yapılan tercümeleri bulunan bu çalışmanın içeriği, İbnü'z-Zerkâle'nin Saïd el-Endelüsî önderliğinde kurulan rasathanede yapılan gözlemler sonucu elde ettiği veriler ve tespitlerden oluşmaktadır. Muhammed b. Musa el-Harezmi, Bettâni, Hermes ve Sabit b. Kurra'nın da çalışmalarından faydalanılarak hazırlanan bu değerli çalışma, batı dünyasında da önemli bir yankı uyandırmıştır.¹⁰

İbnü'z-Zerkâle'nin diğer bir eseri ise *el-Kanûn*'dur. O, bu eserinde Hipparkhos ve Batlamyus'tan faydalanarak, gezegenlere ait değerlerin ve trigonometrik fonksiyonların tespitini çeşitli kaynak ve yöntemler kullanarak ele almaktadır. Onun bu önemli eseri, Latince, İbranice, Portekizce, Katalanca gibi bir çok dile de tercüme edilmiştir.¹¹

Onun diğer bir eseri ise *Suma referente al movimiento del sol* isimli literatürde İspanyollar'ın verdiği isimle tanınan ve orijinali kayıp olan eserdir. Bu eser hakkındaki ilgili bilgiler, onun diğer bir eseri olan *Tratado Relativo* isimli eserinden edinilmektedir. İbnü'z-Zerkâle bu çalışmasında, evcin ileri doğru hareketinin yılda 12,9 saniye olduğunu nasıl tespit ettiğini ifade etmektedir. Aynı zamanda, Batlamyus'un teorilerine güçlü eleştiriler getirdiği çalışması da

8 İbnü'l-Kıftî, *İbbâru'l-Ulemâ İbnü'l-Ebbâr*, 57; İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, 1/120.

9 İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, 1/120.

10 Dizer, "İbnü'z-Zerkâle", 21/244; Cumhuriyet Ersin Adıgüzel, "Matematik-Astronomi", 4/484; Bakka, *Astronomi Tarihi*, 212.

11 Dizer, "İbnü'z-Zerkâle", 21/244. Ayrıca bk. Cumhuriyet Ersin Adıgüzel, "Matematik-Astronomi", 4/484; Bakka, *Astronomi Tarihi*, 212.

bu çalışmadır. Onun ortaya koymuş olduğu bu eleştiriler, Kopernik, Newton, Halley ve Ebül-Hasan Ali gibi bilginler tarafından önemli derecede iltifat görmüş, günümüzde de Julio Samsó ve Eduardo Millas gibi araştırmacılar bu esere yönelik önemli çalışmalarda bulunmuşlardır.¹²

İbnü'z-Zerkâle'nin, *Tratado Relativo Al Movimiento De Las Estrellas Fijas* ismiyle tanınan eseri ise, Samuel ben Yehuda'nın İbrânîce çevirisiyle günümüze ulaşmıştır. İbnü'z-Zerkâle bu eserinde, sabit yıldızlar feleğine ait hareketin, arzın merkezini bir daire üzerindeki hareketli bir noktayla birleştiren doğru bir çizgi marifetiyle belirlendiği tezini matematik yoluyla ispata çalışmaktadır.¹³

İbnü'z-Zerkâle'nin, *Kitâbü'l-Amel Bi'ş-Şafihati'z-Zerkâliyye el-Mü'adde Li-Câmi'i'l-Âfâk* isimli eseri ise, yine onun tarafından icat edilen "es-Safiha" isimli astronomi aletini konu almaktadır. Eseri iki merhale halinde yazan müellif, ilk risalesini Tuleytula emiri Yahyâ b. İsmâil el-Me'mûn'a, genişleterek kaleme aldığı ikinci risaleyi ise el-Mu'temid b. Abbâd'a ithaf etmiştir. Onun bu çalışması hem batı dünyasında hem de Müslüman coğrafyada önem görmüştür. II. Beyazıt döneminde de bu eser üzerine çalışılmalar yapılmış, eserdeki verilerden hareketle usturlap hakkında Farsça bir çalışma kaleme alınmıştır.¹⁴

Onun en önemli eserlerinden biri de *Tratado De La Lá mina De Los Siete Planetas* isimli eserdir. İbn Abbâd el-Mu'temid'e ithaf edilen bu eserde, Merkür'ün yörüngesinin ekliptik olduğu konu edinilmektedir. Eser X. Alfonso'nun emriyle Kastilya diline çevrilmiştir.¹⁵

Bunlar dışında onun astroloji üzerine *Kitâbü't-Tedbîr* isimli ve yıldızları konu eden *Kitâbü'l-Medhal İlä 'ilmi'n-Nücûm* adında iki eseri daha bulunmaktadır.¹⁶

12 Dizer, "İbnü'z-Zerkâle", 21/244; Ayrıca bk. Lütfi Şeyban, *Endülü's*, 51; Bakkal, *Astronomi Tarihi*, 212.

13 Dizer, "İbnü'z-Zerkâle", 21/244. Ayrıca bk. Cumhuriyet Ersin Adıgüzel, "Matematik-Astronomi", 4/484; Bakkal, *Astronomi Tarihi*, 212.

14 Dizer, "İbnü'z-Zerkâle", 21/244. Ayrıca bk. Cumhuriyet Ersin Adıgüzel, "Matematik-Astronomi", 4/484.

15 Dizer, "İbnü'z-Zerkâle", 21/244; Cumhuriyet Ersin Adıgüzel, "Matematik-Astronomi", 4/484; Bakkal, *Astronomi Tarihi*, 212.

16 Dizer, "İbnü'z-Zerkâle", 21/244; Bakkal, *Astronomi Tarihi*, 212.

Medeniyete Katkısı

İbnü'z-Zerkâle hazırlamış olduğu Tuleytula Zîci'nde, Arapların evc, Yunanlıların apagaum dedikleri (Güneş'le dünyanın en uzak mesafe noktası) noktanın ileri doğru hareketini, bir yılda 12,9 saniye olarak tespit etmiştir. İleri gözlem ve matematiği dayanan bu tespit, günümüz modern araçlarıyla onun ölçtüğü rakamla hemen hemen örtüşen 11,46 saniye olarak ölçülmüştür.¹⁷ İbnü'z-Zerkâle'nin hazırlamış olduğu bu Zîc, XII. Yüzyılda kendisini İbnü'z-Zerkâle'nin taklitçisi olarak gören Marsilyalı Raymond tarafından hazırlanan Marsilya Cetvellerine örnek teşkil etmiştir. Raymond'un hazırlamış olduğu bu çalışma, Roger Bacon başta olmak üzere batılı bilginler tarafında büyük rağbet görmüş, onun kanalıyla Müslüman alimlerin görüşleri Avrupa'da birçok yere yayılmıştır. İbnü'z-Zerkâle'nin görüşlerinin Avrupa'da yayılmasına katkı sağlayan diğer bir bilgin ise Marsilyalı Wilhelm Anglicus olmuştur. O da Raymond gibi İbnü'z-Zerkâle'nin Tuleytula Zîci'nden faydalanarak, *Astrologia* isimli bir çalışma kaleme almış ve bu çalışmasında İbnü'z-Zerkâle'nin trepidasyona (korku ve endişe) dair öğretilerini kullanmıştır.¹⁸

İbnü'z-Zerkâle yapmış olduğu gözlem ve tetkikler sonucunda, dönemin hâkim coğrafi görüşü olan Batlamyus'un görüşlerini önemli derecede eleştiriye tabi tutmuştur. Ondan önce, gök cisimlerinin akıldışı ruhani cisimler olduğunu iddia eden Batlamyusçu teoriyi eleştiren, el-Fergâni, Sâbit b. Kurrâ, İbn Bâcce, Câbir b. Eflah ve İbn Tufeyl'e İbnü'z-Zerkâle de katılmış, onun ortaya attığı tenkit ve eleştiriler de el-Bitruçî tarafından geliştirilerek, geleneksel astronomi görüşleri yeni bilimsel dayanaklar ve yapılan deneylerle çürütülmüştür. Roger Bacon ve diğer Rönesans düşünürleri tarafından modern astronominin kurucusu olarak kabul edilen el-Bitruçî'nin görüşlerinin olgunlaşması, İbnü'z-Zerkâle'nin de katkı sağladığı bir geleneğin sonucu meydana gelmiştir. Bununla birlikte üstte ifade etmiş olduğumuz, İbnü'z-Zerkâle'nin evc noktasına yönelik yapmış olduğu tespit, bu noktanın sabit ve tadil merkezinin de değişmez olduğunun iddia eden Batlamyusçu sistemi

17 Fuat Sezgin, *İslam Bilimler Tarihi Üzerine Konferanslar*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2017), 73; Ayrıca bk. Bakkal, *Astronomi Tarihi*, 213. Ali Bakkal'ın çalışmasına göre ölçülen miktar, 12,4 saniyedir.)

18 Fuat Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2008), 1/104, 2/12; Ayrıca bk. Cumhuriyet Ersin Adıgüzel, "Matematik-Astronomi", 4/484.

derinden sarsmıştır. Bu açıdan o, ortaya koymuş olduğu bu önemli tespitle Batlamyus'un teorisine büyük bir darbe vurmuştur. İbnü'z-Zerkâlê'nin bu teorileri daha sonraları Kopernik tarafından da kullanılmış, Newton ve Halley tarafından da bugünkü astronomiye uyacak hale getirilmiştir.¹⁹

İbnü'z-Zerkâlê'nin eserlerinin Cremonalı Gerard ve Sevilalı John tarafından Latinceye tercüme edilmesi, onun astronomi alanına dair görüşlerinin Avrupa'ya aktarılmasını sağlamıştır. Bu eserler X. Alfonso'un hazırladığı astronomi derlemesi olan *Libros del saber Astronomia* isimli eserde yayınlanmıştır.²⁰ Ondan sonra Ebû Salt ed-Dânî de İbnü'z-Zerkâlê'nin bu çalışmalarında faydalanarak ekliptik üzerinde gezegenlerin gerçek boylamlarını bulmaya yarayacak bir disk geliştirmiştir. Aynı şekilde İbnü'z-Zerkâlê'nin öğrencilerinden olan İbnü'l-Kemmâd ise, bu çalışmaları kullanarak astronomi cetvelleri üzerine önemli eserler ortaya koymuştur.²¹

Batının önemli astronomi bilginlerinden olan Kopernik de, Georg Peurbach ve Johannes Regiomontanus çalışmaları vasıtasıyla, İbnü'z-Zerkâlê'nin eserlerini tanıma fırsatı yakalamıştır. O, kendi hazırlamış olduğu güneş sistemine yönelik çizimleri hazırlarken, "hoş bir buluş" olarak nitelendirdiği İbnü'z-Zerkâlê'nin güneş modelini kullanmıştır.²²

İbnü'z-Zerkâlê, yine yapmış olduğu gözlem ve deneyler sonucunda Merkür (Utarit) gezegenin yörüngesinin oval olduğunu tespit etmiştir. Ünlü batılı gökbilimci Kepler de onun bu görüşünden yola çıkarak, Mars yörüngesinin oval olduğu sonucuna varmıştır.²³ Bu hususlar çerçevesinde İbnü'z-Zerkâlê'nin görüşlerinin, 17. yüzyıla kadar batı dünyasında etkisini devam ettirdiği açık bir şekilde söylenebilir.

19 Mehmet Bayraktar, *İslam'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, 72-75. Ayrıca bk. İbrahim Sarıçam, *İslam Medeniyeti Tarihi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 326; Fuat Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, 1/166; Cumhuriyet Ersin Adıgüzel, "Matematik-Astronomi", 4/513, İstanbul 2018. Ayrıca bk. Bakkal, *Astronomi Tarihi*, 211.

20 Fuat Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, 1/65; Cumhuriyet Ersin Adıgüzel, "Matematik-Astronomi", 4/513, 514; Şevket Yıldız, "Endülüs Yahudileri Ve Endülüs Yahudileri ve İslam Kültür ve İslam Kültür ve Biliminin Avrupa'ya Geçişinde Oynadıkları Rol", *İstem Dergisi* 7/13 (2009), 59-61.

21 Cumhuriyet Ersin Adıgüzel, "Matematik-Astronomi", 4/484.

22 Fuat Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, 1/34, 166.

23 Fuat Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, 1/166.

İbnü'z-Zerkâle es-Safihetü'l-Zerkaliyye (es-Safihatü'l-Abbâdiyye) ismini verdiği ve Mu'temid'e ithaf etmiş olduğu usturlapta²⁴ ise, geleneksel bilinen usturlap tipinin yetersiz kaldığını ortaya koyan bazı ölçümler geliştirmiştir. Onun icat etmiş olduğu bu usturlap, türünün ilk örneklerinden kabul edilmektedir. O, kendi icadı olan usturlapta geleneksel usturlaplarda kullanılan stereografik polar izdüşümü yerine ufuksal izdüşümünü kullanmıştır. Bunu yaparken de yine geleneksel usturlaplardan farklı olarak her coğrafi enlem için müstakil bir disk kullanmak yerine, bunu tek bir diske indirmiştir.²⁵ Astronomi literatüründe “evrensel disk” olarak tanınan bu alet, daha sonraları hem Müslüman hem de Hıristiyan bilginler tarafından yapılan usturlaplara örnek teşkil etmiştir. Gualterus Arsenius, Erasmus Habermel, Johannes Werner, Muhammed b. Huzeyl, Ahmed b. es-Serrâc, Ebû es-Salt el-Endelüsî tarafından yapılan usturlaplar bu hususa örnek olarak gösterilebilir.²⁶

İbnü'z-Zerkâle, ay takvimini esas alan ve XVII. yüzyılda Avrupâda yaygın olan saatlere öncülük eden su saatleriyle de önemli bir şöhret elde etmiştir. Yahudi filozof Moses ben Ezra'nın su saatleri üzerine yazmış olduğu manzumeye onun ismiyle başlaması, İbnü'z-Zerkâle'nin bu alanda da bir otoriteye sahip olduğunu göstermektedir. Bunlarla birlikte Regulus yıldızının boylamını ve gezegenlerin en yüksek noktalarını belirlemesi, onun diğer önemli buluşlarındanıdır.²⁷

Yukarıdaki hususlar çerçevesinde, İbnü'z-Zerkâle'nin bilim dünyası içinde yeri doldurulamayacak bir vasfa sahip olduğu açık bir şekilde söylenebilir.

Sonuç

İslam Astronomi geleneğinin önemli temsilcilerinden biri olan İbnü'z-Zerkâle, Endülüs'de kendisinden önce mevcut olan birikimi iyi kullanarak dönemin astronomi anlayışına büyük katkı sağlamıştır. Onun kaleme almış

24 Cumhuriyet Ersin Adıgüzel, “Matematik-Astronomi”, 4/484.

25 Fuat Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, 1/34.

26 Fuat Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, 2/84, 119, 141, 185.

27 Muammer Dizer, “İbnü'z-Zerkâle”, 21/243. Ayrıca bk. Lütfi Şeyban, *Endülüs*, (İstanbul: Albaraka Türk Yayınları, 2014), 210.

olduğu Tuleytula Zic'i ve kendi icadı olan usturlap, daha sonraları hem Müslüman hem de Hıristiyan bilim insanlarına ilham kaynağı olmuştur. O, geride bırakmış olduğu ilmî birikimle, Endülüs astronomi geleneğine mensup Müslüman bilim adamlarına önemli derecede etkilemiştir. İbnü'z-Zerkâle'nin ardından Bitrûci gibi astronomlar mevcut birikimi daha da ileri götürmeyi başarmıştır. Bu birikim tercüme yoluyla Roger Bacon, Kopernik ve nihayetinde Kepler gibi batılı astronomlara ulaşarak, bugünün modern astronomi anlayışının meydana gelmesine katkı sağlamıştır.

Kaynakça

- Adıgüzel, Cumhuriyet Ersin. "Matematik-Astronomi". *İslam Tarihi ve Medeniyeti Külliyyatı*. 4/210. İstanbul: Siyer Yayınları, 2018.
- Akgündüz, Murat. "Müspet İlimler". *Çeşitli Yönleriyle İslam Medeniyeti*. Ed. Adnan Demircan-Murat Akgündüz. 602-604. İstanbul: Siyer Yayınları, 2017.
- Bayraktar, Mehmet. *İslam'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Haurani, George G.. "Endülüste Akli Bilimlerin İlk Gelişimi". çev. Mehmet Özdemir. "Dini Araştırmalar Dergisi" 2/6 (2000).
- Pingree, David. "Indian Astronomy in Medieval Spain". *The Formation of Al-Andalus*. ed. Julia Samsó – Maribel Fierro. 2/336. USA: Ashgate, 1998.
- Dizer, Muammer. "İbnü'z-Zerkâle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/243. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- İbnu'l-Kıftî, Ebü'l-Hasen Cemâlüddin Ali b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî. *İhbârü'l-ulemâ bi'abbâri'l-hukemâ*. Leipzig: Dieterich'Sche Verlagsbuchhandlung, 1903.
- İbnü'l-Ebbâr, Abdillâh b. Abdîrahmân b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kudâî. *et-Tekmilâ li'kitâbi's-sıla*. Beyrut: Dâru Fikr, 1995.
- Samsó, Julio. *On Both Sides of the Strait of Gibraltar Studies in the History of Medieval Astronomy in the Iberian Peninsula and the Maghrib*. Ed. Komisyon. Leiden: Brill, 2020.
- Sarıçam, İbrahim. *İslam Medeniyeti Tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Sezgin, Fuat. *İslam Bilimler Tarihi Üzerine Konferanslar*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2017.
- Sezgin, Fuat. *İslam'da Bilim ve Teknik*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2008.
- Şeyban, Lütfi. *Endülüs*. İstanbul: Albaraka Türk Yayınları, 2014.
- Yıldız, Şeyket. "Endülüs Yahudileri Ve Endülüs Yahudileri ve İslam Kültür ve İslam Kültür ve Biliminin Avrupa'ya Geçişinde Oynadıkları Rol" *İstem Dergisi* 7/13 (2009), 51-68.



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

KİTAP İNCELEMESİ / BOOK REVIEW

Gazzali Düşüncesinde İnsanın Kemali,

Ü. Betül Kanburoğlu Ergün

İstanbul, İLEM Yayınları, 2020, 273 sayfa, ISBN: 978-7800-10-5.

Değerlendiren / Reviewed by: Asel Ebrar DÖNMEZ

Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslami İlimler Anabilim Dalı İslam

Hukuku Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi

Kocaeli Büyükşehir Belediyesi Gençlik ve Spor Daire Başkanlığı personeli

orcid.org/0002-7227-2684, aselebrar.a@gmail.com

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Kitap İncelemesi / Book Review

Geliş Tarihi / Received: 11 Mayıs 2021/ 11 May 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 17 Haziran 2021 / 17 June 2021

Yayın Tarihi / Published: 28 Haziran 2021/ 28 June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran 2021 / June 2021

Cilt: 5, Sayı: 1 Volume: 5, Issue: 1, Sayfa / Pages: 423-436

İntihal: Bu makale, intihal tarama programlarıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned with plagiarism screening programs and plagiarism has not been detected.

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kider>

Copyright © Published by Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Kocaeli University,
Faculty of Theology, Kocaeli / Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0

Öz

Son dönemlerde üzerine konuşulan, yenilikler getirerek canlandırmaya çalışılan meselelerin başında eğitim gelmektedir. Türkiye'nin temel problemlerinden biri olan, insanın en temel hakkı ve ihtiyacı olarak tanımladığımız eğitimde; bilgiye en kolay şekilde ulaşma imkânı tartışmalı da olsa sağlanmaktadır. Ancak günümüzde eğitimin nihai hedeflerinden biri veya en temeli iş imkânı sağlamaktır. Üniversitelerin öğrencilere ilmi düstur vermesinin bir nostalji hâline geldiği bu dönemde elimizdeki eser farklı bir perspektif sunmaktadır. Yapılan tespit ve tanımlamalarla, hem eğitime dair çalışmalar yapan kişiler hem de toplumun faydalanacağı görülmektedir. Eserde, Gazzali'nin *eğitimin nihai amacının kişinin kemaline etki etmesi hatta kemalini sağlamalıdır* nazariyesi çerçevesinde yapılmaktadır. Bu tespite ulaşmak için Gazzali'nin eserlerinde insanın kemalinin imkânı, sınırı ve elde etme yolları belirlenerek okuyucuya sunulur. Asıl olarak eserde iki dinamik mevcuttur. İlk olarak eğitimin nesne ve öznesi olarak belirlenen insanın tabiatı, ahlakı ele alınmaktadır. Gazzali'nin eğitime dair temel fikri potansiyeli açığa çıkarmak ve kabiliyeti doğrultusunda yönlendirme faaliyeti olarak belirlenmektedir. Bu yönlendirme ve açığa çıkarma faaliyeti sonunda Gazzali'nin insanın marifetullahı ulaşması ve bunun asıl saadet olduğu ele alınır. Bu sebeple ikinci dinamik olarak kemal fikrine yer verilir. Gazzali'nin eserlerinden insanın kemal yolculuğuna dair yöntem ve ilkeler tespit edilir. Son olarak insanın marifetullahı erişerek kemal bulacağı ve bu erişmenin kişiye göre farklılıkların mevcut olduğu anlatılmaktadır. Bu sebeple de eğitim kişinin nefisini yetkinleştirmesine, yaratıcısı ile yakınlık kurmasına hizmet etmesi gerekliliği ifade edilir.

Anahtar Kelimeler: Gazzali, Eğitim, Kemal, Mizaç, Fitrat.

Abstract

Education is one of the issues that have been discussed and tried to be revived by bringing innovations lately. In education, which is one of the fundamental issues of Turkey, which we define as the most fundamental right and need of human, the opportunity to access information in the easiest way is provided, albeit controversial. However, today, one of the ultimate goals or the most basic of education is to provide job opportunities. In this period when it has become a nostalgia for universities to give scientific principles to students, the work we have presents a different perspective. With the determinations and definitions made, it is seen that both the studies on education and the society will benefit. The work is built within the framework of the theory of Gazzali that the ultimate goal of education should affect the perfection of the person and even provide his perfection. In order to reach this determination, the possibilities, limits and ways of achieving the perfection of man are determined and presented to the reader in the works of Ghazali. Basically, there are two dynamics in the work. First of all, the nature and morality of the human being determined as the object and subject of education is discussed. The basic idea of Ghazali about education is determined as an activity to reveal the potential and to direct it in line with his ability. At the end of this guiding and revealing activity, it is discussed that Gazzali's achievement of human merit and this is the real happiness. For this reason, the second dynamic idea is the idea of perfection. The methods and principles regarding the perfect journey of man are determined from Gazzali's works. Finally, it is explained that human beings will find perfection by achieving ingenuity and that there are differences in this achievement according to the person. For this reason, it is emphasized that education should serve to enhance the self and establish closeness with the creator.

Keywords: Gazzali, Education, Perfection, Temperament, Nature.

KİTAP İNCELEMESİ / BOOK REVIEW

GAZZALİ DÜŞÜNÇESİNDE İNSANIN KEMALİ,

Ü. Betül Kanburoğlu Ergün

İstanbul, İLEM Yayınları, 2020, 273 sayfa, ISBN: 978-7800-10-5.

Toplumun sıkça üzerine konuştuğu konulardan biri nitekim insandır. Bulunduğumuz bir cemiyette, iş yerinde ya da aile efradı ile buluşmalarda, insana dair birçok fikir duyarız. Bu fikirlerin zemininde insanın ahlakı, yaratılışı, eğitimi gibi birçok dinamik bulunmaktadır. Aynı zamanda ahlak, eğitim gibi iç ve dış faktörlerle beslenen alanlara dair gerek toplumsal gerek akademik değerlendirmeler yapılır. Akademik alanda önümüze çıkan çalışmalardan biri *Gazzali Düşüncesinde İnsanın Kemali* kitabıdır. Eser, Uludağ Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Eğitimi Ana Bilim Dalında Doktor Ü. Betül Kanburoğlu Ergün tarafından doktora tezi olarak kaleme alınmıştır. Doktora tezi olmasına rağmen akademik, ağır bir dille değil aksine kolay anlaşılacak şekilde yazılmıştır. Muhtemelen ilerleyen zamanlarda eğitim meselesine dokunacak olan eser, bu yazıda değerlendirilmeye çalışılacaktır. Yazı içerisinde, kitapta mevcut olan Gazzali'nin görüşleri aktarılacak akabinde yazarın bu görüşler üzerindeki değerlendirmelerine ve tercihlerine yer verilecektir.

Kitabın giriş bölümünde çalışmanın konusu, problemi ve amacı ele alınarak, çalışmanın yöntemi ve kaynaklarından bahsedilmektedir. Son olarak literatür hakkında da bilgi verilerek ilk bölüme geçilmiştir. Eserin amacı, Gazzali'ye göre eğitimde kemalin imkânını tahkik etmektir. Bu bağlamda içerisinde neyin eğitimi?, eğitimin gayesi nedir?, nasıl bir eğitim? soruları, Gazzali'nin *Mizân*, *el-Münkız*, *el-Meârif*, *Cevâhir*, *Bidâye*, *Ledün* ve diğer birçok eserinden iz sürerek cevaplanmaktadır. Eser dört ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölüm olan; *Gazzali'nin Entelektüel Biyografisi: Munkız Üzerinden Kemali Okumak* başlığında, Gazzali'nin kemal yolculuğundaki merhaleler değerlendirilmektedir. Bu merhaleler dört durak şeklinde tasnif

edilmekte ve Gazzali'nin entelektüel hayatının bir özeti sunulmaktadır. İkinci bölüm olarak İnsan: Tabiat ve Ahlak" başlığında, Gazzali'nin eserlerimde geçen insanın ruh-beden ilişkisi, insan ruhunun özellikleri ve insanın ruhu anlamında kullandığı kavramlardan bahsedilmektedir. İnsan tasavvurunu sağladıktan sonra İnsanın Tabiatı başlığı altında Gazzali'nin eserlerindeki fitrat ve mizaç kavramlarını inceler. Bölümün son başlığı olan *Ahlak*'ta ise ahlakın tanımı, Gazzali'nin ortaya koyduğu ahlakı güzelleştirmenin yollarından bahsedilir. Eserin ilk iki bölümünde insanın ruh, beden ilişkisi, mizacı ve fitratının Gazzali'deki anlamları açıklandıktan sonra kitabın temel problemi olan kemal bahsine geçmektedir. Üçüncü bölüm *Kemal: İnsanın Yetkinliği* iki ara başlıktan oluşur. *Kemal Meselesinin Mahiyeti*, İnsanın Kemali başlıklarıdır. Dördüncü ve son olarak *Eğitim: İnsan Değişir mi?* sorusunun sorulduğu başlıkta; Gazzali'nin eğitimi ele alış şekli, insanın kemale ulaşmasında eğitimin rolü, ilişkisi, eğitimdeki kavramlar, eğitimin anlamı ve asıl gayesi, imkânı ve sınırı, ilkeleri, gerekliliği tartışılmıştır.

Gazzali'nin Entelektüel Biyografisi: Münkız bölümünde, fikir sahibinin kendi hayatı üzerinden kemal fikrinin okunduğu görülmektedir. Aynı zamanda verilen biyografi, standart biyografilerden farklılık göstermektedir. Zira Gazzali'nin hayat hikayesi bir şahsiyet inşası minvalinde incelenmektedir. Gazzali'nin hayatı dört merhale olarak incelenmektedir. Bu merhaleler birer durak olarak ele alınır ve Ergün'ün kendi değerlendirmeleri sonucu isimlendirilir. İlk durağa *ikaz* ismi verilir. Eşkıyaların, Gazzali'nin yolunu kesmeleri ve ganimet olarak kitaplarını almak istemeleri ile beraber ilim ve amel durağının oluşumundan bahsedilir. Hayatındaki ikinci durak *arayış* durağıdır. İlk duraktaki ilim ve amel arasında kurulan bağ, Gazzali'yi ilmin doğruluğuna yöneltir. Bu sebeple hakikat iddiasında olduğunu iddia edenlerin fikirlerini sorgular. Bu sorgulama sonucunda üçüncü durak olan *kriz* durağına ulaşır. Hayatının bu evresinde kesin bilgiyi ve bu bilgiye ulaşma kaynaklarını sorgular. 4. durak, *uyanış* durağıdır. Gazzali bu dönemde sufilerin dünyasına yöneldiğini ifade eder. Bu ilgi ve alakası sonucu kişiyi hakikate ulaştıracak yolun tasavvuf olduğunu savunur. Verilen durak isimleri ve içerisinde bahsi geçen olayları incelediğimiz zaman bu isimlendirmelerin yerli yerinde olduğunu görmekteyiz.

İkinci bölümde Gazzali'nin insana dair tespitleri, eserleri üzerinden değerlendirilerek ele alınır. Bu bölümde asıl olarak “neyin eğitimi” sorusuna cevap verilmektedir. Çünkü eğitimin muhatabı olan insanı tanımlamadan, ihtiyacı ve bu ihtiyaca bağlı sonuçların ne olduğu elde edilemeyecektir. Bölümün başında ilk olarak Gazzali'nin insana dair tespitleri değerlendirilir. İnsan ve Yapısı başlığında; ruh ve beden ilişkisi, ruhun özellikleri Gazzali'nin eserlerindeki karşılıklarıyla açıklanır. Gazzali'ye göre insan, cisim ve cevheri nefisten oluşur. Bu cisim; karanlık, yoğun, oluş-bozuluşa tabi, topraktan oluşmuş ve bir araya gelmiş, kendi başına iş göremeyendir. Cevheri nefis ise; birleşik olmayan, aydınlık veren, idrak eden, eyleyen, hareket eden, aletleri ve cisimleri tamamlayandır. Bu tanımlamayla insanın iki zıtlıktan meydana geldiği, karanlığa sahip olmasıyla beraber aydınlık verebilecek bir kabiliyete sahip olduğu, kendi başına iş göremeyen olsa da eyleyen, aletleri ve cisimleri tamamlayacak bir yazılıma sahip olduğu değerlendirilmeleri yapılır. Bu iki oluşum insanın beden ve ruhudur. Ergün'ün tespitlerine göre Gazzali, ruh ile beden arasındaki ilişkide bedeni, ruhun aleti olarak tanımlar. Bu sebeple bedeninin, ruha hizmet etmek için varlık kazandığına işaret eder. Gazzali'ye göre nefis bir bedende, mekânda duramaz ve yerleşmez. Bu sebeple bedeni; ruhun aleti, kalbin aygıtı, nefsin bineği olarak tanımlar. Beden tanımlandıktan sonra Ergün, “Beden bir alet ise nefis nedir?” sorusunu sorar. Gazzali'ye göre nefis marifetin mahallidir. Bu marifet vasfı insanı tüm hayvanlardan üstün kıldığı, Allah'a kavuşacak olan ve mükafat ve cezaları görececek olan nefis olduğu için nefsin arınmasını gerekli görür.

İnsan Ruhunun Özellikleri başlığı altında Gazzali'nin insan ruhuna dair tespitleri yer almakta ve eğitim ile ilişkisi kurulmaktadır. Gazzali insan ruhunu eyleyen, idrak eden ve çokça bilen bir cevher olarak tanımlar. İnsan bilgileri tedricen öğrenmekte ve bu öğrenme iki dönemde oluşur. Yazarın tespitine göre Gazzali bir bilgiyi elde edebilme dönemlerini tasnif ederken yaş aralıklarını temel almaz. Kişisel farklılıklar bilgiyi edinme çağlarında da farklılık gösterir. Kanburoğlu, Gazzali'ye göre ruhun mertebelerinin olduğunu ifade ederek bu mertebeleri özelliklerini ile açıklar. Bu tespitleri *el-Me'ârifte* anlattığı nefsin tedricen edindiği özellikleri göre aldığı isimleri, bir diğer eseri olan *Mişkât*'te de benzer merhaleler üzerinden derecelendirip ruhun mertebeleri olarak ele aldığını açıklar. Yazar bu merhaleleri niteliksel değişiklikler olarak

değerlendirir. Çalışma içerisinde bu mertebelerin yer almasının sebebini, insanın kemal sürecinde geçirdiği merhaleleri okuma gerekliliğidir diyebiliriz. İnsan yapısı, ruh beden ilişkisi, ruhun özellikleri bağlamında ele alındıktan sonra Gazzali'nin insanın ruhu anlamında kullandığı kavramlar açıklanır. Nefs, ruh, kalp ve akıl kelimelerinin bazen birbiri yerine bazen bütünüyle farklı olarak ele alındığından bahsedilir ve bu kavramların *Ledün*, *Kimyâ*, *İhyâ* ve *Me'âric* eserlerinden yola çıkılarak anlaşılacağını düşünür. Ancak Kanburoğlu'nun değerlendirmesine göre; Gazzali nefis, ruh kalp ve akli marifetin mahalli olarak tanımlamaktadır.

İnsan ve yapısı, ruh-beden ilişkisi ve ruhun özellikleri ele alınıp, İnsanın Tabiatı bölümüne geçilir. İnsanın tabiatı iki kola ayrılır. Bu ayrım; İnsanın Ruhî Yönünün Tabiatı: Fıtrat ve İnsanın Bedeni Yönünün Tabiatı: Mizaç şeklindedir. İlk olarak insanın ruhi yönü olarak fıtrat ele alınır ve oldukça uzun değerlendirmelere yer verilir. Yazar, Gazzali'nin fıtrat kelimesini üç farklı bağlamda kullandığını tespit eder. İlk bağlam fıtrat ve Allah'a iman ilişkisidir. İkinci bağlam, akli kuvvetlerin çift yönlü potansiyele sahip olmasıdır. Bu bağlam insanın hem iyi hem kötü olana eşit derecede meyyal olmasıyla ilişkilendirilir. Fıtratın son bağlamı ise, kişide olan herhangi bir kalıtsal özelliğin tabiat hâlini almasıdır. Burada Gazzali'nin İhyâ'da geçen, "İnsanlar tıp, fıkıh ve diğer ilimlerin iç yüzlerini anlama hususunda, gayretlerindeki ya da *zeka ve idrak fıtratlarındaki farklılık sebebiyle sayılamayacak kadar çok çeşitli seviyelerde oldukları gibi, mükâşefe ilminde de farklı dereceler vardır.*" ifadeleri üzerine bir değerlendirme yapılır. Bu değerlendirme ile beraber fıtratın üçüncü bağlamı, ruhi anlamda kişinin tabiatı olan duruma değil, kalıtsal bir yaratılış özelliğine işaret ettiği savunulur. Yazarın bir diğer tespiti ise Gazzali'nin kalbin fıtratı olduğunu savunmasıdır. Gazzali'nin bedeninin fıtratı olarak değil nefsin yahut kalbin tabiatını ifade ederken fıtrat kavramını kullandığı, insandan başka bir canlıda fıtratın varlığından söz etmediği aktarılır. Fıtrattan asıl kastedilenin "marifetin mahalli" yani insanın yaratıcısını bilme istidadı olarak ele alındığı değerlendirilir. Yapılan bu değerlendirme hatırımıza Hz. Peygamber'in "İnsan İslam fıtratı üzerine doğar" hadisini getirir. Kanburoğlu fıtratın, marifetin mahalli olmasını; imtihanların farklı olmasıyla ilişkilendirerek herkesin farklı fıtratlara sahip olmasının bir adalet olduğunu ifade eder. Bu

fikri kuvvetlendirecek şu önermeleri sunmaktadır. Eğer marifetin mahalli anlamında olan ilk anlam herkes için ortak olmasaydı bazı insanlar Allah'ı bilmeye güç yetirecek bazıları ise asi tabiatlı yaratılmış olacaktı. Bu da yaratıcının kullarına zulmetmesine sebep olacaktı. Çift yönlü potansiyel olan fitrat ise eğer herkes için ortak olmasıyla bazı insanların iyi olması bazılarının da kötü olması gerekecekti. Bu da yaratıcının bir zulmü olacaktı. Son olarak bir şeyin tabiatı anlamındaki fitrat eğer herkeste farklı olmasaydı yani idrak etme zeka, öğrenme gibi melekeler herkeste eşit olsaydı insanlar arasında bir farklılık söz konusu olmayacak ve insanlar arasında bir diğeriyle tamamlanan düzen olmayacaktı. İnsanın ruhi yönünün tabiatı açıklandıktan sonra bedeni yönünün tabiatı olarak tanımlanan mizaç bahsine geçilmektedir.

Kanburoğlu; Gazzali'nin özgün bir mizaç nazariyesi olmadığını, kendi dönemindeki, mizaç anlayışının bir yansıması olduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda Gazzali'nin fikrine etki ettiği düşünülen İbn Sina ve Gallen'in görüşleri aktarılır ve Gazzali'nin hemfikir olduğu veya ayrıldığı noktalar tahlil edilmektedir. Bu tespitler sonucunda mizacın ruhun değil beden bir özelliği olduğunu, kişiye özgün olduğunu ifade eder. Mizaca dair son değerlendirme ise mizaçta bozulma veya düzelmenin mümkün olup olmamasına dairdir. Ergün'e göre mizacın bozulması mümkündür. Bu bozulma, kötü davranışları alışkanlık hâline getirmeye veya biyolojik olarak sağlığının bozulması şeklinde olabilir. Bu tespiti Gazzali'nin Hak yolunun yolcusuna verdiği tavsiyeler çerçevesindedir. Son yaptığı değerlendirmeler ile fitrat ve mizaç kavramlarını sade bir şekilde açıklar. Fitratı insanın ruhi yönü, mizacı bedensel yönü olarak niteler. Bazen birbiri yerine kullanılan bu iki kavramın Gazzali'ye göre farklılıkları olduğunu iddia eder ve bu farklılıkları şu şekilde açıklar. İlk olarak fitrat, marifetin mahalli olan kalbe sahip tek varlık olan insana aittir. Mizaç ise diğer varlıkların sahip olduğu bir özelliktir. İkinci farklılık, fitrat her insana ait bir özelliktir, birbirinde farklılıklar göstermez. Mizaç ise kişinin kendine özgü bir özelliği, huy ve yönelimlerine etki eden biyolojik bir durumdur. Son olarak mizaç yönlendirilen, bozulan bir özellik; fitrat ise bozulmayan ancak aslından saptırılan ve üzeri örtülen bir özelliktir. Yazar tarafından bu farklılıklar eğitim ile bağdaştırılarak, kişinin mizacı göz önünde bulundurularak eğitimin şekillenmesi gerektiği, eğitimin asıl işlevinin kişinin yönelim ve yatkınlıklarının

farkına varmasına yardımcı olması gerektiği savunulmaktadır. Burada eğitimin bir yönü “koruyucu hekimlik” olarak nitelenir ve koruyucu hekimliğin işlevi gibi eğitimin de işlevinin fitratı koruması, kişinin hakikatten uzaklaştığında ona özünü hatırlatmaktan ibaret olduğu ifade edilir.

İkinci bölümün, *Ahlak* başlığı Gazzali’nin ilimler tasnifi ile başlamaktadır. İlimler tasnifine yer verilmesi kitap içerisindeki ilim ve ahlak ilişkisine dikkat çekmektedir. Burada Gazzali’nin, kendisinden önce ahlakın mahiyetine uygun bir tanımda bulunmadığını, hakikatinden değil belli sonuçlarından söz edildiğini ifadesine yer verilir. Yazara göre Gazzali ahlakı tanımlarken *kökleşmiş heyet* kavramını kullanmaktadır. Bunun sebebi ise, Gazzali’ye göre bir davranışın ahlak hâline gelmesi için yerleşmiş olması gerekliliğidir. Gazzali’nin ahlakı eylemden ibaret görmediğini ifade eden Ergün, “ahlak neler değildir?” sorusuna Gazzali’nin *İhya* eserindeki fikirlerinden cevap vermektedir. Ahlak fiilden ibaret değildir. Nitekim cömert ahlaklı olup, verecek malı olmayan ya da vermeye engeli olan kimseler olduğu gibi; cimri ahlaklı olup, belli bir amaç ya da riya için infakta bulunan kimseler de olabilir. Ahlak, kuvvetten de ibaret değildir. Çünkü insan hem cömert hem cimri olmaya muktedir yaratılmıştır. Bilgiden de ibaret değildir çünkü kişinin hem güzele hem çirkine yönelik bilgisi olur, bu da ikisinden birine yönelmesiyle sonuçlanmayabilir. Dördüncü hususta ise “Ahlak nedir?” sorusunun cevabını görmekteyiz. Ahlak, nefsin istekli olduğu ve bu sayede kendisinden cimrilik ya da cömertlik fiilinin sadır olduğu nefsin hey’etinden ibarettir. Ergün’e göre ahlak, nefsteki bir durumun fiile dökülmüş hâlidir. Bu sebeple hangi durumda güzel ahlak olacağı da nefsin kuvvetlerinin itidali ve birbiriyile uyumlu şekilde işlenmesi ile mümkündür.

Ahlak bölümü içerisindeki diğer başlıklarda ahlakın ameli ve nazari bölümleri, vehbi veya kesbi olması konuları tartışılmış ardından da ahlakın nasıl edinildiği ve ahlakı güzelleştirmenin yollarından bahsedilmiştir. Güzel ahlak, insandaki bir potansiyel olan nefsin kuvvetlerinin itidali olarak tanımlanır. Bu itidali insan iki şekilde elde ettiği ifade edilir. İlk olarak Allah’ın kişiye kemal fitratı bahşetmesi ile. İkinci yol ise mücadele ve riyazet ile itidali elde etmektir. Örneğin cömert olmayan bir kişi kendini zorlamalı, cömertlik tabiatı hâline gelene kadar eylemini devam ettirmeli ve nefsiyle mücadele etmelidir. Burada bir davranışın yahut hâlin ahlak hâline gelmiş

olmasının kişiye zevk vererek yerine getirmesi ile ilişkilendirilir. Gazzali güzel ahlakın bazen tabiat ve fitratla bazen güzel fiilleri alışkanlık hâline getirmesiyle bazen de güzel davranan kişilerle bir arada bulunmasıyla öğrenileceğini ifade eder. Adi tabiatlı bir kimsenin kötü arkadaşlarıyla bir arada bulunmasını alışkanlık hâline getirerek kolaylıkla kötülük yapabileceğini ve bu kişinin de Allah'tan uzak kimse olduğunu ifade eder. Ergün'e göre, Gazzali'nin tabiat olarak iyi veya kötü olma meselesi tartışmaya açıktır. Çünkü bu fikir onun "nefsin kuvvetlerinin herkeste aynı olan bir potansiyel olduğu" fikriyle çelişir, kişinin kendisini o hâl üzere bulduğu bir durumdan söz ediyor olması yönüyle adil olmadığını ifade eder. Bu bağlamda tabiat kelimesini bir yatkınlık olarak ele aldığı yorumunun yapılabileceğini ifade eder. Tab' kelimesinin yatkınlık anlamının bulunduğunu, bu değerlendirmenin de Gazzali'nin ahlakla ilgili olan fikirlerine daha tutarlı olacağını açıklar.

Ahlakı Güzelleştirmenin Yolları bölümünde, Gazzali'nin ahlakın güzelleşmesini ile kalp hastalıklarının giderilmesi ilişkisinden bahsedilir. Devamında ise Gazzali'nin hastalıkların giderilmesine dair önerdiği üç yol açıklanır. Bu yollardan ilki kişiyi tanımaktır. Kişinin ahlakını tanımak onu tedavi edebilmenin ön şartıdır. İkinci ve Gazzali'nin en temel yolu olarak ifade edilen yöntem ise zıddıyla tedavidir. Zıddıyla tedavi olarak ifade edilen bu yöntemi Gazzali'nin zaman zaman riyazet olarak da isimlendirdiğini aktarılır. Bu tedavilere örnek olarak; bilgisizliğin, öğretimde; cimriliğin, kişinin kendini cömert davranmaya zorlamasıyla. Üçüncü yol ise *ibadetlerin ahlakın güzelleşmesine etkisi* olarak belirlenir. Burada günümüzde "İbadet nedir, ne için yapılır?" sorularına tatminkâr bir cevap olmaktadır. Gazzali'ye göre ibadetlerin bir amacı kişinin ahlakını değiştirmektir. *Secde etmekteki gaye yüz ile elleri bir araya getirmek değil, kulun kalbindeki tevazu sıfatını kuvvetlendirmektir.* Yapılan tespite göre; Gazzali'nin ortaya koyduğu temel şart eylemlerin bir niyete tabi olmasıdır. Gafil ve dünyayla meşgulken secde eden kimsenin alnını yere koyması kalbine etki ederek ondaki tevazuyu kuvvetlendirmez. İbadetin asıl amacı kalbin hâlini değiştirmektir. Bununla beraber güzel ahlakta istenen, kişinin faziletleri hem ilmi hem de ameli yönüyle bilip uygulamasıdır. Taklitle elde edilen huyların ilmi yönü yoktur. Bu sebeple diğer yollara kıyasla son tercih edilen yöntemdir.

Kemal: İnsanın Yetkinliği başlığı olan üçüncü bölüm, tezin ana konusunu ele almaktadır. Ergün'e göre, kemalin, insanın ruhuna mı bedenine mi yoksa her ikisine mi ait olduğu tespit edilmelidir. Bölüm, Gazzali'nin insanın kemalinin mutluluğuyla özdeşleştiği fikrine dair incelemeler içerir. Bu incelemeler ile Gazzali'nin dünya saadetini ele alışı, insanın kemalinin dünyevi saadet ve nihai mutlulukla ilişkisinden bahsedilmiştir. Bölüm içerisinde ilk olarak *Kemal Meselesinin Mahiyeti* başlığı altında, varlık ve bilgi bağlamında *kemal* kavramı açıklanmaktadır. *Varlık Bağlamında Kemal* bahsindeki tespitler üzerine Ergün'ün kanaati; Gazzali'ye göre insanın kemali, kişinin fıtratındaki potansiyeli gerçekleştirmesidir. İnsanın yaratılışı itibariyle kemal sahibi olmadığını, yaratılıştaki verilen kemalin insanın fıtraten sahip olduğu bir kemal hâli olduğu ifade edilir. Kamil bir varlığın zatı gereği bozulma kabul etmeyeceği ile ifade edilir. *Bilgi Bağlamında Kemal* bahsinde ise, Gazzali'nin tasavvuf alanında kullandığı kemal anlayışı ile buradaki kemal anlayışının ayrıldığı ifade edilir. Devamında da Gazzali'nin insanın kâmil olmasında itidal olmasının esas mesele olduğu tespitine yer verilir.

Nefsin Kemali ve Bedenin Nefsin Kemali ile İlişkisi bahsinde, beden ve nefsin kemal yolculuğundaki yeri açıklanır. Devamında Gazzali'ye göre beslenme ile kişinin ahlakı arasında güçlü bir bağ kurmasından, az yemenin faydalarından, beslenmenin kemal yolculuğundaki öneminden bahsedilir. Bu tespitlerle, mide şehvetini kontrol altına almanın kemal yolculuğundaki öncelikli meselelerden biri olarak sayılır. Etkilerle beraber, nefsin bedenle olan ilişkisi, kemali bağlamında mutlak olumsuz bir durum olarak değerlendirilmez. Nefs, bedene hakim ve beden de nefis için bir alet olduğundan dolayı beden, nefsin kemali için faydalı bir araçtır. Bölüm içerisindeki değerlendirmelerle beraber Ergün'ün kanaatine göre Gazzali, insanın kemalinden söz ederken asıl olarak nefsin kemalinin gerektiğini düşünür. Bedenin ise bu yolculukta bir etkisi olduğu kabul edilir. O'na göre kemal, bedenlenmiş nefse ait bir özelliktir.

Mutluluk ve Kemal bahsinde, Gazzali'nin dünyevi mutluluğa dair fikirleri, mutluluğun elde edilmesine dair yollar ve mutluluk türleri açıklanır. Gazzali'ye göre gerçek mutluluğun ahiret saadeti olduğu, bu saadete de ilim ve amel ile erişebileceği ifade edilir. Mutluluğa erişmek için ilim ve amel yollarını tercih etmede kişiye görelilik ilkesi ortaya konur. Örneğin yaşlı kişilere dair önerdiği

yol sürekli ibadet hâlidir. Mutluluk ile kemal anlayışından bahsedildikten sonra *Hakiki Kemal- Vehmi Kemal* bahsine geçilir. Bölüme başlarken, Gazzali'nin kemal meselesine dair tasnifinin önemi ve bu tasnifin gerçek kemalin anlaşılmasında önemli bir yeri olduğu vurgulanır. Yapılan değerlendirmeler ile hakiki kemal, ilim ile elde edilen kemal; vehmi kemal ise kudret ile elde edilen kemal olarak tespit edilir. Gazzali'ye göre ölümle birlikte yok olacak her şey; makam, mevki, zenginlik gibi hâller vehmi kemaldır. Hakiki kemal Allah ile yakınlık kurmaktır. Kemal tasnifi tamamlandıktan sonra, *Mutlak Kemal- İzaftı Kemal* bahsine geçilir. Burada ise Gazzali'nin mutlak değişmez bir kemal düşüncesi olmadığını, Allah'a izafe ettiği mutlak kemal ile insan için kullandığı izaftı kemal ayrımı açıklanır. Değerlendirme bölümünde ise Allah'ın kemali ile insanın kemalinin varlık açısından mutlak kemal ve izaftı kemal olarak değerlendirildiği, sıfat olarak ise hakiki kemal ve vehmi kemal olarak değerlendirildiği belirtilir. Değerlendirmeler sonunda *İnsanın Kemali* bölümüne geçilir ve bu yolda yürüyecek olanlara Gazzali'nin tavsiyelerinden bahsedilir.

İlk tavsiye kişinin kendini tanımasıdır. “İnsan kendini nasıl tanıyabilir?” sorusuna *İhya, Kimya* eserlerinden tespitlerle cevap verilmektedir. Gazzali'ye göre ilk olarak kişi kendini hesaba çekmeli, insanlar arasında bulunmalı, seyahat etmeli ve ehil bir şeyhin gözetiminde olmalıdır. Kişinin kendini hesaba çekmesi ile dünyada yapıp yapmadıklarının farkında varmasını sağlar. İnsanlar arasında bulunması, kişiyi kendi ahlakını ve gizli özelliklerini denemesini sağlar. Eser'de bu durum insanın insana ayna olması olarak tanımlanır. Üçüncü yol seyahat etmesi, kişinin karakterini ortaya döker. Son yöntem ise ehil bir kişinin gözetimine girmesidir. Böylelikle kişinin kusurlarını görmesine vesile olacaktır. Verilen yöntemlerin sonunda, kişinin kemale ulaşmasının yolları incelenmektedir. Bu inceleme ahiret mutluluğu ve nefsin bedene dönük yönü, beden yönetimi ve ahlakın düzelmesi üzerinden yapılmaktadır. Üçüncü bölüme dair son olarak kişinin kemalinin biricikliğinden bahsedilir. Ergün'ün tespitine göre Gazzali, kemalin tüm insanlar için geçerli ancak bu kemale erişmenin derecelerinin şahsa özel olduğu fikrine sahiptir. Gazzali *Kitâbu esrâri's-salâh'da* geçen, sahabilere ibret veren ayetler okunduğunda düşüp bayılma, titreme gibi hâlleriyle ilgili rivayetleri, bazılarının farklı derecelere sahip olması şeklinde değerlendirir. Kemalin biricik olmasına dair

Ergün'ün değerlendirmesi ise kişiyi kamil yapan bir özelliğin bir diğerini nakıs yapabilmesi yönündedir.

Son olarak *Eğitim: İnsan Değişir mi?* bölümü; Gazzali'nin eğitimle ilişkili kullandığı kavramların açıklanması ile başlar. Bu kavramlar; talim-teallüm, terbiye, tedip, tehzip, tezkiye-tasfiye, ıslah, murakabe- muhasebe, uzlet ve taklit olarak belirlenmiştir. Gazzali'nin bu kavramları net olarak birbirinden ayırmadığı belirtilir. Burada tüm kavramların değerlendirmelerinden bahsedemeyeceğimiz için dikkatimizi çeken tedip kavramından bahsedeceğiz. Yazar, Gazzali'nin eserlerinde yaptığı incelemede, *tasavvufi anlamdaki kişiyi yetiştirmek, Allahın kulunu edeplendirmesi, hâl ve hareketi belli bir düzene sokmak, nefsin kuvvetlerini itidal durumuna getirmek, fiziksel müdabelede bulunarak yanlış bir davranıştan vazgeçirmek, uyararak yola getirmek* anlamlarında kullanıldığı tespit etmiştir. Edeplenmekten maksadın insanlara tahammül etmek, kendini ve nefsinin olgunlaştırmak ve şehvetlere boyun eğmek olduğu belirtilir. Bir diğer anlam olarak tedip, başkasını eğitmektir. Allah'ın kulunu/kullarını edeplendirmesidir. Burada Hz. Peygamber örneği verilir. Gazzali'nin ilk edeplendirilmiş ve ahlakı güzelleştirilmiş olanın Hz. Peygamber olarak kabul ettiğinden bahsedilir. Eser içerisinde Gazzali ilk kez Hz. Peygamber'i örnek olarak göstermiştir.

Kavramlar değerlendirildikten sonra eğitim meselesine dair incelemeler yapılmaktadır. İlk olarak Gazzali'nin; eğitimin anlam ve gayesi, eğitimin imkânı ve sınırı fikirlerine yer verilmiştir. Sonrasında da eğitimin ilkelerinden bahsedilmiştir. Ergün'e göre Gazzali eğitimi, nazari ilimlerin öğretimi ve ahlakın güzelleştirilmesi bağlamlarında ele alır. Nazari ilimlerin öğretimi ve öğreniminden kasıt ise teknik ilimlerdir. Ahlakın güzelleşmesinde ise eğitimin temel bir yeri vardır. Gazzali'nin eğitimi, kalbin hâllerini değiştirmek ve güzel sıfatlara sahip olmak olarak kabul edildiği tespit edilir. Eğitim ile kişinin iyi bir hâl üzere olması sağlanır. Bu eğitim kişinin rızası ve kendi potansiyellerini yönlendirmesi ile olacaktır. Gazzali'nin eğitimi "bir yönlendirme faaliyeti" olarak ele aldığı tespit edilir. Bu sebeple de Gazzali'nin eğitim anlayışında kaybedilmiş insan olmadığı, hangi hâl üzere ise o hâl üzerinden değerlendirileceği ifade edilir. Burada akılda kalması açısından somut bir örnek verilmiştir. Gazzali insanları farklı yaratılış ve meziyetlerde gördüğü için

herkesin aynı çizgide yürüyerek itidale ulaşmasını mümkün görmez. Ergün'e göre önce kişinin tanınması ve çizginin neresinde olduğu tespit edilmelidir. Bu yol üzerindeki adımları da itidale varmış olmasından değil, bulunduğu konumdan merkeze ne kadar yaklaşmış olması ölçüsünde değerlendirilir. Gazzali'nin eğitimin imkânı ve sınırına dair tespitleri değerlendirilerek, eğitim sınırının; kişinin tabiatına göre belirlenmesinin gerekliliği ifade edilir. Kişinin tabiatında olanı itidale yönlendirmesi gerekli görülmektedir. Bu tespitler, ahlak bağlamında, Gazzali'nin fazilet yahut reziletlerin kazanılması, kişinin tabiatı değiştirmek değil potansiyeli çıkararak yönlendirmek olarak değerlendirir. Son olarak eğitimde toplumun ihtiyaçları ve kişinin ihtiyacı birbiriyle aynı olmadığından öncelikli olanın belirlenmesi gerektiği ifade edilir.

Eğitimin İlkeleri başlığı altında Gazzali'nin eğitime dair görüşleri ilke hâline getirilerek incelenmiştir. Bu ilkelerin başında *kişiye görelilik* gelir. Yazı içerisinde yer yer vurgulanan bu görüş her ferdin kendine has durumuna göre eğitim alması gerektiği yönündedir. Bir diğeri ilke ise tedriciliktir. Burada Gazzali'nin kolaydan zora, aşama aşama eğitime dahil edilmesini, kişinin kendisi ile kalmayıp ulaşabileceği insanlara doğru aşama aşama ilerlemesini savunduğu belirtilir. Ergün'e göre tedriciliğin Gazzali'deki önemi; eğitimin yönüne, ilmin zorluk derecesine, kişilerin yeterliliklerine göre uygulamasıdır. Kişinin eğitimindeki son ilke ise itidaldir. Kişi tabiatında var olanı akıl ve şeriat ölçüsünde itidale ulaştırmalıdır. Yapılan tespite göre Gazzali'nin düşüncesindeki eğitim *bir itidale yönlendirme faaliyetidir*.

Eğitime dair ilkeler açıklandıktan sonra bir diğer muhatap olan eğitimciye dair Gazzali'nin değerlendirmelerine yer verilir. Eğiticinin Gerekliliği Ergün'e göre Gazzali'nin eğiticie dair mutlak bir tanımı yoktur. Ancak eğiticinin bazı vasıflarının olması gerektiğini düşünür. Bu sebeple bölümün devamında *Eğiticinin Sahip Olması Gereken Özellikler* başlığı altında bu özellikler incelenir. Eğitici ve talebenin özellikleri açıklandıktan bölüm bitirilmiş ve sonuç bölümünde değerlendirmelere yer verilmiştir. Dört bölüm içerisinde incelenen meseleler değerlendirilerek okuyucuya son tekrar sağlanmıştır. İnsanın kemalinin, yaratıcısını idrak ederek kalıcı mutluluğa eriştiği, her insanın kemale istidadının olduğu ancak kişinin idrak etmeyi zorlaştıracak durumlardan temizlenmeye ve yaratıcısı ile yakınlık kurmasına eğitim ile

ulaşılacağı tekrar ifade edilir. Önemli hususlardan biri de Gazzali'nin eğitim anlayışını *idrak, keşf, tevih* süreci olarak değerlendirmektedir. Kişinin yeterlilik ve kabiliyetlerinin farkında olmasını idrak, sahip olduğu potansiyellerin açığa çıkarılmasını keşf, söz konusu potansiyellerin itidale yönlendirilmesine de tecrid olarak sıralamaktadır.

Eser girişte bahsettiğimiz, günümüz problemlerine dair birçok meseleyi Gazzali perspektifinden gün yüzüne çıkarmaktadır. Kemal, itidal, saadet, marifetullah gibi temel meselelerin sık sık tekrarlanması okuyucu için bir hatırlatıcı olmaktan ziyade konunun yerleşmesine imkân sağlamıştır. Eserin başında yer alan Çalışmanın Konusu, Amacı ve Problemi başlığı okuyucuya eser içerisindeki meselelere dair ön bilgi sunmasıyla oldukça verimli olmuştur. Ancak bu başlık altında eserde ortaya konulan Gazzali'nin eğitimde kemal fikrine dair tezin iki temel argümanı olduğu ve bu argümanlar üzerine inşa edileceği ifade edilir. Bu argümanlar, parçalanmış kemal anlayışının reddi yahut bütüncül kemal anlayışının gerekliliği ve her insanın kemali kendi potansiyel ve yeterlilikleri ölçünce elde etmesidir. İkinci argümana dair okuyucuya çokça örnek ve ifadeler yer verilmiştir. Ancak bütüncül kemal ve parçalanmış kemal ayrımına dair eser içerisinde açıklamalar sınırlıdır. Ferdi hayatın çokça savunulduğu, eğitimde toplumsal ihtiyaçların öngörüldüğü bu dönemde eserdeki tespitler oldukça çarpıcıdır. Umulur ki bu alana dair birçok çalışmanın yapılmasına vesile olacaktır.

Kaynakça

Ergün, Ü. Betül Kanburoğlu. *Gazzali Düşüncesinde İnsanın Kemali*. İstanbul, İLEM Yayınları, 2020.