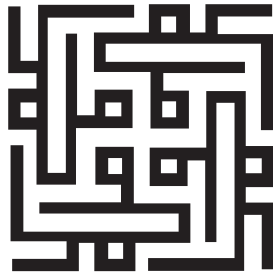



# İSLÂMÎ İLİMLER DERGİSİ



# İSLÂMÎ İLİMLER DERGİSİ | JOURNAL OF ISLAMIC SCIENCES

ISSN: 1306-7044

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

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

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü | Manager of Publication  
Murat ERDEM

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

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

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

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

Yayın Kurulu / Editorial Board  
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ (Siirt Üniversitesi),  
Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK (Bingöl Üniversitesi), Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR (İstanbul Üniversitesi),  
Prof. Dr. Hüseyin HANSU (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Hakan OLGUN (İstanbul Üniversitesi),  
Prof. Dr. Şeyhmus DEMİR (Gaziantep Üniversitesi), Doç. Dr. Şevket KOTAN (İstanbul Üniversitesi),  
Doç. Dr. Mehmet ALICI (Mardin Artuklu Üniversitesi), Doç. Dr. Muhammed Selman Çalışkan (İstanbul Üniversitesi),  
Dr. Öğretim Üyesi Mehmet Nuri GÜLER (Harran Üniversitesi), Dr. Öğretim Üyesi Hüseyin SARIKAYA (İstanbul Üniversitesi),

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

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

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

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

## İÇİNDEKİLER

EDİTÖRDEN .....	5
Yusuf OKTAN MEHDÎNİN NESEBİ HAKKINDAKİ RİVÂYETLERİN YORUMLANMASINDA MEZHEBÎ TEMÂYÜL .....	7
The Sectarian Tendency in the Interpretation of the Narratives Regarding the Ancestry of Mahdî	
Nurettin GEMİCİ-Mehmet DERİ HATTAT HÂMİD AYTAÇ'IN HAYATI VE ŞİŞLİ CAMİİ'NDEKİ HAT ESERLERİ .....	31
Life of Hattat Hâmid Aytaç and His Islamic Calligraphy Works in Şişli Mosque	
Mehmet Nuri GÜLER İSLAMÎ BANKACILIĞIN MERKEZ BANKALARININ ZORUNLU KARŞILIK UYGULAMASI İLE FAİZE BULAŞMASI .....	55
Contagion of Islamic Banking with Interest by Cenral Banks' Reserve Requirement Application	
Ömer TÜRKMEN TÜRKİYE'DEKİ KIRAAT TEDRİSATINA ELEŞTİREL BİR YAKLAŞIM .....	89
A Critical Approach to the Instruction of the Readings of the Quran in Turkey	
Ramazan ASLAN NAHİV İLMİNİN VAZ' EDİLMESİNDE BEDEVÎLERİN ROLÜ .....	103
The Role of Bedouins in Imposing the Syntax	
Mehmet USLUER BASRA ŞEHRİNİN KURUCUSU UTBE B. GAZVÂN'IN HAYATI VE FAALİYETLERİ .....	127
Founder of the Basra City Utba Ibn Ghazwan's Life and Activities	
Mustafa Celil ALTUNTAŞ SOMUNCU BABA'YA NİSPET EDİLEN ŞERH-İ HADÎS-İ ERBAİN'İN YENİ TESPİT EDİLEN ABDÜLBAKİ GÖLPINARLI TERCÜMESİ .....	149
Newly Detected Translation of Abdülbaki Gölpınarlı Sharh al-Hadîth al-Arbaîn Attributed to Somuncu Baba	
Hande Meliha İÇAÇAN MISIR'IN İŞGAL SÜRECİNE (1798-1801) DAİR BİR KAYNAĞIN TERCÜMESİ: MUSTAFA BEHCET EFENDİ VE TÂRİH-İ MISIR ADLI ESERİ .....	173
Translation of A Source Concerning Egypt's Occupation Period (1798-1801): Mustafa Behcet Efendi and His Work "Târîkh-i Mısır"	

Esmâ ÇETİN

197..... دور المجلس العلمي الأعلى بالمغرب في ضبط الفتاوى ومواجهة مشكلات الحياة المعاصرة

Fetvaların Zabıtında ve Modern Hayatın Sorunları Karşısında

Fas Yüksek İlmî Meclisinin Rolü

The Role of the Supreme Scientific Council in Morocco

in Monitoring Fatwas and Facing the Problems of Contemporary Life

## EDİTÖRDEN

Değerli okurlarımız,

Yayın hayatının on altıncı tamamlayan İslami İlimler Dergisi, yeni sayısı ile siz değerli araştırmacı ve okuyucularıyla buluşmanın sevincini yaşamaktadır. Geçen süre içerisinde neşrettiğimiz makale, çeviri, değerlendirme yazıları, İslami ilimler sahasının enginliği kadar görevimizin ağırlığını bir kat daha hissettirmektedir.

Bu sayımızda 9 makale yer almakta olup, bunların sekizi Türkçe, biri ise Arapçadır. Yusuf Oktan *Mehdînin Nesebî Hakkındaki Rivâyetlerin Yorumlanmasında Mezhebî Temâyül* başlıklı makalesiyle beklenen Mehdî anlayışını hadis literatürü ve mezhep temayüllerine etkisi çerçevesinde yorumlamıştır. *Hattat Hâmid Aytaç'ın Hayatı ve Şişli Camii'ndeki Hat Eserleri* başlıklı çalışmada Nurettin Gemici ile Mehmet Deri hat sanatının büyük ustalarından kabul edilen Hâmid Aytaç'ın hayatı ve Şişli Camii'ndeki hatlarının tarihsel-saatsal boyutunu değerlendirmiştir. Yazarlarımızdan Mehmet Nuri Güler ise *İslamî Bankacılığın Merkez Bankalarının Zorunlu Karşılık Uygulaması İle Faize Buluşması* başlıklı çalışmasında sık sık tartışma konusu edilen Katılım bankacılık sisteminin halihazırdaki ekonomik düzen içerisinde faize maruz kalma oranını hukukî çerçevede ele almıştır. Ömer Türkmen, *Türkiye'deki Kıraat Tedrisatına Eleştirel Bir Yaklaşım* adlı çalışmasıyla aşere ve takrîb yöntemlerinin ülkemizdeki uygulamaları ve bu yöntemlerin eksiklik arz eden yönlerini mukayese ederken; Ramazan Aslan *Nahiv İlminin Vaz' Edilmesinde Bedevilerin Rolü* çalışmasıyla Kelâmü'l-A'râb'ın nahiv ilminin gelişimindeki konumunu irdelemiştir. Mehmet Usluer *Basra Şehrinin Kurucusu Utbe b. Gazvân'ın Hayatı ve Faaliyetleri* adlı çalışmasında Hz. Ömer devrinde bir şehir inşa eden Utbe b. Gazvan'ın faaliyetlerine dikkat çekerken; Mustafa Celil Altuntaş *Somuncu Baba'ya Nispet Edilen Şerh-i Hadîs-i Erbaîn'in Yeni Tespî Edilen Abdülbaki Gölpınarlı Tercümesi* başlıklı makalesinde bir hadis kaynağının Abdülbaki Gölpınarlı tarafından tercümesi serencamına eğilmektedir. Hande Meliha İçaçan *Mısır'ın İşgal Sürecine (1798-1801) Dair Bir Kaynağın Tercümesi: Mustafa Behcet Efendi ve Târîh-i Mısır Adlı Eseri* adlı çalışmasında Mısır'ın III. Selim döneminde Napolyon tarafından işgal sürecinin müşahidi olarak olmaları nakleden Cebertî'ye ait eserin Behcet Efendi tarafından tercümesini ve bu tercümenin tarihsel değerini incelemiştir. Arapça makale yazarı Esmâ Çetin'in دور المجلس العلمي الأعلى بالمغرب في ضبط الفتاوى ومواجهة مشكلات

الحياة المعاصرة başlıklı makalesi ise “Fas’taki Fetva Kurumlarının Teşkilat Yapısı ve Çalışma Usulü” projesinden ilham alınarak hazırlanmış ve bu kurumların toplum hayatına etkilerini ele almıştır.

Sayının size ulaşmasındaki tüm süreçlerde katkısı bulunan dostlara teşekkür ediyorum. Bir sonraki sayıda buluşmak üzere dileğiyle...

Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ  
İstanbul-2021

## MEHDÎNİN NESEBİ HAKKINDAKİ RİVÂYETLERİN YORUMLANMASINDA MEZHEBÎ TEMÂYÜL

Yusuf OKTAN\*

### Öz

Rivâyetlerde ahir zamanda geleceği bildirilen Mehdî'nin insanlığa selamet getirecek bozulan adaleti tesis edeceği bildirilmiştir. Böylece mehdî beklentisi siyasî ve mezhebî olayların yoğun yaşandığı hicrî ilk asırlarda etkili olmuştur. Soyu Hz. Peygamber'e dayanan bu kurtarıcının nesebinde mezheplerin ihtilaf ettiği görülmektedir. Şîî itikatta mehdî olduğuna inanılan gâib 12. imam Muhammed b. Hasan'ın nesebi Hz. Hüseyin'e dayandırılmaktadır. Ancak Şîî kaynaklarda zikredilen Mehdî'nin Hz. Hasan'ın soyundan geleceği yönündeki haberler mezhep içi sorun oluşturmaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber'in vefatından sonra imâmet ve hilâfet bağlamında mehdilik iddialarının Ali oğulları neslinde görülmesi, bu beklentinin Hz. Hüseyin nesline münhasır kılınmadığını da göstermektedir. Bununla birlikte Hz. Hasan'ın hilâfeti Hz. Muâviye'ye bırakarak sulh etmesi ve bu olayın Hz. Peygamber tarafından bildirildiğini ihtiva eden rivâyetler, Hz. Hasan'ı Sünnî telakkide öne çıkarmış, böylece bu haberler Sünnî dünyada Mehdî'nin Hz. Hasan neslinden geleceği yönündeki iddiada kullanılan en önemli argümanlardan olmuştur. Mezkûr bilgiler doğrultusunda makale, İmâmîyye Şîası ve Ehl-i Sünnet arasında Mehdî'nin nesebine işaret eden rivâyetlerde ve bunların yorumlanmasında mezhebî temâyülü ortaya koymayı hedeflemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadîs, Ehl-i Sünnet, Şîa, Mehdî, Hasan, Hüseyin.

### The Sectarian Tendency in the Interpretation of the Narratives Regarding the Ancestry of Mahdî

#### Abstract

It is stated in the narrations that Mahdî, who is declared to come in the end of times, will bring peace to humanity and establish the broken justice. Thus, the Mahdî expectation was effective in the first centuries of the Hijrî when political and sectarian events were intense. The ancestry of this savior, who is reported to be the descendant of Prophet Muhammed (Pbuh), appears to be in conflict with the sects. The lineage of the absent (ghâib) 12th Imam Muhammed b. Hasan, who is believed to be a Mahdî in the Shiite creed, is based on Husayn. However, the narrations in the Shiite sources that Mahdî will be a descendant of Hasan causes an intra-sectarian problem. In addition, the fact that claims of Mahdî in the context of imam and caliphate were seen in the generation of 'Ali's sons after the death of Prophet Muhammed shows that this expectation was not made exclusive to the generation of Husayn. Also, the narratives that Hasan made peace by leaving the caliphate to Mu'awiya and that this event was reported by Prophet Muhammed, brought Hasan to the forefront in the Sunnî viewpoint. Thus, these narratives have become one of the most important arguments used in the claim that Mahdî will come from Hasan's lineage in the Sunnî world. In line with the aforementioned information, the article aims to reveal the sectarian tendency in the narrations that point to the lineage of Mahdî between Imami Shî'a and Ahl al-Sunnah and their interpretation.

**Keywords:** Hadîth, Ahl al-Sunnah, Shî'a, Mahdî, Hasan, Hüseyin.

\* Dr. Öğr. Gör., Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Hadîs Anabilim Dalı, ORCID: 0000-0002-9196-8919, e-mail: oktanyusuf@gmail.com

Makalenin Dergiye Geldiği Tarih: 25.1.2021; Hakem ve Yayın Kurulu Değerlendirmesinden Geçtiği ve Yayına Kabul Edildiği Tarih: 09.09.2021

## Giriş

Âhir zamanla ilgili rivâyetlerde beklenen kurtarıcı haberlerinin önemli bir yeri bulunmaktadır. Hz. Peygamber'in neslinden olacağı bildirilen bu kişinin, zulmün ve adaletsizliğin yayıldığı yeryüzüne huzur ve selamet getirerek bozulan adaleti yeniden tesis edeceği yönünde rivâyetler nakledilmiştir.<sup>1</sup> Bu minval üzere gelen rivâyetler muhtemelen ilk dönem İslam topraklarında siyasî ve mezhebî anlamda vuku bulacak en önemli olayların temelini oluşturmuştur. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) vefatı sonrası İslam topraklarında baş gösteren ve Hulefâ-i Râşidîn döneminin sonlarına doğru artan siyasî karışıklıklar ve muhtelif fikrî tartışmalar çeşitli akımların oluşmasına sebep olmuştur.

On İki İmam Şîası, İmâmîti Hz. Ali'den sonra Hz. Hüseyin ile devam ettirerek gaybette olduğuna inandıkları 12. imam Muhammed b. Hasan'ın beklenen kurtarıcı olduğuna inanmaktadır. Ancak Şîî kaynaklarında Mehdî'nin Hz. Hasan'ın soyundan geleceğini ifade bir rivâyet bulunmaktadır. Bununla beraber hicrî ilk dönem mehdîlik iddiaları ve bu konudaki rivâyetler incelendiğinde beklenen kurtarıcı algısının sadece Hz. Hüseyin'in soyuna münhasır kılınmadığı da anlaşılmaktadır.

Mehdî'nin, Hz. Hasan'ın soyundan geleceği yönündeki Sünnî söylem ise onun Hz. Hüseyin'in soyundan geleceğine inanan Şîa'ya karşı mezhebi temayül olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu minval üzere gelen bazı zayıf rivâyetlerin mezkûr konuda argüman olarak kullanıldığı görülmektedir.<sup>2</sup> Makale bu bağlamda Ehl-i Sünnet ve Şîa mezheplerinde tarihi olay ve rivâyetler kapsamında Mehdî'nin soyunun yorumlanması sırasında görülen mezhebi temayülü ortaya koymaya çalışacaktır.

## 1. Hasan Oğullarından Dinî ve Siyasî Liderlik İddialar

### 1.1. Mehdîlik İddiaları

İmâmîyye mezhebi, nesebini Ali oğullarından Hz. Hüseyin'e dayandırdıkları ve 329/941'de gaybete girdiğine inandıkları Muhammed b. Hasan'ı

- 1 Ebû Dâvud Süleymân b. el-Eş'as, *es-Sünen* (Beyrût: Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 1430), "Kutubu'l-Mehdî", 8 (No. 4282); Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-Şâhih* (Beyrût: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmiyyî, 1998), "Ebvâbu'l-fiten", 52 (No. 2230); Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Müsned* (Ammân: Müessesetü'r-risâle, 1420), 6/42 (No. 3571).
- 2 Erken dönem İslam tarihinde görülen bazı mehdî anlayışları ve bu bağlamdaki siyasî hareketleri ele alan çalışmalar için bk. Zeynep Âlimoğlu Sürmeli, *Hz. Hasan ve soyuna mezhebi yaklaşımlarla biçilen siyasî ve dini rol problematiğinin analizi* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012); Mehmet Baraç, *Mehdîlik inancının hicrî I-III. asırlardaki tarihi seyri ve günümüz Türkiyesinde anlaşılma biçimleri* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).



beklenen mehdî olarak itikat esaslarından saymışlardır.<sup>3</sup> Esasında beklenen Mehdîlik söyleminin sistematik olmasa da hicrî I. ve II. asırlarda Ali nesebinden muhtelif kişiler tarafından dillendirildiği zikredilmektedir. Nitekim babası tarafından siyasî lider olarak yetiştirilen ve Nefsü'z-Zekiyye lakabıyla şöhret bulan Hz. Hasan'ın torununun oğlu Muhammed b. Abdullah (öl. 145/762), babası tarafında *Mehdî* olarak lakaplanmıştır. Abbâsî Halifesi Mansûr'a (öl. 158/775) karşı Medine'de isyan eden Nefsü'z-Zekiyye, ölümünden sonra mehdî olduğu iddia edilmiştir.<sup>4</sup> Hatta İmâmetî Hz. Hüseyin'den devam ettiren Muğîre b. Saîd'in önderi olduğu Muğîriyye mezhebi, Hz. Hüseyin'in torunu Ebû Cafer Muhammed b. Alî'nin İmam olduğunu iddia etmiştir. Mezhebin müntesipleri, Ebû Cafer'in Muğîre'ye vasiyyet etmesi üzerine Nefsü'z-Zekiyye'yi mehdî olarak kabul ettikleri nakledilmiştir. Mehdî'nin ismi ve baba isminin Hz. Peygamber'e muvafık olacağına dair rivâyetler,<sup>5</sup> Muğîre'nin mezkûr iddiada ortaya koyduğu delillerden biri olmuştur.<sup>6</sup>

Abbasi Devleti'nin ikinci halifesi Abdullah Mansûr (öl. 158/775) da oğlu Muhammed'in lakabını Mehdî koymuştur.<sup>7</sup> Mansûr'un bu uygulaması, Hz. Ali'nin Havle bint. Ebû Cafer'den olan Muhammed b. Ali'ye dayanan soyuyla Mehdîlik beklentisinde hak iddia ettiğini düşündürmektedir. Ayrıca bu durum, Mehdî'nin soyunun Ali oğullarından sadece Hz. Hasan ve Hüseyin'e münhasır kılınmadığını da göstermektedir. Kendi adı Abdullah olmasıyla oğlunun adını Muhammed olarak isimlendirmesi ve oğlunun Mehdi olacağı temennisiyle bu işe girişmesinde, muhtemelen Muğîre'nin istidlal yaptığı mezkûr haberlerin etkisi bulunmaktadır.

Ziyad b. Münzir Ebû Cârûd'a (öl. 150/767) nispet edilen Cârûdiyye, Hz. Hasan ve Hüseyin'in imâmetinden sonra kimin imam olacağı hususunda ihtilafa düşerek farklı kollara ayrılmıştır. Hasan ve Hüseyin'in nesebinden kim kılıç çekerek kendine biate çağırırsa onun imam olacağını iddia edenler olduğu gibi Hz. Hasan'ın torunu Muhammed'in ölümünü kabul etmeyerek

- 3 Bu konu hakkında bk. Halil İbrahim Bulut, "İlk Dönem İmâmî Kaynaklarda Gaybet Anlayışı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2004), 49-68.
- 4 Bu konu hakkında bk. İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ebşâr fî memâlikü'l-emşâr* (Abû Dabî: el-Macamau's-Sekâfî, 1423), 24/25; Mustafa Öz, "Muhammed b. Abdullah el-Mehdî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/muhammed-b-abdullah-el-mehdi> (10.12.2020).
- 5 Ebû Dâvud, *es-Sünen*, "Kutubu'l-Mehdî", 8 (No. 4282); Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 15/236.
- 6 Ebû Hasan el-Eşarî, *Maâkâlâtü'l-İslâmiyyîn* (Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 2005), 1/38; Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, 229; Muhammed b. Abdulkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal* (Beyrut: Dâru'l-marîfe, 1404), 1/153. Detaylı bilgi için bk. Mithat Eser, "Abbâsiler Döneminin İlk Mehdîsi Muhammed b. Abdullah ve Onun Mehdîliği ile İlgili Rivâyetlerin Değerlendirilmesi", *Bilimname* 41 (2020), 7-38.
- 7 İsmâîl b. Şihâbiddîn İbn Kesîr, *el-Bidâye* (Beyrut: Daru'l-fikr, 1407), 6/247; Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye* (Kâhire: Müessesetu Kurtuba, 1406), 4/99.

onun Mehdi olduğunu, tekrar zuhur edip dünyaya adalet ve düzen getireceğini söyleyenler de olmuştur.<sup>8</sup> Yine Cârûdiyye'den başka bir fırka Hz. Hasan'ın torunu Muhammed'in ölmediğini ortaya çıkıp galip olacağına inandıkları zikredilmiştir.<sup>9</sup>

## 1.2. İmâmet İddiaları

Hz. Hasan soyunda görülen mezkûr mehdîlik iddiaları yanında Hasan oğulları, siyasi lider olarak da addedilmiştir. Râfızîlerin bir kolu, İmâmetin Hz. Hasan'dan kardeşi Hüseyin'e, ondan da kardeşi Muhammed b. Ali el-Hanefiyye'ye intikal ettiğini, böylece Muhammed'in imam olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>10</sup> Cârûdiyye'den bir fırka ise İmâmeti sırasıyla Ali, Hasan ve Hüseyin'e dayandırmakta sonrasında ise onların çocuklarından kim Allah'ın yoluna çağırırsa onun imam olacağını söylemektedir.<sup>11</sup>

Hasan oğullarında görülen yönetime karşı isyanlarda onların siyasî liderlik iddialarını teyit etmektedir. Nefsü'z-Zekiyye'nin kardeşi İbrahim b. Abdullah (öl. 145/763 Ahvâz ve daha birçok yeri ele geçirmiş, Abbâsî halifesi Ebû Cafer Mansûr'un (öl. 158/775) üzerine göndermiş olduğu ordu tarafından destekçileriyle birlikte öldürülmüştür.<sup>12</sup>

Emevî halifelerinden Mervân b. Muhammed döneminde (744-750/941-947) nesebi Hz. Ali'nin oğlu Cafer'e dayanan Abdullah b. Muhammed (öl. 131/748) Muğîre b. Sâid taraftarlarını kendi imâmetine çağırmıştır.<sup>13</sup> Nesebî Hz. Hasan'a dayanan Hüseyin b. Ali (öl. 169/786) ise Abbâsî devletine karşı ayaklanarak Mekke'ye 6 mil uzaklıkta Fahha vadisinde insanların bîatını almıştır. Ancak Abbâsîlerin komutanlarından İsâ b. Mûsâ tarafından ona biat edenlerin çoğunluğuyla birlikte öldürülmüştür.<sup>14</sup> Yine Hz. Hasan'ın soyundan Yahya b. Abdullah (öl. 187/803) Halife Mansûr'a isyan ederek Deylem'e kadar gelmiş lakin o da nihayetinde öldürülmüştür.<sup>15</sup>

Bunun yanında Hz. Hasan'ın soyundan Hasan b. Zeyd (öl. 270/884) Taberistan'da hüküm süren Aleviyye Devleti'nin (864-884) kurucusu ve ilk hükümdarı olmuştur.<sup>16</sup> Yemen'de Zeydilerin önde gelen alimlerinden Hasan oğullarından Salâh b. Ali b. Muhammed (öl. 849/1436) ise hicrî 840'da kendine biate çağırılmış, Mehdî olarak anılmış, sonrasında ise tutuklanarak

8 Abdulkahir el-Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak* (Beyrut: Dâru'l-âfâki'l-cedîde, 1977), 23.

9 Eşarî, *Mağâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/70.

10 Eşarî, *Mağâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/35.

11 Eşarî, *Mağâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/70.

12 Eşarî, *Mağâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/79.

13 Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, 231.

14 Eşarî, *Mağâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/78.

15 Eşarî, *Mağâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/79.

16 Eşarî, *Mağâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/81; Hayreddin b. Muhammed Ziriklî, *el-A'lâm*, 2/191.

San'a'da hapsedilmiştir.<sup>17</sup> Yine Yemen'de Zeydilerin önde gelen alimlerinden fakîh Yahyâ b. Şemsuddin el-Mehdî'ye (öl. 965/1008) San'a'da biat edilmiş ve birçok kabile itaat etmiştir.<sup>18</sup>

Bütün bu bilgiler Ali oğullarına yönelik teveccühü ve Hz. Peygamber'e isnad edilen Mehdî'nin kendi nesebinden olacağı haberinin toplumdaki karşılığını göstermektedir. İlk dönem mehdî beklentisi hususunda Hz. Ali'ye ulaşan nesepte ittifak edildiği, ancak bu nesepten kimin imam veya mehdî olacağı hususunda ihtilaflar bulunduğu görülmektedir. Yukarıda daha çok Hz. Hasan'ın soyundan verdiğimiz örneklerin muhtemelen daha fazlası Hz. Hüseyin'in soyu içinde söylenebilir.<sup>19</sup> Bununla birlikte örneklerde dikkat çeken hususlardan biri de İmâmet iddialarının ve mehdî beklentilerinin, Hz. Ali'nin Hz. Fatma dışındaki diğer hanımlarından olan çocuklarının neseplerinde de görülmüş olmasıdır. Mezkûr olaylarda Hz. Ali'nin Havle bint. Cafer'den olan Muhammed b. Hanefiyye'nin imam addedilerek nesebinden mehdî beklentisi ve Hz. Ali'nin diğer bir eşi Ümmül-Benîn olarak bilinen Fatma bint. Hüzâm'dan olan oğlu Cafer'in nesebinden de mehdî beklentisi Hz. Peygamber sonrası ilk asırlarda imam ya da mehdî beklentisinin sadece Hz. Hasan ve Hüseyin etrafında dönmediğini göstermektedir.<sup>20</sup>

## 2. Mehdî'nin Hz. Hasan'ın Soyundan Geleceğini İfade Eden Sünnî Kaynaklı Rivâyetler

### 2.1. Hz. Hasan'ın Hilâfeti Muaviye'ye Bırakması İçerikli Rivâyet

Hz. Ali'nin vefatından sonra hilafet mücadelesinde yaşanan siyasi kriz ve sonrasında vuku bulan olaylar, Sünnî kaynaklarda daha çok Hz. Hasan'ı öne çıkarmaktadır. Hz. Ali şehit edildikten sonra Hicâz ve Irak ahalisinin Hz. Hasan'a biat etmesi, Kudüs'te ise Muaviye'nin biat alarak bir bakıma hilafetini ilan etmesi sonrası iki İslam ordusunun karşılaşması ve Hz. Hasan'ın hilafeti fedakarlık yaparak Hz. Muaviye'ye bırakması hadisesini<sup>21</sup> anlatan rivâyet şöyledir:

17 Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-ilm lilmelâyîn, 2002), 3/207.

18 Ziriklî, *el-A'lâm*, 8/150.

19 Hz. Hüseyin'in soyundan imâmet ve mehdîlik iddiaları için bk. Kummî, *el-Mağâlât*, 79-102; Nevbahtî, *Fıraqu's-Şîâ*, 113-166; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, 1/161; Mesûdî, *Murûcu'z-zeheb*, 4/160.

20 Hicrî ilk asırlarda Ümeyye Oğulları'ndan Süfyanilerde görülen mehdîlik iddiası ve bunun Şiî akidede dönüşümü için bk. Yusuf Oktan, "Siyasi ve Mezhebî Olayların Ortaya Çıkardığı Süfyanî Rivâyetleri", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/3 (Aralık 2020), 1135-1156.

21 Bu konu hakkında bk. M. Mahfuz Söylemez, "Hz. Hasan'ın Hilafeti Muaviye'ye Devrinin Arkaplanı", *İslâmî Araştırmalar* 14/3-4 (2001), 456-468; M. Ali Kapar, "Hz. Hasan'ın Halifeliği ve Hasan-Muaviye Antlaşması", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1997), 67-80.

Ebû Mûsâ'nın Hasan el-Basrî'den işittiğine göre Hasan el-Basrî Allah'a yemin ederek şöyle demiştir: "Vallahî Hasan b. Ali, Muâviye'yi dağlar misali bir ordu ile karşılamıştı. Amr b. Âs (Muâviye'yi savaşa teşvik ederek): 'Ben karşıdaki orduyu öldürmedikçe geri dönmeyecek bir ordu görüyorum' dedi. Muâviye'de -ki, bu iki zattan hayırlısı Muâviyedir- Amr b. Âs'a: 'Eğer muhaliflerimiz bizim askerlerimizi, yahut askerlerimiz onları öldürürse benim yerime insanların işlerini îfâ etmeye kim tekeffül eder? Bana bu öldürülenlerin ailelerine, yetim ve dullarına bakmayı kim üzerine alır!?' dedi. Böylece (Hz. Hasan'a) Kureyş'ten Abdüşşems Oğulları'ndan Abdurrahman b. Semure ve Abdullah b. Âmir b. Kureyz'i (barış yapmak için) gönderdi. Onlara 'Haydi şu adama (Hasan'a) gidiniz. Ona sulh istediğimi söyleyerek barış (teklifimi) arz ediniz' dedi. Bu ikisi Hz. Hasan'a giderek huzuruna çıktılar ve konuştular. Muaviye'nin isteğini söyleyerek kendisinin ne istediğini sordular. Hz. Hasan onlara: 'Bizler Abdulmuttalip oğullarıyız. (Kerem ve cömertliğe alışmışız) Beytü'l-mâl'dan bize düşen nedir ki? Bu ümmet kendi kanı içinde şaşırmış, birbirini kırıyor.' dedi. Onlar cevaben: 'Muaviye size şöyle şöyle arz ediyor. Başkaca neye ihtiyacınız varsa sormamızı ve bildirmenizi istiyor' dediler. Hz. Hasan: '(Bu söylediklerinizi) Bana karşı kim tekeffül edip üzerine alır?' dedi. Onlar: 'Biz alırız' dediler. Hz. Hasan ne istediye onlar biz temin ederiz dediler. Böylece sulh oldu". Hasan el-Basrî rivâyetin devamında kendisinin Ebû Bekre Nufey' b. el-Hâris'den işitmiş olduğu konumuz açısından önemli olan rivayeti aktarmıştır. Bu rivâyete göre Ebû Bekre Hz. Peygamber'i minberde yanında Hz. Hasan ile birlikte görmüştür. Hz. Peygamber bir cemaate bir de Hasan'a dönerek şöyle buyurmuştur: "Benim bu oğlum seyittir. Allah'ın onunla Müslümanlardan iki büyük firkanın arasını düzeltereğini umuyorum."<sup>22</sup>

Rivâyet, Hasan el-Basrî'nin Ebû Bekre'den sadece Ahnef yoluyla rivayet ettiği belirtilerek Dârekutnî (öl. 385/995) tarafından tenkit edilmiştir.<sup>23</sup> Zehebî (öl. 748/1348) kitabının bir bölümünde bu rivâyete değinirken Hasan el-Basrî'nin bu rivâyette Ebû Bekre'den teferrüd ettiğini bunun ise Hasan-ı Basri'nin güzelliklerinden biri olduğunu belirtirmişti.<sup>24</sup> Hasan el-Basri'yi tanıttığı başka bir yerde ise; onun rivâyetlerinde irsâl yaptığını ve onun, Ebû Bekre dahil birçok kişiden bizzat işiterek almadığı halde onlardan işitmiş gibi rivâyetler aktardığını zikretmiştir.<sup>25</sup>

22 Muhammed b. İsmâil Buhârî, *eş-Şahîh* (Beyrut: Dâru Tuki'n-necât, 1422), "Kitâbu'l-cumu'a", 3 (No. 2704); Rivâyetin son kısmı için ayrıca bk. Buhârî, *eş-Şahîh*, "Kitâbu'l-cumu'a", 3 (No. 3629), (No. 3746); Tirmizî, *es-Sünen*, "Ebvâbu'l-menâkıb, (No. 3773); Ebû Dâvud, *es-Sünen*, "Kutubu'l-mehdî" (No. 4290); Nesâî, *es-Sünen*, "Kitâbu'l-cumu'a" (No. 1410); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 34/ 33-34, 34/99, 34/148; İbn Hibbân, *eş-Şahîh* 15/418; Hâkim, *el-Müstedrek* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1990), 3/192.

23 Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer Dârekutnî, *el-İlzâmât ve't-tetebbu'* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1985), 223.

24 Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nubelâ*, 13/19.

25 Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nubelâ*, 4/566.

Buhârî'nin 'an'aneli rivâyetlerde râviler arasında likâ'nın bulunmasını şart koştuğu malumdur.<sup>26</sup> Bu rivâyette Hasan el-Basrî'nin Ebû Bekre'den semâ'ının olduğunu Buhârî ve hocası Ali İbnü'l-Medînî (öl. 234/848-49) bildirmiştir. Zira bu rivâyeti aktardıktan sonra Buhârî, "Bana Ali b. Abdullah (el-Medînî) dedi. Hasan'ın (el-Basrî), Ebû Bekre'den semâ'ı bu hadisle sabit olmuştur."<sup>27</sup> diyerek ittisali tekîd etmiştir. Her ne kadar Darekutnî'nin eleştirdiği ve Zehebî'nin ifade ettiği Hasan el-Basrî'nin birçok kişiden irsâl yapması yadsınacak bir tenkit olmasa ve bu durum diğer rivâyetlerinde göz önünde bulundurulması gereken bir durum olsa da bu rivâyet gibi semâ'ının sabit olduğu durumlarda rivâyetin sıhhatine zarar verecek bir durum söz konusu olmadığı söylenebilir.

Rivâyetin sonunda Hasan el-Basrî'nin Ebû Bekre'den işitmiş olduğu ifadeler, mütekaddim ve müteahhir birçok Sünnî ulema Hz. Hasan'ın hilâfeti Muaviye'ye teslim ederek Müslümanların arasında savaş durumunu ortadan kaldırdığına, böylece ümmetin tek bir yönetim altında toplandığına işaret etmiştir.<sup>28</sup>

Hz. Hasan'ın, Hz. Peygamber'e katiplik yapmış, birçok savaşa katılarak ordu komutanlığı icrâ etmiş ve muhtelif şehirlerin valiliğini yürütmüş Muaviye b. Ebî Süfyan<sup>29</sup> karşısına hilafet hakkıyla çıkışı da önemlidir. Hz. Ali'nin şehit edilmesinden sonra kendisine kırk bin kişinin<sup>30</sup> biat ettiği Hasan, Irak'ta

26 Hattâbî, *Me'âlimü's-sünen*, 4/312.

27 Buhârî, *eş-Şahîh*, "Kitâbu'l-cumu'a", 3 (No. 2704).

28 Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, *Tefsîrül-Kur'ân* (Riyad: Dâru'l-vatan, 1997), 4/290; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmî'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-kutubî'l-ilmiyye, 1964), 4/77; Hattâbî, *Me'âlimü's-sünen*, 4/312; Muhammed Emîn eş-Şankî, *Edvâu'l-beyân fi idâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1990), 1/32; Muhammed b. Cüzey, *et-Teshîl li'ulûmî't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Erkâm, 1416), 2/251; Ahmed b. Acîbe, *el-Baḥru'l-medîd fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-mecîd* (Kahire: Hasan Abbas Zeki, 1419), 5/226; Ebü'l-Hasen Sadrüddîn Alî b. Alâiddîn İbn Ebü'l-İz, *Şerḥu'l-'akîdeti't-Tahaviyye* (Suudiye: Vizaretü's-şu'ûnî'l-İslâmiyye, 1418), 493; Şerefüddin Hüseyin b. Abdullah et-Tîbî, *Şerḥu't-Tîbî 'alâ Mişkâti'l-meşâbih* (Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa, 1997), 12/3905; Ebü Hafs Sirâcüddîn İbnü'l-Mülakkın, *et-Tevdîh lişerḥi'l-câmi's-Şahîh* (Dimaşk: Dâru'n-nevâdir, 2008), 17/78; İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî* (Beyrut: Dâru'l-marife, 1379), 13/62, 63; Ebü Muhammed Mahmud el-Aynî, *Umdetü'l-Kârî* (Beyrut: Dâru İhyai't-turâsî'l-arabî), 24/207. İbn Âşûr (öl. 1393/1973) seyyid kelimesinin şer'i manada insanın dünyevi ve uhrevî durumunu ıslah eden kişiye verileceğini söyleyerek sözlerine mezkûr rivâyette Hz. Hasan için kullanılan sıfatla delil getirmektedir. Hilafet ihtilafında yaptığı fedakarlığa dikkat çekerek Hz. Hasan'ın ümmetin tevhidi ve selameti için hilafet hakkında vazgeçmesinin onun şeref vasıflarının hepsini kendinde topladığına yeterli olacağını söylemektedir. Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: er-Dâru't-Tûnusiyye, 1983), 3/240. Hz. Hasan'ın hilafete yönelik tavrı bazı ayetlerin işârî tefsirine de yansımıştır. "Kim affeder de sulh ederse ecri Allah'adır" (eş-Şurâ 42/40) ayetinin, Hz. Hasan'ın Müslümanların durumunu düzeltmek için kendi hakkından feragat ederek Muâviyye'ye biat etmesi işaret ettiği şeklinde yorumlanmıştır.

29 Bu konu hakkında bk. İrfan Aycan, "Saltanata Giden Yolda Muaviye b. Ebi Süfyan", *İslâmî Araştırmalar* 4/2 (1990), 130-145.

30 Sehâvî'nin verdiği bilgiye göre bu sayı yetmiş bin ya da daha fazladır. bk. es-Sehâvî, *et-Tuḥfetü'l-latîfe fi tarihi'l-Medîneti's-Şerife* (Beyrut: el-Kutubu'l-ilmiyye, 1993), 1/280, 283.

birkaç ay halife olarak kalmış daha sonrasında Irak ahalisinin Hz. Hasan'ı Muâviye üzerine gitmeye teşvikleri sonucu ordusuyla birlikte onun üzerine yürümüştür.<sup>31</sup> Medâin'e gelindiğinde on iki bin kişilik öncü birliği idare eden Kays b. Sa'd'ın öldürüldüğü haberi karargahta yayılması üzerine insanların Hz. Hasan'ın çadırında yığıldıkları ve orayı yağmaladıkları aktarılmıştır. Bu kargaşada Hz. Hasan Esed oğullarından biri tarafından zehirli bir hançerle kalçasından yaralandığı daha sonrasında ise topluluğa hitaben: "Allah'ın laneti üzerinize olsun. Şimdi anladım ki sizden bir hayır yok! Dün babamı öldürdünüz bugün de aynısını bana yapıyorsunuz" şeklinde serzenişte bulunduğu nakledilmiştir. Şa'bî ve Katâde'nin bildirdiğine göre Medâin'de Hz. Hasan, Muaviye'ye sulh yapmak için mektup göndermiştir.<sup>32</sup>

Rivâyette bahsedilmeyen lakin tarihi kaynakların aktardığına göre vuku bulan sulh, Hz. Hasan'a beytü'l-mâl'dan belli miktar aylık bağlanması, Muaviye'den sonra kendisinin halife olacağı ve Ali ailesinden kimseye hakaret edilmemesi gibi şartlar ile gerçekleşmiştir. Hz. Hasan sulh yapınca kendi taraftarları tarafından hakarete varan sözlere muhatap olmak zorunda kalmıştır.<sup>33</sup> Daha sonrasında mezkûr rivâyetteki sulh gerçekleşmiş, böylece 41/662 senesi Müslümanların tek bir halifeye biat etmelerinden dolayı 'Âmu'l-Cema'a olarak isimlendirilmiştir.<sup>34</sup>

Muaviye'ye veliaht olan Hz. Hasan'ın 49/669 senesinde vefat etmesi veliahtlığa Muaviye'nin kendi oğlu Yezîd'in getirilmesine neden olmuştur. Muaviye'nin oğlu Yezîd'i Hz. Hasan hayattayken gizliden hilâfete hazırladığı, Hz. Hasan'ın vefatından sonra ise durumu resmiyete döktüğü zikredilmiştir.<sup>35</sup> Hz. Hasan'ın Muaviye'den önce vefatı tarihi kaynaklarda birçok spekülasyona sebep olmuştur. Zira onun zehirlendiği, ölümüne sebep olan bu kalkışmanın karısı Ca'de bint. el-Eş'âs'ın yaptığı, dolayısıyla da Ca'de'yi buna Muaviye'nin ya da oğlu Yezîd'in<sup>36</sup> azmettirdiğine yönelik haberler zikredilmektedir.<sup>37</sup>

Sâfdî'ye göre ise bu rakam doksan binden fazladır. bk. es-Sâfdî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât* (Beirut: Dâru İhyâ't-turâs, 1420), 12/67-69.

31 Bu konu hakkında bk. Adnan Demircan, "Hz. Hasan ve Halifeliği", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1995), 81-89; Halil İbrahim Hançabav, "Tarihî Rivayetlere Göre Hz. Hasan'ın Halifeliği", *İslâmî İlimler Dergisi* 29/2 (2019), 227-255.

32 Zehebî, *Tarîhu'l-İslâm*, 2/385, 397; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 4/326-348; Mahlûf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye*, 2/106.

33 Zehebî, *Tarîhu'l-İslâm* 2/385, 397.

34 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 4/326-348; İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî* (Beirut: Dâru'l-marife, 1379), 13/62, 63.

35 Kurtubî, *el-İstî'âb fî ma'rifati'l-aşhâb* (Beirut: Dâru'l-ceyl, 1992), 1/384-392.

36 Sâfdî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 12/67-69.

37 Zehebî, *Tarîhu'l-İslâm*, 2/385, 397; Şihâbüddîn Ahmed b. Alî İbn Hacer, *el-İşâbe fî temyîzi-ş-şahâbe* (Beirut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1415), 2/60-66. Bu konu hakkında ayrıca bk. Ünal Kılıç, "Hz. Hasan'ın Zehirlenerek Öldürüldüğü İddiaları Üzerine Bir Değerlendirme", *İSTEM* 8/26 (2015), 1-15.

Tarihi bilgilerle Buhârî rivâyetinde bahsedilen konuların yer yer çeliştiği görülmektedir. Rivâyette Muaviye'nin Abdurrahman b. Semure ve Abdullah b. Âmir b. Kureyz'i barış yapmak için Hz. Hasan'a gönderdiği söylenirken tarihi kaynaklarda Şa'bî ve Katâde'nin anlattıklarına göre Hz. Hasan sulh teklifini göndermiştir. Buna sebep Kays b. Sa'd'ın öldürülme haberi sonrası Hz. Hasan'ın çadırının yağmalanması, sonrasında ise Hz. Hasan'ın insanlara karşı sitemde bulunması sebep olarak gösterilebilir. Ancak rivâyette Muaviye'nin gönderdiği kişilerin Hz. Hasan'a "Muaviye size şöyle şöyle arz ediyor. Başkaca neye ihtiyacınız varsa sormamızı ve bildirmenizi istiyor" şeklindeki ifadeleri teklifin Muaviye tarafından geldiğini göstermektedir. Tarihi kaynakların zikrettiği Hz. Hasan'ın hilafeti teslim etmek için öne sürdüğü şartlar ise, teklifin Muaviye tarafından geldiği düşüncesini güçlendirmektedir. Zira Hz. Hasan her ne kadar devletin resmi halifesi olmasa da resmi halife Hz. Ali'ye biat edenlerin çoğunun biâtını almış olarak Muaviye'nin üzerine yürümektedir. Muaviye üzerine kendisi için biat almak için giderken, aynı zamanda ona sulh teklifini göndermesi ihtimalden uzak gözükmemektedir.

Burada değinilmesi gereken diğer bir konu da Ebû Bekre'nin Hz. Peygamber'den işitmiş olduğu "Allah'ın onunla Müslümanlardan iki büyük fırkanın arasını düzeltereğini umarım" sözleridir. Hz. Hasan tarafından ne hadis ne de tarihi kaynaklarda bu söze binaen sulh anlaşması yapıldığına dair bir açıklama bulunmamaktadır.<sup>38</sup> Buna karşın Ebû Bekre'nin aktardığı bu sözler, doğrudan Hz. Hasan'ın Muaviye ile sulh anlaşmasına nebevî ağızdan bir işaret olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Hz. Hasan'ın yapmış olduğu fedakarlık müntesiplerinin bir kısmı tarafından yadırgansa da sonraki dönemlerde bu olay ve Ebû Bekre rivâyeti, Mehdî'nin Hz. Hasan soyundan geleceği yönündeki Sünnî argümana en büyük delil olarak kullanılmıştır.

## 2.2. Mehdî'nin Hz. Hasan'ın Soyundan Geleceğine İşaret Eden Rivâyet

Bir önceki başlıkta verdiğimiz Ebû Bekre rivâyetinde *Hz. Hasan'ın neslinden Mehdî'nin geleceği* yönünde ziyâdeli bir rivâyet bulunmaktadır. Bu haber temel hadis kaynakları içinde sadece Ebû Davûd tarafından tahrîc edilmiştir. Sünen'de geçen rivâyete göre Hz. Ali, oğlu Hasan'a bakarak: "Bu oğlum Hz. Peygamber'in isimlendirdiği gibi seyyittir. Onun neslinden Peygamberinizin ismiyle isimlendirilen bir adam çıkacaktır. Ahlak bakımından O'na benzer, yaratılış mahiyetiyle O'na benzemez." dedi ve daha sonra (ahir zamanda Hz.

38 Tâif Muhasarası'ndan (8/630) sonra Müslüman olan Ebû Bekre'nin bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 3/5, Hz. Peygamber'den bu sözleri işitmiş olabileceği son iki senesi, doğum yılı hicretin 3. senesine tekabül eden Hz. Hasan'ın bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/159; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 3/246, ancak 5-7 yaşlarına karşılık gelmektedir.

Peygamber'in neslinden bir adam çıkararak<sup>39</sup> yeryüzünü adaletle doldurur rivâyetini zikretti." Ebû Dâvud'un, "bana anlatıldı ki" حَدَّثْتُ sîğasıyla mübhem bir kişiden onun da İbn Muğîre'den naklettiği rivâyetin senedi; Harun b. Muğîre → Amr b. Ebî Kays → Şuayb b. Hâlid → Ebû İshâk es-Sebî'î → Ali şeklindedir.<sup>40</sup> Ebû Davûd'un şeyhinin müphemliği ve Hz. Ali'den rivâyeti aktaran Ebû İshak Amr b. Abdullah es-Sebî'î'nin Hz. Ali'yi gördüğü lakin ondan rivâyet aldığı kesin olmaması rivâyetin zayıf görülmesine sebep olmuştur.<sup>41</sup> Senedin birkaç yönden zayıflığına ve metninde, mehdînin Hz. Hasan'ın soyundan geleceği sözünün Hz. Peygamber'e değil de Hz. Ali'ye ait olmasına rağmen dikkat çekici bir şekilde bu rivâyet, Mehdî'nin Hz. Hasan'ın soyundan olacağı şeklindeki Sünnî yorumların en büyük dayanak noktası olmuştur.

Hz. Ali'nin rivayetteki ifadelerinin mehdinin Hasan'ın soyundan geleceğine sarıh bir şekilde işaret ettiğini söyleyen İbn Teymiyye (öl. 728/1328), bu meseleyi Hz. Hasan ve Hüseyin'i, Hz. İsmail ve İshak peygamberlere benzeterek açıklamaktadır. Nasıl ki İsmail İshak'tan daha büyük ve daha ferasetli ise, Hasan'da Hüseyin'den büyüktür ve bu yüzden Hz. Peygamber, Hasan için seyyit ifadelerini kullanmıştır. Bununla beraber Peygamberlerin çoğu Hz. İshak'ın soyundan, meşhur, önder ve imamların çoğunluğu ise Hüseyin'in soyundandır. Hz. Peygamber nübüvvetin sonunu temsil etmekte ve Hz. İsmail'in soyundandır. Halifelerin sonuncusu Mehdî'de Hasan'ın soyundan olacaktır.<sup>42</sup> Bu konuda Şîa'ya bir reddiye de Zehebî'den (öl. 748/1348) gelmektedir. Mehdiyle alakalı açıklama yaparken onun soyu hakkında mezkûr Hz. Ali rivâyetini kullanarak Mehdî'nin adının Muhammed b. Abdullah olacağını, bunun Mehdî'yi Muhammed b. Hasan olduğunu iddia edenlere bir reddiye olduğunu, ayrıca onun soyunun Hüseyin'den değil Hasan'dan olacağını söylemektedir.<sup>43</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye'de (öl. 751/1350) birçok rivâyetin Mehdî'nin Hasan'ın soyundan olacağına delalet ettiğini söylemektedir. Bu

- 39 Ebû Dâvud, *es-Sünen*, 6/337; Tirmizî, *es-Sünen*, 4/75; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/42.
- 40 Ebû Dâvud, *es-Sünen*, 6/347; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik fi şerhi Muvatta'i Mâlik* (Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 2007), 7/322. Muhammed b. Cafer'in (öl. 113/731) Hz. Ali'den naklettiği maktû rivâyet için bk. Nuaym b. Hammâd, *el-Fiten* (Kahire: Mektebetü't-Tevhîd, 1412), 1/374. Bazı muteber rivâyetlerde Hz. Hasan'ın göğüsten başa kadar, Hz. Hüseyin'in ise belden aşağısının Hz. Peygamber'e benzediği nakledilmiştir. bk. Tizmizî, *es-Sünen*, 6/126; Ahmed b. Hanbel, 2/164, 212, Başka rivâyetlerde ise Hz. Peygamber'e Hz. Hasan kadar benzeyen başka kimsenin bulunmadığı zikredilmiştir. bk. Buhârî, *eş-Şahîh*, 3/1370; Tizmizî, *es-Sünen*, 6/124; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/164, 212.
- 41 Ebû Abdülazîm b. Abdilkavî b. Abdillâh el-Münzirî, *Muhtaşaru Süneni Ebî Dâvud* (Riyad: Mektebetü'l-mearif, 2010), 3/119; Abdurrahman el-Mübârekpûrî, Tuhtetü'l-aḥvazî bi-şerhi Câmî'i't-Tirmizî (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, ts.) 6/403.
- 42 Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Faḍlu ehlî'l-beyt ve ḥuḳûkuḥum* (Cidde: Dâru'l-kible, 1984), 46, 47. İbn Teymiyye'nin Ebû Davûd rivâyetini Hz. Ali'nin oğlu Hasan'a işaret ederek "Mehdî bu oğlumun soyundandır" şeklinde farklı ifadelerle vermesi ayrıca dikkat çekicidir. Ayrıca bk. İbn Teymiyye, *Câmü'u'l-mesâil* (Riyad: Dâru 'âlemi'l-fevâid, 1422), 3/98.
- 43 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *el-Müntekâ min Târîhi'l-İslâm* (Suudiye: er-Riâsetü'l-âmme, 1413), 1/534.



durumun hoş bir sır olduğunu belirten İbn Kayyim, meseleyi Hz. Hasan'ın hilafetten feragat etmesiyle Allah'ın yeryüzünde gerçek hilâfet ve adaleti ika-me edecek Mehdî'yi onun soyuna bahşettiğini belirtmiştir.<sup>44</sup> İbn Kayyim'in, Mehdî'nin Hz. Hüseyin'in soyundan olduğuna inanan Şîa'ya reddiye niteliği taşıyan, Mehdî'nin esasında Hüseyin'in soyundan olamayacağı argümanı, Hz. Hüseyin'in hilafet karşısındaki tutumuna bağlanmaktadır. İbn Kayyim'a göre Allah için kim bir şeyi terk ederse Allah'ın ya ona ya da zürriyetine daha hayırlısını vereceğini, Hz. Hüseyin'in hilafeti almak için hırslandığını, savaştığını ve netice olarak zafer elde edemediğini söylemektedir.<sup>45</sup>

İbn Kesîr (öl. 774/1373) de Mehdî'nin Muhammed b. Abdullah adında Hasan'ın soyundan olacağını ifade ederken<sup>46</sup> kıraat ve hadis alimlerinden İbnü'l-Cezerî (öl. 833/1429) Hz. Ali'nin bu konudaki ifadelerini delil getire-rek Mehdî'nin Hz. Hasan'ın soyundan geleceğini söylemektedir.<sup>47</sup> İbn Hacer el-Heytemî (öl. 974/1567) ise Mehdî konusuyla alakalı bazı rivâyetleri tadyîf ederken Hz. Ali rivâyetini zayıflığına rağmen Mehdî'nin soyu hususundaki görüşüne delil olarak getirmektedir. Mehdî'nin Hz. Peygamber'in amcası Abbâs'ın soyundan olacağını bildiren haberlerin<sup>48</sup> zayıf olduğunu söyleyerek, bunların sahih olduğu kabul edilse dahi Hz. Fatma'nın soyundan geleceği yönündeki haberlere muâriz olmadığı, zira Hz. Fatma'nın soyunun aslında Hz. Abbâs'ın bir kolu olduğunu belirtmektedir. Nihayetinde Mehdî'nin Hz. Ali'nin bildirmesi üzerine Hasan'ın soyundan geleceğini ifade etmektedir.<sup>49</sup> Heytemî'nin konu hakkında birçok rivâyeti tadyîf ederken zayıf bir senetle gelmiş mevkûf bir rivâyeti görüşüne delil olarak kullanması meseleyi ancak Şîa'ya reddiye özelinde ele aldığını göstermektedir.

Ali el-Kârî (öl. 1014/1605) ise konuyu detaylı bir şekilde ele alarak, önceki alimlerin meramlarını daha sarih ifadelerle anlatmaktadır. Rivâyetin mevkûf olduğunu bildiren müellif, rivâyette bulunan *ابني هذا* ifadesiyle Hz. Hasan'ın tahsis edilerek diğer ihtimallerin çıkarıldığını, böylece Mehdî'nin sarih bir şekilde Hz. Hasan'ın soyundan geleceğini belirtmiştir. Anne tarafından da soyunun Hz. Hüseyin'e dayanacağını söyleyen Ali el-Kârî, Şîa'nın

44 İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Menârü'l-münîf* (Halep: Mektebetü'l-matbûati'l-İslâmiyye, 1403), 151.

45 İbn Kayyim, *el-Menâr*, 151.

46 Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, en-*Nihâye fî'l-fiten ve'l-melâhim* (Beyrut: Dâru'l-ceyl, 1988), 1/55.

47 Ebü'l-Hayr Şemsuddin İbnü'l-Cezerî, *Menâkıbü'l-esedi'l-gâlib* (Kahire: Mektebetü'l-Ku'ân, 194), 77. İbnü'l-Cezerî'nin Şîi Muhammed Bâkır el-Mahmûdî tarafından tehzîb edilen *Esne'l-meâtlib*'inde Hasan ismi Hüseyin olarak gelmektedir. bk. Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Esne'l-menâkıb fî tehzîbi esnâ'l-meâtlib*, thk. Muhâmmmed Bakır el-Mahmûdî (Basım yeri yok, 1983), 166-168.

48 Bu rivâyetin mevzû' olduğu hakkında bk. Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Mevdû'ât* (Medine: Muhammed Abdulmuhsi, 1966), 2/37; Cemaleddin es-Suyûtî, *el-Le'âli'l-maşnû'a fî'l-aḥbâri (eḥâdîsi)'l-mevzû'a* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1996), 1/397.

49 İbn Hacer el-Heytemî, *eş-Şevâikü'l-muḥriḳâ* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1997), 2/679.

Mehdî'nin Muhammed b. Hasan el-Askerî olduğu iddiasının batıl olduğunu belirtmektedir. Rivâyetin senedindeki Ebû İshâk es-Sebî'î'yi tanıtan müellif, onun Hz. Ali ve daha başkalarını gördüğünü ve Berâ b. Âzib ve Zeyd b. Erkâm'dan semâ'ı olduğunu bildirmektedir.<sup>50</sup> Bunlardan Ali el-Kârî'nin, Ebû İshâk'ın Hz. Ali'yi görmüş olmasının, bu sözleri ondan işittiği kanaatinde olduğu anlaşılabilir. Ancak Ebû İshâk, semâ'ı olan kişileri sayarken Hz. Ali'yi zikretmemiştir. Ayrıca el-Kârî, rivâyetin senedindeki Ebû Dâvud'un müphem olan şeyhine de hiç temas etmemiştir.

Konuya kitabının farklı bir yerinde tekrar değinen müellif, Mehdî'nin Hz. Hasan'ın mı yoksa Hz. Hüseyin'in mi soyundan geleceği hususunda ihtilaf edildiğini belirterek, Mehdî'nin her iki soyu da kendinde toplama ihtimalinin bulunduğunu söylemektedir. İbn Teymiyye'nin meseleyi Hz. İsmail, İshâk ve zürriyetleri çizgisinde ele alması gibi bir benzetme yaparak, hilafetten feragat etmesi sebebiyle mehdînin Hz. Hasan'ın soyundan geleceğini bildirmektedir. Bu yorumuna Ebû İshâk yoluyla gelen mezkûr rivâyeti de sarih bir delil olarak sunmaktadır.<sup>51</sup>

Sabbân (öl. 1206/1792) yine Ebû Davûd rivâyetini delil göstererek Mehdî'nin soyunda halefleriyle aynı çizgide bulunmuştur.<sup>52</sup> Fahrulhasan el-Kenkûhî (öl. 1315/1898) ise Alî el-Kârî'nin sözlerini istidlal yaparak aynı görüşü paylaşmıştır.<sup>53</sup> Hindistanlı fıkıh ve hadis âlimi ve Ebû Davûd şârihi

50 Nûrüdîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî, *Mirâkâtü'l-mefâtiḥ şerhi Mişkâtî'l-meşâbîḥ* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 2002), 8/3447.

51 Ali el-Kârî, *Mirâkât*, 8/3438.

52 Muahammed b. Ali es-Sabbân, "İs'âfu'r-râğibîn", *Nûru'l-ebşâr fî menâkibi Âli beyti'n-Nebiyyi'l-muḥtâr*, Mümin b. Hasan eş-Şeblencî (Kahire: el-Mektebetü't-ticâriyyeti'l-kübrâ, 1877), 137

53 Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Şerḥü Süneni İbn Mâce* (Amman: Beytü'l-efkârî'd-düvelyye, 2007), 1504. Son dönem mütefekkirlerinden Saîd Nursî'nin (öl. 1380/1960) mehdî hadisleri hakkında görüş ve tevilleri üzerine yapılan bir çalışmada araştırmacı, Nursî'nin, Mehdî'nin soyu hususunda Süyûtî'yle aynı görüşte olduğunu belirterek Mehdî'nin kendinde hem Hasan hem de Hüseyin soyunu toplayacağını söylemektedir. Araştırmacı Süyûtî'nin İbn Mâce üzerine yapmış olduğu şerhten bu ifadeleri almaktadır. Mezkûr kitap, Süyûtî'nin *Misbâhu'z-zücâce* şerhiyle birlikte Abdulgânî el-Müceddî'nin (öl. 1296/1879) *İncâhu'l-hâce* ve Fahrû'l-Hasan el-Kenkûhî'nin (öl. 1315/1897) şerhini ihtiva etmektedir. Araştırmacı ciddi bir hata yaparak Mehdî'nin soyunun Hz. Hasan ve Hüseyin'den geleceğine yönelik görüşü Süyûtî'ye dayandırmaktadır. bk. Anas Mohammed Riza Qahwajî, "Ârâu'l-ustâz en-Nursî fî ahâdîsi'l-Mehdî ve te'vilâtuhu lehâ ve muta'allaqâtuhâ", *AL-NUR Academic Studies on Thought and Civilization* 18 (2018), 19. Halbuki bu görüş mezkûr kitapta Kenkûhî tarafından zikredilirken esasında o da bunu Alî el-Kârî'den aktarmaktadır. Kenkûhî'nin yorumu için bk. Suyûtî, *Şerḥü Süneni İbn Mâce* (Amman: Beytü'l-efkârî'd-düvelyye, 2007), 1504, Ali el-Kârî'nin şerhi için bk. Ali el-Kârî, *Mirâkât*, 8/3438. Bununla beraber Saîd Nursî, Mehdî'nin Hz. Hasan ve Hüseyin'in soyundan geleceğine işaret etmekle birlikte hangisinden geleceğini net olarak belirtmemektedir. bk. Saîd Nursî, *Lem'alar* (İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 2016), 26. Ayrıca bk. Derya Yörük Kesik, *Saîd Nursî'nin Risâlelerinde Mehdîlik Telakkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007).

Âzîmâbâdî'de (öl. 1329/1911), İbn Teymiyye ve Alî el-Kârî çizgisindedir.<sup>54</sup> Suudlu muâsır alim Abdulmuhsin el-Abbâd konuyla alakalı birçok rivâyet aktarıp bunlardan bazılarını tadyîf ettikten sonra Şîa'ya cevap verme niyetiyle Hz. Ali rivâyetine işaret ederek Mehdî'nin Hz. Hasan'ın soyundan geleceğini belirtmektedir.<sup>55</sup>

İbn Teymiyye'nin ilk olarak zikrettiği ve Alî Kârî'nin devam ettirdiği Hz. Hasan ve Hüseyin'in Hz. İsmail ve İshak'a benzetilmesi, dolayısıyla Hz. İshak soyundan gelen peygamberlere karşılık Hz. İsmail'in soyundan Hz. Peygamber'in geldiğine, buna karşılık Hz. Hüseyin soyundan gelen önderlere karşılık, Mehdî'nin, Hz. Hasan'ın soyundan geleceği şeklindeki bir yorum kanaatimizce zorlama görünmektedir. Zira Hz. Hüseyin soyunun tarihte öne çıkmasında hicrî I. ve II. asırda meydana gelen mezhebî ve siyasî olaylar göz ardı edilemez. Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da ailesiyle birlikte şehit edilmesi ona yönelik iltifatı artırırken, Hz. Hasan soyundan birçok kişinin yönetime karşı isyanda bulunması onun sülalesini daha geri plana itmiş olabilir. İmâmiyye Şîa'sı'nın takip ettiği imamların çoğunluğunun yönetimle barışık olmaları ve herhangi bir isyana bulaşmamaları<sup>56</sup> daha sonrasında mutedil Müslümanlar tarafından Hüseyin nesline yönelik teveccühü artırmış olması da muhtemeldir.

İbn Kayyım'ın, Hz. Hasan'ın hilâfetten feragatiyle soyuna Mehdî'nin bahşedildiği, Hz. Hüseyin'in ise hilâfet için hırslanması neticesinde şehit edildiği şeklindeki yorumunda da çelişkiler bulunmaktadır. Zira Hz. Hasan'ın anlaşmalı bir şekilde daha sonra kendisinin halife olması şartıyla hilafetten çekildiği, Hz. Hüseyin'in ise halife olmak üzere kendisini çağıran topluluğun davetine icabet ederek çıkmış olduğu yolda şehit edilmesi göz önünde bulundurulmalıdır. Bununla birlikte İbn Kayyım'ın Hz. Hüseyin hırslandığı iddiası da pek makul değildir, çünkü o Kûfeliler'in kendisini hilafete daveti üzerine yola çıkmış ve şehit olmuştur.<sup>57</sup> Nitekim Hz. Hasan'da başta taraftarlarının teşvikiyle Muaviye üzerine gitmiş, ancak sulh yaparak hilafeti teslim etmiştir. Hilafette hak iddia etme ve bu uğurda yola çıkma hususunda Hz. Hasan ve Hüseyin eşit dururken, muhatapları olan Muâviye ve Yezîd'in onlara karşı tutumları hilafet mücadelelerinde farklı tezahür etmiştir. Bundan dolayı Hz.

54 Âzîmâbâdî, *'Avnu'l-ma'bûd, şerhî süneni ebî Dâvud* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1415), 11/250.

55 Ebdulmuhsin el-Abbâd, "Akîdetü ehl-i's-sünne ve'l-eser fi'l-Mehdî'l-Muntazar", *Mecelle-tü'l-câmi'ati'l-İslâmiyye* 1/3 (1969), 142.

56 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 6/362-365; Zehebî, *Tarîhu'l-İslâm*, 5/446; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmîl fi't-târîh* (Beyrut: Daru'l-kitâbi'l-'arabî, 1997), 5/332; Taberî, *Tarîhu't-Taberî* (Beyrut: Dâru't-turâs, 1387), 8/554-555.

57 Taberî, *Tarîhu't-Taberî*, 5/347. Bu konu hakkında ayrıca bk. Mehmet Mahfuz Söylemez, "Hz. Hüseyin ve Kûfeliler", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 11/33 (2005), 475-500.

Hüseyin'in hırslandığı ve kaybettiği, buna mukabil Hz. Hasan'ın fedakârlıkta bulunduğu şeklindeki bir yorum hakikatten uzak gözükmetedir.<sup>58</sup>

### 3. Şif Rivâyetlerde Mehdî'nin Soy

#### 3.1. Mehdî'nin Hz. Hasan'ın Soyundan Geleceğine İşaret Eden Rivâyet

On İki İmam Şıası, Mehdî'nin 11. imam Hasan el-Askerî'nin (öl. 260/874) oğlu Muhammed olduğuna, 329/941'de gaybete girdiğine ve ahir zamanda zuhur edeceğine inanmaktadır. Dolayısıyla beklenen Mehdî'nin Hz. Hüseyin'in soyundan olduğu hususu itikadî bir mesele olup bu konuda ihtilaf bulunmamaktadır.<sup>59</sup> Bu inancı, Sünnî ulemânın da itiraf ettiği şeklinde görüşler ileri sürülse de<sup>60</sup> Şıa'nın muteber kaynaklarından Kuleynî'nin (öl. 329/941) *el-Kâfî*'sinde İmâmiyye'nin 9. İmam'ı Muhammed b. Ali'nin (öl. 220/835) aktarmış olduğu ve daha sonradan Meclisî'nin (öl. 1110/1698) tashih etmiş olduğu bir rivâyette Mehdî'nin Hz. Hasan'ın soyundan geleceği belirtilmiştir. Bu rivâyetin ana şahsiyetleri yine Sünnî kaynaklarda geçtiği üzere Hz. Ali ve Hasan'a dayanması itibarıyla de dikkat çekicidir. Muhammed b. Ali'nin aktardığına göre Hz. Ali, Selmân-ı Farisî'ye dayanmış bir şekilde yanlarında Hz. Hasan ile birlikte Mescid-i Haram'a girer. Yanlarına aniden güzel yüzlü ve temiz giyimli bir adam gelip selam vererek Hz. Ali'ye üç soru soracağını, şayet sorularına cevap verirse kendilerine İmâmet meselesinde zulmedildiğini ve karşı cenahın güvenilir olmadığına inanacağını söyler. Böylece uyuyan kişinin ruhunun nereye gideceği, kişinin nasıl hatırlayıp unuttuğu ve çocuğun nasıl amca ve dayıya benzediğini sorar. Hz. Ali, Hasan'a dönerek: "Cevap ver Ey Ebû Muhammed!" der. Soruları Hasan'ın cevaplaması üzerine kelime-i şehadet getiren adam Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'in vasîsi olduğu ve onun işaretiyle kâim olduğunu söyleyerek, Hz. Ali'ye işaret eder. Sonrasında ise aynı şehadetle Hasan, Hüseyin, Ali b. Hüseyin'den devam ederek 11. imam Hasan b. Ali'nin babası Ali el-Hâdî'nin emriyle kâim olduğunu söyler. Devamında durumu zahir olana kadar isimlendirilmeyen ve künyelenmeyen yeryüzünü adaletle dolduracak kişinin Hasan'ın soyunda olduğuna şehadet eder.<sup>61</sup> Rivâ-

58 Zira İbn Cüzay ve İbn Acîbe eş-Şûrâ 42/40 ayetinin Hz. Hasan'a, eş-Şûrâ 42/41 ayetinin ise Hz. Hüseyin'e delalet ettiğini söylemişlerdir. bk. İbn Cüzey, *et-Teshîl li'ulûmi't-tenzil*, 2/251; İbn Acîbe, *el-Baħru'l-medîd*, 5/226.

59 Süleym b. Kays, *Kitâbu's-Süleym*, 2/840, 907; Kuleynî, *el-Kâfî*, 1/292/328; İbn Babaveyh el-Kummî, *el-İmâme ve't-tebşira min'l-Ĥayre*, 1/110; Sadûk, *Kemâlu'd-dîn ve temâmun'ni-ma*, 1/256.

60 Şıa tarafından Ehl-i Sünnet'in on ikinci imam Muhammed b. Hasan'ın doğduğunu ve gaybete girdiğini kabul ettikleri yönünde iddiaların tenkidi için bk. Yusuf Oktan, *er-Rivâyâtü'l-vâride fî vücûd ve ğaybeti'l-İmâmi's-sânî 'aşara dirâsetün muĳârenetün beyne's-Sünne ve's-Şî'a* (Kuala Lumpur: Malezya Uluslararası İslam Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019).

61 Rivâyette gelen ibare şu şekildedir: وَأَشْهَدُ عَلَى رَجُلٍ مِنْ وُلْدِ الْحَسَنِ

yetin devamında adamın kalkıp gitmesi üzerine Hz. Ali oğlu Hasan'a adamı takip edip nereye gittiğini öğrenmesini ister. Dışarıya çıkan Hasan adamı bulamayıp durumu babasına haber vermesi üzerine Hz. Ali onun Hızır olduğunu bildirir.<sup>62</sup>

İlk bakışta Sünnî kaynaklardaki Cibril rivâyetine benzeyen,<sup>63</sup> imâmeti ve silsileyi Hızır'ın ağzından tescilleyen bu haber erken dönem Şîi kaynaklarında bulunması hasebiyle önemlidir. Bununla beraber rivâyette geçen Mehdî'nin Hz. Hasan'ın soyundan geleceği ifadesi (مِنْ وُلْدِ الْحَسَنِ) konumuz açısından da ayrıca önem arz etmektedir. Bu ifadeden Hasan el-Askerî'nin oğlu ve Mehdî olarak telakki edilen Muhammed'in kastedildiği mümkün görünmektedir. Zira مَنْ وُلْدِ الْحَسَنِ şeklindeki ifade Hasan'ın çocuklarından/sulbünden anlamına gelerek tek bir çocuğu olduğu iddia edilen 11. imam Hasan b. Ali olarak anlaşılmasını nehyetmektedir. Her ne kadar Meclisî ifadedeki مَنْ harf-i cerrinin beyan anlamında olduğu, Hasan b. Ali'nin Mehdî'den başka çocuğunun olmadığını söylese de<sup>64</sup> bu neticeyi değiştirmemektedir. Zira kelime *çocuklarından* (وُلْدٌ) şeklinde çoğul olarak gelmektedir. Bunun yanında birazdan zikredilecek rivâyetlerdeki Hasan kelimesini Hüseyin'e çevirme çabaları bunu ayrıca ispatlamaktadır.

Kuleynî sonrası Hz. Hasan'ın Hızır'a vermiş olduğu cevapları detaylarıyla birlikte kitabında zikreden Kuleynî'nin muâsırı İbn Bâbeveyh el-Kummî (öl. 329/941), rivâyeti Mehdî'nin, Hasan'ın soyundan geleceği yönünde nakletmektedir.<sup>65</sup> Lakin hicrî IV. asır müelliflerinden Numânî'nin (öl. 360/971) *el-Ğaybe*'sinde ise mezkur rivâyet Mehdî'nin, Hz. Hüseyin'in soyundan olacağı مَنْ وُلْدِ الْحَسَنِ şeklinde gelmektedir.<sup>66</sup> Yine aynı rivâyeti zikreden Sadûk (öl. 381/991) kelimeyi bazı kitaplarında Hasan'ın neslinden şeklinde zikrederken<sup>67</sup> diğer bazı kitaplarında Hüseyin'in soyundan olacağı yönünde nakletmektedir.<sup>68</sup>

Ali b. Muhammed el-Hazzâr'ın (4.yy/10yy) mezhepte Mehdî addedilen 12. imam Muhammed b. Hasan'ın soyunu zikrettiği bazı rivâyetlerde, 11. imam Hasan b. Ali'den sonra Kâim'in Hasan'ın çocuklarından (مِنْ وُلْدِ الْحَسَنِ) olacağı ibaresi bulunmaktadır.<sup>69</sup> Ancak bu rivâyetler muâsırı olduğu İbn Bâbeveyh, Kuleynî, Numânî (360/971) ve Sadûk tarafından zikredilmemiştir. Bunun yanında mezhepte 11. imam Hasan b. Ali'nin tek oğlu olduğu ittifak edilen

62 Kuleynî, *el-Kâfi*, 1/525-526, Tûsî, *el-Ğaybe*, 154-155; Kummî, *el-İmâme ve't-tebşira*, 105-106; Sâdûk, *Kemâlu'd-dîn ve temâmu'ni'me*, 1/313.

63 Buhârî, *eş-Şahîh*, 1/28; Müslim, *eş-Şahîh* (Beyrût: Dâru'c-Ceyl, 1334), 1/23.

64 Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 6/203-207.

65 Kummî, *el-İmâme ve't-tebşira*, 106.

66 Numânî, *el-Ğaybe*, 59.

67 Sadûk, *Kemâlu'd-dîn*, 1/315; Sadûk, *'Uyûnu'l-Ahbâr*, 1/67.

68 Sadûk, *'İlelû's-şerâi'*, 1/96-97.

69 Hazzâr er-Râzî *el-Kummî, Kifâyetü'l-eser*, 156, 218, 263, 267.

bir meselede, Şîa tarafından rivâyetin *Hasan'ın çocuklarından* şeklinde bir ibareyle nakledilmesi, mezhep içinde sorunlu görülmektedir.

Mezkûr ibare Şîi akideye muarız olarak hicrî V. asırda Cerîr b. Rüstem et-Taberî (öl. 411/1021) ve VI. asırda Tabersî (öl. 588/1192) tarafından *Hasan'ın çocuklarından* şeklinde nakledilmektedir.<sup>70</sup> İbareler, الحسن من وُلْد şeklinde çoğul olarak gelerek *Hasan* kelimesini 11. imam Hasan b. Ali'ye nispet edilmesini imkansız hale getirirken, ibaredeki *çocukları* ifadesiyle Mehdî'nin nesibinin Hz. Hasan'a nispet edilmiş olması kesin bir hal kazanmaktadır.

### 3.2. Sünnî Kaynaklardaki Hz. Ali Rivâyetinin Hüseyin Versiyonu

İmamî kaynaklarda dikkat çeken rivâyetlerden biri de mezkûr Ebû Davûd rivâyetinde Hz. Ali'nin yanında bulunan oğlu Hasan'ın yerini diğer oğlu ve mezhebin İmâmeti kendisinden devam ettirdiği Hüseyin'in almasıdır. Numânî ve sonrasında Tûsî'nin (öl. 460/1068) İsmail b. 'Ayyâş→A'meş→Ebû Vâil tarikiyle naklettikleri rivâyette, Hz. Ali oğlu Hüseyin'e bakarak onun Hz. Peygamber'in isimlendirdiği gibi seyyit olduğunu ve insanların gafil, adaletin zail olduğu bir dönemde neslinden isim, huy ve yaratılış bakımından Hz. Peygamber'e benzeyen bir adamın çıkacağı yönündeki sözleri nakledilmiştir.<sup>71</sup> Erken dönem müelliflerinden sadece iki kişi tarafından aktarılan bu rivâyet kendilerinden sonra birçok Şîi müellif tarafından da zikredilmiştir.<sup>72</sup> Rivâyetin aslının Sünnî kaynaklardaki benzerliği dikkat çekmektedir. Bunun yanında Sünnî kaynaklarda gelen ve Hz. Ali'nin Hz. Hasan'a baktığı ve Şuayb b. Hâlid→Ebû İshâk es-Sebî'î → Ali yoluyla nakledilen rivâyeti de aktaran Şîi müellifler, yine Hasan kelimesini mezhebin inanç esaslarına uyacak şekilde Hüseyin olarak sumaktadırlar.<sup>73</sup>

Muhtemelen kendinden önceki en erken hicrî 4. asır Numânî'nin zikrettiği mezkûr rivâyete dayanan Şîi İbnü'l-Batrîk el-Hillî (öl.600/1204) rivâyete geçen Hasan kelimesinin râvînin vehmi yüzünden yanlış yazıldığı aslında Hüseyin demek istediğini zira Mehdî'nin hilafı mümkün olmayacak derecede Hüseyin'in soyundan olacağını söyleyerek<sup>74</sup> Sünnî kaynaklarda Hasan olarak gelen ve sonraki Sünnî ulema tarafından bu minval üzere yorumlanan rivâyeti görmezden gelmektedir.

70 Cerîr b. Rüstem et-Taberî, *Delâilü'l-İmâme*, 174, 175; Tabersî, *el-İhticâc 'alâ ehli'l-lücâc*, 1/277.

71 Numânî, *el-Ğaybe*, 214; Tûsî, *el-Ğaybe*, 190.

72 İbnü'l-Batrîk el-Hillî, *'Umdetü 'uyûni Şihâhi'l-ahbâr*, 434, 437; Muhammed b. Hasan el-Âmilî, *İsbâtu'l-hüdât* (Beyrut: A'lami, 1425), 5/124, 160, 236; Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 51/39, 120.

73 İbnü'l-Batrîk el-Hillî, *'Umdetü 'uyûni Şihâhi'l-ahbâr*, 434; Ali b. Musa İbn Tâvûs, *et-Tarâifu fî ma'rifeti mezâhibi't-tavâif* (Kum: Hayâm, 1400), 1/177; Ali b. Muhammed el-Âmilî, *eş-Şirâtu'l-mustakîm* (Necef: el-Mektebetü'l-Haydariyye, 1384), 2/242; Âmilî, *İsbâtu'l-hüdât*, 5/236; Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 36/368.

74 İbnü'l-Batrîk el-Hillî, *'Umdetü 'uyûni Şihâhi'l-ahbâr fî menâkıbi İmâmi'l-ebâr* (Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1437), 437.

### 3.3. Ali Oğullarından Hüseyin'in Öne Çıkarılmasına İşaret Eden Rivâyetler

Şî'a'da Hz. Ali ile başlayan ve 12. imam Muhammed b. Mehdî ile biten İmâmet, sadece Hz. Hasan ve Hüseyin arasında kardeşten kardeşe geçmiş, sonrasında ise aynı neslin çocuklarından devam etmiştir. Hz. Hasan'dan sonra onun oğullarından birisinin imam olması beklenirken imâmet, kardeşi Hüseyin'e geçmiştir. Hz. Ali'nin birçok oğlu varken imâmete Hz. Hasan ve Hüseyin'in muhatap olması, zorunlu olarak diğer çocukları arasında öne çıkan, Hz. Ali'nin Havle bint Ca'fer'den olan ve Yezîd'in ölümünden sonra Muhtâr es-Sakkâfî'nin Kûfe'ye giderek ona biate çağırıldığı Muhammed b. Hanefiyye'nin<sup>75</sup> bu sıralamadan elenmesini gerektirmektedir. Bu minval üzere gelen ve Cafer es-Sâdık'a nispet edilen rivâyette Hz. Ali'nin kılıcının kabzasında küçük bir sahifenin olduğu, Hz. Ali'nin onu önce Hasan'a verdiği, Hasan'ın açtığı kabzada bulduğu kağıdı okuduğu, sonrasında ise kabzayı Hüseyin'e verdiği kabzayı açan Hüseyin'in kağıdı okuduğu, son olarak oğlu Muhammed'e kabzayı verdiği kabzayı açan Muhammed'in onun içinde bir şey bulamadığı yönünde bir olay zikredilir.<sup>76</sup> Bu gibi rivâyetler, silsilenin devamını ispat açısından olmasa da kardeşler arasındaki imâmet hakkında Muhammed b. Hanefiyye'nin dışarıda bırakılması yönünden önemlidir.

Hz. Ali ile başlayan sonrasında Hasan, Hüseyin, Ali b. Hüseyin'le devam eden İmâmet silsilesi muhtelif rivâyetlerde işlenmiş olsa da<sup>77</sup> imâmetin, Hz. Hasan'dan sonra çocuklarına geçmeyip Hüseyin'e geçerek onun neslinden devam etmesi, mezhep içi bir takım soruların imamlara yöneltilmesine sebep olmuştur. Bu minval üzere gelen soruların ilkinin Kuleynî'nin kitabında naklettiği görülmektedir. İbrahim b. Muhammed el-Caferî'î Cafer es-Sâdık'a, adil olanın Hasan'dan sonra İmâmetin Hüseyin'e geçmesi değil, Hasan'ın büyük oğlundan devam etmesi şeklinde bir soru yöneltmiştir. Cafer es-Sâdık ise soruyu, bu işin Allah'ın dilemesiyle olacağı şeklinde cevapladığı nakledilmiştir.<sup>78</sup> Muhtemelen bu tarz sorular hicrî IV. asrın sonlarına doğru artmış olmalı ki birçok Şîî kaynakta olmasa da özellikle Sadûk'un eserlerinde bu tarz rivâyetler göze çarpmaktadır. Hatta bu rivâyetlere göre mezhep içinde Hasan'ın Hüseyin'den daha faziletli olmasına rağmen, İmâmetin Hüseyin'den devam ettiği şeklinde rivâyetler de mevcuttur. Hişâm b. Sâlim'in, Cafer'e Hasan'ın mı yoksa Hüseyin'in mi üstün olduğu şeklindeki bir sorusuna Cafer, Hasan'ın daha üstün olduğunu söylemiştir. Buna mukabil imâmetin neden Hasan'ın

75 İbn Sad, *eş-Tabâktu'l-Kubrâ* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1990), 5/67-72.

76 Saffâr, *Beşâirü'd-derecât*, 1/307.

77 Süleym b. Kays, *Kitabu's-Süleym*, 2/907; Saffâr, *Beşâirü'd-derecât*, 1/163; Kuleynî, *el-Kâfî*, 1/64, 297; Kummî, *el-İmâme ve't-tebşire*, 64, 111; Sadûk, *Men lâ yahdürüh'l-fakîh*, 4/189; Tûsî, *Tehzîbu'l-ahkâm*, 9/17.

78 Kuleynî, *el-Kâfî*, 1/359.

zürriyetinden değil de Hüseyin'den devam ettiği şeklindeki sorusuna ise Cafer, olayı Hz. Musa ve kardeşi Harun'a benzetmiş, Allah'ın kardeş olmalarına ve Mûsâ'nın (a.s.) daha üstün olmasına rağmen nübüvveti Hz. Harun'dan devam ettirdiğini söylemiştir.<sup>79</sup> Aynı soru mezhebin 8. imamı addedilen Ali b. Musa'ya (öl. 203/819) sorulması üzerine Ali'nin, *Allah yaptığınan sorumlu tutulamaz*<sup>80</sup> ayetiyle cevap verdiği nakledilmiştir.<sup>81</sup> Böylece Hz. Hasan'dan devam etmesi beklenen imâmetin Hüseyin'den devam etmesine yönelik sorulara hikmet ekseninde cevaplar verildiği görülmektedir.

### 3.4. Ahir Zamanda Hasan'ın Soyundan Birinin Mehdî'ye Tabî Olması

Hz. Hasan'ın soyundan birinin İran'ın kuzeyinde Hazar deniziyle Kazvin arasında bulunan Deylem'de ortaya çıkışı, Şiî kaynaklarda Mehdî'nin zuhuru öncesi vaki olacağı haber verilen alametlerdendir. Mehdî'ye yardım edecek olan bu kişinin, onun düşmanlarına karşı savaşacağı ve nihayetinde öldürüleceği zikredilmiştir.<sup>82</sup>

Cafer b. Abdullah'a Şîa'sının ne zaman kurtulacağı şeklindeki bir soruya verdiği cevapta saymış olduğu alametlerden biri de *Hasanî* isminde birinin Mekke'ye gideceği, orada öldürüleceği, kesik başının *Şâmî* adında birine gönderilmesi sonrasında Mehdî'nin zuhur edeceğini zikretmiştir.<sup>83</sup> Meclisî'nin tashîh etmiş olduğu<sup>84</sup> bu rivâyet hakkında Mâzındırânî (öl. 1081/1671) Hasanî'nin Mehdî'nin zuhurunu temenni ederek Mekke'den yola çıkacağını söylemektedir.<sup>85</sup>

Müteahhir dönem kaynaklardan *Bihârü'l-envâr*'da gelen bir rivâyete göre ise Mehdî Mekke ahalisini kendine biate çağırarak için müntesiplerinden birini gönderir. Mekke'ye gelerek Mehdî'nin haberlerini ulaştıran bu kişinin rûkûn ile makam arasında öldürüleceği bu şahsın masum bir kişi olarak Nefsü'z-Zekiyye şeklinde isimlendirildiği<sup>86</sup> başka bir rivâyette ise isminin Muhammed b. Hasan olduğu nakledilmektedir.<sup>87</sup> Mehdî'nin yardımcısı olarak tanımlanan bu kişinin sireti hakkında sunulanlar, tarihte mehdî lakaplı Abbâsî Halifesi Mansûr'a (öl. 158/775) karşı Medine'de isyan eden Muhammed b. Abdullah Nefsü'z-Zekiyye'yi (öl. 145/762)<sup>88</sup> hatırlatmaktadır. Zira Muhammed'in öldü-

79 Sadûk, *Kemâlu'd-dîn*, 2/416. Buna benzer başka bir rivâyet için bk. *Sadûk, el-Hişâl*, 1/305; *Sadûk, Kemâlu'd-dîn*, 2/359.

80 el-Enbiyâ' 21/23.

81 Sadûk, *Uyûnu Aḥbâri'r-Rıdâ*, 2/82; Sadûk, *'İlelü's-şerâi'*, 1/208.

82 Huseybî, *el-Hidâyetü'l-kübrâ*, 403.

83 Kuleynî, *el-Kâfî*, 8/225.

84 Meclisî, *Mir'âtu'l-uḫul*, 26/157.

85 Mâzındırânî, *Şerhu'l-Kâfî*, 12/286.

86 Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, 52/307.

87 Sadûk, *Kemâlu'd-dîn*, 1/331.

88 Bu konu hakkında bk. İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ebşâr*, 24/25; Mustafa Öz, "Muhammed b. Abdullah el-Mehdî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/muhammed-b-abdullah-el-mehdi> (10.12.2020).



rülmesi ve başının kesilerek İsâ b. Mûsâ'ya getirilmesi tarihi olaylarla da son derece benzerlik göstermektedir.<sup>89</sup> Hasan sülalesinden birinin Mehdî'ye tabi olması ve onun yardımcısı sıfatıyla öldürülmesi minvalindeki rivâyetleri bizim için önemli kılan; bu tarz rivâyetlerde Hasan soyundan Mehdî iddialarını tamamen ortadan kaldırmaya çabalanmasıdır. Böylece Hasan soyundan birinin ahir zamanda Mehdî'nin zuhuru sırasında Mehdî'ye tabi olarak kendi neslindeki Mehdîlik imkanını ortadan tamamen kaldırmaktadır.

### **3.5. Hz. Hasan Neslinden Abdulazîm b. Abdullah'ın (öl. 252/866) İmamlara Mehdî'nin Zuhuru Hakkındaki Soruları**

Şîf kaynaklarda Hz. Hasan soyundan Abdulazîm b. Abdullah'ın imamlara Mehdî hakkındaki soruları dikkat çekmektedir. Zira Hz. Hasan neslinden biri olarak dönemin iddia edilen imamlarına tabi olması, kendi soyundan ya da nesebinin farklı kolundan beklenebilecek Mehdî iddialarını nefyetmektedir. Mezhebin 9. imamı Muhammed b. Ali'nin huzuruna giren Abdulazîm b. Abdullah ona, Kâim'in Mehdî olup olmadığını sormuştur. Muhammed ise, Kâim'in Mehdî olarak kendilerinden olduğu ve onun gaybetinde beklenilmesi, zuhurunda ise ona itaat edilmesini söyleyerek, Mehdî'nin kendi soyundan üçüncü kişi olacağını bildirmektedir.<sup>90</sup> Hz. Hasan soyundan olan ve Şîa'da önemli bir yeri bulunan Abdulazîm b. Muhammed,<sup>91</sup> mezhep imamlarına tabi olmuş, onlardan, Mehdî'nin 9. imam Muhammed'in dolayısıyla Hz. Hüseyin'in soyundan olacağı yönünde rivâyetler nakletmiştir. Bununla birlikte Abdulazîm'in, Muhammed b. Ali'nin Mehdî olmasını temenni ettiği minvalinde rivâyetler de zikredilmiştir.<sup>92</sup> Bu bilgiler, Mehdî'nin Hasan soyundan olma ihtimalini mezhep içi nefyetme çabası olarak yorumlanabilmektedir.

### **Sonuç**

Mehdî hakkındaki rivâyetler, hicrî I ve II. asırdaki siyasî ve mezhebi karışıklıklarda büyük rol oynamıştır. Ali oğullarında görülen mehdilik ve imâmet iddiaları, mehdî beklentisinin Hz. Hüseyin soyuna hasredilmediğini göstermektedir. Hz. Hasan ve hatta Hz. Ali'nin Havle bint. Ebû Cafer'den olan Muhammed soyunda görülen hilafet, imâmet ve mehdîlik iddiaları gibi siyasî, dinî ve mezhebî çıkışlar bu görüşü desteklemektedir.

Hz. Hasan'ın hilafeti sulh yoluyla Hz. Muaviye'ye bırakmıştır. Bu olay Buharî tarafından tahrîc edilen bir rivâyette zikredilmiştir. Rivâyette Ebû Bekre'nin, Hz. Peygamber ağzından Hz. Hasan'ın seyyit olduğu ve onun Müslümanlardan iki büyük topluluğun arasını yapacağı yönündeki sözleri zik-

89 Taberî, *et-Tarihü't-Taberî*, 7/594

90 Sadûk, *Kemâlu'd-dîn*, 2/377.

91 Ahmed b. Ali Necâşî, *Ricâlu'n-Necâşî*, 247; İbn Davûd, *er-Ricâl*, 226.

92 Sadûk, *Kemâlu'd-dîn*, 2/377, 388.

retmesi, Hz. Hasan'ı sonraki yıllarda öne çıkarmıştır. Ebû Dâvûd'un tahrîc ettiği Hz. Hasan'ın seyyit olduğunu ve onun soyundan Mehdî'nin geleceğini bildiren mevkûf zayıf rivâyet ise Hz. Hasan imajını daha da ileri taşımıştır. Bu haber Sünnî ulema tarafından Mehdî'nin soyunun Hz. Hasan'a dayandırılmasında en güçlü argüman olmuştur. Bu söylem birçok Sünnî ulama tarafından Şîa'nın itikadına reddiye sadedinde kullanılmış ve rivâyetin Mehdî'nin soyunun Hz. Hasan'a dayandığı hususunda sarih bir ifade olduğu söylenmiştir. Hz. Hasan'ın hilafetten feragat etmesi Sünnî telakkide soyuna Mehdîliğin bahşedileceği şeklinde yorumlanmıştır. Böylece Hz. Hasan'ın hilafetten ümmet için feragat etmesiyle parlayan yıldızı, mehdînin onun soyundan geleceği şeklindeki Sünnî yorumlarla taçlandırılmıştır. Ancak gaybî bir meselenin temellendirilmesi hususunda zayıf olan rivâyet, senet yönünden de problemleri bulunmaktadır. Bu sorunların Sünnî ulemanın gözünden kaçtığı iddia edilmesi mümkün gözükmesine de rivâyete yaklaşımları Hüseyin soyundan geleceğine inanılan Mehdî temelli Şîî söyleme reddiye ve bu inancı nefyetme kabilinden olduğu söylenebilir.

Şîa'nın konuya yaklaşımı da farklı değildir. Mezhebin temel prensiplerini Hz. Hüseyin soyundan 12. İmam'ın mehdî olmasına dayandıran İmâmiyye Şîası, kaynaklarında Mehdî'nin Hz. Hasan soyunda geleceği yönündeki rivâyet, Meclisî'nin zorlama tevili dışında ya görmezden gelinmiş ya da sonraki bazı müellifler rivâyeti mehdinin *Hüseyin'in çocuklarından* geleceği yönünde nakletmiştir. Mehdinin soyunu Hz. Hüseyin'e çevirme çabası sadece kendi kaynaklarında kalmamış, Ebû Dâvûd'un tahrîc ettiği Mehdî'nin Hz. Hasan'ın soyundan geleceği içerikli rivâyet, Hüseyin versiyonuyla Şîî ulema tarafından zikredilmiştir.

Özellikle hicrî IV. asırda Şîî kaynaklarda karşımıza çıkan imâmetin neden Hz. Hasan'dan sonra onun büyük oğlundan değil de Hz. Hüseyin'in soyundan devam ettiği içerikli sorulara verilen hikmet gereği cevaplar, Hz. Hüseyin'e verilen ilâhî bir rolle onu mezhep önüne çıkarma ve onun neslini meşrulaştırma çabaları olarak yorumlanabilmektedir. Bununla beraber Mehdî'nin zuhur ettiği zaman Hz. Hasan soyundan birinin ona tabi olması hatta onun elçisi olarak Mekke'ye gitmesi ve orada öldürülmesi gibi rivâyetler, gelecekte umulan durumların bazı yaşanmış tarihi olaylarla benzerliğini ortaya koymaktadır. Ayrıca bu tarz rivâyetler mezhebî olarak Hasan soyunun Mehdî'ye intisabı düşüncesini oluşturarak temelde Hüseyin soyunu meşrulaştırma çabası olarak da görülebilir. Yine Hz. Hasan soyundan ve mezhepte önemli bir yeri bulunan Abdulazîm b. Abdullah'ın, 9. imam Muhammed b. Ali'nin Kâim olması temennisi ve Mehdî'nin Hüseyin soyundan olacağı şeklindeki rivâyetleri aktarması Şîa'nın Hüseyin soyunu meşrulaştırma temelinde mezhebî bir temayülü olduğu düşünülebilir.

**Kaynakça**

- Abbâd, Ebdulmuhsin. "Akâidetü ehl-i's-sünne ve'l-eser fi'l-Mehdî'l-Muntazar", *Mecelletü'l-câmi'ati'l-İslâmiyye* 1/3 (1969), 142.
- Ahmed b. Ali Necâşî. *Ricâlü'n-Necâşî*, Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1365.
- Ali b. Hüseyin, Mesûdî, *Murâcu'z-zeheb*, 4 Cilt. Kum: Dâru'l-Hicre, 1409.
- Ali Kârî, Nûrüddîn Alî b. Sultân. *Mir'âtü'l-mefâtiḥ şerhi Mişkâti'l-meşâbiḥ*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 2002.
- Âmilî, Ali b. Muhammed. *eş-Şırâtu'l-mustaḳîm*. Necef: el-Mektebetü'l-Haydariyye, 1384.
- Âmilî, Muhammed b. Hasan. *İsbâtu'l-hüdât*. Beyrut: A'lamî, 1425.
- Aycan, İrfan. "Saltanata Giden Yolda Muaviye b. Ebi Süfyan". *İslâmî Araştırmalar* 4/2 (1990), 130-145.
- Aynî, Ebû Muhammed Mahmud. *Umdetü'l-Kârî*. Beyrut: Dâru İhyai't-turâsî'l-arabî, ts.
- Âzîmâbâdî, Muhammed Şemsü'l-Hak. *'Avnu'l-ma'bûd, şerḥi süneni ebî Dâvud*. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2. Basım 1415.
- Bağdâdî, Abdulkahir. *el-Farḳ beyne'l-fıraḳ*. Beyrut: Dâru'l-âfâki'l-cedîde, 2. Basım, 1977.
- Baraç, Mehmet. *Mehdilik inancının hicrî I-III. asırlardaki tarihi seyri ve günümüz Türkiye'sinde anlaşılma biçimleri*. İstanbul: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *eş-Şaḥîḥ*. Beyrut: Dâru Tuki'n-necât, 1422.
- Bulut, Halil İbrahim. "İlk Dönem İmâmî Kaynaklarda Gaybet Anlayışı". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2004), 49-68.
- Demircan, Adnan. "Hz. Hasan ve Halîfeliği". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1995), 81-89
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as. *es-Sünen*. 7 Cilt. Beyrût: Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 1430.
- Eser, Mithat. "Abbâsiler Döneminin İlk Mehdîsi Muhammed b. Abdullah ve Onun Mehdiliği ile İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi". *Bilimname* 41 (2020), 7-38.
- Eşarî Ebû Hasan. *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 2005.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. el-Müstedrek 'ale's-Şaḥîḥayn. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1990. Ebü'l-Hasen Alî b. Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer. *el-İlzâmât ve't-tetebbu'*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2. Basım 1985.
- Hanbel, Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. 45 Cilt. Ammân: Müessesetü'r-risâle, 3. Basım, 1420.
- Hançabay, Halil İbrahim. "Tarihî Rivayetlere Göre Hz. Hasan'ın Halifeliği". *İslâmî İlimler Dergisi* 29/2 (2019), 227-255.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed. *Me'âlimü's-sünen*. Halep: el-Matba'atu'l-ilmiyye, 1932.
- Hazzâr Râzî Ali b. Muhammed. *el-Kummî, Kifâyetü'l-eser*. Kum: Baydâr, 1401.
- Heytemî, İbn Hacer. *eş-Şevâiku'l-muḥriḳâ*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1997.
- Hillî, İbnü'l-Batrîk. *Umdetü 'uyûni Şihâhi'l-aḥbâr fi menâkıbi İmâmi'l-ebrâr*. Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1437.
- İbn Acîbe, Ahmed. *el-Baḥru'l-medîd fi tefsîri'l-Ḳurâni'l-mecîd*. Kahire: Hasan Abbas Zeki, 1419.

- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Taḥrîr ve't-tenvîr* 10 Cilt. Tunus: er-Dâru't-Tûnusiyye, 1983.
- İbn Babaveyh el-Kummî, *el-İmâme ve't-tebşira min'l-Hayre*, Kum? Medresetü'l-İmâmi'l-Mehdî, 1404.
- İbn Cüzey, Muhammed. *et-Teshîl li'ulûmi't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, 1416.
- İbn Davûd, Hasan b. Ali. *er-Ricâl. Tahrân: Danişgâhi Tahrân, 1362*.
- İbn Ebû'l-İz. Sadrüddîn Alî b. Alâiddîn. *Şerḥu'l-'aḳîdeti't-Taḥaviyye*. Suudiye: Vizaretü'ş-şu'ûni'l-İslâmiyye, 1418.
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *el-İşâbe fî temyîzi'ş-şahâbe*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1415
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Fethü'l-Bârî* 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-marife, 1379.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed. *eş-Şahîḥ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- İbn Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye. *el-Menârü'l-münîf*. Halep: Mektebetü'l-matbûati'l-İslâmiyye, 1403.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ. *el-Bidâye*. 15 Cilt. Beyrut: Daru'l-fıkr, 1407.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ. *en-Nihâye fî'l-fiten ve'l-melâḥim*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ceyl, 8. Basım, 1988.
- İbn Sad, Ebû Abdillâh Muhammed. *eṭ-Ṭabâktu'l-Kubrâ*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1990.
- İbn Tâvûs, Ali b. Musa. *eṭ-Ṭarâifu fî ma'rifeti mezâhibi't-ṭavâif*. Kum: Hayâm, 1400.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Câmü'u'l-mesâil*. Riyad: Dâru 'âlemi'l-fevâid, 1422.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Faḳlu ehli'l-beyt ve ḥuḳûḳuhum*. Cidde: Dâru'l-kible, 1984.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn. *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye*. Kâhire: Müessesetu Kurtuba, 1406.
- İbnü'l-arabî, Ebû Bekir. *el-Mesâlik fî şerḥi Muvatta'i Mâlik*. Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 2007.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec. *el-Mevdû'ât*. Medine: Muhammed Abdulmuhsi, 1966.
- İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed. *Esne'l-menâḳib fî tehzîbi esnâ'l-meṭâlib*. thk. Muhâmmmed Bakır el-Mahmûdî. b.y., 1983.
- İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed. *Menâḳibü'l-esedi'l-ğâlib*. Kahire: Mektebetü'l-Ku'ân, 1994.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen İzzüddîn. *el-Kâmîl fî't-târîḫ*. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-kitâbi'l-'arabî, 1997.
- İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâcüddîn. *et-Tevdîḫ lişerḥi'l-câmi'ş-Şahîḥ*. 32 Cilt. Dimaşk: Dâru'n-nevâdir, 2008.
- Kapar, M. Ali. "Hz. Hasan'ın Halifelîği ve Hasan-Muaviye Andlaşması". *Selçuk Üniverstesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1997), 67-80.
- Kesik, Derya Yörük. *Sâid Nursi'nin Risâlelerinde Mehdîlik Telakkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Kılıç, Ünal. "Hz. Hasan'ın Zehirlenerek Öldürüldüğü İddiaları Üzerine Bir Değerlendirme". *İSTEM* 8/26 (2015), 1-15.
- Kuleynî, Muhammed b. Yakûb. *el-Kâfi*. 8 Cilt. Tahrân: Dâru'l-kutubi'l-İslâmiyye, 4. Basım, 1407.
- Kummî, Sa'd b. Abdillâh. *Kitâbu'l-maḳâlat ve'l-fıraḳ*. Tahrân: Matba'a Haydariyye, 2. Basım, 1360.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳurân*. Kahire: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2. Basım 1964.

- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-İstî'âb fî ma'rifati'l-aşhâb*. Beyrut: Dâru'l-ceyl, 1992.
- Mahlûf, Muhammed b. Muhammed. *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2003.
- Mâzındırânî, Muhammed Salih b. Ahmed. *Şerhu'l-Kâfi*, 10 Cilt. Tahran: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1362
- Meclisî, Muhammed Bâkır b. Muhammed. *Biḥâru'l-envâr*. 110 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, 2. Basım, 1403.
- Mizzî, Yusuf b. Abdurrahman. *Tehzîbü'l-Kemâl* 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.
- Mübârekpûrî, Abdurrahman. *Tuḥfetü'l-aḥvazî bişerḥi Câmi'i't-Tirmizî*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, ts.
- Münzirî, Ebû Abdülazîm b. Abdilkavî. *Muḥtaşaru Süneni Ebî Dâvud*. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-mearif, 2010.
- Müslim, Müslim b. el-Haccâc. *eş-Şaḥîḥ*, Beyrût: Dâru'c-Ceyl, 1334.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. Halep: Mektebetü'l-matbûâtî'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1986.
- Nevbahtî, Ebû Muhammed el-Hasen b. Mûsâ. Fıraqu's-Şî'a. Kâhire: Menşûratu'r-Rıdâ, 1423.
- Nuaym b. Hammâd, Ebû Abdillâh. *el-Fiten*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü't-Tevhîd, 1412.
- Nursî, Saîd. *Lem'alar*. İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 2016.
- Oktan, Yusuf , "Siyasi ve Mezhebî Olayların Ortaya Çıkardığı Süfyânî Rivâyetleri", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24 /3 (Aralık 2020), 1135-1156.
- Oktan, Yusuf. *er-Rivâyâtü'l-vâride fî vücûd ve ğaybeti'l-İmâmi's-sânî 'aşara dirâsetün muḳârenetün beyne's-Sünne ve's-Şî'a*. Kuala Lumpur: Malezya Uluslararası İslam Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019.
- Ömerî, İbn Fazlullah. *Mesâlikü'l-ebşâr fî memâliki'l-emşâr*. Abû Dabî: el-Macmau's-Sekâfi, 1423.
- Öz, Mustafa. "Muhammed b. Abdullah el-Mehdî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/muhammed-b-abdullah-el-mehdi> (10.12.2020).
- Qahwajî, Anas Mohammed Riza. "Ârâu'l-ustâz en-Nursî fî aḥâdisi'l-Mehdî ve te'vilâtu-hu lehâ ve muta'allakâtuhâ", *AL-NUR Academic Studies on Thought and Civilization* 18 (2018), 7-38.
- Sabbân, Muahammed b. Ali. "İs'âfu'r-râğibîn". *Nûru'l-ebşâr fî menâkibi Âli beyti'n-Nebiyi'l-muḥtâr*. Mümin b. Hasan eş-Şeblencî. Kahire: el-Mektebetü't-ticâriyyeti'l-kübrâ, 1877.
- Sadûk, Muhammed b. Ali. *el-Ḥişâl*. 2 Cilt. Kum: Camiatu Müderrisîn, 1326.
- Sadûk, Muhammed b. Ali. *'İlelü's-şerâi'*. 2 Cilt. Kum: Kitab furûş dâverî, 1385.
- Sadûk, Muhammed b. Ali. *Kemâlu'd-dîn ve tamamı'n-ni'me*. 2 Cilt. Tahrân: el-İslâmiyye, 2. Basım, 1395.
- Sadûk, Muhammed b. Ali. *Men lâ yaḥḍuruḥu'l-faḳîḥ*. 4 Cilt. Kum: Defteri İntişârat İslâmî, 1413.
- Sadûk, Muhammed b. Ali. *'Uyûnu'l-Aḥbâr*. 2 Cilt. Tahran: Neşri Cihân, 1378.
- Sâfdî, Halîl bin Aybek. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâs, 1420.
- Saffâr, *Beşâirü'd-derecât*, 1/307.
- Sehâvî, Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân. *et-Tuḥfetü'l-laṭîfe fî tarîhi'l-Medîne-ti's-Şerife*. Beyrut: el-Kutubu'l-ilmîyye, 1993.

- Sem'ânî, Abdülkerîm b. Muhammed. *Tefsîrû'l-Kur'ân*. Riyad: Dâru'l-vatan, 1997.
- Söylemez, M. Mahfuz. "Hz. Hasan'ın Hilafeti Muaviye'ye Devrinin Arkaplanı". *İslâmî Araştırmalar* 14/3-4 (2001), 456-468.
- Söylemez, M. Mahfuz. "Hz. Hüseyin ve Küfeliler". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 11/33 (2005), 475-500.
- Suyûtî, Celaleddin. *el-Le'âli'l-maşnû'a fi'l-aḥbâri (eḥâdîsi)'l-mevzû'a*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1996.
- Suyûtî, Celaleddin. *Şerḥü Süneni İbn Mâce*. Amman: Beytü'l-efkâri'd-düvelyye, 2007.
- Süleym b. Kays, *Kitâbu's-Süleym*, 2 Cilt. Kum: el-Hâdî, 1405.
- Sürmeli, Zeynep Âlimoğlu. *Hz. Hasan ve soyuna mezhebi yaklaşımlarla biçilen siyasi ve dini rol problematiğinin analizi*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.
- Şankî, Muhammed Emîn. *Eḍvâu'l-beyân fi idâḥi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1990.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-Nihâl*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-marife, 1404.
- Taberî, Cerîr b. Rüstem. *Delâilü'l-İmâme*, Kum: Biset, 1413.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Tarîḥu't-Ṭaberî*. Beyrut: Dâru't-turâs, 2. Basım, 1387.
- Tabersî, Ahmed b. Ali. *el-İḥticâc 'alâ ehli'l-lücâc*. Meşhed: Neşri Murteza, 1403.
- Tîbî, Şerefüddin Hüseyin b. Abdullah. *Şerḥu't-Ṭîbî 'alâ Mişkâti'l-meşâbiḥ*. 13 Cilt. Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa, 1997.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmi'u's-şâḥiḥ*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmiyî, 2. Basım, 1998.
- Tûsî, Muhammed b. Hasan. *el-Ġaybe*. Kum: Dâru'l-me'ârifî'l-İslâmiyye, 1411.
- Tûsî, Muhammed b. Hasan. *Tehzîbu'l-aḥkâm*. 10 Cilt. Tahran: Dâru'l-kitabi'l-İslâmiyye, 1407.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. 15 Cilt. *Tarîḥu'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 2003.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemsuddin. *Siyerü a'lâmi'n-nubelâ*. 23 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 3. Basım 1985.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *el-Müntekâ min Târîḥi'l-İslâm*. Suudiye: er-Riâsetü'l-âmmeh, 1413.
- Zirikî. Hayrüddîn b. Mahmûd. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-ilm lilmelâyîn, 15. Basım, 2002.

## HATTAT HÂMİD AYTAÇ'IN HAYATI VE ŞİŞLİ CAMİİ'NDEKİ HAT ESERLERİ\*

Nurettin GEMİCİ\*\* - Mehmet DERİ\*\*\*

### Öz

Hâmid Aytaç, son Osmanlı-Türk hattatı olmasının yanı sıra, hat sanatında Osman ile Cumhuriyet Türkiye'si arasında köprü vazifesi gören hem eserleri hem de yurt içinde ve yurt dışında yetiştirdiği binlerce öğrencisi ile sanatının zirvesinde yer almış bir şahsiyettir. Karşılaştığı zorluklar onun gözünü yıldırmamış ve eğitiminde istediği biçimde ilerlemiş olmasa da mesleğinde zirveye ulaşmıştır. Üstad Hâmid Aytaç, Harf İnkılâbına (1928) kadar Yazı Yurdu olarak bilinen yerde matbaacılık, klişecilik, çinkografi, pantografi, mâmul maddeler için lüks etiket ve kartvizit basımı işleriyle meşgul olmuştur. Harf İnkılâbından sonra Türkiye'de öğrenmekten veya uğraşı vermekten kaçındığı yüzyılların birikimi olan Hat sanatını, gelen talepler üzerine çoğunluğu Arap ülkelerinden olan talebelerine öğretmiştir. Bu vesileyle Şişli Camii'nin inşasında büyük rolü olan Mimar Vasfi Egelî'den de bahsetmemek olmaz. Mimar Kemalettin ve Mimar Vedat beylerin öğrencisi olan Egelî, Şişli Camiini neo-klasik üslupta yapmıştır. Şişli Camii'nin, döneminde uzun bir aradan sonra yapılan bir cami oluşu, yeni kurulan bir semtte buna duyulan ihtiyaç ve bu hassasiyete sahip insanlarla da doğrudan alâkalıdır. Şişli Camii inşa faaliyetleri bile ayrı bir çalışma konusu olacak kadar kapsamlı ve geniştir. 1950 sonrası ülkemizde görülen demokratik havanın da tesiriyle, sanatını eski ve yeni yapılan camilerde gösterme imkânı bulmuştur. Bunlardan birisi olan İstanbul'daki Şişli Camiindeki yazıları da büyük önem arz etmektedir. Özellikle Şişli Camii kapısı üzerindeki celi sülüs müsennâ istifi dünyaca ünlüdür. Camideki yazılar, Hâmid Hocanın kendisinin de bizzat övgüyle bahsettiği yazılardır. Hayatında bu kadar önemli yer tutan Şişli Camii'nin bir de bu yönüyle tanıtılması bu büyük hattata ve Diyarbakır'ın öz evlâdına saygının da bir tezâhürü olacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Hâmid Aytaç, Şişli Camii, İstanbul, Hat Sanatı, Hattat

### Life of Hattat Hâmid Aytaç and His Islamic Calligraphy Works in Şişli Mosque Abstract

Hamid Aytaç, is a figure who is located at the peak of the Islamic calligraphy with the last Ottoman Turks as well as being a calligrapher line that serves as a bridge between the Ottoman and Republican Turkey in the art as well as works both domestically and thousands of students trained abroad. The difficulties he faced did not discourage him, and although he did not progress in his education as he wanted, he reached the top of his profession. Until the Alphabet Reform (1928), Master Hâmid Aytaç was busy with typography, stereotypy, zincography, pantography, luxury label and business cards for finished goods, in the place known as the Yazı Yurdu. After the alphabet reform that the calligraphy of accumulation of centuries, avoid giving it to learn or occupation in Turkey, he taught his students that the majority of Arab countries on their de-

\* Bu çalışmada Hattat Hâmid Aytaç'ın hayatı Mehmet Deri, diğer başlıklar ise Nurettin Gemici tarafından kaleme alınmıştır.

\*\* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı, ORCID: 0000-0002-6377-8341, e-mail: ngemici@istanbul.edu.tr

\*\*\* Araştırmacı, ORCID: 0000-0002-6377-8341, e-mail: mehmet.deri@gmail.com

mand. On this occasion, it would not be possible not to mention the architect Vasfi Egeli, who played an important role in the construction of Şişli Mosque. Egeli, a student of Architect Kemaleddin and Architect Vedat Bey, built the Şişli Mosque in the neo-classical style. The fact that Şişli Mosque was a mosque built after a long period of time is directly related to the need for this in a newly established district and the people who have this sensitivity. Şişli Mosque is so comprehensive and extensive that even its construction activities are a separate subject of study. With the influence of the democratic atmosphere in our country after 1950, he had the opportunity to show his art in old and new mosques. One of the writings which has great importance is present in Şişli Mosque in Istanbul. Especially the jali thuluth script symmetrical composition on the Şişli Mosque door is world famous. The writings in the mosque are the ones that Hâmid Hodja himself praised. The introduction of Şişli Mosque, which has such an important place in his life, will be a manifestation of respect for this great calligrapher and Diyarbakır's own child.

**Keywords:** Hâmid Aytaç, Şişli Mosque, Istanbul, Islamic Calligraphy, Calligraphist.

*Makalenin Dergiye Geldiği Tarih: 2.5..2021; Hakem ve Yayın Kurulu Değerlendirmesinden Geçtiği ve Yayıma Kabul Edildiği Tarih: 10.09.2021*

## Giriş

Osmanlı bâkiyesi olarak kabul edilen âlimler, sanatkârlar ve düşünürlerin halkasının en gözde ve seçkin ismi olan Hâmid Aytaç, diğer adıyla Musa Azmi (1891-1982), uzun ömründe kıymetli hat eserlerini yazmakla kalmarak ülkemizde ve İslâm dünyasının dört bir tarafından kıymetli öğrenciler yetiştirme ayrıcalığına sahiptir.

Hâmid Aytaç, hat sanatının zirve isimlerinden birisi olup iyi bir hat eğitimi alarak yetişmiş, dönemin önde gelen hattatlarından faydalanmış, bu yolda gayret ederek kendisini yetiştirdiği gibi yüzlerce kişinin yetişmesine de öncülük etmiştir.

Hâmid Aytaç'ın sanatını geliştirmesinde şahsî gayreti ve çabaları ön planda gelmektedir. Zira eski usulü takiben bir hattatın yanında yetişmiş olmayıp daha çok hat otoriteleriyle mütalaa ve müzakerelerde bulunarak, hat üstatlarının yazı örneklerini sabırla ve titizlikle inceleyerek ilerlemiştir. Bu gayreti neticesinde kûfî, nesih, muhakkak, rik'a, sülüs, celi sülüs, ta'lik, celi ta'lik, divanî, celi divanî ve diğer yazı çeşitlerinde hatta Latin harfli hatlarında hemen hemen aynı kudrette kalem kullanan bir sanatkâr olarak kendisini sanat çevrelerine kabul ettirmiştir.

## 1. Hâmid Aytaç'ın Hayatı

Hat sanatının önemli isimlerinden biri olan Hâmid Aytaç'ın asıl adı Şeyh Mûsa Azmi olup 1891 yılında Diyarbakır'da dünyaya geldi. Babası ünlü biyografi yazarlarından Müstakimzâde Süleyman Sa'deddin Efendi'nin eseri



Tuhfe-i Hattâtin'de adı geçen Hattat Âdem-i Âmidî'nin torunlarından Zül-fikâr Ağa'dır. Annesi ise Müntehâ Hanım'dır.<sup>1</sup>

Hâmid Hoca, ilköğrenimini, Diyarbakır'da Ulu Cami yakınlarındaki sıbyan mektebinde tamamladıktan sonra, Diyarbakır Askerî Rüşdiyesine devam etmiştir. Hâmid Aytaç, resim hocası Jandarma Kolağası Ahmed Hilmi Bey'den ve Esad Efendiden sülüs ve nesih dersleri, Vâhid Efendi'den ise rik'a yazısı meşketmiştir. Ayrıca Said Efendi ile akrabası olan Abdüsselâm Efendi'den de yazı dersleri almıştır. Hâmid Hoca, Rüşdiyedekeyken Ahmed Hilmi Bey ile Vâhid Efendi'den Latince el yazısıyla Roman ve Gotik yazılarını da öğrenmiş ve böylece yazıya karşı olan aşkını meydana koymuşsa da diğer derslerine fazla çalışma imkânı bulamayınca o yıl sınıfta kalmıştır. Bu yüzden babası, ona yazı ile uğraşmasını yasaklamıştır.<sup>2</sup>

Hâmid Hoca, yazıya tekrar nasıl döndüğünü kendi dilinden şu şekilde anlatmıştır: “Bir gün, cennetmekân Sultan II. Abdülhâmid Han zamanı idi, belediye padişah cülusu için bez üzerine yazı yazdırıyordu. Ben de o zaman 13-14 yaşlarımda idim; Bir tatil zamanı idi. Amucazadem de orada belediye memuru idi. Ben de kolalı büyük tahta çerçevesi bir bez üzerine II. Abdülhâmid Han'ın tuğrasını yazdım. Buna mukabil bana bir altın lira hediye ettiler. Ben sevinçle eve geldim, pedere gösterdim, “Baba, ben yazı yazdım ve bunu bana verdiler” dedim, pederim: “İnanmam, nereden buldun bu parayı?” diye sordu. Ben, “Bulmadım, akşam amucazademe sorarsanız” dedim. Amucazadem geldi, ondan sordu. Peder, “Bizim çocuk yazı yazmış ve bir altın lira vermişler doğru mu?” Amucazadem de “Evet doğrudur” dedi. Bunu gören peder, sakallarını sıvazlayarak “Ben yeminimin kefareti veririm, sen yazıya devam et” dedi. Daha sonra artık yazıya başladım.<sup>3</sup>

Hâmid Aytaç, 1908'de yüksek tahsil için İstanbul'a gitti. Bir yıl Mekteb-i Nüvvâb'a (1910'dan sonraki adıyla Mekteb-i Kudât) devam ettikten sonra sanata karşı kabiliyetini gören hocalarının tavsiyesi ile Sanâyi-i Nefîse Mektebi'ne kaydoldu. Fakat babasının ölümü üzerine geçimini sağlamak için çalışmak zorunda kaldığından tahsilini tamamlayamadı.<sup>4</sup>

Hâmid Hoca, Haseki'de Gülşen-i Maarif Mektebi'nde hat ve resim hocası olarak çalışırken, bir yandan da matbaa işleriyle uğraştı. Rüsûmat (Gümrük)

1 Hüsrev Subaşı, “Aytaç, Hâmid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/287; Süleyman Berk, “Bir Azmin Hikâyesi Hattat Hâmid Aytaç ve “Gülzâr-ı Besmele””, *İSMEK El Sanatları Dergisi* 6 (2008), 36.

2 Berk, “Bir Azmin Hikâyesi Hattat Hâmid Aytaç ve “Gülzâr-ı Besmele””, 36.

3 Sümeyra Erdem, *Hattat Hâmid Aytaç ve Halim Özyazıcı'nın Bazı Eserlerinin Temel Tasarım İlkeleri Bakımından Tahlili* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 62.

4 Subaşı, “Aytaç, Hâmid”, 4/287; Berk, *Hattat Hamid Aytaç: Hayatı Sanatı ve Eserleri*, 24.

Matbaası, Mekteb-i Harbiye Matbaası ve sonra da hocası Mehmed Nazif Efendi'nin vefat etmesi üzerine tayin edildiği Erkân-ı Harbiye-i Umumiye Matbaası'nda Neyzen Efendi ile burada hattat olarak çalıştı.<sup>5</sup>

Bir yıl kadar da Almanya'da haritacılık ihtisası yapan Mûsâ Azmi Bey, döndüğünde memuriyeti yanında geçim sıkıntısı sebebiyle Bâbîâli'de Hattat Hâmid Yazı Yurdu'nu açarak Hâmid müstear imzası ile piyasaya yazılar yazmaya başladı. Bir süre sonra da resmî görevinden ayrılıp kendini tamamen bu işe verdi.<sup>6</sup>

Hâmid Aytaç, Hacı Nazif Bey'den (ö. 1918) celî sülüs, Reisülhattâtin Kâmil Akdik (ö. 1941) ile Neyzen Emin Yazıcı'dan (ö. 1945) sülüs ve nesih yazılarını geliştirdi. İsmail Hakkı Altunbezer'den ise (ö. 1946) tuğra çekmesini geliştirdi. Talikte bir müddet Hulûsi Efendi'ye (ö. 1940) devam ettiyse de daha çok Mehmed Esad Yesârî'nin (ö. 1798) yazı örneklerinin etkisinde kaldı ve onun yolunu benimsedi. Celî sülüste Mustafa Râkım Efendi (1826) ve Hattat Sâmi Efendinin (ö. 1912) yolunda ilerleyerek mükemmel eserler meydana getirmiştir.<sup>7</sup>

Hattat Hâmid Bey, devamlı olarak devrin hattatları ile müzâkere etmiştir. Sülüs ve nesih Reisülhattâtin Hacı Ahmed Kâmil Efendi (1861-1941), ta'lik ve celî ta'likte Hulusi Efendi (1869-1940), celî sülüs ve tuğrada Tuğrakeş İsmail Hakkı Bey (1873-1946) gibi muallimlerden de faydalanmıştır.

Hâmid Hoca, Haseki'de Gülşen-i Maârif Mektebi'nde hat ve resim hocası olarak çalışırken, bir yandan da matbaa işleriyle uğraştı. Rûsûmât (Gümrük) Matbaası, Mekteb-i Harbiye Matbaası ve sonra da hocası Mehmed Nazif Efendi'nin vefat etmesi üzerine tayin edildiği Erkân-ı Harbiye-i Umumiye Matbaası'nda Mehmed Emin Efendi ile burada hattat olarak çalıştı.<sup>8</sup>

1928'de yapılan Harf İnkılâbı ile birlikte Hâmid Aytaç, atölyesini matbaa haline getirerek klişecilik, etiket, kartvizit basımı ve benzer işlerle meşgul olmuştur. Hâmid Aytaç, bu dönemde yazıyla olan ilgisine asla ara vermemiştir. Kendisinden talep edilen yurt içi ve yurt dışından gelen yazı isteklerini karşılamaya devam etmiştir.

Hâmid Hoca, 1960 yılında Paşabahçe Şişe ve Cam Fabrikası'nda işe girmiş, emekli olduğu 1975 yılına kadar, bu fabrikada cam üzerine işlenen yazıları yazmıştır. Bu arada, hayatının büyük kısmını geçirdiği, Ankara Caddesi'nde

5 Subaşı, "Aytaç, Hâmid", 4/287; Berk, *Hattat Hamid Aytaç: Hayatı Sanatı ve Eserleri*, 25.

6 Ali Alparslan, "*Hattat Hâmid Bey*", *Hattat Hâmid Aytaç Kitabı*, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2012), 87 vd.

7 Uğur Derman, *Hattat Hâmid Aytaç (Âmidi) Anma Paneli* (Diyarbakır: Diyarbakır BB. Yayınları, 1997), 54.

8 İsmail Yazıcı, "*Hattat Hâmid Aytaç (Hayatına Umumi Bir Bakış)*", *Hattat Hâmid Aytaç Kitabı*, *Kitabevi Yay., İstanbul 2012* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2012), 13; Berk, *Hattat Hamid Aytaç: Hayatı Sanatı ve Eserleri*, 25.

bulunan Reşîd Efendi Hanı'ndaki küçük odasında, yazı siparişlerini yerine getirmeye devam etmiştir.<sup>9</sup>

Hâmid Hoca, bir süre sonra hastalanmış, ölümünden önceki son iki yılını Haydarpaşa Numune Hastanesi'nde geçirmiştir. Ziyaretine gelen talebelerine çekmecesinden kalemini ve mürekkebinin çıkarıp tashih yapmaya devam etmiştir. 18 Mayıs 1982'de Miraç gecesi vefat etmiştir. Ertesi gün Şişli Camii'nde kılınan cenaze namazının ardından Şeyh Hamdullah'ın yanına Karacaahmed Mezarlığına defnedilmiştir.

1916'ya kadar yazılarında "Şeyh Mûsâ Azmî", "Mûsâ Azmî" veya sadece "Azmî", bu tarihten sonra ise Diyarbakırlı oluşuna telmihen "Hâmidü'l-Âmidî" ya da yalnız "Hâmid" imzasını kullandı ve daha çok bununla tanındı. Yetmiş beş yıllık sanat hayatının en parlak devresi 1920-1965 yılları arasına rastlar. Bu sürede ve sonrasında sayısız eser veren, hayatını hattatlıkla kazanan Hâmid Aytaç'a, Türk sanatı ve kültürüne hizmeti ve katkıları sebebiyle İstanbul'da 1982 yılında Aydınlar Ocağı Bilim ve Sanat Kurulu tarafından "Üstün Hizmet Armağanı" verilmiştir. IRCICA (İslam Tarih Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi) tarafından onu konu edinen bir belgesel film yapılmıştır (1982) ve aynı teşkilata bağlı İslam Kültür Mirasını Koruma Komisyonu tarafından 1986 yılında İstanbul'da düzenlenen ilk hat yarışmasına onun adı verilmiştir. Bu yarışmalar İslam dünyasında ve Türkiye'de hat sanatının tanınmasına ve pek çok hattatın yetişmesine katkıda bulunmuştur.<sup>10</sup>

Hâmid Hocanın, sanatını geliştirmede şahsî gayreti ve çabası ön planda gelir. O, eski usulde bir hattatın yanında yetişmiş olmayıp daha çok hat otoriteleriyle mütalaa ve müzakerelerde bulunarak, eski hattatların yazı örneklerini sabırla ve titizlikle inceleyerek ilerlemiş, başta celî sülüs olmak üzere sülüs, nesih, celî ta'lik, celî divanî ve diğer yazı çeşitlerinde hatta Latin yazılarında hemen hemen aynı kudrette kalem kullanan bir sanatkâr şahsiyetiyle kendisini sanat çevrelerine kabul ettirmiştir. Üstad Hâmid Aytaç, İslâm yazı sanatlarına yön veren ve İslâm dünyasının dikkatlerini İstanbul üzerinde toplamayı başaran büyük Türk hattatlarının en önemli isimlerinden olmuştur.<sup>11</sup>

## 2. Hattat Hâmid Aytaç ve Şişli Camii'ndeki Yazıları

Şişli Camii'ndeki hat çalışmalarına geçmeden önce Camii'nin mimarı Ali Vasıf Egeli'den ve Şişli Camii yapımına giden sürece değinmek yerinde olur.

9 Subaşı, "Aytaç, Hâmid", 4/288.

10 Hüsrev Subaşı, *Hat Sanatını Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Taşıyan Adam: Diyarbakırlı Hattat Hâmid Aytaç*, Diyarbakır 2013, (Diyarbakır: Diyarbakır Valiliği Kültür-Sanat Yayınları, 2013), 19.

11 Yazıcı, "Hattat Hâmid Aytaç (Hayatına Umumi Bir Bakış)", *Hattat Hâmid Aytaç Kitabı*, Kitabevi Yay., İstanbul 2012, 14.

Ali Vasfi Egeli 1890 yılında İstanbul'un Şehzadebaşı semtinde dünyaya gelmiştir. İstanbullu oluşu müsellemlerle birlikte kendisi hakkında yapılan bir yüksek lisans çalışmasında II. Abdülhamid'in eşlerinden birisinin oğluyla sütkardeşliği şifahi bir kaynağa atfen verilmektedir.<sup>12</sup> Bu da onun saraylı oluşu ve geleneğe sıkı sıkıya bağlı olduğunun ipuçlarını verir. İleride ortaya koyacağı eserlerde şehri yani İstanbul doğumlu oluşu, İstanbul'da yetişmesi, eğitimi ve tarihi eserlerin tam ortasında hayatını sürdürmesi ve özellikle mebâni-i İslâmiyeyi ihyâ ve koruma konularında hassasiyetini buralarda aramak yerinde olur. Mimar Sinan'ın eserlerine ve ustalığına hayran oluşuna bir de eski adıyla Sanayi-i Nefise Mektebinde almış olduğu Mimarlık eğitimi katılırsa kendisinin doğrudan inşa ettiği camilerde veya onun denetiminde Restorasyonu yapılan eserlerde bu etki çok bariz belli olur. Mimarlık eğitimini 1913 yılında tamamlayan Egeli, Mimar Kemâleddin'in bânîsi olduğu Evkâf Nezâreti sonraları adı Vakıflar Genel Müdürlüğü'ne bağlı Fen heyetinde çalışmaya başlamıştır.<sup>13</sup>

I. Dünya Savaşında askere alınarak Harbiye nezareti bünyesinde harita şubesi biriminde yedek subay olarak görevini tamamladıktan sonra Vakıflar Genel Müdürlüğündeki görevine geri dönmüştür. Burada da kısa zamanda başarı göstererek başmimarlık görevine getirilmiştir. Resmi çalışmaları ve uğraşlarının yanı sıra "İstanbul'un Fethinin 500. Yılına Anma Törenleri"ne hazırlıklar yapılması çerçevesinde oluşturulan eski eserlerin ihyâsı ve Fatih Sultan Mehmet'in heykelini yapımını hedefleyen "İstanbul'un 500. ve Müteakip Fetih Yıllarını Kutlama Derneği"nin kurucuları arasında görev almıştır. Vasfi Egeli, 1930-1940 yıllarında başkanlığını deruhte ettiği Evkaftaki Fen Heyeti'nde görevde iken İstanbul'da birçok tarihî yapının restorasyonunu tamamlamıştır.<sup>14</sup>

1945 yılından sonra Fen heyetindeki çalışma arkadaşlarıyla aralarında çıkan düşünce ayrılığı üzerine oradaki resmi görevinden ayrılarak bağımsız dışarıdan bir mimar olarak görev almaya başlamıştır. Şehzadebaşı'nda dünyaya gelen Vasfi Egeli, hayatının erken dönemlerinde Zeynep Kâmil (Üsküdar) taraflarına taşınmışsa da 1933 yılında ilk olarak Kadıköy'de Şekercibaşı Sokağı'na taşınmıştır. En son olarak da Kadıköy Moda'da kardeşleri ve yeğeniyle kaldığı evde vefatına kadar yaşamıştır. Özellikle son senelerinde üstlendiği Eyüp Sultan Camii ve etrafındaki eserlerin tamir ve restorasyonu sırasında kendisini oldukça yormuş ve hâlsiz bırakmıştır. Son iki senesini hasta olarak

12 Sümeyra Öztürk, *Mimar Vasfi Egeli Hayatı ve Çalışmaları (1890-1962)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 2015), 19-20.

13 Erdem Yücel, "Vakıf Eserlerini Restore Eden Mimarlardan Vasfi Egeli", *Restorasyon Yıllığı Dergisi* 11 (2015), 75.

14 Semavi Eyice, "Egeli, Vasfi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/481.

geçiren Vasfi Egeli, 10 Nisan 1962 tarihinde vefat etmiş ve Zincirlikuyu Mezarlığına ebedi istirahatgâhına tevdi edilmiştir.<sup>15</sup>

Kendisinin Şişli Camii dışında inşa ettiği iki önemli eseri de erbabınca bilinmektedir. Bunlardan ilki banisi Zeynep Güzide Belerman'ın vefat eden eşi ve intihar eden oğlunun hatırasına Feneryolu'da yaptırdığı Recai Yahya Camii'dir. Bundan başka tüccar İbrahim Yolal'ın erken yaşta vefat etmiş kızı Afet Yolal'ın hatırasına Levent'te 1954'te başlayarak 1961 yılında tamamladığı Afet Yolal Camii de onun mimari dehasını gösteren eserlerdendir.<sup>16</sup>

Vasfî Egeli yeni klasik üslubun öncülerinden olan Mimar Kemaleddin ve Mimar Vedat Tek'in mektebinin bir mensubu olarak sadece inşa ettiği camilerde değil restore ettiği eserlerde bu hassasiyetini korumuştur. Onun eliyle ihyâ olan eserler arasında Mimar Sinan Türbesi, Beyoğlu'nda (Hüseyin) Ağa Camii, Aksaray'da Murad Paşa Camii, Süleymaniye Camii, Şehzâde Mehmed Camii, Edirnekapı'daki Mihrimah Camii, Hırka-i Şerif Camii ve Yeni Camii'nin hünkâr mahfili sayılabilir. 1955-1960 yılları arasında Eyüp Sultan Camii'nin etrafındaki türbeler ve mezar taşlarının tamir ve restorasyonunu gerçekleştirmiş, Taşdelen suyollarını da tamir edip yeniden elden geçirmiştir.<sup>17</sup>

Mimar Vasfi Egeli, mimari eserler konusunun yanı sıra az da olsa bazı yazılar kaleme almıştır. Bu yazılar ise:<sup>18</sup>

“Nihad Nigizberk”, *Arkitekt dergisi*, sayı: 169-170, 1946, s. 44.

“Feneryolunda Bir Mescid”, *Arkitekt dergisi*, sayı: 187-188, 1947, s. 157-161.

“Şişli Camii”, *Arkitekt dergisi*, sayı: 263-266, 1953, s. 169-180.

“Şişli Camii Şerifi”, *İstanbul Enstitüsü Dergisi*, sayı: 2, 1956, s. 19-24.

“Explanatory Report of the Mausoleum and the Mosque to be Erected in the Commemoration of the Saviour of Pakistan: Quaid-i Azam Mohammad Ali Jinnah” (Becid Basımevi, İstanbul, 1953).

Mimar Vasfi Egeli'nin muhteşem eseri olan Şişli Camii'nin yapılış süreci pek çok çalışmada zikredildiğinden bu konuda kısaca şunlar söylenebilir: Özellikle İstanbul'un Beyoğlu, Şişli muhitleri gayrimüslim vatandaşların meskûn olduğu mahaller olduğu için bu civarda camii inşa edilmemiştir. Daha sonraları Müslüman nüfusun Cumhuriyet'ten sonra buralara yoğun bir biçimde yerleşmesiyle Camii'ye duyulan ihtiyaç had safhaya ulaşmıştır.

15 Eyice, “Egeli, Vasfî”, 10/481.

16 Öztürk, *Mimar Vasfî Egeli Hayatı ve Çalışmaları (1890-1962)*, 37 vd.

17 Öztürk, *Mimar Vasfî Egeli Hayatı ve Çalışmaları (1890-1962)*, 40 vd.

18 Yücel, “Vakıf Eserlerini Restore Eden Mimarlardan Vasfî Egeli”, 77.

Beyoğlu Şişli arasında Hüseyin Ağa Camii'nden başka bir namaz kılınacak mekânın olmayışı buralarda bir mabet inşasına ivme kazandırmıştır. Buralarda oturan insanların hissiyatına tercüman olan ticaret erbabından Yusuf Gürün ve Şükrü Gürün kardeşler, halkın önüne düşerek Vakıflar Genel Müdürü Fahri Kiper ile görüşmüş ve onu Şişli'de bir cami yapılması konusunda iknâya uğraşmışlardır.<sup>19</sup> Önerilerinin kabulünden sonra yer arayışına girişilerek uzun araştırmalardan sonra Şişli meydanındaki eski Süvâri Kışlası, o tarihlerde ihtiyaca binaen Askeri Motorlar Tamir Mektebi yapılmış olan bina ve arsasında karar kılınmıştır.<sup>20</sup> Belediyenin tapusunda gözüken 2800 m<sup>2</sup>'lik arsanın da cami inşaatına ayrılması konusunda dönemin Valisi ve Belediye Başkanı olan Dr. Lütfi Kırdar'dan onay alınmıştır.<sup>21</sup>

Caminin inşa edildiği yıllarda Şişli, her biri farklı yükseklik ve büyüklükte, hiçbirinin bir diğerine ne boyut ne de üslup olarak asla üstünlük kurmadığı, eklektik, neo-klasik, beaux-arts, art-déco, art-nouveau, kübik yüzlerce bina ev sahipliği yapmaktaydı. Bu heterojen doku içerisinde inşa edilen cami ise klasik Osmanlı üslubunda tasarlanmıştır. Halâskârgazi Caddesi'nin cami arsasının bulunduğu noktada yaptığı kavisten dolayı Şişli Camii, bu önemli kentsel artere daha önce hiçbir binanın yapamadığı ölçüde hâkim olur.<sup>22</sup>

Halâskârgazi Caddesi ile dar açı yapacak şekilde, kible eksenine göre yerleştirilmiş ve avluya göre zemini yükseltilmiş olan cami, beş birimli son cemaat revakı, harim ve harimin kuzeydoğu köşesinde yükselen minareden oluşur. Duvarlarında kesme küfeki taşı, kapı ve pencere sövelerinde, sütun ve başlıklarda Marmara mermeri kullanılmış, pencerelerin hafifletme kemerleri, taçkapının basık kemeri, mihrabın köşe sütunçeleri, şadırvan cephelerindeki kemerler gibi bazı detaylar yeşil breşle zenginleştirilmiştir.<sup>23</sup>

Caminin merkezi kubbesiyle yarım kubbelerinde ve bunları taşıyan kemerlerde betonarme tekniği uygulanmış, ancak söz konusu "modern" öğeler kesme taş örgü içinde ustaca gizlenerek yapının geleneksel görünümüne "gölge düşürmemiştir." Mimaride klasik biçimlere dönülürken, betonarme gibi modern teknolojileri tarihî detaylarla birleştirmenin bir çelişki olarak görülmediği anlaşılmaktadır.<sup>24</sup>

19 Vasfi Egeli, "Şişli Camii", *Arkitekt* 9-12 (1953), 169.

20 Tahsin Öz, *İstanbul Camileri I-II* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1997), 115; Anonim, "Şişli", *Türk Ansiklopedisi* (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1981.), 30/307.

21 Anonim, "Şişli Camisinin İnşası İlerliyor", *Arkitekt* 11-12 (1946), 268.

22 Baha Tanman, *Şişli Camii: Erken Cumhuriyet Döneminde Bir Osmanlı Yapısı* (İstanbul: Suna ve İnan Kıraç Vakfı Yayınları, 2016), 7.

23 Tanman, *Şişli Camii: Erken Cumhuriyet Döneminde Bir Osmanlı Yapısı*, 8; Öztürk, *Mimar Vasfi Egeli Hayatı ve Çalışmaları (1890-1962)*, 27.

24 Tanman, *Şişli Camii: Erken Cumhuriyet Döneminde Bir Osmanlı Yapısı*, 8; Öztürk, *Mimar Vasfi Egeli Hayatı ve Çalışmaları (1890-1962)*, 28.

Mimar Vasfi Egelî'nin gayretleri maddî ve mânevî katkılarıyla cami inşaatına 1945 yılında başlanmış, her türlü zorluklar yenilerek, dönemin Vakıflar Başmimarı da olan Vasfi Egelî'nin üstün tecrübe ve gayretleri ile 1949 yılında ibadete açılmıştır.<sup>25</sup>

Önceleri küçük ölçekli bir camii planlanırken kamuoyunun aşırı ilgisinden cesaret alınarak "İstanbul'da Şişli'de Bir Cami Yaptırma ve Yaşatma Derneği" adıyla bir dernek kurulmuştur. Caminin yapımına ön ayak olan Yusuf ve Şükrü Gürün kardeşlerle beraber Vasfi Egelî, Tüccar Suat Karaosman, İstanbul Ticaret ve Sanayi Odası Başkanı Nuri Kozikoğlu, Tüccar Ata Köseoğlu, Tüccar Rahmi Köseoğlu bu dernekte görev almışlardır. Caminin yapımına yaklaşık 1.250.000 TL harcanmıştır.<sup>26</sup>

Vasfi Egelî, Şişli Camiinin planını hazırlamış Vakıflar Genel Müdürlüğünce oluşturulan teknik bir heyet incelemiş ve projenin detaylarına Yüksek Mimar Samih Saim'in yardımcı olmasına karar verilmiştir. Bundan başka inşaatın statik projesi Fikri Santur'a, detay çizimleri de Nazimî Yaver Yenal ile Ermeni mimar Vahan Kantarcıyan'a aittir.<sup>27</sup>

### 3. Şişli Camii'nin Mimarisi Hakkında Kısa Bilgiler

Batı kısmında yapıya bitişik küfeki taşından yapılmış bir minare bulunmaktadır. Mukarnaslı, tek şerefeli minare çokgen gövdelidir ve mukarnas dolgulu şerefesinin altında kırmızı renkli taştan bir sıra palmet dizisi dolanmaktadır. Minareye giriş dışarıdan sağlanmakta ve hemen yanında görevlilerin camiye doğrudan girebileceği bir kapı daha yer almaktadır. Avlu, genişçe olup avlunun ortasında üzeri açık onikigen mermer bir şadırvan bulunmaktadır. Şadırvanın su haznesi, "V" şeklinde birleşen on iki mermer blok ile örtülüdür. Şadırvanı dekoratif olarak zenginleştiren su dağıtma haznesi, bitkisel geçmeli yarım küre şeklinde tasarlanmıştır ve etrafında dolanan palmet motiflerinin altında oluklar bulunmaktadır.<sup>28</sup>

Yeni Klasik Osmanlı anlayışıyla inşa edilen Şişli Camii'nin etrafını firdolayı çevreleyen ihata duvarlarının yüksekliği 5 metre olup kare plana göre yapılmıştır. Caminin inşasında İstanbul sınırları içinde kalan taş ocaklarında hazırlanan küfeki taşından istifade edilmiştir. Duvarlar iç ve dıştan taş kaplama usulüne uygun olarak eski yığma metoduna göre yapılmıştır. Caminin

25 Anonim, "Şişli Camisinin İnşası İlerliyor", 269.

26 Tanman, *Şişli Camii: Erken Cumhuriyet Döneminde Bir Osmanlı Yapısı*; Öztürk, *Mimar Vasfi Egelî Hayatı ve Çalışmaları (1890-1962)*, 29.

27 Tanman, *Şişli Camii: Erken Cumhuriyet Döneminde Bir Osmanlı Yapısı*, 9; Anonim, "Şişli Camisinin İnşası İlerliyor", 269.

28 Sudi Yenigün, *İstanbul'un İncileri Sur Dışı Camileri* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür AŞ. Yayınları, 2014), 216; Öztürk, *Mimar Vasfi Egelî Hayatı ve Çalışmaları (1890-1962)*, 30.

içine geniş basamaklı merdivenlerden çıkmak suretiyle geçilmektedir. Beş Kubbeli son cemaat yeri, mukarnas başlıklı altı mermer sütunun üzerine bindirilmiştir.<sup>29</sup>

Camiye basık kemerli portal da denilen taç kapıdan girilir. Bu ana kapının üzerinde üçgen biçiminde aynalı istifli altın yıldız kullanarak yazılmış bir ayet-i kerime:

إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَحْشَسْ إِلَّا اللَّهَ فَعَسَىٰ أُولَٰئِكَ أَن يَكُونُوا مِنَ الْمُهْتَبِينَ (Tevbe: 18) bulunmaktadır. Kapının köşelerinde altın yıldızla bezeli ince işçilik gösteren iki kabara (taş yüzey üzerine bezeme amacıyla yapılan yarım küre biçiminde kabartma süs ögesi) da yer alır.<sup>30</sup>

Kapıdan girdikten sonra sağ tarafta bir iki basamakla çıkılan müezzin mahfilinin girişi vardır. Üst katlarda yer alan kanatlardaki hanımlar mahfiline doğu ve batıda mevcut küçük kapılardan girilerek ulaşılır. Bursa tarzı kemer bağlanmış sütunlara bindirilmiş hanımlar mahfilleri birbiri arasında geçişler yoktur. Yanlarda yer alan mahfillerin alt tarafında kalan kısımların tavanlarında renkli, madalyon desenli bezemeler, ahşaplar üzerinde kalem işleri vardır.<sup>31</sup>

Şişli Caminin kubbesi 11,40 metre çapında olup giriş cephesiyle birlikte dört yarım kubbeye sahiptir. Pandantifler ana kubbeye geçişin sağlamakta olup eski yığma usulde işlenmiş küfeki taşlarıyla yapılmış temelden yükselen duvarların üzerine kubbe betonarme usulle oturtularak kapatılmıştır. Caminin çoğunluğu kubbesinde yer alan yirmi penceresi içerinin aydınlatılmasına yardımcı olmaktadır. Kubbenin ortasında Hac sûresinin 65. âyeti yazılmıştır: أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ وَالْفُلُوكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرُؤُوفٌ رَّحِيمٌ<sup>32</sup>

Yine beş adet dairesel süsleme pafta da burada yer almaktadır. Pencere üstü ve çevresinde, pencereleri saran köşeli geometrik desenler yer almaktadır. Kubbe kasnağını dolanan yatay çizgiler, bordür ve filetolarla kubbe ile pandantifleri birbirinden ayırmaktadır.

Caminin hafif çıkıntılı mermer mihrabı dört sıra bordür ile çevrilidir. Köşelik bölümünde ayet kitabesi bulunmaktadır. Kitabede "Saf Sûresi'nin kiblenin Kudüs'ten Mekke'ye çevrildiğini bildiren ayet yazılıdır. Beş mukarnas

29 Belgin Demirsar, "Şişli Cami", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1994), 7/185.

30 Demirsar, "Şişli Cami", 7/185.

31 Demirsar, "Şişli Cami", 7/186.

32 "Görmüyor musun ki, Allah yeryüzündekileri ve O'nun emriyle denizde akıp giden gemileri sizin hizmetinize verdi! Kendi izni olmadıkça yerkürenin üzerine düşmemesi için göğü tutan da O'dur. Şüphesiz Allah insanlara çok şefkatli, çok merhametlidir."



sırası ile örtülü kavsaranın üst köşelerinde altın kaplama birer küre yer alır ve şimdye kadar inşa edilen abidelerde bu kürelerin tezyinatı alçıyla yapılmıştır. Nişin alt kısmı üç köşe planlıdır ve mukarnas dolgulu mihrap silindirik gövdeli kum saati sütunceler ile tamamlanmaktadır. Mihrabın tepelik kısmında bir sıra mukarnas, bir sırada palmet dizisi yer almaktadır. Üst kısmında yuvarlak vitray pencerede "Allah", sağ ve solunda sivri kemerli pencerelerde, "Muhammed" ve "Mustafa" isimleri yazılıdır. Mihrabın sol tarafında Kâbe örtüsü sergilenmektedir. Cami'nin minberi de mermerden olup ince işçilik ürünüdür.<sup>33</sup>

Caminin içinde Bursa ekolüne bağlı yapılarda olduğu gibi fıskiyeli bir havuz bulunmaktadır. Dilimli kenarlı ince işçiliğe sahip mermer havuz, ajurlu, geometrik ve bitkisel bezemelidir ve yaldızla hareketlendirilmiştir.<sup>34</sup>

Yapı iki sıra pencere düzenine sahiptir. Üst kat ve kasnak pencereleri sabit ve kemerlidir. Bu vitraylı pencereler camiye renkli bir görünüm kazandırmaktadır. Alt kat pencereleri ise açılabilir, dikdörtgen pencerelerdir. Bütün alt kat pencerelerinin tavanları çok renkli, geometrik ve bitkisel desenli, kalem işi ile bezenmiştir.<sup>35</sup> Aynı zamanda yapının bütün üst örtüsü, ana kubbe ile pandantifleri, yarım kubbeler ve bunların kubbe ile bağlantısını sağlayan kemerler de çok renkli kalem işçiliğine sahiptir.<sup>36</sup>

Ayrıca Camiinin yapımında gönüllü çalışmak isteyenlerden dönemin kaynakları övgüyle söz etmektedir:

*"..Yurttaşlar, geçen seneden beri durmadan, Şişli camiinin süratle yükselmesi için, para ve malzeme vererek yardım etmektedir. Hafta sonları, tüccar, mühendis, mimar, doktor ve sair meslekten vatandaşlar camiinin bir taşını taşıyabilmek için amele gibi çalışmak istemektedir. Bunların arasında Ermeni, Rum, Musevi vatandaşlarını görmek, maddî manevî yardımlarda bulduklarını duymak, heyecanla karşılanan hâdiselerdir."*<sup>37</sup>

Hattat Hâmid Aytaç'ın Şişli Camii'ndeki çalışmalarının en birincisi olarak yukarıda da geçtiği üzere camii girişine hakkedilen müselles formda müsenna celf sülüs istifidir. Bizzat kendi dilinden şu şekilde anlatmıştır: "Caminin mimarı Vasfi Bey (Egeli), cümle kapısına konulacak âyetin Tophane'deki Kılıç Ali Paşa Camii kapısındaki Demircikulu Yusuf Efendi'nin (1514-1611) yazısı gibi müselles biçiminde ve müsennâ olarak yazılmasını istedi. Onun tesirinde kalmamak için bilhassa gidip bakmadım ve yapacağım istifi önce kurşun kalemle tasarladım. Kamış kalemle yazmaya başladığımda, lâm elifle-

33 Öztürk, *Mimar Vasfi Egeli Hayatı ve Çalışmaları (1890-1962)*, 31.

34 Demirsar, "Şişli Camii", 7/186.

35 Yenigün, *İstanbul'un İncileri Sur Dışı Camileri*, 216.

36 Öztürk, *Mimar Vasfi Egeli Hayatı ve Çalışmaları (1890-1962)*, 32.

37 Seyfi Arkan, "Şişli Camii Süratle Yapılıyor", *Cumhuriyet Gazetesi* (10 Kasım 1947).

ri yerleştiremedim. Yorgunluk bastırınca ışığı söndürdüm. Oturduğum yerde ellerim kenetli bir (vaziyette) gözlerimi kapadım, dalmışım. Beyne'n-nevm ve'l-yakaza (uykuyla uyanıklık arasında) bütün istif gözümün önünden geçti. Lâm elifler ortada yerini bulmuştu. Heyecanla uyanıp lambayı yaktım ve isti-fi tamamladım. Kapının üstüne taşla hakkedildi. Daha sonra aynı yazıyı levha olarak da birkaç farklı ebatta yazdım.”

Burada zikredilen ayet-i kerime Tevbe sûresinin 18. âyetinden bir bölüm yer almaktadır.

أَنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنِ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ

(Allah'ın mescitlerini ancak Allah'a ve ahiret gününe iman edenler imar ederler/ inşa ederler.”

Buraya bu ayetin seçilmesi tesadüfi olmayıp 1923-1945 yılları arasında yeni dönemdeki bazı uygulamalara kapalı da olsa bir cevap teşkil etmektedir. Özellikle bu yıllar arasında değişik sebeplerle elden çıkarılan, yola katılan veya satılan pek çok mabedin hazin hikâyesini burada zikretmek konu hari-cindedir.<sup>38</sup>

Aslında o gün için modern Batılı yeni yaşam tarzının yaygın biçimde yaşandığı bir semtte bu işe kalkışmak gerçekten çok cesaret, emek ve çaba gerektiren bir girişimdir. Bu caminin yapımında olan katkılar gözüyle bakılacak olursa meselenin hassasiyeti daha iyi anlaşılabilir. Camii'nin yapımına katkı sunan kişilerin ve bankalar da dâhil olmak üzere pek çok ticari kuruluşun adlarının hâlâ Camiinin avlusundaki idari odaların önünde yer alması bu vefanın bir göstergesidir. Bu arada isimleri doğrudan verilmemekle birlikte gayrimüslimlerin de hatırı sayılır derecede yardım ettiklerinden kaynaklarda söz edilmektedir.<sup>39</sup>

Aslında bütün bu çabalar ve yardımların sebep-i hikmeti Hattat Hâmid Aytaç'ın seçtiği ayet-i kerimenin manasında gizlidir.

Birkaç cümleyle âyet-i kerime hakkında bir şeyler söylemek istenirse şunları söyleyebiliriz: Hz. Peygamberin (sas) hicretten sonra yaptığı en önemli üç işten (Medine Sözleşmesi, Muâhât ve Mescid İnşası) birisi de bilindiği gibi Mescid-i Nebevî denilen mabedi inşa etmektir. Fetihlerden sonra mescit ve tarih boyunca onun çevresinde teşekkül eden yapılar İslam'ın müessesesleşmeye verdiği önemi oralara sahiplenmeye başladığının açıkça ortaya sermektedir. Kurumlar, müesseseler ve yapılaşma bu yerlerin gerçek sahibinin kim veya kimler olduğunun en iyi göstergesidir. O bakımdan mescit inşası ve yapımı çok önemsenmiş ve öne çıkarılmıştır. Ayrıca bu mekânlarda nebevi

38 M. Şevket Eygi, *Yakın Tarihimizde Camii Kıyımı* (İstanbul: Bedir Yayınları, 2003).

39 Demirsar, “Şişli Cami”, 7/186.

metotla insanların yetiştirildiğini görmekteyiz. Mescit aynı zamanda insanlığa yüzyıllarca örnek teşkil eden eğitim ve öğretim metotlarına bir sahne ve alan özelliğini de göstermiştir.<sup>40</sup>

Yine bu mescitlerde her anlamda estetik ve zarafete önem verilmesi gerekmektedir. İbadet edenlerin estetik kaygılarının yanı sıra mekânların da buna uyumlu olması gerekmektedir.<sup>41</sup>

Yine büyük resimde Camiye baktığımız zaman da şunu görürüz: Şişli Camii'nin mimari üslubunun Osmanlı Klasik Camiinin yeniden canlandırması ve bunda da başarılı olması başta Albert Gabriel (ö. 1972) olmak üzere pek çok sanat tarihçisi tarafından kabul edilmiş ve hayranlık duyularak takdirle karşılanmıştır. Özellikle mimarı Vasfi Egelî<sup>42</sup> övülmüştür. Vasfi Egelî, hayatının en önemli eseri olan bu camiye tamamlayabilmek için olağanüstü bir gayret göstermiştir. Klasik dönem Türk mimarisi ile süsleme sanatının bütün elemanlarını kullanarak dinî mimariyi eski esasları içinde yaşatmaya çalışması modern mimari akımının taraftarlarınca tenkit edilmesine rağmen bu büyük eserini istediği ve tasarladığı gibi bitirdi (1949). Caminin açılış töreni münasebetiyle bir makale yazan Sanat Tarihçisi Albert Gabriel (ö. 1972) eser hakkındaki görüşlerini şu şekilde ifade eder: “...Eserini bîtaraf bir gözle incelemek zahmetine katlanacak herkesin teslim edeceği gibi ben de onun usta bir mimar olduğunu söyleyebilirim.” Gabriel yazısında, Vasfi Egelî'nin malzemenin kullanımında ve teknik hususlardaki üstün yeteneğini vurguladıktan sonra bu caminin eskinin tam bir taklidi veya kopyası olmadığını da bilhassa belirtir.

Şişli Camii'ni klasik üslubunu tamamlayan detaylara gelince, özellikle buraya ait tezyinatların yanı sıra devrinin zirvesi kabule edilen Hattatlar'dan Hâmid Aytac (ö. 1982), Macid Ayrıl (ö. 1961) ve Halim Özyazıcı'nın (ö. 1964) yazıları ve hat kompozisyonları mimariyle bütünleşmiştir. Sanki aradaki yüzyıllar olmayıp 17. yüzyılda yapılan Camilere ait bütün hususiyetleri taşımaktadır. Osmanlı klasik üslubunu burada yeniden yaşamak ve görmek mümkündür.

Hâmid Hoca'nın Şişli Camii yazıları, kendisinin iftiharla bahsettiği eserleri arasındadır: “Mimarî bir şaheser olan Şişli Camii'nin İslâmlar arası takdirler kazanan yazısını biz yazdık. Eğer bugün yaşayan Türk hattatlar olmasaydı bu caminin ve yapılmakta olan diğer camilerin yazılarını yazdırmak için hariçten hattat getirmek zarureti hâsıl olacaktı. Mustafa Rakım'lar yetiştiren bu

40 Emine Demil, “Hadisler Çerçevesinde Hz. Peygamber'in Eğitim Metodu”, *Uluslararası Sosyal Bilimler Eğitimi Dergisi* 5/2 (2019), 216-234.

41 Ali Karakaş, “Hadis Kültüründe Estetik”, *Turkish Studies* 12/35 (2017), 487-501.

42 Vasfi Egelî için bk. Eyice, “Egelî, Vasfî”, 10/481 vd.

milletin hattatsız kalması kadar feci ve korkunç bir şey olamaz” derdi.<sup>43</sup>

Hâmid Aytaç’ın burada yer alan diğer yazılarına gelince onlar hakkında kaynaklarda şu bilgiler geçmektedir:

*“Câmiin yazılarına gelince, bunları zamanımızın üç meşhur hattatı yazmıştır: **Hattat Hâmid, Macid, Halim. Câmiin cümle kapısı üstündeki musanna’ ayet yazısını Hâmid yazmıştır. Aynı kapının sağ tarafından besmele ile başlayan sure-i ihlâs keza hattat Hâmid’in çok güzel bir yazısıdır. Ancak bu yazıları önce tuğrakeş hattat İsmail Hakkı merhum hazırlamıştı. Meydana bakan kapı üzerindeki Besmele hattat Hâmid’indir. Şadırvan ile cümle kapısı üzerindeki âyeti hattat Macid yazmıştır. Cami içindeki yazılara gelince, mihrap üzerindeki âyet ile Bilâl-i Habeşî levhası hattat Hâmid’indir. Çıhar Yâr-i Güzin isimleriyle cam üzerine renkli bir surette işlenen yazıları ve Kelime-i Tevhid’i hattat Macid yazmıştır. Kubbenin ortasındaki istifli yazıyı ve kuşak tâbir edilen çerçevede dolaşan âyet-i celile’yi hattat Halim pek nefis bir şekilde yazmıştır. Her üç hattatımız da eski karakteri kendi tarz ve şahsiyetlerine göre çok güzel ve muvaffak bir şekilde yazarak bu mâbedi tezyin etmişlerdir.”***<sup>44</sup>

### Sonuç

Hat sanatının zirve isimlerinden biri olan Hâmid Aytaç, iyi bir hat eğitimi olarak yetişmiş, dönemin önde gelen hattatlarından daima istifade ederek ve bu yolda gayret ederek kendisini yetiştirdiği gibi yüzlerce kişinin yetişmesine de öncülük etmiştir. 1928 Harf İnkılâbı ile birlikte, en verimli yılları denilebilecek dönemlerde hat sanatından uzak kalmasına rağmen, yurt içinden ve yurt dışından -Irak, Suudi Arabistan, Mısır, Fas, Tunus, Cezayir, Japonya, Almanya, Amerika, İngiltere gibi- yüzlerce öğrenci yetiştirerek sanat hayatına devam etmiştir.

Yazımıza konu olan Şişli Camii, Cumhuriyet İstanbulu’nun ilk anıtsal dinî yapısı olup klasik Osmanlı mimarisini yansıtmakta ve bir üslup örneği olarak kabul görmüş, günümüze kadar inşa edilen yüzlerce neo-Osmanlı cami için prototip oluşturmuştur. Camii o günlerde halkta manevî bir heyecana vesile olmuş, yalnızca İstanbul’da değil tüm yurttan bu yolda hareketlenmeye örnek olmuştur.

Hâmid Aytaç, Şişli Camii’ndeki hatlarından iftiharla bahsetmiştir. Özellikle de Camii kapısı üzerindeki celî sülüs aynalı istifi dünyaca ünlü olup onun şaheserlerinden biridir. Hâmid Hocanın Şişli Camii’nde sanatını tebarüz ettirdiğini ve buna dair en güzel örnekleri verdiği erbabınca bilinen bir gerçektir. Ülkemizde bazı değerli hat eserlerinin yeterince korunamadığını ve zaman zaman tahrif edildiği düşünüldüğünde adı geçen eserlerin aynen ve eksiksiz korunmasını şans saymak gerekmektedir. Mebanî-yi İslam’ın süsü ve güzel-

43 Derman, *Hattat Hâmid Aytaç (Âmidî) Anma Paneli*, 53.

44 Vasfi Egeli, “Şişli Camii Şerifi”, *İstanbul Enstitüsü Dergisi II*, (1956), 20.

liği olan hat yazılarının korunması ve muhafazası kadar bunları ortaya koyan hattatlarımızın da tanınması, tanıtılması ve yeni nesillere isimlerinin ve eserlerinin iyi öğretilmesi de en az bunlar kadar önemlidir. Bu mütevazı çalışmamızda buna işaret etmeye çalışıldı. Şişli Camii Şerifindeki bu hat yazılarının bir uzman gözüyle incelenmesi ayrı bir çalışmayı, hat konusunda derin ve tecrübesi olan kimseleri beklemektedir. Bizim çalışmamız böyle bir istek ve heyecana sebep olabilirse yazımız hedefine ulaşmış olarak kabul edebiliriz.

Son zamanlarda yaşanan salgın sebebiyle cami ve cemaat arasında olan kopukluktan dolayı son söz olarak şunları da ilave etmek yerinde olur ki, sahip olduğumuz mekânların kıymetini ve değerini bu yaşanan olgu bir kez daha göstermektedir. O sebeple camiler ve ibadethaneler hayatımızın ortasında yer alan bir hakikat olduğundan sadece yalın bir bina olarak görülmemelidir, bütün bu mabetleri anlam kazandıran insanın bizzat kendisidir.

**Kaynakça**

- Alparslan, Ali. *"Hattat Hâmid Bey", Hattat Hâmid Aytaç Kitabı*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2012.
- Anonim. "Şişli". *Türk Ansiklopedisi*. C. 30. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, ts.
- Anonim. "Şişli Camisinin İnşası İlerliyor". *Arkitekt* 11-12 (1946), 268-270.
- Arkan, Seyfi. "Şişli Camii Süratle Yapılıyor". *Cumhuriyet Gazetesi* (10 Kasım 1947).
- Berk, Süleyman. "Bir Azmin Hikâyesi Hattat Hâmid Aytaç ve "Gülzâr-ı Besmele"". *İS-MEK El Sanatları Dergisi* 6 (2008), 36-46.
- Demil, Emine. "Hadisler Çerçevesinde Hz. Peygamber'in Eğitim Metodu". *Uluslararası Sosyal Bilimler Eğitimi Dergisi* 5/2 (2019), 216-234.
- Demirsar, Belgin. "Şişli Camii". *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. C. 7. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1994.
- Derman, Uğur. *Hattat Hâmid Aytaç (Âmidi) Anma Paneli*. Diyarbakır: Diyarbakır BB. Yayınları, 1997.
- Egeli, Vasfi. "Şişli Camii". *Arkitekt* 9-12 (1953), 169-180.
- Egeli, Vasfi. "Şişli Câmîi Şerifi". *İstanbul Enstitüsü Dergisi II*, 19-28.
- Erdem, Sümeyra. *Hattat Hâmid Aytaç ve Halim Özyazıcı'nın Bazı Eserlerinin Temel Tasarım İlkeleri Bakımından Tahlili*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Eygi, M. Şevket. *Yakın Tarihimizde Camii Kiyımı*. İstanbul: Bedir Yayınları, 2003.
- Eyice, Semavi. "Egeli, Vasfi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/481-482. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Karakaş, Ali. "Hadis Kültüründe Estetik". *Turkish Studies* 12/35 (2017), 487-501.
- Öz, Tahsin. *İstanbul Camileri I-II*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1997.
- Öztürk, Sümeyra. *Mimar Vasfi Egeli Hayatı ve Çalışmaları (1890-1962)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 2015.
- Subaşı, Hüsrev. "Aytaç, Hâmid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/287-289. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Subaşı, Hüsrev. *Hat Sanatını Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Taşıyan Adam: Diyarbakırlı Hattat Hâmid Aytaç, Diyarbakır 2013*. Diyarbakır: Diyarbakır Valiliği Kültür-Sanat Yayınları, 2013.
- Tanman, Baha. *Şişli Camii: Erken Cumhuriyet Döneminde Bir Osmanlı Yapısı*. İstanbul: Suna ve İnan Kırac Vakfı Yayınları, 2016.
- Yazıcı, İsmail. *"Hattat Hâmid Aytaç (Hayatına Umumi Bir Bakış)", Hattat Hâmid Aytaç Kitabı, Kitabevi Yay., İstanbul 2012*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2012.
- Yenigün, Sudi. *İstanbul'un İncileri Sur Dışı Camileri*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür AŞ. Yayınları, 2014.
- Yücel, Erdem. "Vakıf Eserlerini Restore Eden Mimarlardan Vasfi Egeli". *Restorasyon Yıllığı Dergisi* 11 (2015), 72-78.

**EKLER: FOTOĞRAFLAR**



Camii İnşaatından Görünüm <https://artsandculture.google.com>



Camii İnşaatından Görünüm <https://artsandculture.google.com>



Camii İnşaatından Görünüm <https://artsandculture.google.com>



Şişli Camii Avludan Alınmış Bir Fotoğraf (1950'li Yıllar)





Şişli Camii'nin Yapımından Hemen Sonra Alınan Fotoğraf (1950)



Şişli Camii'nin Eski Bir Fotoğrafı (1950 Sonrası)

Şişi



Camii Avlusu ve Şadırvanıyla Görünümü



Yakın Zamanlardan Bir Fotoğraf



Şişli Camii Vakfı ve İdari Binaları



Hattat Hâmid Aytaç'ın Meşhur Müsenna İstifi

إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مِنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَأَتَى الزُّكُوتَ وَلَمْ يَحْشَأْ إِلَّا اللَّهَ فَعَسَىٰ أُولَٰئِكَ أَنْ يَكُونُوا  
(مِنَ الْمُهْتَدِينَ)



Portal Kapı ile Birlikte İstif'in Görünümü: **أَدْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِينَ**  
Hicr Sûresi 45 (Fazıl Tekinel'in objektifinden)



Şişli Camii Girişi: Hâmid Aytaç'ın Besmele Kompozisyonu  
Hâmid Aytaç'ın Yazdığı Besmele. (Fazıl Tekinel'in objektifinden)



Hâmid Aytaç'ın Mihrap Üzerine Yazdığı Kiblenin Farz Oluşuyla Alakalı Bakara 144.

قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا  
وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ

(Fazıl Tekinel objektifinden)



İhlas Sûresi 1-2. Ayetler. (Fazıl Tekinel objektifinden)



İhlas Sûresi 3. Ayet.  
(Fazıl Tekinel objektifinden)



İhlas Sûresi 4. Ayetler.  
(Fazıl Tekinel objektifinden)



Müezzin mahfilinde yer alan Bilâl-i Habeşî yazısı (Fazıl Tekinel arşivinden).

## İSLÂMÎ BANKACILIĞIN MERKEZ BANKALARININ ZORUNLU KARŞILIK UYGULAMASI İLE FAİZE BULAŞMASI

Mehmet Nuri GÜLER\*

### Öz

*Makalenin zeminini*, kapitalist toplumların toplum dışı piyasa ekonomilerindeki Bankalar ile bankaların bankası olan Merkez Bankası oluşturmaktadır. Bankalar, “para ticareti” yapmakta ve kârı, kredi müşterisinden aldığı faiz ile mudisine ödediği faiz arasındaki fark olarak gerçekleşmektedir. Merkez Bankası, “fiyat istikrarı”nı sağlamayı temel amaç edinmiştir. Ülkenin amaçladığı toplam hâsıla, fiyatlar ve enflasyon hedeflerine ulaşması için çalışmaktadır. Bankalar, Türkiye’de 19/10/2005 kabul tarihli ve 5411 kanun numaralı *Bankacılık Kanunu* ile, Merkez Bankası da, 14/1/1970 kabul tarih ve 1211 kanun numaralı Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası Kanunu ile düzenlenmiştir. Merkez Bankası, temel amacına ulaşmak için para politikası araçlarından biri olan “zorunlu karşılıklar”ı uygulamaktadır. Zorunlu Karşılıklar Uygulaması ise, Türkiye’de Merkez Bankası Kanunu’nun 2013/15 sayılı Zorunlu Karşılıklar Hakkında Tebliğ (Tebliğ)’ine göre yapılmaktadır.

İslâmî Bankacılık ile ilgili, telifler, tercümeler, makaleler, yüksek lisans ve doktora çalışmaları bulunmaktadır; ancak bunlar, mikroekonomi analizlerinden olup, makroekonomi analizler değildirler. Bu yüzden, İslâmî Bankacılığın banka sistemi içerisinde makroekonomi analizine ihtiyaç vardır. Bu ihtiyacı karşılamak için makalenin *araştırma konusu*, “İslâmî Bankacılığın Merkez Bankalarının Zorunlu Karşılık Uygulaması ile Faize Bulaşması” olmuştur.

Buna göre, *araştırmanın amacı*, İslâmî Bankacılığın Merkez Bankaları ile ilişkisinin makroekonomi analizini yapıp İslâmî Bankacılığın faize bulaşıp bulaşmadığını belirlemek olmaktadır.

İslâmî Bankacılık, Mikroekonomi işleyişe göre İslâm Hukuku’na ters düşmemekle beraber, İslâmî Bankacılığın banka sisteminde Makroekonomi işleyişinde İslâm Hukuku’na göre faize bulaştığı görülmekte ve böylece İslâm Hukuku’na ters düşmektedir.

*Makalenin önemi*, İslâmî Bankacılığın İslâm Hukuku’na göre faize bulaşmışlığını ortaya koyma girişimi olmaktadır. Bunun neticesinde Müslümanlar, İslâmî Bankacılığın meşru olup olmadığı görüşlerini bina edecekleri bir temele kavuşacaklardır. Böylece, İslâmî Bankaya para yatıran kimseler makroekonomi düzeyde sistemin nasıl işlediğini bilebilecekler ve meşruiyet sorunu için verilen farklı fetvaları değerlendirebilecektir.

*Araştırmanın yöntemi* “tarama metodu” ile “analitik (çözümsel) metod” olup, *araştırmanın ana hatları* ise, bir Giriş ve dört kısımdan meydana gelmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh, Ekonomi, Finansal Piyasa, İslâmî Bankacılık, Merkez Bankası, Para Politikaları, Zorunlu Karşılık, Faiz

\* Doç. Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, ORCID: 0000-0001-6287-9573, e-mail: mnguler@harran.edu.tr

## Contagion of Islamic Banking with Interest by Central Banks' Reserve Requirement Application

### Abstract

*The subject of research* is the Infection of Islamic Banking with Interest by the Required Reserves Application of Central Banks. *The basis of the article* are banks. Banks trade money in the non-social market economies of capitalist societies. They work for profit. His profit consists of the difference between the interest he receives from the loan customer and the interest he pays to his depositor. Banks act as a money generation mechanism. They are regulated by the Banking Law in Turkey, with the adoption date of 19/10/2005 and number 5411. The bank of the banks is the Central Bank. The aim of the Central Bank is to achieve price stability. In Turkey, it is regulated by the Law No. 1211 and dated 14/1/1970 of the Central Bank of the Republic of Turkey. There are monetary policy tools that the Central Bank applies to achieve its purpose. One of these tools is the required reserves application. In Turkey, this is done according to the Central Bank Law's Communiqué on Required Reserves No. 2013/15. In this field, there are studies such as copyright and translated books, master's and doctoral studies and articles. These consist of microeconomic analysis. Islamic Banking needs macroeconomic analysis within the banking system.

*The aim of the study* is to conduct a macroeconomic analysis of the relationship between Islamic Banking and Central Banks and to determine whether Islamic Banking is involved in interest. Islamic Banking does not contradict Islamic Law according to Microeconomic functioning. However, according to Islamic Law, interest is involved in the Macroeconomic functioning in the banking system of Islamic Banking and is contrary to Islamic Law.

*The importance of the article* is that it has revealed that Islamic Banking has fallen into interest according to Islamic Law. In this way, Muslims have gained a basis on which to build their views on whether Islamic Banking is legitimate or not. Thus, different fatwas given for the legitimacy problem can be evaluated. They will also be able to understand the strategy of making the Islamic Bank's depositors unknown how the system works. All these constitute the article's contributions.

*In the method of the research*, the data were collected by scanning method. It was determined by analytical method and systematized for the purpose of the research.

*The main lines of the research*, in the *Introduction*, the subject of the article, the purpose, importance, method and outline of the research are explained. In the *first part*, "Economy, Types of Economy, Financial Market, Money Market and the Bank" is discussed. In the *second part*, "Deposit and Participation Banks and Interest" is analyzed. In the *third part*, "Central Banks, Inflation and Monetary Policies" and in the *fourth part* "Mandatory (Supplementary) Reserve Application" are discussed.

The research is completed with the *Conclusion part*, which is evaluated. As for the final judgments, *one of them*, Islamic financial institutions, are not regulated according to the Islamic Fiqh Economy. It is organized within the framework of the Capitalist Economy in the countries. Along with deposit banking activities, Islamic Banking is also subject to this regulation. Therefore, Islamic Banking is involved in interest. *The other* is the claim to establish an alternative economy in capitalism, which is the current economic model. In this claim, it is desired to develop Islamic banking and financing systems. However, this claim has been found to be unrealistic. With this claim, capitalism is only legitimized for Muslims.

**Keywords:** Fiqh, Economy, Financial Market, Islamic Banking, Central Bank, Monetary Policies, Required Reserve, Interest



## Giriş

Makale, “İslâmî Bankacılığın Merkez Bankalarının Zorunlu Karşılık Uygulaması ile Faize Bulaşması”nı *araştırma konusu* edinmiştir. Kapitalist toplumlar, yaşama ekonomik bakış açısıyla bakarlar. İnsanı, iktisadi insan (homoeconomicus) olarak görürler. Toplumsal değerler ve maddi her türlü sınırlayıcıdan uzaktırlar.<sup>1</sup> Kapitalist toplumların ekonomisi, toplum dışı piyasa ekonomisidir. Toplum dışı piyasa ekonomisinde, Bankalar ile bu bankaların bankası<sup>2</sup> olan Merkez Bankası temel kurumlardır. Bankalar, birer para yaratma mekanizması<sup>3</sup> işlevi görürler.<sup>4</sup> Para ticareti yaparlar. Kâr amacıyla çalışırlar. Kârları da, kredi müşterisinden aldığı faiz ile mudisine ödediği faiz arasındaki pozitif fark olmaktadır.<sup>5</sup> Banka sisteminin başında da, Merkez Bankası yer almaktadır.<sup>6</sup> Merkez Bankası, ülkenin amaçladığı toplam hâsıla, fiyatlar ve enflasyon hedeflerine ulaşılması için fiyat istikrarını sağlamayı kendisine temel amaç edinmiştir.<sup>7</sup> Bu hedeflere ulaşmak<sup>8</sup> üzere uyguladığı para politikası araçlarından<sup>9</sup> biri zorunlu karşılık oranları<sup>10</sup> olmaktadır. İşte araştırmanın zeminine dair bu açıklamalar, *probemin genel fotoğrafına* ait görünenlerdir.

İslâmî Bankacılık ile ilgili telif ve tercüme kitap, yüksek lisans, doktora çalışmaları ve makaleler oldukça fazla bulunmaktadır.<sup>11</sup> Ancak bu çalışma-

- 1 M. Yavuz Alptekin, “Kapitalizmin Ortaya Çıkışı: Jeo-Kültürel Yaklaşım”, *Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Dergisi* 10 ( 2015), 233-234.
- 2 Tezer Öçal, *Para Teorisi* (Ankara: Gazi Üniversitesi İ. İ. B. F. Yayın No: 53, 1982 ), 28; Tezer Öçal - Ö. Faruk Çolak, *Finansal Sistem ve Bankalar* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 1999), 35.
- 3 Banu Karakaş, *Kapitalizmin Finansallaşması ve Türkiye’deki Ekonomik ve Sosyal Etkileri* (Gazi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 24; Mehmet Başar - Metin Coşkun, *Bankacılık Uygulamaları* (Anadolu Üniversitesi Yayını No 1711, AÖF Yayını No 893), 63.
- 4 Filiz Yetiz, “Bankacılığın Doğuşu ve Türk Bankacılık Sistemi”, *Niğde Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 9 /2 (Nisan 2016), 107; Fahri Okumuş, *Merkez Bankacılığı ve Türk Bankacılık Sistemi İçinde T.C. Merkez Bankasının Fonksiyonu* (Gazi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1986), 27.
- 5 Gonca Kılınç “Aktif-Pasif Yönetimi”, *Bankacılık Dergisi* 6 (Ekim 1991), 57; Yetiz, “Bankacılığın Doğuşu ve Türk Bankacılık Sistemi”, 107; Okumuş, *Merkez Bankacılığı ve Türk Bankacılık Sistemi İçinde T.C. Merkez Bankasının Fonksiyonu*, 27.
- 6 Tayyar Sadıklar, *Türk Mali Sistemi İçerisinde Bankalar* (Türkiye Bankalar Birliği Yayınları, Yayın No:113, 1981), 93.
- 7 Bülent Doğru, *Merkez Bankası Politikalarının Fiyat İstikrarı ve Diğer İktisadi Olgular Açısından Değerlendirilmesi ve Türkiye’de Enflasyon Hedeflenmesi Örneği* (İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2012), 7-9.
- 8 Frederic S. Mishkin, *Para Teorisi-Politikası*, trc. İlyas Şıklar - Ahmet Çakmak - Suat Yavuz, 1. Baskı (İstanbul: Bilim Teknik Yayınevi, 2000), 1.
- 9 Nur Keyder, *Para Teori-Politika Türkiye Üzerinde Bir Uygulama*, 2. Baskı (Ankara: Bizim Büro Basımevi, 1990), 47-48.
- 10 Susanna Kadyrova, *Merkez Bankası Bağımsızlığı ile Makroekonomik Performans ve Özelikle Enflasyon Arasındaki İlişki* (İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2009), 16, 22.
- 11 Örnek çevri kitaplar olarak M. Ahmed ez-Zerkâ, A. Muhammed Abdulaziz en-Neccâr *İslâm’a Göre (İslâm Düşüncesinde) Ekonomi, Banka ve Sigorta*, M. A. Mannan, *Faizsiz Banka*, Yahya Abdurrahman, *İslâm’da Bankacılık ve Finansman*, *İslâmî Finansı Anlamak* sıralanabilir. Telif kitaplar olarak Servet Bayındır, *İslâm Hukuk Penceresinden Faizsiz Bankacılık*, İshak Emin Aktepe, *İslam Hukuku Çerçevesinden Finansman ve Bankacılık ile Katılım Fi-*

lar, birey ve firma düzeyinde mikroekonomi analizler olmaktadır. Ekonomiyi bütün olarak ele alıp toplam bankalarla birlikte araştıran, çözümlenmeler ve çıkarımlar yapan makroekonomi analizler değillerdir.<sup>12</sup> İşte, faize bulaşıp bulaşmadığı hakkında yargıda bulunabilmek için İslâmî Bankacılığın mikroekonomi analizine değil, yayınlar arasında rastlanmayan makroekonomi analizine ihtiyaç vardır. Bu makroekonomi analizde, para politikaları ve enflasyon gibi makro denge çözümlenmelerine ait banka sisteminde Merkez Bankasının para politikası araçlarını, özellikle bu araçlar arasında bulunan zorunlu karşılık uygulamasını İslâmî Bankacılık açısından ele alıp ayrıntılarını, özelliklerini anlamaya ve açıklamaya çalışmak lazımdır. Bu çözüm yolu, İslâmî Bankacılığın Türkiye'deki görünümüne ışık tutulmasında, Merkez Bankaları ile ilişkisinde faize bulaşıp bulaşmadığının belirlenmesinde vazgeçilmez bir gereklilik olup *araştırmanın amacını* teşkil etmektedir. Bu amaca ulaşmak için de şu soruların cevaplarını oluşturan bilgilerin toplanması hedeflenmiştir:

Ekonomi nedir? Ekonomi çeşitleri var mıdır? Kapitalist Ekonomi nedir? Banka nasıl ortaya çıkmıştır? Faiz nedir ve nasıl görülmüştür? Kapitalist Ekonomide bankanın yeri ve işlevi ne olabilir? Faizsiz Bankacılık, İslâmî Bankacılık, Katılım Bankacılığı nedir? Neden ortaya çıkmışlardır? Kapitalist Ekonomide, Faizsiz Bankacılık veya İslâmî Bankacılık ya da Katılım Bankacılık, ne gibi statüye ve işleve sahiptir? Merkez Bankası nedir? Görev, yetki ve faaliyetleri nelerdir? Merkez Bankasının bankaların olumsuzluklarına karşı makroekonominin enflasyon ve para politikaları gibi makro denge çözümlenmelerinde kullandığı araçlar nelerdir? Zorunlu Karşılık uygulaması ne demektir? Merkez Bankası zorunlu karşılık uygulamasında faiz kullanmakta mıdır? Bu faiz, Faizsiz Bankacılık, İslâmî Bankacılık ya da Katılım Bankacılık için de sözkonusu mudur? Kapitalist düzende, Faizsiz veya İslâmî ya da Katılım Bankacılığı temel kuruluş amacı olan faizsiz muameleden uzak kalabilmiş midir, yoksa faize mi düşmüştür? İslâm Bankacılığı'nın faize düşmesi konusunda Fukahânın fetvaları doyurucu olmakta mıdır?

*nans, Fatih Kazancı, Merkez Bankası ve Faizsiz Bankacılık* sayılabilir. Doktora olarak, Suna Akten Çürük, *İslami Finansın Türkiye'deki Gelişimi, Mevcut Sorunlar ve Çözüm Önerileri*, Yunus Kutval, *Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası-Katılım Bankaları İlişkisi: Bir Model Önerisi*, Lale Şağbaşı *İslami Finans Kurumlarında İslami Danışma Kurulları: Türkiye İçin Model Önerisi* bulunmaktadır. Yüksek Lisans olarak da, Kamil Bayraktar, *İslâm Hukukunda Finansman*, Seçil Bayram, *İslami Finans ve Türkiye'de Geleceği*, Ferda Güvenilir, *İslam İktisadi Bağlamında Merkez Bankacılığı ve Para Politikası*, Ahmet Cüneyt Darçın, *Özel Finans Kurumlarının Katılım Bankalarına Dönüşümünün Sebepleri ve Sonuçları*, Fatma Kelleroğlu, *Katılım Bankacılığı Sistemi ve Türkiye'de Katılım Bankacılığı*, Mehmet Yılmaz, *Türkiye'de İslami Finansın Gelişimi ve Hukuki Yapısı* gibi çalışmalar yapılmıştır.

- 12 Ekonomi biliminin "mikroekonomi" kısmı bireysel talep, piyasa talebi, firma arzı, piyasa arzı, tüketici davranışları ve üretici davranışları analizi gibi mikro ölçekli konuları ele alırken, "makroekonomi" kısmı da, bir ülkedeki milli gelir, tüketim, tasarruf, yatırım, kamu harcamaları, vergiler, enflasyon ve işsizlik analizi gibi temel makro kavramları konu edinmektedir. (Nuran Çakır Yıldız, *Makro İktisat* (İstanbul: 2017), 14.)

Böylece, İslâmî Bankacılığın makroekonomi düzeyde banka sistemindeki işleyişinin İslâm Hukuku'na göre faize bulaştığı ortaya konabilecektir. Bu şekilde, Müslümanlar, İslâmî Bankacılığın meşru olup olmadığı görüşlerini bina edecekleri bir dayanağa sahip olabileceklerdir. Meşruiyet sorunu için verilen fetvaların farklılığını ve hangisinin isabetli olduğunu anlayabileceklerdir. İslâmî Bankaya para yatıran kimselerin ekonominin bütünlüğü içinde paralarının nasıl dolaştığını ve bu dolaşıma ait işleyişi öğrenebileceklerdir. Bütün bunlar, makalenin sağladığı katkıları olarak *araştırmanın önemini* teşkil etmektedir.

*Araştırmanın kaynakları*, hukuki olarak 5411 sayılı Bankacılık Kanunu, 6361 sayılı Finansal Kiralama, Faktoring ve Finansman Şirketleri Kanunu, 1211 Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası Kanunu, 2013/15 sayılı Zorunlu Karşılıklar Hakkında Tebliğ (Tebliğ) gibi mevzuatlardır. Ekonomi alanındaki kaynaklar ise, Mikroekonomi, Makroekonomi, Kapitalizm, Bankacılık, Merkez Bankası, Türk Bankacılık Sistemi konularında yayınlanmış kitaplardır. Fıkıhî kaynakları da, Kur'ân, Sünnet ve Klasik Fıkıh Kitapları ile birlikte İslâmî açıdan araştırılmış Ekonomi, Kapitalizm, Mikroekonomi, Makroekonomi, Bankacılık, İslâmî Bankacılık, Katılım Bankacılığı, Merkez Bankası, Türk Bankacılık Sistemi, Faiz ve Enflasyon konularındaki yayınlanmış çalışmalar, yüksek lisans ve doktora tezleridir.

*Araştırmanın yöntemi*, verilerin "tarama metodu" ile toplanması, "analitik (çözümsel) metod" ile belirlenmesi ve araştırmanın amacı doğrultusunda sistematize edilmesi tarzında olup, *araştırmanın anahatları*, Giriş, Üç Kısım ve Sonuç'dan meydana gelmiştir. Giriş kısmında, makalenin konusu, araştırmanın amacı, önemi, kaynakları, yöntemi ve anahatları açıklanmaktadır. Birinci kısımda, "Ekonomi, Ekonominin Çeşitliği, Finansal Piyasa, Para Piyasası ve Banka" ele alınmaktadır. İkinci kısımda "Mevduat ve Katılım Bankalar ile Faiz" incelenmektedir. Üçüncü kısımda "Merkez Bankaları, Enflasyon ve Para Politikaları" ve dördüncü kısımda da "Zorunlu Karşılık Uygulaması ve Fetvalar" işlenmektedir. Araştırma, değerlendirilmesinin yapıldığı Sonuç kısmı ile tamamlanmaktadır.

## **1. Ekonomi, Ekonominin Çeşitliği, Finansal Piyasa, Para Piyasası ve Banka**

### **1.1. Ekonomi**

Oikonomia sözcüğü, Yunanca, "oikos" (ev), ve "nem" (idare, yönetim) köklerinden gelmektedir. "Oikonomia" ,"ev idaresi" karşılığında kullanılmaktadır. Buradaki "ev", eşler, çocuklar, köleler ve mülklerini içermektedir.<sup>13</sup> Yunan-

13 Orhan Oğuz - İhsan Uludağ, *Genel Ekonomi I* (İstanbul:1981), 37; Ayşe Buğra, *İktisatçılar*

ca'da "para kazanma "Chrematistika" (Krematistik) sözcüğü ile anlatılmıştır. Bugünkü anlamıyla "Ekonomi"nin ve "Ekonomi Bilimi"nin adlandırılmasının "Oikonomia"dan daha çok "Chrematistika"ya uygun düştüğü söylenebilir.<sup>14</sup> Oikonomia, her şeyin Devlet'ten beklendiği Merkantilist dönemde, Ekonomi Politik, ya da Politik İktisat<sup>15</sup> ve 1776'da Adam Smith'in *Ulusların Zenginliği* adlı kitabının yayınlandığı tarihte de Ekonomi adını almıştır.<sup>16</sup>

Osmanlı Devleti, XIX. yüzyılın ikinci yarısının başından itibaren, "Economics" deyimini, "İktisad" olarak tercüme edip kullanmaya başlamıştır.<sup>17</sup> Ekonomi'nin, diğer bir adıyla İktisat'ın tanımı da, *insanların ihtiyaç duydukları mal ve hizmetleri çevreleri olan doğa ve insandan karşılamak üzere harcadıkları çabalar* olarak yapılmıştır.<sup>18</sup>

## 1.2. Ekonominin Çeşitliliği

Ekonomi (iktisat), topluma göre çeşitlenmektedir. Günümüzde iki değişik toplum ve buna bağlı olarak iki tip insandan sözedilmektedir. Bu toplumlardan biri, ihtiyaçları, toplum dışında belirlenen, seçim olanakları toplumca sınırlanmış, ekonomik faaliyetlerinde yalnızca bireysel çıkar maksimizasyonu (bireysel çıkarı en üst düzeye çıkarma, doruklaştırma) dürtüsüyle hareket eden bireylerden oluşan toplum olmaktadır. Diğeri ise, ihtiyaçları ve seçim olanakları özgür seçimlere dayanarak açıklanamayan, ekonomik alanın dışında kalan alanı da gerektiren, dolayısıyla ihtiyaçları da, seçim olanakları da haklarına, yükümlülüklerine ve sosyal konumlarına göre belirlenen, ekonomik faaliyetleri çıkar maksimizasyonuna yönelik olmayan bireylerden oluşan toplumdur. Birinci topluma, Kapitalist Batı Avrupa ve Amerika Toplumu, ikinci topluma da Kapitalist Toplum öncesi toplumlar ve İslâm Toplumu örnek teşkil etmektedir. İşte bu toplumlar, iki değişik ekonomi (iktisat) modeli ortaya koymaktadırlar. Birinci ekonomi modeli, "toplum dışı piyasa ekonomisi" olup, kısa adı "piyasa ekonomisi" ve diğer bir adlandırma ile "kapitalist ekonomi"dir. İkinci ekonomi modeli ise, "toplum içi piyasa ekonomisi" ya da tarihteki örnekliliği ile "İslâm fıkıh ekonomisi" olmaktadır.<sup>19</sup>

*ve İnsanlar, Bir Yöntem Çalışması* (İstanbul: 1989), 21; Sabri Orman, *İktisat, Tarih ve Toplum* (İstanbul: 2001), 302-308.

14 Oğuz, Uludağ, *Genel Ekonomi I*, 37; Cafer Unay, *Genel Ekonomi* (Bursa: 1997), 3; Orman, *İktisat, Tarih ve Toplum*, 315, 318-322, 354.

15 Gülten Kazgan, *İktisadî Düşünce veya Politik İktisadın Evrimi* (İstanbul: 1991), 28.

16 Orman, *İktisat, Tarih ve Toplum*, 355.

17 Osman Ergin, *Türk Maarif Tarihi* (İstanbul: 1977), 3-4: 1225, 1512-1514.

18 Nejat Bozkurt, "Ticaretin Felsefesi, Tarihçesi ve Etikle Olan Sıkı Bağına İlişkin Bazı Saptamalar", *İstanbul Ticaret Üniversitesi Dergisi* 1 (2002), 153. Geniş bilgi için bakınız: Mehmet Nuri Güler, "Günümüzdeki İktisat (Ekonomi) Bilimi'nin Adlandırma Problematikliği", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 18/4 (Ankara 2005), 379-383.

19 Geniş bilgi için bakınız: Mehmet Yüksel, *Modernite, Postmodernite ve Hukuk* (Ankara: Siyasal Kitapevi, 2004), 5-36.

### 1.2.1. Toplum Dışı Piyasa Ekonomisi (Kapitalist Ekonomi)

Siyasi bir proje olan bu toplum dışı piyasa ekonomisi, XVII'nci yüzyılda görülmüştür.<sup>20</sup> Türkiye'nin günümüz İktisadi ve İdari Bilimler Fakülteleri'nde öğretimi yapılan yegâne ekonomi bu ekonomidir.<sup>21</sup> Toplum Dışı Piyasa Ekonomisi'ne, "Serbest Piyasa Ekonomisi",<sup>22</sup> başka bir deyimle "Kapitalist Ekonomi" de denilmektedir. İtalyanca *capitale kapital* (sermaye) kelimesi, "işler halde olan mali kaynaklar yığını"nı anlatmaktadır. 1300'lü yıllardan itibaren kapital, "para sermayesi" karşılığında kullanılmaya başlanmıştır. *Kapitalist* ise, üretimde sermayeyi üstlenen kişi, yani sermayedar ve *kapitalizm* de, sermayedarı ayakta tutma tarzı olmaktadır.<sup>23</sup>

Kapitalist ekonomi bireycidir, bireysel çıkar itici güçtür.<sup>24</sup> Bütün üretim araçları ve tüketim mallarının dağıtımını piyasada yapılır. Bu piyasa, toplumun bütününden ayrılmış ve özerklik kazanmış bir yapıdır.<sup>25</sup> Piyasada, arz ve talebin kesiştiği denge noktasında "fiyat" oluşur.<sup>26</sup>

### 1.2.2. Toplum İçi Piyasa Ekonomisi (İslâm Fıkıh Ekonomisi)

Adam SMİTH (ö. 1790) ile gelişen Toplum Dışı Piyasa Ekonomisi, kısaca Piyasa Ekonomisi, diğer bir adla Kapitalist Ekonomi açıklamaları karşısında Karl POLANYİ (ö. 1964), "*temel insani dürtülerin hiçbirinin ekonomik olmadığını*" bildirmiş ve "*Tarih boyunca varolmuş bütün toplumlarda ekonominin, sosyal ilişkiler bütünü içine, onlardan ayrılmayacak biçimde yerleşmiş olduğunu*" belirtmiştir.<sup>27</sup> Buna göre "*ekonomi, insanların maddi ihtiyaçlarını karşılamak üzere kurdukları üretim, dağıtım ve tüketim düzeni olmakta ve bu düzen, toplumun içine yerleşmiş olup, ekonomi dışı amaçlara ve değerlere de uyum içinde çalışmakta*"dır.<sup>28</sup>

Toplum içi piyasa ekonomisinde, üretim birey veya aile için yapılmaktadır. Bunun ne kazanç dürtüsü ve ne de piyasa kurumuyla bir ilişkisi vardır.<sup>29</sup>

20 Bozkurt, "Ticaretin Felsefesi, Tarihçesi ve Etikle Olan Sıkı Bağına İlişkin Bazı Saptamalar", 153.

21 Okan Güray Bülbül, "Büyük Dönüşüm (Çağımızın Siyasal ve Ekonomik Kökenleri) Kitabının ve Polanyinin Tezlerinin Değerlendirilmesi", *Sosyal Siyaset Konferansları* 70/1 (2016), 116.

22 Ahmet Arif Eren, *Piyasa: Tarihi, Teorisi ve Eleştirileri* (Hacettepe Üniversitesi, Doktora Tezi, 2008), 1-4.

23 Fernand Braudel, *Maddi Medeniyet ve Kapitalizm*, trc. Mustafa Özel (İstanbul: Ağaç Yayıncılık, 1991), 51-53, 128-129.

24 Karl Polanyi, *Büyük Dönüşüm Çağımızın Siyasal ve Ekonomik Kökenleri*, trc. Ayşe Buğra, (İstanbul: 2010), 202, 219.

25 Buğra, *İktisatçılar ve İnsanlar, Bir Yöntem Çalışması*, 23.

26 Karl Polanyi, *Büyük Dönüşüm Çağımızın Siyasal ve Ekonomik Kökenleri*, trc. Ayşe Buğra (İstanbul: 2013), 85-87; Buğra, *İktisatçılar ve İnsanlar, Bir Yöntem Çalışması*, 24, 27.

27 Ayşe Buğra, "Polanyi'nin Düşüncesi", *Karl Polanyi, Büyük Dönüşüm Çağımızın Siyasal ve Ekonomik Kökenleri*, çev. Ayşe Buğra (İstanbul: 2010), 18.

28 Buğra, *İktisatçılar ve İnsanlar, Bir Yöntem Çalışması*, 23-24.

29 Polanyi, *Büyük Dönüşüm Çağımızın Siyasal ve Ekonomik Kökenleri* (2010), 97.

Toplumda bir merkezi yetki odağı bulunmakta ve mal ile hizmetler orada toplanıp, sonra toplumun çeşitli kesimlerine oradan yeniden dağıtılmaktadır. Bu şekilde, vergi toplama ve vergi gelirlerini kullanma işlemi, ekonomik faaliyetin en önemli yönünü oluşturmaktadır.<sup>30</sup> Böylece, *ekonomik olanla siyasal olan iç içe girmekte, fiyat mekanizmasının işleyişi de, sadece piyasa ile değil, piyasa dışı siyasî olanla da, belirlenmektedir.*<sup>31</sup>

Toplum içi piyasa ekonomisinin güzel bir örneği, Vahyin getirdiği dîn olan İslâm'ı yaşama uygulayan Fıkıh'ın ortaya koyduğu "*Fıkıh Ekonomisi*" olmaktadır.<sup>32</sup> Çünkü Fıkıh, bireyin ekonomik hak ve özgürlüklerini, devletin ekonomik hak ve yetkilerini, piyasaları düzenlemektedir.

### 1.3. Kapitalist Ekonomide Piyasa

"Mercatus" kelimesi Latince olup, "piyasa" veya "ticaret" anlamına gelmektedir. Türkçe'de "piyasa" kelimesi, hem "alışveriş yapılan pazar" ve hem de "kapitalist sistem" için kullanılmaktadır. Pazar ve piyasa bir ve aynı anlamda değildir. *Pazar*, mübadelenin yapıldığı somut yer demektir. Sadece ticari olmayıp, kültürel, dini, toplumsal ve hatta askeri etkileşimlerin olduğu alanlardır. *Piyasa* ise, soyut ekonomik alanlar olmaktadır.<sup>33</sup>

Kapitalist ekonomide, "faktör piyasaları", "ürün piyasaları" ve "finansal piyasalar" olmak üzere üç çeşit piyasa bulunmaktadır.<sup>34</sup>

#### 1.3.1. Finansal Piyasa

Ellerinde tasarruf fazlası bulunan üretici ve tüketici birimler, fon talebinde bulunan üretici ve tüketici birimler ile finansal piyasalarda karşılaş-

30 Polonyi, *Büyük Dönüşüm Çağımızın Siyasal ve Ekonomik Kökenleri* (2010), 91-97; Buğra, *İktisatçılar ve İnsanlar, Bir Yöntem Çalışması*, 23-26.

31 Buğra, *İktisatçılar ve İnsanlar, Bir Yöntem Çalışması*, 26, 93.

32 Mehmet Nuri Güler, "Ekonomi", *Çeşitli Yönleriyle İslâm Medeniyeti*, ed. Adnan Demircan - Murat Akgündüz (İstanbul: Siyer Yayınları, 2017), 288. Bu şekilde "Fıkıh Ekonomisi" ile, İslâm'da bir Ahlak İlmi aranıp davranış temeline dayandırılarak, bazen Kapitalist İktisat, bazen Sosyalist İktisat biçiminde anlatılan, ancak kafa karışıklığından ne olduğu bir türlü belirlenemeyen İslâm'ın getirdiği iktisâdın da ne olduğu belirlenmiş olmaktadır (Geniş bilgi için bakınız: Güler, "Ekonomi", *Çeşitli Yönleriyle İslâm Medeniyeti*, 288-289). Karşılaştığımız: Özentî veya tepki olarak kullanılan *İslâm İktisadı (Ekonomisi)* kavramı, İslâm Âlemi'nde iktisadî fikirlere, olaylara ve kurumlara ait birikimin altında toplandığı bir ad olmuştur (Ahmet Tabakoğlu, "Bir Bilim Olarak İslâm İktisadı", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 16 (2010), 11).

33 Eren, *Piyasa: Tarihi, Teorisi ve Eleştirileri*, 3.

34 *Faktör piyasaları*; mal ve hizmet üretiminde kullanılması gereken emek, sermaye, doğal kaynaklar ve girişimci gibi tüm üretim faktörlerini kapsamaktadır. *Ürün piyasaları*; ihtiyaçların giderilmesi için kullanılacak olan tüm mal ve hizmetlerin alınıp-satıldığı piyasalardır. *Finansal piyasalar* ise, gerek "faktör piyasaları"nın ve gerekse "ürün piyasaları"nın finansman ihtiyacının karşılandığı piyasalar olmaktadır. [Lale Demiroğlu, "Finansal Kurumlar ve Finansal Kurumların Ekonomik Etkileri", *Finansal Piyasalar*, ed. Melih Özçalık - Mert Sosyal (Bursa: Ekin Yayınevi, 2016), 16.]

maktadır.<sup>35</sup> Finansman ihtiyaçlarının giderilmesi, “sermayenin kiralınması” işlemi ile gerçekleştirilmekte ve atıl durumda olan fonlar ekonomiye aktarılmaktadır.<sup>36</sup> Finansal piyasalarda bireyler, firmalar, devlet ve yabancı yatırımcılar gibi aktörler yer almaktadır.<sup>37</sup>

Ülke ekonomisinde finansal piyasalar oldukça önemlidir. Bu nedenle hükümetler, yasa ve yönetmelikler hazırlayıp finansal piyasaların hukuksal çerçevesini, işleyişini ve denetimini yaparlar. Böylece, piyasaların güvenilirliği sağlanmış olur.<sup>38</sup> Finansal piyasalar, biri “*para piyasaları*” ve diğeri “*sermaye piyasaları*” olmak üzere iki çeşittir.<sup>39</sup>

### 1.3.2. Para Piyasası

Finansal piyasaların, “fon arz ve talebinin bir yıla kadar” olanına “*para piyasaları*”, “bir yıldan fazla” olanına da “*sermaye piyasaları*” denilmektedir.<sup>40</sup> Para piyasaları, kısa vadeli fon fazlası olan ekonomik birimler ile kısa vadeli fon ihtiyacı olan ekonomik birimlerin karşılaştığı alanlardır. “*Organize*” veya “*organize olmayan*” piyasalar diye ikiye ayrılırlar.<sup>41</sup> Organize olmuş para piyasaları, “*bankalar*” olmaktadır.<sup>42</sup>

### 1.4. Banka

En eski bankanın, Mîlâttan önce 3400-3200’lü yıllara ait Mezopotamya’nın Uruk kenti yakınlarında bulunan “Kızıl Tapınak” olduğu bildirilmektedir.<sup>43</sup> Sümer-Babil uygarlıklarında, kredi verme, mevduat toplama, komisyona dayalı sözleşme esasları gibi bankacılık faaliyetlerinin yapıldığı kaydedilmektedir.<sup>44</sup> XVI. ve XVII. yüzyılda Avrupa’da, çeşitli sikkeler karşılığı, banknotlar veren bankalar kurulmuştur.<sup>45</sup> İlki 1609 yılındaki Amsterdam Bankası, geliş-

35 Frederic S. Mishkin, *Finansal Piyasalar ve Kurumlar*, trc. İlyas Şıklar - Ahmet Çakmak - Suat Yavuz, 1. Baskı (İstanbul: Bilim Teknik Yayınevi, 2010), 20; Yunus Kutval, *Türkiye Cumhuriyeti Merkez Bankası-Katılım Bankaları İlişkisi: Bir Model Önerisi* (Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019), 5.

36 Kutval, *Türkiye Cumhuriyeti Merkez Bankası-Katılım Bankaları İlişkisi: Bir Model Önerisi*, 8.

37 Ekrem Edem, *Para, Banka ve Finansal Sistem*, 7. Baskı (Ankara: Detay Yayıncılık, 2016), 33-34.

38 Kutval, *Türkiye Cumhuriyeti Merkez Bankası-Katılım Bankaları İlişkisi: Bir Model Önerisi*, 6, 9.

39 Ufuk Başoğlu - Ali Ceylan - İlker Parasız, *Finans, Teori, Kurum, Uygulama*, 2. Baskı (Bursa: Ekin Yayınevi, 2009), 2-3.

40 Ufuk Başoğlu - Ali Ceylan - İlker Parasız, *Finans, Teori, Kurum, Uygulama*, 2. Baskı (Bursa: Ekin Yayınevi, 2009), 2-3.

41 Metin Coşkun, *Para ve Sermaye Piyasaları Kurumları, Araçları, Analiz* (Ankara: Detay Yayıncılık, 2010), 11.

42 Lale Karabıyık - Adem Ambar, *Sermaye Piyasası ve Yatırım Analizi* (Bursa: Ekin Yayınevi, 2010), 5.

43 Mehmet Takan - Melek Acar Boyacıoğlu, *Bankacılık, Uygulama ve Yönetim*, 7. Baskı (Ankara: Nobel Yayınları, 2015), 2.

44 K. Batu Tunay, *Finansal Sistem: Yapısı, İşleyişi, Yöntemi ve Ekonomisi* (İstanbul: Birsen Yayınevi, 2005), 192.

45 Kutval, *Türkiye Cumhuriyeti Merkez Bankası-Katılım Bankaları İlişkisi: Bir Model Önerisi*, 24, 58.

mişi 1694'deki İngiltere Bankası ve olgunlaşmış 1907'da Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Federal Reserve Bank'tır.<sup>46</sup> XIX. yüzyıl sonrasında bankalar, iktisadi hayatın her alanına nüfuz eden kurumlar haline dönüşmüşlerdir.<sup>47</sup>

Bugün de bankalar, birey ve kurumların nakdi ve gayri nakdi her türlü finansman ihtiyacını karşılamaktadır. "Para ticareti" yapmaktadır.<sup>48</sup> Kambiyo ve iskonto işlemlerinde bulunmaktadır. Saklama hizmeti sunmaktadır. Kredi kartı, banka kartları ve seyahat çekleri gibi ödeme faaliyetleri yürütmektedir. Ticaret ve ekonomi alanında çeşitli etkinliklere sahip, "paradan para kazanan"<sup>49</sup> para piyasasının en önemli kurumlarıdır.<sup>50</sup>

Türkiye'de bankalar, 19/10/2005 kabul tarihli ve 5411 kanun numara- lı 1/11/2005 tarih ve 25983 mükerrer sayılı Resmi Gazete'de yayımlanan *Bankacılık Kanunu* tarafından düzenlenmiştir. Bu kanuna göre, "banka" denilince, "mevduat bankaları", "katılım bankaları" ile "kalkınma ve yatırım bankaları" anlatılmaktadır.<sup>51</sup>

## 2. Mevduat ve Katılım Bankaları (İslâmî Bankacılık) ile Faiz

### 2.1. Mevduat Bankaları

Mevduat Bankaları, mevduatın her çeşidini toplayıp biriktirdiği fonları, ihtiyaç sahiplerine kısa, orta ve uzun vadeli krediler şeklinde "faiz" karşılığı veren bankalardır.<sup>52</sup> Kaydi para yaratmakta ve faiz ile işlemektedirler.<sup>53</sup>

### 2.2. Katılım Bankaları (İslâmî Bankacılık)

Katılım Bankaları, faizsiz bankacılık uygulamasını benimsemiş mevduat bankalarına benzer hizmetler veren finans kurumlarıdır.<sup>54</sup> Muhammed İkbal (ö. 1938), Muhammed Hamidullah (ö. 2002) ve Ebû'l A'lâ el-Mevduđî

46 Kılınç, "Aktif-Pasif Yönetimi", 57.

47 Kutval, *Türkiye Cumhuriyeti Merkez Bankası-Katılım Bankaları İlişkisi: Bir Model Önerisi*, 24, 58.

48 Mehmet Gökçe, *Bankalararası Para Piyasası Üzerine Teorik ve Uygulamalı Bir İnceleme* (Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 18.

49 Banu Karakaş, *Kapitalizmin Finansallaşması ve Türkiye'deki Ekonomik ve Sosyal Etkileri* (Gazi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 23-24; Gökçe, *Bankalararası Para Piyasası Üzerine Teorik ve Uygulamalı Bir İnceleme*, 22.

50 Karabıyık- Ambar, *Sermaye Piyasası ve Yatırım Analizi*, 5; Kutval, *Türkiye Cumhuriyeti Merkez Bankası-Katılım Bankaları İlişkisi: Bir Model Önerisi*, 18.

51 *Mevduat bankası*, kendi nam ve hesabına mevduat kabul edip kredi kullanırken; *katılım bankaları*, özel cari ve katılma hesapları yoluyla fon toplayıp, kredi kullanılmaktadır. *Kalkınma ve yatırım bankası* ise, mevduat veya katılım fonu kabul etme dışında, kredi kullanılmak üzere faaliyet gösteren ve özel kanunlarla kendilerine verilen görevleri yerine getiren kuruluşlardır. (19/10/2005 kabul tarihli ve 5411 kanun numaralı *Bankacılık Kanunu* Madde 3.)

52 Gökçe, *Bankalararası Para Piyasası Üzerine Teorik ve Uygulamalı Bir İnceleme*, 31.

53 Karakaş, *Kapitalizmin Finansallaşması ve Türkiye'deki Ekonomik ve Sosyal Etkileri*, 23-24; Gökçe, *Bankalararası Para Piyasası Üzerine Teorik ve Uygulamalı Bir İnceleme*, 22.

54 Alptekin Güney, *Banka İşlemleri*, 2.Baskı (İstanbul: Beta Basım, 2008), 3-4.



(ö. 1979) gibi Hindistan kökenli düşünürler İslâmî bir ekonomik düzenden bahsetmişlerdir. “İslâm Ekonomisi” ifadesini ilk kez el-Mevdudî kullanmıştır. Hindistanlı düşünürlerin bu alandaki ilk çalışmaları yürütmeleri tesadüfi değildir. Hindistan’ın bir İngiliz sömürgesi olması dolayısıyla, İngilizceye hâkim ve İngiliz tacirlerin uyguladıkları kapitalist politikaları bilmektedirler.<sup>55</sup> Bu birikim, 1970’li yıllarda İslâm ülkelerinin kazandığı yüksek petrol gelirlerini ekonomiye aktarıp, kapitalist dünyanın sermayesine katmak amacıyla, mütebedeyin müslümanların tasarruflarını ekonomiye kanalize etmek ve faizsiz finans talebini karşılamak için, faizsiz bankacılık diye uygulamaya dökülmüştür.<sup>56</sup> İlki, 1971’de Mısır’da görülmüştür. Akabinde 1975’te Dubai İslâmî Bankası ve Cidde’de İslâmî Kalkınma Bankası, 1977’de Kuveyt Finans Evi ve Mısır’da Faysal İslâmî Bankası, 1979’da da Bahreyn İslâmî Bankası kuruluşlar ve hizmet vermeye başlamışlardır.<sup>57</sup>

Türkiye’de, 24 Ocak 1980 sonrasında Turgut Özal da Arap sermayedarların varlıklarını, artan sermaye ihtiyacı karşısında Türkiye’ye çekmek için, 1983 yılında Özel Finans Kurumları Kurulması Hakkında 83/7506 Sayılı Kararname Eki Karara İlişkin Tebliğ ile faizsiz finans kurumları olan “Özel Finans Kurumları” ile ilgili hukuki temeli atmıştır. Bu şekilde Türkiye’de 1985 yılında “Albaraka Türk”, ardından sırasıyla 1991’de Kuveyt Türk, 1991’de Anadolu Özel Finans, 1995’te İhlas Finans ve 1996’da Asya Özel Finans adlarıyla özel finans kurumları kurulmuştur.<sup>58</sup>

2005 yılında 5411 sayılı Bankacılık Kanunu’nun yürürlüğe girmesiyle Özel Finans Kurumları isim değişikliğiyle “Katılım Bankacılığı” adını almışlardır.<sup>59</sup> Buna göre, dünyada “İslâmî Bankacılık” diye bilinen faizsiz bankacılık, Türkiye’de “katılım bankacılığı” şeklinde varlığını devam ettirmektedir.<sup>60</sup>

Katılım Bankası, Bankacılık Kanunu’na göre, “Özel cari ve katılma hesapları yoluyla fon toplamak ve kredi kullandırmak esas olmak üzere faaliyet gösteren kuruluşlar ile yurt dışında kurulu bu nitelikteki kuruluşların Türkiye’deki şubelerini” ifade etmektedir.<sup>61</sup>

55 Recep Ulusoy - Recep Altın, “Faizsiz Finans Sistemine Teorik Yaklaşım”, *Akademik Bakış Dergisi* 63 (Ekim 2017), 140.

56 İsmail Özsoy, *Özel Finans Kurumları*, 1. Baskı (İstanbul: Asya Finans Yayınları, 1997), 98.

57 Kutval, *Türkiye Cumhuriyeti Merkez Bankası-Katılım Bankaları İlişkisi: Bir Model Önerisi*, 73-74.

58 Fahrettin Yahşi, “Özel Finans Kurumlarında Mevzuat Serüveni”, *Bereket Dergisi* 9/3: 6-7.

59 Temel Hazıroğlu, “Türkiye’de Katılım Bankacılığı Fikrinin Doğuşu ve Kavramsal Önemi”, *İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi (İEFD)* 2 /1 (2016), 124.

60 Gökhan Sümer - Fatih Onan, “Dünyada Faizsiz Bankacılığın Doğuşu, Türkiye’deki Katılım Bankacılığının Gelişme Süreci ve Konvansiyonel Bankacılıktan Farkları”, *Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 17/3 (2015), 299.

61 19/10/2005 kabul tarihli ve 5411 kanun numaralı 1/11/2005 tarih ve 25983 mükerrer sayılı Resmî Gazete’de yayımlanan Bankacılık Kanunu Madde 3.

İslâm Bankacılığı, kişiler ve firmalar gibi mikroekonomi düzeyde İslâm Hukukuna dayalı ticaret, ortaklık ve finansman biçimlerini kullanmaya çalışmaktadır. Ticarete, kâr paylı satış olan “murâbaha”,<sup>62</sup> vadeli teslim denen “selem”<sup>63</sup> ve kiralama diye bilinen “icâre”<sup>64</sup>yi kullanırken, ortaklıkta emek-sermaye ortaklığı olan “mudârabe”,<sup>65</sup> sermaye sermaye ya da emek emek şekillerindeki “müşareke”<sup>66</sup> ye yer verilmektedir. “Sukûk”<sup>67</sup> [İslâmî malî belge (tahvil ve bono gibi)], “teverruk”<sup>68</sup> (İslâmî hisse senedi) ve “tekâfûl”<sup>69</sup> [İslâmî poliçe (risk paylaşım fonu)] de günümüzde uygulama bulan finans-

- 62 Fukâha ıstılahında İbn Ruşd'e göre murâbaha, “*Satıcının alıcıya malı satın aldığı fiyatı söylemesi ve bu fiyata dinar veya dirhem kar eklemeyi şart koşmasıdır.*” [Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmedî'bnî Ruşd el-Kurtubî el-Endulîsî, *Bidâyetu'l-Muctehid ve Nihâyetu'l-Muktesid*, nşr. Ali Muhammed Mu'avved, Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrût: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2003), 5/112.]. Ebû İshâk eş-Şîrâzî ve İbn Kudâme el-Makdisî'ye göre de, “*Sermayeyi belli bir kar ile satmaktır.*” [Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *el-Muhezzeb fî Fıkhi'l-İmâm eş-Şâfi'î* (Beyrût: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye), 3/13; Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed b. Muhammedî'bnî Kudâme el-Makdisî el-Hanbelî, *el-Muğni ve Maehu eş-Şerhu'l-Kebîr Ala Metni Muknî'* (Beyrût: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2009), 4/136.].
- 63 Fıkıh'ta selem, “*Peşin para ile veresiye mal satın alma biçiminde bir satış türüdür*” [Muhammed Huseyn el-Vâdî, Husyne Semhân, *el-Masârufu'l-İslâmiyye: el-Ususu'n-Nazariyye ve't-Tatbîkâtü'l-Amaliyye* (Ammân: Dâru'l-Mesîre li'n-Neşr ve't-Tevzî'), 198.].
- 64 Fıkıh'ta icâre, *hem menkul ve gayrimenkul eşyanın kullanımını konu alan kira sözleşmesini, hem de insanın çalışmasını konu alan iş sözleşmesini kapsamaktadır. İslam borçlar hukukunda ise menfaatin bir bedel karşılığında devredilmesini konu alan, günümüzde kira, iş ve kısmen de istisna sözleşmesine benzer olarak tabir edilen sözleşmedir.* [Ali Bardakoğlu, “İcara”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2000), 21/379.].
- 65 Fıkıh'ta mudârabe, “*Birinin malını diğerine hasıl olan karı aralarındaki şartlarına göre paylaşmak üzere ticaret yapmak için vermesidir.*” [İbn Kudâme, *el-Muğni*, 6/224.].
- 66 Fıkıh'ta müşareke'yi es-Serahsî şöyle tanımlamaktadır: “*İki hisseyi ve üzerini biri diğerinin hissesini bilemeyecek (ayrılmayacak) şekilde karıştırmaktır.*” [Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsu'l-Eimme es-Serahsî, *el-Mebsût*, nşr. Ebû Abdillâh Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfi'î (Beyrût: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1421/2001), 11/151.].
- 67 Sukûk, bir mal, menfaat, hizmet veya projeye tekabül eden hisse senetleri, kıymetli evrak olmaktadır. Sukûklar maddi varlığa tekabül etmesi açısından diğer senetlerden farklı olup aynı karşılıkları mevcuttur. Dolayısıyla sukûk ihraç edecek kurumun söz konusu sukûk belgelerinde yazan değerlere ayn olarak sahip olmak zorundadır. [Ali Muhyiddin el-Kardağî, *es-Sukuk (et-Tevrik) ve Tatbikuha'l-Muasıra*, (Mecmeu'l-Fıkhi'l-İslami'd-Duvelî), 2.].
- 68 Teverruk, nakit para elde etmek amacıyla vadeli olarak bir mal satın alıp bu malı satıcıdan başkasına daha düşük fiyata satmayı ifade etmektedir. Teverruk uygulamasının farklı şekilleri söz konusudur. Bankanın gerçekleştirdiği teverruk işleminin çoğunluk tarafından meşrû görülmediği belirtilmektedir. [Servet Bayındır, “Modern Faizsiz Finansman Araçlarından Teverruk ve Ges'in Fıkhi Tahlili”, *Fıkhi Açından Finans ve Altın İşlemleri -Tebliğ ve Müzakereler- Tartışmalı İlmî Toplantı*, (Konya 27-28 Nisan 2012), (İstanbul: 2012), 157, 153-179.].
- 69 Tekâfûl, talihsizlik, hasar, aksilik gibi durumlarda kendilerini güvence altına almak isteyen insanların bir havuzda oluşturdukları fondur. [Hülya Türker, “İslami Finans Sisteminde Finansal Aracılık: Dünya'daki Gelişmeler Ve Sermaye Piyasasının Geliştirilmesi Açısından Türkiye İçin Öneriler” (Sermaye Piyasası Kurulu Aracılık Faaliyetleri Dairesi, Yeterlilik Etüdü, Ankara 2010), 22-23.].

man araçları olmaktadır.<sup>70</sup> Mikroekonomi işleyişe göre gerçekleşen bütün bunlarda, tartışmalar olmakla birlikte<sup>71</sup> İslâmî Bankacılığın, İslâm Hukuku'na ters düşmediğini belki söylemek mümkün olabilir.<sup>72</sup> Buna rağmen Müslümanlar, İslâmî Bankacılığın mevduat bankaları ile aynı kanuna tabî olması ve mevcut kanunlar çerçevesinde Banka Sistemi içinde işleyişi dolayısıyla İslâm'a göre meşru olmadıkları görüşüne yönelmişlerdir. İslâm Bankacılığının meşruiyet sorunu karşısında verilen fetvâlar da, ilâhiyâtçıların mevcut finansal ve ekonomik yapıyı tanımayıp Fıkıh açısından yaklaşması, Finans ve Ekonomi alanında çalışanların ise yeterli Fıkıh bilgisine sahip olmaması dolayısıyla farklı farklı olmuştur. Meşruiyetle ilgili şüphelerin bir diğer kaynağı da, sistemin nasıl işlediğine dair tam bilgiye sahip olamamaktır. Bu gün bir Müslüman için, havuzda toplanan parasının kullandırıldığı kişiler, kullanılmama vadeleri, paylaşımındaki kâr oranları ve bunlardan hâsıl olan kâr payları belirsiz kalmaktadır.<sup>73</sup>

### 2.3. Faiz

Para metaların metası olarak ortaya çıktıktan ve karşılığında meta alınıp satıldıktan sonra, ödünç para verilmeye başlanmış ve para ile birlikte faiz de kendini göstermiştir.<sup>74</sup> Sümerler zamanında Milattan önce 3000 yıllarında faiz ile kredili mal satışının bir borç aracı olarak uygulandığı belirtilmektedir.<sup>75</sup> Faizin ilk olarak %20 oranında M.Ö. 2000 yılında Eshunanca Krallığı'nda yapıldığı bildirilmektedir.<sup>76</sup>

Eski Mısır'da bankacılık hizmetlerinin faiz uygulamasının, sosyo-ekonomik nedenlerle yasaklandığı nakledilmektedir.<sup>77</sup> Tevrat'ta faiz yasağı, Leviler Bölüm 25: 37'de "*Ona faizle para vermeyeceksin. Ödünç verdiğin yiyecekten kâr (murâbaha) almayacaksın*" şeklinde açıklanmaktadır. Faiz yasağına uymayanın da, Tevrat'ın Hezekiel Bölüm 18:13'te öldürülmesi buyrulmaktadır.

70 Merve Coşkun Arslan, *Türkiye'de Bankacılık Sisteminde İslami Finans* (Kastamonu Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 20-46.

71 Tartışmalar için bakınız: Hasan Kayapınar, *İslam'da Faizin Tarihsel Süreci ve Katılım Bankalarının Eleştiriye Açık Yönleri* (Çukurova Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020), 119-210; Bilal Soysal, *İslami Finans Kuruluşlarında Fikhi Uygunluk Yöntemi* (İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 172-182.

72 Kayapınar, *İslam'da Faizin Tarihsel Süreci ve Katılım Bankalarının Eleştiriye Açık Yönleri*, 134-173.

73 Suna Akten Çürük, *İslami Finansın Türkiye'deki Gelişimi, Mevcut Sorunlar ve Çözüm Önerileri* (Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013), 170-176.

74 Friedrich Engels, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* (Eriş Yayınları, 2003), 158-159.

75 İsmail Seyrek - Zekeriya Mızırak, "Faiz Teorileri Üzerine Bir İnceleme: Finansal İstikrarsızlık Hipotezinin Temel Dayanağı", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22 (2009), 386, 385.

76 Tunay, *Finansal Sistem: Yapısı, İşleyişi, Yöntemi ve Ekonomisi*, 192.

77 İlker Parasız, *Para Banka ve Finansal Piyasalar*, 7. Baskı (Bursa: Ezgi Kitapevi Yayınları, 1991), 107.

Orta Çağ'ın başlarında Müslümanlar, Roma'nın ekonomik egemenliğine son verince bankacılık için bir durgunluk dönemi başlamıştır. Avrupa'da deniz ticaretinin zayıflaması ve İncil'de de faiz yasağına ait açık bir hüküm bulunmadığı halde Kilisenin faizi yasaklaması karşısında bankacılığın bitme aşamasına geldiği kaydedilmektedir.<sup>78</sup> XVI. yüzyılda Martin Luter, Zwingli ve Calvin gibi Hristiyan din adamları faizin kabulüne yönelik fetvaları ile faize dini zemin sağlamışlardır.<sup>79</sup>

İslâm'da, “... وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ...: ...Allah alım satımı helâl, faizi (ribâyı) ise haram kılmıştır...”<sup>80</sup> âyetinde de zikredildiği üzere faiz haram kılınmıştır.

Hadiste “Hz. Peygamber faiz yiyene ve yedirene lanet etti” diye nakledilmektedir. Başka bir hadiste buna; “faizi yazan, muameleye şahitlik yapan” ifadesi eklenir ve “bunların hepsi eşit-tir” denilmektedir.<sup>81</sup>

Faiz (Ribâ), mislî malların borç ve alış-verişlerinde ortaya çıkan ve karşılığı bulunmayan hakiki veya hükmi fazlalıktır. Fukahâ ribânın haramlığı hususunda ittifak etmiştir.<sup>82</sup>

Kapitalist ekonomide gelir dağılımı teorisine göre, işçi ücret, toprak sahibi rant, girişimci kar ve sermaye de faiz elde etmektedir.<sup>83</sup> Burada faiz, paranın (sermayenin) kiralanması olmakta ve ödünç verilen fonlara uygulanan kira bedeli sayılmaktadır.<sup>84</sup> Para ve sermaye piyasalarında tasarruf aracı kadar faiz çeşidi bulunmaktadır.<sup>85</sup> Faiz oranı da, paranın maliyeti olarak belirlenmektedir. Faiz oranının hesabında çeşitli teoriler geliştirilmiştir. Bu teoriler, “klasik faiz teorisi”, “likidite tercih teorisi”, “ödünç verilebilir fonlar teorisi”, “Hick-Hansen Neo Keynesyen sentezi teorisi” ve “Tobin'in portföy kuramı”dır.<sup>86</sup>

Merkez Bankasının da para politikası uygulamalarında, Keynes'e ait olan likidite tercihi teorisine göre faizi, para olarak tutmanın fiyatı, ya da likidi-

78 Tunay, *Finansal Sistem: Yapısı, İşleyişi, Yöntemi ve Ekonomisi*, 193.

79 Vincent J Cornell, “Tesniye'nin Gölgesinde – Yahudilikte ve Hristiyanlıkta Faiz ve Aşırı Faize Dair Yaklaşımlar”, trc. Zeynep Hafsa Orhan, *Ribâyı Anlamak İslam İktisadında Faiz*, ed. Abdulkader Thomas (İstanbul: İktisat Yayınları, 2017), 29-41.

80 el-Bakara 2/279.

81 Ebû'l-Huseyin b. el-Haccâc b. Muslim, “Musâkat, 105, 106”, *el-Câmi'u's-Sahîh*, nşr. Dâr-ru'l-Ceyl (Beyrût, Tarih Yok).

82 Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyar li-Ta'lîli'l-Muhtar*, nşr. Halid Adurrahman el-Ak, (Beyrût: Dâr'ul-Marife, 1428/2007), 3/35; Bedrûddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *el-Binaye fî Şerhi'l-Hidaye*, nşr. Muhammed Ömer, (Beyrût: Dâr-ru'l-Fikr, 1400/1980), 7/338.

83 Seyrek - Mızırak, “Faiz Teorileri Üzerine Bir İnceleme: Finansal İstikrarsızlık Hipotezinin Temel Dayanağı”, 386, 387.

84 Ebru Demirci, *Faizin Wade Yapısı Teorileri ve Türkiye'deki Faizin Wade Yapısının Kesitsel Olarak İncelenmesi* (İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 2.

85 Merih Paya, *Para Teorisi ve Para Politikası* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 1998), 116.

86 Demirci, *Faizin Wade Yapısı Teorileri ve Türkiye'deki Faizin Wade Yapısının Kesitsel Olarak İncelenmesi*, 2,3. Faiz teorileri ile ilgili geniş bilgi için bakınız: Nur Keyder, *Para Teorisi, Politika, Uygulama*, 4. Baskı (Ankara: Bizim Büro Basımevi, 1993), 311-314, 367.

teden vazgeçmenin ödülü olarak benimsediği, faiz oranını da para arzı ve talebi ile ilişkilendirerek ters orantıya göre hesapladığı görülmektedir.<sup>87</sup>

### 3. Merkez Bankaları, Enflasyon ve Para Politikaları

#### 3.1. Merkez Bankaları

Dünyada ilk merkez bankası, Stockholm'de 1664'te kurulan İsveç Merkez Bankası Sveriges Riskbank olmuştur. Bunu, 1694 yılında Londra'da kurulan 'Bank of England takip etmiştir. Günümüz merkez bankacılığı ise ancak XVIII. yüzyıl sonlarına doğru Almanya, Fransa, İskoçya, Japonya Merkez Bankaları olarak ortaya çıkmıştır. 1914 yılında Amerika Birleşik Devletleri (ABD) Merkez Bankası, yani Federal Reserve System (FED) tesis edilmiştir.<sup>88</sup>

Türkiye Cumhuriyeti Merkez Bankası 1930 tarihinde kurulmuş ve günümüzde de 26/1/1970 tarih ve 13409 sayılı Resmi Gazetede yayımlanan 1211 Kanun Numaralı 14/1/1970 Kabul Tarihli Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası Kanunu ile düzenlenmektedir. Bu kanunun 1. Madde'sine göre Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası, Türkiye'de banknot ihracı imtiyazına münhasıran sahip ve bu Kanunda yazılı görev ve yetkileri haiz bir anonim şirkettir.

Madde 4'e göre, Merkez Bankasının temel amacı fiyat istikrarını sağlamaktır. Merkez Bankası, fiyat istikrarını sağlamak için uygulayacağı para politikasını ve kullanacağı para politikası araçlarını doğrudan kendisi belirlemektedir.

Merkez Bankasının temel görevleri arasında, "Türk Lirasının iç ve dış değerini korumak", "Bankaların ve Merkez Bankasınca uygun görülecek diğer mali kuruluşların bilanço içi veya bilanço dışı uygun görülen kalemlerini esas alarak zorunlu karşılıklar ve umumi disponibiliteler<sup>89</sup> (: mevduat münzam karşılığı olarak yatırıldıktan sonra para çekilişlerini karşılamak üzere Bankaların kasalarında bulundurdukları parasal varlıklar) ile ilgili usul ve esasları belirlemek", "Türk Lirasının hacim ve tedavülünü düzenlemek" ve "Bankalardaki mevduatın vade ve türleri ile özel finans kurumlarındaki katılma hesaplarının vadelerini belirlemek" sıralanmaktadır.<sup>90</sup>

Para, günümüzde "itibari para" olup gücünü altın ve gümüş gibi değerli madenden değil, hükümetin bastığı kağıt parayı *hukuki ödeme aracı* olarak Devletin ilan etmiş olmasından almaktadır.<sup>91</sup>

87 Keyder, *Para Teorisi, Politika, Uygulama*, 313-314.

88 Erdiç Tokgöz, "Merkez Bankalarının Bağımsızlığı", *Hacettepe Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 13 (1995), 43.

89 Hazır para.

90 26/1/1970 tarih ve 13409 sayılı Resmi Gazetede yayımlanan 1211 Kanun Numaralı 14/1/1970 Kabul Tarihli Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası Kanunu Madde 4.

91 Selim Başar, "Para Teorisi", *Makro İktisat*, ed. Selim Başar (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Açıköğretim Yayını, 2012), 5.

Makroekonomide para, malların ve hizmetlerin satın alınmasında ve borçların geri ödenmesinde kabul edilen değişim aracı, değer ölçüsü birimi ve değer biriktirme aracıdır.<sup>92</sup> Bunun için, Merkez Bankasının Türk parasının istikrarını korumaya ilişkin görev ve yetkileri bulunmaktadır. Bu konuda, Merkez Bankası Kanunu'nun 40. maddesinde şunlara yer verilmektedir:

“Bankalar ve elektronik ödeme araçlarını çıkaran kuruluşlar dâhil olmak üzere Bankaca uygun görülecek diğer mali kuruluşlar, Banka nezdinde açılacak hesaplarda bilanço içi veya bilanço dışı uygun görülen kalemlerini esas alarak, nakden *zorunlu karşılık* tesis ederler. *Zorunlu karşılığa* tabi bilanço içi veya bilanço dışı uygun görülen kalemlerin kapsamı, *zorunlu karşılıkların* oranı, tesis süresi ve tesis edilen *karşılıklara gerektiğinde ödenecek faiz oranı*, mevduat veya katılım fonlarından olağanüstü çekilişler ve birleşme, devir ve bölünme hâllerinde yapılacak işlemler de dâhil olmak üzere uygulamaya yönelik her türlü usul ve esas Bankaca belirlenir.

Yukarıda belirtilen kuruluşların bulunduracakları umumi *disponibilitenin* nitelik ve oranı, gerektiğinde Bankaca tespit edilir.

Bankaca yapılacak düzenlemeye göre *zorunlu karşılıkların* Banka nezdindeki hesaplarda bloke olarak tutulmasının istenmesi hâlinde, bloke hesaplarda tutulan *zorunlu karşılıklar*, hiçbir amaç ve konunun finansmanı için kullanılamaz, temlik ve haciz edilemez.

### 3.2. Enflasyon

Enflasyon deyince akla ilk gelen mal ve hizmetlerin fiyatlarının artmasıdır. Ancak mal ve hizmetlerin fiyatları zaman içinde artabilir veya azalabilir. Enflasyon sadece belli bir malın veya hizmetin fiyatının tek başına artması değil, fiyatların genel düzeyinin sürekli bir artış göstermesidir.<sup>93</sup>

Para arzının paraya olan talepten daha fazla artması enflasyona yol açmaktadır. Buna göre, harcadığımız para miktarı, enflasyonu etkilemektedir. Devletin karşılıksız para basması yoluyla, Bankaların, vadesiz mevduatlarda yer alan paraların hesaptan çekilmeden bir diğer hesaba geçirilip kaydi para oluşturması suretiyle piyasadaki para arzı artmakta ve enflasyona sebep olmaktadır.<sup>94</sup>

Çağlar boyunca devletler, harcamalarının bir kısmını finanse etme yöntemi olarak para basımına, yani “enflasyon”a başvurmuşlardır. Günümüz devletleri açısından da bu, değişmemiştir. İsteddiği geliri elde edemeyen, yeterli vergi toplamaya yönelik kanun çıkaramayan, ya da bu kanunları etkin olarak uygu-

92 Yıldız, *Makro İktisat*, 202-203.

93 Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası, *Enflasyon* (Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası, 2004), 3.

94 Başar, “Para Teorisi”, 6; Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası, *Enflasyon*, 4.

layamayan hükümetler, bir takım iktisadi, sosyal ve kültürel hizmetleri yerine getirmek için emisyonu (banknot sürmeye) başvurmak suretiyle gelir sağlama yoluna gitmişlerdir.<sup>95</sup> Böylece, enflasyon Kamu Maliyesinde, nakit para ve benzeri iktisadi kıymetleri elinde bulunduranlara yüklenen bir “vergi” sayılmıştır.<sup>96</sup>

Bankalar da kendilerine yatırılan vadesiz mevduat hesapları karşılığında, yeni vadesiz mevduat yaratmaktadırlar. Buna göre, bankalardaki vadesiz mevduat miktarı değiştiğinde, dolaşımdaki para miktarı da, yani para arzı da değişmekte, dolayısıyla para arzı para talebini aşmakta, tıpkı devletlerin para basmasında olduğu gibi Bankalar da kâr sağlamakta, bu da parasal genişlemeye ve enflasyonun üç nedeninden<sup>97</sup> en önemlisi olan talep enflasyonuna yol açmaktadır.<sup>98</sup>

Bankalarda kaydi para (banka parası) ya da para arzı ise şöyle gerçekleşmektedir: Zorunlu karşılık oranı % 10 iken kendisine 1000 Türk Lirası yatırılan A bankası için kredi verebileceği miktar 900 TL'dir. Bu A bankası maksimum 900 TL borç verebilir demektir. A bankasının yarattığı 900 TL'lik krediyi, A bankasının müşterileri alıp, mal ve hizmet satın almak amacıyla kullanılacaklardır. A bankasının bu müşterileri, mal ve hizmet satın almak için 900 TL'yi B bankasına vadesiz olarak yatıracaktır. B bankasının kendisine yatırılan 900 lira tutarındaki vadesiz mevduatın % 10 olan 90 lirasını zorunlu karşılık olarak ayırdıktan sonra, kalan 810 lirasını finansman ihtiyacı olan müşterilerine borç olarak verecektir. İşte, bu süreç sonunda bankaların kredi verme suretiyle yarattıkları  $1000\text{TL} + 900\text{TL} + 810 = 2710\text{ TL}$  tutarındaki vadesiz mevduat da kaydi para veya banka parası, ya da arzedilen para olmaktadır. Bu şekilde,  $1000\text{TL}$ 'nin 2 banka dolaşımı ile, diğer etkenler ihmal edildiğinde %2.71 enflasyon oluşturmuş ve  $1000\text{TL}$  2 dolaşım sonrası,  $27.10\text{ TL}$  değer kaybına uğramıştır. Buna göre,  $2710\text{ TL}$ 'lik paranın maliyeti %2.71, yani  $73.441\text{ TL}$ 'sı olmaktadır. Buna karşılık da  $1000\text{ TL}$ ,  $2710\text{ TL}$ 'lik bir sermaye ulaşımda ve kârı da ilk miktarına göre daha çok artmaktadır.

Görüldüğü gibi, bankacılık sistemine giren belirli miktarda bir mevduat, nakit olarak çekilmeden hesaptan hesaba bir yolla, örneğin çek yolu ile aktarılırsa ilk belirli miktarından daha fazla bir borç verme (kredi) imkânı

95 Engin Öner, “Vergi-Enflasyon İlişkisi ve Enflasyon Vergisi (2)”, *İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 10/3-4 (1994), 103.

96 Ahmet Ertuğrul, *Kamu Açıkları, Para Stoku ve Enflasyon* (Ankara: Yapı ve Kredi Bankası, 1982), 180.

97 Ekonomide enflasyonun üç nedenden kaynaklandığı bildirilmektedir: Birincisi, “taleb”; ikincisi “maliyet” ve üçüncüsü de “beklenti” olmaktadır. Geniş bilgi için bakınız: Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası, *100 Soruda Merkez Bankacılığı*, 2. Baskı (Ankara: Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası, 2019), 31-32.

98 SlidePlayer, “Makro İktisat I Bölüm 8 Parasal Sistem Yrd. Doç. Dr. Oktay Kızılkaya.”, erişim: 10 Mart 2021, <https://slideplayer.biz.tr/slide/11903479/>.

doğurmuş olmaktadır. Bankacılık sisteminin yarattığı bu paraya “kaydi para” denilmektedir. Şu formülle hesap edilebilmektedir:<sup>99</sup>

Kaydi Para (KP)=Başlangıçtaki Mevduat (M) (1-Zorunlu Karşılık Oranı (Z) /Zorunluk Karşılık Oranı (Z)). Kısaca, KP= M (1-Z/Z)

Bu şekillerde para arzları para taleblerini aşmakta ve bu durumlarda da enflasyon olmaktadır. Para miktarı, mal ve hizmet miktarına oranla fazla olduğunda ulusal paranın alım gücü düşmekte, bu da, enflasyon biçiminde, nakit para ve benzeri iktisadi kıymetleri elinde bulunduranlarda Devlet’in para arzı ile uyguladığı bir vergi geliri ve Bankalara da para arzı ile artırdıkları sermayelerinin bir sermaye kârı vergisi olarak yüklenmektedir.

### 3.3. Para Politikaları

Para politikası, Merkez Bankasının faiz oranlarına, döviz kuruna ve para arzına yönelik kararları yoluyla toplam talebi ve dolayısıyla da enflasyonu etkilemesini ifade etmektedir.<sup>100</sup> Merkez Bankası’nın para politikasını uygulamadaki temel hedefi fiyat istikrarını sağlamak ve sürdürmektir.<sup>101</sup>

Paranın zaman içinde değerini kaybetmemesi, fiyatları belirleyen bir hesap birimi ve bir değişim aracı olarak işlevlerini yerine getirebilmesi için piyasadaki toplam para miktarının piyasadaki mal ve hizmet miktarıyla uyumlu olması gerekir.<sup>102</sup> Para miktarı, mal ve hizmet miktarına oranla fazla olduğunda paranın alım gücü düşer, yani enflasyon olur. Para miktarı az olduğunda ise alım gücü artar, yani deflasyon<sup>103</sup> gerçekleşir.<sup>104</sup>

Her ülkede ve Türkiye’de para politikası Merkez Bankaları tarafından yürütülmektedir. Merkez Bankası para arzını, dolayısıyla bankaların yarattığı kaydi para, diğer bir deyimle banka parasını enflasyon oluşturmamaları için para politikası araçları olan “Açık Piyasa İşlemleri”, “İskonto Haddi” ve “Zorunlu Karşılık Uygulaması” ile kontrol etmektedir.<sup>105</sup>

## 4. Zorunlu Karşılık Uygulaması ve Fetvâlar

### 4.1. Zorunlu Karşılık Uygulaması

Bankalar kendilerine yatırılan vadesiz mevduatı geri çekilinceye kadar belirli bir faiz oranı üzerinden isteyenlere kredi olarak vermeye çalışırlar. Va-

99 Benzer hesaplama için bakınız: Başar, “Para Teorisi”, 6-7.

100 TCMB, *Enflasyon*, 9.

101 TCMB, *Enflasyon*, 11.

102 Özhan Uluatam, *Enflasyon ve Devlet Gelirleri (1963-1978)* (Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1981), 5, 6.

103 Para kısıtlaması, durgunluk.

104 TCMB, *Enflasyon*, 9.

105 14/1/1970 kabul tarihli ve 1211 kanun numaralı *Türkiye Cumhuriyeti Merkez Bankası Kanunu* Madde 4.



desiz mevduatın Merkez Bankası tarafından tespit edilen belirli bir miktarının, mevduat sahiplerinin nakit taleplerini karşılamak ve Merkez Bankasının para arzını kontrol etmesini kolaylaştırmak amacıyla Merkez Bankasında muhafaza edilmesi zorunludur. İşte, vadesiz mevduatın bankalar tarafından Merkez Bankasında muhafaza edilmek zorunda olunan kısmına *zorunlu karşılıklar* denilmektedir. Mevduatın zorunlu karşılıklar dışında kalan diğer kısmı da serbest olup bankanın topladığı mevduat karşılığında verebileceği maksimum kredi (borç) miktarlarını teşkil etmektedir.<sup>106</sup>

Günümüzde makroekonomik riskliliği azaltmanın yanı sıra para politikaları kapsamında kullanılan zorunlu karşılık uygulamaları, para arzının kısılmasında veya arttırılmasında oldukça etkilidir. Zorunlu karşılık oranları, fiyat istikrarını ve finansal istikrarı sağlamak amacıyla politika faiz oranları ve likidite yönetim uygulamaları ile birlikte kullanılmaktadır.<sup>107</sup> 2008'de başlayan küresel krizle birlikte para politikasına birçok yeni araç da girmiştir. Bunlardan bazıları geleneksel araçların şekil değiştirmiş hali ve bazıları da tamamen yeni olup şunlardır: Niceliksel parasal gevşeme, niceliksel kredi gevşemesi, sıfır ya da negatif faiz politikası, makro ve mikro ihtiyati önlemler ve ileriye dönük rehberlik. Bu araçlardan, faiz politikası, açık piyasa işlemleri, zorunlu karşılık uygulaması gibi geleneksel araçlar ve bu geleneksel araçları destekleyen kur politikası, para basma, açık sözlülük politikası gibi yardımcı araçlar daha çok enflasyonist dönemlerde uygulanır. Buna karşılık gelenek dışı araçlar daha çok resesyon, stagflasyon, slumpflasyon, deflasyon ve depresyon dönemlerinde uygulanır. Dolayısıyla geleneksel araçlarla gelenek dışı araçları birbirine rakip araçlar olarak görmemek gerekir.<sup>108</sup>

Zorunlu karşılıklar uygulamasının hukuki yönden ilgisi olabilen kanun ve tebliğler, 5411 Sayılı Bankacılık Kanunu ve 1211 Sayılı Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası Kanunu ile 1211 Sayılı Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası Kanunu'nun 40'inci maddesinin II numaralı fıkrasına dayanılarak çıkarılan 2005/1 sayılı Zorunlu Karşılıklar Hakkında Tebliğ olmaktadır. Bu 2005/1 sayılı Zorunlu Karşılıklar Hakkında Tebliğ, 25.12.2013 tarihli ve 28862 sayılı Resmî Gazete'de yayımlanan 2013/15 sayılı Zorunlu Karşılıklar Hakkında Tebliğ (Tebliğ) ile yürürlükten kaldırılmıştır. İşte bu 2013/15 sayılı Zorunlu Karşılıklar Hakkında Tebliğin 16.12.2020 güncelleme tarihli Zorunlu Karşı-

106 Alpaslan Serel- İsmail Cem Özkurt, "Geleneksel Olmayan Para Politikası Araçları ve Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası", *Yönetim ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 22 (2014), 62-63.

107 Durmuş Yılmaz, *2011 Ocak Enflasyon Raporu* (Ankara: TCMB, 2011), 7; Alper Koray - Tolga Tiryaki, "Zorunlu Karşılıkların Para Politikasındaki Yeri", *TCMB Ekonomi Notları* 8 (2011), 1-2.

108 T24, "Para politikası nedir ve bu politikayı uygulamak kimin görevidir? Mahfi Eğilmez.", erişim: 08 Eylül 2021, <https://t24.com.tr/haber/mahfi-egilmez-yazdi-para-politikasi-arac-lari-el-kitabi,901979>.

lıklar Uygulama Talimatı'nın 1. Paragrafında, *zorunlu karşılık yükümlülüğüne tabi kuruluşlar* Türkiye'de kurulmuş veya şube açmak suretiyle Türkiye'de faaliyet gösteren *bankalar* ile *finansman şirketleri (şirketler)* olarak belirtilmektedir. Talimat'ın 10. Paragrafında da, *zorunlu karşılığa tabi bankaların ve finansman şirketlerinin Türk lirası ve ABD doları cinsinden tesis ettikleri zorunlu karşılıklara faiz/nema ödeneceği* bildirilmektedir.

Görüldüğü gibi, Türkiye Cumhuriyeti Merkez Bankası (TCMB), tuttukları zorunlu karşılıklar için, Mevduat Bankaları ile Katılım Bankalarına faiz ödemesi yapılmaktadır.<sup>109</sup>

Yunus KUTVAY'ın *Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası-Katılım Bankaları İlişkisi: Bir Model Önerisi* adlı doktora çalışmasında, Simon Gray, "Central Bank Balances and Reserve Requirements", *IMF Working Paper* ve Suudi Arabistan, Malezya, Birleşik Arap Emirlikleri, Katar ile Türkiye Merkez Bankaları kaynaklı hazırlamış olduğu Tablo 3.2'deki veriler, dünya genelinde bazı Merkez Bankalarının Zorunlu Karşılık Uygulama oranlarını şöyle kaydetmektedir:<sup>110</sup> Suudi Arabistan Merkez Bankasının zorunlu karşılık uygulama oranı, 2010 yılında % 4-7; Malezya Merkez Bankasının zorunlu karşılık uygulama oranı, 2016 yılında % 2.8-4.2; Birleşik Arap Emirlikleri Merkez Bankasının zorunlu karşılık uygulama oranı, 2010 yılında % 1-14; Katar Merkez Bankasının zorunlu karşılık uygulama oranı, 2017 yılında % 4.5 ve *Türkiye Merkez Bankasının zorunlu karşılık uygulama oranı, 2019 yılında % 4* dür.

Yine, Yunus KUTVAY'ın Türkiye Cumhuriyeti Merkez Bankası'nın Elektronik Veri Data Sistemi kaynaklı Tablo 3.6'daki kayıtlara göre, 2014-2018 yılları arasında Zorunlu Karşılıklara Uyguladığı *Faiz (Nema) Oranı* da şöyledir:<sup>111</sup> *Türk Parasına* 2014'te % 7.00, 2015'te % 4.33, 2016'da % 4.00 2017'de % 4.00 ve 2018'de % 4.00'tür. *Dolara* ise, 2015'te % 0.22, 2016'da % 0.50, 2017'de % 1.09 ve 2018'de % 1.50 olmuştur.

Türkiye Cumhuriyeti Merkez Bankası'nın 2014 yılından 2018 yılına kadar geçen süreç içerisinde Katılım Bankalarına toplamda *550,597 milyon TL zorunlu karşılık faizi ödemesi* yapmıştır. 2018 yılında en fazla zorunlu karşılık faizini 92.411 milyon TL ile Kuveyt Türk bankası almıştır. Kuveyt Türk'ü sırasıyla 80.686 milyon TL ile Türkiye Finans, 58.577 milyon TL ile Albaraka Türk izlemiştir.<sup>112</sup>

109 Fatih Kazancı, *Merkez Bankalarının Faizsiz Bankalar Üzerindeki İşlev ve Etkileri: Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası Örneği*, (İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019), 222.

110 Kutval, *Türkiye Cumhuriyeti Merkez Bankası-Katılım Bankaları İlişkisi: Bir Model Önerisi*, 100.

111 Kutval, *Türkiye Cumhuriyeti Merkez Bankası-Katılım Bankaları İlişkisi: Bir Model Önerisi*, 106.

112 Bakınız: Kuveyt Türk, Albaraka Türk, Türkiye Finans Yıllık Faaliyet Raporları kaynaklı Tablo 3.8 (Kutval, *Türkiye Cumhuriyeti Merkez Bankası-Katılım Bankaları İlişkisi: Bir Model Önerisi*, 108.).

Bu faizin alınması, İslâmî ilkelere uyma zorunluluğu olan faizsiz, yani Katılım Bankaları açısından sorun teşkil etmektedir; çünkü bu uygulama, faiz yasağına ters düşmektedir. Bu şekilde de, Katılım Bankaları, müşterileri ile ilişkilerinde faizsiz, Bankalarla ilişkilerinde faizli işleyen bir bankacılık görünümü vermektedirler.<sup>113</sup>

Böylece, Merkez Bankasının zorunlu karşılık uygulaması ile İslâmî Bankacılık faize bulaşmış olmaktadır. Katılım Bankasında bir Müslümanın faize bulaşması şöyle gerçekleşmektedir: Zorunlu karşılık oranı % 10 ve zorunlu karşılık faiz oranı da % 10 iken A Müslüman 1000 Türk Lirasını A Katılım Bankası vadesiz havuzuna koymuş olsun. A Müslümanın 100 TL'si zorunlu karşılık olarak Merkez Bankası'na gidecek veya A Katılım Bankasında tutulup, 900 TL'si bu A Katılım Bankasının müşterisi olan B Müslümana mal ve hizmet satın almak amacıyla verilecektir. B Müslüman bu 900 TL'yi kullandığında bu 900 TL B Katılım Bankasının vadesiz havuzuna gelecektir. B Katılım Bankası, kendisine yatırılan bu 900 lira tutarındaki vadesiz mevduatın %10 olan 90 lirasını zorunlu karşılık olarak ayırdıktan sonra, geri kalan 810 lirasını finansman ihtiyacı olan müşterilerine verecektir. Bu süreçte, A Müslümanın 1000 TL'sinin 190 TL'si zorunlu karşılık uygulaması olarak Merkez Bankasına gitmiştir. Merkez Bankasından %10 faiz uygulaması ile 19 TL A Katılım Bankasına A Müslümanın 1000 TL'sine eklenmek üzere gönderilmiştir. Şimdi, A Müslümanın A Katılım Bankasında 1000 TL kendi parası ve 19 TL de Merkez Bankasının verdiği faiz olmak üzere toplam 1019 TL'si vardır. Bu şekilde 19 TL'lik bir miktar, A Müslümanın A Katılım Bankasındaki 1000 TL'si faize bulaşmıştır.

#### 4.2. Fetvâlar

Türkiye Finans Katılım Bankası Genel Müdür Yardımcısı Ali GÜNEY'in bildirdiğine göre, Katılım Bankası konusundaki "fetvâları", katılım bankası danışmanları olan fetvâ ehliyetine sahip insanlar tarafından alınmaktadır. Bu insanlar arasında, Hayrettin KARAMAN Hoca, Hamdi DÖNDÜREN Hoca ve İshak Emin AKTEPE Hoca diye adları verilmekte ve onlara sorulduğu, onlardan fetvâ, dolayısıyla olur alındığı söylenmektedir. Bu fetvâların Katılım Bankaları Birliğinin web sitesinde veya Hocaların kendi web sitelerinde kamu ile paylaşıldığı açıklanmaktadır.<sup>114</sup>

Hocaların web sitelerine girildiğinde kamu ile paylaşılmış fetvalara rastlanmaktadır. İslâm Hukuku Profesörü Hayrettin KARAMAN'ın Web Sitesi olan

113 Kutval, *Türkiye Cumhuriyeti Merkez Bankası-Katılım Bankaları İlişkisi: Bir Model Önerisi*, 92.

114 Çürük, *İslami Finansın Türkiye'deki Gelişimi, Mevcut Sorunlar ve Çözüm Önerileri*, 241, 246-247.

“www.HayrettinKaraman.net”de “ Munzam karşılık faizi” başlıklı 05.09.2010 tarihli yazıda şu fetvâ yer almaktadır:

“Bu konu bana defalarca soruldu, verdiğim cevaplar hem soran banka yetkililerinin kayıtlarında hem de benim kayıtlarımda, sitemde ve kitaplarımda vardır. Verdiğim cevapları bu kaynaklardan kopyala yapıştır yaparak aynen veriyorum:

(Soru 2)

Merkez Bankası’nda bloke edilen paramıza faiz işlemekte ve alınan bu para TMSF [*Tasarruf Mevduat Sigorta Fonu*]’ye ödenmektedir. Hocam bu parayı alıp TMSF’ye ödememiz konusunda hayli sual gelmektedir. Nasıl açıklamalıyım?

Cevap: Bu soru merkezde müzakere edilmiş, tarafımdan cevap verilmiş idi. Kısaca tekrar edeyim: Bu parayı biz, faiz kazanmak için serbest irademizle bankaya yatırmıyoruz. Mevzuat mecbur ediyor. Bu sebeple enflasyon farkı kadarını alabiliriz (Havuzlara da dağıtırız). Geri kalan TMSF’ye verilebilir, ama bir gün TMSF bunu katılım hesabı sahiplerine öderse, alanların zengin olanları bu parayı yoksullara vermek durumundadırlar, kendileri yiyemezler.

Bu vesile ile bir hususu daha yazacağım: Merkezde yapılan bir toplantıya çağırılmıştım. Arap ülkelerinden gelen ortaklar veya temsilcileri de vardı. Merkez Bankası’nda tutmak mecburiyetinde olduğunuz meblağın faizini soruyorlardı. Ben görüşümü şöyle ifade etmiştim: “Bu para bizden kanuni mecburiyetle alınmaktadır. Biz faiz kazanalım diye Merkez Bankası’na para yatırmıyoruz. Bu durumda banka, bize paramızı ödediğinde enflasyon farkı ile ödemek durumundadır. Şu halde faiz adıyla ödediği nominal fazlalığın enflasyona tekabül eden kısmı bizim hakkımızdır, bunu alır, havuzlara da dağıtabiliriz. Ödenen reel faizi de sigorta fonuna yatırırız. Bir gün bu fondan katılımcılara ödeme yapılırsa, bunların zengin (temel ihtiyaçlarını temin edebilen) olanları bunu yoksullara verirler. Muhtaç olanları ise bizzat kullanabilirler.”<sup>115</sup>

Açıklamalardan ortaya çıkmaktadır ki “zorunlu karşılıklar”, Katılım Bankasında (Faizsiz Finans Kurumlarında) istenmeyen bir gelir olan faiz gelirini doğurmaktadır. Bu faiz gelirinin meşruiyeti için de şu gerekçeler sıralanarak:

a) Katılım Bankalarının zorunlu karşılıkları faiz geliri elde etmek için Merkez Bankalarına yatırmadıklarına, bu işin bir “zarûriyet” karşısında yapıldığına,<sup>116</sup>

115 www.HayrettinKaraman.net İslâm Hukuku Profesörü Hayrettin Karaman’ın İnternet Sitesi “Munzam karşılık faizi.”, erişim: 08 Ağustos 2021, <http://www.hayrettinkaraman.net/makale/1798.htm>.

116 Aynı görüş için bkz. İshak Emin Aktepe, *Katılım Finans* (İstanbul: TKBB Yayınları, 2017), 95.

b) Zorunlu karşılıklardan alınan faizin enflasyon oranına kadar fikhî açıdan bir sorun teşkil etmediğine, hatta alacaklının hakkı olduğuna,<sup>117</sup>

c) Enflasyon oranının aşılması halinde bir faiz gelirleri olabileceğine,

d) Bu faiz gelirinin alınmayıp Tasarruf Mevduat Sigorta Fonu (TMSF) prim ödenmesi için kullanılabileceğine, fondan katılımcıya ödeme yapıldığında zenginlerin bunu yoksullara vermesi gerektiğine ve muhtaç olanların ise bizzat alabileceğine, fetva ve onay verilmektedir.

İşte bu fetvânın sıralanan dört hususta meşruiyetinin yeniden değerlendirilmesine ihtiyaç vardır:

a) Katılım Bankalarının meşrûiyeti tartışmalarında zarûret durumundan hareket edilirken, zarûret konusu tam olarak açıklanmamıştır. Bu açıklamaya ihtiyaç vardır; çünkü, bir konunun zarûret gereği meşrû kabul edilmesi, o konunun aslen haram olduğunu delâlet etmektedir. Katılım Bankalarına ait pek çok ürünün meşrûiyeti tartışmalarında zarûriyet durumu temel hareket noktası yapılmaktadır.<sup>118</sup>

Zarûret halinde haramların mubah hükmünü alacağı Fıkıh kitaplarında bildirilmiş<sup>119</sup> ve Mecelle'de de, "Zarûretler Yasak Olan Şeyleri Mubâh Kılar : الضرورات تبيح المحظورات" maddesine yerverilmiştir.<sup>120</sup> Fıkıh Usûlü'nde zorunlu sebeplerden dolayı cevaz vermeye *ruhsat* denilmektedir. Ruhsat, geçici olan durumlar için söz konusu olmaktadır.<sup>121</sup> Böylece, hiçbir cevaz, azimet gibi sürekli ve normal hale dönüşüm sağlamamaktadır. Söz konusu zarûret kalktığında, asli hükmün yani haram hükmünün geri gelmesi gerekmektedir.<sup>122</sup> Ayrıca, zarûret de kişiden kişiye, kurumdan kuruma değişiklik göster-

117 Aynı görüş için bakınız: Aktepe, *Katılım Finans*, 71.

118 Örneğin sukûk gibi bazı uygulamaların meşrûiyeti tartışılmış ve sonuç olarak, kişilerin zor durumda kalması, hiçbir surette finansman ihtiyacını karşılayamaması durumlarında, açıkça faizli kredilere başvurmak yerine katılım bankalarının bu ürünleri ile ihtiyaçlarını karşılayabilecekleri belirtilmiştir. [Hacı Mehmet Günay, "İslam Hukukunda Akid Teorisi Bağlamında Çağdaş Finansman Enstrümanlarından Murabaha Uygulamaları", *Fıkhi Açından Finans ve Altın İşlemleri -Tebliğ ve Müzakereler- Tartışmalı İlmî Toplantı*, (Konya, 27-28Nisan 2012), (İstanbul: 2012), 226; Yûsuf el-Karadâvî, *Bey'u'l-Murabaha li'l-Âmir bi Şirâ kemâ Tecrihi'l-Masarifu'l-İslamiyye* (Beyrût: Muessesetu'r-Risâle,1982), 24.]

119 Tâceddin es-Subkî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali M. Muavvaz (Beyrût: 1411/1991), 1 / 7, 45, 48, 76; Bedreddin ez-Zerkeşi, *el-Mensûr fi'l-Kavâ'id*, nşr. Teysîr Fâik Ahmed Mahmûd (el-Kuveyt: 1402/1982), 3/ 120, 169.

120 Ali Haydar Efendi, *Dureru'l-Hukkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, nşr. Raşit Gündoğdu, Osman Erdem, (İstanbul: Osmanlı Yayınevi), 1/51.

121 Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsu'l-Eimme es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, nşr. Ebu'l-Vefa el-Afganî (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2005), 92.

122 Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer ed-Debûsî, *Takvîmu'l-Edille fi Usûli'l-Fikh*, nşr. Halîl Muhyidîn el-Mîs (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), 81; Serahsî, *Usûl*, s. 92; Alâuddîn Abdulazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî*, nşr. Abdullah Muhammed 'Ömer (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye,1997), 2/433.

mektedir. Yoksa, Merkez Bankasının zorunlu karşılıklar uygulaması ile bankaların uğrayacağı zararların faiz verilerek karşılanmasını, bu faizi zarûriyet karşılığında oluşturdu diyerek caiz kılmak, sözkonusu faizin herkes için, sadece Katılım Bankaları için değil, Mevduat Bankaları için de caiz kılmak anlamına gelmektedir.

Bu şekilde, faiz almanın gerekçesi “zarûriyet” yapılmıca, buna göre, aynı zarûriyet gerekçesine dayanılarak Mevduat Bankaları ile girişilen diğer parasal ilişkiler de, “Zarûretler Yasak Olan Şeyleri Mubâh Kılar” kaidesi hükümünce mubâh olmaktadır. O vakit, Katılım Bankalarının (İslâmî Bankacılığın) kuruluşuna ne gerek vardır diye haklı bir soru yöneltilebilir.

Görüldüğü gibi, Katılım Bankalarının zorunlu karşılıkları faiz geliri elde etmek için Merkez Bankalarına yatırmadıklarını, bu işin bir “zarûriyet” karşısında yapıldığını belirtilerek zarûretten dolayı cevaz vermek, asli olarak bu uygulamaların haram olduğunun kabul edildiğini zaten zımnen içermektedir. Ayrıca, zarûret halinde bir şeyin câiz, ya da mubâh olması ızdırâr halinde olan şahıslar, ya da kurumlar için geçerli olmaktadır. Buna göre, bugün Katılım Bankaları ve Katılım Bankalarının zorunlu karşılık faiz gelirlerini, ızdırâr halinin varlığı yokluğu aranmaksızın zarûret sebebiyle câiz saymak, Fıkıh Usûlü’nde açıklanan “ruhsat” ahkâmı dışında kalıp, ona uygun düşmemektedir.

Bankacılık, sigortacılık gibi sektörlerde çalışacak şirketlerin kanun tarafından anonim şirket olarak kurulması zorunludur.<sup>123</sup> Katılım Bankalarının da hukuki statüleri geleneksel bankalarda olduğu gibi anonim şirkettir.<sup>124</sup> 6102 sayılı Türk Ticaret Kanunu’nun 335’inci Madde’si, “Şirket, kurucuların, kanuna uygun olarak düzenlenmiş bulunan, sermayenin tamamını ödemeyi, şartsız taahhüt ettikleri, imzalarının noterce onaylandığı veya ticaret sicili müdürü yahut yardımcısı huzurunda imzaladığı esas sözleşmede, anonim şirket kurma iradelerini açıklamalarıyla kurulur” demektedir. Buna göre Katılım Bankalarının kurucuları tabi olacakları, 5411 sayılı Bankacılık Kanunu ve 1211 Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası Kanunu ile 2013/15 sayılı Zorunlu Karşılıklar Hakkında Tebliğ (Tebliğ)’ni bilmektedirler. Merkez Bankası ile faiz ilişki içinde bulunacaklarından haberdar olarak anonim şirket kurma iradelerini açıklamışlardır. Burada, Katılım Bankalarının faize zorunlu tutulmasından dolayı Devlete bir eleştiri yöneltilmesi mümkün görülmemektedir.

123 Enver Osman Kaan, *İslâm Hukukunda Şirket Yapısı ve Sürekliliği Sorunu* (İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016), 61-66.

124 14/2/2011 tarih ve 27846 sayılı Resmi Gazetede yayımlanan 6102 Kanun Numaralı 3/1/2011 Kabul Tarihli Türk Ticaret Kanunu’nun 329. Madde’si, “Anonim şirket, sermayesi belirli ve paylara bölünmüş olan, borçlarından dolayı yalnız malvarlığıyla sorumlu bulunan şirkettir. Pay sahipleri, sadece taahhüt etmiş oldukları sermaye payları ile ve şirkete karşı sorumludur.” diye tanımlanmaktadır.

Zirâ, kuruluştta hukuki anlamda cehâlet sözkonusu değildir; ihtiyâr ve rızâ da vardır.

Ancak, mevduat bankacılığının işleyişinden farklı bir yapıya sahip olan katılım bankacılığı, çoğu ülkede teorik olarak farklı statülerde değerlendiriliyor gibi gözükse de, genel olarak aynı uygulamalara maruz kalmaktadır. Merkez Bankalarının zorunlu karşılık uygulamaları, faiz gelir getirmesi ve finansman amacıyla yatırılan özel fonların miktarını düşürmesi nedeniyle, İslâmî Bankacılığı iki kez cezalandırılmış olmaktadır. Ayrıca, fonlarını kısıtlaması mevduat bankaları karşısında katılım bankalarını haksız rekabet ortamına düşürmektedir. Bütün bunlar İslâmî Bankacılığa adil bir muamele için kanuni düzenleme gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu düzenleme de Anayasa'da "temel hakk ve özgürlükler" içine "hukukunu seçme hürriyeti"nin konulması ve Müslümanların da İslâm Fıkh'ını seçmeleri ile gerçekleşebilir.

Bu şekilde, demokratik düzende katılım bankaları ile İslâmî para piyasası araçları ve yöntemlerinde kullanabilecek olan, kâr ve zarar esasına dayalı bir alan oluşturulma isteği, İslâm Fıkh Ekonomisi içinde, kapitalist ekonomi çerçevesinde düzenlenmiş olmalarının onlara sağlayamadığı faizsizlik alternatifini sağlamış olacaktır.

b ve c) Makalenin "Enflasyon" başlıklı kısımdaki açıklamalarında, enflasyonun nakit para ve benzeri iktisadi kıymetleri elinde bulunduranlarda Devlet'in para arzı ile uyguladığı bir vergi geliri ve Bankalara da para arzı ile artırdıkları sermayelerinin bir sermaye kârı vergisi olduğu belirtilmiştir.

Bu bakımdan "enflasyon", Kamu Maliye'sinde "gizli vergi" sayılır. Kamu Hizmetleri, Bütçe Kanuna göre karşılır. Bütçe Kanunu gelirleri kamu hizmetlerini için yetersiz kalınca, Devlet, elinde bulunan yagane yetkiyi kullanır, para basar ve bu para ile Kamu Hizmetlerini karşılır. Bu şekilde tedavüldeki para hacmi artar ve buna enflasyon denir. Böylece, cebinde parası olan herkes, para buldurma vergisini öder. Kalkınma Bankası da, oraya parasını yatıranın parasından kaydi para yoluyla oluşturduğu varlığın (sermayenin) vergisini verir. Böylece, enflasyonla kendilerinde bulunan paraların vergisini paranın değerinin düşmesi oranında ödemiş olurlar.

Şimdi, elinde para buldurmanın bu vergisini, diğer anlatımla eksilen paranın eksikliğini, faiz geliri ile karşılanmanın Fıkh'ta faizi helâl kılacak bir dayanağı var mıdır? Bu fetvâya göre faizi helal kılacak dayanak, enflasyon olmaktadır. İşte sorun buradadır. Makroekonominin bir konusu ve ekonominin bütünlüğü ile ilgili bir kavram olan enflasyon Ekonomi'deki hesapla değil, Hukuk'taki "borç ilişkisi" hesabıyla şu şekilde yanlış uygulanmaktadır: "Allah rızası için ödünç veren ve hiçbir menfaat beklemeyen kimse, parası-

nı geri aldığında eğer enflasyon sebebiyle paranın satın alma gücü azalmış ise ve mesela ödünç verdiğinde bir torba çimento alabilen bir para ödeme sırasında yarım torba alabilecek kadar zayıflamış ise ödeme nasıl olacak? Bu konu yıllardır tartışılıyor, makul ve bizce de makbul olan görüş şöyledir: Borçlu, aldığı parayı aynı miktarda değil, bir torba çimento alacak miktarda ödemelidir; aksi halde borcunu eksik ödemiş olur.”<sup>125</sup>

Anlaşılabileceği üzere, işler ve alanlar birbirlerine karıştırılmaktadır. Hukuk'ta, ya da Fıkıh'ta eksikliğin tamamlanması ayrı iş, faiz almak ise ayrı iştir. Bu durumda, para alış-verişinde, çimento torbasını para yerine koyup çimento torbası eksikliğini para eksikliği sayarak enflasyon farkı helal demekle bu faiz meşrûlaşmamaktadır. Zirâ sözkonusu meşrûlaştırmada, enflasyon farkı paranın, bireylerin harcamasının oluşturduğu para miktarı artışının yolaçtığı bir zararın karşılığı mı olduğu, ya da Katılım Bankasının yarattığı paranın karşılığı bir ödemesi mi olduğu, ve ya da kamu hizmetlerinden yararlanma karşılığı Devletin bir vergisi mi olduğu yönleri açıklanmış değildir. Bu şekilde, hakk olduğu söylenen hakk, bir haksızlık olarak da ortaya çıkabilir. Çünkü bu hakk, Katılım Bankasının yarattığı paranın karşılığı enflasyon farkından da daha yüksek bir kâr olup, hesaba katılmadığından alınamamış bir hakk olacağı gibi, yatırılan paranın alınmış olan faizi gibi bir zulüm, yani bir haksızlık ve günah bir hakk olarak zimmete yüklenebilir.

Paranın zaman içinde değerini kaybetmemesi, fiyatları belirleyen bir hesap birimi ve bir değişim aracı olarak işlevlerini yerine getirebilmesi için piyasadaki toplam para miktarının piyasadaki mal ve hizmet miktarıyla uyumlu olması gerekir. Para miktarı, mal ve hizmet miktarına oranla fazla olduğunda paranın alım gücü düşmektedir. Bunda da, bireyin bireyle ya da bireyin kurumla borç ilişkisinin bir ilgisi ve etkisi yoktur.

d) Bu faiz gelirin alınmayıp Tasarruf Mevduat Sigorta Fonu (TMSF) prim ödenmesine kullanılabileceğine gelince, Tasarruf Mevduatı Sigorta Fonu, 5411 sayılı Bankacılık Kanunu (111. ve 117. maddeleri) ve ilgili diğer mevzuat ile verilen yetkiler çerçevesinde yerine getirilmektedir. Buna göre, mevduat ve katılım fonları tasarruf sahiplerinin hak ve menfaatlerinin korunması amacıyla sigorta edilmektedir. Bankalar, tasarruf mevduatı tutarı üzerinden bu sigorta primlerini ödemektedir. Faiz geliri ile sigorta primi ödenmesi de faizi mevduat ve katılım fonlarına ilave bir gelir saymak ve bu gelirden sigorta primini ödemek demektir. Bu ise, faizi helal etmemekte, yine faiz yatırılmış paranın faizi olarak kalmakta ve zimmetten haramlığı da düşmemektedir.

125 www.HayrettinKaraman.net İslâm Hukuku Profesörü Hayrettin Karaman'ın İnternet Sitesi "Enflasyon ve ihtiyaç kredisi.", erişim: 18 Ağustos 2021, <http://www.hayrettinkaraman.net/makale/1798.htm>.



Fetvâda, fondan katılımcıya ödeme yapıldığında zenginlerin bunu yoksullara vermesi gerektiği ve muhtaç olanların ise bizzat alabileceği de yeralmaktadır. Katılım bankalarının 2018 yılı zorunlu karşılık faiz gelirleri, aynı yılın net karlılığının %7'si ile %43.72'sine kadar ulaşmaktadır. Böyle bir fetvanın kabulü dâhilinde Katılım Bankalarının bu gelirden mahrum kalmaları, zaten zor rekabet şartlarında çalışan Katılım Bankalarının şartlarının daha da ağırlaşmasına sebebiyet verecek, zamanla iflâslarına yol açacak ve varlıklarını sona erdirecektir.<sup>126</sup> Bu da, kapitalist ekonomi düzen içinde, İslâmî Bankacılık ile alternatif bir ekonomi geliştirme iddialarının gerçekleşemeyeceğini gösteren bir kanıt olacaktır.

Bütün bunlar, Katılım bankalarının hem zorunlu karşılık gelirlerini kullanmasının, hem de bu durumun fıkhi açıdan mutabakata bağlanmasının mevcut sistem içerisinde mümkün olmadığını ortaya koymaktadır. Çünkü, faizsizlik söylemleri üzerine inşa edilen bu müesseseler, mecburi olarak faizli işleme zorlanmaktadırlar. Müesseselerin, mütedeyyin kesme hitabında bu gerçekliği yok sayar söylemi tercih etmesi, söylem ve eylem uyumsuzluğuna neden olmaktadır. Müslümanların fıkhi ve finansal okur-yazarlık eksikliğinden faydalanan otoriteler, siyasi ve ekonomik politikaları yürütmek adına, hile olarak nitelendirilebilecek uygulamalara tenezzül edebilmektedirler. Bu şekilde Müslümanları da el-Bakara suresi 2/278-279'inci âyetleri karşısında ne yapacaklarının belirsizliği içinde bocalar bırakılmaktadırlar:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتِغُوا فَلَئِمَّ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلُمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ

*“Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakının ve eğer gerçekten iman etmişseniz, faizden geriye kalanı bırakın. Böyle yapmazsanız, Allah ve Rasûlü'ne savaş açmış olursunuz. Tövbe ederseniz, anaparalarınız sizindir. Böylece ne haksızlık edersiniz ve ne de haksızlığa uğrarsınız.”*

Bu araştırmanın Katılım Bankaları ile ilgili buraya kadarki açıklamalarının ortaya koyduğu gerçekliğe, T.C. Merkez Bankası Yönetim Kurulu Üyesi, rahmetli Prof. Dr. Sabri ORMAN da şu sözleriyle dikkatleri çekmektedir: “Bırakalım samimi olarak İslâmî bir faaliyet göstermek isteyen bu bankacılar, denesinler, yanılınsınlar. Yanıldıklarından dersler çıkarınsınlar ve sonunda hakikaten İslâmî diyebileceğimiz -belki ismi bankacılık olmaz ama- bir finansal organizasyona varsınlar.”<sup>127</sup>

126 Kuveyt Türk, Albaraka Türk, Türkiye Finans Yıllık Faaliyet Raporları'ndan naklen Kutval, *Türkiye Cumhuriyeti Merkez Bankası-Katılım Bankaları İlişkisi: Bir Model Önerisi*, 110.

127 Çürük, *İslami Finansın Türkiye'deki Gelişimi, Mevcut Sorunlar ve Çözüm Önerileri*, 194, 196.

## Sonuç

Ekonomi, diğer bir adıyla İktisat insanların ihtiyaç duydukları mal ve hizmetleri çevreleri olan doğa ve insandan karşılamak üzere harcadıkları çabalar olmaktadır. Ekonomi (iktisat), topluma göre çeşitlenmektedir: Birinci çeşidi, “toplum dışı piyasa ekonomisi” olup, kısa adı “piyasa ekonomisi” ya da “kapitalist ekonomi” olurken, ikincisi de, “toplum içi piyasa ekonomisi” ya da tarihteki örneği ile “İslâm fıkıh ekonomisi” olmaktadır.

Kapitalist ekonomide, piyasa üç çeşittir. Bunlar, “faktör piyasaları”, “ürün piyasaları” ve “finansal piyasalar”dır. Finansal piyasalar, hem “faktör piyasaları”nın, hem de “ürün piyasaları”nın finansman ihtiyacını karşılamaktadır.

Finansal piyasaların organize olmuş para piyasa kurumları da “bankalar”dır. Bankalar “para ticareti yapan işletmeler”dir. Bankalar, “mevduat bankaları”, “katılım bankaları” ile “kalkınma ve yatırım bankaları” diye çeşitlenmektedir. Türkiye’de “katılım bankacılığı” dünyada “İslâmî Bankacılık” diye bilinen bankacılık olmaktadır.

Her ülkede ve Türkiye’de para politikası Merkez Bankaları tarafından yürütülmektedir. Merkez Bankası para arzının, enflasyon oluşturmaması için para politikası araçlarını kullanmaktadır. Bu araçların önemlilerinden biri, “Zorunlu Karşılık Uygulaması”dır. Bankaların vadesiz mevduatının Merkez Bankası tarafından tespit edilen belirli bir miktarının kendilerinde ya da Merkez Bankasında muhafazasının zorunlu tutmasına, zorunlu karşılıklar uygulaması denilmektedir.

Günümüzde, mevduat ve katılım bankalarına zorunlu karşılık uygulamalarında Türkiye Cumhuriyeti Merkez Bankası tarafından tespit edilen usul ve esaslara göre faiz ödenmektedir. Bu şekilde, İslâmî Bankacılık, mikroekonomi düzeyde yapılan eleştiriler ihmal edildiğinde İslâm Hukukuna ters düşmez sayılabilirken, makroekonomi düzeyde banka sistemi içindeki işleyişte İslâm Hukuku’na göre faize bulaşmakta ve İslâm Hukuku’na ters düşmektedir.

Katılım bankaları ile İslâmî para piyasası araçları ve yöntemlerinde kullanabilecek olan, kâr ve zarar esasına dayalı bir alan oluşturulmak istenmişse de, İslâmî finans kurumlarının bulunduğu tüm ülkelerde İslâm Fıkıh Ekonomisi içinde olmayıp, Kapitalist Ekonomi çerçevesinde düzenlenmiş olmaları, onlara faizsizlik alternatifini sağlayamamıştır. Bu düzenleme, Anayasa’da “temel hak ve özgürlükler” içine “hukukunu seçme hürriyeti”nin konulması ve Müslümanların da İslâm Fıkıh’ını seçmeleri ile gerçekleştirilebilir.

Böylece, günümüz ekonomik modeli kapitalizm içinde, alternatif bir ekonomik işleyiş kurma doğrultusunda İslâmî bankacılık ve finansman sistemleri geliştirilmesi iddialarının gerçekçi olmadığı ve bu iddiaların sadece kapitalizmi Müslümanlar için meşrulaştırma hizmetinden öteye geçmediği görülmüştür.

### Kaynakça

- Abdul-Rahman, Yahia. *İslâm'da Bankacılık ve Finansman*. trc. Salih Tuğ - M. Abdullah Tuğ. İZÜ (İstanbul Zaim Üniversitesi) Yayınevi, 2015.
- Abdulazîz el-Buhârî, Alâuddîn b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfu'l-Esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî*. Nşr. Abdullah Muhammed 'Ömer. Cilt 2. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- Aktepe, İshak Emin. *İslam Hukuku Çerçevesinden Finansman ve Bankacılık*. İstanbul: Bilge Yayıncılık, 2010.
- Aktepe, İshak Emin. *Katılım Finans*. İstanbul: TKBB Yayınları, 2017.
- Ali Haydar Efendi. *Dureru'l-Hukkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*. Nşr. Raşit Gündoğdu, Osman Erdem. 1 Cilt. İstanbul: Osmanlı Yayınevi.
- Alptekin, M. Yavuz. "Kapitalizmin Ortaya Çıkışı: Jeo-Kültürel Yaklaşım". *Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Dergisi* 10 (2015): 231-241.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *el-Binaye fî Şerhi'l-Hidaye*, nşr. Muhammed Ömer. 7 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1400/1980.
- Bardakoğlu, Ali. "İcâre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/ 379-388 . İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2000.
- Başar, Mehmet - Çoşkun, Metin. *Bankacılık Uygulamaları*. Anadolu Üniversitesi Yayını No 1711, AÖF Yayını No 893.
- Başar, Selim. "Para Teorisi". *Makro İktisat*. Ed. Selim Başar. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Açıköğretim Yayını, 2012.
- Başoğlu, Ufuk - Ceylan, Ali - Parasız, İlker. *Finans, Teori, Kurum, Uygulama*. 2. Baskı. Bursa: Ekin Yayınevi, 2009.
- Bayındır, Servet. *İslâm Hukuk Penceresinden Faizsiz Bankacılık*. Rağbet Yayınları, 2015.
- Bayraktar, Kamil. *İslâm Hukukunda Finansman*. Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Bayram, Seçil. *İslami Finans ve Türkiye'de Geleceği*. Kırklareli Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Braudel, Fernand. *Maddi Medeniyet ve Kapitalizm*. trc. Mustafa Özel. İstanbul: Ağaç Yayıncılık, 1991.
- Bozkurt, Nejat. "Ticaretin Felsefesi, Tarihçesi ve Etikle Olan Sıkı Bağına İlişkin Bazı Saptamalar". *İstanbul Ticaret Üniversitesi Dergisi* 1 (2002): 153-179.
- Buğra, Ayşe. *İktisatçılar ve İnsanlar, Bir Yöntem Çalışması*. İstanbul: 1989.
- Buğra, Ayşe. "Polanyi'nin Düşüncesi". *Karl Polanyi, Büyük Dönüşüm Çağımızın Siyasal ve Ekonomik Kökenleri*, çev. Ayşe Buğra (İstanbul: 2010): 17-25.
- Bülbül, Okan Güray. "Büyük Dönüşüm (Çağımızın Siyasal ve Ekonomik Kökenleri) Kitabının ve Polanyi'nin Tezlerinin Değerlendirilmesi". *Sosyal Siyaset Konferansları* 70/1 (2016).
- Cohen, Daniel. *Dünyanın Zenginliği Ulusların Fakirliği*. trc. Dilek Hattatoğlu. 2. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.
- Cornell, Vincent J. "Tesniye'nin Gölgesinde-Yahudilikte ve Hristiyanlıkta Faiz ve Aşırı Faize Dair Yaklaşımlar", trc. Zeynep Hafsa Orhan. *Ribâyı Anlamak İslam İktisadında Faiz*. ed. Abdulkader Thomas. 29-41. İstanbul: İktisat Yayınları, 2017.
- Çoşkun, Metin. *Para ve Sermaye Piyasaları Kurumları, Araçları, Analiz*. Ankara: Detay Yayıncılık, 2010.

- Coşkun Arslan, Merve. *Türkiye’de Bankacılık Sisteminde İslami Finans*. Kastamonu Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Çürük, Suna Akten. *İslami Finansın Türkiye’deki Gelişimi, Mevcut Sorunlar ve Çözüm Önerileri*. Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013.
- Darçın, Ahmet - Darçın, Cüneyt. *Özel Finans Kurumlarının Katılım Bankalarına Dönüşümünün Sebepleri ve Sonuçları*. Atılım Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer. *Takvîmu'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh*. Nşr. Halîl Muhyiddîn el-Mîs. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- Demirci, Ebru. *Faizin Vade Yapısı Teorileri ve Türkiye’deki Faizin Vade Yapısının Kesitsel Olarak İncelenmesi*. İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Demiroğlu, Lale. “Finansal Kurumlar ve Finansal Kurumların Ekonomik Etkileri”. *Finansal Piyasalar*. ed. Melih Özçalık - Mert Sosyal. Bursa: Ekin Yayınevi, 2016.
- Doğan, Seyhun. *Temel Ekonomi*. İstanbul: 2016.
- Doğru, Bülent. *Merkez Bankası Politikalarının Fiyat İstikrarı ve Diğer İktisadi Olgular Açısından Değerlendirilmesi ve Türkiye’de Enflasyon Hedeflenmesi Örneği*. İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2012.
- Eğilmez, Mafi. *Küresel Finans Krizi-Piyasa Sisteminin Eleştirisi*. 8. Baskı. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2011.
- Ekotren, “MB’nin verdiği faizi faizsiz bankalar ne yapıyor?”, erişim: 10 Mart 2021, <https://ekonomi.haber7.com/finans/haber/1359243-mbnin-verdigi-faizi-faizsiz-bankalar-ne-yapiyor>.
- Engels, Friedrich. *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*. Eriş Yayınları, 2003.
- Erdim, Ekrem. *Para, Banka ve Finansal Sistem*. 7. Baskı. Ankara: Detay Yayıncılık, 2016.
- Eren, Ahmet Arif. *Piyasa: Tarihi, Teorisi ve Eleştirileri*. Hacettepe Üniversitesi, Doktora Tezi, 2008.
- Ergin, Osman. *Türk Maarif Tarihi*. 2 Cilt. İstanbul: 1977.
- Ertuğrul, Ahmet. *Kamu Açıkları, Para Stoku ve Enflasyon*. Ankara: Yapı ve Kredi Bankası, 1982.
- Ez-Zerkâ, M. Ahmed-en-Naccâr, A. Muhammed Abdulaziz. *İslâm’a Göre Ekonomi, Banka ve Sigorta*. trc. Hayreddin Karaman. Kalem Yayınları.
- Ez-Zerkâ, M. Ahmed-en-Naccâr, A. Muhammed Abdulaziz. *İslâm Düşüncesinde Ekonomi, Banka ve Sigorta*. trc. Hayreddin Karaman. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Gökçe, Mehmet. *Bankalararası Para Piyasası Üzerine Teorik ve Uygulamalı Bir İnceleme*. Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Güler, Mehmet Nuri. “Ekonomi”. *Çeşitli Yönleriyle İslâm Medeniyeti*. ed. Adnan Demircan - Murat Akgündüz. İstanbul, Siyer Yayınları, 2017.
- Güler, Mehmet Nuri. “Günümüzdeki İktisat (Ekonomi) Bilimi’nin Adlandırma Problematikliği”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 18/4 (Ankara 2005): 377-386.
- Günay, Hacı Mehmet. “İslam Hukukunda Akid Teorisi Bağlamında Çağdaş Finansman Enstrümanlarından Murabaha Uygulamaları”. *Fıkhî Açıldan Finans ve Altın İşlemleri -Tebliğ ve Müzakereler- Tartışmalı İlmi Toplantı (Konya, 27-28 Nisan 2012)*. (İstanbul: 2012).
- Güney, Alptekin. *Banka İşlemleri*. 2. Baskı. İstanbul: Beta Basım, 2008.
- Güvenilir, Ferda. *İslam İktisadı Bağlamında Merkez Bankacılığı ve Para Politikası*. İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Gray, Simon. “Central Bank Balances and Reserve Requirements”. *IMF Working Paper* (2011).

- Hazıroğlu, Temel. "Türkiye'de Katılım Bankacılığı Fikrinin Doğuşu ve Kavramsal Önemi". *İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi (İEFD) 2 /1* (2016).
- İbn Ruşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endulisî. *Bidâyetu'l-Muctehid ve Nihâyetu'l-Muktesid*. nşr. Ali Muhammed Mu'avved, Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 5 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2003.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî el-Hanbelî. *el-Muğnî ve Maehu eş-Şerhu'l-Kebîr Ala Metni Muknî'*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009.
- Kadyrova, Susanna. *Merkez Bankası Bağımsızlığı ile Makroekonomik Performans ve Özellikle Enflasyon Arasındaki İlişki*. İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2009.
- Karakaş, Banu. *Kapitalizmin Finansallaşması ve Türkiye'deki Ekonomik ve Sosyal Etkileri*. Gazi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Karabiyik, Lale – Ambar, Adem. *Sermaye Piyasası ve Yatırım Analizi*. Bursa: Ekin Yayınevi, 2010.
- Kardağî, Ali Muhyiddin. *es-Sukuk (et-Tevrik) ve Tatbikuha'l-Muasıra*. Mecmeu'l-Fıkhi'l-İslami'd-Duvelî.
- Karadâvî, Yûsuf. *Bey'u'l-Murabaha li'l-Âmir bi Şirâ kemâ Tecrihi'l-Masarifu'l-İslamiyye*. Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1982.
- Kayapınar, Hasan. *İslam'da Faizin Tarihsel Süreci ve Katılım Bankalarının Eleştiriyeye Açık Yönleri*. Çukurova Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020.
- Kazancı, Fatih. *Merkez Bankası ve Faizsiz Bankacılık*. İktisat Yayınları, 2020.
- Kazancı, Fatih. *Merkez Bankalarının Faizsiz Bankalar Üzerindeki İşlev ve Etkileri: Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası Örneği*. İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019.
- Kazgan, Gülten. *İktisadî Düşünce veya Politik İktisadın Evrimi*. İstanbul: 1991.
- Kelleroğlu, Fatma Kelleroğlu. *Katılım Bankacılığı Sistemi ve Türkiye'de Katılım Bankacılığı*. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Keyder, Nur. *Para Teori-Politika Türkiye Üzerinde Bir Uygulama*. 2. Baskı. Ankara: Bizim Büro Basımevi, 1990.
- Keyder, Nur. *Para Teorisi, Politika, Uygulama*. 4. Baskı. Ankara: Bizim Büro Basımevi, 1993.
- Kılınç, Gonca. "Aktif-Pasif Yönetimi". *Bankacılık Dergisi* 6 (Ekim 1991).
- Koray, Alper - Tiryaki, Tolga. "Zorunlu Karşılıkların Para Politikasındaki Yeri", *TCMB Ekonomi Notları* 8 (2011).
- Kutval, Yunus. *Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası-Katılım Bankaları İlişkisi: Bir Model Önerisi*. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019.
- Mannan, M. A. *Faizsiz Banka*. trc. M. T. Gürkan. Ankara: Ufuk Yayınları, 1969.
- Mevsilî, Ebû'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyar li-Ta'lili'l-Muhtar*, nşr. Halid Adurrahman el-Ak. 3 Cilt. Beyrût: Dâr'ul-Marife, 1428/2007.
- Mishkin, Frederic S.. *Para Teorisi-Politikası*. trc. İlyas Şıklar - Ahmet Çakmak - Suat Yavuz. 1. Baskı. İstanbul: Bilim Teknik Yayınevi, 2000.
- Mishkin, Frederic S.. *Finansal Piyasalar ve Kurumlar*. trc. İlyas Şıklar - Ahmet Çakmak - Suat Yavuz. 1. Baskı. İstanbul: Bilim Teknik Yayınevi, 2010.
- Muslim, Ebû'l-Huseyin b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-Sahîh*. Nşr. Dâru'l-Ceyl. Beyrût: Tarih Yok.

- Oğuz, Orhan – Uludağ, İhsan. *Genel Ekonomi I*. İstanbul: 1981.
- Okumuş, Fahri. *Merkez Bankacılığı ve Türk Bankacılık Sistemi İçinde T.C. Merkez Bankasının Fonksiyonu*. Gazi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1986.
- Orman, Sabri. *İktisat, Tarih ve Toplum*. İstanbul: 2001.
- Öçal, Tezer. *Para Teorisi*. Ankara: Gazi Üniversitesi İ. İ. B. F. Yayın No: 53, 1982.
- Öçal, Tezer - Çolak, Ö. Faruk. *Finansal Sistem ve Bankalar*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 1999.
- Öner, Engin. "Vergi-Enflasyon İlişkisi ve Enflasyon Vergisi (2)", *İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 10/3-4 (1994): 103-116.
- Özsoy, İsmail. *Özel Finans Kurumları*. 1. Baskı. İstanbul: Asya Finans Yayınları, 1997.
- Parasız, İlker. *Para Banka ve Finansal Piyasalar*. 7. Baskı. Bursa: Ezgi Kitapevi Yayınları, 1991.
- Paya, Merih. *Para Teorisi ve Para Politikası*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 1998.
- Polanyi, Karl. *Büyük Dönüşüm Çağımızın Siyasal ve Ekonomik Kökenleri*. trc. Ayşe Buğra. İstanbul: 2010.
- . *Büyük Dönüşüm Çağımızın Siyasal ve Ekonomik Kökenleri*. trc. Ayşe Buğra. İstanbul: 2013.
- Sadıklar, Tayyar. *Türk Mali Sistemi İçerisinde Bankalar*. Türkiye Bankalar Birliği Yayınları, Yayın No:113, 1981.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsu'l-Eimme. *el-Mebsût*. Nşr. Ebû Abdillâh Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfi'î. 11 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1421/2001.
- . *Usûlu's-Serahsî*. Nşr. Ebu'l-Vefa el-Afganî. Beyrût: Dâru'l-Fıkr, 2005.
- Serel, Alpaslan – Özkurt, İsmail Cem. "Geleneksel Olmayan Para Politikası Araçları ve Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası". *Yönetim ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 22 (2014): 56-71.
- Seyrek, İsmail - Mızırak, Zekeriya. "Faiz Teorileri Üzerine Bir İnceleme: Finansal İstikrarsızlık Hipotezinin Temel Dayanağı". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22 (2009): 383-394.
- SlidePlayer, "Makro İktisat I Bölüm 8 Parasal Sistem Yrd. Doç. Dr. Oktay Kızılkaya.", erişim: 10 Mart 2021, <https://slideplayer.biz.tr/slide/11903479/>.
- Sosyal, Bilal. *İslami Finans Kuruluşlarında Fikhi Uygunluk Yöntemi*. İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Subkî, Tâceddin. *el-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir*. Nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali M. Muavaz. 1. Cilt. Beyrût: 1411/1991.
- Sümer, Gökhan - Onan, Fatih. "Dünyada Faizsiz Bankacılığın Doğuşu, Türkiye'deki Katılım Bankacılığının Gelişme Süreci ve Konvansiyonel Bankacılıktan Farkları". *Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 17/3 (2015).
- Şağbunşua, Lale. *İslami Finans Kurumlarında İslami Danışma Kurulları: Türkiye İçin Model Önerisi*. Turgut Özal Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf. *el-Muhezzeb fî Fıkhî'l-İmâm eş-Şâfi'î*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- T24, "Para politikası nedir ve bu politikayı uygulamak kimin görevidir? Mahfi Eğilmez.", erişim: 08 Eylül 2021, <https://t24.com.tr/haber/mahfi-egilmez-yazdi-para-politikasi-araclari-el-kitabi,901979>.
- Tabakoğlu, Ahmet Tabakoğlu. "Bir Bilim Olarak İslâm İktisadı". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 16 (2010).

- Takan, Mehmet - Boyacıoğlu, Melek Acar. *Bankacılık, Uygulama ve Yönetim*. 7. Baskı. Ankara: Nobel Yayınları, 2015.
- Tokgöz, Erdiñ. "Merkez Bankalarının Bağımsızlığı". *Hacettepe Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 13 (1995).
- Tunay, K. Batu. *Finansal Sistem: Yapısı, İşleyişi, Yöntemi ve Ekonomisi*. İstanbul: Birsen Yayınevi, 2005.
- Türker, Hülya. *İslami Finans Sisteminde Finansal Aracılık: Dünya'daki Gelişmeler Ve Sermaye Piyasasının Geliştirilmesi Açısından Türkiye İçin Öneriler*. Sermaye Piyasası Kurulu Aracılık Faaliyetleri Dairesi, Yeterlilik Etüdü, Ankara 2010.
- Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası. *Enflasyon*. Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası, 2004.
- Uluatam, Özhan. *Enflasyon ve Devlet Gelirleri (1963-1978)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1981.
- Ulusoy, Recep - Altın, Recep. "Faizsiz Finans Sistemine Teorik Yaklaşım". *Akademik Bakış Dergisi* 63 (Ekim 2017).
- Unay, Cafer. *Genel Ekonomi*. Bursa: 1997.
- Yahşi, Fahrettin. "Özel Finans Kurumlarında Mevzuat Serüveni". *Bereket Dergisi* 9/3.
- Yetiz, Filiz. "Bankacılığın Doğuşu ve Türk Bankacılık Sistemi". *Niğde Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 9/2 (Nisan 2016): 107-117.
- Yılmaz, Durmuş. *2011 Ocak Enflasyon Raporu*. Ankara: TCMB, 2011.
- Yılmaz, Mehmet. *Türkiye'de İslami Finansın Gelişimi ve Hukuki Yapısı*. Bingöl Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Yüksel, Mehmet. *Modernite, Postmodernite ve Hukuk*. Ankara: Siyasal Kitapevi, 2004.
- Zerkeşi, Bedreddin. *el-Mensûr fi'l-Kavâ'id*. Nşr. Teysîr Fâik Ahmed Mahmûd. 3 Cilt. el-Kuveyt: 1402/1982.





# TÜRKİYE’DEKİ KIRAAT TEDRİSATINA ELEŞTİREL BİR YAKLAŞIM

Ömer TÜRKMEN\*

## Öz

İslam dünyasında kıraat farklılıklarını içeren eğitimde üç farklı müfredat takip edilmektedir. Bunlar; kırâat-i seb’a, aşere-i suğrâ ve aşere-i kübrâ’dır. Kırâat-i seb’a, aşere-i suğrâ’da mündemîç olduğu için bazı ülkelerde söz konusu müfredat okutulmayıp doğrudan aşere-i suğrâ eğitimine başlanır. Bu yöntemi takip edenlerin başında ülkemiz gelmektedir. Dolayısıyla Türkiye’de Kırâat-i seb’a metodu müstakil bir program olarak takip edilmez. Hâlihazırda Türkiye’de kıraat tedrisatı adına iki yöntem varlığını sürdürmektedir: “Aşere (aşere-i suğrâ)” ve “Takrîb (aşere-i kübrâ)”. “Aşere” yönteminde Ebû Amr ed-Dânî’nin (ö. 444/1053) *et-Teysîr fi’l-kırâ’âti’s-seb’* eseri ve İbnü’l-Cezerî’nin (ö. 833/1429) *Tahbîru’t-Teysîr*’i takip edilirken, “Takrîb” programında İbnü’l-Cezerî’nin kaleme aldığı *en-Neşr fi’l-kırâ’âti’l-’aşr*, *Tayyibetü’n-Neşr fi’l-kırâ’âti’l-’aşr* ve *Takrîbü’n-Neşr fi’l-kırâ’âti’l-’aşr* adlı eserleri merkeze alınarak eğitim verilmektedir. İkinci metodun “Takrîb” olarak adlandırılması bizzat İbnü’l-Cezerî’nin *Takrîbü’n-Neşr* eserinden mülhemdir. Kaleme alınan bu çalışmada her iki yöntemin tahlilinin yapılması hedeflenmiştir. Konu ele alınırken hem “Aşere” hem de “Takrîb”de takip edilen yöntem incelenecek, akabinde bu iki yöntemin kaynak kullanımı açısından kendi içerisinde bütünlük arz edip etmediği bazı örnekler eşliğinde ele alınacaktır. Böylece Türkiye’de öne çıkan tedrisatın problemleri gördüğümüz yönleri ortaya konmaya çalışılacaktır. Ayrıca her iki eğitim müfredatı için de yeni bir yöntem teklif edilerek kıraat talebelerine sahil bir bakışı sunulmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Kıraat, Dâni, Şâtîbî, İbnü’l-Cezerî, *et-Teysîr*, *Hirzü’l-emânî*, *en-Neşr*.

## A Critical Approach to the Instruction of the Readings of the Quran in Turkey

### Abstract

There are three different curricula regarding the readings of the Qur’ân (qiraat) in the World, which are *qiraat sab’* (the seven readings), *ashara sughra* (the little ten), and *ashara kubra* (the big ten). Since the first one is already involved in the last one, in some countries the instruction from the very beginning is initiated with the last one (ashara sughra). One of those that prefer this way is; Turkey. Hence, the method of qiraat sab’ as a separate way is not followed. For this, there exist two instruction methods of readings of the Qur’ân in Turkey. “*Ashara* (ashara sughra)” and “*taqrib* (ashara kubra)”. While the work “*al-Tayseer fi al-qiraat al-sab’*” by Abu Amr al-Dani (d. 444/1053) and “*Takhiber al-tayseer*” by Ibn al-Jazari (d. 833/1429) is considered in the instruction of *ashara*, three works titled “*al-Nashr fi al-qiraat al-ashr*”, “*Tayyibat al-nashr fi al-qiraat al-ashr*”, and “*Taqrib al-nashr fi al-qiraat al-ashr*”, all compiled by

\* Öğr. Gör. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ORCID ID: 0000-0001-8509-172X, e-mail: omerturkmen@uludag.edu.tr

Ibn al-Jazari, are pivotal in the *taqrib* program. The reason why this second program is called “taqrib” is due to the third work of Ibn al-Jazari which is just mentioned. In this article, we have tried to analyse both ways of instruction. In doing so, we will examine the methods of two ways, that of *ashara soghra* and of *taqrib*, and then investigate, along with some examples, whether the two ways are consistent and coherent in terms of resource utilisation. Thus, we will have demonstrated the apparently troublesome aspects of the leading way followed in our country. In addition, we will try suggesting a sound point of view to disciples of *qiraat* by offering a new method for each of both ways.

**Keywords:** Qiraat (Readings of the Qur’an), Dâni, Shatibi, Ibn al-Jazari, *al-Tay-seer*, *Hirz al-Amani*, *al-Nashr*.

*Makalenin Dergiye Geldiği Tarih: 3.7.2021; Hakem ve Yayın Kurulu Değerlendirmesinden Geçtiği ve Yayına Kabul Edildiği Tarih: 22.10.2021*

## Giriş

İbn Mücâhid’in (ö. 324/936) kıraatleri yedi ile sınırlaması sonrasında kaleme alınan eserlerin başında Ebû Amr ed-Dâni’nin (ö. 444/1053) *et-Teysîr fi’l-kırâ’âti’s-seb’* ve Kâsım b. Fîrruh eş-Şâtıbî’nin (ö. 590/1194) *Hirzû’l-emânî ve vehû’l-tehânî* adlı kitapları gelmektedir. Her iki eser de kaleme alındığı günden itibaren büyük bir rağbet görmüş ve kıraat tedrisatında okutulmuştur. Ancak 19. yüzyıl itibarıyla Osmanlı’da meydana gelen bazı gelişmeler nedeniyle *Hirzû’l-emânî* tedrisattan kaldırılmıştır. Bu sebeplerdir ki günümüz Türkiye’inde kıraat tedrisatının ana kaynakları arasında bu esere rastlanılmamaktadır.<sup>1</sup> Ancak söz konusu eser Arap ülkeleri ve diğer Müslüman ülkelerde kıraat tedrisatında takip edilmektedir.

İbnü’l-Cezerî (ö. 833/1429) on kıraatin sahih olduğunu bizzat bu kıraatleri içeren eserler kaleme alarak savunmuştur.<sup>2</sup> Zira o, *et-Teysîr*’i on kıraate tamamlamak için *Tahbîru’t-Teysîr*’i, *Hirzû’l-emânî*’yi on kıraate tamamlamak için de *ed-Dürretü’l-mudiyye*’yi kaleme almıştır. İbnü’l-Cezerî bu eserlerinin yanı sıra, *en-Neşr fi’l-kırâ’âti’l-‘aşr* adlı bir eser kaleme almış ve bu eserinde yaklaşık bin tarîke yer vermiştir.<sup>3</sup> Daha sonra bu eserini *Tayyibetü’n-Neşr fi’l-kırâ’âti’l-‘aşr* adıyla nazmederken *Takrîbü’n-Neşr* adıyla ihtisar etmiştir. İbnü’l-Cezerî’nin *ed-Dürretü’l-mudiyye*’si ve Şâtıbî’nin *Hirzû’l-emânî* adlı eseri içermiş oldukları tarîk sayısının az olması sebebiyle *aşru’s-suğrâ* olarak ad-

- 1 Eren Pilgir, “Hirzû’l-Emânî’nin Kıraat Tedrisatındaki Serencamı”, *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi* 62:1 (2021), 261-265.
- 2 Ebû’l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf İbnü’l-Cezerî, *Müncidü’l-mukriîn ve mur-sidü’t-tâlibîn*, thk. Nâsır Muhammedî Muhammed Câd (Riyâd: Dâru’l-Meymân, 2014), 57.
- 3 Ebû’l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-kırâ’âti’l-‘aşr*, thk. Eymen Rüşdî Süveyd (Dimaşk: Daru’l-Ğavsânî, 2019), 1/645; Ebû’l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf İbnü’l-Cezerî, *Tayyibetü’n-Neşr fi’l-kırâ’âti’l-‘aşr*, thk. Eymen Rüşdî Süveyd (Dimaşk: Daru’l-Ğavsânî, 2013), 4 (35. beyit).

landırılırken, İbnü’l-Cezerî’nin *en-Neşr*, *Tayyibetü’n-Neşr* ve *Takrîbü’n-Neşr* eserleri çok fazla tarîk içermesi nedeniyle *aşru’l-kübrâ* olarak adlandırılmıştır.<sup>4</sup> Türkiye’de kıraat tedrisâtında Ahmed el-Mesyerî’nin (ö. 1006/1597) öncülüğünü yaptığı kıraat tarîklerinden *İstanbul Tarîki* takip edilmektedir. Bu tarîke göre Dâni’nin *et-Teysîr*’i ve İbnü’l-Cezerî’nin *Tahbîru’t-Teysîr* adlı eseri esas alınmış, ihtiyaç duyulduğunda *Hirzû’l-emânî* ve *ed-Dürretü’l-mudiyye*’ye başvurulmuştur.<sup>5</sup>

“Türkiye’deki Kıraat Tedrisatına Eleştirel Bir Yaklaşım” başlığıyla kaleme alınan bu çalışmada Türkiye’de kıraat eğitiminde pratik anlamda takip edildiği söylenen kaynakların kullanımında bir bütünlük olup olmadığı konu edinilecektir. Bu manada bazen Haseki Eğitim Merkezleri<sup>6</sup> programlarına ve bu merkezlerde ders veren hocaların hazırladığı kürrâselere (kıraat vecihlerini içeren yazılı şemalar) bazen de matbu eserlere başvurulacaktır. Böylelikle Türkiye’de takip edilen hem “Aşere (aşere-i suğrâ)” hem de “Takrîb (aşere-i kübrâ)” metodunun aslında hangi kaynaklara dayandığı ortaya konmaya çalışılacaktır. Burada tespit edilecek hususların lisansüstü çalışmalar yapan araştırmacılara da önyak olması ümit edilmektedir.

## 1. Türkiye’de Kıraat Tedrisatında Takip Edilen Metot

Ülkemizde kıraat tedrisatında iki farklı yöntem takip edilmektedir. Bunlardan ilki “Aşere”, diğeri ise “Takrîb” metodudur. Bu iki yöntem iki alt başlıkta ele alınacak ve bunlarda takip edilen yöntem tavih edilecektir. Daha sonra bu yöntemlerin hangi yönlerden çelişkiler barındırdığı tespit edilmeye çalışılacaktır.

### 1.1. Aşere (Aşru’s-Suğrâ) Eğitimi

HEM’de “Aşere” programında kullanılan kaynaklarda bir yeknesaklık söz konusu değildir. Zira “Aşere Usûlü” dersinde İbnü’l-Cezerî’nin *Tahbîru’t-Teysîr*’i, “Kırâat Çözümlemeleri” dersinde Abdulfettâh el-Pâlûvî’nin (ö. 1183/1769-70) *Zübdetü’l-İrfân*<sup>7</sup> adlı eseri ve Molla Mehmet Emin Efendi’nin (ö. 1275/1859) bu esere yazdığı *Umdetü’l-hullân*<sup>8</sup> isimli şerhi, “Aşere Uygulamaları” dersinde ise Şâtıbî’nin *Hirzû’l-emânî*<sup>9</sup>’si ile İbnü’l-Cezerî’nin *ed-Dürretü’l-mudiyye* adlı nazmı takip edilmektedir.<sup>9</sup> Söz konusu kaynak farklılığı-

4 Mustafa Atilla Akdemir, *Kıraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 106.

5 Akdemir, *Kıraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları*, 116.

6 “Haseki Eğitim Merkezi” ifadesi çalışma boyunca “HEM” olarak kısaltılacaktır.

7 Hâmid b. Abdulfettâh el-Pâlûvî, *Zübdetü’l-İrfân fî vücûhi’l-Kur’ân*, thk. Mustafa Atilla Akdemir (Dübey: Câizetü Dübey ed-Devliyye li’l-Kur’âni’l-Kerîm, 2020).

8 Molla Mehmet Emin Efendi’nin *Umdetü’l-hullân* adlı eseri tarafımızdan tahkik edilmektedir.

9 Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “Kırâat (Aşere-Takrîb) Eğitim Programı” (Erişim 21.12.2020), [https://egitimhizmetleri.diyanet.gov.tr/Documents/Kıraat%20\(Aşere-Takrib\)%20Programı%20-%20202014.pdf](https://egitimhizmetleri.diyanet.gov.tr/Documents/Kıraat%20(Aşere-Takrib)%20Programı%20-%20202014.pdf), 12.

nın burada uygulanmakta olan eğitimde bir tutarsızlığa yol açtığı söylenebilir. Şöyle ki zikri geçen eserlerin her birinde izlenen metot bir diğerinden farklıdır. Örneğin Şâtıbî, her ne kadar Dâni'nin *et-Teysîr*'ini nazma dökmüşse de ona bazen ilavelerde bulunmuş bazen de *et-Teysîr*'den tüm vecihleri almamış, ilgili vecihler arasında tercihte bulunmuştur.<sup>10</sup> Bu çalışmada genel anlamda Türkiye'de *İstanbul Tarîki*'nin takip edildiği göz önünde bulundurulurken *et-Teysîr* ve *Tahbîru't-Teysîr* dikkate alınarak -ki bu eserler aynı zamanda HEM'in "Aşere Usûlü" dersinin ana kaynakları olarak ifade edilmektedir-değerlendirmelerde bulunulacaktır.

İbn Mücâhid'in kıraatleri yedi ile sınırlaması sonrasında Endülüs bölgesinde yedi kıraatle alakalı telifât çoğalmıştır. Ahmed b. Muhammed et-Talemenki'nin (ö. 429/1037) *er-Ravda* adlı eseri, Mekkî b. Ebî Tâlib'in (ö. 437/1045) *et-Tefsira fi'l-kırâ'âti's-seb'i*, Dâni'nin *et-Teysîr*'i ve Şâtıbî'nin *Hırzû'l-emânî*'si bu bölgede kaleme alınan eserlerden öne çıkanlardır.

Dâni, *et-Teysîr*'inde yedi kıraat imamına ve onların iki râvîsine yer verdi. Her râvî için de bir tarîk belirledi. İbnü'l-Cezerî ise yedili sistemi, on kıraate tamamlama arzusuna binaen bu eseri Dâni'nin sistemini takip ederek *Tahbîru't-Teysîr* ile ona tamamladı.<sup>11</sup> Her iki kitabın tazammun ettiği vecihler ise *İstanbul Tarîki* olarak adlandırıldı ve günümüzde de bu tarîk takip edilmektedir. Ancak bu tarîk adı altında okunan vecihlerin bir kısmının Şâtıbî'nin *et-Teysîr* üzerine yaptığı ilaveler olduğu göz ardı edilmiştir. Örneğin; Dâni kendi kitabında kıraat imamlarından Nâfi'in (ö. 117/735) râvîsi Verş'in (ö. 197/812) medd-i bedeli sadece *tavassut* ile okuduğunu ifade etmiştir.<sup>12</sup> Şâtıbî ise Verş'in medd-i bedeli için *kasr* ve *tûl* vecihlerini de ilave etmiştir.<sup>13</sup> Söz konusu durumun pratik anlamda da sonuçları olmuştur. Verş için medd-i bedelde *kasr* tercih edilince zevât-ı yâ *feth* ile *tûl* tercih edilince ise zevât-ı yâ hem *feth* hem de *taklîl* ile okunmaktadır. Her iki eser dikkate alınarak Verş'in medd-i bedeli *tavassut* okuduğu durumlarda ise zevât-ı yâ'nın *taklîl* ile okunması gerekir.<sup>14</sup> Fakat Dâni'nin eserini dikkate alarak hazırlanan *kürrâselerde* ve bazı eserlerde Şâtıbî'nin *et-Teysîr*'e ilave ettiği vecihlere de yer verilmiştir.<sup>15</sup> Ancak bu vecihlerin Şâtıbî'nin *et-Teysîr*'e ilave ettiği vecihler olduğu

10 Örneğin bkz. Pilgir, "Hırzû'l-Emânî'nin Kıraat Tedrisatındaki Serencamı", 255.

11 Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf İbnü'l-Cezerî, *Tahbîru't-Teysîr fi'l-kırâ'âti'l-eimmeti'l-aşr*; thk. Ahmed Muhammed Muflih el-Kudât (Zerka: Cem'iyet Muhâfaza ale'l-Kur'ânî'l-Kerim, 2010), 103.

12 Ebü Amr Osman ed-Dâni, *et-Teysîr fi'l-kırâ'âti's-seb'*, thk. Ferîd Muhammed b. Azzûz (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 2016), 240.

13 Ebü Kasım b. Fîrruh b. Halef b. Ahmed eş-Şâtıbî, *Hırzû'l-emânî ve vehû't-tehânî*, thk. Eymen Rüşdî Süveyd (Dimaşk: Daru'l-Ğavsânî, 2013), 18 (171 ve 172. beyit).

14 Yusuf Efendizâde, "Ecvibetu Yusuf Efendizâde 'alâ 'iddeti mesâil mimmâ yete'allaku bi vücûhi'l-Kur'ân", thk. Ömer Hamdân, *Mecelletü Ma'hedi'l-İmâm eş-Şâtıbî li'd-dirâsâti'l-Kur'ânîyye* 16 (2008), 346-348.

15 Örneğin bkz. Ali Şahin, *el-Münezzel fi'l-kırâ'âti'l-aşr min tarîkayit-Teysîr ve't-Tahbîr* (İstanbul: Hayrat Neşriyat, 2016), 5; Mustafa Yılmaz, *Aşere Kürrâse Defteri* (yy., ts), 1/24.

na herhangi bir işaretle bulunulmamıştır. Aksine tüm bu vecihler Dâni'nin *et-Teysîr*'inde yer verdiği vecihler olarak lanse edilmiştir.

Türkiye'deki kıraat tedrisatında Dâni'nin takip edildiği söylenmesine rağmen yer yer Şâtîbî'nin tercihlerinin kabul edildiği müşâhade edilmektedir. Örneğin; Şâtîbî "بِعَمَّا" (Bakara 2/271) kelimesini Hamza (ö. 156/773), Kisâî (ö. 189/805) ve İbn Âmir'in (ö. 118/736) 'nûn' (ن) harfinin fethası ve "ayn' (ع) harfinin kesrası ile; Verş, İbn Kesîr (ö. 120/738) ve Hafs'ın (ö. 180/796) 'nûn' (ن) ve "ayn' (ع) harfinin kesrası ile; Ebubekir Şu'be (ö. 193/809), Kâlûn (ö. 220/835) ve Ebû 'Amr'ın (ö. 154/771) ise 'nûn' (ن) harfinin kesrası ve "ayn' (ع) harfinin kesrasının *ihtilâsı*<sup>16</sup> ile okuduğunu ifade etmiştir.<sup>17</sup> Ancak Dâni *et-Teysîr* adlı kitabında Kâlûn'un "بِعَمَّا" kelimesini hem "ayn' (ع) harfinin kesrasının *ihtilâsı* hem de "ayn' (ع) harfinin iskânı ile okuduğunu belirtmiştir.<sup>18</sup> Ancak Şâtîbî, yukarıda da belirtildiği üzere Kâlûn için "بِعَمَّا" kelimesinde sadece "ayn' (ع) harfinin kesrasının *ihtilâsı* vechine eserinde yer vermiştir. Bu örnek özelinde Türkiye'de kaleme alınan çalışmaların Şâtîbî'yi tercih ettiği gözlemlenmektedir.<sup>19</sup> Konu hakkında diğer bir örnek ise "تَعْدُوا" (Nisâ 4/153) kelimesinin okunuşudur. Bu kelimedeki Nâfi' dışındaki kıraat imamları "تَعْدُوا" kelimesini "ayn' (ع) harfinin iskânı ve 'dâl' (د) harfinin tahffî ile okumuştur. Nâfi'in ravilerinden Verş "تَعْدُوا" kelimesini "ayn' (ع) harfinin fethası ve 'dâl' (د) harfinin şeddesi ile (تَعْدُوا), Nâfi'in bir diğer ravisi Kâlûn ise "ayn' (ع) harfinde yer alan fethanın *ihtilâsı* ile okumuştur.<sup>20</sup> Dâni ise zikri geçen veche ek olarak Kâlûn için "ayn' (ع) harfinin iskânı ile okunan vechi de zikretmiştir.<sup>21</sup> Ülkemizde kıraat tedrisatında Dâni'yi tercih edenler ise bu örnekte de Dâni'yi değil Şâtîbî'yi tercih etmişlerdir.<sup>22</sup> Fakat bu hususa da herhangi bir açıklama getirmemişlerdir.

"Aşere" programının diğer bir eseri İbnü'l-Cezerî'nin *Tahbîru't-Teysîr fi'l-kırâ'âti'l-eimmeti'l-âşr* adlı eseridir. Her ne kadar bu programın eseri olsa da *Tahbîru't-Teysîr*'in ihtiva ettiği vecihlerden bazılarının da Türkiye'de takip edilen eserlerde yer almadığı görülmektedir. Örneğin; İbnü'l-Cezerî adlı

16 İhtilâs, hareketin üçte ikisinin telaffuz edilmesidir. Nihat Temel, *Kırâat ve Tecvîd İstılahları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2013), 72.

17 Şâtîbî, *Hırzû'l-emânî*, 54 (536. Beyit); Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Abdissamed es-Sehâvî, *Fethu'l-vasîd fi şerhi'l-kasîd*, thk. Muhammed İdrîsî ez-Zâhirî (Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, 2005), 3/747-752; Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim Ebû Şâme el-Makdisî, *İbrâzû'l-me'ânî min Hırzî'l-emânî* (Tantâ: Dâru's-Sahâbe, 2009), 2/585-588; Abdulfettâh Abdulğani el-Kâdî, *el-Vâfi fi şerhi's-Şâtibiyye* (Kâhire: Dâru's-Selâm, 2015), 187.

18 Dâni, *et-Teysîr*, 320; Abdurrahim b. Abdillâh b. Ömer eş-Şenkîti, "Hâlâtü's-Şâtibiyye me'a't-Teysîr", *Mecelletü Ma'hedi'l-İmâm eş-Şâtîbî li'd-dirâsâti'l-Kur'âniyye* 9 (2010), 31.

19 Şahin, *el-Münezzel fi'l-kırâ'âti'l-âşr*, 5; Yılmaz, *Aşere Kürrâse Defteri*, 1/24.

20 Şâtîbî, *Hırzû'l-emânî*, 62 (612. beyit); Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Mevsilî, *Kenzû'l-me'ânî fi şerhi Hırzî'l-emânî*, thk. Muhammed İbrahim el-Meşhedânî (Dimaşk: Daru'l-Gavsânî-Dâru'l-Bereka, 2012), 2/165-166.

21 Dâni, *et-Teysîr*, 339.

22 Şahin, *el-Münezzel fi'l-kırâ'âti'l-âşr*, 101.

geçen eserinde kıraat imamlarından Ebû Ca'fer'in (ö. 130/747-748) ravisi İbn Verdân'ın (ö. 160/777) "سِقَايَةُ الْحَاجِّ"<sup>23</sup> ifadesini "سُقَاةَ الْحَاجِّ" ve "عِمَارَةَ الْمَسْجِدِ"<sup>24</sup> ifadesini "عَمْرَةَ الْمَسْجِدِ" şeklinde de okuduğunu ifade etmektedir.<sup>25</sup> Ancak günümüz kıraat tedrisatında bu vecihlerden "سِقَايَةُ الْحَاجِّ" ve "عِمَارَةَ الْمَسْجِدِ" vecihlerinin okunduğunu görülmektedir.<sup>26</sup>

Buraya kadar serdedilen örneklerden yola çıkılarak Türkiye'de takip edilen kıraat tedrisatının nispeten çelişkili olduğunu söylenebilir. Zira söz konusu örneklerde yer alan bilgilere göre bazı vecihler Dâni'nin eserinde yer almamasına rağmen kendisine atfedilmiştir. Son iki örnekte görüldüğü üzere Şâtıbî'ye uyularak Dâni'nin tercih etmiş olduğu vecihlerden sadece birisine yer verilmiştir. Bu bağlamda ilgili vecihlerin Şâtıbî'nin *et-Teysîr*'e ilave ettiği vecihler olduğuna ya da Şâtıbî'nin *et-Teysîr*'den seçtiği vecihler olduğuna işaret edilmemiştir. Bu programın diğer bir eseri olan *Tahbîru't-Teysîr*'in ihtiva ettiği vecihler ise bazen okunmuş bazen de terk edilmiştir. Söz konusu bu karışıklık kıraat ilmi açısından problem arz etmektedir. Çünkü kıraat ilminde en önemli husus vecihlerin hangi eserlere dayandırıldığı ve kıraat tedrisatında hangi eserin takip edildiğidir. Diğer bir deyişle bir kıraat eserinin ihtiva ettiği vecihlerin o eserin iç bütünlüğü göz önünde bulundurularak okunmasıdır. Dolayısıyla Türkiye'de takip edilen metot tarîklerin karışmasına sebep olmaktadır. İbnül-Cezerî<sup>27</sup> ve Kastallânî'nin<sup>28</sup> (ö. 923/1517) de (ö. 1154/1741) ifade ettiği üzere kıraat eğitiminde tarikleri birbirine karıştırmadan yapılacak bir okuma yolu takip edilmelidir. Yoksa *et-Teysîr*'i takip ettiği halde Şâtıbî'nin bu esere ziyade ettiği vecihleri de okumak isteyen bir talebe için herhangi bir beis söz konusu değildir. Bu problemi çözmek adına aşağıda sunulan iki metottan birisi takip edilebilir.

1) Eğer kıraat tedrisatı hâlihazırda olduğu üzere mensur eserler üzerinden devam ettirilecekse bu eserlerden birisinin belirlenip o eserin içeriğine göre tedrisat yapılması ve akabinde bu eserin içeriğinin kendi türünde meşhur olan eserlerden hangi noktalarda farklılaştığının talebelere öğretilmesidir. Örneğin ülkemizde Dâni'nin *et-Teysîr*'inin ve İbnü'l-Cezerî'nin *Tahbîru't-Teysîr*'inin takip edildiğini dikkate alırsak bir kıraat talebesinin evvelâ bu eserlere göre on kıraati elde etmesi gerekir. Daha sonra *et-Teysîr*'in *Hır-*

23 et-Tevbe 9/19

24 et-Tevbe 9/19

25 İbnü'l-Cezerî, *Tahbîru't-Teysîr*, 398-9. İbnü'l-Cezerî bu eserinin yanı sıra *ed-Dürretü'l-mudiyye* adlı eserinde de bu vecihlere yer vermiştir. Bkz. Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf İbnü'l-Cezerî, *ed-Dürretü'l-mudiyye fi'l-kirâ'âti's-selâsi'l-merdiyye*, thk. Yıymen Rüşdî Süveyd (Dımaşk Daru'l-Ğavsânî, 2013), 13 (122. beyit); Kübra Türkmen, *İbnü'l-Cezerî ve "ed-Dürretü'l-Mudiyye" Adlı Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi), 62.

26 Şahin, *el-Münezzel fi'l-kirâ'âti'l-âşr*, 188; Yılmaz, *Aşere Kürrâse Defteri*, 1/329.

27 İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-Neşr*, 43 (428. beyit).

28 Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li-fünûni'l-kirâ'ât*, thk. Merkezu'd-Dirâsâtu'l-Kur'âniyye (Medine: Mucemme'u'l-Melik Fehli-Tibâ'ati'l-Mushafî's-Şerif, 2012) 2/659.

*zû'l-emânî*'den, *Tahbîru't-Teysîr*'in *ed-Dürretü'l-mudiyye*'den hangi hususlarda farklılaştığının öğrencilere aktarılması sağlanır.

2) Eğer mensur eserler dikkate alınarak bu eserlerden çıkarılan kürrâsenin faydasız olduğunun<sup>29</sup> farkına varılacaksa aşere (aşere-i suğrâ) eğitiminde Şâtıbî'nin *Hırzû'l-emânî* ve İbnü'l-Cezerî'nin *ed-Dürretü'l-mudiyye* adlı eserleri kıraat talebelerine ezberletilmelidir. Bu noktada öğrenci isterse ilk olarak *Hırzû'l-emânî*'yi ezberleyip bu eserin içeriğine göre yedi kıraati öğrenip daha sonra *ed-Dürretü'l-mudiyye*'nin ezberiyle beraber diğer üç kıraati tedris eder. Ya da her iki eseri de ezberler ve on kıraati beraber tedris etmiş olur. Bu eserlerin içeriklerinin de aşere (aşere-i suğrâ) bağlamında okutulan *et-Teysîr* ve *Tahbîru't-Teysîr*'den farkları öğrenciye öğretilir. Nitekim Arap dünyasında bu manada kaleme alınan eserlerin bir tutarlılık arz ettiği rahatlıkla söylenebilir. Örneğin modern dönem kıraat âlimlerinden Muhammed Fehd Haruf *et-Teshîl li-kırâ'âti't-tenzîl* adlı eserini *Hırzû'l-emânî* ve *ed-Dürretü'l-mudiyye*'yi dikkate alarak yazmış ve bu iki eserin tazammun ettiği vecihlerin *et-Teysîr* ve *Tahbîru't-Teysîr*'den hangi noktada farklılaştığına yer yer işaret etmiştir.<sup>30</sup> Bu yöntemin daha isabetli olduğu söylenebilir. Zira metin ezberi olmadan kıraat ilminde bir behreye sahip olmak neredeyse imkânsızdır.<sup>31</sup> Ayrıca metin ezberi üzerinden yürütülen kıraat tedrisatı bizzat İbnü'l-Cezerî'nin gayretleriyle Osmanlı topraklarında neşv ü nema bulmuştur. Hâliyle bu usûlün yine bu topraklarda devam etmesi daha uygun görünmektedir.

## 1.2. Takrîb (Aşru'l-Kübrâ) Eğitimi

İbnü'l-Cezerî, dönemindeki insanların kıraat birikimini *et-Teysîr* ve *Hırzû'l-emânî*'den ibaret sanmaları<sup>32</sup> ve kendisinin on kıraat üzerindeki ısrarı sebebiyle *en-Neşr* adlı eserini kaleme alarak kıraat birikiminin bu iki eserden ibaret olmadığını göstermek istemiştir. İbnü'l-Cezerî, girişte de ifade edildiği üzere bu eserinde neredeyse bin tarîke yer vererek kıraat ilminin yeniden ihyasını hedeflemiştir. O, daha sonra bu eserini *Tayyibetü'n-Neşr* adıyla nazma dökmüş ve *Takrîbü'n-Neşr* adlı eserinde de özetlemiştir.<sup>33</sup> Onun söz konusu

29 Pilgir, "Hırzû'l-Emânî'nin Kıraat Tedrisatındaki Serencamı", 261-263.

30 Örneğin bkz. Muhammed Fehd Hârûf, *et-Teshîl li-kırâ'âti't-tenzîl* (Dımaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2012), 156, 189. Benzer bir uygulama Ahmed İsa el-Ma'sarâvî'nin kaleme aldığı *eş-Şâmil fi'l-kırâ'âti'l-aşri'l-kevâmil* adlı eserde de söz konusudur. Bkz. Ahmed İsa el-Ma'sarâvî, *eş-Şâmil fi'l-kırâ'âti'l-aşri'l-kevâmil min tarikayî's-Şâtıbiyye ve Dürre* (Kâhire: Dâru'l-İmâm eş-Şâtıbî, 2013).

31 Mehmet Emin Maşalı, "Kur'an Kıraatında ve Kitabesinde Türkiye'nin Durumu", [https://mushaflariinceleme.diyaret.gov.tr/Documents/KUR'AN%20KIRAATINDE%20ve%20KİTÂBETİNDE%20TÜRKİYE'NİN%20DURUMU%20\(Doç.%20Dr.%20M.%20Emin%20MAŞALI\).pdf](https://mushaflariinceleme.diyaret.gov.tr/Documents/KUR'AN%20KIRAATINDE%20ve%20KİTÂBETİNDE%20TÜRKİYE'NİN%20DURUMU%20(Doç.%20Dr.%20M.%20Emin%20MAŞALI).pdf), (4-8.11.2015), 7.

32 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/233.

33 Tayyar Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/553.

eserlerinde fazlaca tarîke yer vermesi tahrîrât anlamında yapılan çalışmalar için dönüm noktası olmuştur. Hatta kendisi, tahrîrâtın kurucusu olarak değerlendirilmiştir.<sup>34</sup> Ancak bazı âlimler İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'de takip ettiği metodu benimsememiştir. Bizzat *en-Neşr*'in kaynak olarak kullandığı eserlere dönmeyi yöntem olarak benimsemişlerdir. Bu yöntem kurucusu Mustafa b. Abdîrahmân el-İzmîrî'ye (ö. 1154/1741) nispetle "İzmîrî Ekolü" olarak adlandırılmıştır. *en-Neşr*'in kaynaklarına dönmeyip İbnü'l-Cezerî'ye uyarak kendilerine yöntem benimseyenler de olmuştur. Bu ekol ise Ali b. Süleyman el-Mansûrî'ye (ö. 1134/1721) nispet edilen "Mansûrî Ekolü"dür.

HEM'de 'Tahrîb' kıraat eğitiminde İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*, *Tayyibetü'n-Neşr* ve *Tahrîbü'n-Neşr*'i ana merkeze oturmaktadır.<sup>35</sup> Ayrıca adından da anlaşılacağı üzere bu program adını İbnü'l-Cezerî'nin *Tahrîbü'n-Neşr*'inden almıştır. Ancak pratikte İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'de yer verdiği vecihlerin bir kısmının bu program çerçevesinde kabul edilmediği görülür. Bu hususu örneklerle ele alalım:

Kasra ilaveten tavassut ve tûl ölçülerine yer veren sistem mertebeteyn olarak adlandırılır. Kasra ilaveten fuveyku'l-kasr, tavassut, fuveyku't-tavassut ve tûl ölçülerine yer veren sistemin adı ise merâtib-i erba'a'dır.<sup>36</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr* ve *Tayyibetü'n-Neşr* adlı eserlerinde med bahsinde hem mertebeteyn hem de merâtib-i erba'a'ya yer vermiştir. Ancak o, pratikte mertebeteyni tercih ettiğini açıkça ifade etmiştir.<sup>37</sup> Türkiye'deki kıraat tedrisatında ise Rûm sûresine kadar merâtib-i erba'a' uygulanmaktadır.<sup>38</sup> Türkiye'de takip edilen yöntemin arkasında Mustafa el-İzmîrî'nin tercihi yer almaktadır.<sup>39</sup> Dolayısıyla bu yöntemin İbnü'l-Cezerî'ye nispet edilmemesi daha doğru olur. Eğer ihtiyâren bu sistemle aşere-i kübrâ eğitimi devam ettirilecekse böyle bir uygulamanın İzmîrî'ye nispetle yapıldığı açıkça ifade edilmelidir.

34 Mustafa Atilla Akdemir, "Kıraat İlminde Tahrîrât Meselesi", *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6:2 (2018), 90; Eren Pilgir, "Abdülfeâtâh el-Mersaffî'nin Tahrîrât İlmindeki Yeri: *Şerhu'd-Dürreti'l-Mudîyye* Örneği", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 58:58 (2020), 76.

35 Söz konusu programda Cezerî'nin eserlerinin yanı sıra Muhammed b. Abdilgâni ed-Dimyâtî el-Bennâ'nın (ö. 1117/1705) *İthâfu fudalâi'l-beşer* adlı eseri, Molla Mehmet Emin Efendi'nin *Umdetü'l-hullân* adlı şerhi ve bazı kıraat eserleri kaynak eser olarak yer almaktadır. Bkz. Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Kıraat (Aşere-Tahrîb) Eğitim Programı" (Erişim 21.12.2020).

36 Bk. Mustafa Atilla Akdemir, "Kıraat İlmi Eğitim-Öğretiminde Med Mertebeleri Ve Ölçüleri Bağlamında Oluşan Ekoller", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2018), 22.

37 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/1075; İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-Neşr*, 17 (162, 163 ve 164. beyitler).

38 Recep Koyuncu, *Kıraat İlmi & Tahrîb Usûlü* (Konya: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayını, 2018), 94-96; Fikri Özcan, *İstanbul Târîki Ahmed es-Süfî Mesleğine Göre Tertip Edilmiş Tahrîb Kavait Defteri* (y.y., 2013), 3.

39 Örneğin bk. Mustafa b. Abdîrahman b. Muhammed el-İzmîrî, *Bedâi'u'l-burhân 'alâ 'Umdetü'l-irfân*, nşr. Meryem İbrahim Cündelî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008), 30, 75, 247.



Diğer bir örnek Ya'kûb (ö. 205/821) kıraati için hangi durumlarda hâ-i sekteye yer verileceği meselesidir.<sup>40</sup> İbnü'l-Cezerî *en-Neşr* ve *Tayyibetü'n-Neşr*'de Ya'kûb kıraati için hâ-i sektenin<sup>41</sup> medd-i munfasılda kasr ve tavassut üzere okunabileceğini ifade eder.<sup>42</sup> Zira o, bu hususta herhangi bir kayıt koymaz. Ancak İzmîrî, Ya'kûb kıraati için medd-i munfasılda tavassut okunduğu takdirde hâ-i sekin okunamayacağına işaret eder.<sup>43</sup> Ülkemizdeki kıraat tedrisatında da İzmîrî'nin tercihinin uyularak Ya'kûb kıraati için medd-i munfasılda tavassut okunduğu takdirde hâ-i sekteye yer verilmeyeceği ifade edilir.<sup>44</sup>

Başka bir örnek İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr* ve *Tayyibetü'n-Neşr*'de İbn Zekvân (ö. 242/857) rivayeti için medd-i munfasılda tavassut ve tûl vecihlerine yer vermesidir.<sup>45</sup> Ayrıca yine bu eserlere göre İbn Zekvân rivayetinde sâkin nûn (ن) ve tenvinden sonra lâm (ل) ve ra (ر) harfi geldiğinde bu iki harf sâkin nûn ve tenvine hem ğunneli hem de ğunnesiz olmak üzere iki şekilde idğâm edilerek okunur.<sup>46</sup> Dolayısıyla İbnü'l-Cezerî medd-i munfasılda hem tavassut hem de tûl vechi üzere sâkin nûn (ن) ve tenvinden sonra lâm (ل) ve ra (ر) harfi geldiğinde bu iki harfin sâkin nûn ve tenvine hem ğunneli hem de ğunnesiz okunabileceğine yer vermiş olur. Ancak İzmîrî, İbn Zekvân rivayeti için medd-i munfasılda tavassut okunduğu takdirde sâkin nûn (ن) ve tenvinden sonra lâm (ل) ve ra (ر) harfi geldiğinde bu iki harfin sâkin nûn ve tenvine sadece ğunnesiz idğâm edilebileceğini zikreder.<sup>47</sup> Türkiye'de kıraat tedrisatında da İzmîrî'nin tercihinin uyulur.<sup>48</sup>

Bir başka örnek ise şudur: İbnü'l-Cezerî *en-Neşr* ve *Tayyibetü'n-Neşr*'de Ebubekir Şu'be (ö. 193/809), Hamza, Kisâf (ö. 189/805) ve Halefû'l-Âşir'in (ö. 229/844) sâkin nûn (ن) ve tenvinden sonra lâm (ل) ve ra (ر) harfi gel-

40 Hâ-i sekt şu durumlarda kelimenin sonuna eklenir: 1. Sonunda elif harfi hazfedilmiş mâ-i istifhâmîyelerin bulunduğu soru isimlerinde: 'م، عَم، فِيم' örneklerinde olduğu gibi. 2. Müfred müzekker ğâib ve müfred müennes ğâibeye ait zamirin bulunduğu munfasıl zamirlerde: 'هُ، هِي' örneklerinde olduğu gibi. 3. Cem'î müennes ğâibenin sonuna şeddeli nûn (ن) harfinin bitiştigi kelimelerde: 'مَنْهَنْ، مَنْهَنْ، مَنْهَنْ' örneklerinde olduğu gibi. 4. Mütetekellime delalet eden şeddeli yâ (ي) harfinin vuku bulduğu kelimelerde: 'عَلِي، إِلِي، الْمَفْلُحُونَ، صَادِقِينَ' örneklerinde olduğu gibi. Bk. Ahmed Halit Şükrî vd., *el-Müzhir fi Şerhi's-Sâtibiyye ve'd-Dür-ra* (Amman: Dâru Ammâr, 2006), 473-474; Muhammed Salim Muhamysin, *el-Hâdî Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-karâ'ati'l-aşr*, thk. Ahmed İsa el-Ma'sarâvî-Muhammed ed-Desûkî (Kahire: Dâru'l-Beyânî'l-Arabî, 2017), 1/360.

41 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 3/1901-1906; İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-Neşr*, 37 (362. beyit).

42 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/1035, 1076; İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-Neşr*, 17 (164. beyit).

43 İzmîrî, *Bedâi'u'l-burhân*, 41.

44 Selim Menteşeli, *Kur'ân Elfâzında Takrîb Usûlü* (İzmir: Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi), 41; Özcan, *İstanbul Tarîki*, 50.

45 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/1076-1077; İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-Neşr*, 17 (162 ve 163. beyit).

46 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 3/1581; İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-Neşr*, 28 (275. beyit).

47 Örneğin bk. İzmîrî, *Bedâi'u'l-burhân*, 66.

48 Örneğin bk. Bakara 2/16. Talip Akbal, *Aşere-Takrîb Notları* (y.y., 2014). Talip Akbal'ın kürrâse defterinde sayfa numarası yer almaması nedeniyle ayet numarası verildi. Eserin herhangi bir ismi de olmadığı için bu çalışmayı dipnot verebilmek adına Akbal'ın kürrâse defterine "Aşere-Takrîb Notları" denildi.

diğinde bu iki harfin sâkin nûn ve tenvine sadece ğunnesiz idğam edilebileceğini zikreder.<sup>49</sup> Buna karşın İzmîrî, Nâfi'in râvîlerinden Verş'in Ezrak (ö. 240/850 civarında)<sup>50</sup> tarîkine göre aynı durumun geçerli olduğunu dile getirir.<sup>51</sup> Türkiye'deki kıraat tedrisatında da İzmîrî'nin tercihinin uyulduğu gözlemlenir.<sup>52</sup> Hatta yine İzmîrî'nin tercihi üzere<sup>53</sup> Bakara sûresinden sonra Ebubekir Şu'be, Hamza, Kisâî ve Halefü'l-Âşir'in dışındaki imam ve râvîlerin sâkin nûn (ن) ve tenvinden sonra lâm (ل) ve ra (ر) harfi geldiğinde bu iki harfin sâkin nûn ve tenvine sadece ğunnesiz idğamı tercih edilmiştir.<sup>54</sup>

Bu tarz örnekleri çoğaltmak mümkündür. Bu örnekler takip edilen kıraat programının iki yönden problemliliğini gösterir. Bunlardan ilki İbnü'l-Cezerî'nin kıraatleri konu edinen eserlerinde yer vermediği vecihlerin ona nispet edilmesidir. Zira ele alınan dört örnekte de kaynak olarak verilen hemen her eserin içerdiği bilgilerin İbnü'l-Cezerî'ye nispeti söz konusudur. İbnü'l-Cezerî'nin *Takrîbü'n-Neşr* adlı eserinden esinlenerek ülkemizdeki aşere-i kübrâ eğitiminin "Takrîb" olarak isimlendirilmesi de böyle bir düşüncenin tezahürüdür. Bu konuyu daha net hâle getirecek olursak, dördüncü örnekte sâkin nûn (ن) ve tenvinden sonra lâm (ل) ve ra (ر) harfi geldiğinde Ebubekir Şu'be, Hamza, Kisâî, Halefü'l-Âşir ve Ezrak'ın bu iki harfi sâkin nûn ve tenvine sadece ğunnesiz idğam ederek okuduğunu belirtmiştik. Menteşeli, söz konusu meseleyi ele alırken Türkiye'de takip edilen metodu İbnü'l-Cezerî'nin *Tayyibetü'n-Neşr* adlı eserinde yer alan 'وهي لغير صحة أيضا ترى'<sup>55</sup> beyti kaynak göstererek açıklamıştır.<sup>56</sup> Hâlbuki bu beyitte Ebubekir Şu'be, Hamza, Kisâî ve Halefü'l-Âşir'e işaret edilmekte, Ezrak'a yer verilmemektedir. Şöyle ki İbnü'l-Cezerî *Tayyibetü'n-Neşr*'in mukaddimesinde 'صحة' ifadesinin Ebubekir Şu'be, Hamza, Kisâî ve Halefü'l-Âşir'e delalet ettiğini belirtir.<sup>57</sup> Dolayısıyla söz konusu yasaklamayı yapan İzmîrî ve onun takipçileridir.<sup>58</sup> Programın diğer bir problemi ise tahrîrât anlamında 'İzmîrî Ekolü' takip edilmesine rağmen HEM 'Takrîb' programında İzmîrî'nin veya onu takip eden âlimlerin eserlerinin ne asıl ne de yardımcı kaynak olarak yer almamasıdır. Aslında işaret edilen her iki problem Türkiye'deki kıraat eğitiminin şifâhî bir yapı-

49 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 3/1581; İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-Neşr*, 28 (275. beyit).

50 Eymen Rüşdî Süveyd, *es-Selâsilü'z-zehebiyye bi'l-esânîdî'n-Neşriyye* (Cidde: Dâru Nûri'l-Mektebât, 2007), 218.

51 Örneğin bk. İzmîrî, *Bedâi'u'l-burhân*, 49.

52 Menteşeli, *Kur'ân Elfâzında Takrîb Usûlü*, 54, 60.

53 İzmîrî, *Bedâi'u'l-burhân*, 70.

54 Koyuncu, *Kıraat İlmi & Takrîb Usûlü*, 77.

55 İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-Neşr*, 28 (275. beyit).

56 Menteşeli, *Kur'ân Elfâzında Takrîb Usûlü*, 54.

57 İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-Neşr*, 5 (43. beyit).

58 İzmîrî, *Bedâi'u'l-burhân*, 49. İzmîrî'yi takip eden âlimlerden Mütevellî (ö. 1313/1895) ise konu ile alakalı müstakil bir eser kaleme almıştır. Bk. Muhammed b. Ahmed el-Mütevellî, "el-Burhânu'l-asdak ve's-sırâtu'l-muhakkak fi men'i'l-ğunneti li'l-Ezrak", thk. Abdulkayyûm b. Abdilğafûr b. Kameriddîn es-Sindî, *Mecelletü Ma'hedi'l-İmâm es-Şâtîbî* 13 (2012), 355-432.

ya sahip olduğunu göstermektedir. Hâlbuki Dâni'nin de belirttiği üzere bir kıraat talebesinin sadece şifâhî bilgi ile yetinmesi o talebenin işittiğini taklit etmekten öteye geçememesi anlamına gelir.<sup>59</sup> Sözün özü ortaya konulmaya çalışılan bu iki probleme binaen mevcut kıraat programındaki karışıklığın giderilmesi gerekir. Ayrıca HEM 'Takrîb' programında her ne kadar kaynak olarak 'İzmîrî Ekolü'nden eserler yer almasa da ülkemizde bu ekol takip edildiği için çalışma boyunca işaret edilen eleştirilerin Türkiye'deki 'Takrîb' öğrencileri tarafından da dikkate alınması faydalı olacaktır. Dolayısıyla bu başlık altındaki tespitler sonucunda Türkiye'de takip edilen "Takrîb" eğitiminin her ne kadar İbnü'l-Cezerî'ye nispet edilse de aslında çoğu zaman İzmîrî'nin tercihlerine dayandığı rahatlıkla söylenebilir. Bu bağlamda tercih edilen hususların İbnü'l-Cezerî'ye nispet edilmemesi gerektiğinin altını çizmek gerekir. Bu hususlar ihtiyâren okunacaksa da bu hususun ayrıca belirtilmesi yerinde olacaktır. Tüm bu sebeplere binâen eğitim metodunda bir bütünlük olması adına "Takrîb" eğitim programında takip edilebilecek yöntemlere işaret etmek faydalı olacaktır.

İbnü'l-Cezerî'nin kaleme aldığı *en-Neşr*, *Tayyibetü'n-Neşr* ve *Takrîb-übü'n-Neşr*'de çok fazla tarîke yer vermesi kıraat eğitiminde bazı tahrîrât ekollerinin takip edilmesini zorunlu hâle getirmektedir. Bu bağlamda bir kıraat talebesi "Takrîb" eğitiminde ister *en-Neşr*'in içerdiği hususları dikkate alarak isterse de bu eserin manzum hali *Tayyibetü'n-Neşr*'i dikkate alarak eğitimi tamamlasın tahrîrât ekollerinden birini tercih etmelidir. Bu bağlamda ya İbnü'l-Cezerî'nin yolundan giden Mansûrî ekolü ya da ona muhalefet eden İzmîrî ekolü dikkate alınmalıdır. Bir öğrenci takip ettiği ekolün yanı sıra diğer ekolün tercih ettiği vecihleri tabii ki ihtiyâr edebilir. Ancak eğitim metodu açısından hangi âlimin hangi vechi tercih ettiği ya da yasakladığı ona nispet edilmesi açısından önem arz etmektedir. Bu başlık altında verilen örneklerin tamamı da bu hususa işaret etmektedir. Bu nedenle hangi ekol takip edilecekse o ekolün temsilcilerinin kaleme aldığı eserlerden faydalanmak kaçınılmaz olmaktadır. Bu bağlamda Mansûrî ekolünü tercih edenlerin bu ekolün kurucusu olan Mansûrî'nin *Tahrîru't-turuk ve'r-rivâyât fi'l-kırâ'ât* ve *Hallü mücmelâti't-Tayyibe* adlı eserlerini;<sup>60</sup> İzmîrî ekolünü tercih edenler ise bu ekolün kurucusu olan Mustafa el-İzmîrî'nin *Umdetü'l-irfân fî vücûhi'l-Kur'ân*, *Bedâi'u'l-burhân alâ Umdeti'l-irfân* ve *Tahrîrü'n-Neşr: İthâf-ül-berara bi-mâ sekete anhü Neşr-ül-aşera* adlı eserlerini kaynak olarak kullanması yerinde olacaktır.

59 Ebû Amr Osman ed-Dâni, *et-Tahdîd fi'l-itkân ve't-tecvîd*, thk. Ğânim Kaddûrî el-Hamed (Amman: Dâru Ammâr, 2000), 67.

60 Detaylı bilgi için bkz. Ahmet Gökdemir, *Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve Meşhur Mısır Tariki Kurrâları* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2018), 140-152.

## Sonuç

Çalışmada Türkiye’de uygulanan “Aşere” ve “Takrîb”ın yöntem tahlili yapılmıştır. “Aşere” programında kullanılan *et-Teyşîr* ve *Tahbîru’t-Teyşîr*’in yer yer takip edilmediği bazı örnekler eşliğinde tespit edilmiştir. Bazen *et-Teyşîr*’i manzum hâle getiren Şâtıbî’nin tercihlerinin Dâni’nin tercihleri gibi değerlendirildiği görülmüştür. Bu bağlamda “Aşere” tedrisatında Şâtıbî’nin tercihleri ve ziyadelerinin *et-Teyşîr* sahibine nispet edildiği, bu sebeple bir yeknesaklığın olmadığı söylenebilir. Dolayısıyla “Aşere” metodunda şu iki yöntemden birinin takip edilmesi önerilmiştir: 1) “Aşere” kıraat tedrisatında hâlihazırda takip edilen eserin aynı alanda yazılmış ve tedrisatta takip edilen diğer eserlerden farklılaştığı noktaların talebelere öğretilmesi. Bu yöntem takip edildiği takdirde hâliyle bir eserde geçen bir bilginin başka bir esere nispetinin de önüne geçilmiş olacaktır. 2) “Aşere” kıraat tedrisatının manzum eserler üzerinden yapılması ve bu vesileyle Şâtıbî’nin *Hırzû’l-emânî* adlı eseri ile İbnü’l-Cezerî’nin *ed-Dürretü’l-mudiyye* adlı eserlerinin kıraat talebelerine ezberletilmesi. Yine bu yöntemde de her iki eserin aynı alanda yazılmış ve tedrisatta takip edilen diğer eserlerden farklılaştığı noktaların talebelere öğretilmesi her bir eserde geçen bilginin bir diğerine nispet edilmemesi için önem arz etmektedir.

“Aşere” eğitiminde tespit edilen hususların “Takrîb” için de geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Zira bu eğitim yönteminde de kaynak kullanımı açısından bir yeknesaklık söz konusu değildir. Bunun yanı sıra İzmîrî’nin aşere-i kübrâ adına ortaya koyduğu tercihlerin İbnü’l-Cezerî’ye nispet edildiği görülmüştür. Her ne kadar “Takrîb” kıraat eğitiminde İbnü’l-Cezerî’nin *en-Neşr*, *Tayyibetü’n-Neşr* ve *Takrîbü’n-Neşr* adlı eserleri ana kaynak olarak dikkate alınsa da özellikle tahrîrâta konu olan yerlerde İzmîrî’nin tercihleri dikkate alınmaktadır. Ne var ki buna rağmen “Takrîb” sisteminde İzmîrî’nin kaleme aldığı eserlerden herhangi birini kaynak eser olarak görmek mümkün değildir. Bu duruma binaen aşağıda “Takrîb” eğitim modeli için şu yöntemin takip edilmesi önerilmiştir: Bir kıraat talebesi “Takrîb” eğitiminde tahrîrât ekollerinden birini tercih etmelidir. Bu bağlamda ya İbnü’l-Cezerî’nin yolundan giden Mansûrî ekolü ya da ona muhalefet eden İzmîrî ekolünü dikkate almalıdır. Mansûrî ekolünü tercih edenler Mansûrî’nin ya da takipçilerinin, İzmîrî ekolünü tercih edenler ise Mustafa el-İzmîrî’nin ya da takipçilerinin eserlerini dikkate alabilir.

Son olarak ifade etmek gerekir ki Türkiye’de takip edilen metodun bir bütünlük arz etmemesi okunan vecihlerin kıraat ilmi açısından yanlış olduğu anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla çalışma boyunca üzerinde durulan husus ülkemizde okunan vecihlerin sahiplerine nispet edilmemesidir.

### Kaynakça

Akbal, Talip. *Aşere-Takrîb Notları*. y.y., 2014.

Akdemir, Mustafa Atilla. *Kıraat İlmî Eğitim ve Öğretim Metotları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.

Akdemir, Mustafa Atilla. "Kıraat İlmî Eğitim-Öğretiminde Med Mertebeleri Ve Ölçüleri Bağlamında Oluşan Ekoller". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2018), 15-50.

Akdemir, Mustafa Atilla. "Kıraat İlmînde Tahrîrât Meselesi". *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6:2 (2018), 83-112.

Altıkulaç, Tayyar. "İbnü'l-Cezerî". 20/551-557. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Dânî, Ebû Amr Osman ed-. *et-Tahdîd fi'l-itkân ve't-tecvîd*. Thk. Ğânim Kaddûrî el-Hamed. Amman: Dâru Ammâr, 2000.

Dânî, Ebû Amr Osman ed-. *et-Teysîr fi'l-kırâ'âti's-seb'*. Thk. Ferîd Muhammed b. Az-zûz. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 2016.

Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Kırâat (Aşere-Takrîb) Eğitim Programı" (Erişim 21.12.2020), [https://egitimhizmetleri.diyaret.gov.tr/Documents/Kıraat%20\(Aşere-Takrib\)%20Programı%20-%202014.pdf](https://egitimhizmetleri.diyaret.gov.tr/Documents/Kıraat%20(Aşere-Takrib)%20Programı%20-%202014.pdf).

Gökdemir, Ahmet. *Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve Meşhur Mısır Tariki Kurrâları*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2018.

Hârûf, Muhammed Fehd. *et-Teshîl li kırâ'âti't-Tenzîl*. Dımaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2012.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf. *Tahbîru't-Teysîr fi'l-kırâ'âti'l-eimmeti'l-aşr*. Thk. Ahmed Muhammed Muflih el-Kudât. Zerka: Cem'iyet Muhâfaza ale'l-Kur'âni'l-Kerim, 2010.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf. *Tayyibetü'n-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-aşr*. Thk. Eymen Rüşdî Süveyd. Dımaşk: Daru'l-Ğavsânî, 2013.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf. *ed-Dürretü'l-mudiyye fi'l-kırâ'âti's-selâsi'l-merdiyye*. Thk. Eymen Rüşdî Süveyd. Dımaşk Daru'l-Ğavsânî, 2013.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf. *Müncidü'l-mukriîn ve mursîdü't-tâlibîn*. Thk. Nâsir Muhammedî Muhammed Câd. Riyâd: Dâru'l-Meymân, 2014.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf. *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-aşr*. Thk. Eymen Rüşdî Süveyd. 1. Cilt. Dımaşk: Daru'l-Ğavsânî, 2019.

İzmîrî, Mustafa b. Abdurrahman b. Muhammed el-. *Bedâi'u'l-burhân 'alâ 'Umde-tü'l-irfân*. Nşr. Meryem İbrahim Cündelî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008.

Kâdî, Abdulfettâh Abdulğani el-. *el-Vâfi fi şerhi's-Şâtibiyye*. Kâhire: Dâru's-Selâm, 2015.

Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-. *Letâifü'l-işârât li-fünûni'l-kırâ'ât*. Thk. Merkezi'd-Dirâsâtu'l-Kur'âniyye. 2. Cilt. Medine: Mucemme'u'l-Melik Fehd li-Tibâ'ati'l-Mushafi's-Şerîf, 2012.

Koyuncu, Recep. *Kıraat İlmî & Takrîb Usûlü*. Konya: Hacıveyszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınevi, 2018.

Makdisî, Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim Ebû Şâme el-. *İbrâzü'l-me'ânî min Hurzi'l-emânî*. Tantâ: Dâru's-Sahâbe, 2009.

Ma'sarâvî, Ahmed İsa el-. *eş-Şâmil fi'l-kırâ'âti'l-aşri'l-kevâmil min tarîkayi's-Şâtibiyye*

- ve *Dürra*. Kâhire: Dâru'l-İmâm eş-Şâtibî, 2013.
- Maşalı, Mehmet Emin. "Kur'an Kiraatında ve Kitabesinde Türkiye'nin Durumu", [https://mushafliinceleme.diyaret.gov.tr/Documents/KURAN%20KIRAATINDE%20ve%20KİTÂBETİNDE%20TÜRKİYE'NİN%20DURUMU%20\(Doç.%20Dr.%20M.%20Emin%20MAŞALI\).pdf](https://mushafliinceleme.diyaret.gov.tr/Documents/KURAN%20KIRAATINDE%20ve%20KİTÂBETİNDE%20TÜRKİYE'NİN%20DURUMU%20(Doç.%20Dr.%20M.%20Emin%20MAŞALI).pdf), (4-8.11.2015), 1-24.
- Menteşeli, Selim. *Kur'an Elfâzında Takrîb Usûlü*. İzmir: Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- Mevsilî, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-. *Kenzü'l-me'ânî fi şerhi Hırzî'l-emânî*. Thk. Muhammed İbrahim el-Meşhedânî. Dımaşk: Daru'l-Ğavsânî-Dâru'l-Bereka, 2012.
- Muhaysin, Muhammed Salim. *el-Hâdî şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-kırâ'âtî'l-'aşr*. Thk. Ahmed İsa el-Ma'sarâvî-Muhammed ed-Desûkî. 1. Cilt. Kahire: Dâru'l-Beyânî'l-Arabî, 2017.
- Mütevellî, Muhammed b. Ahmed el-. "el-Burhânu'l-asdak ve's-sırâtu'l-muhakkak fi men'î'l-ğunneti li'l-Ezrak". Thk. Abdulkayyûm b. Abdilğafûr b. Kameriddîn es-Sindî. *Mecelletü Ma'hedi'l-İmâm eş-Şâtibî* 13 (2012), 355-432.
- Özcan, Fikri. *İstanbul Tariki Ahmed es-Sûfi Mesleğine Göre Tertip Edilmiş Takrîb Kavârit Defteri*. y.y., 2013.
- Pilgir, Eren. "Hırzu'l-Emânî'nin Kıraat Tedrisatındaki Serencamı". *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi* 62:1 (2021), 251-268.
- Pilgir, Eren. "Abdülfettâh el-Mersaffî'nin Tahrîrât İlmindeki Yeri: Şerhu'd-Dürretî'l-Mudiyye Örneği". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 58:58 (2020), 69-90.
- Sehâvî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Abdissamed es-. *Fethu'l-vasîd fi şerhi'l-kasîd*. Thk. Muhammed İdrîsî ez-Zâhirî. Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, 2005.
- Süveyd, Eymen Rüşdî. *es-Selâsilü'z-zehebiyye bi'l-esânîdî'n-Neşriyye*. Cidde: Dâru Nûri'l-Mektabât, 2007.
- Şahin, Ali. *el-Münezzel fi'l-kırâ'âtî'l-'aşr min tarîkayî't-Teysîr ve't-Tahbîr*. İstanbul: Hayrat Neşriyat, 2016.
- Şâtibî, Ebû Kasım b. Fîrruh b. Halef b. Ahmed eş-. *Hırzû'l-emânî ve vechü't-tehânî*. Thk. Eymen Rüşdî Süveyd. Dımaşk: Daru'l-Ğavsânî, 2013.
- Şenkîti, Abdurrahim b. Abdillâh b. Ömer eş-. "Hâlâtü'ş-Şâtibiyye me'a't-Teysîr", *Mecelletü Ma'hedi'l-İmâm eş-Şâtibî li'd-dirâsâti'l-Kur'âniyye* 9 (2010), 11-38.
- Şükrî, Ahmed Halit vd. *el-Müzhir fi şerhi'ş-Şâtibiyye ve'd-Dürra*. Amman: Dâru Ammâr, 2006.
- Temel, Nihat. *Kırâat ve Tecvîd İstılahları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2013.
- Türkmen, Kübra. İbnü'l-Cezerî ve "ed-Dürretü'l-Mudiyye" Adlı Eseri. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- Yılmaz, Mustafa. *Aşere Kürrâse Defteri*. 1. Cilt. y.y., ts.
- Yusuf Efendizâde, "Ecvibetu Yusuf Efendizâde 'alâ 'iddeti mesâil mimmâ yete'allaku bi vücûhi'l-Kur'ân". Thk. Ömer Hamdân. *Mecelletü Ma'hedi'l-İmâm eş-Şâtibî li'd-dirâsâti'l-Kur'âniyye* 16 (2008), 302-403.

# NAHİV İLMİNİN VAZ' EDİLMESİNDE BEDEVİLERİN ROLÜ

Ramazan ASLAN\*

## Öz

Gramer kurallarının belirlenmesinde birincil kaynaklardan kabul edilen bedevîler, Arap dili ilimlerinin vaz' edilmesinde önemli bir rol üstlenmişlerdir. Alandaki tabakât kitaplarından gramer kitaplarına kadar neredeyse her eserin gerek doğrudan gerekse dolaylı olarak ele aldığı bu grup nahiv ilminin temelini oluşturmuştur. Gramer kitaplarında çoğu kez Kelâmu'l-Arab veya Kelâmu'l-A'râb başlıkları altında bahsi geçen bedevîlerin kelâmı bu bağlamda nahiv istişhâd metodunda mihenk taşı kabul edilmiştir. Bu yüzden hicri I. asır dilcileri gramerin teşekkülünde geniş bir hazineye sahip olan ve daha çok çöllerde yaşayan bedevî kabilelere yolculuklar yapmış ve onlardan hem ezberleyerek hem de yazarak bolca materyal toplamışlardır. Bu çalışmada nahiv ilminde son derece önemli bir kaynak olan bedevîlerin ehemmiyeti, fasih bedevîlerin kimler olduğu ve hangi kabileleri kapsadığı, Arap kelâmında Basra ve Kufe arasındaki bedevî-hadarî tartışmaları, bedevî istişhâdında nasıl bir usul izlendiği, dilcilerin bu konudaki görüşleri ve bu çerçevede vuku bulan tartışmalara değinilerek bedevîlerin nahiv ilmindeki konumuna dikkat çekilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap dili, Nahiv, Basra, Kûfe, Bedevî, el-A'râb, Fesâhat, İstişhâd.

## The Role of Bedouins in Imposing the Syntax

### Abstract

The bedouins who are accepted from primary sources in the formation in determining grammar rules had undertaken an important role in imposing the sciences of Arabic language. These people that every work from grammar books to biographical books mentioned either directly or indirectly had constituted the base of the syntax. In this context, the utterance of the bedouins who were mentioned mostly as Kalamu'l-Arab or Kalamu'l-A'rab had been accepted as a touchstone in testimony of syntax. Therefore the linguists of the first century had travelled to the nomad tribals that had a vast linguistic background in making the grammar and collected many data both as memorizing and writing. In this article, it had been mentioned about the importance of bedouins that had an important source in the syntax, of whom they are and which tribes they include, the bedouin-civil debates in Arabic speech between Basra and Kufa, the method in the testimony of bedouins, the views of the linguists in this subject and by mentioning the discussions that developed within this framework attention has been drawn to the position of the Bedouins in the science of syntax.

**Keywords:** Arabic language, Syntax, Basra, Kufa, Bedouin, al-A'rab, Fluency, Exemplifying

*Makalenin Dergiye Geldiği Tarih: 3.5.2021; Hakem ve Yayın Kurulu Değerlendirmesinden Geçtiği ve Yayına Kabul Edildiği Tarih: 20.10.2021*

\* Arş. Gör., Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, ORCID: 0000-0002-8712-4393, e-mail: asln.4747@hotmail.com

## Giriş

İslâm'ı yaymak amacıyla ilk asırlardan itibaren fetihlere çıkan Müslüman Araplar Irak, İran, Suriye, Mısır, Fas, Tunus, Cezayir ve Endülüs'e kadar geniş bir coğrafyaya yayılma ve buraları yurt edinme imkânı buldular. Tarihte ilk defa geniş çapta Hicaz'ın dışına çıkan Araplar yerleştikleri bu beldelerde farklı kültür, gelenek, dil ve kavimlerle tanışmaya başladılar. Arap alfabesindeki bazı harflerin mahreçlerinde zorluk yaşayan acemler bu harfleri kendi dillerine yoğurarak daha kolay bir şekilde telaffuz etme yoluna gittiler. Buna bağlı olarak Arapça yeni Müslüman olan bu toplumların kültür ve konuşma tarzlarıyla bütünleşerek yeni lehçelerin doğmasına zemin hazırladı.<sup>1</sup> Bunun neticesinde Kur'ân-ı Kerîm başta olmak üzere dini metinler ve yazışmalarda hataların artması nihayet Arapçanın özgünlüğünün zamanla yitirileceği ve bozulacağı endişesini doğurarak bu dilin muhafaza edilmesine dair atılması gereken adımları gündeme getirdi. Tehlikeyi bizzat yakından gören Araplar bu duruma karşı önlem almak için çareler aramaya koyuldular ve çözüm aramak üzere Arapçanın memba'ı olan bedevîlere ve onların yaşadıkları çöllere gitmeye başladılar. Bu bağlamda ilk asır diltçilerinin geneli, nahiv ilminin tesisinde asli kaynak olarak kabul ettikleri ve gramer kaidelerini üzerine bina ettikleri bedevî kelâmına yoğunlaştılar. Bu dönemden itibaren bedevîler hemen hemen telif edilen nahiv eserlerinin tamamında özel bir konuma sahip oldular.

Arap kaynaklarında özellikle de klasik kaynaklarda ayrıntılı ve müstakil başlıklar altında ele alınan bedevî kelâmı ve fasih bedevîlerin tespiti nahivciler arasında önemli derecede tartışma konusu olmuştur. Örneğin çalışmada istifade edilen Celâleddin es-Süyûtî'nin (öl. 911/1505) *el-Müzhir fi ulûmi'l-luğâ, el-İktirâh fi usûli'n-nahv* ve *Buğyetü'l-vuât fi tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât* adlı eserlerinde bedevîler ve onların kelâmı farklı bab başlıkları altında zikredilmiş ve detaylı olarak incelenmiştir. Ebü'l-Hasan Ali b. Yusuf el-Kıftî'nin (öl. 646/1248) *İnbâhü'r-ruvât ala enbâhi'n-nuhât* adlı dört ciltlik eseri de yine aynı meyanda kaleme alınan ve bu gruba dair geniş bir bilgi sunan meşhur kitaplardandır. Esas itibarıyla nahvî konularda kitap telif eden, ders veren ve bu alanlarda rivâyetleri bulunan kişilerin biyografilerini içeren eserlerde bedevîler ile olan karşılıklı konuşmalar ve onlardan yapılan nakiller bolca örnekler verilerek ele alınmıştır. Ebü'l-Berekat Abdurrahman Kemalüddin b. Muhammed İbnü'l-Enbârî'nin (öl. 577/1181) *el-İğrâb fi cedveli'l-irâb lumau'l-edille fi usûli'n-nahv* adlı eserinde ise Arap kelâmının tespitinde aranan şartlar ve bu şartların tespitinde meydana gelen ihtilaflar yine tafsilatlı bir şekilde ele alınmış ve tartışılmıştır. Ayrıca Muhammed b. İshâk en-Nedîm'in (öl. 385/995) *el-Fihrist* adlı eserinde bedevîlerin terce-

1 Detaylı bilgi için bkz. Mehmet Cevat Ergin, "Arap Nahvinin Doğuşu", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2005): 115-119.



mesine dair ayrı bir bab açılmış ve biyografileri kısaca aktarılmıştır. Bunun yanı sıra Sa'düddin İbrahim el-Mustafa'ya ait *Kelâmu'l-Arabi'l-fusaha fi'l-ihticâci'n-nahvî* adlı müstakil bir çalışmayı gördüysek de bu esere ulaşma imkânı bulamadık.

Nahvin ana kaynaklarından olan Semâ'ın bir alt başlığını teşkil eden bedevîlerle ilgili Türkiye'de tez ve makale düzeyinde detaylı bir çalışmanın yapılmadığı görülmektedir. Ali Benli, *Sîbeveyhi'nin el-Kitâb'ı Çerçevesinde Dil Çalışmalarının Doğuşu* adlı yüksek lisans çalışmasında bu gruba *el-Kitâb* eserini esas alarak bir iki sayfada yer vermiştir. Benli, Sîbeveyhi'nin (öl. 180/796) bedevîler için söylediği "*Bedevîler اَضْرَبْتُ أَيُّ أَفْضَلُ demişlerse ben de böyle derim. Çünkü (dil konusunda) onları takip etmek gereklidir*"<sup>2</sup> şeklindeki ifadesini örnek vererek Sîbeveyhi'nin bedevîleri dil konusunda otorite kabul ettiği sonucunu çıkarmıştır. Kıyasettin Arslan da *Nahiv Kaidelerinin Tespitinde Kullanılan Kaynaklar* adlı makalesinde "Arap kelâmı" alt başlığında bedevîlere kısaca değinmiştir.<sup>3</sup> O, bu makalesinde; Arap kelâmını tedvin etmek için birçok dil bilgininin çöllere yaptığı yolculuklardan, onların istişhâdda yaptıkları mekân ve zaman sınırlaması ile rivâyetlerin kabul şartlarından özetle bahsetmiştir. Bizim çalışmamız ise bedevîlerin gramerin teşekkülündeki rolünü kapsamakta, konuyu geniş ve detaylı bir şekilde çok yönlü olarak almaktadır. Bu bağlamda istişhâd yönteminde bedevîlerin tercih edilmesindeki sebepler, bu bedevîlerin mensup olduğu kabileler ve bu kabilelerin fesahati üzerine yapılan tartışmalar, nahiv ulemasının ve özellikle Basra-Kûfe ekollerinin bu yöndeki farklı yaklaşımları ve birbirlerine yönelik ağır ithamlarına değinilmiştir. Ayrıca tabakât kitaplarında ismi geçen bazı meşhur bedevîler ve onlarla birebir görüşme imkânı bulan dilciler, onlardan nakilde bulunulduğuna işaret eden bazı kalıp ifadeler, bedevîler dâhil olmak üzere istişhâd edilecek olan kimsede bulunması gereken vasıflar ve istişhâd usulü gibi makalenin alt problemlerini oluşturan birçok temel nokta çalışmayı özgün kılan başlıklar olmuştur. Konu detaylı ve zengin kaynaklardan faydalanılarak ve farklı görüşlere daha çok yer verilerek ele alınmıştır. Dolayısıyla bu çalışmada Arap gramerinin birincil kaynakları arasında yer alan bu grup üzerinde bir inceleme gerçekleştirilerek alanda yapılacak olan bu türden çalışmalara katkı sağlaması amaçlanmıştır. Ayrıca Arap gramerinin teşekkülünde bu denli bir öneme sahip olan bedevîlere ve onların kelâmına dair Türkiye'de müstakil ve tafsilatlı bir çalışmanın yapılmamış olmasının söz konusu olan bu makaleye farkındalık kazandıracağını belirtmek isteriz.

2 Ali Benli, *Sîbeveyhi'nin el-Kitâb'ı Çerçevesinde Dil Çalışmalarının Doğuşu* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), 99.

3 Detaylı bilgi için bkz. Arslan, Kıyasettin. "Nahiv Kaidelerinin Tespitinde Kullanılan Kaynaklar", *Turkish Academic Research Review* 1/1(2016): 61-79.

## 1. Basra-Kûfe Ekollerinin Teşekkülünde Bedevîlik Olgusu

Nahiv kaidelerinin vaz' edildiği ilk yer hiç şüphesiz Arap ve acemlerin buluşma merkezi olan Irak toprakları ve özellikle de Basra olmuştur. Aslında fetihlerden önce Arapların dillerini korumak gibi bir gayeleri yoktu. Öyle ki onlar bu zamana kadar dil alanında çok ileri bir seviyede olup neredeyse herkesin doğru konuştuğu ve lahn<sup>4</sup> yapan kimselerin hemen fark edildiği bir ortamda yaşayan ve grameri bilmeseler dâhi onu pratikte uygulayan bir toplumdular.<sup>5</sup> Bununla birlikte İslâmî dönemde lahn'ın hiç yapılmadığı söylenemez. Aksine bu dönemde de lahn kelimesi bugünkü istilâhi manasıyla kullanılmaktaydı.

Hz. Peygamberin kendisinin Arapların en fasihi olduğunu ve bu yüzden lahn yapmadığını ifade ederek söylediği لِي فَأَيُّ لِي سَعْدٍ، وَنَسَأْتُ فِي بَنِي سَعْدٍ، وَأَنَا مِنْ قُرَيْشٍ، "أَنَا مِنْ قُرَيْشٍ، وَنَسَأْتُ فِي بَنِي سَعْدٍ، فَأَيُّ لِي" *(Ben Kureys'tenim ve Ben-i Sa'd yurdunda büyüdüm. Bununla beraber nasıl olur da konuşmamda lahn yaparım!)*<sup>6</sup> sözü, bir sahabenin lahn yaptığını görmesi üzerine "أَرَشِدُوا أَحَاكُمْ، فَإِنَّهُ قَدْ صَلَّى" *(Kardeşiniz hata yaptı; ona doğrusunu gösterin.)* diyerek hatasını bildirmesi, aynı şekilde Hz. Ömer'in (öl. 23/644) valilerinden birinin ona içinde lahn yapılan bir mektup yollaması üzerine Hz. Ömer'in valiye hitaben "فَتَعَّ كَاتِبِكَ سَوَطًا" *(Kâtibini kırbaça doyor!)*<sup>8</sup> şeklinde emir vermesi İslâmî dönemde lahna dair nakledilen rivâyetlerden bazılarıdır.<sup>9</sup> Görüldüğü üzere lahn bu dönemde mevcut olmakla beraber yaygınlık kazanmış değildi. Ancak bu dilsel bozukluk ilerleyen dönemlerde toplumun tamamına yayıldı. Hatta belâgat ve fesâhatiyle meşhur olan Irakeyn valisi Haccac b. Yusuf (öl. 95/714) ve Emevi halifesi Abdülmelik b. Mervân'da (öl. 86/705) dâhi görülmeye başladı.<sup>10</sup>

Lahn'ın ortaya çıkarak zirve noktaya ulaştığı bölge milletlerarası bir istasyon görevi üstlenen Irak toprakları ve özellikle de Basra olmuştur. Basra, Arap körfezinde birçok ülke ve milletin ticaret limanıydı. Aynı zamanda

4 Nahiv kaidelerinin bilinmemesi sebebiyle irabta hata yaparak konuşmak ve kelimeyi hatalı telaffuz etmektir. Detaylı bilgi için bkz. Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdir, 1993), "lhn", 13/379.

5 Mehmet Şirin Çıkar, "Nahiv İlmî", *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*, ed. İsmail Güler (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 81.

6 Saîd el-Afğâni, *Fî usûli'n-nahv* (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1987), 7.

7 Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbûrî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l- Kutubi'l-İlmiyye, 1990), 2/477.

8 Ebül-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Kalkaşendî, *Subhu'l-Aşâ fî sinâati'l-inşâ*, (Beyrut: Dâru'l-İlmiyye, t.y), 1/208; Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî, *el-Beyân ve't-Tebyîn* (Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1423), 2/149.

9 Şevki Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, 7. Basım (Kâhire: Dâru'l-Meârif, t.y), 11.

10 el-Afğâni, *Fî usûli'n-nahv*, 9; Muhammed Tantâvî, *Neş'etu'n-nahv ve târihu eşherî'n-nuhât*, 2. Basım (Kâhire: Dâru'l-Meârif, t.y), 16-17.

Yunanca, Hintçe ve Süryanice dilleriyle okutulan felsefi okulların bulunduğu Cündișâpûr gibi şehirlere daha yakındı. Bu yakınlık ve ilmi çalışmalar zamanla Basra'nın düşünce yapısını da etkilemiş ve onu komşusu olan Kûfe'den farklı kılmıştır. Öyle ki Basralıları etkileyen felsefe ve mantık menşeli bu düşünce yapısı onları dil ve kelâm ilminde ön plana çıkarırken; Kûfeliler böyle bir düşünce yapısına sahip olmadıklarından hicri II. asra kadar daha çok Kur'ân-ı Kerîm kıraatleri, fıkıh, şiir ve ahbar rivâyetleri ile meşgul olmuşlardır.<sup>11</sup>

İki şehir arasındaki birbirinden farklı bu doktrin ve nazariyeler zamanla aralarında geniş ihtilafların olduğu iki dil ekolünün ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Her iki ekol de metot olarak sema' ve kıyasa başvurmasına rağmen Basra, Arapçayı hatasız bir şekilde konuşan Hicaz çöllerine ve dolayısıyla da dillerine herhangi bir şâibenin karışmadığı fasih bedevîlere (العَرَبُ الْأَفْحَاحُ) daha yakındı.

Bu şehrin İslâmî dönem panayırlarının en önemlilerinden biri olan Mirbed'e ev sahipliği yapması,<sup>12</sup> Arap çöllerinden Basra'ya gelen bedevîlerin bölge halkının çocuklarına fasih dillerini, şiirlerini ve haberlerini öğretmeyi meslek edinmeleri<sup>13</sup> Basralıların bu konudaki titizliğinde önemli rol oynamıştır. Ayrıca dilcilerin türetme yapacakları kelimenin doğruluğunu tespit etmek için Hicaz ve Tihâme çöllerine seferler yaparak sağlam maddeleri asıl kaynağından toplamaları<sup>14</sup> onları Kûfelilerden daha güvenilir kıldığı söylenebilir.

Öyle ki Kûfeliler edebiyatla da meşgul olmaları hasebiyle ister bedevî<sup>15</sup> ister hadarî<sup>16</sup> olsun Araplardan duyup rivâyet ettikleri her şeyi nâdir ve şâz da olsa kıyasa tabi tutarak bunları gramer kaideleri için esas kabul etmişlerdir.<sup>17</sup> Basra ekolü ise bu konuda çok titiz davranmış, ileride detaylıca ele alınacağı üzere nahiv kaidelerinin vaz' edilmesinde sadece şehirden uzak ve

11 Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, 20-21.

12 Kılıç, "Basriyyûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/117.

13 Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, 19.

14 Ergin, "Arap Nahvinin Doğuşu", 136.

15 Bedv-bedâvet: Zahir olmak, ortaya çıkmak, bir nesnenin görünen ilk tarafı demektir. Bedâvet: Çölde ikamet etmek demektir. Bedavi, bedevî, ehl-i bedv: arazide ve kırsalda ikamet eden, çadır hayatı yaşayan, göçebe ve konargöçer kimseye denilir. Detaylı bilgi için bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2007), 1/103.

16 Hadar: belde demektir. Hadarî: Beldede ikamet eden, kasabalı ve şehirli kimseye denir. Hâdira: Şehir, belde, kasaba, köy ve yer demektir. Detaylı bilgi için bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 1/104-106.

17 Hulusi Kılıç, "Kûfiyyûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 26/ 345-346.

fesahatine güvenilen Kays, Temîm, Esed, Huzeyl, Kinâne ve Tâÿ gibi bedevî Araplardan işittikleri malzemeleri kaynak olarak kabul etmişlerdir.<sup>18</sup>

Kısaca ifade etmek gerekirse Basralılar, bedevîlerden duydukları dil materyallerini belli kriterlere tabi tutmuş ve çalışmalarını sema' ve kıyasa dayandırmışlardır. Kûfeliler ise duydukları rivâyetlerin kabulünde Basralılar kadar titiz bir yönetime başvurmadan kabul etmişlerdir. Basra mektebinin nahiv kaidelelerinde mantık ilminden de faydalanarak daha çok akîf çıkarımlar yapması bu ekolün daha güvenilir olmasını sağlamıştır. Bununla birlikte Basralıların sadece kıyas metodunu kullandıkları ve Kûfelilerin de sadece sema' metodunu kullandıkları sonucu çıkarılmamalıdır. Burada dikkat çekilmek istenen esas nokta iki ekol arasındaki yöntem farklılığı ve buna bağlı olarak ortaya çıkan birinin diğerine oranla daha mevsûk olduğu sonucudur. Yoksa Kûfelilerin nahiv ilminde gösterdikleri başarı Basralılardan aşağı değildir.

## 2. Fesahat Ehli Bedevîlerin Tespiti

Nahiv âlimleri ilk dönemlerden itibaren bedevî kelâmıyla yapılan istişhâdî zaman ve mekân merkezli olmak üzere iki temele dayandırmışlardır. Zamanı sadece cahiliye devrindeki Arap kelâmıyla sınırlayanlar olduğu gibi bu zaman aralığını başlangıç tarihini belirtmeden hicri II. asrın ortalarına kadar genişletenler de olmuştur. Bazıları ise bu süreyi çölde yaşayan bedevîler için hicri IV. asrın sonlarına kadar genişletmişlerdir.<sup>19</sup> Bedevîlerden istişhâd eden son kişi Müberred (öl. 286/900) ve İbn Cinnî (öl. 392/1002) olmuştur. Zemahşerî (öl. 538/1144) İbnü's-Şecerî (öl. 542/1148), İbnü'l-Enbârî, İbn Hişâm (öl. 761/1360) ve İbn Mâlik (öl. 672/1274) ise fasih bedevîlere yetişememiş dolayısıyla da onların tek dayanak noktaları Basra ve Kûfelilerin nakilleri olmuştur.<sup>20</sup>

Mekâna gelince; dil âlimleri fesahatin sınırlarını Arap yarımadasının merkezi, Şam çölleri, Tihâme, Necd ve Hicaz'da oturan kabilelerle sınırlandırmışlardır.<sup>21</sup> Mekânda böyle bir sınırlamaya gidilmesindeki temel etkenin Yukarı Irak'ta ikamet eden Acemler ile Şam'da ikamet eden Rumlar'a karışan Arap kabilelerinin dillerine sirayet eden ve bu yüzden fesahatten uzaklaşmalarına neden olan bozulmaya karşı bir önlem almak olduğu şeklinde ifade edilebilir.

Ebû Amr b. Alâ fasih kabilelerin Tihâme'ye uzanan yüksek kesimlerde ikamet eden Huzeyl, Sakîf, Ezd, Ulya Temîm ve Sufla Kays olduğu görüşünde-

18 Hidayet Bakkal, *Kûfe Nahiv Ekolü ve Başlıca Temsilcileri* (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012), 17.

19 Arslan, "Nahiv Kaidelerinin Tespitinde Kullanılan Kaynaklar", 71.

20 Muhammed Hayri el-Halevânî, *Usûlu'n-nahvi'l-Arabî* (Fas: Dâru'l-Beydâ', 1983), 47.

21 Muhammed el-Mutar Veledu Ebbâh, *Tarihu'n-nahvi'l-Arabî fi'l-meşrik ve'l-meğrib*, 2. Basım (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 2008), 29.

dir.<sup>22</sup> Ebû Amr b. Alâ'nın bu tasnifle fesahati beş kabileyle sınırlayarak Huzâa, Kinâne, Gatafân, Esed, Hevâzin, Ulya Kays ve Tay kabilelerini fesahatin dışında tuttuğu görülmektedir. Ebu Amr'ın böyle bir tasnife gitmesinde mensubu olduğu teşekkül aşamasındaki Basra ekolünün düşünce yapısının etkili olduğu söylenebilir.

Ebu Nasr el-Fârâbî'den (öl. 339/950) yapılan nakilde Arap gramerinin çoğunluğunun kendilerinden nakledildiği kabilelerin başında Kureyş, Kays, Temîm ve Esed zikredilerek irab, sarf ve garîbu'l-luğa konusunda bu kabilelerin mevsûk oldukları ifade edilmiştir. Daha sonra Huzeyl, Kinâne ve Tay kabilesinin bir kısmı bu gruba dâhil edilmiş ve bunların dışındaki kabilelerden materyal alınmadığı belirtilmiştir.<sup>23</sup>

Örneğin Lahm ve Cüzâm kabileleri Mısır ve Kıptilere komşu olduğundan, Kudâe, Gassân ve İyâd kabileleri Şam'a komşu olup çoğunluğu Hristiyan olmaları hasebiyle ibadetlerini Arapça dışında bir dille yaptıklarından, Tağlib ve Nemir kabileleri Yunan kültürünün hâkim olduğu el-Cezîre'de<sup>24</sup> bulduklarından, Abdülkays kabilesi İran ve Hint kültürünün hâkim olduğu Bahreyn'de bulunduğundan bu kabilelerin hiçbirinin kelâmıyla istişhâd edilmemiştir. Aynı şekilde Hint ve Habeşistan kültürünün hâkim olduğu Yemenlilerden ve beldelerinde ikamet eden tüccarlara karışan Benî Hanîfe ve Benî Sakîf kabileleri ile Yemâme ve Tâif ehlinde de hiçbir şey alınmamıştır.<sup>25</sup>

Fârâbî fesahat ehli kabilelerin arasına, Hevâzin ve Sakîf kabilelerini dâhil etmemesine rağmen İbn Fâris (öl. 395/1004), Ebû Amr b. Alâ'dan (öl. 154/771) nakilde bulunarak Arapların dil bakımından en fasih ve en berrak olan kabilelerin Ulya Hevâzin ve Sufla Temîm<sup>26</sup> olduklarını belirtmekle onların diğer kabilelere olan üstünlüklerini ispat etmeye çalışmıştır. Süyûtî'nin diğer bir eseri olan *el-Müzhir*'e bakıldığında onun da İbn Fâris gibi bu kabileleri ve fesahatteki üstünlüklerini sahabe ve halifelerin şu sözlerini delil göstererek zikrettiği görülmektedir:

22 Ebbâh, *Tarihu'n-nahvi'l-Arabî*, 62; Suyûtî, *el-Müzhir fî ulûmi'l-luğa*, 2/483.

23 Celâleddin Abdurrahman es-Süyûtî, *el-İktirâh fî usûli'n-nahv*, 2. Basım (Beyrut: Dâru'l-Beyrûti, 2006), 47; a.mlf., *el-Müzhir fî ulûmi'l-luğa* (Beyrut: Menşûrâtu Mektebeti'l-Asriyye, 1986), 1/211; Muhtar Bizâvit, *en-Nahvu'l-Arabî ve muhâvalâtu teysîrihi* (Doktora Tezi, Câmiatu Vehran, 2016), 133; Abdülilah Nebhân, *İbn Yaîş en-Nahvi* (Dimeşk: İttihâdu Kut-tâbi'l-Arab, 1997), 307; Hayatı ve dilbilgisi eğitimi için bkz. Ömer Yıldız, Aristoteles ve Fârâbî Felsefesi Bağlamında Cins Tümelî, (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020), 109-114.

24 Dicle ve Fırat nehirleri arasında kalan yerlerin yukarı kısımlarına verilen ad olup Anadolu, Suriye ve Irak üçgeni arasında yer alır.

25 Suyûtî, *el-İktirâh fî usûli'n-nahv*, 47- 48; a.mlf., *el-Müzhir fî ulûmi'l-luğa*, 1/212; Mustafa Sadık er-Râfiî, *Târihu âdâbi'l-Arab* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 1/261.

26 İbn Fâris, *es-Sahibî fî fikhi'l-luğatil-Arabiyye ve mesâilihi ve suneni'l-Arabî fî kelâmiha* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 32; Şevki Dayf, *Tarihu'l-edebi'l-Arabî el-asru'l-cahilî*, 11. Basım (Kâhire: Dâru'l-Meârif, t.y.), 132.

Hz. Ömer: “لَا يُفْلِيَنَّ فِي مَصَاحِفِنَا إِلَّا عِلْمَانُ قُرَيْشٍ وَتَقِيفٌ” (*Mushaflarımızı Kureyş ve Sakîf gençleri dışında kimse yazmasın.*)

Hz. Osman (öl. 35/656): “اجْعَلُوا الْمُمْلِيَّ مِنْ هَذَا بَلَدٍ وَالْكَاتِبَ مِنْ تَقِيفٍ” (*Okuyucuyu Huzeyl kabilesinden kâtibi de Sakîf kabilesinden seçin.*)<sup>27</sup>

İbn Haldûn (öl. 808/1406) ise *Mukaddime* adlı eserinde acem topraklarından uzak olan Kureyş'i fesahat bakımından ilk sırada zikrettikten sonra Sakîf, Huzeyl, Huzâa, Kinâne, Gatafân, Esed ve Temîm'i zikretmiş, bu kabilelerden uzak kalarak İran, Rum ve Habeşlilere yakın olan Rebîa, Lahm, Cüzâm, Gassân, İyâd, Kudâe ve Yemen Araplarını fesahat ehlerinden saymamıştır.<sup>28</sup> İbn Haldûn, Fârâbî'nin fasih kabul etmediği kabileler arasına Sakîf ve Huzâa kabilelerini dâhil etmiştir.

Kabile fesahatinin tespiti konusunda herhangi bir icmâ olmadığı görülmektedir. Bununla beraber bir kabilenin yabancı kültüre kapalı olması veya Kureyş'e olan yakınlığı fesahat tasnifinde öne çıkan en önemli etken olduğu söylenebilir. Dolayısıyla harita göz önüne alındığında Kays, Temîm, Ezd, Esed, Hevâzin, Sakîf, Huzâa, Kinâne, Gatafân, Tay, Benî Ukeyl ve Huzeyl kabilelerinden bir kısmının acem tesirinden uzak olması ve diğer bir kısmının da merkez kabul edilen Kureyş'e yakın olması bu kabilelerin fasih kabul edilmesinde temel faktör olmuştur. Bununla beraber yukarıda ismi zikredilen müelliflerin her birinin yaptığı fesahat tasniflerinde farklılıklar bulunması onların izlemiş oldukları farklı usul ve metotlarından kaynaklanmaktadır.

Tüm bu görüşlerin yanı sıra bazı nahivciler sadece çölde yaşayan bedevîlerden değil aynı zamanda şehirlerde yaşayanlardan da istişhâd etmişlerdir. Basra gibi büyük şehirlere gelerek buralara yerleşen Benî Ukeyl ve Benî Kays'a mensup fasih bedevîler bunlardan bazılarıdır. Yine bu şehirlerde yaşayan Ömer b. Ebî Rebîa (öl. 93/711-12) ve Kusseyir b. Azze gibi şairler<sup>29</sup> ile İmamı Şâfiî (öl. 204/820) gibi âlimlerden istişhâd yapıldığı da görülmektedir.<sup>30</sup> Sîbeveyhi'nin de *el-Kitâb* adlı eserini telif ederken sadece bedevîlerden değil aynı zamanda Mekke, Medine, Tâif, Hîre, Basra ve Kûfe gibi büyük şehirlerde yaşayan fasih şairlerden de istişhâdda bulunduğu belirtilmiştir.<sup>31</sup>

Ebû Amr b. Alâ şehirlere yerleşen bedevîler için; “لَمْ أَرْ بَدَوِيًّا أَقَامَ فِي الْحَضَرِ إِلَّا” (*Ferz dak ve Ru'be dışında şehire yerleşip de dili bozul-*

27 Suyûtî, *el-Müzhir fî ulûmi'l-luğa*, 1/211.

28 Ramadan Abdüttevab, *Fusûl fî fikhi'l-Arabiyye*, 6. Basım (Kâhire: Mektebetu'l-Hâncî, 1999), 104; Velîyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddimet-ü İbn Haldûn* (Dîmeşk: Mektebetu'l-Hidâye, 2004), 2/378.

29 Nebhân, *İbn Yaîş en-Nahvî*, 307-308.

30 Suyûtî, *el-İktirâh fî usûli'n-nahv*, 48.

31 Muhammed Abdülfettâh el-Hatîb, *Davâbitu'l-fikri'n-nahvî* (Kâhire: Dâru'l-Besâir, 2006), 1/231.

*mayan bir bedevî görmedim.*) diyerek hadarîlerin fesahatine temkinle yaklaşmıştır. Kûfeliler ise şehirlere yerleşmiş olsalar bile güvenilir olmak şartıyla Kûfe topraklarına yerleşen Esed-Kays kabileleri ve Bağdat topraklarına yerleşen Hutme bedevîlerinden istişhâdı caiz görmüşlerdir.<sup>32</sup>

İbn Cinnî, bedevî-hadarî ayırımına gidilmesinin temel sebebinin şehirde yaşayan Arapların dillerinin bozulma ve aslını yitirmesine bağlayarak bu kimselerin dillerinin sıhhatinden emin olduğu takdirde bedevîlerden istişhâd edildiği gibi onlardan da edilmesinin vacip olacağını, aynı şekilde bedevî dilinin böyle bir bozulmayla karşılaşması halinde onların dilinin de terkedilmesinin vacip olacağını söylemektedir.<sup>33</sup>

Ancak modern dönem dilcilerinden Muhammed Hayri Halevânî (1933-1987) ise nahivcilerin ne Mekkeli Kureysî'den ne Medineli Ensar'dan ve ne de Basra, Kûfe ve Bağdat gibi şehirlerde ikamet edenlerden istişhâd etmediklerini belirtmiştir. O, bu şehirlerden istişhâdı sadece bedevî olma ve bu şehirlerde uzun süre ikamet etmeme şartına bağlamıştır.<sup>34</sup>

Muhammed Abdülfettâh el-Hatib bu bilgiler doğrultusunda *Davabitu'l-fikri'n-nahvi* adlı eserinde Süyûtî'nin dilcilerin Kudâe, İyâd, Kelb, Bekr, Tağlib, Gassân ve Lahm, kabilelerinden istişhâdda bulunmadığına dair naklettiği görüşleri eleştirerek Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb* adlı eserinde bu kabilerden ve hatta Mekke, Medine, Tâif, Basra ve Kûfe gibi şehirlerde ikamet edenlerden yaptığı istişhâdı delil getirmektedir. el-Hatib bu konuda daha da ileri giderek Süyûtî'nin nahiv metodunun sağlam olmadığını ve bu metodun hiçbir dayanağının bulunmadığını, aksine dilcilerin hadarî-bedevî ayırımı olmaksızın tüm kabilerden dilbilgisi materyali topladıklarını iddia etmiştir. Hatib bu görüşünü temellendirmek için yukarıda ismi geçen kabileleri zikrettikten sonra onların diğer kabilelere kıyasla daha fazla zikredilmemesini bölgesel uzaklık ve diğerleri gibi meşhur ve maruf olmamalarına bağlamıştır.<sup>35</sup>

Modern dönemin müelliflerinden Muhammed Abdülfettâh el-Hatib'de görüldüğü üzere o, dilcilerin hadarî-bedevî ayırımına gitmemesini; fasih kabul edilmeyen kabilerden ve hadarîlerden yapılan istişhâdı delil getirerek ispat etmeye çalışmıştır. Muhammed Abdülfettâh'ın belirttiği üzere nahivcilerin eserlerine bakıldığında onların bir veya iki şairle de olsa her kabileden materyal topladıkları ve kapılarını tamamen kapatmadıkları görülmektedir. Ancak nahiv âlimleri her ne kadar bu materyalleri toplama aşamasında yu-

32 Muhammed Huseyn el-Yâsin, *Dirâsâtu'l-luğaviyye inde'l-Arab* (Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-Hayat, 1980), 339.

33 Ebü'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Hasâis* (Kâhire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısıriyye, t.y.), 2/5; Suyûtî, *el-İktirâh fî usûli'n-nahv*, 55.

34 Halevânî, *Usûlu'n-nahvi'l-Arabî*, 45.

35 Detaylı bilgi için bkz. Hatib, *Davâbitu'l-fikri'n-nahvî*, 1/231-235.

karıda zikredilen zaman ve mekân konusunda esas kabul edilen şartların dışına çıkmış olsalar da bu durum onların önceliği olmamıştır. Öyle ki bir kabilenin fesahat derecesi o kabilenin bedevîlikte derinleşmesine bağlıdır. İlk asırlardan itibaren dil ilimleriyle meşgul olan dilcilerin yolculuk yaptıkları merkezlerin başında çölde yaşayarak dillerini acem kültüründen muhafaza eden bedevîler gelmiştir. Her ne kadar İslâm topraklarının genişlemesiyle Basra ve Kûfe gibi büyük şehirler kurulmuş ve buralar acemlerin uğrak noktaları olmuşsa da bu kimseler yerleşim amaçlı bu sınırları aşarak çöle inmemişlerdir. Hal böyle olunca çöl dışına çıkmayan bedevîlerin, dillerinin fesahatini Abbâsîler dönemini kapsayacak derecede asırlar boyunca koruyabildiği görülmüştür.



Şekil 1: Bu harita [https://ar.wikipedia.org/wiki/قبيلة\\_قيس](https://ar.wikipedia.org/wiki/قبيلة_قيس) adresinden alınmıştır.

### 3. Bedevî Kelâmıyla İstîşâd

Bedevîlerden ilk istîşâdın Abdullah b. Abbas (ö.68/687) tarafından daha çok Kur’ân-ı Kerîm’in ayetlerini tefsir ve te’vîl etmek için yapıldığı görülmüştür. Özellikle de Hâricîlerden Nâfi’ b. Ezrak’ın (öl. 65/685) Kur’ân ayetleri hakkında kendisine sorduğu, onun da bedevîlerin söz ve şiirlerinden istîşâdda bulunarak manalarını açıkladığı “Mesâilu Nâfi’ b. Ezrak” adıyla bilinen olay, ilgili kitaplarda aktarılan meşhur hâdiselerdendir.<sup>36</sup>

36 Detaylı bilgi için bkz: Mehmet Reşit Özbalkıç, “Arap Dilinde İlk İstîşâd”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1989): 369-383.



Nahiv ilmindeki istişhâda gelince; dilciler ilk dönemlerden itibaren gramer ilmini sağlam temellere oturtmak için dilin asıl kaynağı olan ve henüz dışarıya açılmayan saf ve fasih Arapların bulunduğu çöllerde yolculuklar yapmaya başlamışlardır. Bu dilcilerin ilk hedefi dile ait malzemeyi belli kriterlere tabi tutarak toplamak olmuştur. İkinci merhalede geldikleri yerlere geri dönerek, topladıkları bu malzemeleri meclis ve ders halkalarında gerek tartışarak gerek Kur'ân-ı Kerîm'e arz ederek ve gerekse kıyas yöntemine başvurarak öğrencilerine yazdırmışlardır. En son merhalede ise üzerinde uzlaştıkları kaideleri insanlar arasında yaymaya başlamışlardır. Bu bağlamda çöllerde giderek bedevîlerden nakilde bulunan ilk nahivciler Basra ekolünün öncü isimlerinden İbn Ebî İshâk el-Hadramî (öl. 117/735), İsâ b. Ömer es-Sakafî (öl. 149/766), Halîl b. Ahmed el Ferâhîdî (öl. 175/791), Yûnus b. Habîb (öl. 182/798), Ebû Zeyd el-Ensârî (öl. 215/830), Nadr b.Şümeyl (öl. 204/820), Kûfe ekolünden Ali b. Hamza el-Kisâfî (ö. 189/805), Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ (öl. 207/822), Ebû Amr eş-Şeybânî (öl. 213/828) ve Ebû Abdullah İbnü'l-A'râbî (öl. 231/846) olmuştur.<sup>37</sup>

Yukarıda ismi zikredilen dilcilerin tamamı uzun veya kısa süreli de olsa bedevîlerle birebir görüşmüş, yanlarında konaklamış ve onlardan toplayabildikleri kadar rivâyet toplamışlardır. Bu şahsiyetlerden İbn İshâk'ın istidlal yönteminin isbatına dair elimizde detaylı bilgiler olmamakla beraber onun çalışmalarını daha çok Kur'ân-ı Kerîm ile bedevîlerin söz ve şiirleri çerçevesinde yaptığını söyleyebiliriz.

Ebû Amr b. Alâ, Ebü'l-Mehdî ve el-Munteca' et-Temîmî gibi meşhur ve meşhur olmayan bedevîlerden çok fazla malzeme toplamış, Sîbeveyhi'nin, *el-Kitâb* eserinde naklettiği üzere İsâ b. Ömer es-Sakafî ve Yûnus b. Habîb de bedevîlerle görüşerek onların kelâmını dinlemişlerdir. Aynı şekilde Ebü'l-Hattâb el-Ahfeş (öl. 177/793) Benî Süleym ve onların dışındaki muhtelif kabilelere mensup bedevî Araplardan bizzat semâ'da bulunmuştur. Bir rivâyete göre Sîbeveyhi'nin, hocası Halîl'in bedevî Araplardan işittiği malzemelerin yirmi ritla<sup>38</sup> yakın bir kısmını gördüğünü belirtmiş<sup>39</sup> kendisi de bedevîlerin diline aykırı olan bazı kullanımları şâz, zayıf, ba'îd ve merdûd gibi sıfatlarla nitelemiştir.<sup>40</sup> Ebû Amr b. Alâ'nın bedevîlerden topladığı malzemeler bir evin tavanını dolduracak kadar hacimli olduğu, Ebû Amr eş-Şeybânî'nin çöle giderken yanına iki

37 el-Yâsin, *Dirâsâtu'l-lugaviyye inde'l-Arab*, 66.

38 Ritl kelimesi Yunanca litra kelimesinin Süryânîce kanalıyla Arapça'ya geçmiş şeklidir. Kelime itibarıyla "dengelemek, denkleştirmek, tartmak" anlamındaki librodan türemiş olup "denge, terazi, tartı" mânasındaki libradır. İslâmiyet'in ilk yıllarına ait olan Mekke ritli 480 dirheme eşit olup bunun metrik karşılığı 1,5 kg. civarındadır. Bu tartı birimi bazı bölgelerde değişim göstermiştir. Örneğin Medine ritli 408 gr., Medine ritli 612 gramdır. Detaylı bilgi için bkz. Cengiz Kallek, "Ritl", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/ 52-55.

39 Ebü'l-Mekârim, *Usûlüt-tefkîri'n-Nahvî*, 34.

40 Benli, *Sîbeveyhi'nin el-Kitâb'ı Çerçevesinde Dil Çalışmalarının Doğuşu*, 99.

kap mürekkep aldığı ve döndüğünde her ikisini tüketecek kadar Araplardan dil malzemesi topladığı<sup>41</sup> yine Nadr b. Şümeyl<sup>42</sup> ve Ebû Amr b. Alâ'nın bedevîlerin arasında kırk sene ikamet ettiği rivâyet edilmiştir.<sup>43</sup>

el-Halîl ile Kisâf arasında geçen bir konuşmada el-Halîl'in ona Arapların diline dair ilmini Hicaz, Tihâme ve Necd çöllerinden aldığını söylemesi üzerine Kisâf'nin de bu çöllere indiği ve ezberlediklerinin dışında bedevîlerden topladığı malzemeleri on beş mürekkep şişesini tüketecek kadar yazdığı rivâyet edilmiştir. Dilcilerin bu metodu hicri IV. asra kadar devam etmiş, İbn Cinnî gibi birçok dilci bedevîlere sürekli gidip gelerek Arap dilindeki birçok meseleyi onlara arz etmiştir.<sup>44</sup>

Çöllere yapılan bu yolculukların yanı sıra ilk asırlardan itibaren Basra ve Kûfe gibi büyük şehirlere gelerek ilim meclisleri ve ders halkalarına katılmaya başlayan bedevîler de olmuştur. Aynı zamanda bu bedevîlerin toplandığı Basra'daki Mirbed ve Kûfe'deki Kunâse panayırı birçok dilci ve edîbin onlardan birebir semâ'da bulunduğu önemli merkezlerden biri haline gelmiştir.<sup>45</sup> Hicri IV. asrın sonlarından itibaren bedevîlerin yabancı kültüre açık olan bu gibi büyük şehirlerde uzun bir zaman ikamet etmeleri onların da dillerinin bozulmasına ve acem kökenli kelimelerin günlük yaşantıda dillerine karışmasına neden olmuştur.<sup>46</sup> Hal böyle olunca titiz ve sert bir metot izleyen bazı dilciler onlardan nakilde bulunmayı terk etmeye başlarken, bazı dilciler ise hadarî yaşama ayak uydurmaya başlayan bedevîlerin dilini tümüyle reddetmeyerek onlardan istişhâd etmeye devam etmişlerdir.

Örneğin Sa'leb (öl. 291/904) ve Müberred (öl. 286/900) gibi dilcilerin Bağdat'ta ikamet eden ve dilleri henüz bozulmamış olan Ebu Mishel, İbn Ebi Subh, Ebû Düâme el-Kaysî ve İbn Damdam el-Kilâbî gibi bazı fasih bedevîlerden semâ'da bulunmaya devam ettikleri görülmektedir.<sup>47</sup>

Dilbilim ve nahiv çalışmalarında uygulanan bu yöntem ve kriterlerin, kulları kavramlar ve dayanak kabul edilen zihinsel mekanizmaların daha sonraki dönemlerde bir örnek teşkil ettiği görülmektedir. İslamî ilimlerin kurucularının dilcilerle tam olarak aynı yolu izlemeseler de çalışma tarzlarını ve yöntemlerini onlardan aldıkları söylenebilir.<sup>48</sup>

41 el-Yâsin, *Dirâsâtu'l-luğaviyye inde'l-Arab*, 67.

42 Celâleddin Abdurrahman es-Süyûtî, *Buğyetü'l-vuât fî tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât* (b.y, Matbaatu İsa el-Bâbî el-Halebî, 1965), 2/316; er-Râfiî, *Târîhu âdâbi'l-Arab*, 1/262.

43 Abdurrahman el-Hâc Salih, *es-Semâu'l-luğaviyyi'l-ilmî inde'l-Arab ve mefhûmu'l-fasâha* (Cezayir: Muessesetu'l-Vataniyye li'l-Funûni'l-Matba'iyye, 2012), 337.

44 el-Hatîb, *Davâbitü'l-fikri'n-nahvî*, 1/219-220.

45 el-Yâsin, *Dirâsâtu'l-luğaviyye inde'l-Arab*, 68.

46 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/5.

47 el-Yâsin, *Dirâsâtu'l-luğaviyye inde'l-Arab*, 71.

48 Detaylı bilgi için bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba (İstanbul: Mana Yayınları, 2019), 87-110.

Konunun daha iyi anlaşılması ve nahiv ilminde son derece büyük bir öneme haiz olan bu bedevîlerden bazı önemli şahsiyetlerin isimlerini zikretmek yerinde olacaktır. Bunlar;

Ebû Süvâbe el-Esedî, Ebü'l-Keş el-Bâhilî, Ebû Şibl el-Ukeylî, Ebu Sakr el-Kilâbî, Ebû Kurra el-Kilâbî, Ebü'l-Heysem el-A'râbî, Ebû Edhem el-Kilâbî, Ebu Sâlih et-Tâî, Ebû Zeyd el-Mâzinî, Ebü'n-Nu'mân, Ebû Munî' el-Kilâbî, Ebû Leylâ, Ebû Abdillâh, Ebû Alkame es-Sakafî, Ebü'l-Ka'kâ' el-Yeşkurî, Abdullâh b. Saîd el-Umevî, el-Muntacâ' b. Nühân et-Temîmî.<sup>49</sup>

Ayrıca nahiv uleması bedevîlerden nakilde bulunurken bizzat semâ'da bulduklarını gösteren bazı kalıplar da kullanmışlardır. İlk asırlardan itibaren nahivciler tarafından kullanılan bu kalıplar onların nahvî malzemeleri bizzat fesaht ehli bedevîlerden naklettiklerini göstermektedir. Özellikle Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb* adlı eserinde çokça rastladığımız bu kalıplardan bazıları şunlardır:

- *Bir bedevîden şöyle bir söz duyduk.* (سَمِعْنَا بَعْضَ الْعَرَبِ يَقُولُ)
- *Bir bedevînin şu şiiri inşâ ettiğini duyduk.* (سَمِعْنَا الْعَرَبَ تُنْشِدُ هَذَا الشِّعْرَ)
- *Arapçasına güvenilen bedevîlerin birinden duyduk.* (سَمِعْنَا مِنَ الْعَرَبِ مِمَّنْ يُوثِقُ) <sup>50</sup> (بِعَرَبِيَّتِهِ)
- *Fasih bedevîlerden duyduk.* (سَمِعْنَا الْعَرَبَ الْفُصْحَاءَ)
- *İnsanların en fasihlerinden bir bedevî bize şöyle bir şiir inşâ etti.* (وَأَنْشَدَنَا هَذَا) (هَكَذَا أَعْرَابِيٌّ مِنْ أَفْضَحِ النَّاسِ)
- *Arapçasına güvenilen bir bedevîden duyduk.* (سَمِعْنَا عَرَبِيًّا مُؤْتَوْفًا بِعَرَبِيَّتِهِ)
- *Arapçalarına güvendiğimiz bedevîlerden bir grup dedi.* (قَالَ قَوْمٌ مِنَ الْعَرَبِ) (نَزَّصَى عَرَبِيَّتَهُمْ)
- *Arapçalarına güvenilen bedevîlerden bize ulaştı ki.* (وَوَرَدَ أَنَّ نَاسًا مِنَ الْعَرَبِ) (يُوثِقُ بِعَرَبِيَّتِهِمْ)
- *Bunlar Arapçalarına güvenilen bedevîlerden duyduğum ve bedevîlerden duyduğunu iddia eden kimseden gelen delillerdir.* (هَذِهِ حِجَجٌ سَمِعْتُ مِنَ الْعَرَبِ) (وَمِمَّنْ يُوثِقُ بِهِ يَزْعُمُ أَنَّهُ سَمِعَهَا مِنَ الْعَرَبِ)
- *Arapçasına güvenilen bedevîlerin birinden duyduk.* (سَمِعْنَا مِنَ الْعَرَبِ مِمَّنْ يُوثِقُ) <sup>51</sup> (بِعَرَبِيَّتِهِ)

49 Detaylı bilgi için bkz. Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 144-160; er-Râfî, *Târîhu âdâbi'l-Arab*, 1/269.

50 Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, 58.

51 el-Hatîb, *Davâbitu'l-fikri'n-nahvî*, 1/217-218.

#### 4. Bedevî İstîshâdında Usul

Bedevîler ve onların dışındaki kimselerden istîshâd edilen materyal için belirli kriterleri izleyen dilciler muhaddislerin hadis rivâyetinde yaptığı gibi muayyen bir usul izlemiş ve şu şartları ileri sürmüşlerdir;|

**Adalet ve Sıdk:** İbn Fâris bu konuda dilcilerin takınması gereken tavrı şöyle ifade etmiştir: “Dil ve dil dışındaki ilimleri alan kimseler şüphelerden uzak emanet, sıdk ve adalet ehlini iyice araştırmalı ve onlardan rivâyet etmelidirler.”<sup>52</sup> İbnü'l-Enbârî de *Lumau'l-edille fi usûli'n-nahv* adlı eserinde rivâyetlerin alındığı kimselerin kadın-erkek ve köle-hür ayrımı olmaksızın adalet vasfına sahip olmalarının şart olduğunu ve bu yüzden fâsık kimselerden nakledilen malzemelerin hüccet olamayacağını dolayısıyla onlardan hiçbir şeyin alınmaması gerektiğini söylemiştir.<sup>53</sup>

Süyûtî ise şiir rivâyetlerinde adaletin şart koşulduğunu ancak Arap (bedevî) kelâmı için böyle bir durumun söz konusu olmadığını naklettikten sonra çocuklardan nakledilen rivâyetlerin bile hüccet olduğunu şu olayı örnek vererek delillendirmiştir:

Kureyb el-Asmaî el-Bâhilî (öl. 216/831): “*Dariyye*<sup>54</sup> diyarında çocukların karşılıklı recez<sup>55</sup> okuduklarını gördüm. Hemen durdum, onlar ise kendilerini dinlememe mani olunca işittiklerimi yazmak için onlara biraz daha yanaştım. Bir de baktım ki yaşlı bir adam bana: ‘Bu hırslı çocukların sözlerini yaz yaz.’ dedi.”<sup>56</sup>

**İsnâd:** Dilcilerin üzerinde en çok durduğu diğer bir şart adalet vasfına bağlı olarak hicri II. asırda ortaya çıkan ve Ebû Amr b. Alâ ile Hammâd er-Râviye'nin (öl. 160/776) başını çektiği isnâd konusudur. Bugün başta şiir olmak üzere emsâl ve kelâma dair birçok edebi materyal isnâd metoduna tabi tutulmuş böylece dil ve dilin üzerine bina edilen kaynakların yalan, uydurma ve bozulma tehlikesinden korunarak bize ulaşması sağlanmıştır.<sup>57</sup>

52 İbn Fâris, *es-Sahibi fi fikhi'l-luğatil-Arabiyye*, 34.

53 Suyûtî, *el-Müzhir fi ulûmi'l-luğa*, 1/138; Ebü'l-Berekat Aburrahman Kemalüddin b. Muhammed İbnü'l-Enbârî, *el-İğrâb fi cedveli'l-i'râb lumau'l-edille fi usûli'n-nahv*, 2. Basım (Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1971), 85.

54 Basra ve Mekke arasında bir yer. Bkz. Suyûtî, *el-Müzhir fi ulûmi'l-luğa*, 1/138.

55 Recez, nazım ve mûsikîyle ilgili bir ıstılah olup Araplar'ın belirli konulara tahsis ettikleri şiir çeşitlerinden birinin adıdır. Bu tür daha çok çarşı ve pazarlarda günlük çalışmalar esasındaki terennümler ve deveci ezgileri, savaş alanında yapılan karşılıklı atışma ve meydan okumalar, kadınların savaşçılara yönelik teşvik veya serzeniş şiirleri, çocuklara söylenen oyun şarkıları ve ninnilerin söylenişinde kullanılan bir türdür. Bundan dolayı Arap halk şiirinin başlangıcının vezinsiz ancak secili nesir veya recez olduğu kabul edilir. Câhiliye şairlerinin çokça kullanmış oldukları recezler genelde âni ilhamların ve irticâî ifadelerin ürünüdür; bu yüzden bu türden şiirlerin çok azı günümüze gelmiştir. Detaylı bilgi için bkz. Tevfik Rüştü Topuzoğlu, “Recez”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/ 509-510.

56 Suyûtî, *el-Müzhir fi ulûmi'l-luğa*, 1/140.

57 Hatîb, *Davâbitu'l-fikri'n-nahvî*, 1/218-219.

**Mütevâtir ve Âhâd Haber:** Diğer bir şart ise âhâd ve mütevâtir haberlerle yapılan rivâyetlerdir. Mütevâtirin şartı, haberlerin Kur'ân-ı Kerîm ve hadiste olduğu gibi yalan üzerine birleşmeleri mümkün olmayan bir gruptan nakledilmesidir. İbnü'l-Enbârî tevâtür seviyesindeki grubun sayısına dair bazı kimselerin bunu en az 70, bazılarının 40, bazılarının 12 ve bazılarının ise 5 kişi ile sınırlandırdıklarını naklettikten sonra ilk görüşün daha isabetli olduğunu,<sup>58</sup> âhâd haber için ise adalet vasfını taşımak şartıyla tek bir kişiden alınan rivâyetin de hüccet olabileceğini söylemiştir.<sup>59</sup>

**Ehlü'l-Hevâ:** Şartları sıralamaya devam eden İbnü'l-Enbârî hevâ ehli kimselerden yalan ile maruf olmadıkları sürece istişhâdda bulunulabileceğini ifade etmiştir.<sup>60</sup> Ona göre bid'atçı kimselerin bu bid'atleri onları yalana götürmediği sürece rivâyetleri zâhiren doğrudur ve bu kimseler sıdk ehlindedir. Bazı âlimler ise hevâ ehlinden yapılan rivâyetler için şöyle demişlerdir: "Yalan söyleyen kimseyi fâsık olarak gören Ehli Adl'den alınan rivâyetler makbul iken yalan söyleyen kimseyi kafir olarak gören Hâricîlerden alınan rivâyetler nasıl makbul olmasın?"<sup>61</sup> İbnü'l-Enbârî bu görüşüne ümmetin üzerinde icmâ ettiği büyük muhaddislerden Buhârî (öl. 256/870) ve Müslim'in (öl. 261/875) Kaderiler, Hâricîler ve Râfizîlerden yaptıkları hadis rivâyetlerini delil göstererek bu kimselerden dil konusunda da istişhâd edilebileceğini savunmuştur.<sup>62</sup>

**Meçhul ve Mürsel Haber:** Cumhûr ulema haberin alındığı kimselerin meçhul olmalarını aynı zamanda onların adalet sıfatının da meçhul olması manasına geldiğinden bu kimselerden dil malzemesi alınmaması gerektiğini söylemiştir. Bazı kimseler ise meçhul haberlerle istişhâdı caiz görmüşlerdir.<sup>63</sup> Mürsel haber konusuna gelince; cumhûr ulema bu rivâyetlerin makbul olmadığını söylemiştir. Süyûtî bunun sebebini yukarıda da geçtiği üzere adalet şartına bağlamış, senette meydana gelen kopukluğun adalet vasfının bilinmemesine sebep olacağından bu tür haberlerin de merdud olacağını söylemiştir. Bununla beraber bazı âlimlerin mürsel habere cevaz verdikleri de bilinmektedir.<sup>64</sup>

Bu şartlara ek olarak dilciler nahiv maddelerini rivâyet edenlere nakil dışında hiçbir şekilde dilsel bir müdahalede bulunulmamasını da şart koşmuşlardır.

İbnü'l-Enbârî, bedevîlerden rivâyette bulunan kimsenin râvi olması durumunda sınırlarını aşmaması ve sadece rivâyet etmekle yetinmesi gerektiğini;

58 İbnü'l-Enbârî, *el-İğrâb fî cedveli'l-i'râb*, 84-85.

59 Suyûtî, *el-Müzhir fî ulûmi'l-luğa*, 1/138.

60 Suyûtî, *el-Müzhir fî ulûmi'l-luğa*, 1/141.

61 İbnü'l-Enbârî, *el-İğrâb fî cedveli'l-i'râb*, 87.

62 İbnü'l-Enbârî, *el-İğrâb fî cedveli'l-i'râb*, 87-88.

63 İbnü'l-Enbârî, *el-İğrâb fî cedveli'l-i'râb*, 90-91; Suyûtî, *el-Müzhir fî ulûmi'l-luğa*, 1/141.

64 Ali Ebü'l-Mekârim, *Usûlü't-tefkîri'n-nahvî* (Kâhire: Dâru Ğarîb, 2007), 35; Suyûtî, *el-Müzhir fî ulûmi'l-luğa*, 1/125.

ancak bir nahivci ise râvi veya kendisinin topladığı rivâyetler üzerinde tasaruf edip kıyas yapabileceğini ifade etmiştir. O, hadis ve fıkıhçıların da aynı metodu uyguladıklarını, hadisçilerin sadece rivâyetleri topladıklarını fıkıhçıların ise bu rivâyetlerin illetlerini izah ettiklerini ve bunların üzerine kıyas yaparak hüküm bina ettiklerini örnek vererek açıklamıştır.<sup>65</sup>

İbn Cinnî ise bu konu hakkında ayrıca şöyle demiştir: “*Kıyâs ile elde ettiğin sonuçtan sonra Arapların bu konuda kıyâs'a aykırı bir şey söylediklerini duyarsan kıyâs'ı terket ve onların kelâmını al. Bir bedevî senin kıyâs ile ulaştığın sonucun aynısını söyler ise bu durumda ister bedevînin bu sözünü ister kıyâs'ı esas alırsın.*”<sup>66</sup> İbn Cinnî'nin bu açıklamasıyla dilcilerin özellikle de Basra ekolünün bedevî kelâmını kıyastan üstün tuttuğu ve onu nahiv için asıl, kıyası ise fer' kabul ettiği anlaşılmaktadır.

### 5. Bedevî Kelâmı Çerçevesinde Basra - Kûfe İhtilafı

Basra ve Kûfe arasındaki metot farklılıklarının temel sebeplerinden biri hiç şüphesiz fasih kelâmın tespitinde görülen ihtilaflar ve bu ihtilafların etrafında vuku bulan hararetli tartışmalardır. Kûfe ekolünden çok uzun zaman önce teşekkülünü tamamlayan Basra, dili sadece belli kabilelerden almayı tercih etmiş ve diğer kabilelerin dillerinin bozulduğunu öne sürerek onlardan gelen birçok malzemeyi şâz olarak kabul etmiştir. Kûfeliler ise Basralıların aksine tüm bedevî Arap kabilelerini çöl ve şehir farkını gözetmeksizin bu bağlamda eşit görmüş ve hiçbir ayrıma gitmeksizin hepsinden nakilde bulunmuş, Basralıların şâz gördükleri birçok rivâyeti mevsûk kabul ederek nahiv kaidelerini bunların üzerine bina etmişlerdir.

er-Reyyâşi (öl. 257/871) Kûfeliler'in nahiv kaidelerinin tesisinde takındıkları bu gevşek tutum ve metotlarını eleştirerek mensubu olduğu Basra ekolünün takip ettiği metodu şu sözlerle övüp onlara karşı iftihar etmiştir:

«إِنَّمَا أَخَذْنَا اللَّغَّةَ عَنْ حَرَشَةِ الضَّبَابِ، وَأَكَلَةِ الْيَرَابِيعِ، وَهُؤُلَاءِ أَخَذُوا اللَّغَّةَ عَنْ أَهْلِ السَّوَادِ، أَصْحَابِ الْكَوَامِيعِ وَأَكَلَةِ السَّوَارِيزِ.»<sup>67</sup>

“Biz dili kertenkele avcılarında, çöl tavşanı yiyenlerden aldık. Bunlar ise dili şehirde yaşayanlardan, salamura ve yoğurt yiyenlerden aldılar.”

er-Reyyâşi'nin kertenkele avcıları ve çöl tavşanı yiyenler sözüyle çöllerde yaşamını avcılık yaparak idame ettiren bedevîleri kastettiği görülmektedir. Onun bu sözle bedevîlerin ilkel bir hayat sürdürdüklerini ve bu ilkelliğin onların yaşam tarzlarında olduğu kadar dillerinde de kendisini gösterdiğine

65 Yâsin, *Dirâsâtu'l-lugaviyye inde'l-Arab*, 69.

66 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/125.

67 el-Kâdi Ebi Saîd el-Hasan b. Abdullah es-Seyrâfi, *Ahbâru'n-nahviyyine'l-Basriyyin* (Kâhire: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1955), 68.

işaret ederek onların fesahat, saflık ve arılıkta şehirlerde yaşayan kimselerden daha asil olduklarını ifade ettiği söylenebilir.

Bu bağlamda Basralılar tarafından eleştiriye en çok maruz kalan isim hiç şüphesiz Kûfe ekolünün öncü ismi Kisâî olmuştur. Ebu Hâtim es-Sicistânî (öl. 255/869) onun nahiv konusunda pek bir ilminin olmadığını, nahiv ilmine dair edindiği mevcut bilgilerin -bedevîlerden sadır olan hikâyeler hariç- hüccet ve illet olamayacak kadar karmaşık olduğunu, ondaki nahiv unvanının ise sadece Hârûn er-Reşîd'in (öl. 193/809) sarayında kazanmış olduğu makamdan ibaret olduğunu iddia etmiştir.<sup>68</sup>

Benzer bir açıklamanın Ebû Zeyd el-Ensârî tarafından da yapıldığı görülmektedir. Ebû Zeyd, Kisâî'nin Ebû Amr b. Alâ, Yûnus b. Habîb ve Îsâ b. Ömer es-Sakafî'den sağlam bir ilim aldıktan sonra Bağdat'a gittiğini ve orada Hutme bedevîleriyle karşılaştıktan sonra diline fesad karıştırdığını, bu sebeple Basra'da öğrendiği tüm doğru bilgileri ifsad ettiğini ifade etmektedir.<sup>69</sup> Benzer açıklamalarda bulunan Asmaî de onun Ubulle'de<sup>70</sup> ikamet eden Hutme bedevîlerine karışarak nahiv bilgisini fesada uğrattığını söylemekte, İbn Dürüsteveyh (öl. 347/958) de Kisâî'nin sadece zaruret anında alınması gereken şâz rivâyetleri çokça dinlediğini ve bunları asıl kabul edip üzerine kıyas yaparak hüküm bina ettiğini naklederek tenkit etmektedir. Ebû Muhammed ez-zübeydî (öl. 379/989) ise Kisâî'nin bu durumunu şu şiirle yermiştir:

كُنَّا نَقِيَسُ النَّحْوَ فِيمَا مَضَى... عَلَى لِسَانِ الْعَرَبِ الْأَوَّلِ  
حَتَّى آتَى قَوْمٌ يَقِيَسُونَهُ... عَلَى لُغَةِ أَشْيَاحِ قَطْرُبُلٍ  
فَجَاءَنَا قَوْمٌ يَقِيَسُونَهُ... عَلَى لِسَانِ النَّبِطِ الْأَرْدَلِ  
فَكُلُّهُمْ يَعْمَلُ فِي نَقْضِ مَا... بِهِ يُصَابُ الْحَقُّ لَا يَأْتَلِي  
إِنَّ الْكِسَائِيَّ وَأَصْحَابَهُ... يَزُقُونَ فِي النَّحْوِ إِلَى أَشْفَلِ<sup>71</sup>

*Biz bir zamanlar nahvi eski asil Arapların diline kıyas ediyorduk  
Ta ki bazı kimseler geldiler ve onu Ubulle diyarındaki adamlarının diline kıyas ettiler  
Bazı kimseler de bize gelerek onu değersiz Nebat diline kıyas ettiler  
Onların hepsi sağlam olan ve bükülmeyeni bozmak için çalıştılar  
Kisâî ve onun izinden gidenler nahivde yerine dibine batıyorlar*

Ancak zübeydî'nin bu hicvinin arka planına baktığımızda sadece Basra asabiyetinin değil aynı zamanda Kisâî ile arasında daha önce var olan şahsi

68 Abdulvâhid b. Ali Ebu Tayyib el-Luğavî, *Merâtibu'n-nahviyyin* (Beirut: Mektebetu'l-Asriyye, 2009), 79.

69 Ebû'l-Hasan Ali b. Yusuf el-Kiftî, *İnbâhû'r-ruvât ala enbâhi'n-nuhât* (Kâhire: Dâru'l-Fikr, 1986), 2/274.

70 Basra yakınında yer alan harap bir şehir. Bkz. Abdulhalik Bakır, "Basra", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/ 108-109.

71 Suyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, 2/163.

bir husumetin etkisini görürüz. Zübeydî, Me'mûn'un hocası, Kisâî ise Emîn'in hocasıdır. Dolayısıyla ikisi arasında makam elde etmek için devam edegelen bir çekişme vardır. Öyle ki zübeydî, Kisâî'nin ölümünden sonra onun ilmi şahsiyetini ikrar ettiği birkaç beyit inşad etmiştir.<sup>72</sup>

Konuyu Basra ve Kûfe arasındaki fesahat tartışmalarını körükleyen herkesçe malum olan "el-Mes'eletu'z-Zunbûriyye" hâdisesiyle izah etmek istiyoruz. Rivâyetlere göre Basra ekolünün öncü ismi Sîbeveyh Bağdat'a gelir. Onun gelişini haber alan Kûfeliler Basralılara karşı bir üstünlük elde etmek için onun Kisâî ile nahvî meselelerde münakaşa etmesini isterler. Hârûn er-Reşîd'in sarayına gelen Sîbeveyh ve Kisâî arasında münazara başlar. Kisâî Sîbeveyhi'ye *كُنْتُ أَظُنُّ أَنَّ الْعَرَبَ أَشَدَّ لَسَعَةً مِنَ الزُّنُبُورِ فَإِذَا هُوَ* (*Akrebin sokmasından daha acı verici olduğunu sanıyordum ve bu yüzden...*) şeklinde gelen cümlenin devamında sözün *هُوَ* şeklinde merfu mu yoksa *هُوَ* şeklinde mansub mu geleceğini sorar. Sîbeveyh *إِذَا* dan sonra gelen kelimenin ancak merfu olduğunu ve bu yüzden cevabın *هُوَ* şeklinde olacağını söyler. Kisâî ise onun hata ettiğini ve her iki durumun da câiz olduğunu söyleyince aralarında sert bir tartışma çıkar. Durumu gören Vezir Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî (öl. 190/805) araya girer ve bu sorunun asıl cevabının bedevîlerde olduğunu söyler. Soru Hutmeli bedevîlerden Ebû Fak'as, Ebu Disâr, Ebü'l-Cerrâh ve Ebü'l-Servân'a sorulunca onlar Kisâî'nin haklı olduğunu söyleyerek onun lehine hüküm verirler.<sup>73</sup>

Görülüşü üzere her iki ekolün önde gelen dilcilerinden olmalarına rağmen aralarında çıkan ihtilafın çözümünde son nokta Arapçanın asıl memba'ı kabul edilen ve nahiv ilminin kelâmları üzerine bina edildiği bedevîler olmuştur. Bununla beraber Basralılar usulleri ve takip ettikleri yöntem gereği Bağdat'a gelerek oraya yerleşen Hutme bedevîlerini dillerinin fesada uğraması sebebiyle fasih görmemişler ve dolayısıyla nahvî tartışmada kendilerine başvurulmasını doğru görmemişlerdir. Çünkü onlar zaten Kisâî'nin dilinin bozulmasının temel sebeplerinden birini de bu bedevîlere karışmasında bulmuşlardır.

Diğer bir örnek *لَعَلَّ* edatının birinci lâm'ının aslî mi yoksa zâid mi olduğu konusunda çıkan ihtilaftır. Basralılar bu harfin zâid olduğunu söylerken Kûfeliler ise aslî olduğunu söylemişlerdir. Basralılar çoğu kez bu kelimenin lâmsız geldiğini Nâfi' b. Sa'îd et-Tâî'nin şu beytiyle istişhâd etmişlerdir:

72 Detaylı bilgi için bkz. Nâsiruddîn el-Esed, *Masâdiru's-şî'ri'l-câhilî* (Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1988), 472-473.

73 Detaylı bilgi için bkz. Ebü'l-Berekat Aburrahman Kemaluddin b. Muhammed İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf fî mesâilî'l-hilâf beyne'n-nahviyyîne'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn* (Kâhire: Mektebetu'l-Hâncî, 2002), 562-566; Detaylı bilgi için bkz. er-Râfiî, *Târîhu âdâbî'l-Arab*, 1/266-267.



وَلَسْتُ بِلَوَامٍ عَلَى الْأَمْرِ بَعْدَ مَا يُفُوتُ، وَلَكِنْ عَلَّ أَنْ أَتَقَدَّمَ

*Ben her şey olup bittikten sonra kınamam, belki daha öncesinden kınarım.*

İbnu'l-Enbârî bu hususta Kûfelilerin görüşünün daha isabetli olduğunu söyler ve Basralılara karşı çıkar. O, şiirde لَعَلَّ edatının çoğu kez lâmsız gelmesini bu şekilde çokça kullanılmasından dolayı olduğunu söyler. Nitekim Araplar bu kelimeyi birbirinden farklı şekillerde kullanmışlardır. Örneğin bu edat bedevîler arasında لَعَنَّ، لَعَلَّنْ ve لَعَنَّ gibi farklı şekillerde okunmuştur. Bu tür örnekler şu beyitte de görüldüğü üzere Arap keliminde oldukça fazladır;

أَلَا يَا صَاحِبِي قَفَا لَعَنَّا نَرَى الْعَرَضَاتِ أَوْ أَثَرَ الْحَيَامِ

*Dostlarım durup izleyin! Belki evin avlularını veya çadırların izini görürüz.*<sup>74</sup>

Bedevî kelamının hüccet oluşuna dair örneklerden biri de نِعْم ve نَيْسٌ kelimeleri çerçevesinde dönen tartışmalardır. Kûfeliler bu kelimelerin isim olduklarını söylerken Basralılar ise onların mazi fiil olduklarını söylemişlerdir. Kûfelilerden bazıları bu görüşlerini delillendirmek için bedevîlerin kelamından نِعْمَ السَّيْرِ عَلَى نَيْسِ الْعَيْزِ، (Kötü bir binekle ne güzel bir gidiş!), وَاللَّهِ مَا هِيَ بِنِعْمِ الْمُؤَلُودَةِ، (Vallahi bu o hiç de iyi bir çocuk değildir.) sözleriyle istişhâd etmişlerdir. Onlar bedevîlerin bu sözlerinde geçen نِعْمَ ve نَيْسٌ kelimelerinin isim olmasını, başlarına harfi cer almalarına bağlamışlardır. Yine Kûfelilerden bazı kimseler bedevîlerin وَيَا نِعْمَ الْمُؤَلَى، (Ey güzel Mevlam, Ey güzel kurtarıcı!) sözünü delil getirerek bu kelimelerin isimlere has olan nida edatlarını almalarını örnek göstermişlerdir. Bazıları da bunların fiillere has olan bir zamanla vasıflanmadığını ve fasih Araplardan bu yönde نِعْمَ الرَّجُلُ أَمْسٍ (Dün ne iyi bir adamdı!) ve نِعْمَ الرَّجُلُ عَدَاً (Yarın ne iyi bir adam!) şeklinde bir kullanımın duyulmadığını delil getirerek bu iki kelimenin isim olduğunu söylemişlerdir.

Basralılar da aynı şekilde bedevîlerden nakilde bulunarak bu iki kelimenin fiil olduğunu söylemişlerdir. Örneğin onlar; نِعْمَا رَجُلَيْنِ (O ikisi ne iyi adamlardır!) ve نِعْمُوا رِجَالًا (Onlar ne iyi adamlardır!) şeklinde ref zamirinin bitişmesini delil göstermişlerdir. Yine onlardan bazıları Arapların نِعْمَتِ الْمَرْأَةِ (Ne iyi bir kadın!) ve نَيْسَتِ الْجَارِيَةَ (Ne fena bir cariye!) şeklindeki sözlerinde bu iki kelimenin fiillere has olan müenneslik ta'sını almasını delil göstermişlerdir.<sup>75</sup>

Her iki ekol arasındaki tartışma bir kenara bırakıldığında hem Basralıların hem de Kûfelilerin kendi kriterleri bağlamında nahiv kaidelerini temellendirmek için bedevîlerin kelamına başvurdukları görülmektedir.

74 Detaylı bilgi için bkz. İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâfî mesâilî'l-hilâf beyne'n-nahviyyîne'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, 179-186.

75 Detaylı bilgi için bkz. İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâfî mesâilî'l-hilâf beyne'n-nahviyyîne'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, 86-104.

## Sonuç

İslâmî fetihlerin hız kesmeden artması, İslâm dininin çatısı altında fetihlere katılıp farklı etnik yapılarla karşılaşan Araplarda, Kur'ân-ı Kerîm'in dili olan Arapçanın tehlikeye uğradığı düşüncesinin oluşmasını da beraberinde getirdi. İlk zamanlarda lahn olarak tabir edilen bu tehlike karşısında bazı dil âlimleri harekete geçmiş ve yazılı Arapçanın nasıl daha doğru okunacağı konusunda farklı çözümler üretmişlerdir. Kur'ân-ı Kerîm'in muhafaza edilmesi için Hz. Ali'nin emriyle Ebû'l-Esved ed-Düelî Arap grameri için bir risale hazırlamış, kendisinden sonra gelen dilciler de buradan hareketle teknik açıdan önemli çalışmalar yapmaya başlamışlardır. Bu dilciler nahvi sağlam temeller üzerine oturtmak üzere Arapçanın omurga görevini üstlenen bedevîler ile onların her türlü bozulmadan âri olan fasih dillerini asli kaynak olarak kabul etmiş ve bu doğrultuda Hicaz çöllerine seyahatler yapmışlardır. İbn Ebî İshâk el-Hadramî, İsâ b. Ömer es-Sakafî, Halîl b. Ahmed, Yûnus b. Habîb, Kisâî, Ferrâ, Nadr b. Şümeyl ve Ebû Amr b. Alâ gibi Arap nahvinde meşhur olan birçok dilci bedevîler arasında ikamet etmiş ve kaideleri onların kelâmı üzerine bina etmişlerdir.

Dil bilginleri bedevî kelâmının gramer kaidelerinin tespitinde delil olarak kullanılması için materyalde zaman ve mekân sınırlamasına gitmişlerdir. Onlar, bedevîlerden duydukları her kelâmı toplamamış sema'da da bulunmamışlardır. Mekân sınırlamasında yabancı kültüre kapalılık ve Kureys'e yakınlık fesahat tespitinde öne çıkan en önemli etken olmuştur. Dil bilginleri bu noktadan hareketle fasih bedevî kabilelerini tasnif etme yoluna gitmiş ve her biri bazen birbirinden farklı görüşler ortaya atmıştır. Bununla beraber yukarıdaki mekân şartına uyan ve çoğunluğunun üzerinde icmâ' ettiği fesahati makbul kabilelerin Kays, Temîm, Ezd, Esed, Hevâzin, Sakîf, Huzâa, Kinâne, Gatafân, Tay, Benî Ukeyl ve Huzeyl olduğunu söyleyebiliriz. Yine onların Rebîa, Lahm, Cüzâm, Gassân, İyâd, Kudâe, Tağlib, Abdülkays, Kelb, Bekr, Nemir ve Yemen Araplarının kelâmını materyal toplamada delil olarak kullanmadıkları görülmektedir.

Zaman sınırlamasında da dil bilginlerinin ittifak halinde olmadıkları görülmektedir. İstîshâdın zaman dilimini cahiliye dönemiyle sınırlayanlar olduğu gibi bedevî-hadarî ayrımı gözetilmeksizin hicri II. asrın ortalarına kadar sınırlayanlar da olmuştur. Çölde yaşayan bedevîler gelince; onların çölde ikamet eden ve anayurtlarının dışına çıkmayan, çıksalar dahi şehirlere yerleşmeyen bedevî kelâmı için bu zaman dilimini hicri IV. asrın sonlarına kadar genişletmişlerdir. Onların sadece bedevîler için zamanda yaptıkları bu genişletmeyle son fasih bedevî kalıncaya kadar istîshâd yapılmasını amaçladıkları söylenebilir.

Basra ve Kûfe arasındaki bedevî faktörüne gelince; Basralıların lügavi malzemenin tespitinde bedevî şartında ısrar etmesine karşın Kûfeliler böyle bir sınırlamaya gitmeksizin istişhâd ve nakil çemberini geniş tutarak Arap coğrafyasındaki tüm kabilelere kapılarını açmış ve şehirlere yerleşmeleri sonucu dilleri bozulan Hutme gibi bedevîlerden de nakilde bulunulmasını kerih görmemişlerdir. İki ekol arasındaki bu görüş ayrılıkları toplanan materyalin mevsukiyet problemini gündeme getirmiş ve bedevîler başta olmak üzere fasih kabul edilen kimselerden nakilde bulunmak için bazı şartların ihdas edilmesi ihtiyacını doğurmuştur. Ancak bu konuda da tam bir görüş birliğinin sağlandığını söylemek mümkün gözükmemektedir. Öyle ki her ekol istişhâd yapılacak olan dil bilgisi materyalinin fesahat tespitinde kendi usul ve metodunu uygulamış ve bazen de Kûfe mektebinde olduğu üzere bedevî-hadarî ayrımı yapılmaksızın nakilde bulunmuştur.

Son olarak bu çalışmada sema' delilinin alt başlığı olan Arap (bedevî) kelâmı etrafında meydana gelen ihtilaflar göz önüne alındığında herhangi bir icmâ'ın sağlanamadığı görülmektedir. Bununla beraber iki ekol arasındaki yöntem farklılığı ve buna bağlı olarak ortaya çıkan mevsûkiyet probleminde Basralıların Kûfelilere oranla daha titiz ve sağlam bir metot takip ettikleri ve dolayısıyla Basra nahvinin Kûfe nahvinden daha mevsûk olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu durum Kûfelilerin Arap nahvinde yaptıkları başarılı çalışmaların güvenilir olmadığı anlamına gelmemelidir. Kûfelilerin Arap gramerinde yaptıkları çalışmalar en az Basralıların çalışmaları kadar başarılıdır. Bağdat, Mısır ve Endülüs gibi daha sonra ortaya çıkan ekol mensuplarının yapılan tartışmalarda zaman zaman Kûfelilerin görüşlerinin Basralıların görüşlerinden daha çok tercih edildiği bilinen bir husustur. Öyle ki Kûfe ekolünün önemli temsilcilerinden Ferrâ, Sa'leb, İbnü'l-Enbârî ve İbn Âcurrûm'un eserleri bugün hâlâ alanın önemli kaynaklarından kabul edilmektedir.

**Kaynakça**

- Abdüttevab, Ramadan. *Fusûl fî fikhi'l-Arabiyye*, 6. Baskı. Kâhire: Mektebetu'l-Hâncî, 1999.
- Afgânî, Saîd. *Fî usûli'n-nahv*. Beyrut: el-Mektebu'l- İslâmî, 1987.
- Arslan, Kıyasettin. "Nahiv Kaidelerinin Tespitinde Kullanılan Kaynaklar", *Turkish Academic Research Review* 1/1(2016): 61-79.
- Bakkal, Hidayet. *Kûfe Nahiv Ekolü ve Başlıca Temsilcileri*. Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.
- Bakır, Abdulhalik. "Basra". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5:108-111. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Durmuş, İsmail. "Nahiv". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 300-306. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Benli, Ali. *Sîbeveyhî'nin el-Kitâb'ı Çerçevesinde Dil Çalışmalarının Doğuşu*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
- Bizâvit, Muhtar. *en-nahvu'l-Arabî ve muhâvalâtu teysîrihi*. Doktora Tezi, Câmîati Vehran, 2016.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *el-Beyân ve t-Tebyîn*. 3 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1423.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: Mana Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Çıkar, Mehmet Şirin. "Nahiv İlmi". *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*. ed. İsmail Güler. 81-110. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Durmuş, İsmail. "Nahiv". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 300-306. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Dayf, Şevki. *el-Medârisu'n-nahviyye*. 7. Baskı. Kâhire: Dâru'l-Meârif, t.y.
- Dayf, Şevki. *Tarihu'l-edebi'l-Arabi el-asru'l-cahilî*. 11. Baskı. Kâhire: Dâru'l-Meârif, t.y.
- Ebü'l-Mekârim, Ali. *Usûlü't-tefkîri'n-nahvî*. Kâhire: Dâru Ğarîb, 2007.
- Ergin, Mehmet Cevat. "Arap Nahvinin Doğuşu". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2005): 111-141.
- Ebbâh, Muhammed el-Mutar Veledu. *Tarihu'n-nahvi'l-Arabî fi'l-meşrik ve'l-meğrib*. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008.
- Esed, Nâsiruddîn. *Masâdiru's-şî'ri'l-câhilî*. 7. Baskı. Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1988.
- Hatîb, Muhammed Abülfettâh. *Davâbitu'l-fikri'n-nahvî*. 2 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Besâir, 2006.
- Halevânî, Muhammed Hayri. *Usûlu'n-Nahvi'l-Arabî*. Fas: Dâru'l-Beydâ', 1983.
- Hâc Salih, Abdurrahman. *es-Semâu'l-luğaviyyi'l-ilmî inde'l-Arab ve Mefhûmu'l-Fasâha*. Cezayir: Muessesetu'l-Vataniyye li'l-Funûni'l-Matbaiyye, 2012.
- İbnü'l-Enbârî, Ebü'l-Berekat Aburrahman Kemaluddin b. Muhammed. *el-İğrâb fi cedveli'l-i'râb lumau'l-edille fî usûli'n-nahv*. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1971.
- İbnü'l-Enbârî, Ebü'l-Berekat Aburrahman Kemaluddin b. Muhammed. *el-İnsâf fi mesâilî'l hilâf beyne'n-nahviyyîne'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*. Kâhire: Mektebetu'l-Hâncî, 2002.
- İbn cinnî, Ebü'l-Feth Osman. *el-Hasâis*. 3 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, t.y.
- İbn Fâris, Ahmed. *es-Sahibî fî fikhi'l-luğatil-Arabiyye ve mesâiliha ve suneni'l-Arabi fî kelâmiha*. 1. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Haldûn, Veliyuddin Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddimet-ü İbn Haldûn*. 2 Cilt. Dîmeşk: Mektebetu'l-Hidâye, 2004.

- İbn Haldun. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. 2 Cilt. İstanbul: Dergah Yayınları, 5. Basım, 2007.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1993.
- Kiftî, Ebü'l-Hasan Ali b. Yusuf. *İnbâhü'r-ruvât ala enbâhi'n-nuhât*. 4 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Fikr, 1986.
- Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Subhu'l-A'sâ fî sinâti'l-inşâ*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmiyye, t.y.
- Kallek, Cengiz. "Ritl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35: 52-55. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Luğavî, Abdulvâhid b. Ali Ebu Tayyib. *Merâtibu'n-nahviyyîn*. Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, 2009.
- Nedîm, Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. çev. Ramazan Şeşen. 1 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Nebhân, Abdulilah. *İbn Yaîş en-Nahvî*. Dimeşk: İttihâdu Kuttâbi'l-Arab, 1997.
- Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l- Kutubi'l-İlmiyye, 1990.
- Özbalıkçı, Mehmet Reşit. "Arap Dilinde İlk İstîşâd". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1989): 369-383.
- Râfiî, Mustafa Sadık. *Târîhu âdâbi'l-Arab*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman. *Buğyetü'l-vu'ât fi tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*. 2 Cilt. b.y.: Matbaatu İsa el-Bâbî el-Halebî, 1965.
- Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman. *el-İktirâh fi usûli'n-nahv*. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Beyrûti, 2006.
- Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman. *el-Müzhir fî ulûmi'l-luğâ*. 2 Cilt. Beyrut: Menşûrâtu Mektebeti'l-Asriyye, 1986.
- Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman. *el-Hasâisu'l-Kübrâ*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmiyye, 1985.
- Seyrâfî, el-Kâdi Ebi Saîd el-Hasan b. Abdullah. *Ahbâru'n-nahviyyîne'l-Basriyyîn*, Kâhire: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1955.
- Tantâvî, Muhammed. *Neş'etu'n-nahv ve târihu eşheri'n-nuhât*. 1 Cilt. 2. Baskı. Kâhire: Dâru'l-Meârif, t.y.
- Tevfik Rüştü Topuzoğlu, "Recez". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34: 509-510. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Yâsin, Muhammed Huseyn. *Dirâsâtu'l-luğaviyye inde'l-Arab*. Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-Hayat, 1980.
- Yıldız, Ömer. Aristoteles ve Fârâbî Felsefesi Bağlamında Cins Tümüli, Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020.



## BASRA ŞEHRİNİN KURUCUSU UTBE B. GAZVÂN'IN HAYATI VE FAALİYETLERİ

Mehmet USLUER\*

### Öz

Hz. Muhammed'in (s.a.v.) tebliğ ettiği İslâm mesajı, Mekke toplumunun farklı kesimlerine mensup bazı kişiler tarafından olumlu karşılık bulmuştu. Bu çağrıyla ilk kabul edenler arasında Utbe b. Gazvân da yer almaktaydı. Mekke'de bu daveti kabul edenler, baskı, işkence ve öldürülme ile karşı karşıya kaldıkları gibi hicret etmek zorunda da bırakıldı. Utbe, yaşanan bu zorlu süreçte Hz. Muhammed ile beraber hareket etti. Hicret kaçınılmaz hale geldiği zaman Hz. Muhammed'den sonra Medine'ye yerleşti. Hicretin ikinci yılında savaşmaya dair izni alan Müslümanların safında okçu vasfıyla birçok gazve ve seriyyeye katıldı. Hz. Muhammed'in vefatından sonra ise Ömer b. Hattâb'ın halifeliği döneminde fetih hareketlerine katıldığı gibi, Basra Şehri'nin kurucu valisi olarak da görev yaptı. Daha önce yeni bir şehir kurma deneyimi olmayan Müslümanların kurduğu ilk şehir olan Basra, bu açıdan önem arz etmektedir. Utbe b. Gazvân'ın hayat hikâyesinin bilinmesi, aynı zamanda Müslümanların şehir kurmalarına dair perspektifin anlaşılması noktasında da katkı sunacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Tarihi, Utbe b. Gazvân, Basra, Hz. Ömer, Sahâbî, Sâsânîler,

### Founder of the Basra City Utba Ibn Ghazwan's Life and Activities

#### Abstract

The message of Islam delivered by prophet Muhammad was received with a positive response by some members of different segments of Meccan society. Among the first to accept this call was Utba b. Ghazwan. Those who accepted this invitation in Mecca were forced to leave their cities and migrate, as they were faced with oppression, torture and killing. Utba supported the mission of Islam by acting together with Prophet Muhammad in this difficult process. Utba, who settled in Madina after the migration of the prophet, participated in many expeditions and military campaigns as an archer during this period. After the prophet passed away, he participated in the conquests during the caliphate of 'Umar ibn Khattab, and also served as the founding governor of Basra. Being the first city founded by Muslims who did not have the experience of establishing any other before, Basra is important in this respect. To know the life story of Utba will also contribute to understanding the perspective of Muslims on city building and planning.

**Keywords:** History of Islam, Utba b. Ghazwan, Basra, 'Umar, Companions, Sassanids,

*Makalenin Dergiye Geldiği Tarih: 20.08.2021; Hakem ve Yayın Kurulu Değerlendirmesinden Geçtiği ve Yayına Kabul Edildiği Tarih: 25.10.2021*

\* Dr. Araştırma Görevlisi, Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, ORCID: 0000-0002-6608-0125, email: mehmetusluer0571@gmail.com

## Giriş

İslâm Dini'ni ilk kabul edenler arasında bulunan Utbe b. Gazvân, (ö.17/638?) Habeşistan hicretine katıldığı gibi, Mekke'de kaldığı süre boyunca Hz. Muhammed ile beraber hareket etmişti. Hicret ettiği Medine'de birçok seriyeye ve gazveye katılarak büyük fedakârlıklar göstermişti. İslâm'ın öncü kadroları arasında bulunmasına ve önemli işler gerçekleştirmesine rağmen, Hz. Muhammed'in vefatına kadarki yaşamına ve yaptığı bazı faaliyetlere dair bilgiler kısıtlıdır. Bunun aksine Hz. Ömer döneminde (13-23/634-644) onun hayatına ve faaliyetlerine dair daha fazla malumat bulunmaktadır.

Utbe b. Gazvân, bu dönemde Sâsânî topraklarına düzenlenen seferlere katılmasının yanı sıra Müslümanların kurduğu ilk şehir olan Basra'nın hem kurucusu hem de valisi olarak görev yapmıştı. Ayrıca kurduğu şehir üzerinden yürüttüğü fetih hareketleri ile Sâsânîlere ait bazı yerlerin ele geçirilmesinde önemli rol oynamıştı. Bu noktada Müslümanların, ilk kurdukları şehir olan Basra'nın kuruluşuna dair organizasyon sürecini nasıl yönettikleri sorusu önem arz etmektedir. Bu soruya şehrin kurucusu Utbe b. Gazvân üzerinden cevap arayan bu çalışma, aynı zamanda onun hayatını ve faaliyetlerini de ele alması hasebiyle de öneme haizdir. Buna binaen yapılan çalışma ile Utbe b. Gazvân'ın hayatına dair bazı noktaların aydınlığa kavuşturulması hedeflendiği gibi, onun şehirleşme sürecini nasıl yönettiği ve buna etki eden faktörlerin ortaya çıkarılması da amaçlanmaktadır.

### 1. Valiliğine Kadar Utbe b. Gazvân

Mudar kabile federasyonuna bağlı<sup>1</sup> Kays b. Aylân kabilesinin<sup>2</sup> alt kollarından Benî Mâzin'e mensup olduğu rivayet edilen Utbe b. Gazvân'ın<sup>3</sup> künyesi *Ebû Abdullah* veya *Ebû Gazvân'dır*.<sup>4</sup> Medine'ye hicret ettiği zaman 40 yaşında

- 1 Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Meni' ez-Zührî İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990/1410), 7/3. Mudar kabile federasyonunun hangi kabilelerden oluştuğuna dair detaylı bilgi için bk. Hakan Temir, *Nesep Atlası*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2021), 7.
- 2 İbn Sa'd, *Tabakât*,7/3; Ebû Amr Halife b. Hayyât b. Halife eş-Şeybânî el-Basrî Halife b. Hayyât, (ö.240/854-55). *Tabâkatü Halife b. Hayyât*, thk. Süheyl Zekkar. (Dârü'l-Fikr, 1993/1414), 38; Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî İbn Hazm, *Cemheretü ensâbi'l-'Arab* (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983/1403), 260.
- 3 Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyârî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısrî İbn Hişâm, *Sîret-i İbn-i Hişâm*, thk. Mustafâ es-Sekkâ-İbrahim Ebyârî- Abdülhafız eş-Şelbî. (Mısır: Şirket Mektebe ve Matbaa Mustafâ el-Babî el-Halebî ve Evlâduhu, 1955/1375), 1/107; İbn Sa'd, *Tabakât*,7/3.
- 4 Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, thk. Riyâd Ziriklî-Süheyl Zekkâr, (Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1996/1417), 1/201.



olduğuna dair veriden<sup>5</sup> hareketle<sup>6</sup> yaklaşık olarak 583-584 yıllarında dünya-ya geldiğini ifade etmek mümkündür.<sup>7</sup>

Uzun boylu ve yakışıklı olan<sup>8</sup> Utbe b. Gazvân'ın; Cündişâpûr'da<sup>9</sup> tıp eğitimi almış olan Hâris b. Kelede'nin (ö.13/634)<sup>10</sup> kızı Ezde ile evli olup,<sup>11</sup> Abdullah<sup>12</sup> ve Gazvân adında<sup>13</sup> iki çocuğa sahip olduğu belirtilmektedir. Utbe'nin babası Gazvân'ın ise câhiliye döneminde Benî Nevfel b. Abdümenâf ile anlaşmalı (hilf) olduğu rivayet edilmektedir.<sup>14</sup>

Aile fertlerinden kız kardeşi Büsre'nin sahâbeden Ebû Hureyre (ö.58/678),<sup>15</sup> Hudeyrâ'nın ise Mücâş' b. Mes'ûd (ö.36/656) ile evli olduğu belirtilmektedir.<sup>16</sup> Ayrıca Suveyd adında kölesi<sup>17</sup> ile Habbâb<sup>18</sup> b. Eret (ö.19/640)<sup>19</sup> adında azadlısı olduğu da ifade edilmektedir.<sup>20</sup>

- 5 İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/72; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî İbn Kuteybe, *el-Maârif*, thk. Servet Ukkâşe, (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, 1992), 275; Belâzürî, *Ensâb*, 1/201;
- 6 Hz. Muhammed'in 622 yılında Medine'ye gerçekleştirdiği hicretin tarihine dair bkz: *Hicri Takvim ve Siyer Kronolojisi Etütleri/Makaleler*, çev. Kasım Şulul, (İstanbul: Siyer Yayınları, 2012), 44-112; Mehmet Apaydın, *Siyer Kronolojisi*, (İstanbul: Kuramer, 2018), 404-407.
- 7 Utbe b. Gazvân, hicretin sekizinci ayı veya ikinci yılında gerçekleşen Ubeyde b. Hâris seriyesi sırasında Medine'ye hicret etmiştir. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Vâkid el-Eslemî el-Medenî el-Vâkidî, *el-Meğâzî*, thk. Mârsden Jones, (Beyrût: Dâru'l- A'lemî, 1989/1409), 1/10; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dimaşkî ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'la'lâm*, thk. Beşşâr Avvad Ma'ruf. (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 1/22. Bu rivayetlerden hareketle Utbe'nin Medine'ye hicret tarihini 623- 624 yılları olarak tespit etmek mümkündür.
- 8 İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/3; İbn Kuteybe, *Maârif*, 275.
- 9 Cündişâpûr'a dair detaylı bilgi için bk. Mehmet Mahfuz Söylemez, *Bilimin Yitik Şehri Cündişapur*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2003).
- 10 Ebû'l-Hasen Cemâlüddîn Alf b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî İbnü'l-Kiftî, *İhbârü'l-ulemâ' bi-ahbârü'l-hükemâ'*, thk. İbrâhîm Şemseddîn. (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005/1426), 125.
- 11 Belâzürî, *Ensâb*, 1/490.
- 12 İbn Sa'd, *Tabakât*, 5/135.
- 13 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî Buhârî, *Târîhu'l-kebîr*; thk. Muhammed Abdü'l-Mu'd Hân. (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifü'l-Osmâniyye, t.y.), 7/108.
- 14 Vâkidî, *el-Meğâzî*, 1/139; İbn Hişâm, *Sîre*, 1/365; Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alf b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, thk: Ali Muhammed Me'ved- Âdil Ahmed Abdümevcûd. (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l- İlmiyye, 1415/1994), 3/558.
- 15 Ebû Hureyre'nin Gazvân'ın kızı Büsre ile evli olduğu rivayet edilmektedir. Bu rivayetlerle beraber Diyanet İslâm Ansiklopedisi, Büsre'nin Utbe b. Gazvân'ın kız kardeşi olduğunu ifade etmektedir. Zikredilen rivayetlerden hareketle Büsre'nin Utbe b. Gazvân'ın kız kardeşi olduğunu söylemek mümkündür. Bkz: İbn Sâ'd, 4/243; İbn Kuteybe, *Maârif*, 277; Erdinç Ahatlı, *"Utbe b. Gazvân"*, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/235.
- 16 Belâzürî, *Ensâb*, 13/299.
- 17 İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/5; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/558.
- 18 İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/73; Belâzürî, *Ensâb*, 1/201.
- 19 Belâzürî, *Ensâb*, 1/201.
- 20 İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/73; Belâzürî, *Ensâb*, 1/201. Bununla birlikte Belâzürî, Cenâb adında birinin de Utbe b. Gazvân'ın mevlası olduğunu ifade etmektedir. Bk. Belâzürî, *Ensâb*, 13/299.

Müslüman toplumda önemli bir yeri olan Utbe'nin<sup>21</sup> Hz. Muhammed'in davetini kabul eden yedinci kişi olduğuna dair rivayetler<sup>22</sup> de mevcuttur. Hz. Muhammed'e ilk vahyin 610<sup>23</sup> veya 611 yılında inmesinden<sup>24</sup> ve Utbe'nin tespit edilen doğum tarihinden hareketle İslâmî daveti yaklaşık olarak 27-28 yaşında kabul ettiği söylenebilir.

Hz. Muhammed, Mekke şehrinde maruz kaldıkları işkence ve baskılara karşı Müslümanları Habeşistan'a gitmeleri noktasında teşvik etmişti.<sup>25</sup> İslâm mesajını ilk kabul edenler arasında bulunan Utbe de Habeşistan'a gerçekleşen hicrete katılmıştır.<sup>26</sup> Buraya yerleşen muhacirler, Kureyşlilerin Müslüman olduklarına dair çeşitli haberleri duyarak Mekke yakınlarına kadar gelmiş fakat bunların asılsız olduğunu anlamışlardır.<sup>27</sup> Geri dönenler arasında bulunan Utbe b. Gazvân, İslâm öncesi dönemden beri anlaşmalı oldukları Benî Nevfel b. Abdümenâf'ın verdiği eman sayesinde şehre girebilmişti.<sup>28</sup> Hilf (anlaşma) yapan kabile mensupları aynı zamanda anlaşma yaptıkları kabilenin üyesi sayılmaktaydı.<sup>29</sup> Verilen bu eman, câhiliye döneminde yapılan anlaşmaların en azından bir kısmının İslâm'ın ilk yıllarında dahi sürdürüldüğünü göstermektedir. Mekke'ye geri dönen Utbe, Hz. Muhammed'in hicretine kadar onunla beraber hareket etmeye devam etmiştir.

Hz. Muhammed, Müslümanlara Medine şehrine hicret emri vermiş ve daha sonra kendisi de bunu gerçekleştirmişti.<sup>30</sup> Müslümanların büyük çoğunluğunun hicretine rağmen çeşitli saiklerle Mekke'de kalanlar da olmuştu. Bunlar arasında Utbe b. Gazvân<sup>31</sup> da yer almaktaydı.

Hz. Muhammed'in Medine'ye yerleşmesi ile siyasi açıdan İslâm toplumu için yeni bir süreç başlamıştı. Müslümanlar, Mekke'de kendilerine uygulanan

21 İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/3.

22 Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahebûb el-Câhîz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, (Beyrût: Dar ve Mektebetü'l-Hilâl,1423), 2/38; Belâzürî, *Ensâb*,13/298; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/558.

23 *Hicri Takvim ve Siyer Kronolojisi Etütleri/Makaleler*, 140.

24 Apaydın, *Siyer Kronolojisi*, 323.

25 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebü'l-Fâdl İbrâhim, (Beyrût: Dâru Süveydan, t.y.), 2/328; Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-nebeviye ve ahhârü'l-hulefâ'*, tsh: Seyyîd Azîz Bek, (Beyrût: el-Kutubü's-Sekâfiyye, 1417) 1/172; Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih*, thk. Ömer Abdusselam Tedmurî, (Beyrût: Darü'l-Kitâbü'l-Arabî, 1417/1997), 1/673.

26 İbn Hişâm, *Sîre*,1/324; Belâzürî, *Ensâb*, 13/297; Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *Sikât*, thk. Muhammed Abdulmuîd Hân, (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1393/1973), 1/59.

27 İbn Hişâm, *Sîre*,1/364.

28 İbn Hişâm, *Sîre*,1/365.

29 İbn Sa'd, *Tabakât*,7/5.

30 Taberî, *Târîh*, 2/393; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1/694.

31 İbn Hişâm, *Sîre*, 1/592; Ebû Amr Halîfe b. Hayyât b. Halîfe eş-Şeybânî el-Basrî Halîfe b. Hayyât, *Târîhu Halîfe b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziyâ Ömerî, (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, Müessesetü'r-Risâle, 1397), 67; Taberî, *Târîh*, 2/404; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/558.

birçok baskı ve sindirme politikasına rağmen sivil bir direniş yolu seçmişlerdi. Medine'ye geldikten sonra kendileriyle savaşanlara karşılık savaşıma iznini, ilgili Kur'an ayetinin inmesiyle almışlardı.<sup>32</sup> Bu durum, Mekke'de uygulanandan farklı olarak geliştirilecek yeni politik bir tavrın da aynı zamanda başlangıcıydı.

Gelişen yeni politik tavır neticesinde bazı bölgelere çeşitli saiklerle askeri birlikler gönderilmeye başlanmıştı. Bunlar arasında Ubeyde b. Hâris (ö. 2/624) komutanlığında hicretin sekizinci ayında ya da ikinci yılında gönderilen altmış veya seksen kişiden oluşan askeri bir birlik de yer almaktaydı. Bu birlik Seniyyetülmerre denilen yerin aşağı kısımlarında yer alan Ahyâ' suyunun yanında<sup>33</sup> Mekkelilerden oluşan bir kervan ile karşılaştı. İki yüz kişiden oluşan<sup>34</sup> bu kervanın liderliğini Mukriz b. Hafs (ö.?),<sup>35</sup> İkrime b. Ebû Cehil (ö. 13/634)<sup>36</sup> veya Ebû Süfyân (ö. 31/651-52) yürütmekteydi.<sup>37</sup> Birbirleriyle karşılaşan iki grup arasında karşılıklı ok atma dışında herhangi bir çarpışma yaşanmamıştı. Daha önce Medine'ye hicret etmemiş veya edememiş olan Utbe b. Gazvân ve Mikdâd b. Amr, (ö.33/653) zikredilen kervan ile Müslümanlara katılmak için yola koyulmuşlardı. İki grubun karşılaşması esnasında Müslümanların safına geçmişlerdi.<sup>38</sup>

İlk iman edenler arasında bulunup, Habeşistan muhacirleri arasında yer alan Utbe b. Gazvân'ın Mekke'de müşrikler tarafından zarar görmeden bahsi geçen kervanla beraber nasıl yola koyulduğu sorusu bu anlamda önem arz etmektedir. Zikredildiği üzere Benî Nevfel b. Abdümenâf ile câhiliye döneminde kurulan bir anlaşma vardı ve buna bağlı olarak verilen koruma sayesinde Utbe b. Gazvân'ın Mekke'de müşriklerle birlikte yaşadığını ifade etmek mümkündür.

Verilen bu emanın sebepleri arasında Müslümanlar ile Mekke müşrikleri arasında çarpışmaların henüz başlamamış olmasının da etkisi olmalıdır. Öyle ki daha sonraki süreçlerde yaşanan savaş ve çatışmalar nedeniyle iki taraf arasındaki ilişkiler daha da sertleşmeye başlamıştı. Özellikle 2/624

32 el-Hac, 22/39.

33 Ayhâ', Hz. Muhammed'in hicret esnasındaki yol güzergâhlarından biri olup, Mekke'ye dört fersah uzaklıkta yer alan el-Cuhfe'ye bağlı bir yer olan Seniyyetü'l-Merre'nin aşağı kısmında yer alan bir su idi. Bk. Taberî, *Târîh*, 2/402; Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, (Beyrût: Dâru Sadr, 1995), 1/118, 2/111.

34 Vâkidî, *el-Meğâzi*, 1/10; İbn Hibbân, *Sîre*, 1/150.

35 İbn Hibbân, *Sîre*, 1/150.

36 İbn Hişâm, *Sîre*, 1/592; Halife, *Târîh*, 61; Taberî, *Târîh*, 2/404; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/558.

37 Vâkidî, *el-Meğâzi*, 1/10; İbn Hibbân, *Sîre*, 1/150.

38 Bu seriyyeye dair bk. Vâkidî, *el-Meğâzi*, 1/10; İbn Hişâm, *Sîre*, 1/591-592; Halife, *Târîh*, 61-62; Taberî, *Târîh*, 2/404; İbn Hibbân, *Sîre*, 1/150; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/558.

yılında gerçekleşen Bedir Savaşı sırasında Mekkeli bazı ileri gelenlerin öldürülmesi,<sup>39</sup> Kureyşlilerin Müslümanlara duydukları düşmanlık ve intikam duygularının şiddetlenmesine sebep olmuştu. Mekkelileri katı ve tavizsiz bir hale getiren bu durum, aynı zamanda mevcut bazı anlaşmaların da feshi anlamına gelmekteydi. Bundan dolayı özellikle Bedir savaşından sonra eman altında olsa bile Mekke'de bir Müslüman'ın inancını açık bir şekilde ifade etmesinin çok daha zor olduğu düşünülebilir. Hz. Muhammed'in amcası Abbâs b. Abdulmuttalib'in (ö.32/653) Müslüman olduğu halde bunu gizlemesini<sup>40</sup> bu çerçevede değerlendirmek mümkündür.

Müslümanlarla beraber Medine'ye gelen Utbe b. Gazvân, Abdullah b. Seleme el- Aclânî<sup>41</sup> veya Evs kabilesinin Eşheloğulları koluna mensup olan Abbâd b. Bişr b. Vakş'e (ö.13/634) misafir oldu.<sup>42</sup> Hz. Muhammed, Medine'ye geldiği zaman Müslümanlar arasında bir kardeşlik bağı (muâhat) oluşturmuştu.<sup>43</sup> Bu kardeşlik bağı dini, ekonomik ve sosyal konularda yardımlaşmayı esas almaktaydı.<sup>44</sup> Bu durum aynı zamanda yeni bir toplumsal yapının doğuşuna da kaynaklık etmekteydi. Daha sonra inen ayetlerin Müslümanların birbirleriyle olan kardeşliğini ilan etmesi,<sup>45</sup> aynı zamanda asabiyete dayalı toplumsal yapıdan ayrılma anlamına da gelmekteydi. Utbe b. Gazvân'ın Ebû Dücâne (ö.12/633)<sup>46</sup> veya Muâz b. Mâ'is ile kardeş ilan edilmesi<sup>47</sup> yapılan bu muâhata binaendi.

Utbe b. Gazvân Medine'ye geldikten sonra, 2./623. yılın<sup>48</sup>Receb ayında<sup>49</sup> Abdullah b. Cahş (ö.3/624) komutanlığında düzenlenen Batn-ı Nahle seriyyesine<sup>50</sup> katıldı.<sup>51</sup> Bu seriyyenin temel görevi Mekke ile Tâif arasında bulunan<sup>52</sup> ve Mekke'ye yakın bir bölge olan Batn-ı Nahle'de<sup>53</sup>Mekkelilere dair istihbarat

39 Bedir savaşına ve burada öldürülen Kureyşlilere dair bk. Taberî, *Târîh*, 2/421-479; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 2/12-30.

40 Belâzürî, *Ensâb*, 4/3-4; Taberî, *Târîh*, 2/ 461.

41 İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/73; Belâzürî, *Ensâb*,13/298.

42 İbn Hişâm, *Sîre*,1/479.

43 Bu kardeşliğe dair bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/184; Belâzürî, *Ensâb*,1/270-271.

44 Hüseyin Algül, "Muâhat", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/308-309.

45 el-Hucurât, 49/10.

46 İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/73; Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb Ümeyye b. Amr b. el-Hâşimî İbn Habîb, "el-Muhabber", thk. Ilse Lichtenstadter, (Beyrût:Dârü'l-Âfâkî'l-Cedîde, y.y.), 72; Belâzürî, *Ensâb*,13/299.

47 İbn Habîb, "el-Muhabber", 72; Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn b. Alî b. Muhammed b. el- Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târihi'l-ümem ve'l-mulûk*, thk. Muhammed Abdülkâdir Âtâ, Abdülkâdir Âtâ, (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1492/1992), 3/72.

48 Hicretten on yedi ay sonra. Bk. Vâkidî, *el-Meğâzî*, 1/13; İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/7.

49 İbn Hişâm, *Sîre*, 1/601; İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/7.

50 İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/7; Taberî, *Târîh*, 2/411; İbn Hibbân, *Sîre*, 1/154.

51 İbn Hişâm, *Sîre*, 1/602; Taberî, *Târîh*, 2/411; İbn Hibbân, *Sîre*, 1/154.

52 İbn Hişâm, *Sîre*, 1/602; Taberî, *Târîh*, 2/411.

53 İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/7.

faaliyeti gerçekleştirmektir.<sup>54</sup> Seriyeye sırasında Utbe b. Gazvân ile Sa'd b. Ebû Vakkâs (ö.55/675) aynı deveye binmişlerdi. Bu zatlar, kaybolan develerinin peşine düşünce mevcut birlikten geride kalmışlardı.<sup>55</sup> Yoluna devam eden birlik Tâif'ten dönmekte olan<sup>56</sup> ve başlarında Amr b. Hadramî'nin (ö.2/624) olduğu Kureyş'e ait deri, kuru üzüm,<sup>57</sup> içki<sup>58</sup> ve ticari malları taşıyan<sup>59</sup> kervana rastlamıştı.<sup>60</sup> Karşılaşılan günün Arap toplumunda savaşılmaması yasak olan haram aylardan Receb ayının son gününe<sup>61</sup> mi yoksa haram olmayan aylardan Şaban'ın ilk gününe mi denk geldiğine dair<sup>62</sup> yaşanan belirsizlik, birlik içinde ihtilafın ortaya çıkmasına sebebiyet vermişti. Yapılan görüşmeler neticesinde çıkan karara binaen<sup>63</sup> kervana saldırıldı.<sup>64</sup> Yaşanan çatışma sonucu kervanın başında bulunan Amr b. Hadramî öldürüldü ve iki kişi esir edildi.<sup>65</sup>

Bu askeri birliğe mensup olanlar haram ayda savaşılmamasına dair emri dinlememeleri nedeniyle Hz. Muhammed tarafından eleştirildi.<sup>66</sup> Bununla birlikte haram ayda yapılan bu saldırı propaganda aracı olarak Kureyşliler tarafından kullanıldı.<sup>67</sup> Yapılan bu propaganda İslâm toplumunu da etkilemekteydi. Büyük bir günah olan haram aylarda savaşmanın, inkârdan, insanları Beytullah'ı ziyareti engellemekten ve halkını oradan çıkarmaktan daha büyük bir günah olduğunu belirten Kur'an ayetinin inmesiyle<sup>68</sup> bu propagandaist saldırı Müslümanlar açısından geri püskürtüldü. Hz. Muhammed, düzenlenen saldırının haklılığı üzerine ganimetleri seriyeye katılanlar arasında paylaştırdı. Utbe b. Gazvân ile Sa'd b. Ebû Vakkâs, birlikten geri kaldıkları için seriyeye katılmadıkları gibi,<sup>69</sup> Medine'ye de ulaşmamışlardı. Hz. Muhammed esir edilenlerin fidyelerini bu iki zat şehre ulaştıktan sonra kabul etmişti.<sup>70</sup>

54 Vâkidî, *el-Meğâzî*, 1/13; İbn Hişâm, *Sîre*, 1/602; İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/7; Taberî, *Târîh*, 2/411; İbn Hibbân, *Sîre*, 1/155.

55 İbn Hişâm, *Sîre*, 1/602; İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/7; Taberî, *Târîh*, 2/411; İbn Hibbân, *Sîre*, 1/155.

56 İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/7.

57 İbn Hişâm, *Sîre*, 1/602; İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/7; Taberî, *Târîh*, 2/411.

58 İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/7.

59 İbn Hişâm, *Sîre*, 1/602; Taberî, *Târîh*, 2/411.

60 İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/7; Taberî, *Târîh*, 2/411.

61 İbn Hişâm, *Sîre*, 1/602; Taberî, *Târîh*, 2/411.

62 Vâkidî, *el-Meğâzî*, 1/15.

63 İbn Hişâm, *Sîre*, 1/602; Taberî, *Târîh*, 2/412.

64 İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/7; Taberî, *Târîh*, 2/412.

65 Vâkidî, *el-Meğâzî*, 1/15; İbn Hişâm, *Sîre*, 1/602; İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/7; Taberî, *Târîh*, 2/412.

66 Vâkidî, *el-Meğâzî*, 1/16; İbn Hişâm, *Sîre*, 1/603; Taberî, *Târîh*, 2/412.

67 Taberî, *Târîh*, 2/412.

68 el-Bakara, 2/217.

69 İbn Hişâm, *Sîre*, 1/602; İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/7; Taberî, *Târîh*, 2/411; İbn Hibbân, *Sîre*, 1/155.

70 Vâkidî, *el-Meğâzî*, 1/16; İbn Hişâm, *Sîre*, 1/604; Taberî, *Târîh*, 2/413.

Müslümanlar bu sefer sırasında ilk defa Kureyşlilerden birini öldürmüş ve ganimet elde etmişlerdi. Elde edilen ganimet bir ticari kervandan ele geçirilmişti. Bu durum Mekkelileri ticari yolların güvenliği noktasında endişeye düşürmüştü.<sup>71</sup> Bu endişeli durum, kısa bir süre sonra yaşanan Bedir Savaşı ile çatışmaya dönüşmüştü. Utbe b. Gazvân, Müslümanların zafer kazandığı bu savaşa kendisine ait el-Ubeys adındaki deveyi Tuleyb b. Umeyr (ö.13/634) ile paylaşarak<sup>72</sup> katıldı.<sup>73</sup> Hz. Muhammed'in okçuları arasında bulunan Utbe b. Gazvân,<sup>74</sup> Uhud Savaşı<sup>75</sup> ile birlikte ve daha birçok gazveye iştirak ederek<sup>76</sup> büyük yararlılıklar gösterdi.

Vefatına kadar Hz. Muhammed ile birlikte hareket etmiş olan Utbe b. Gazvân birçok hadis aktarmıştır. Aktardığı hadisleri; Gazvân b. Utbe b. Gazvân,<sup>77</sup> Utbe b. İbrâhîm b. Utbe b. Gazvân,<sup>78</sup> Hâlid b. Umeyr el-Adevî (ö.81-90/700-708),<sup>79</sup> Abdülmelik b. Mucâşî' b. Mesud,<sup>80</sup> Şüveys b. Ceyyâş (ö.91-100/709-718),<sup>81</sup> Hasanü'l-Basrî (ö.110/728),<sup>82</sup> Guneym b. Kays el-Mâzinî (ö.14/635), Kabîsa b. Câbir, (ö.61-70?/680-689?) ve Hârûn b. Riâb (ö.121-130/738-747)<sup>83</sup> gibi zatlar rivayet etmiştir.

## 2. Valiliğinden Vefatına Kadar Utbe b. Gazvân

Hz. Ebû Bekir döneminde (11-13/632-634) gerçekleşen askeri seferlerin bir yönü, doğuda yer alan ve dönemin süper güçlerinden biri sayılan Sâsânî İmparatorluğu'na dönüktü. Hz. Ebû Bekir, 12/633 yılında<sup>84</sup> Hâlid b. Velîd'e

71 Mustafa Fayda, "Batn-ı Nahle Seriyyesi", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/202-203.

72 Vâkidî, *el-Meğâzi*, 1/24.

73 Vâkidî, *el-Meğâzi*, 1/24; İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/3; Halîfe, *Tabakât*, 102; Belâzürî, *Ensâb*, 13/299.

74 Vâkidî, *el-Meğâzi*, 1/243; İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/72; Belâzürî, *Ensâb*, 1/323.

75 Vâkidî, *el-Meğâzi*, 1/243; İbn Hazm, *Cemhere*, 260.

76 İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/3; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/558.

77 Buhârî, *Târîhu'l-kebir*, 7/108.

78 Buhârî, *Târîhu'l-kebir*, 6/527; İbn Hibbân, *Sikât*, 5/251.

79 Buhârî, *Târîhu'l-kebir*, 3/162; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *Sahîh-i Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Beyrût: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, t.y.), 4/2278; İbn Hibbân, *Sikât*, 4/204; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/558; Zehebî, *Târîh*, 2/79.

80 İbn Hibbân, *Sikât*, 5/121.

81 İbn Hibbân, *Sikât*, 4/370; Zehebî, *Târîh*, 2/1116.

82 Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre (Yezîd) Tirmizî, *el-Câmiü'l-kebir=Sünenü't-Tirmizî*, thk. Beşşâr Avvad Ma'ruf, (Beyrût: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), 4/283. Hasanü'l-Basrî'nin Utbe b. Gazvân ile karşılaşmadığı rivayet edilmektedir. Bk. Tirmizî, *es-Sünen*, 4/283; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dimaşkî ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, (Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 2006/1427), 3/188.

83 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 3 /88.

84 Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Fütühü'l-büldân*, (Beyrût: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1988), 331; Ebû'l-Ferec Kudâme b. Ca'fer b. Kudâme b. Ziyâd el-Kâtib el-Bağdâdî Kudâme b. Ca'fer, *Kitâbü'l-Harâc ve smaatü'l-kitâbe*, thk. Muhammed Hüseyin Zebidî, (Bağdâd: Dârü'r-Resîd, 1981), 364.

(ö.21/642) bu imparatorluğa ait topraklar arasında yer alan Irak bölgesine gitmesini emredince<sup>85</sup> o, Basra şehrinin kurulacağı mıntıkaya da geldi.<sup>86</sup> Burada Sâsânîlere bağlı çeşitli yerleşim yerlerine baskınlar yapan Suveyd b. Katâbe<sup>87</sup> veya Kutbe b. Katâde bulunmaktaydı.<sup>88</sup> Hâlid b. Velîd burada yer alan ve aynı zamanda Sâsânîlere ait askeri bir birliğin de bulunduğu Hureybe denilen yeri fethetti.<sup>89</sup> Daha sonra yerine Kutbe b. Katâde,<sup>90</sup> Suveyd b. Kutbe<sup>91</sup> veyahut Şureyh b. Âmir'i bırakarak<sup>92</sup> fetih hareketlerine kaldığı yerden devam etti.<sup>93</sup>

Sâsânî topraklarına yönelik sürdürülen fetih hareketleri Hz. Ömer'in hilafeti sırasında hız kazanarak devam etti. Bu dönemde kurulan şehirlerinden olan Basra'nın kurulacağı yer, Arap topraklarının bitip Sâsânî topraklarının başladığı bir konumda yer almaktaydı.<sup>94</sup> Seçilen yerin Basra Körfezi'ne ve Şattü'l-Arab'a yakın olması,<sup>95</sup> Medine'yle kolay irtibat sağlaması ve Sâsânî coğrafyasının güney taraflarına yapılacak seferler için uygun stratejik bir konumda olması<sup>96</sup> şehrin jeopolitik önemini artırmaktaydı.<sup>97</sup>

Müslümanlar şehir kurulmadan önce Hîre'yi<sup>98</sup> fethettikleri gibi<sup>99</sup> Bâbil topraklarına<sup>100</sup> girip fetih hareketlerine devam etmekteydi.<sup>101</sup> Hz. Ömer yeni bir

85 Belâzürî, *Fütûh*, 238.

86 Halîfe, *Târîh*, 117; Belâzürî, *Fütûh*, 331; Kudâme b. Ca'fer, *Harâc*, 364.

87 Belâzürî, *Fütûh*, 331; Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd b. Venend ed-Dîneverî, *Ahbârü't-tvâl*, thk. Abdunnaim Âmir, (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1960), 116; Kudâme b. Ca'fer, *Harâc*, 364.

88 Belâzürî, *Fütûh*, 331; Taberî, *Târîh*, 3/593; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/316.

89 Belâzürî, *Fütûh*, 331; Kudâme b. Ca'fer, *Harâc*, 364.

90 Halîfe, *Târîh* 118; Taberî, *Târîh*, 3/343; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/316.

91 Belâzürî, *Fütûh*, 331.

92 Belâzürî, *Fütûh*, 331; Kudâme b. Ca'fer, *Harâc*, 364; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 2/627.

93 Hâlid b. Velîd'in buradan ayrıldıktan sonra fethettiği bazı yerler için bk. Halîfe, *Târîh*, 118; Belâzürî, *Fütûh*, 332.

94 Hz. Ömer Utbe b. Gazvân'a Arap topraklarının bitip, Fars topraklarının başladığı yerde şehir kurmasını emretmişti. Bk. Taberî, *Târîh*, 3/591; Abdullâh b. Abdilâzîz b. Muhammed b. Eyyûb b. Amr el-Bekrî, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, thk. A.P. van Leeuwen, A. Ferré, (Beyrût: Dâru'l-Garb el-İslâmî, 1992), 1/148; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Bennâ el-Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm fi marifet'l-ekâlîm*, neşr. M.J. Goeje. (Leiden: E.j. Brill, 1906), 117.

İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/317.

95 Hitti, Philip Khuri, *Arap tarihinin mimarları*, çev. Ali Zengin, (İstanbul: Risale Yayınları, 1995), 105; Lapidus, Ira Marvin. *İslâm toplumları tarihi*, çev. Yasin Aktay, Mevlüde Ayyıldızoğlu-Aktay, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002, 2010), 1/84.

96 Lapidus, *İslâm toplumları tarihi*, 1/84.

97 Hitti, *Arap Târîhinin Mimarları*, 105.

98 Kûfe şehrine üç mil uzaklıkta yer alan ve câhiliye döneminde bazı Arap meliklerinin oturdukları şehirdir. Bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemül-büldân*, 2/238.

99 Belâzürî, *Fütûh*, 332; Taberî, *Târîh*, 3/59; Kudâme b. Ca'fer, *Harâc*, 365.

100 Irak Bâbil'i denen Kûfe ve Hille kasabalarını da içine alan tarihi Bâbil şehrinin de yer aldığı topraklardır. Bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemül-büldân*, 1/309-311.

101 Belâzürî, *Fütûh*, 332; Kudâme b. Ca'fer, *Harâc*, 365; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemül-büldân*, 1/431.

şehir kurarak; Ahvâz, Fars bölgeleri ve Meysân şehrinden gelecek saldırılara karşı, bölgede konuşlanan askerlere destek vermeyi amaçlamıştı.<sup>102</sup> Bu amaçla kurulan Basra, yeni bir şehir kurma noktasında daha önce herhangi bir tecrübeye sahip olmayan Müslümanların ilk deneyimiydi.<sup>103</sup> Her ne kadar Hz. Muhammed tarafından Medine şehrinde imara dair çeşitli faaliyetler yapılsa da,<sup>104</sup> Basra'nın kuruluşu yeni bir durumdu. Bu yüzden Müslümanların yeni şehir kurmaya dair ilk deneyim sürecinin nasıllığı sorusu önem kazanmaktadır.

Bu açıdan öneme haiz olan şehrin, kuruluş hikâyesine dair zikredilen rivayetlerden birine göre Hz. Ömer'e Basra'nın kurulacağı yerde, Sâsânî topraklarına baskın yapan askerlerin varlığı<sup>105</sup> ile bunların yetersiz olduklarına dair bilgiler ulaştı.<sup>106</sup> Bunun üzerine halife burada bir kent inşa etmek istedi.<sup>107</sup> Buna binaen<sup>108</sup> Utbe b. Gazvân'ı bölgeye<sup>109</sup> vali olarak atayıp<sup>110</sup> emrine de on iki bin asker verdi.<sup>111</sup> Bölgeye gelen Utbe, burada bulunan Kutbe b. Katâde<sup>112</sup> ve onunla birlikte hareket eden Bekir b. Vâil ve Temîm kabilesi mensupları ile birleşerek şehri kurdu.<sup>113</sup> Diğer bir rivayete göre ise Hz. Ömer, Kâdisiye Savaşı'na (15/636) katılan<sup>114</sup> Sa'd b. Ebû Vakkâs'a yazdığı mektubunda kendisinin Kûfe'ye,<sup>115</sup> yanında bulunan Utbe b. Gazvân'ın

102 Belâzürî, *Fütûh*, 332; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/ 431. Hz. Ömer önce Ahvâz, sonra da Übülle üzerine yönelik saldırı emri vermişti. Bk. Dîneverî, *Ahbârü't-tivâl*, 116. Fars büyüklerinden Mehrân'ın 14/635 yılında öldürülmesi nedeniyle, Sâsânîlerden gelebilecek askeri desteğe karşı Hz. Ömer'in Utbe b. Gazvân'ı bölgeye gönderdiği de rivayet edilmiştir. Bk. Taberî, *Târîh*, 3/590- 59.

103 Yılmaz Can, *İslâm Şehirlerinin Fiziki Yapısı (h. I- III/m. VII- IX. yüzyıl )*. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995), 49-50.

104 Bu imar faaliyetlerine dair geniş bilgi için bk. Tahsin Koçyiğit, *İslâm'ın İlk Yıllarında (h-1-41/m.622-661) İskân*, (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 78-131; İlyas Uçar, *H. Muhammed Zamanında Medine'de Gündelik Hayat – Mekânın Üretimi-*. (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 77-163.

105 Belâzürî, *Fütûh*, 332; Kudâme b. Ca'fer, *Harâc*, 365; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/ 431.

106 Dîneverî, *Ahbârü't-tivâl*, 116.

107 Kudâme b. Ca'fer, *Harâc*, 365.

108 Kudâme b. Ca'fer, *Harâc*, 365; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/ 431.

109 Taberî, Hz. Ömer'in Utbe b. Gazvân'ı Hind toprağı denilen Basra'nın kurulacağı yere gönderdiğini rivayet etmektedir. Bk. Taberî, *Târîh*, 3/591.

110 Dîneverî, *Ahbârü't-tivâl*, 116; Kudâme b. Ca'fer, *Harâc*, 365; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/431. Hz. Ömer'in bu bölgeye gönderdiği Şüreyh b. Âmir'in Ahvâz bölgesine düzenlenen fetih hareketleri sırasında şehit düşmesi sonucu Utbe b. Gazvân'ın gönderildiği de rivayet edilmektedir. Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/ 316.

111 Dîneverî, *Ahbârü't-tivâl*, 116

112 Belâzürî, *Fütûh*, 332; Dîneverî, *Ahbârü't-tivâl*, 116; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/431.

113 Belâzürî, *Fütûh*, 332; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/431.

114 İbn Sa'd, 7/3. Yâkût el-Hamevî, Sa'd b. Ebû Vakkâs'ın Hîre'yi fethettikten sonra, Taberî ise Medâin'de iken Hz. Ömer'in emri ile Utbe b. Gazvân'ı Basra'ya gönderdiğini rivayet etmektedir. Bk. Taberî, *Târîh*, 3/590; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/432. Başka bir rivayete göre ise, Utbe b. Gazvân, Kâdisiye savaşına katılan Sa'd b. Ebû Vakkâs'a Basra üzerinden askeri yardım göndermişti. Bk. Belâzürî, *Fütûh*, 252.

115 İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/3. Kûfe şehrine dair detaylı bilgi için bk. Mehmet Mahfuz Söylemez, *Bedevilikten Hadariliğe Kufe*, (Ankara: Ankara Okulu, 2001).



ise<sup>116</sup> o zamanlar Hind toprağı diye adlandırılan Basra'ya<sup>117</sup> gönderilerek<sup>118</sup> oraya yerleşmesini emretmişti.<sup>119</sup> Bunun üzerine onun 800,<sup>120</sup> 700<sup>121</sup> veya yaklaşık 500 kişi ile birlikte<sup>122</sup> Basra mevkiine gelerek yerleştiği<sup>123</sup> ve bunlar arasında seksen sahâbînin olduğu da ifade edilmiştir.<sup>124</sup>

Rivayetlerin farklılaştığı bir diğer husus ise şehrin kuruluş tarihine dairdir. Şehrin 14/635,<sup>125</sup> 16/637<sup>126</sup> veya 17/638<sup>127</sup> yılında kurulduğuna dair rivayetler bulunmaktadır. Bununla birlikte Utbe b. Gazvân'ın 14/635 yılında geldiği Basra'nın, şehir haline gelişinin 16/637 yılında gerçekleştiği de ifade edilmektedir.<sup>128</sup> Bu rivayet Basra'nın kuruluşu ile birlikte şehirleşmediğini, bunun zamana yayıldığını göstermektedir. Şehirleşme sürecinin zamana yayılmasından hareketle kentin kuruluşuna dair rivayetlerin de farklılaştığını söylemek mümkündür.

Kuruluş hikâyesi ve zamanına dair rivayetler farklılaşsa da kabul edilen genel görüş şehrin kurucusunun Utbe b. Gazvân olduğudur.<sup>129</sup> Daha önce Hâlid b. Velîd tarafından fethedilen Hureybe mıntıkasına<sup>130</sup> gelen Utbe,<sup>131</sup> kendisiyle beraber hanımı Ezde bt. Hâris b. Kelede'yi (ö.?) de getirdi.<sup>132</sup> Bu sırada buldukları yeri, askerler için geçici bir yerleşim yeri olarak kullanabileceklerini belirtip<sup>133</sup> buranın fiziki özelliklerini Hz. Ömer'e bildirdi.<sup>134</sup> Bunun

116 İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/3; Belâzürî, *Fütûh*, 336, 341; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/432.

117 İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/3; Halîfe, *Târîh*, 117; Taberî, *Târîh*, 3/590; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. İshâk b. İbrâhîm el-Hemedânî İbnü'l-Fakîh, *Kitâbü'l-Büldân*, thk. Yûsuf Hadi, (Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1996/1416), 229; el-Bekrî, *el-Mesâlik*, 1/432; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/432.

118 İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/3; el-Bekrî, *el-Mesâlik*, 1/432; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/432.

119 İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/3.

120 İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/3; Belâzürî, *Fütûh*, 333, 341; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/432.

121 el-Bekrî, *el-Mesâlik*, 1/432.

122 Taberî, *Târîh*, 3/591.

123 İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/3; Belâzürî, *Fütûh*, 341; Taberî, *Târîh*, 3/591; el-Bekrî, *el-Mesâlik*, 1/432; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/432.

124 el-Bekrî, *el-Mesâlik*, 1/432. Şehrin kuruluşuna dair farklı rivayetler için bkz. Taberî, *Târîh*, 3/591-592; 4/41; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/352.

125 Belâzürî, *Ensâb*, 13/298; Taberî, *Târîh*, 3/590; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/316.

126 Taberî, *Târîh*, 3/590.

127 Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih Ya'kûbî, *el-Büldân*, (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1422), 159; Taberî, *Târîh*, 4/42; İbn Rüste, Ebû Alî Ahmed b. Ömer b. Rüste (ö.300/913'ten sonra), *el-A'lâku'n-nefise*, (Beyrût: Dâru Sadr, 1892), 235.

128 Taberî, *Târîh*, 3/590; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/318.

129 Halîfe, *Tabakât*, 310; İbn Kuteybe, *Maârif*, 275; Taberî, *Târîh*, 3/590-591. Bu rivayetlerle birlikte Ya'kûbî, Sa'd b. Ebû Vakkâs'ın şehri kurduğunu ifade etmektedir. Diğer rivayetler de incelendiği zaman Ya'kûbî'nin, Sa'd b. Ebû Vakkâs'ın Utbe b. Gazvân'ı Basra'ya göndermesinden hareketle bu kaniya ulaştığı sonucunu çıkarmak mümkündür. Bk. Ya'kûbî, *el-Büldân*, 17.

130 Belâzürî, *Fütûh*, 331; Kudâme b. Ca'fer, *Harâc*, 364.

131 Halîfe, *Târîh*, 128; Belâzürî, *Ensâb*, 13/298.

132 Belâzürî, *Ensâb*, 1/490; İbn Kuteybe, *Maârif*, 275; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/432.

133 Belâzürî, *Fütûh*, 337; Taberî, *Târîh*, 3/591; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/432.

134 Belâzürî, *Fütûh*, 332; Taberî, *Târîh*, 3/594.

üzerine halife burada kalmalarını<sup>135</sup> ve kendileriyle aralarında su olmaması şartıyla,<sup>136</sup> otlaklara ve sulak alanlara yakın bir yere yerleşmeleri emrini verince,<sup>137</sup> Müslümanlar Basra şehrinin kurulacağı topraklara yerleşti.<sup>138</sup>

Halife Ömer'in aralarında bir su engelinin olmamasına dair belirlediği kriterin temelinde; başkent Medine üzerinden şehre ulaştırılacak olan gerekli yardımların kısa sürede ve sorunsuz bir şekilde ulaştırılma düşüncesi yatmaktaydı.<sup>139</sup> Hicaz bölgesi dışında Müslümanlar için yeni yaşam alanları oluşturmak isteyen halifenin şehrin yeni katılımlarla büyüyeceğine ve kalıcı bir yerleşim yerine dönüşeceğine dair öngörüsünün<sup>140</sup> de bu kriterlerin belirlenmesinde etkili olduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte Araplar için hayatî öneme haiz olan deve ve koyun gibi hayvanlar için elverişli alanların varlığı da yer seçiminde etkili olmuştur.<sup>141</sup>

Şehri kurmak için bölgeye gelen Utbe, Mirbed denilen mıntıkada<sup>142</sup> bulunan farklı şekil ve özellikteki taşları göz önüne alıp, topografik özelliklerine dayanarak kenti isimlendirdi.<sup>143</sup> Daha sonra Basra'nın batısında yer alan çöle<sup>144</sup> kadar<sup>145</sup> şehri planlayarak<sup>146</sup> kuruluşa dair ilk adımları attı. Şehir biçimsel olarak Sâsânîler'e mahsus olup<sup>147</sup> başı ve omuzları örten başlıklı bir giysi olan Taylesân'a<sup>148</sup> benzer bir şekilde<sup>149</sup> dikdörtgen bir formda planlandı.<sup>150</sup>

135 Belâzürî, *Fütûh*, 336.

136 İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/3; Taberî, *Târîh*, 4/41; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/352.

137 Belâzürî, *Fütûh*, 332.

138 Belâzürî, *Fütûh*, 332.

139 Zeydân, Corcî b. Habîb, *İslâm uygarlıkları tarihi*, çev. Nejdet Gök, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004, 2012), 1/538; Koçyiğit, *İslâm'ın İlk Yıllarında (h-1-41/m.622-661) İskân*, 245.

140 Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî İbn Haldûn, *Mukaddime*, hazırlayan. Süleyman Uluğ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 1/359

141 Koçyiğit, *İslâm'ın İlk Yıllarında (h-1-41/m.622-661) İskân*, 248.

142 Halîfe, *Târîh*, 128; Taberî, *Târîh*, 3/591.

143 Belâzürî, *Fütûh*, 332. Bu isimlendirmenin Hz. Ömer tarafından yapıldığına dair rivayetler için bk. İbnü'l-Fakîh, *Büldân*, 230; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/432.

144 Belâzürî, *Fütûh*, 346.

145 Şihâbüddîn Abdullah b. Lutfillâh b. Abdırreşîd-i Bihdâdîni-yi Hâfî Hâfız-ı Ebrû, *Coğrafya-yı Hâfız-ı Ebrû*, thk. Seccadî, (Tehrân: Sadık, Mirat-ı Mekteb, 1999), 2/80; Massignon, Louis (1382/1962). *Hitatü'l-Basra ve Bağdad*, terc. İbrâhim Samerraî, (Beyrût: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirasat ve'n-Neşr, 1981), 30.

146 İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/3; Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed el-İstahrî *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik*, (Beyrût: Darû Sadr, 2004), 80; İbnü'l-Fakîh, *Büldân*, 229. Bununla birlikte şehrin Utbe b. Gazvân yönetiminde Ebû Cerba' Âsım b. Dülef tarafından planlandığı da rivayet edilmektedir. Bk. Taberî, *Târîh*, 3/593; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/354.

147 Ebû'l-Fâdl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrût: Dâru Sadr, 1414), 6/125.

148 Nahide Bozkurt, *Abbâsîler*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2018), 173.

149 Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm*, 117.

150 Ya'kübî, *el-Büldân*, 159; İbn Rüste, *Kitabü'l-A'lakü'n-nefise*, 323.

İslâm öncesi dönemde Dicle Nehri'nin batısında yer alan yerleşim yerlerinin çoğunlukla dikdörtgen şeklinde planlandığı ifade edilmektedir.<sup>151</sup> Basra şehrinin de Dicle ile Fırat'ın birleştiği Şattü'l-Arab'ın güneybatı yönünde yer almasından<sup>152</sup> ve şehrin dikdörtgen olarak planlamasında hareketle, Utbe b. Gazvân'ın kendisinden önce var olan geleneği devam ettirdiğini söylemek mümkündür.

Daha sonra planlamanın bir parçası olarak, şehrin imarına geçildi. Şehre ilk yerleşenler bezden yapılmış çadırlarda kalmaktaydı.<sup>153</sup> Çadırların yerini kamıştan yapılan evlerin tutması<sup>154</sup> yapılan bu planlamanın imara dair atılan ilk adımlarındandı. Bölgede sazlıkların bolca bulunması,<sup>155</sup> yapıların daha çok bu malzemeden inşa edilmesini sağladı. Askerler gazveye gittikleri zaman sazlıkları söküp demet haline getirmekte, döndükleri zaman da tekrar inşa etmekteydi.<sup>156</sup> Sazlığın yeniden kullanılabilir olması aynı zamanda yapılar üzerinde yapılacak değişim ve dönüşümleri de kolaylaştırmaktaydı.<sup>157</sup> Bu durum garnizon olarak kurulan şehirde bulunan askerlerin daha hızlı ve mobilize bir şekilde hareket etmelerini sağlamaktaydı.<sup>158</sup>

Kamıştan yapılan yapılardan bir diğeri Basra Mescidi'ydi.<sup>159</sup> 14/635 yılında<sup>160</sup> inşa edilen bu yapıyı bizzat Utbe b. Gazvân'ın<sup>161</sup> ya da emir verdiği<sup>162</sup> Mihcen b. el-Edra'<sup>163</sup> Muhaccer b. el-Edra', Nâfî' b. Hâris el-Kelede veya el-Esved b. Serî'nin inşa ettiği ifade edilmektedir.<sup>164</sup>

İbadet etmek için inananların bir araya geldiği mescid, fonksiyonel olarak sosyalleşmeyi de sağlamaktaydı. Utbe, ed-Dehnâ' denilen meydana kurulan

151 *İslâm Şehri*, Nikita Elisseef, Fiziki Plan, haz. R. B. Serjeant, çev. Elif Topçugil, (İstanbul: Ağaç Yayıncılık, 1992), 125.

152 Nakşibendî, Nâsir, "*el-Basratü'l-Kadîme*", (Bağdat: Mecelletü'l-Sûmer, 1980), 36/280-285. Bakır, Abdulhalik. "*Basra*" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/108-111.

153 İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/4; Belâzürî, *Fütûh*, 341; İbnü'l-Fakîh, *Buldân*, 229; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/432.

154 Belâzürî, *Ensâb*, 13/298.

155 Halîfe, *Târîh*, 128; Taberî, *Târîh*, 3/ 591.

156 Belâzürî, *Ensâb*, 13/298; İbnü'l-Fakîh, *Buldân*, 230; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, I, 432.

157 Turgut Cansever, *İslâm'da Şehir ve Mimari*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), 29.

158 Mehmet Usluer, *Kuruluşundan Emevîler Sonuna Kadar Basra'da Toplum*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi. 2021), 305.

159 İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/3; Halîfe, *Târîh*, 129; Belâzürî, *Ensâb*, 13/298; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/558.

160 Belâzürî, *Fütûh*, 337.

161 İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/ 3; Halîfe, *Târîh*, 129; Belâzürî, *Ensâb*, 13/298; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/558.

162 Halîfe, *Târîh*, 129.

163 Halîfe, *Tabakât*, 310; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/558.

164 Belâzürî, *Fütûh*, 337. Muhaccer b. Edrâ'nın mescidi planladığı fakat inşa edemediği rivayet edilmektedir. Bk. Belâzürî, *Fütûh*, 341.

mescidi<sup>165</sup> merkeze alarak, şehri planlamıştı.<sup>166</sup> Mescid yapılmadan önce etrafa atılan okların ulaştığı en son noktadan itibaren yerleşim alanlarının inşa edilmesiyle<sup>167</sup> amaçlanan şeylerden biri; cami ile yerleşim alanları arasında boş alanlar oluşturarak, buraları sosyal ve kültürel açıdan verimli şekilde kullanmaktı. Böylece mekânsal bir form olan mescidi; toplumsal ilişkiler açısından daha da işlevsel hale getirmek de amaçlanmıştı.

Kurucusu olduğu şehrin aynı zamanda valisi olan Utbe,<sup>168</sup> mescidin yakınında yönetim merkezi olarak darü'l-îmâre'yi kurmuştu.<sup>169</sup> Hz. Muhammed, Medine'de iken inşa ettiği ve kendisi için de bir bölümünü ayırdığı Medine Mescidi'ni aynı zamanda devlet işlerini yürütmek için de kullanmıştır.<sup>170</sup> Din ve devlet işlerinin bir arada oluşunu simgeleyen bu uygulama<sup>171</sup> daha sonra kurulan İslâm şehirlerinde olduğu gibi Basra'da bulunan mescid ve darü'l-îmârenin de yan yana planlanmasındaki temel referans noktasını oluşturmuştu.<sup>172</sup> İki yapının bir arada olması, maddi ve manevi olarak bütünlüşmeyi sağlayarak, yaşanabilecek toplumsal bir krizin daha iyi yönetilmesi amacını da taşımaktaydı. Bununla birlikte ruhanî ve politik yapının bir arada yapılması aynı zamanda şehre bir kimlik kazandırma girişimini sembolize ettiğinin<sup>173</sup> farkında olarak bu iki yapının bir arada inşa edilmiş olması da muhtemeldir.

Şehrin planlaması ve imarı ile birlikte eş zamanlı yürütülen faaliyetlerden biri fetih hareketleriydi. Kuruluşu ile birlikte Basra'dan Sâsânî toprakları üzerine yoğun şekilde fetih hareketleri gerçekleşmekteydi.<sup>174</sup> Hz. Ömer'in gazaya çıkılmasını emreden mektubu üzerine Utbe b. Gazvân'ın ilk yerleşimcilerle hutbe<sup>175</sup> vermesi<sup>176</sup> şehirde bulunan askerler üzerinde mevcut olan motivasyonu artırmıştı. Bununla birlikte seferlere dair bir savaş stratejisinin de

165 Belâzürî, *Fütûh*, 337; İbnü'l-Fakîh, *Buldân*, 230; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/432.

166 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/354.

167 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/ 354.

168 Halife, *Tabakat*, 38; Belâzürî, *Ensâb*, 1/201.

169 Belâzürî, *Ensâb*, 13/298. Darü'l-îmâre, ed-Dehnâ' denilen meydana kurulmuştu. Bk. Belâzürî, *Fütûh*, 337; İbnü'l-Fakîh, *Buldân*, 230; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/432.

170 Muhammed Hamidullah (1908-2002). *İslâm Müesselerine Giriş*, çev. İhsan Süreyya Sırma, (İstanbul: Bir Yayıncılık, 1984), 74.

171 Ahmet Önal-Nebi Bozkurt, "Cami"; Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/46-56.

172 Ahmet Önal-Nebi Bozkurt, "Cami", 7/46-56; Can, *İslâm Şehirlerinin Fiziki Yapısı*, 109; Koçyiğit, *İslâm'ın İlk Yıllarında (h-1-41/m.622-661) İskân*, 253.

173 *İslâm Şehri*, 121.

174 İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/4.

175 Kendisinin yedinci Müslüman olarak Hz. Muhammed ile beraberken ekonomik anlamda çok sıkıntı çektiklerini şu an ise şehre yönetici olarak atandığını da ifade eden hutbesinin temel noktasını dünya hayatın geçiciliği oluşturmaktaydı. Bu hutbeye dair bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/ 4; Belâzürî, *Ensâb*, 13/ 299.

176 İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/4. Utbe b. Gazvân'ın Hz. Ömer'in yanına gitmeden önce uzun bir hutbe verdiğine dair rivayet için bk. Dîneverî, *Ahbârü't-tvâl*, 118.

belirlenmesi gerekmektedir. Basra çevresinde bulunan şehirler ve yerleşim yerleri ile Sâsânîlerin başkenti Medâin<sup>177</sup> arasındaki bağın koparılması<sup>178</sup> bu stratejinin ana omurgasını oluşturmaktaydı. Ayrıca düşmandan gelebilecek yardımların kesilmesi<sup>179</sup> burada yer alan askeri gücün amaçlarından biriydi.

Hz. Ömer'in bölgede ilk ele geçirilecekler arasında zikrettiği Übülle şehrinin,<sup>180</sup> Utbe b. Gazvân tarafından fethedilmesi,<sup>181</sup> bu stratejik adımın parçalarından birini oluşturmaktaydı. Öyle ki Übülle'de İslâm öncesi dönemden beri varlığını sürdüren bir liman vardı ve buradan Hindistan ve Çin'e kadar geniş bir coğrafyada gemiler hareket etmekteydi.<sup>182</sup> Stratejik konumda bulunan şehrin ele geçirilmesi ile deniz üzerinden yapılacak bir yardımın önüne de geçilmiş oldu.

Ayrıca Furât,<sup>183</sup> Mezâr<sup>184</sup> Destmeysân,<sup>185</sup> Ebrkubâd (Ebzkubâd)<sup>186</sup> Meysân gibi Basra civarında yer alan yerlerin fethi Utbe b. Gazvân'ın eliyle<sup>187</sup> veya görevlendirdiği komutanlar vasıtasıyla gerçekleşti.<sup>188</sup> Ele geçirilen şehirlerin bazısından elde edilen ganimetlerin oluşturduğu motivasyon<sup>189</sup> ile halife Ömer'in bu açıdan da insanları teşvik etmesi sonucu<sup>190</sup> Arap kabileleri yoğun bir şekilde şehre yerleşmeye başladı.<sup>191</sup>

177 Medâin, yedi şehrin birleşiminden oluşmuş bir kentti. Bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 5/74-75.

178 Taberî, *Târîh*, 3/591.

179 Taberî, *Târîh*, 3/590.

180 Dîneverî, *Ahbârü't-tvâl*, 116. Utbe b. Gazvân'ın Übülle'nin fethinden sonra Basra'yı kurduğu da rivayet edilmektedir. Bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/432.

181 Halîfe, *Târîh*, 127; İbn Kuteybe, *Maârif*, 275; Belâzürî, *Ensâb*, 13/298; Taberî, *Târîh*, 3/350.

182 Dîneverî, *Ahbârü't-tvâl*, 117.

183 İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/4; Belâzürî, *Fütûh*, 333; Dîneverî, *Ahbârü't-tvâl*, 117; Taberî, *Târîh*, 3/591-592; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/317. Sâsânîler zamanında Behmen Erdeşîr'e bağlı olup, Furâtü'l-Basra diye de adlandırılmaktadır. Bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 4/242.

184 İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/4; Belâzürî, *Fütûh*, 334; Dîneverî, *Ahbârü't-tvâl*, 117. Meysân kasabalarından olup, Basra ile aralarında yaklaşık dört günlük bir mesafe vardır. Bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 5/88.

185 Belâzürî, *Fütûh*, 334; Dîneverî, *Ahbârü't-tvâl*, 118; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/558. Basra, Ahvâz ve Vasit arasında bir yerleşim yeri olup, Ahvâz'a daha yakındır. Bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/455.

186 İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/4; Halîfe, *Târîh*, 127; Belâzürî, *Fütûh*, 334. Bu şehrin, Basra ile Vâsit arasında veya Ahvâz ile Fars bölgesi arasında yer alıp, Erracân'a bağlı olduğu rivayet edilmektedir. Bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/73.

187 İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/4; Halîfe, *Târîh*, 127; Büyük bir yerleşim yeri olan Behmen Erdeşîr'e bağlı bir şehirdi. Bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/516.

188 Bazı rivayetlere göre zikredilen yerlerin bir kısmı Utbe b. Gazvân'ın görevlendirdiği komutanlar eliyle fethedilmiştir. Buna dair bk. Halîfe, *Târîh*, 127; Belâzürî, *Fütûh*, 334, 336.

189 İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/5; Dîneverî, *Ahbârü't-tvâl*, 117; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/318.

190 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/318.

191 Dîneverî, *Ahbârü't-tvâl*, 118.

Artan nüfus üzerine<sup>192</sup> kabileleri şehre yerleştirip,<sup>193</sup> kerpiçten<sup>194</sup> yedi ayrı mahalle kuran Utbe b. Gazvân<sup>195</sup> göç dalgasından kaynaklı nüfus yoğunluğunu şehrin farklı yerlerine dağıtarak yerleşim noktasında oluşacak sorunları asgariye indirdi. Aynı zamanda şehrin mahalle, sokak ve caddeleri belli bir düzen çerçevesinde planlandı. Şehrin ana caddeleri; kırk<sup>196</sup> veya altmış zira'<sup>197</sup> ara caddeleri; yirmi zira', sokakları da yedi zira'<sup>198</sup> genişlikte inşa edildi.<sup>199</sup> İnşa edilen sokak ve caddeler aynı zamanda mescid ve darü'l-imâreye bağlanmaktaydı.<sup>200</sup> Hz. Muhammed'in ev yapacak kişilerin yolu yedi zira' genişlikte tutmasına dair tavsiyesi<sup>201</sup> de yapılan bu planlamanın referans noktalarından birini oluşturmuştu.

Sokakların caddelere göre daha dar olarak inşa edilmesinin nedenleri arasında sıcak bir iklime sahip olan şehirde, sokaklar arasında oluşacak gölgelik alanlar ile sıcaklığın etkilerini azaltmanın hedeflendiğini de söylemek mümkündür. Aynı zamanda askerlerin hızlı hareket etmeleri<sup>202</sup> ile yük taşıyan ve ayrıca ordunun en önemli ulaşım gücünü oluşturan deve ve at gibi hayvanların rahat bir şekilde geçişini sağlamak<sup>203</sup> amacıyla şehrin caddelerinin geniş bir şekilde tasarlandığını ifade etmek mümkündür.

Kurulan mahalleleri birbirlerinden ayıran sınırların ortasında ise mezarlık ile beraber hayvanları bağlamak için geniş alanlar oluşturulmuştu.<sup>204</sup> Bununla birlikte evler bitişik nizam şeklinde inşa edilmemişti<sup>205</sup> Bunun temel nedenlerinden biri İslâm toplumundaki mahremiyet algısıydı.<sup>206</sup>

Bir şehri planlamanın en önemli sacayaklarından birini halkın ihtiyaç duyduğu suyun temin edilmesi oluşturmaktaydı.<sup>207</sup> Şehrin batısında çöl, do-

192 İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/4.

193 İstahrî, *Mesâlik*, 80.

194 Belâzürî, *Ensâb*, 13/298.

195 İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/4; Belâzürî, *Ensâb*, 13/298; el-Bekrî, *el-Mesâlik*, 1/432; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/433. Başka bir rivayete göre Hz. Ömer, Basra valisi Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye her kabile için bir mahalle kurmasını emretmiştir. Bk. Dîneverî, *Ahbârü't-tvâl*, 118.

196 Taberî, *Târîh*, 4/44; el-Bekrî, *el-Mesâlik*, 1/427; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/354.

197 Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultânîyye*, (Kâhire: Darü'l-Hadis, t.y.), 267. Hz. Ömer döneminde kullanılan 1 zira' 68,231 cm'dir. Bk. Mehmet Erkal, "Arşın", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 199), 3/411-413.

198 Sokaklar arasındaki mesafe günümüz ölçüleriyle yaklaşık olarak 477, 617 cm'dir.

199 Taberî, *Târîh*, 4/44; el-Bekrî, *el-Mesâlik*, 1/427; Mâverdî, *Ahkâm*, 267; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/354.

200 Koçyiğit, *İslâm'ın İlk Yıllarında (h-1-41/m.622-661) İskân*, 271.

201 Mâverdî, *Ahkâm*, 267.

202 Koçyiğit, *İslâm'ın İlk Yıllarında (h-1-41/m.622-661) İskân*, 271.

203 Develer yaklaşık üç yüz kilografa yakın yük taşıdığı için bunların geçebileceği yolların genişliği maksimum üç metre olmalıdır. Bk. *İslâm Şehri*, 134.

204 Mâverdî, *Ahkâm*, 267.

205 Mâverdî, *Ahkâm*, 267.

206 Usluer, *Kuruluşundan Emevîler Sonuna Kadar Basra'da Toplum*, 306.

207 *İslâm Şehri*, 132.

ğusunda ise suyu tuzlu olan deniz yer almaktaydı.<sup>208</sup> Bununla birlikte toprağın da kireçli bir yapıda<sup>209</sup> olması, şehirde ilk dönemden itibaren tatlı suya erişim noktasında sıkıntılar oluşturmuştu.<sup>210</sup> Hureybe'den dört fersah uzaklıkta bulunan<sup>211</sup> Dicle Nehri'nden itibaren bir kanal kazan Utbe b. Gazvân, şehrin içme suyu ihtiyacını sağlama<sup>212</sup> noktasında katkıda bulundu.

Şehrin planlama ve imarına dair yaptığı bazı faaliyetlerden sonra hac görevini ifa etmek<sup>213</sup> ve kendisiyle görüşmek için Hz. Ömer'den izin istedi.<sup>214</sup> Bu sırada kendi yerine Mücâşî' b. Mes'ûd'u bıraktı.<sup>215</sup> Bu görevlendirmenin yapılmasında Utbe b. Gazvân'ın kız kardeşi Hudeyrâ'nın, Mücâşî' b. Mes'ûd ile evli olmasından<sup>216</sup> kaynaklı akraba ilişkilerinin de etkili olması muhtemeldir.

Utbe daha sonra Medine'ye gelip,<sup>217</sup> halife ile görüştü.<sup>218</sup> Zikredildiği üzere Hz. Ömer, Sa'd b. Ebû Vakkâs'a yazdığı mektupta Utbe b. Gazvân'ı Basra'nın kurulacağı topraklara göndermesini emretmişti.<sup>219</sup> Kûfe valisi Sa'd b. Ebû Vakkâs aynı zamanda Utbe'nin yöneticisiydi.<sup>220</sup> Utbe, gönderdiği mektuplar aracılığıyla<sup>221</sup> üzerinde otorite kurmasından<sup>222</sup> dolayı Sa'd'a kırılmıştı.<sup>223</sup> Bu sebeple onu şikâyet ederek görevden azlini istedi fakat bu talep halife tarafından reddedildi.<sup>224</sup> Talebi reddedilen Utbe görev yerine dönerken<sup>225</sup> Ma'denü

208 Belâzürî, *Fütûh*, 346.

209 Taberî, *Târîh*, 3/592

210 Usluer, *Kuruluşundan Emevîler Sonuna Kadar Basra'da Toplum*, 237.

211 İbnü'l Fakîh, *Buldân*, 227-228; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/ 431.

212 Taberî, *Târîh*, 3/592-593.

213 Belâzürî, *Ensâb*, 13/299; Kudâme b. Ca'fer, *Harâc*, 365; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/558.

214 Belâzürî, *Ensâb*, 13/ 299.

215 Halîfe, *Târîh*, 154; Belâzürî, *Ensâb*, 13/299; Kudâme b. Ca'fer, *Harâc*, 365; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/558, *el-Kâmil*, 2/319. Başka bir rivayete göre yerine Muğire b. Şu'be'yi bırakmıştı. Bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/5.

216 Belâzürî, *Ensâb*, 13/299.

217 İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/73.

218 İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/ 5; Belâzürî, *Fütûh*, 341; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/558.

219 İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/3; Belâzürî, *Fütûh*, 336, 341; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/32.

220 Belâzürî, *Fütûh*, 341.

221 Belâzürî, *Fütûh*, 341; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/ 433.

222 İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/5; Belâzürî, *Fütûh*, 341; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/433.

223 Belâzürî, *Fütûh*, 341.

224 İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/5; Belâzürî, *Fütûh*, 341; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/433. Utbe b. Gazvân'ın, Hz. Ömer'in valisi olarak Basra'ya geri dönmeye dair dua ettiği rivayet edilmiştir. Bk. Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu'l-Bağdâd*, thk. Beşâr Âvâd Ma'ruf, (Beirut: Dâru'l- Garbü'l-İslâmî, 2022/1422), 1/499.

225 İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/5; Belâzürî, *Fütûh*, 341; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/433. Bununla birlikte Utbe'nin yola çıkmadan önce vefat ettiği de rivayet edilmektedir. Bk. Halîfe, *Târîh*, 129.

Benî Süleym<sup>226</sup>denilen yerde<sup>227</sup> 14,<sup>228</sup> 15,<sup>229</sup> 16<sup>230</sup> veya 17<sup>231</sup> yılında bineğinden düşerek<sup>232</sup> veya karın ağrısından kaynaklı hastalıktan dolayı vefat etti.<sup>233</sup> Vefat ettiği zaman 57<sup>234</sup> veya 59 yaşında olan Utbe'nin<sup>235</sup> Basra valiliğinin altı ay sürdüğü rivayet edilmektedir.<sup>236</sup> Vefatı sırasında yanında bulunan eşyalar kölesi Suveyd tarafından Hz. Ömer'e getirildi.<sup>237</sup>

Zikredildiği üzere Utbe b. b. Gazvân halife ile görüşmeden önce yerine Mücâşî' b. Mes'ûd'u bırakmıştı. Bunun üzerine Hz. Ömer, Mücâşî'nin bedevi olduğunu ve bu yüzden şehirli birini yerine bırakmasının daha iyi olacağını ifade etmişti.<sup>238</sup> Bu ifade aynı zamanda halifenin Basra'nın planlanması ve imarının şehirli biri tarafından daha iyi bir şekilde yürütüleceğine dair düşünce ve siyasetini yansıtmaktadır.<sup>239</sup> Utbe b. Gazvân'ın görevlendirilme sebepleri arasında bu siyaset ve bakış açısının da etkili olduğunu söylemek mümkündür. Utbe b. Gazvân'dan sonra Hz. Ömer tarafından şehrin valiliğine atananlar arasında zikredilen Muğîre b. Şu'be'nin (ö.50/670)<sup>240</sup> Tâif şehrinde olması<sup>241</sup> da bu siyasetin devam ettirildiğini göstermektedir.

Bununla birlikte Utbe b. Gazvân'ın yaşamış olduğu Mekke ve Medine şehirleri ve Habeşistan ülkesi ile fetih hareketleri nedeniyle gitmiş olduğu Sâsânî kentlerinden edindiği bilgi, tecrübe ve gözlemlerinin de şehrin planlanmasına katkıda bulunmuş olması muhtemeldir.

## Sonuç

İslâm öncesi yaşamı bilinmeyen Utbe b. Gazvân, Hz. Muhammed'in mesajını ilk kabul edenler arasında yer almıştır. Habeşistan hicretine katıldık-

226 İbn Kuteybe, *Maârif*, 275; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/558; Ma'denü Ferân da denilen ve Benî Süleym kabilesine ait bir yer olan bu mıntıka, Medine'ye bağlı olan bir yerleşim yeri idi. Bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 4/245, 5/154.

227 Başka bir rivayete göre ise Rebeze'de vefat etmiştir. Bk. İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/ 558.

228 Zehebî, *Târîh*, 2/79.

229 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/558; Zehebî, *Târîh*, 2/ 89.

230 Belâzürî, *Fütûh*, 341; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/433.

231 İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/5; İbn Kuteybe, *Maârif*, 275; Belâzürî, *Ensâb*, 1/201; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/558.

232 Belâzürî, *Fütûh*, 341; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/433; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/558.

233 İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/5.

234 İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/5; Belâzürî, *Ensâb*, 1/201; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/558.

235 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu'l-Bağdâd*, 1/499.

236 İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/5.

237 İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/5.

238 Belâzürî, *Fütûh*, 335; Taberî, *Târîh*, 3/595; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/433; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/319.

239 Usluer, *Kuruluşundan Emevîler Sonuna Kadar Basra'da Toplum*, 44.

240 Halîfe, *Târîh*, 129; Belâzürî, *Fütûh*, 335; Dineverî, *Ahbârü't-tvâl*, 118. Utbe b. Gazvân'ın vefatından sonra Hz. Ömer'in Abdurrahman b. Sehl'i Basra valisi olarak atadığına dair bk. *İbn Sa'd*, *Tabakât*, 5/409.

241 Belâzürî, *Ensâb*, 2/455.



tan sonra Hz. Muhammed'in Medine hicretine kadar onunla beraber hareket ederek İslâm davasına omuz vermiştir. Hicret sırasında Mekke'de kalan Utbe, daha sonra geldiği Medine'de Hz. Muhammed'in vefatına kadar birçok gazve ve seriyeye okçu olarak katılmıştır. Katıldığı seferlerde okçu vasfı ile öne çıkmasına rağmen ona dair anlatılar kısıtlıdır.

Hz. Ömer dönemine gelindiği zaman, Sâsânî topraklarına yönelik düzenlenen fetih hareketlerine katılan askerlere destek amacıyla garnizon olarak kurulan Basra şehrine kurucu vali olarak atanmıştır. Müslümanlar tarafından kurulan ilk şehir olan Basra'nın kuruluşunu planladığı gibi, gerçekleşen fetih hareketlerini etkin bir biçimde yönetmiştir. Utbe'nin yaşadığı ve gördüğü şehirlerden edindiği tecrübe ve bilgi, Müslümanlar için rol model olan Hz. Muhammed'in Medine'de gerçekleştirdiği imar faaliyetleri ile bölgede var olan şehir kurma geleneği, planlamayı ve imarı şekillendiren unsurlar arasında yer almıştır.

Utbe yaptığı bu çalışmalar ile kendisinden sonra gelen yöneticiler için yol gösterici olarak, Basra'nın büyük bir şehre dönüşmesi noktasında katkıda bulunmuştur. Bu aynı zamanda ilk defa şehir kuran Müslüman Arapların, yaptıkları planlamaların ve bunun sonucunda gerçekleştirdikleri organizasyonun da başarısını göstermektedir. Bu başarının altında yatan nedenlerden birini, Halife Ömer'in şehirde görevlendirdiği valilerin şehirli bir kimliğe sahip olmasına dair öngörülü bakış açısında görmek mümkündür. Bu durum aynı zamanda Mekkeli Utbe b. Gazvân'ın halife Ömer tarafından tesadüfen değil, bilinçli bir tercihle atandığına da işaret etmektedir.

**Kaynakça**

- Ahatlı, Erdinç. *"Utbe b. Gazvân"*, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 42/235. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Ahmet Önal- Nebi Bozkurt, *"Cami"*, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 7/46-56 İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Algül, Hüseyin. *"Muâhât"*, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 30/308-309. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Apaydın, Mehmet. *Siyer Kronolojisi*, İstanbul: Kuramer, 2018.
- Bakır, Abdulhalik. *"Basra"*, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 5/108-111. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Bekrî, Abdullâh b. Abdilazîz b. Muhammed b. Eyyûb b. Amr el-Bekrî (ö.487/1094). *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, thk. A.P. van Leeuwen, A. Ferré, Beyrût: Dâru'l-Garb el-İslâmî, 1992.
- Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd (ö.279/892-93). *Ensâbü'l-eş-râf*, thk. Riyâd Ziriklî-Süheyl Zekkâr. 13 Cilt.Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1996/1417.
- Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd (ö.279/892-93). *Fütûhü'l-bül-dân*, Beyrût: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1988.
- Bozkurt, Nahide. *Abbâsîler*. İstanbul: İsam Yayınları, 2018.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî (ö.256/870). *et-Târîhu'l-kebîr*, thk. Muhammed Abdü'l-Muîd Hân. 8. Cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, t.y.
- Câhîz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhîz (ö.255/869). *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3. Cilt. Beyrût: Dar ve Mektebetü'l-Hilâl,1423.
- Can, Yılmaz. *İslâm Şehirlerinin Fiziki Yapısı (h. I- III/m. VII- IX. yüzyıl)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995.
- Cansever, Turgut. *İslâm'da Şehir ve Mimari*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- Dîneverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd b. Venend (ö.282/895). *el-Ahbârü't-tvâl*, thk. Abdunnaim Âmir, Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1960.
- Erkal, Mehmet. *"Arşın"*, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 3/ 411-413. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Fayda, Mustafa. *"Batn-ı Nahle Seriyyesi"*, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 5/ 202-203. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Hâfız-ı Ebrû, Şihâbüddîn Abdullah b. Lutfillâh b. Abdirreşid-i Bihdâdîni-yi Hâfî (ö.833/1430). *Coğrafyâ-yı Hâfız-ı Ebrû*, 3 Cilt. thk. Seccadî, Tehrân: Sadık, Mirat-ı Mekteb, 1999.
- Halîfe b. Hayyât, Ebû Amr Halîfe b. Hayyât b. Halîfe eş-Şeybânî el-Basrî (ö.240/854-55). *Târîhu Halîfe b. Hayyât*. thk. Ekrem Ziyâ Ömerî. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, Müessesetü'r-Risâle, 1397.
- Halîfe b. Hayyât, Ebû Amr Halîfe b. Hayyât b. Halîfe eş-Şeybânî el-Basrî, (ö.240/854-55). *Tabâkatü Halîfe b. Hayyât*. thk. Süheyl Zekkar. Dâru'l-Fikr, 1993/1414.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî (ö463/1071). *Târîhu'l-Bağdâd*, 16. Cilt. thk. Beşâr Âvâd Ma'ruf, Beyrut: Dâru'l- Garbü'l-İslâmî, 2022/1422.
- Hicri Takvim ve Siyer Kronolojisi Etütleri/Makaleler*, çev. Kasım Şulul, İstanbul: Siyer Yayınları, 2012.
- Hitti, Philip Khuri (1886-1978). *Arap tarihinin mimarları*, çev. Ali Zengin. İstanbul: Risale Yayınları, 1995.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb Ümeyye b. Amr b. el-Hâşimî (ö.245/860). *el-Muhabber*, thk. Ilse Lichtenstadter, Beyrût:Dâru'l-Âfâkî'l-Cedîde, y.y.

- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî (ö.808/1406). *Mukaddime*, 2 Cilt. hazırlayan. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî (ö.456/1064). *Cemheretü ensâbi'l-'Arab*. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983/1403.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî (ö.354/965). *es-Sikât*, 9 Cilt. thk. Muhammed Abdulmuîd Hân, Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1393/1973.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî (ö.354/965). *es-Sîretü'n-nebeviye ve ahhârü'l-hulefâ'*, 2 Cilt. tsh: Seyyîd Azîz Bek, Beyrût, el-Kutubü's-Sekâfiyye, 1417.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısrî (ö.218/833). *Siret-i İbn-i Hişâm*, thk. Mustafâ es-Sekkâ-İbrahim Ebyârî- Abdülhafız eş-Şelbî. 2 Cilt. Mısır: Şirket Mektebe ve Matbaa Mustafâ el-Babî el-Halebî ve Evlâduhu, 1955/1375.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî (ö.276/889). *el-Maârif*, thk. Servet Ukkâse. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, 1992.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fâdl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî (ö.711/1311). *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sadr, 1414.
- İbn Rüste, Ebû Alî Ahmed b. Ömer b. Rüste (ö.300/913'ten sonra). *el-A'lâku'n-nefise*, Beyrût: Dâru Sadr, 1892.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî (ö.230/845). *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 8 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990/1410.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn b. Alî b. Muhammed b. el-Bağdâdî (ö.597/1201). *el-Muntazam fî târihi'l-ümem ve'l-mulûk*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ- Abdülkâdir Âtâ. 19 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1492/1992.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (ö.630/1233). *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, thk: Ali Muhammed Me'ved- Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 8.Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l- İlmiyye, 1415/1994.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (ö.630/1233), *el-kâmil fi't-tarih*, thk. Ömer Abdusselam Tedmurî, 10 Cilt. Beyrût: Darü'l-Kitâbü'l-'Arabî, 1417/1997.
- İbnü'l-Fakîh, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. İshâk b. İbrâhîm el-Hemedânî (III-IV./IX-X. yüzyıl). *Kitâbü'l-Büldân*, thk. Yûsuf Hadi, Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1996/1416.
- İbnü'l-Kiftî, Ebû'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî (ö.646/1248). *İhbârü'l-ulemâ' bi-ahbâri'l-hükemâ'*, thk. İbrâhîm Şemseddîn. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005/1426.
- İslâm Şehri*, Nikita Elisseef, Fiziki Plan, haz. R. B. Serjeant, çev. Elif Topçugil. İstanbul: Ağaç Yayıncılık, 1992.
- İstahrî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed el-İstahrî (ö.340/951-52'den sonra). *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik*, Beyrût: Darû Sadr, 2004.
- Koçyiğit, Tahsin. *İslâm'ın İlk Yıllarında (h-1-41/m.622-661) İskân*, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.

- Kudâme b. Ca'fer, Ebû'l-Ferec Kudâme b. Ca'fer b. Kudâme b. Ziyâd el-Kâtib el-Bağdâdî (ö.337/948 [?]). *Kitâbü'l-harâc ve sınaatü'l-kitâbe*, thk. Muhammed Hüseyin Zebidî, Bağdad: Dârü'r-Reşid, 1981.
- Lapidus, Ira Marvin. İslâm toplumlari tarihi, 2. Cilt. çev. Yasin Aktay, Mevlüde Ayyıldızoğlu-Aktay, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002, 2010.
- Makdisî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Bennâ el-Makdisî (ö.390/1000 civarı). *Ahsenü't-tekâsîm fî marifet'l-ekâlîm*, neşr. M.J. Goeje. Leiden: E.j. Brill, 1906.
- Massignon, Louis (1382/1962). *Hıtatü'l-Basra ve Bağdad*, terc. İbrâhim Samerraî, Beyrût: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirasat ve'n-Neşr, 1981.
- Mâverdü, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî (ö.450/1058). *elAhkâmü's-sultâniyye*, Kâhire: Darü'l-Hadîs, t.y.
- Muhammed Hamidullah (1908-2002). *İslâm Müesseselerine Giriş*, Çev. İhsan Süreyya Sırma, İstanbul: Bir Yayıncılık, 1984.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî (ö.261/875). *Sahîh-i Müslim*, 5 Cilt. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Beyrût: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, t.y.
- Nakşibendî, Nâsır. "*el-Basratü'l-Kadîme*", 36/280-285. Bağdat: Mecelletü'l-Sümer, 1980.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz. *Bilimin Yitik Şehri Cündişapur*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2003.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz. *Bedevilikten Hadariliğe Kufe*, Ankara: Ankara Okulu, 2001.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî (ö.310/923). *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 11. Cilt. thk. Muhammed Ebü'l-Fâdl İbrâhim, Beyrût: Dâru Süveydan, t.y.
- Temir, Hakan. *Nesep Atlası*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2021.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî (ö.279/892). *el-Câmiü'l-kebir=Sünenü't-Tirmizî*, 6. Cilt. thk. Beşşâr Avvad Ma'ruf, Beyrût: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Uçar, İlyas. *Hz. Muhammed Zamanında Medine'de Gündelik Hayat -Mekânın Üretimi-*. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.
- Usluer, Mehmet. *Kuruluşundan Emevîler Sonuna Kadar Basra'da Toplum*, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Vâkidî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Vâkid el-Eslemî el-Medenî (ö.207/823). *el-Meğâzî*, thk. Mârsden Jones. 3.Cilt. Beyrût: Dârü'l- A'lemî, 1989/1409.
- Ya'kûbî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih (ö.292/905'ten sonra). *el-Buldân*, Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî (ö.626/1229). *Mu'cemü'l-büldân*, 7 Cilt. Beyrût: Dâru Sadr, 1995.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dimaşkî (ö.748/1348). *Târîhü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'la'lâm*, thk. Beşşâr Avvad Ma'ruf. 15 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dimaşkî (ö.748/1348). *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 18 Cilt. Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 2006/1427.
- Zeydân, Corcî b. Habîb (1861-1914). *İslâm uygarlıklari tarihi*, 2 Cilt. çev. Nejdîet Gök, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004, 2012.

## SOMUNCU BABA'YA NİSPET EDİLEN ŞERH-İ HADİS-İ ERBAİN'İN YENİ TESPİT EDİLEN ABDÜLBAKİ GÖLPINARLI TERCÜMESİ

Mustafa Celil ALTUNTAŞ\*

### Öz

Bu çalışmada Osmanlı'nın son döneminde İstanbul'da eğitim almış ve Cumhuriyet döneminin entelektüel tarihinde gerek akademide verdiği dersler gerekse Mevlânâ, Mesnevî ve Melâmîlik alanlarında yaptığı çalışmalarıyla ve tercümeleriyle öne çıkmış olan Abdülbâkî Gölpinarlı'nın (ö. 1982) daha önce tespit edilmemiş ve yayımlanmamış olan bir hadis tercümesi günümüz harflerine aktarılacaktır. Gölpinarlı, Somuncu Baba olarak bilinen Hamîdüddin Aksarâyî'ye (ö. 815/1412) nispet edilen *Şerh-i Hadîs-i Erbaîn* adlı kırk hadis derlemesi ve şerhini *İrşâdü'l-Yakîn fî Tercemeti "Şerh-i Hadîs-i Erbaîn"* adıyla Arapça'dan Türkçe'ye tercüme etmiştir. Osmanlı'nın çok erken dönemlerinde yaşamış sûfî bir âlime nispet edilen eser Osmanlı'nın son dönemine yetişmiş yine sûfî-meşrep bir tasavvuf tarihi araştırmacısı tarafından tercüme edilmiştir. Bu tercümede Osmanlı dönemindeki tasavvuf düşüncesinin bir hulasasını görmek de mümkün olabilecektir. Gölpinarlı, tercümesini harf inkılabından sonra Cumhuriyet'in erken dönemlerinde ancak eski harflerle kaleme almıştır. Bu tercümeden sonra bin bir hadis de tercüme eden Gölpinarlı bu derlemesinde hadis tercümesi ile ilgili bazı düşüncelerini de ifade etmiştir. Gölpinarlı'nın hadislerle ilgili yaklaşımı ve seçtiği hadisler bakımından bu eser de makalede kısaca değerlendirilecektir. Makalenin merkezinde Gölpinarlı'nın tercümesi olduğu için Gölpinarlı'nın hayatına da kısaca yer verilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Somuncu Baba, Abdülbaki Gölpinarlı, Hadis, Erbaîn, Tercüme.

### Newly Detected Translation of Abdülbaki Gölpinarlı Sharh al-Hadîth al-Arbaîn Attributed to Somuncu Baba Abstract

In this study, it is considered Abdülbaki Gölpinarlı's (d. 1982) works, who was educated in Istanbul in the last period of the Ottoman Empire and came to the forefront in the intellectual history of the republican period with his lectures at the academy and his studies and translations in the fields of Mevlana, Mesnevî and Malamatiyya, and that has not been identified and published before a hadith translation will be re-written to modern letters. Gölpinarlı, a collection of forty hadîths named Sharh al-Hadîth al-Arbaîn, attributed to Hamiduddin Aksarayî (d. 815/1412), known as Somuncu Baba, and its commentary Irshad al-Yakîn fî Tarcamati "Sharh al-Hadîth al-Arbaîn" in Arabic. It was translated from Arabic to Turkish. The work, which is attributed to a sufi scholar who lived in the very early periods of the Ottoman Empire, was translated by a sufi-disciplined history researcher who grew up in the last period of the Ottoman Empire. In this translation, it will be possible to see a summary of the Sufi thought in the Ottoman period. Gölpinarlı wrote his translation only in old letters in the early periods of the Republic after the alphabet reform. Gölpinarlı, who translated a thousand and one hadîths after this translation, also expressed some of his thoughts on hadîth translation in this compilation. This work will also be briefly evaluated in the article in terms of Gölpinarlı's approach to hadîths and the hadîths he chose. Since Gölpinarlı's translation is in the center of the article, Gölpinarlı's life will also be briefly disclosed.

**Keyword:** Somuncu Baba, Abdülbaki Gölpinarlı, Hadîth, al-Arbaîn, Translation

*Makalenin Dergiye Geldiği Tarih: 21.08.2021; Hakem ve Yayın Kurulu Değerlendirmesinden Geçtiği ve Yayına Kabul Edildiği Tarih: 25.10.2021*

\* Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Hadis Anabilim Dalı, ORCID ID: 0000-0003-1975-5799 e-mail: mcaltuntas@istanbul.edu.tr.

## Giriş

Osmanlı döneminde hadis alanında en çok yazım faaliyetinin yürütüldüğü alanların başında erbaîn literatürü gelmektedir.<sup>1</sup> Birçok âlim, manzum ve mensur hadis derlemesi veya tercümesi olarak erbaîn kaleme almıştır. Erbaîn risâlelerinde her müellif, anlatmak istediği konu ile alakalı hadisleri bir araya getirmiş, hadisleri de kendi ilmî düşüncesine uygun olarak yorumlamıştır. Her şairin veya müellifin kırk hadis yazma geleneğine katkı sunması gelenek halini almıştır.<sup>2</sup> Kırk hadis literatürünün Osmanlı dönemi için erken örneklerinden bir tanesi ise -aidiyeti kesin olmamakla birlikte- Somuncu Baba'nın (ö. 815/1412) kırk hadis derlemesidir. Gerek Molla Fenârî'nin (ö. 834/1431) gerekse Hacı Bayram Veli'nin (ö. 833/1430) Somuncu Baba'nın müridleri arasında zikredilmesi onun erken dönem Osmanlı düşüncesine etkisinin olduğunu göstermesi açısından önemlidir. *Şerh-i Hadîs-i Erbaîn* Osmanlı-Tasavvuf düşüncesinin hadis yorumculuğunun önemli örneklerindedir. Her hadisin sonunda "Hisse" başlığı altında kısaca hadisler şerh edilmiştir. Somuncu Baba'nın oğlu Yusuf Hakîkî b. Hamîdüddin tarafından daha sonra hisse kısımları şerhu'l-hisse başlığıyla genişletilmiştir.<sup>3</sup> Somuncu Baba'nın Arapça olan bu derlemesini Abdülbaki Gölpınarlı tercüme etmiştir.

Abdülbâkî Gölpınarlı, Gence'den Bursa'ya göçmüş bir âilenin İstanbul'da doğmuş bir çocuğudur. İstiklâl Lisesinden mezun olup, Dârulfünûn Edebiyat Fakültesinde eğitimini tamamlamıştır. Konya, Kayseri, Balıkesir, Kastamonu ve İstanbul'da öğretmenlik yapmıştır. Bir dönem Ankara'da Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesinde hocalık yaptıktan sonra İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesine geçmiş ve 1949 tarihinde emekli olmuştur. Vefat ettiği 1982 yılına kadar yayım faaliyetlerine devam etmiş ve İstanbul'da vefat etmiştir. Şii düşünceye sahip olan müellif Üsküdar'da Seyitahmet deresindeki Şif Mezarlığı'na defnedilmiştir.<sup>4</sup>

- 1 Türkçe yazılan kırk hadis literatürü için bk. Abdülkadir Karahan, *İslam Türk Edebiyatında Kırk Hadis: Toplama, Tercüme ve Şerhleri*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1954); Osmanlı döneminde yazılan farklı dillerdeki kırk hadis literatürü için bk. Selahattin Yıldırım, *Osmanlı'da Kırk Hadis Çalışmaları*, (İstanbul: Osmanlı Hadis Araştırmaları, 2000); Kırk hadis literatürünün genel bir değerlendirmesi için bk. Fahreddin Yıldız, "İslâmî İlimler, Divan Edebiyatı ve Tasavvuf Geleneğindeki Yeriyile Tarihten Günümüze Popüler Hadis Kitapları: Kırk Hadisler", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, XI/21, (2013), 407-455.
- 2 Karahan, *İslam Türk Edebiyatında Kırk Hadis*, 306.
- 3 Hasan Kamil Yılmaz, *Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevi'nin Kırk Hadis Şerhi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1990), 64-65; Nüsha için bk: Yusuf b. Hamidüddin, *Şerh-i Hadîs-i Erbaîn*, (İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1441).
- 4 Murat Bardakçı, "Salacak'taki Ahşap Ev, Baki Hoca ve 'Gariş'", *Journal of Turkish Studies/ Türklük Bilgisi Araştırmaları*, [In Memoriam Abdülbaki Gölpınarlı Hâtıra Sayısı I], XIX, (Cambridge 1995), VII-XX; Ömer Faruk Akün, "Gölpınarlı, Abdülbaki", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 15.10.2020).

Tasavvuf, tarikatlar ve özellikle Mevlevîlik üzerine çalışmaları olan Gölpınarlı'nın en önemli özelliklerinden biri de Farsça ve Arapçadan yaptığı tercüme-lerdir. Onun Kur'an tercümesi ve Mesnevî üzerine yaptığı çalışmalar Farsça ve Arapça'ya vukûfunu göstermektedir. Nitekim kendisi sicilinde Farsça, Arapça ve Fransızca bildiğini ifade etmiştir.<sup>5</sup>

### 1. Gölpınarlı'nın "Hazreti Muhammed ve Hadisleri" İsimli Eseri

Farklı alanlarda tercümeleri olan Gölpınarlı, "Hazreti Muhammed ve Hadisleri" isimli eserinin sonunda bin bir hadis tercüme etmiştir. Gölpınarlı'nın hadis ilmiyle irtibatı, kaynak kullanımı gibi konularda fikir verdiği için bu eserin de kısaca tanıtılması uygun görülmüştür. Tercüme ettiği hadisleri ekseriyetle Suyûtî'nin *el-Câmi'u's-sağîr* isimli eserinden derleyen Gölpınarlı<sup>6</sup> bunun yanında Münâvî'nin *Kunûzu'l-hakâyık*, Kâdı İyaz'ın *eş-Şifâ*'sından birkaç hadis, Cürçânî'nin *et-Ta'rîfât*'ından da bir hadis naklettiğini belirtmiştir.<sup>7</sup> Gölpınarlı bu eserini talebesi Ramazan Gökalp Arkin'in (ö. 2011) talebi üzerine kaleme almış ve ilk olarak 1957 yılında yayımlamıştır. Hadisleri tercüme ettikten sonra ilgili hadisin *el-Câmi'u's-sağîr*'in veya az da olsa yukarıda zikredilen diğer eserlerin hangi cilt ve sayfasında olduğunu belirtmiştir. Bu durum alfabetik derleme kitaplarının sonraki literatüre etkisinin yoğunluğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Gölpınarlı, hadisleri nakletmeden önce "Hadis" diye bir başlık açmış ve burada hadisin lügat ve ıstılah anlamını, hadisleri nakletmenin gerekliliğini, hadislerin ilk dönemlerde yazılması konusundaki ihtilafları, sahâbenin tarifini, derecelerini, mevzu hadis ve kudsî hadisi açıklamıştır. Hadis ıstılahlarını öğrenmek isteyenlerin ise bu hususta otorite olarak nitelediği Ahmed Naim Efendi'nin (ö. 1934) *et-Tecrîd* tercümesinin ilk cildine bakmalarını salık vermiştir.<sup>8</sup> Bu durum *et-Tecrîd* tercümesinin hadis usûlüne dair birinci cildinin yazıldığı dönemden itibaren ilgi gördüğünü de göstermektedir.

Gölpınarlı eserine 'Müslümanlıktan önce' diye bir başlık atmış ve eserinde Arap yarımadasının İslam'dan önceki durumuyla alakalı kısa bilgiler vermiştir. Hz. Muhammed, Hz. Muhammed'in peygamberliği, hicret, hicretten sonra ve vefatı başlıklarıyla kısa bir siyer kaleme almıştır.

Gölpınarlı'nın siyer anlatılarında kendi düşüncesini gösteren bazı bilgiler bulmak mümkündür. Ebu Süfyânla ilgili anlatılar bunlardan bazılarıdır. Mek-

5 Bardakçı, "Salacak'taki Ahşap Ev, Baki Hoca ve 'Garip'", XII.

6 Gölpınarlı, Suyûtî'nin *el-Câmi'u's-sağîr*'inin 1851 tarihinde Fransızcaya tercüme edilecek Marsilya'da yayımlandığını kendisinin ise 1286 tarihli Bulak baskısını kullandığını belirtmiştir. Her hadisin altında bu baskıdaki cilt ve sayfa numarasına da atıf yapmıştır.

7 Gölpınarlı, *Hazreti Muhammed ve Hadisleri*, (İstanbul, Okat Yayınevi, 1971), 64-65.

8 Gölpınarlı, *Hazreti Muhammed ve Hadisleri*, 62.

ke'nin fethinden önce Ebu Süfyân'ın Medine'ye geldiği ve barış talep ettiğini anlatırken, 'fakat bir iş başaramadı' denildikten sonra Hz. Ali'den daha sonra Hz. Fatıma'dan ve nihayet o zaman çocuk olan Hz. Hasan'dan yardım istediği bilgisi bu anlatılardan biridir.<sup>9</sup> Diğerisi ise Ebu Süfyân'ın yine Mekke'nin fethinden önce Abbas'ın emânıyla Hz. Peygamber'in huzuruna girdiği, Müslüman olmak için biraz zaman istediği ve Abbas, "Ömer dışarıda kılıcıyla bekliyor" dedikten sonra Müslüman olduğu anlatısıdır.<sup>10</sup> Onun bu aktardıkları Ebu Süfyân'a karşı tutumunu az da olsa belirgin kılma düşüncesinde olduğunu gösterir. Hz. Ali ile ilgili anlatılarda da bunun tam tersi bir tavır takınır. Hz. Ali'nin hicretten sonra ensâr ve muhâcirler arasında yapılan kardeşlikte kimseye kardeş edilmemesi ve sonunda Hz. Peygamber'in onu kendisi için kardeş ilan etmesi,<sup>11</sup> yine Hz. Ali'nin Hendek'te kale kapısını koparıp kalkan gibi kullanması<sup>12</sup> gibi anlatıları bunun örnekleridir.

Onun, dönemindeki bazı modern düşüncelerden haberdar olduğuna dair bilgiler de bulunmaktadır. Gölpınarlı fil olayını anlatırken şöyle demiştir: "Müsteşrikler ve müspet düşünceye önem verenler, bunu bir istiâre kabul ederek ordunun çiçek yahut başka bir bulaşıcı hastalık yüzünden kırıldığı hükmüne varmışlardır" demiştir.<sup>13</sup> Gölpınarlı'nın bu cümleleri aktardıktan sonra herhangi bir yorum yapmaması ve tercihini belirtmemesi de zımnen bu iddialara karşı olumsuz bir tavır takınmadığı olarak okunabilir. Bu aktarımlar o dönemde Mısır'da ortaya çıkan ve Muhammed Abduh (ö. 1905) gibi isimlerin mucize ve olağanüstü olaylarla ilgili yorumlarından haberdar olabileceğini akla getirmektedir.

Gölpınarlı, söz konusu eserinde on sekiz başlık altında bin bir hadis derlemiştir. 'Hz. Muhammed'in hadis hakkındaki buyrukları, kendisi hakkındaki hadisleri, sahâbenin Hz. Muhammed'in evsafi ve ahlâkı hakkındaki sözleri, insanî görüş, bilgi-bilgin ve hikemiyât' bu başlıklardan bazılarıdır. Gölpınarlı, ayrıca eserinde ibadet, ahkâm ve ahirete yönelik hadisleri derlemediğini, zamanı ve zamanın ihtiyacını dikkate aldığını belirtmiştir.<sup>14</sup> Hadisleri derlerken söyleniş sebeplerini (esbabu vurûdî'l-hadîs) ve zamanın anlayışını da mutlaklaştırarak tercüme etmediğini ifade etmiş ve şöyle demiştir: "Çünkü söyleniş sebebini anlatmak, sözü yalnız o sebebe bağlamak, anlamını, zamanından aşırırmamak, bir zaman içine almak demektir. Kendi aklımıza, zamanımızın düşüncesine göre şerh etmek de gene bu sonuca varmaktan, anlamı

9 Gölpınarlı, *Hazreti Muhammed ve Hadisleri*, 47.

10 Gölpınarlı, *Hazreti Muhammed ve Hadisleri*, 48.

11 Gölpınarlı, *Hazreti Muhammed ve Hadisleri*, 26.

12 Gölpınarlı, *Hazreti Muhammed ve Hadisleri*, 44.

13 Gölpınarlı, *Hazreti Muhammed ve Hadisleri*, 12.

14 Gölpınarlı, *Hazreti Muhammed ve Hadisleri*, s. 65.



zamanımıza bağlamaktan başka bir şey değildir.”<sup>15</sup> Gölpınarlı'nın hadisleri hem o dönemin anlayışına hapsedmeden hem de günümüzün anlayışını mutlaklaştırmadan tercüme edeceğini söylemesi onun zihin dünyasını anlamak açısından önemlidir.

Hadisleri bir başlık açarak konu merkezli olarak tercüme eden Gölpınarlı bazen ilgili başlık altında o konu hakkında düşüncelerini açıklamış bazen de hadis tercümelerinden sonra ilgili hadisle ilgili bazı yorumlarda bulunmuştur. Bilgi ve bilgin başlığı altında Hz. Peygamber'in bilgiden maksadının yalnız dini bilgi olmadığı kendi devrindeki ve her devirdeki bütün bilgileri kastettiğini söylemiştir.<sup>16</sup> Savaş, kölelik, batıl inançlar, sıhhat ve spor gibi başlıklarda hadislerden önce o konuyla alakalı görüşlerini açıklamıştır. Bu açıklamalarda daha çok toplumu yönlendirmeyi amaçlayan, kölelik gibi başlıklarda da bu durumun kendi zamanında nasıl anlaşılması gerektiğiyle ilgili izahlar getirmiştir. Kitabın son başlığı olan Hikemiyat'ta hadislere bakış açısını ifade eden şu cümlelere yer vermiştir: 'Dikkat edilince görülür ki Hz. Muhammed'in, bütün bölümlerdeki hadisleri, kesin bir hükmü, yerinde sözlerle ifadelendirir. Hiçbir hadiste yersiz ve fazla söz yoktur. Hiçbir hadis, bir fikirden, bir hükümden mahrum değildir. Bu bakımdan her hadise bir vecize bir hikmet diyebiliriz.'<sup>17</sup>

## 2. Gölpınarlı'nın *İrşâdü'l-Yakîn fî Tercemeti "Şerh-i Hadîs-i Erbaîn" Adlı Tercümesi'nin Genel Özellikleri*

Gölpınarlı, Somuncu Baba olarak bilinen Ebû Hâmid Hamîdüddin b. Mûsâ el-Kayserî el-Aksarâyî'nin (ö. 815/1412) derlediği erbaîn'i, *İrşâdü'l-Yakîn fî Tercemeti "Şerh-i Hadîs-i Erbaîn"* ismiyle tercüme etmiştir. Bu tercüme daha önce kataloglarda ve literatürde Gölpınarlı'nın eserleri arasında gösterilmemiştir.

28 Zilkade 1352/14 Mart 1934 Çarşamba günü tamamlanan tercümenin o dönem için yakın zamanda kaldırılmış eski yazıyla yapılmış olması Cumhuriyet döneminin ilk yıllarının aydınlarının yeni harflere alışmasının bir süreç içerisinde gerçekleştiğini göstermektedir. 1 Kasım 1928 tarihinde yeni harflerin kabulünün ardından beş yıldan fazla bir zaman geçmesine rağmen Gölpınarlı gibi dönemin aydınlarının bu yeni harflere hemen geçmediğini veya yeni harfleri hemen tercih etmediğini de göstermektedir.

Gölpınarlı elindeki mecmuayı tercüme ederken "*Maalesef eldeki risâlede birkaç yaprak eksiktir. 16. hadisten sonra 21. hadis geliyor. 4 hadis yok.*" demiştir. Ancak daha sonra "*Bi-hamdillâhi teâlâ Bursa'da Ulu Câmî Kütüphanesi'nde Tasavvuf kitaplarını hâvî 186 numaradaki 900 hicrîde yazılmış mec-*

15 Gölpınarlı, *Hazreti Muhammed ve Hadisleri*, s. 66.

16 Gölpınarlı, *Hazreti Muhammed ve Hadisleri*, s. 94.

17 Gölpınarlı, *Hazreti Muhammed ve Hadisleri*, s. 203.

*mû'ada bu hadis-i erbaîn-i şerîfi bulup tamamladım. Bi-lutfillâhi sübhânehû ve teâlâ ve bi-himmeti Hazreti eş-Şeyh Ebû Hâmid Hamîdüddîn Musâ el-Kaysereî el-Aksarâyî kaddesenallâhu bi-esrârihî ve nefaanâ bi-berakâtihi.*" demiş ve ek-sik 4 hadis in tercümelerini eklemiştir.

Gölpınarlı esasında sadece Somuncu Baba'nın kırk hadisini tercüme etmemiş, kırk hadis in bulunduğu mecmuayı da tercüme etmiştir. Mecmuada kitabın baş tarafında üç sayfada bulunan kayıtlarda farklı bilgilerin yanında bazı hadis tercümeleri de yer almaktadır.<sup>18</sup>

Tercümenin Gölpınarlı'ya ait olduğu tercümenin sonundaki ferağ kaydında bulunan "Abdülbâkî b. Ahmed b. Mustafa b. Ahmed" isminden anlaşılmaktadır. Gölpınarlı'nın henüz tab edilmemiş bazı eserlerinin Osman Nuri Ergin koleksiyonunda olduğu bilgisiyle<sup>19</sup> beraber düşününce eserin Gölpınarlı'ya nispeti hakkında bir şüphe kalmamaktadır.<sup>20</sup>

Somuncu Baba'nın kırk hadis risâlesinin Gölpınarlı'nın tercümesinin haricinde tercümeleri bulunmaktadır. Kırk hadis risâlesini sonraki dönemlerde Şeyhmus Alkoç tercüme etmiştir.<sup>21</sup> Mütercim eserin nüshasını Somuncu Baba'nın Dârende'de bulunan türbesindeki kitaplıktan elde ettiğini belirtmiştir. Eserin mukaddimesinden anlaşıldığına göre hadis in altındaki izahlar, Muhammed oğlu Hasan isimli bir kişiye aittir. Ancak kimliği hakkında bir bilgi bulunmamaktadır.<sup>22</sup> İhsan Özkes, hadislerin tahricine yönelik değerlendirmesinde; *Sahîh-i Buhârî* ve *Müslim*'in ittifakla rivayet ettikleri hadis sayısının 16, *Sahîh-i Buhârî*'de 5, *Müslim*'de 11, Sünen-i erbaa'da 4, kalan üçünün de sünen-i erbaa dışındaki eserlerde olduğunu belirtmiştir. Özkes, bir hadis in kaynağını da bulamadığını söylemiştir.<sup>23</sup> Ayrıca Enbiya Yıldırım, farklı nüshaları karşılaştırarak tekrar tercüme etmiş ve hadislerin tahriçlerini yapmıştır. Onun tespitlerine göre ise 19 Sahihayn, 1 *Sahîh-i Buhârî*, 12 *Müslim*, 5 sünenler, 1 diğer eserlerde geçen, 2 de kaynağı bulunamayan hadis yer almaktadır.<sup>24</sup> Daha önce tahriçleri yapıldığı için Gölpınarlı'nın hadis tercümesi verilirken ayrıca tahriç yapılmasına ihtiyaç duyulmamıştır.

18 Abdülbaki Gölpınarlı, *İrşâdü'l-Yakîn fî Tercemeti "Şerh-i Hadis-i Erbaîn"*, (İstanbul: Atatürk Kitaplığı, Osman Nuri Ergin Koleksiyonu, 122), 17a-19b.

19 Ayrıntılı bilgi için bk: Hatice Aynur, "Abdülbâkî Gölpınarlı Bibliyografyası", *Journal of Turkish Studies/Türklük Bilgisi Araştırmaları*, [In Memoriam Abdülbaki Gölpınarlı Hâtıra Sayısı I], XIX, (Cambridge 1995), L-LI.

20 Ferağ kaydının görüntüsü için bk. Ek, 2.

21 Şeyh Hamid-i Veli, *40 Seçme Hadis-i Şerif Meali İzahı Tuhfetü'l-ihvan*, çev. M. Şeyhmus Alkoç, (y.y. Anadolu Matbaası, t.y.).

22 Şeyh Hamid-i Veli, *Tuhfetü'l-İhvan*, 5-7.

23 İhsan Özkes, "Somuncu Baba ve Kırk Hadis Şerhi", *Somuncu Baba ve es-Seyyid Osman Hulusi Efendi Sempozyumu Tebliğleri*, (Ankara: Es-Seyyid Osman Hulusi Efendi Vakfı Yayınları, 1997), 26.

24 Enbiya Yıldırım, "Hâmid-i Velî'nin Kırk Hadis Şerhi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VIII/2, (2006), 137-166.

## Sonuç

Osmanlı'nın son döneminde yetişip Cumhuriyet döneminde ilmi faaliyetlerde bulunmuş önemli kişilerden olan Gölpınarlı'nın bu tercümesi ilk defa bu makale ile tespit edilip yayımlanmıştır. Gölpınarlı'nın yeni harflerin kabulünden yaklaşık beş sene sonra hala eski alfabeyle yazıyor olması yeni harflerin kabulünün bir süreç içerisinde gerçekleştiği ve zaman aldığı da gösterebileceği gibi aydınların yazı konusunda tercihlerini de gösterebilmektedir. Nitekim yazının değiştirilmesinden sonra eski yazıyla yazmayı bırakmayan aydınların olduğu bilinmektedir. Aynı zamanda bu tercüme, mütercim bir kimliği de bulunan Gölpınarlı'nın bu kimliğinin erken sayılabilecek bir dönemindeki tercümesi olarak onun sonraki tercümeleleriyle kıyaslandığında tercümelerinin değişimini göstermesi açısından da kıymetlidir. Zira Gölpınarlı'nın sonraki tercümelerinde bilhassa da Kur'ân meâlinde daha öz Türkçe kullanmaya gayret ettiği bilinmektedir. Nitekim Abdülbaki Gölpınarlı'nın daha sonraki dönemlerde yaptığı Kur'ân-ı Kerîm ve diğer tercümeleleri dikkate alınırrsa onun Kur'ân tercümesinde olduğunun aksine Türkçe kelimeleri kullanmada daha az özen gösterdiği görülür. Zira otuz dört yaşında yazmış olduğu bu tercümesinde böyle bir hassasiyet görülmemektedir. Ancak gerek tercümede kullandığı tasavvuf kavramları gerekse tercüme ederken edindiği ve dört hadisi eksik olan mecmuanın Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi'nde kalan eksikliklerini tamamlamasını Somuncu Baba'nın himmetine bağlaması tasavvufî neşvesinin kuvvetini göstermektedir.

Osmanlı'nın erken döneminden itibaren tasavvufî görüşleri ağır basan müelliflerin kırk hadis derleme veya tercüme etme gelenekleri devam etmiştir. Aynı zamanda bu eserlerdeki düşünceler tetkik edildiğinde tasavvufî düşüncede bir sürekliliğin var olduğu da görülecektir. Gölpınarlı'nın tercümesi bu bakımdan değerlendirildiğinde Osmanlı'nın ilk dönemlerinde yazılan bu eserde bulunan hadislerin seçimi, hisse başlığı altında yazılanlar ile Gölpınarlı'nın Osmanlı döneminden sonra yaptığı bu tercümesi, aradan uzun yıllar geçmiş olmasına rağmen tek bir yazar tarafından yazılmış bir yeknesaklık içindedir. Gölpınarlı'nın aynı zamanda bin bir hadis derleyip tercüme ettiği eserinde hadislerin neredeyse tamamını *el-Câmi'u's-sagîr*'den seçmesi Osmanlı dönemindeki kaynak kullanımıyla da bire bir paralellik arz eder. Zira Osmanlı döneminde de yapılan derleme çalışmalarında hadisler büyük çoğunlukla *el-Câmi'u's-sagîr*'den seçilmiştir. Bunun yanında farklı eserlerin de bu derlemelere kaynak olarak dâhil olabilmesi Osmanlı'nın son dönemlerinde özellikle Bulak'ta yayımlanan hadis eserlerinin Osmanlı coğrafyasındaki âlimlerin temel eserlere erişiminde getirdiği kolaylıktan olsa gerek, kaynak kullanımlarında bir zenginliği de beraberinde getirdiği göz önünde bulundurulmalıdır.

Şifî düşüncede olan müellifin *Hz. Muhammed ve Hadisleri* isimli eserinde zımnen de olsa kendi düşüncesi çerçevesinde yorumlar yaptığı görülür. Ancak kırk hadis tercümesinde buna yönelik bir atıf tespit edilmemiştir. Zühd ve ahlak eğitimiyle ilgili olan hadisleri kişinin Allah'a yaklaşması, gafletten uzaklaşmasına vesile olarak düşünse gerek tercümesini de bu bağlamda yapmıştır.

### 3. *İrşâdü'l-Yakîn fî Tercemeti "Şerh-i Hadîs-i Erbaîn'in" Transkripsiyonu*<sup>25</sup>

Elhamdülillahi rabbi'l-âlemîn ve sallallâhu alâ seyyidînâ Muhammed ve âlihî ve sahbihî ecmaîn ve ba'd.

Hazret-i Nebî sallallâhu aleyhi ve âlihî ve sellem Allah sübhânehû ve teâlâ'nın tevhidine ve kendi nübüvvetinin doğruluğuna ona îmânın vâcib olduğuna delâlet eden hadisleri ve zulm ve ceahl karanlığını ref' eden haberlerini ümmetine tebliğ etmeleri için sahâbe-i kirâmına buyurmuşlardır: "بلغوا عني ولو آية"<sup>26</sup> ve "نصر الله عبدا سمع مقالتي و حفظها ووعاها و أداها كما سمعها"<sup>27</sup> yani "Benden velev ki bir burhan olsun tebliğ ediniz" ve "Benim sözümü duyup dinleyerek belleyen ve onu nümâyân-ı nâsa da duyduğu gibi îsâl ve tebliğ ve teallüm eden kimsenin Allah yüzünü nurlandırсын" hadisleri ve bunların emsâli sahih hadisler Rasûlullâh'ın sünnetinin ihyası ve kelimetullâhın yücelmesi ve îmân ahdinin yenilenmesi için Hazret-i Rasûlullâh'ın âsâr-ı şerîfesinden bir eseri tebellüğ eden kimsenin emrine imtisâli ve sünnetini ihyâ için kendisinden sonrakilere onu tebliğ etmesini, bu kerîm olan Rabbin rahmetini niyâzkâr-ı fakîr-i günahkâr Hâmid b. Musa el-Kayserî'ye icâbeti vâcib olan sâlihlerden bir kardeş ve ihvân; Rabbimin nimetini tahdîs ve Hazret-i nübüvvetin emr u resmine imtisâl ederek Hazret-i Rasûlü tezkîr ve Hakk'ın onunla nâsa nef'ini ve okuyanların menfaatini te'min için kırk hadis-i şerîf toplamayı recâ ettiler deyip itaat ettim. Çağrıldım icâbet eyledim. Duâyı istimâ' eden (hakikatte) Allah sübhânehû ve teâlâdır. İcâbet edip cem'i bana mukadder olanı cem' eyledim. Muâveneti talep edilen ancak Allah sübhânehû ve teâlâdır.

#### 1. Hadis

Ömer b. el-Hattâb'dan mervîdir ki demiştir: Hazret-i Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve âlihî ve sellem buyurdular: Ameller ancak niyetlere göredir ve insan ancak niyet ettiği şeye nâil olur. Hicretinde Allah sübhânehû ve teâlâyâ ve Rasûlüne hicret etmeyi niyet eden kimsenin hicreti Allah ve Rasûlünedir. Dünya'ya hicret etmeyi niyetlenen dünyaya erişir. Bir kadını tezevüc için hicret eden de hicret ettiğine vâsıl olur.

25 Tercüme günümüz harflerine aktarılırken mümkün olduğunca günümüz telaffuzu kullanılmıştır. Örnek kabilinden aktarmak gerekirse için, için; deyüp ise deyip olarak aktarılmıştır. Metin içerisindeki parantezlerin tamamı Gölpınarlı'ya aittir.

26 Buhârî, "Enbiyâ", 50.

27 İbn Mâce, "Mukaddime", 19; Dârimî, "İlim", 24.

**Hisse**

Anlaşıyor ki bütün dünyevî ve uhrevî işlerde niyetini hâlis kılan kimse dünyaya ve âhîret saadetine vâsıl olur.

**2. Hadis**

Muâz radiyallahu anh'den mervîdir ki demiştir. Nebî sallallâhu aleyhi ve sellem ile beraber bir merkebe binmiştik. Aramızda ancak benim onun arkasında bulunmamdan ibâret bir ayrılık vardı. O kadar yakındım, buyurdular ki: Yâ Muâz! Allah'ın kullara ve kulların Allah'a olan hakkı nedir? Allah ve Rasûlü daha iyi bilir, dedim. Sallallâhu aleyhi ve âlihî ve sellem buyurdular ki: Allah sübhânehû ve teâlânın kulları üzerinde olan hakkı budur ki: Kullar ancak ona ibâdet etsinler ve ona hiçbir şeyi şerîk koşmasınlar. Kulların Allah üzerinde olan hakkı da şudur: Allah da bu takdirde ona şerîk koşmayan kula azâb etmesin. Yâ Rasûlallah bunu nâsa müjdeleyeyim mi? Müjdeleme, çünkü ibâdetinde tekâsül gösterirler, buyurdular.

**Hisse**

Hak Sübhânehû ve Teâlâ'ya hakkıyla ibâdet edip bütün emirlerine imtisâl ve nehyelerinden ictinâb eden ve ona zâhir ve hafî şirklerden biriyle hiçbir sûretle şirk koşmayan kimsenin kalbine Allah îmânın kemâlini hidâyet eder ve onu azgınlık ve taşkınlıktan kurtarır.

**3. Hadis**

Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem buyurmuştur ki: Allah sübhânehû ve teâlâ için birisine ve bir şeye buğz eden ve yine onun için bir şeyi ve birisini seven, Allah için veren ve Allah için men eden kimse îmânını kemâle îsâl eyler.

**Hisse**

Bütün hallerde Allah sübhânehû ve teâlânın hakkını nefsinin hazlarına tercîh îmânın kemâlindedir.

**4. Hadis**

Hazret-i Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem buyurdular ki: Müslümanların dilinden ve elinden selîm oldukları adam müslimdir. Nâsın kimden canları ve malları emîn ise o adam da mü'mîndir. Allah sübhânehû ve teâlânın tâatte nefsiyle mücâhede eden mücâhid, hazlarını ve günâhlarını terk eden de muhâcirdir.

**Hisse**

“إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ” [Allah katında din İslâm'dır]<sup>28</sup> kavl-i şerîfinde işâret buyurulan hakîki İslâm'a bu hadiste işâret etmektedir ki, İslâm dâru's-selâma girmektir. Oraya giren emniyet sâhibi olur. Bir müslim selâm sıfatıyla sıfatla-

nıp Müslümanlar min külli'l-vücûh ondan sâlim olurlarsa o makâma girmiş olur. Hakîkî îmân, hakîkî cihâd, hakîkî hicret de böyledir. Anlayıver!

### 5. Hadis

Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve âlihî ve sellem: İsterse oruç tutsun, namaz kıl-sın, Müslüman zannedilsin, münâfıkın üç alâmeti vardır. Bu üç haslet kimde varsa münâfıktır. Münâfık, söze gelince yalan söyler. Va'd ederse hulf eyler. Kendisine bir şey emânet edilirse emânete hıyânet eder.

### Hisse

Kulun doğruluğu Allah ile olan ahd-i sâbıkında sebâtıdır ki orada "Belâ" dedi idi. Eğer kavlinde sâdık ise va'dlerinde durur. Bütün hallerinde kendisine emânet edilen şey hususunda emîn olur. Allah ile olan ahdini naks eden ve kendisinden bu üç kötü huy zâhir olan kimse ise hakikaten münafıktır. Kendini koru!

### 6. Hadis

Ebû Mûsâ radiyallahu anhdan mervîdir ki demiştir: Hazret-i Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve âlihî ve sellem, bize şu beş cümle ile hitâben îrâd-ı mev'ıza buyurdular ve dediler ki: Allah sübhânehû teâlâ uyumaz, ona uyumak lâyıık ve câiz değildir. (Yani gâfil olmaz) Kıst u adli alçaltır yükseltir. Yani dilerse erbâb-ı adli çoğaltarak adli neşr eder. Dilerse erbâb-ı cevri çoğaltarak adli alçaltır, cevri neşr eder. İbâre-i hadisteki lafzdan murâd, ba'zılarına göre mîzân ba'zılarına göre de rızık yâhud addir. Ba'zı şârihlere göre de kıst, adl ve cevri hususunda müşterektir. O halde "يُحْفِضُ الْقِسْطَ وَيَرْفَعُهُ" ibâresinin ma'nası şudur. Hakk sübhânehû ve teâlâ, erbâb-ı cevri dünyada ahz u kabz, âhirette azâb u ikâb ile alçaltır. Erbâb-ı adli dünyada zikir-i cemîl, âhirette sevâb-ı cezîl ile yükseltir. Gece a'mâli, ona gündüz amellerinden evvel, gündüz a'mâli gece a'mâlinden evvel yükselir. (Kabûl ve icâbetin ânî olmasına işârettir.) Hicâbı nurdur. (Yani zâtının zuhûru sıfatı ve esmâsıdır.) Onu keşfedecek olsa zâtının envârı her şeyi yakardı. (Yani tecellî-i zâtîsi bütün sıfat ve esmâyı kahrederdi. Fakat zuhûru yani zâtının zuhûru esmâ ve sıfat iledir. Ve esmâ ve sıfat hicâb-ı nûrânîsi olup bunların müzâhiri de kevnî meydana getirmiştir. Bu sûretle zuhûru ve butûnunu mûcib olmuştur ve butûnu zuhurundan ibârettir.)

### Hisse

Allah sübhânehû ve teâlânın ahlâkıyla ahlâklanmaya işârettir. Sallallâhu aleyhi ve âlihî ve sellem lisân-ı hâl ile mü'mine buyuruyorlar ki: Gaflet uykusundan uyan ve muhâsebe edilmeden evvel nefsinin muhasebeye çek ve vakitlerini dâimâ hak sübhânehû ve teâlânın tâatine sarf etmek suretiyle fırsatı ganîmet bil. Bu sûretle Allah sübhânehû ve teâlâ, senden, senin beşeriyetinin zulmânî hicâblarını ref' eder. (Mevhûm) benliğini yakar, vech-i kerîminin (zâtın) nuruy-la sana tecellî eder. (Sen yok olursan o kalır ve vahdet tahakkuk eyler).

## 7. Hadis

Hazret-i Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve âlihî ve sellem buyurmuştur ki;

Benden evvel ba's edilen nebîlerin hepsinin havâriyyûn ve ashâbı vardı. Onlar, o nebînin sünnetini ahz edip emrine uyarlardı. Ümmet onlardan sonra ihtilâfa düştüler. Aralarında muhâlifler peydâ oldu, Yapmadıklarını söyler, emredilmedikleri şeyleri yapar oldular. Onlarla bedenen mücâhede eden mü'mindir. Lisânen mücâhede eden mü'mindir. Kalben (İşlerine râzı olmamak ve onlara muhâlif bulunmak suretiyle) mücâhede eden de mü'mindir. Fakat bundan aşağı derecede kalan kesimde îmânın hardal tanesi kadar bir cüzü bile yoktur.

## Hisse

İhlâs makâmının, ancak söz, iş ve hâl ile sünnete muvâfakat edilerek elde edilebileceğine işârettir. Bunlar olmaz ve bir kimse bunu tekzîb ederse şirk-i hafî ile müşrik olmuş olur. Allah bizi bundan korusun!

## 8. Hadis

Hazret-i Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve âlihî ve sellem buyurmuşlardır ki;

Ümmetimin fesâda uğradığı bir zamanda sünnetime temessük eden kimse, yüz şehîd ecrine erer.

## Hisse

Sallallâhu aleyhi ve âlihî ve sellem, ümmetimin asfiyâsına, âhir zamanda fitnelerin zuhûrunda bütün işlerinde sünnetine temessük etmek sûretiyle nefsi emmâre ile mücâhede vasiyyet buyuruyorlar. En büyük düşman olan nefsi katleden kimse, elbette Hak indinde şühedânın en büyüğüdür.

## 9. Hadis

Hazret-i Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve âlihi ve sellem buyurmuşlardır ki:

Allah sübhânehû ve teâlâ ilmi kullarından nez' etmek sûretiyle kabz buyurmaz. Fakat ilmi ulemâyı kabz ederek alır. Nihâyet âlim kalmayınca nâs câhilleri kendilerine reîs yapar. Onlara bir şeyi sorarlar, onlar da bilmeden fetvâ verirler, bu sûretle hem kendileri azarlar, hem de halkı azdırmış olurlar.

## Hisse

Âhir zamanda ilmin ve Kur'ân'ın halk arasından kalkması Kur'ân'ın lafzının ve ulûm-ı diniyyenin metinlerinin unutulmasıyla olmaz, belki zaman fesâd ile dolar ve kîl u kâl çoğalır, nasıl ki Ömer bir hutbede demiştir: İlmin ref' edilmesi, Hakk'ın, Rasûlullâh'ın sünnetine uyan ve sözleriyle birbirine muvâfık bulunan, din ilminde rusûh sâhibi ulemâ-i billâhı kabz etmesiyle olur. Allah sübhânehû ve teâlânın: Niye yapmadıklarınızı söylersiniz? dediği kimseler kalır ve hepsi de câhiller menzilesine düşerler.

## 10. Hadis

Hazret-i Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve âlihî ve sellem buyurmuşlardır ki:

Temizlik îmânın esâsıdır. Elhamdülillah kelime-i mübârekesi mîzânı doldurur. Yâhud semâdan arza kadar bütün (âfâk ve âlemi, sevâbı) kaplar. Namaz nurdur. Sabır ışıktır. Sadaka delildir. Kur'ân senin için yâhud sana (lehine ve aleyhine) hüccettir. Bütün insanlar erkence (Pazar yerine, dünyaya) gelmişler ve nefislerine müşteri olmuşlar, almışlardır. Sen nefisini istersen âzâd et kurtul, istersen hevâsına uy, git.

### Hisse

Sallallâhu aleyhi ve sellem sâliki uyandırıyor ki, îmân da'vâsı, kalpten alâik-i kevnîyeyi çıkarmak ve ahlâkı güzelleştirmek beyinelerinin ikâmesiyle sâbit olur. Sallallâhu aleyhi ve âlihî ve sellem temizlik, îmânın esâsıdır, demekle ahlak güzelliği makâmına işâret buyuruyorlar. Hadisin mâ-bâkîsi tahliye makâmına işârettir. Kalbini ve cesedini tabî'ata âid kudûrâtın ve kötü işlerden temizleyen ve kalbinde tahmîd ve tesbîh-i mevâid ağdiyesini hazırlayan ve orada namaz ve oruç kandillerini urve-i vüskâyâ (şerî'at-i Muhammedî'ye) itisâm ederek bakan kimsenin hasenât kefesini, Allah sübhânehû ve teâlâ doldurur. Onu şehvetlerinin kulluğundan âzâd eder. Fakat her kim bu iki beyyineyi ikâme etmezse da'vâsı sâbit olmaz. Hüsranda kalır ve helâk olur.

## 11. Hadis

Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve âlihî ve sellem buyururlar ki;

Size Allah'ın hataları mahv u imhâ ettiği ve dereceleri yücelttiği şeyi haber vereyim mi? Şiddet ve mihnet zamanlarında abdestte suyu her uzva hakkı üzere verip abdesti mükemmel bir sûrette almak, mescitlere çok gitmek ve bir namazdan sonra öbür namazın vaktini beklemek. İşte bunlar, size Allah yolunda cihâddır. Bunlar, size Allah yolunda cihâddır. Bunlar, size Allah yolunda cihâddır.

### Hisse

Sallallâhu aleyhi ve âlihî ve sellem, kalbî ve rûhânî makamlara yükselmenin zâhiren ve bâtınen tahâretin kemâliyle kâbil olduğunu tenbîh buyurmuşlardır. Nasıl ki aleyhisselâm efendimiz muhibbin bâtınına işâretle âdetâ buyuruyorlar ki, nefisine güç gelen tekâlif-i îlâhiyye meşakkatlerine tahammül ederek bedenini pisliklerden şer'î temizlikle temizle, kalbini de alâkaların pisliklerinden temizle, ihlâs ve murâkabe ile namazlara devam et ve ibâdetler yolunda yürü ki bu sûretle Allah sübhânehû ve teâlânın {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا} yani Ey îmân edenler, Hakk'ın emirlerine sabredin, ibâdetlere müdâvim olun, şerî'ate bağlanın, Hakk'tan korkun tâ ki kurtulasınız, buyurdukları zümreden olursun.



## 12. Hadis

Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve âlihî ve sellem buyurdular ki;

Hakk sübhânehû ve teâlâ yedi kişiyi kendi gölgesinden başka gölge olmayan (zâtından başka sığınılacak şey-i mevhûmun vücudu kalmadığı) günde kendi gölgesinde gölgelendirir. Âdil imâm, Allah sübhânehû ve teâlânın ibadetine müdâvim genç, mescidden çıktığı halde kalbi oraya muallak bulunan kimse, Allah yolunda sevişen iki kişi ki muhabbetle birleşir ve bu muhabbetle ayrılırlar. Allah sübhânehû ve teâlâyı yalnızken zikrettiği vakit gözleri yaşaran adam, haseb ve cemâl sahibi kadın kendisini da'vet ettiği halde "ben âlemlerin Rabbi olan Allah'tan korkarım" diyen kimse ve sağ eli ile sadaka verirken bu gizli veriş dolayısıyla sol elinin bile ne verdiğini bilmeyen zâttır.

### Hisse

Sallallâhu aleyhi ve âlihî ve sellem, Allah sübhânehû ve teâlânın rahmet gölgesinin bu taifelere mahsûs olduğunu işâret buyuruyorlar. Zira bunlar Hakk teâlânın lütf ve rahmeti müzâhiridirler. Hükümü altında olan adâlet gölgesiyle gölgelendiren ve nefsinin bütün ömrünce Allah kullarının himâyesi altında koruyan ve kalbi Allah evine muallak bulunan ve rûhunu Allah muhabbeti himâyesiyle himâye eden sırrını Allah'ı zikretmek ile setreden, hafî makamında Allah sübhânehû ve teâlânın cemâlinden başka bir cemâle meyl eymekten sakınan ve hafî makamında vücudunu hakîkî mevcuda bezl ederek tasadduk eyleyen kimseyi Allah sübhânehû ve teâlâ da rahmeti gölgesiyle gölgelendirir.

## 13. Hadis

Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve âlihî ve sellem buyurdular ki;

Allah tebâreke ve teâlâ der ki, namazı kendi zâtımla kulum arasında taksîm ettim. Yarısı benim, yarısı kulum içindir ve kuluma istediğini verdim. "الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ" deyince Allah sübhânehû ve teâlâ kulum bana hamdetti, der. Kul, "الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ" deyince, Allah sübhânehû ve teâlâ kulum beni andı, der. Kul "إِلَّاكَ" deyince Allah sübhânehû ve teâlâ, kulum beni ululadı, der. Kul "نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ" deyince Allah sübhânehû ve teâlâ, bu benimle kulum arasında (bir muahededir) ve kuluma dilediğini verdim, der. Kul "أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ" deyince Allah sübhânehû ve teâlâ, bu, kulum içindir, kuluma dilediğini verdim, der.

### Hisse

Kul ubûdiyyet makamına erişir ve kullukta tahakkuk sâhibi olur ve ihlâs ile kulluğunun icâbâtını ikâme eder ve Hakk sübhânehû ve teâlânın hamd u senâ ve tahmîdinde fâni olarak, bütün âlemlerde hamdi ancak Hakk'a ve senâyı kezâ Hakk'a tahsîs eylerse Nasıl ki Hakk sübhânehû ve teâlâ da kendi nefsinin övmüştür. Ve bütün bu ahvâlde Hakk sübhânehû ve teâlâdan muâvenet di-

lirse, Allah sübhânehû ve teâlâ a'yânın arza zuhûr ettiği ve rûhlarla bedenlerin sülûkunun ona vusûl ile nihâyet bulduğu ümmetlerin ehadiyyet yoluna o kulu hidâyet eder. Kul gazab ve kahr ile karışık olmayan hâlis ve mutlak rızâyı tahsîl ederek Rabbü'l-erbâbtan isti'dâdı lisânıyla onu istemişti.

#### 14. Hadis

Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve âlihî ve sellem buyurdular ki;

Bana bir kere salavât getiren kimseye Allah sübhânehû ve teâlâ on kere salavât getirir ve onun on hatasını afv eder. Derecesini on kat yüceltir.

#### Hisse

Kula, Hazret-i ehadiyyetten gelen feyzin rûh-ı Muhammedî vâsıtasıyla geleceğini îmâdır. Çünkü Rûh-i Muhammedî ezelde ve ebedde kutbu'l-aktâbdır. Talibe salavâta devam ve sünnetine imtisâl ederek o çok azîz olan cenâb ile münâsebet tahsili vâcibtir. Ona salavât ile tekarrub eden kimseye mutâba'atı vâsıtasıyla Hazret-i ehadiyyetten on salavât gelir (on derece vuslata erişir). Ve Hakk sübhânehû ve teâlâ ile arasında olan nûrânî on hicâb ref' edilir. Yakınlık derecelerinden on derece aşar. Çünkü Allah sübhânehû ve teâlâ "مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَثْمَالِهَا"<sup>31</sup> bir hasene ile gelen onun on misli ecir ü sevabına nâil olur, buyurmuştur.

#### 15. Hadis

Hazret-i Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve âlihî ve sellem buyurmuşlardır ki;

Âgâh olun, dinleyin, size amellerinizin hayırlısını ve Melik'iniz olan Allah sübhânehû ve teâlâ indinde en temizini ve derece itibârıyla size en yükseğini ve a'dâ ile mukâbele edip onların boyunlarını vurmanızdan ve a'dânın sizin boyunlarınıza vurmasından daha hayırlısını ve altın ve gümüş para ile fukarayı infâk etmenizden daha hayırlısını haber vereyim mi? (Sahâbe) Haber ver Yâ Rasûlallah dediler. Hazret: Allah sübhânehû ve teâlâyı zikirdir, buyurdular.

#### Hisse

Allah sübhânehû ve teâlâ'ya giden yolların en kısası zikr yoludur. Ve hak sübhânehû ve teâlâyı mâlî ve bedenî vesîlelerle yakın olmadan evlâ olan şey Allah teâlâyı zikirdir. Dil ve bütün cismânî ve rûhânî kuvvetlerle zikr yapmak yolunu kim seçerse dileklerin en yükseğine erişerek ve merâtib-i tevhîdin en yücesine vâsıl olarak fevz bulur.

#### 16. Hadis

Hazret-i Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve âlihî ve sellem buyurmuşlardır ki; Zikredenle etmeyenin misâli diri ile ölünün misâli gibidir.

**Hisse**

Hayy u Kayyûm olan Allah sübhânehû ve teâlanın zatiyla kâim olan hakikatin sâlikin zât, sıfât ve fiil yüzünden onda fenâsıyla tahsîl edebileceğine remzdır. Allah sübhânehû ve teâlanın zikrinde bütün akvâl ve ef'âlinden ve zâtından fâni olan kimseye Allah sübhânehû ve teâlâ ef'âl, sıfât ve zatının tecellileriyle -aslî isti'dâdı mikdarı- diriltir.

**17. Hadis**

Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve âlihî ve sellem buyurdular ki;

Kulun rabbe en yakın olduğu vakit gecenin son kısmıdır. Eğer kudretin olursa bu saatte Allah sübhânehû ve teâlâyı zikredenlerden ol.<sup>32</sup>

**Hisse**

Kulun Allah sübhânehû ve teâlâya kemâl-i kurbu bütün şevâgil-i bedeniyeden halvet zamanındadır. Ehl-i tefrika için halvet havassın mahsûsâtından ta'tîlinden başka bir sûretle olmaz ki bu da cevfi âhir-i leyde husûle gelir. Fakat zaman ve mekân hicâbları kalkar da ezel ebedle birleşirse ve kul için ayn'den başka bir şey bâkî olmazsa o vakit ne kurbla ittisâf eder, ne bu'dla.

**18. Hadis<sup>33</sup>**

Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve âlihî ve sellem buyurdular ki;

Allah'a amellerin en sevgilisi, az bile olsa en devamlısıdır.

**Hisse**

Talibin a'mâle müdâvemetine irşâddır. Devam eden dâim olur, sâbit olan da nâbit olur.

**19. Hadis**

Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve âlihî ve sellem buyurdular ki;

Kim Allah sübhânehû ve teâlanın likâsını severse Allah sübhânehû ve teâlâ da onun likâsını sever. Kim likâ-yı ilâhiyeden ikrâh ederse Allah da onun mülâkâtından ikrâh eyler.

**Hisse**

Aleyhi's-selâm mevtin gelmesinden evvelki isti'dâde işâret buyurdular. Çünkü muhabbet, talebi husûle getirir. Taleb vusûl esbânını tahsili münba'is olur

32 Maalesef eldeki risâlede birkaç yaprak eksiktir. 16. hadisten sonra 21. hadis geliyor. 4 hadis yok. li-mütercimihî el-fakîr Abdûlbâkî. [Gölpınarlı ilk tercüme esnasında elindeki mecmuada eksik olan kısmı daha sonra tamamlayarak tercümenin sonuna eklemiştir. Burada sırasına uygun olarak yerleştirilmiştir.]

33 Bi-hamdillâhi teâlâ Bursa'da Ulu Câmî Kütüphanesi'nde tasavvuf kitaplarını hâvî 186 numaradaki 900 hicrîde yazılmış mecmû'ada bu hadis-i erbaîn-i şerîfi bulup tamamladım. bi-Lutfullâhi sübhânehû ve teâlâ ve bi-himmet-i Hazret-i Şeyh Ebû Hâmid Hamîdüddîn Musâ el-Kaysarî el-Aksarâyî kaddesenallâhu bi-esrârihi ve nefaânâ bi-berakâtihi.

ki o da isti'dâddan ibârettir ve bu mü'minlere ibâdet-i zâhire, âriflere muâmelât-ı kalbiyye, muvahhidlere ise fenâfillâh ilemdir. Her ölüm için tabî, yahud irâdî bir isti'dâd vardır.

## 20. Hadis

Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve âlihî ve sellem buyurdular ki;

Sizden hiçbir kimse Allah'a hüsn-i zan etmeden ölmesin.

### Hisse

Bu kavli-i şerîf "وَأَحْسِنَ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ"<sup>34</sup> yani Allah sana nasıl ihsân ettiyse sen de ihsân et. Âyette işâret edilen ihsana irşâddır. Zirâ Hakk'ın kula ihsânı kulun amelde ihsânından sâbıktır. Allah sübhânehû ve teâla kime tevffiki ihsân buyurursa tâ'atte mücâhede eder. Ey Tâlib, ihsân makamına fâiz ve bu fevze nâil oluncaya kadar îmân makâmında çalış! Zan ancak amel güzelliğiyle güzelleşir. Amel güzelliği de hüsn-i tevffiktendir.

## 21. Hadis

Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve âlihî ve sellem buyururlar ki;

Âdemoğlunun her ameli, on misli haseneyi arttırır. Allah sübhânehû ve teâlâ der ki; Ancak oruç müstesnâdır. Çünkü oruç benim içindir. Ona bizzat ben mükâfaat edeceğim. (أَجْزَى okunmaz da أَجْزَى okunursa; ma'nâ onun mükâfâtı, ancak benim, hasene değil, olur. el-fakîr Abdülbâkî) Çünkü kul oruçta şehvetini ve yiyip içmesini benim için terk etti.

### Hisse

Sallallâhu aleyhi ve âlihî ve sellem, ecrin, zahmet ve meşakkat, mücâhede mikdârınca olduğunu beyân buyuruyor. Herkes ameline göre ez'âfun muzâ'afa "أَصْعَافٌ مُّضَاعَفَةٌ"<sup>35</sup> ile me'cûr olur. Ancak oruç tutan müstesnadır. Çünkü onun tecrîd-i nefsi zât mertebesine en münâsib bir hâldir. Ecri de ondan başkası olamaz. Bundan dolaydır ki Hakk sübhânehû ve teâlâ onu zatıyla tevellâ ediyor. Fakat bu (mazhariyyet) bütün dünyevî ve uhrevî isteklerden sâim olanındır.

## 22. Hadis

Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve âlihî ve sellem buyurmuşlardır ki;

İki kişiden başkasına hased edilmez. Biri Allah sübhânehû ve teâlanın kendisine Kur'an'ı ta'lîm buyurduğu kuldur ki, onu gece ve gündüz (gece ve gündüz girip çıkarken, ya'nî dâimâ) okur. O biri de Hakk'ın kendisine mâl verdiği kuldur ki, onu gece ve gündüz infâk eder.

34 el-Kasas 28/77.

35 Kat kat [ç.n.]

**Hisse**

Allah sübhânehû ve teâlanın ahlâkıyla ahlaklanmak ve ni'metini tahdîs etmeğe işârettir. Nasıl ki Nebîmiz sallallâhu aleyhi ve âlihî ve sellem huluki Kur'ân idi ve "وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ"<sup>36</sup> kavlı-i şerîfiyle ni'met-i Hakk'ı tahdîs etmesi emredildi. Allah sübhânehû ve teâlanın ni'meti bütün amellere şâmindir. Bu ikisinden ziyâde gıpta edilecek kemâl yoktur.

**23. Hadis**

Sallallâhu aleyhi ve âlihî ve sellem Kur'ân okuyana buyurmuştur ki;

Oku! Okurken kırâ'atini düzelt ve sen dünyada nasıl muntazam ve tek isen elfâz-ı Kur'ânı da öylece tane tane söyle!

**Hisse**

Dünyadaki amellerin güzelliğinin huzûr-ı âlf-yi ilâhîde feyz-i akdesi erişen zevâta mahsus olan sıfât-ı hâlisinin güzelliklerinden olacağına işârettir. Amelden husûle gelen ecir ve elde edilen mükâfât, ezeldaki mücâzât-ı asliyye kadarıncadır. Ey Tâlib, beşerî vasıflardan halâs ol ve ilâhî huylarla tahakkuk et.

**24. Hadis**

Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve âlihî ve sellem buyurdular ki;

Şüphesiz, Allah temizdir, ancak temizi kabul eder. Ve Allah sübhânehû ve teâla mü'minlere, peygamberlere emrettiğini emreyledi, dedi ki; Ey Peygamberler! Temiz şeylerden yiye ve iyi amel işleyin! Sonra seferi uzayıp, kirden ve toz topraktan saçı yağlanıp keçeleşen ve bu hâli ile ellerini göğze kaldırıp Ya Rabbi, Ya Rabbi, Ya Rabbi diye duâ eden, fakat yediği, içtiği, giydiği ve beslediği şeyler haram olan bir kimseyi zikredip, bunun duâsı nerde icâbet edilir? buyurdular.

**Hisse**

Lokma tohumdur, amel berekettir. Mü'min, lokmasını tathîr etsin ki Allah sübhânehû ve teâla da tâ'atini kabul eylesin. Nasıl ki ihlâs sâhibi kullarından kabûl eder ve onlara onunla emreder. (Ta'atle veya mutahharın kabulüyle).

**25. Hadis**

Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem buyurdular ki;

Benden sonra erkeklere kadınlardan daha zararlı bir fitne terk etmedim.

**Hisse**

Nefsini nikâh ile korusun ve şehvetlerin fitnesinden korun! Kalbini de murâkabe ile korusun ve tecelliyâtındaki şirk-i hafiden korun!

**26. Hadis**

Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve âlihî ve sellem buyurmuşlardır ki;

İtaatten çıkan ve cemâatten ayrılan kimse o hâl üzere ölse câhiliyyet üzere ölmüş olur.

**Hisse**

Sultan çobandır, Şeytân kurttur. Velâyet-i saltanatın tâ'atinden çıkkanı Şeytân, tuğyân ile helâk eder. Şerî'at-i saltanatın (ahkâm ve kuvvetinin) hükmünden çıkkanı da hızlân vadilerine atar.

**27. Hadis**

Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve âlihî ve sellem, kıyâfet pejmürdeliği îmândandır, buyurmuşlardır.

**Hisse**

Muhabbet libâsını giyen, fakrı ridâ ve sabrı izâr ittihâz eden kimseye Allah sübhânehû ve teâla dünya ziynetinden kifâyet verir, müstağni kılar. Takva ile bâtınını tahliye (süsleme) et ki onlarla cemâl-i Mevlâdan huluklarla huluklanasın.

**28. Hadis**

Hazret-i Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve âlihî ve sellem buyurdular ki;

Allah sübhânehû ve teâlâya ve âhret gününe îmân eden hayır söyleyin, söylemezse sussun.

**Hisse**

Kelâm, hâdis sıfatlarından öyle bir sıfattır ki, kadem sıfatının makâmına kâimdir ve aleyhi ve âlihî's-selâmın (rivâyet buyurdıkları hadis-i kudsîdeki) "بي ينطق" benimle söyler, mucibince senin dilinden söyleyen kadîmdir.

**29. Hadis**

Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve âlihî ve sellem buyurmuşlardır ki;

Allah hakkı için îmân etmemiştir. Vallâhi mü'min değildir. Vallâhi mü'min değildir. Kim Yâ Rasûlallah denildiği vakit; o kimse ki komşusu şerrinden emîn değildir, buyurdular.

**Hisse**

Komşuna komşuluk et (komşuluk hakkını hakkıyla ifâ ve edâ eyle) ki komşusu olmayan (Allah sübhânehû ve teâla) da sana komşu olsun. Kim erhamu'r-râhimîn'in civârında âkif olur (komşuluğa erişir) ise Allah sübhânehû ve teâla, kullarına onunla rahmet eder ve onu, halkı üzerine kendi rahmet gölgelerinden bir gölge eyleyler. (Vücudunu ifnâ eder, vücûd-ı zâhirî-i mevhumu bir gölge mesâbesinde kalır. Hakîki vücûd kendisinin olur.)

**30. Hadis**

Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve âlihî ve sellem buyurmuşlardır ki;

Rûhlar, kısım kısım askerler (gibi)dir. Birbirleriyle tanışanlar uyuşurlar, tanışmayanlar, uyuşamazlar.

**Hisse**

Ulemâ ile otur, hakîmlerle karış, iyilerle ve takva sâhibleriyle muhâlatada bulun, sâlihlerle mülâzım ol! Câhiller, sefihler, fâcirler ve şakîlerin musâhabetinden kaç! Zira dünyadaki uyuşmak, bekâ âleminde ruhlar arasındaki tanışmanın eseridir ve insan sevdiğiyle berâberdir (dünyâ ve ukbâda).

**31. Hadis**

Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve âlihî ve sellem buyurmuşlardır ki;

Allah sübhânehû ve teâla lütuf ve mülâyemet sahibidir. Lütuf ve mülâyemeti sever. Güç ve zor ile ve lütuf ve mülâyemetten başka şeylerle vermeyeceğini, lütuf ve mülâyemetle verir. (Lütuf ve mülâyemet erbâbına ihsânda bulunur.)

**Hisse**

Kardeşlerle muâmelede unfe rıfk ve mülâyemet îsâr etmek, Rahmân sübhânehû ve teâlanın o rıfk ve mülâyemet sahibi hakkında lütf tecellîsinin tecelli-yi kahrına sebkat etmiş olmasından ileri gelir. Sen rıfk ve mülâyemet meydanında sâbık ol ki; rahmeti, gazabını sebk eden Allah sübhânehû ve teâla da sana rıfk ile muâmele etsin!

**32. Hadis**

Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve âlihî ve sellem buyurdular ki;

Zulümden sakının ki zulüm kıyamet gününün zulümâtıdır ve hırs ve buhlenden sakının ki sizden evvelkiler bu yüzden helâk edildiler. Kanları dökmek ve mahremlerini istihlâl eylemek için üzerlerine hücum edildi.

**Hisse**

Sallallâhu aleyhi ve âlihî ve sellem, ümmeti meşru' haddi geçmekten tahzîr buyuruyorlar. Haddi aşan ve kardeşine, nefesine amel üzere [dünyada] zulüm eden, cezâ üzere (âhirette) zulümâta düşer. Dünyada fesâdı mûcib olan buhl ve hırstdan da tahzîr buyuruyorlar. Çünkü bu yüzden âhirette kahr ateşiyle helâk olurlar. Allah sübhânehû ve teâla "وَمَنْ يُوَقِّ شَحَّ نَفْسِهِ فَأَوْلَتْكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ"<sup>37</sup> kim nefsinin hırsından sakınırsa işte o kimseler kurtulurlar, buyurmuştur.

**33. Hadis**

Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve âlihî ve sellem buyuruyorlar ki;

Dünya'da garîb gibi, yâhud yoldan geçen gibi ol ve nefsini kubûr ehlinden say!

**Hisse**

Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve âlihî ve sellem fenâ üzere mutavattın olanı uyandırıyor ki, hâdiselerden gurura gelmesin ve ekvânın fesadından gâfil olmasın, tâlib gurur üzere kendisini garîb saysın ve surûr mavtınında vatan tutsun. Şerlerle, muâşeret yolundan geçsin ve kabirlerin hulûlünden (mevt-i ızdırârîden) evvel toplansın, haşrolsun!

**34. Hadis**

Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve âlihî ve sellem

Nice (yol yürüyüp) saçı sakalı tozlanan ve keçeleşen adamlar vardır ki, (vardıkları) kapılardan koğulurlar. Eğer Allah sübhânehû ve teâlâya şiddetle mürâcaat etse idi, Hak ona ihsân ederdi, buyurdular.

**Hisse**

Yeryüzünde ihtiyârıyla zillet ve meskenete düşmek, bu nebâtı çok, denî dünyanın belâlarından emân bulmaktır. Davet edenin davetini, bir şey isteyenin mes'ûlünü reddetmemek, Allah sübhânehû ve teâla indinde öyle bir kerâmet ve izzettir ki kalplerin yandığı ve dillerin tutulduğu büyük korku gününde onunla kurtulunur.

**35. Hadis**

Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve âlihî ve sellem [Allah sübhânehû ve teâlâdan rivâyetle] ben, kalpleri kırılmış ve kabirleri yıkılmış olanların, nezdindeyim, buyurdular. (Hadis-i kudsî)

**Hisse**

Kalplerin 'âcilen (bu dünyada) inkisârı (metâlibin, hevesâtın kalmaması) ve kabirlerin âcilen (öldükten sonra) yıkılıp düzlenmesi, dirilikte ve ölümden varlık âsarlarının tamamıyla mahv olmaması ve kulun gayriyyet âsârından halâs bulmaması ve ona zât âleminden ehadiyyet tecellisinin îsâr buyurulmaması demektir.

**36. Hadis**

Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve âlihî ve sellem (Hakk sübhânehû ve teâlâdan rivâyetle buyurmuşlardır ki, Allah sübhânehû ve teâla) ben, kulumun zannı indindeyim. (Ona, o beni nasıl zannederse öyleyim) beni zikrettiği vakit onunla beraberim; beni yalnızken zikrederse ben de onu yalnız zikrederim. Beni bir toplulukta anarsa ben de onu o topluluktan daha hayırlı bir toplulukta anarım, buyurdu.

**Hisse**

Evinde cemâl-i Mutlakı görür ol, mecâz zehârifine meyletme. Ona eğer Hakk sübhânehû ve teâlâyı nefsinde zikrederse o, seni vahdet makamında ruhen



ve hakikaten zikreder ve eğer onu sâlih kullarının toplandığı bir meclisinde zikredersen o da seni cismen, mazharan, sırran ve ahfâen mele-i a'lâda zikreder.

### 37. Hadis

Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve âlihî ve sellem, Rabbinden hikâye yollu buyurdular ki, Ey kullarım, hepiniz, yol yitirmişsinizdir, ancak benim hidâyet ettiğim kimse müstesnâdır. Benden yol isteyin, sizi hidâyet edeyim. Ey kullarım! Hepariniz açsınız, ancak benim doyurduğum kimse müstesnâdır. Benden yemek isteyin, sizi doyurayım, Ey kullarım! Hepariniz çıplaksınız, ancak benim giydirdiğim kimse müstesnâdır. Benden giyim isteyin, sizi giydireyim.

### Hisse

Allah sübhânehû ve teâlanın müctebâ kâsesinden tadan [içen] kimse sarhoştur. Ârif içse irfân sırrından şöyle nidâ geliyor: Eğer beni kendiliğınle istersen ayrılık çölünde yol yitirmişsindir. Beni, benimle iste ki seni makâm-ı vahdette hidâyet edeyim, îsâl eyleyeyim. Kevneynde hiçbir sûretle yeme, içme ve giyinme (yani dünyevî ve uhrevî alâyıktan mutallak ol) ki sana şuhûdumun tatlılığını tattırayım ve vücudumun libâsını giydireyim (Allahümme'rzuknâ).

### 38. Hadis

Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve âlihî ve sellem buyurdular ki, (Allah sübhânehû ve teâla buyurur:) Ben, beni seveni katledirim. Katlettiğim adamın diyeti bana âiddir. Diyeti bana âid olanın diyeti de benim.

### Hisse

Allah kime muhabbeti ke'sinden [kasesinden ç.n.] içirse sarhoş olur ve Hakk sübhânehû ve teâla onu fenâsiyle ifnâ eder ve bekâsiyle bâkî eyleyir. Muhabbetinin katiline ondan başka diyet yoktur ve o bâkîdir.

### 39. Hadis

Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve âlihî ve sellem buyurdular ki; [Allah sübhânehû ve teâla buyurur:] Sâlih kullarıma hiçbir gözlerin görmediği, hiçbir kulağın işitmediği ve hiçbir insanın kalbine gelmeyen şeyleri hazırladım.

### Hisse

Sûretinin ve sırrının gözünü ekvânî ru'yete yum. Allah sübhânehû ve teâla, sana, havâssın [duyular ç.n.] ve kudret-i beşeriyenin ihâtasından âciz olduğun cemâl zatından tecelliyât izhâr eylesin ve o halde Vâhid-i Kakhâr olan Allah sübhânehû ve teâladan başka bir şâhid ve meşhûd görmeyesin.

### 40. Hadis

Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve âlihî ve sellem buyurmuşlardır ki; Ümmetimden beni en fazla seven o kimselerdir ki benden sonra birbirlerini severler ve eğer beni göreydiler, ehl u mallarını fedâ ederlerdi.

### Hisse

Aleyhi ve âlihi's-selâmdan, ümmetinden onun için sevenlere beşârettir. Onlar onun ru'yetine bütün eşyayı îsâr ederler ve muhabbetinden mal ve ehillerini ifsâd eyler (fedâ kırlarlar). Muhabbeti ile vücûdlarının darlığından çıkar nihâyetinde Allah sübhânehû ve teâla ve tekaddesten başka bir zât olmayan muhabbet-i zâtiyyede fâni olanlara mülhak olurlar.

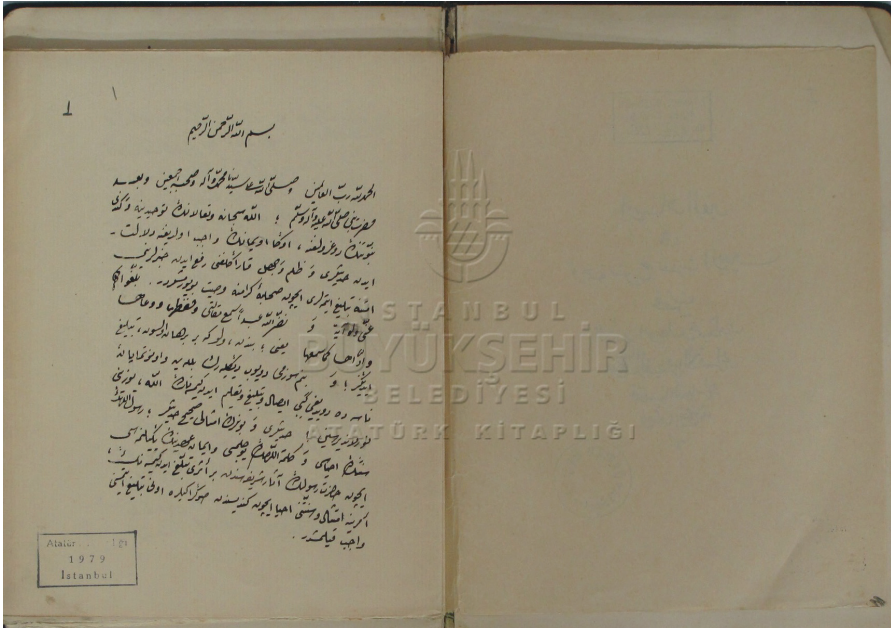
Doğruyu ancak Allah sübhânehû ve teâla bilir ve rucû' edilecek ve sığınılacak zât odur. Kitâb ve sünnet ile beriyyenin hayırlısı olan Efendimiz Muhammed'e ve âlinin en şerîfi ve ashâbının en kerimi olan âl ve ashâbına haşr u hesâb gününe kadar Allah'ın salâtı ve dâimî çok selâm olsun. Temmet.

Vaka'tü tercemetehû hâzihi'r-risâlete's-şerîfete bi-inâyetillâhi sübhânehû ve teâla fî leyleti'l-erbiâ semâniye ve ısrîn min şehri zi'l-ka'deti'l-harâm li-sene isneyn ve hamsîn ve selâse mie ba'de'l-elf mine'l-hicreti alâ sâhibihâ ve âlihî efdalü's-salâti ve't-tahiyye. [28 Zilkade 1352/14Mart 1934 Çarşamba]

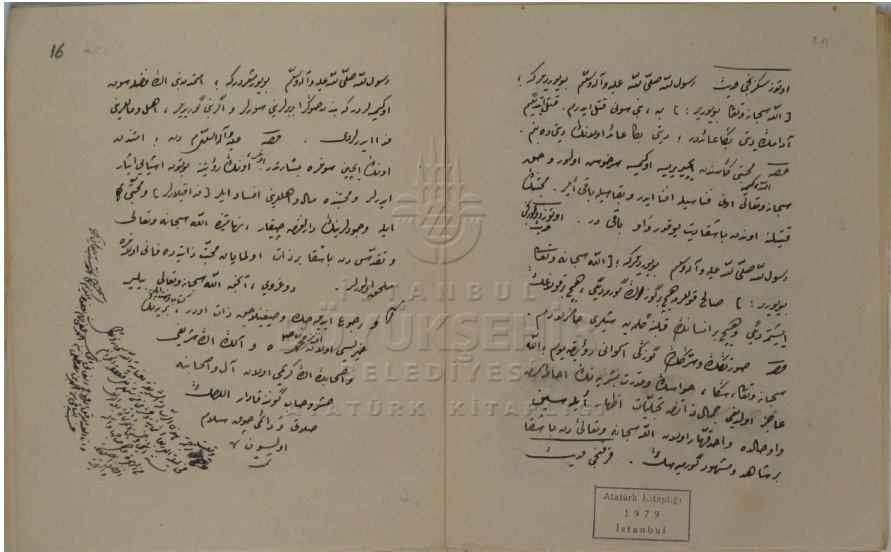
Ve ene'l-abdü'l-ekallü'l-ahvecü'l-fânî el-cânî Abdülbâkî b. Ahmed b. Mustafa b. Ahmed ufiye anhüm bi-afvihi'l-kerîm. Elhamdülilâhi Rabbi'l-âlemîn.

### Kaynakça

- Akün, Ömer Faruk, "Gölpınarlı, Abdülbaki", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (Erişim 06.10.2021). <https://islamansiklopedisi.org.tr/golpinarli-abdulkabi>
- Aynur, Hatice. "Abdülbâkî Gölpınarlı Bibliyografyası". *Journal of Turkish Studies/ Türklük Bilgisi Araştırmaları*, [In Memoriam Abdülbaki Gölpınarlı Hâtıra Sayısı I] XIX, (1995), L-LI.
- Bardakçı, Murat. "Salacak'taki Ahşap Ev, Baki Hoca ve 'Garip'". *Journal of Turkish Studies/Türklük Bilgisi Araştırmaları*, [In Memoriam Abdülbaki Gölpınarlı Hâtıra Sayısı I], XIX, (1995) VII-XX.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhü'l-Buhari*, thk. Mustafa Dib el-Buga, Dımaşk: Daru İbn Kesir, 1990.
- ed-Dârimî, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman, *Sünenü'd-Dârimî*, thk. Mustafa Dib el-Buga, Dımaşk: Darü'l-Mustafa, 2007.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Hazreti Muhammed ve Hadisleri*. İstanbul: Okat Yayınevi, 1971.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *İrşâdü'l-Yakîn fî Tercemeti "Şerh-i Hadis-i Erbaîn"*. İstanbul: Atatürk Kitaplığı, Osman Nuri Ergin Koleksiyonu, 122.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, Kahire: Daru İhyâi't-Türasi'l-Arabi, 1975.
- Karahan Abdülkadir. *İslam Türk Edebiyatında Kırk Hadis: Toplama, Tercüme ve Şerhleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1954.
- Özkes, İhsan. "Somuncu Baba ve Kırk Hadis Şerhi". *Somuncu Baba ve es-Seyyid Osman Hulusi Efendi Sempozyumu Tebliğleri*, Ankara: Es-Seyyid Osman Hulusi Efendi Vakfı Yayınları, 1997.
- Şahin, Haşim, "Somuncu Baba", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 06.10.2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/somuncu-baba>
- Şeyh Hamid-i Veli. *40 Seçme Hadis-i Şerif Meali İzahı Tuhfetü'l-ihvan*. terc. M. Şeyhmus Alkoç, y.y.: Anadolu Matbaası, t.y.
- Yıldırım, Enbiya. "Hâmid-i Velî'nin Kırk Hadis Şerhi". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VIII/ 2, (2006), 137-166.
- Yıldırım, Selahattin. *Osmanlı'da Kırk Hadis Çalışmaları*. İstanbul: Osmanlı Hadis Araştırmaları, 2000.
- Yıldız, Fahreddin. "İslâmî İlimler, Divan Edebiyatı ve Tasavvuf Geleneğindeki Yeriyle Tarihten Günümüze Popüler Hadis Kitapları: Kırk Hadisler". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, XI/21 (2013), 407-455.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. *Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevi'nin Kırk Hadis Şerhi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1990.
- Yusuf b. Hamidüddin. *Şerh-i Hadis-i Erbaîn*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1441.



Ek: 1. İrşâdü'l-Yakîn'in ilk sayfası.



Ek: 2. İrşâdü'l-Yakîn'in son sayfaları. Sol alt köşede Gölpinarlı'nın ferağ kaydı ve imzası bulunmaktadır.

## MISIR'IN İŞGAL SÜRECİNE (1798-1801) DAİR BİR KAYNAĞIN TERCÜMESİ: MUSTAFA BEHCET EFENDİ VE *TÂRÎH-i MISIR* ADLI ESERİ\*

Hande Meliha İÇAÇAN\*\*

### Öz

Geçmişten günümüze önemli merkezlerden biri olma niteliğini koruyan Mısır, 16. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin bir parçası haline gelmiş, fakat yalnızca iki asır kadar sonra beynelmilel bir soruna dönüşmüştür. Zamanla farklılaşan yapısı sebebiyle önemsenmiş ve Mısır özelinde birçok çalışma kaleme alınmıştır. Bunlar arasında kronikler ayrı bir yere sahiptir. Zira hadiselerin kronolojik bir sırayla gün gün kaleme alındığı bu eserler tarihin daha iyi tasvir edilebilmesinde tarihçilerin en nadide kaynakları arasındadır. Mısır hakkında kaleme alınan kroniklerin ikisi Mısırlı bir tarihçi olan Abdurrahman el-Cebertî'ye (v. 1825) aittir. Bunlardan ilki genel bir Mısır tarihi olan *Acâ'ibü'l-Âsâr fi't-Terâcîm ve'l-Ahbâr*, diğeri ise 1798 yılında Fransızlar'ın Napolyon Bonapart önderliğinde Mısır'a gerçekleştirdikleri sefere odaklanan *Mazharu't-Takdîs bi-Zehâbi Devleti'l-Fransîs*'dir.

Tamamlanmasının ardından III. Selim *Mazharu't-Takdîs*'in Türkçe'ye kazandırılmasını istemiş ve böylece eser Mustafa Behcet Efendi (v. 1834) tarafından kısa süre içerisinde tercüme edilmiştir. *Târîh-i Mısır* ismiyle bilinen bu tercüme *Cerîde-i Havâdis*'de yayımlanmış ve defaatle istisnah edilmiştir ki çalışmamız sırasında bu nüshalardan on dördünü tespit ettik ve on ikisini temin ederek inceleme fırsatı bulduk. Böylece çalışmamız kapsamında *Târîh-i Mısır*'ın genel yapısını tahlil etmeyi ve eserin ilmî kıymetini ortaya koymayı amaçladık.

Araştırmamızın temelini *Târîh-i Mısır* teşkil etmekle birlikte, çalışmamızda öncelikle Cebertî ve Behcet Efendi'nin hayatı ve eserlerine kısaca yer verdik. Ardından tercümenin nüshaları, yazılış sebebi ve tarihi, muhtevası, yazım usulü, edebî özellikleri, noksanlıkları ve ilmî kıymeti gibi hususiyetlerini detaylandırdık.

**Anahtar Kelimeler:** Tarih, Mısır, Abdurrahman el-Cebertî, Mustafa Behcet Efendi, *Acâ'ibü'l-Âsâr*, *Mazharu't-Takdîs*, *Târîh-i Mısır*.

### Translation of A Source Concerning Egypt's Occupation Period (1798-1801): Mustafa Behcet Efendi and His Work "Târîkh-i Mısır"

#### Abstract

Egypt, which has preserved its quality as one of the important centers from past to present, became a part of Ottoman Empire in 16th century, but only two centuries later it turned into an international problem. It has been given importance due to its changing structure over time and many studies have been written about Egypt. Among these, chronicles have a special place. Because these works, in which the events are written day by day in a chronological order, are among the rarest sources of historians to describe history better. Two

\* Bu makale 2020 yılında oybirliği ile kabul edilen ve Dr. Öğretim Üyesi Hüseyin Sarıkaya'nın danışmanlığında hazırlanan *Mustafa Behcet Efendi ve "Târîh-i Mısır" Adlı Tercümesi (İnceleme ve Metin)* isimli yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

\*\* Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi Ana Bilim Dalı, ORCID: 0000-0002-3760-417X, e-mail: handemeliha@gmail.com

of the chronicles that written about Egypt belong to 'Abd al-Rahman al-Jabartî (d. 1825), an Egyptian historian. The first of these is *Aja'ib al-Athâr fi'l-Tarâjim va'l-Akhhâr* which includes the general history of Egypt and the other work of the author is *Mazhar al-Taqdîs bi-dhahâb Davlat al-Fransîs* focusing on the French expedition to Egypt in 1798 under the leadership of Napoleon Bonaparte.

After it was completed, Selim III wanted *Mazhar al-Taqdîs* to be translated into Turkish and the work was translated by Mustafa Behcet Efendi (d. 1834) in a short time. Our study comprises this translation known as *Târîkh-i Mısır*. It was published in Cerîde-i Havâdis and repeatedly copied that we detected fourteen of these copies during our study and we had the opportunity to examine twelve of them. Within the scope of our study, we aimed to analyze the general structure of *Târîkh-i Mısır* and to evaluate the scientific value of the work.

Along with the main axis of our research the *Târîkh-i Mısır*, in our study, we briefly included the life stories and works of Abd al-Rahman al-Jabartî and Behcet Efendi. Then we have detailed the characteristics of the translation such as the copies, the reason and date of writing, its content, writing method, literary features, deficiencies and scientific value.

**Keywords:** History, Egypt, 'Abd al-Rahman al-Jabartî, Mustafa Behcet Efendi, Aja'ib al-Athâr, Mazhar al-Taqdîs, Târîkh-i Mısır.

*Makalenin Dergiye Geldiği Tarih: 01.09.2021; Hakem ve Yayın Kurulu Değerlendirmesinden Geçtiği ve Yayına Kabul Edildiği Tarih: 28.10.2021*

## Giriş

Oldukça köklü bir geçmişe sahip olan Mısır, müslümanlar tarafından 642 yılında Hz. Ömer'in hilafeti sırasında fethedilmiştir.<sup>1</sup> Memlükler'in elinden alınıp Osmanlı topraklarına dahil edilmesi ise 1517 yılında gerçekleşen Ridaniye Savaşı'na dayanmaktadır. Böylece Yavuz Sultan Selim dönemi itibarıyla hilafet de Osmanlılar'a geçmiştir.<sup>2</sup>

16. yüzyılda başlayan ve kısa sürede gelişen Osmanlı - Fransa ilişkileri Osmanlı'nın güç kaybına paralel olarak değişecek ve çok değil iki yüz yıl kadar sonra Fransızlar, Mısır gibi önemli bir Osmanlı toprağını işgale girişecektir. Bu işgalin zeminini oluşturan pek çok etken bulunmaktadır. Osmanlı hakimiyetinin eskisi kadar güçlü olmayışı ve Mısır'da bulunan sancak beyleri, valiler ve kölemenler arasındaki iç mücadeleler Mısır'daki istikrarın bozulmasında etkili olmuştur. Fransız tüccarların Mısır'da zarara uğramaları, Fransız devlet adamlarının ülkelerinin refahı için Mısır'ın istirdadının lüzumu hakkında

- 1 Mısır'ın İslâm orduları tarafından fethi ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Adep Apak, "Mısır'ın Müslümanlar Tarafından Fethi ve Fethin Sonrası Ülkede Sosyal ve Dinî Alanda Meydana Gelen Değişimler Üzerine Değerlendirmeler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2001).
- 2 Corci Zeydan, *Osmanlı Mısır'ı*, tah. Muhammed Harb, çev. Mustafa Özcan (İstanbul: Ark Yayınları, 2015), 95-117.

kaleme aldıkları raporlar ve elbette Napolyon Bonapart'ın zaferler kazanma arzusu Mısır'ın işgalini tetikleyen diğer etmenlerdir.<sup>3</sup>

Bu saiklerin etkisiyle 1798 yılına gelindiğinde Osmanlılar, kadim dost kabul ettikleri Fransızlar tarafından girilen bir işgale tanık olurlar. İşgal karşısında tepki çekmemek adına yalnızca halkın hakkını korumak için geldiğini bir dost edasıyla vurgulayan Napolyon önderliğinde Fransızlar, önce Malta'yı ardından İskenderiye'yi işgal ederek kendileri için Kahire yolunun açılmasını sağlamışlardır.<sup>4</sup>

İçinde bulunulan durumun farkında olan III. Selim, işgal karşısında ivedilikle harp ilan etmeyecek ve Fransa'nın rakiplerinden biri olan İngiltere ile işbirliğine girecektir.<sup>5</sup> Serasker Yusuf Ziya Paşa karadan ve Küçük Hüseyin Paşa donanması ile İngilizler'e yardım için Mısır'a varmak üzere yola çıkacaktır.<sup>6</sup> İngiliz Amiral Nelson'un Fransız filosunu birkaç gemi hariç yok etmesiyle zorlu günler yaşanmasına rağmen Napolyon emellerinden vazgeçmemiştir. Mısır'da kalıcı olabilmek ve bu zorlu günlerin üstesinden gelebilmek için Suriye'ye yönelmiş fakat Cezzar Ahmed Paşa'nın Nizâm-ı Cedîd askerleriyle birlikte Akka savunmasında büyük bir başarı göstermesi üzerine, bu girişiminden de olumlu bir sonuç elde edememiştir. Üç yıl kadar devam eden bu işgal süreci başarısızlıkla sonuçlanmış ve 1801 yılına gelindiğinde Fransızlar işgale giriştikleri bölgeden çekilmek mecburiyetinde kalmışlardır.<sup>7</sup>

Her ne kadar başarıyla sonuçlanmamış olsa da bu işgal girişimi neticeleleri itibarıyla bir dönüm noktası mesabesinde. Öyle ki, artık hiçbir şey eskisi gibi olmayacak ve Mısır'da farklı bir idari düzen benimsenecektir. Bu hadise, gerek Mısır tarihi gerekse Fransızlar'ın Mısır seferi hakkında muhtelif kaynak ve araştırmalara konu olmuştur. Konu hakkında çok sayıda İngilizce ve Fransızca çalışma kaleme alınmıştır. Yine konu ile ilgili çalışmaların büyük yekünü de Osmanlı coğrafyasında yaşamış müelliflerin eserleri oluşturmaktadır.<sup>8</sup>

3 Hüseyin Sarıkaya, "Mısır'ın İşgali (1798-1801) Karşısında Osmanlı İdaresi ve Toplumunu", *Birinci Dünya Savaşı Odağında Tarih Boyunca Savaş*, ed. Metin Ünver-Mustafa Tanrıverdi (İstanbul: Hiper Yayın, 2018), 453-481.

4 Enes Kabakçı, "Napoleon Bonaparte'ın Mısır Seferi (1798-1801)", *Nizâm-ı Kadîm'den Nizâm-ı Cedîd'e III. Selim ve Dönemi*, ed. Seyfi Kenan, (İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010), 339-346.

5 Kamil Çolak, "Mısır'ın Fransızlar Tarafından İşgali ve Tahliyesi (1798-1801)", *SAÜ Fen Edebiyat Dergisi* 10/2 (2008), 142.

6 İzzet Hasan Efendi, *Ziyânâme, Sadrazam Yusuf Ziya Paşa'nın Napolyon'a Karşı Mısır Seferi (1798-1802)*, haz. M. İlkin Erkutun (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2009), 94-99.

7 V. B. Lutskiy, *Arap Ülkelerinin Yakın Tarihi*, 16. *Yüzyıldan 20. Yüzyıla*, çev. Turan Keskin (İstanbul: Yordam Kitap, 2011), 44-45; Çolak, "Mısır'ın Fransızlar Tarafından İşgali ve Tahliyesi (1798-1801)", 142.

8 Konu ile ilgili bkz. Sarıkaya, "Mısır'ın İstirdadını Ele Alan Vekâyi'nâmeler ve Mehmed Emîn Karahân-zâde'nin Târihçe'si", *İslâmi İlimler Dergisi* 9/2 (Güz 2014), 71-126.

Çalışmamız, bu müelliflerden biri olan Abdurrahman el-Cebertî'ye ait *Mazharu't-Takdîs bi-Zehâbi Devleti'l-Fransîs* adlı kroniğin Türkçe tercümesi olan *Târîh-i Mısır* adlı eserin tahlilini amaçlamaktadır. Cebertî, böylesi zorlu bir dönemde Mısır topraklarında yaşamış ve Mısır'ın değişen düzenine dair bizzat şahit olduğu hadiseleri kaleme almıştır. Çalışmamızda, dönemin daha iyi anlaşılabilmesi adına oldukça önemli bir yere sahip olan bu eserin yazarı ve mütercimi hakkında kısaca bilgi verildikten sonra *Târîh-i Mısır*'ın nüshaları, muhtevası, edebî özellikleri gibi detaylara değinilerek eserin ilmî kıymeti ortaya konmaya çalışılacaktır.

## 1. Abdurrahman el-Cebertî (v. 1825)

### 1.1. Hayatı ve İlmî Kişiliği

Abdurrahman b. Hasan el-Cebertî, kendi ifadesiyle h. 1167 (1753-54) senesinde Kahire'de dünyaya gelmiştir.<sup>9</sup> Soyunun Habeşistan'ın Cebert bölgesine dayanması sebebiyle Cebertî nisbesiyle tanınmıştır.<sup>10</sup> Dindar bir aileye mensuptur ve babası Hasan b. İbrahim, Ezher hocalarından biri olarak kendi oğlunun eğitimini önemsemiş, ona Kuran-ı Kerîm ve diğer ilimleri öğretmiştir.<sup>11</sup> Dini ilimlerin yanı sıra geometri, matematik ve astronomi gibi farklı alanlarda da kendini geliştiren Cebertî, çeşitli dersler vermiş ve öğrenciler yetiştirmiştir. İlerleyen yıllarda Osmanlı vezirlerinden Koca Yusuf Paşa'nın isteği üzerine bazı takvimler hazırladığı bilinmektedir.<sup>12</sup>

1798'de Mısır'a ayak basıldığı sıralarda, halk nezdinde meşruiyet sorunu yaşamamak adına Fransızlar Divan'da Ezher ulemasından bazı isimlere de görev vermişlerdir ki Cebertî de bunlardan biridir.<sup>13</sup> Ayrıca o, Mehmed Ali Paşa döneminde Hanefi müftüsü ve Saray Muvakkiti olarak görev yapmıştır.<sup>14</sup> Bununla birlikte kendisi Mehmed Ali Paşa yönetimine muhalif bir isimdir ve bu

9 Cebertî, *Acâ'ibü'l-Âsâr fi't-Terâcim ve'l-Ahbâr*, thk. Abdurrahim Abdurrahman Abdurrahim (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1997), 1: 339.

10 Hayreddin Zirikli, *el-A'lâm: Kâmûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min el-'Arab ve'l-müstarebîn ve'l-müşrikîn* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 1986), 3: 30.

11 Abdülhamid Salih Hamedân-Mahmud er-Rebdavî, "Cebertî, 'Abdurrahman b. Hasan", *Mevsû'atu a'lâmi'l-ulemâ ve'l-üdebâ'il-'Arab ve'l-Müslimîn* (Beyrut: Dârü'l-Cil, 2005) 5: 102-104.

12 Mehmed Maksudoğlu, "Cebertî, Abdurrahman b. Hasan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7: 190.

13 Selda Güner, "İşgal ve Reformların Gölgesinde Mısırlı Bir Tarihçi: Abdurrahman el-Cebertî (1754-1822)", *Avrupa Tarihinde Türk Eli: Gümeş Karamuk Armağanı*, haz. Ramazan Acun, Serhat Küçük (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 2017), 168. Bu divan, General Menu tarafından oluşturulmuş olup, Abdurrahman Şarkavi, Şeyh Muhammed Mehdi, Şeyh Halil Bekri, Şeyh Feyyumi gibi dönemin bilindik simaları da burada yer almıştır; bkz. Muhammed Abdullah İnan, "Abdurrahman el-Cebertî", *Müerrihu Mısri'l-İslâmiyye ve mesâdirü't-tarihi'l-Mısri* (Kahire: Matbaatü'l-Cenne, 1969), 178.

14 Ahmet Savran, *19. Yüzyıl Osmanlılar Döneminde Yeni Arap Edebiyatı* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1987), 65.



tutumundan ömrünce vazgeçmeyen ender kimselerdendir.<sup>15</sup> Halil ismindeki oğlunun, bu muhalefet sebebiyle öldürüldüğüne dair söylentiler bulunmaktadır. Oğlunun kaybindan duyduğu acı nedeniyle görme yetisini kaybetmiş ve hayatının son zamanlarını evinde geçirerek sosyal hayatla olan bağını kesmiştir. Bu uzleti sırasında mı vefat ettiği yoksa düzenlenen suikastla mı öldürüldüğü konusunda kaynaklarda bir birlik yoktur. Ölüm tarihi ile ilgili de net bir veri bulunmamakla beraber, genel görüş 1825 senesinde vefat ettiğinde birleşir.<sup>16</sup>

## 1.2. Eserleri

Cebertî, farklı meziyet ve uğraşları olmasına rağmen tarihçi kimliği ile ön plana çıkmış ve özellikle bu kimlikle tanınmış bir ilim adamıdır. En önemli eseri olan *Acâ'ibü'l-Âsâr fi't-Terâcîm ve'l-Ahbâr*, dört ciltlik genel bir Mısır tarihi niteliğindedir.<sup>17</sup> Bu eserin üçüncü cildi ile aynı zaman dilimini kapsayan bir diğer eseri, çalışmamızda Türkçe tercümesi üzerine odaklanacağımız *Mazharu't-Takdîs bi-Zehâbi Devleti'l-Fransîs*'dir.<sup>18</sup> Adından da anlaşılacağı üzere eser, Fransızlar'ın Mısır'a gelişlerinden bölgeyi terk edişlerine kadar gerçekleşen hadiseleri kapsamaktadır.

Cebertî, *Mazharu't-Takdîs*'i Yusuf Ziya Paşa'nın isteği üzerine yazmaya başlamış ve 1801 yılında tamamlamıştır. Yusuf Ziya Paşa'ya ithaf edilen eser, Pa-

15 Maksudoğlu, "Cebertî, Abdurrahman b. Hasan", 7: 190.

16 Cebertî'nin ölüm tarihi ile ilgili çeşitli kaynaklarda verilen bilgilerin karşılaştırması için bkz. Halil İbrahim Erol, *Mısır'da Tarihçilik ve Tarih Yazıcılığı* (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2019), 95.

17 Eserle ilgili detaylı malumat için ayrıca bkz. Cebertî, *Acâ'ibü'l-Âsâr fi't-Terâcîm ve'l-Ahbâr*, thk. Abdurrahim Abdurrahman Abdurrahim (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1997); Cebertî, *Acâ'ibü'l-Âsâr fi't-Terâcîm ve'l-Ahbâr*, thk. Shmuel Moreh, I-IV (Jarusalem: Printiv Press, 2013; Ahmet Özel, "Acâ'ibü'l-Âsâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1: 314-15; Ahmed Abdurrahim Mustafa, "Acâ'ibü'l-Âsâr fi't-Terâcîm ve'l-Ahbâr li-'Abdirrahman el-Cebertî", *Mevsû'atu Tûrâsü'l-İnsânîyye* (Kahire: Dârü'l-Fîkr, 1971), 4, s.553-63; Daniel Crecelius, "Al-Jabartî's Aja'ib al-Athâr fi'l-Tarâjîm va'l-Akhhâr and The Arabic Histories, of Ottoman Egypt in the Eighteenth Century", *The Historiography of Islamic Egypt (C. 950-1800)*, Ed. Hugh Kennedy, The Medieval Mediterranean Series, (Leiden: E.J. Brill, 2001), 31: 221-235; Nelly Hanna, "The Chronicles of Ottoman Egypt", *The Historiography of Islamic Egypt (C. 950-1800) Ed. Hugh Kennedy*, The Medieval Mediterranean Series (Leiden: E.J. Brill, 2001, 31: 237-250; David Ayalon, "The Historian al-Jabartî and His Background", *Bulletin of School of Oriental and African Studies* (London: 1960), 23: 217-249.

18 Cebertî eserini bu şekilde andlandırdığını belirtmektedir. Fakat eserin Abdurrahim Abdurrahman Abdurrahim tarafından yapılan tahkikinde ismi *Mazharu't-Takdîs bi-Zevâli Devleti'l-Fransîs* şeklinde kaydedilmiştir, bkz. Cebertî, *Mazharu't-Takdîs bi-Zevâli Devleti'l-Fransîs*, thk. Abdurrahim Abdurrahman Abdurrahim (Kahire: Dârü'l-Kütübîl-Mısriyye, 1998), 9. İncelediğimiz Türkçe yazmalarda ise eserin adı *Mazharu't-Takdîs bi-Hurûci Tâ'ifeti'l-Fransîs* olarak belirtilmektedir, bkz. İ.Ü. Nadir Eserler Kütüphanesi, İbnülemin Koleksiyonu, TY, nr. 10816 vr. 2b; İ.Ü. Nadir Eserler Kütüphanesi, TY, nr. 6034 vr. 3a; İ.Ü. Nadir Eserler Kütüphanesi, TY, nr. 19 vr. 3a; İ.Ü. Nadir Eserler Kütüphanesi, TY, nr. 2448 vr. 2b; İ.Ü. Nadir Eserler Kütüphanesi, TY, nr. 9628 vr. 2b; İ.Ü. Nadir Eserler Kütüphanesi, TY nr. 2452 vr. 3a; Avusturya Milli Kütüphanesi, H.O., nr. 109 vr. 3a; Avusturya Milli Kütüphanesi, H.O., nr. 1346 vr. 2a; Fransa Milli Kütüphanesi, nr. 1283 vr. 2b; Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, nr. 646 vr. 3b; Arkeoloji Müzesi Kütüphanesi, nr. 1351 vr. 2b.

şa'nın İstanbul'a dönmesi ile Sultan III. Selim'e takdim edilmiş ve kısa süre içerisinde Türkçe'ye kazandırılmıştır. Kronolojik sıra gözetilerek kaleme alınan eserin ana eksenini bizzat Cebertî'nin şahit olduğu hadiseler oluşturmaktadır. *Acâ'ibü'l-Âsâr*'ın üçüncü cildi ile konusu aynı olmakla beraber, *Mazharu't-Takdîs*'in nispeten daha muhtasar bilgiler ihtiva ettiğini söyleyebiliriz.<sup>19</sup>

Cardin tarafından *Journal d'Abdurrahman Gabarti pendant l'occupation Française en Egypte* adıyla Fransızca çevirisi gerçekleştirilen eser, 1835 yılında İskenderiye'de ve 1838'de Paris'de yayımlanmıştır.<sup>20</sup> 1858 yılına gelindiğinde *Yevmiyyâtü'l-Cebertî* adıyla Kahire'de basıldığı da bilinmektedir.<sup>21</sup> Yaklaşık yedi aylık gelişmelerin nakledildiği bölüm ise *Al-Jabarti's Chronicle of First Seven Months of the French Occupation of Egypt*<sup>22</sup> adıyla yayımlanmıştır. Ayrıca Mustafa Behcet Efendi tarafından kaleme alınan Türkçe tercümesi de *Târîh-i Mısır* ismiyle mevcuttur ki çalışmamızın ana konusunu bu eser oluşturmaktadır.

Ayrıca bazı çalışmalarda Cebertî'ye atfedilen *Muhtasarı Tezkireti's-Şeyh Dâvûd el-Antâkî, Nakdün li-Kitâbi Elf leyle ve leyle ve Düstûru Takvîmi'l-kevâ-kibi's-seb'a* başlıklı üç eserin daha varlığından söz edilmekle birlikte<sup>23</sup> bu eserlerin mahiyeti hakkında herhangi bir bilgi bulamadık.

## 2. Hekimbaşı Mustafa Behcet Efendi (v. 1834)

### 2.1. Hayatı ve Görevleri

Mustafa Behcet Efendi 23 Nisan 1774'te İstanbul'da doğmuştur. Babası Mehmed Emin Şükûhî Efendi, annesi ise Nefise Hanım'dır.<sup>24</sup> Eğitime önem

19 İki eser arasında bazı ibare değişiklikleri dışında çok büyük farklar yoktur. Yazarın *Acâ'ibü'l-Âsâr*'da naklettiği bilgileri gözden geçirerek ve bazı ekleme ve çıkarmalar yapmak suretiyle *Mazharu't-Takdîs*i tamamladığı anlaşılmaktadır. Ancak *Mazharu't-Takdîs*'in padişah tarafından okunacağını biliyor olması yazarın *Acâ'ibü'l-Âsâr*'dan farklı olarak özellikle Fransızlar'a karşı oldukça sert bir üslup tercih etmesine sebep olmuştur. Bir başka deyişle Cebertî, *Acâ'ibü'l-Âsâr*'da yorumdan uzak bir anlatım tarzı kullanırken, *Mazharu't-Takdîs*'de tarafını belli etme gayreti hemen her satırda müşahede edilebilmektedir. *Mazharu't-Takdîs* ve *Acâ'ibü'l-Âsâr* arasındaki münasebete dair örnekler için bkz. Hande Meliha İçaçan, *Mustafa Behcet Efendi ve "Târîh-i Mısır" Adlı Tercümesi (İnceleme ve Metin)* (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2020), 15-21.

20 Maksudoğlu, "Cebertî...", 190.

21 Necdet Öztürk, *İmparatorluk Tarihinin Kalemleri Muhafızları, Osmanlı Tarihçileri-Ahmedî'den Ahmed Refik'e-* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayıncılık, 2015), 679.

22 Abd al-Rahman al-Jabarti, *al-Jabarti's Chronicle of the First Seven Months of the French Occupation of Egypt, Târîkh Muddat al-Fransîs bi-Mısır: Muharam-Rajab 1213/15 June-December 1798*, trc ve thk. Shmuel Moreh (Leiden: Brill, 1975). Bu kısım ayrıca Abdurrahim Abdurrahman Abdurrahim tarafından da tahkik edilmiştir. Bkz. Abdurrahman el-Cebertî, *Târîhu Müddeti'l-Fransîs bi-Mısır*, thk. Abdurrahim Abdurrahman Abdurrahim (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Câmiî, t.y.)

23 Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-Mü'ellifin: Terâcîmu Musannifi'l-Kütübî'l-Arabiyye* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 2: 86-87; Maksudoğlu, "Cebertî...", 191.

24 Ekmeleddin İhsanoğlu v.dğr., *Osmanlı Tıbbi Bilimler Literatürü Tarihi*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu (İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 2008), 1: 479. Meh-

veren bir aileden gelen Behcet Efendi, Süleymaniye Tıp Medresesi'nde kardeşi Abdülhak Molla ile beraber aldığı eğitimin ardından müderris olarak göreve başlar.<sup>25</sup> Kendisini dönemin uleması arasında seçkin kılan özelliklerden biri, Avrupa dillerine olan hakimiyetidir. Yirmili yaşlarda İtalyanca ve Latince öğrenmeye karar vererek Yahyâ Nâci Efendi'den dersler alır. Farsça, Arapça, Almanca ve Fransızca bildiği diller arasındadır.<sup>26</sup>

Mekkî Efendi'nin şeyhülislâmlığı döneminde, Behcet Efendi'ye beylerbeyi rütbesi takdim edilir.<sup>27</sup> 1791 senesinde yardımcı hekim olarak Sinan Ağa Medresesi'nde göreve başlayan Behcet Efendi, 1796'dan itibaren saray hekimleri arasındaki yerini alarak yedi sene kadar bu görevi yürütür. Aynı yıllarda Hekimbaşı olan Naîm Nu'man Efendi'nin azledilmesiyle de 1803 yılında Hekimbaşı olarak yeni görevine başlar.<sup>28</sup> Bu dönemde kendisine İzmir kadılığı pâyesi de verilir.

Hekimbaşılık görevine birkaç kez gelen Behcet Efendi, III. Selim'in hükümdarlığı dönemindeki bu ilk görevi sırasında tıp öğreniminin gelişebilmesi için bazı taleplerde bulunmuştur. Dönemin şartları itibariyle tamamının gerçekleşmesi mümkün olmasa da, 1805 yılında *Rum Tıbbiyesi*<sup>29</sup> ve 1806 yılında *Tersâne Tıbbiyesi*'nin açılmasına ön ayak olmuştur. 1807 yılında III. Selim'in padişahlığının son bulması ile görevinden azledilerek saraydan uzaklaştırılmıştır.<sup>30</sup>

med Emin Şükûhî Efendi, Divân-ı Hümâyûn katiplerindendir. Nerede vefat ettiği ve kabrinin nerede bulunduğu bilinmemektedir. Nefise Hanım ise III. Mustafa'nın hükümdarlığı döneminde Cerrahbaşı ve Sultan I. Abdülamid döneminde Hekimbaşılık görevlerinde bulunan Hafız Hayrullah Efendi'nin kızıdır, bkz. Feridun Nafiz Uzluk, *Türk Tıbbiyesinin 748. Yıldönümü Dolayısı ile Hekimbaşı Mustafa Behcet: Zâtı, Eserleri Üstüne Bir Araştırma* (Ankara: Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları, 1954), 12-13. Hekimbaşı ailesinin şeceresi için ayrıca bkz. Pierre A. Mackay, "Hekimbaşı Ailesi ve Seyahatname", *Belleter* 41/164 (Ekim 1997), 655.

- 25 Esin Kahya, *Mustafa Behcet Efendi ve Türkçe İlk Fizyoloji Kitabı* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 2017), 13. Ayrıca dedeleri Büyük Hayrullah Efendi, iki kardeşi tıba dair bilgilerini geliştirmek üzere Venedik'e göndermiştir. Domuz etinden midelerinin zarar görmemesi için beraberlerinde bir de aşçı gönderdiği bilinmektedir, bkz. Uzluk, "Hekimbaşı Mustafa Behcet Efendi'nin Kitapları ve İslamlarda Bitik Sevgisi-Bitik Evleri", *Türk Tıp Tarihi Arkivi* 1/3, (1935), 91.
- 26 M. Alper Yalçınkaya, *Learned Patriots: Debating Science, State and Society in the nineteenth-century Ottoman Empire* (Chicago: University of Chicago Press, 2015), 31.
- 27 Nil Sarı, "Behcet Mustafa Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5: 345.
- 28 Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, haz. Nuri Akbayar (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 2: 364.
- 29 Bu okulun açılması için kaleme aldığı layihanın metni için bkz. Uzluk, *Türk Tıbbiyesinin...*, 15-16.
- 30 1809'de babası Mehmed Emin Efendi için mansıp bedeli olarak ayrılan yıllık bin kuruşun üç yıldır verilmediğini ve bundan dolayı zarurette olduğunu ifade eden arzuhalı, bu birkaç yılın kendisi için zorlu geçtiğini düşündürmektedir, bkz. BOA. C. DH., nr. 87-4306.

II. Mahmud döneminde Mısır kadısı olan Behcet Efendi'ye 1812'de Mekke pâyesi, daha sonraları Medine-i Münevvere pâyesi<sup>31</sup> ve İstanbul kadılığı pâyeleri verilir.<sup>32</sup> II. Mahmud'un annesi Nakşidil Sultan'ın tedavi sürecinde başarı gösteremeyen Hekimbaşı Mustafa Mesut Efendi'nin azliyle, 1816 yılında yeniden Hekimbaşı olur.<sup>33</sup> 1821 yılında Anadolu kazaskeri olur<sup>34</sup> ve Meclis-i Vâlâ'da görev alır. Fakat bu ikinci görevi de 1821'de yeniden azledilmesi ile son bulacaktır. Azledilen Behcet Efendi, kardeşi Abdülhak Molla ile birlikte Edirne'nin Keşan kasabasına sürülür ve bir süre burada zorunlu olarak kalırlar.<sup>35</sup> Küçük kardeşleri Hızır İlyas'ın II. Mahmud'a ağabeylerinin affedilmeleri talebinde bulunmasıyla<sup>36</sup> on bir ay kadar devam eden sürgün son bularak İstanbul'a dönerler.<sup>37</sup> Behcet Efendi bir süre sonra Rumeli pâyesi ile onurlandırılır.

1823 yılına gelindiğinde Behcet Efendi'nin üçüncü ve son Hekimbaşılık görevi başlar. Bir sene kadar sonra Rumeli kazaskerliği görevine getirilir.<sup>38</sup> Bu kez daha tecrübeli olan Behcet Efendi, arzu ettiği tıp okulunun açılması için girişimlerde bulunur.<sup>39</sup> Bu yeni okulun talebe ve hocalarının müslüman olması ve görevlendirilecek iki muallim için de yine önceliğin müslümanlara verilmesi arzusunda<sup>40</sup> olan Behcet Efendi, *Mekteb-i Tıbbiyye* adıyla da bilinen *Tıbhâne-i Âmire*'nin 1827 yılında kurulmasına öncülük etmiş,<sup>41</sup> kendisi ve kardeşi Abdülhak Molla da burada görev yapmışlardır.<sup>42</sup>

Resmî görevlerinin yanı sıra Rusya'daki kolera salgını nedeniyle 1831 yılında Osmanlı'da karantina uygulamak durumunda kaldığında, usûle ilişkin risale kaleme almış ve karantina için Boğaz'da bazı yerler belirlenmesine dair tahrir sunmuştur.<sup>43</sup>

31 BOA. HAT., nr. 1521-30.

32 Sarı, "Behcet...", 345; Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 2: 364.

33 Bu görev için Behcet Efendi'yi öneren dönemin nüfuzlu isimlerinden Halet Efendi'dir, bkz. Ahmed Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet* (İstanbul: Dârü't-Tibâ'ati'l-Âmire Matbaası, 1823-1895) 11: 15.

34 B. Lewis, "Bahcat Mustafa Efendi", *The Encyclopaedia of Islam* (Leiden: 2009), 3: 148.

35 BOA. HAT., nr. 1559-29.

36 Ali Haydar Bayat, *Osmanlı Devletinde Hekimbaşılık Kurumu ve Hekimbaşılar* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1999), 137.

37 Cevdet, *Târîh*, 12: 66.

38 BOA. AE. SMHD. II., nr. 114-9674.

39 Bu okulun önemine binaen kaleme aldığı dört arızası bulunmaktadır ki bunların en kapsamlısı sonuncusudur. Bu arızanın tam metninin günümüz harflerine çevirisi için bkz. Bayat, *Osmanlı Devletinde Hekimbaşılık...*, 142-146.

40 BOA. C. SH., nr. 26-1287.

41 Nil Sarı, "Mekteb-i Tıbbiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29: 2-5.

42 Feham Ülgen, "Abdülhak Hâmîd'in Ecdâdı", *Hayat Tarih Mecmuası* 1/3 (Nisan-Haziran 1973), 36. Behcet Efendi buradaki öğrencilerin iyi yetişmesine önem vermiş ve gerekli malzemelerin temini için sık sık tahrirler sunmuştur. Muallim Konstantin'in derslerde kullanacağı malzemelerin alınması için sunduğu tahrir bunlardan yalnızca biridir, bkz. BOA. C. MF., nr. 69-3443.

43 BOA. HAT., nr. 1229-47952.

Adı daima tıbbî katkıları ile anılan Behcet Efendi, 60 yıllık bir ömrün ardından yakalandığı hastalık sebebiyle 1834 yılında vefat etmiştir. İstanbul Üsküdar Doğançılar'da Nasuhi Tekkesi haziresinde medfundur.<sup>44</sup> Terekesinde yer yer ismen, yer yer topluca zikredilen kitaplarının tam sayısı bilinemese de Hekimbaşı'nın hususi kütüphanesinin bir hayli zengin olduğu anlaşılmaktadır.<sup>45</sup>

## 2.2. Çeşitli Eserleri

Behcet Efendi'nin siyasi tarihe dair *Târîh-i Mısır* adlı tercümesinin yanında isimlerini zikretmekle iktifa edeceğimiz gerek telif gerekse tercüme ürünü eserleri bulunmaktadır. Bunlardan, kolera belirtileri ve alınabilecek önlemler hakkında yazılan *Kolera Risâlesi*,<sup>46</sup> tıbbî dair halk arasında kullanılan ilaçların derlemesinden oluşan *Hezâr Esrâr*,<sup>47</sup> hacca gidenlerin sağlıklı olmaları için hazırlanmış bir rehber olan *Tertîb-i Eczâ*,<sup>48</sup> frengi hastalığına dair tercüme bir eser olan *Makâle fî Emrâzi'l-Firengiyye*,<sup>49</sup> çiçek aşısına dair bir risalenin tercümesi olan *Risâle-i Telkîh-i Bakârî*,<sup>50</sup> bir fizyoloji eserinin çevirisi olan *Vezaîf-i Âzâ*,<sup>51</sup> bir çeşit deri hastalığı olan rûhiye hastalığı ile ilgili kaleme alınan *Rûhiye Risâlesi*<sup>52</sup> daha çok tıp ilmini ilgilendirirken, *Historie Naturelle* adındaki tabiat tarihinin bazı bölümlerinin tercüme olan *Târîh-i Tabî*<sup>53</sup> ve *Ma'rifet-i Arz*<sup>54</sup> adlı eserleri ise doğa olaylarına değinmektedir.

44 Uzluç, *Türk Tıbbiyesinin...*, 72.

45 Bu tereke Coşkun Yılmaz tarafından okuyucuların istifadesine sunulmuştur, bkz. Coşkun Yılmaz, "Hekimbaşı Mustafa Behcet Efendi'nin Terekesi", *Uluslararası Üsküdar Sempozyumu Bildiriler-II* (2014), 25-91.

46 Eser 1831 yılında yayımlanmıştır, bkz. Mustafa Behcet Efendi, *İlet-i Cedîde Risâlesi* (İstanbul: Dârü't-Tıbaatü'l-Âmire, 1831). Eserin, Feridun Nafiz Uzluç tarafından yapılan transkripsiyonu için bkz. Uzluç, "Cholera Risâlesi", *Türk Tıp Tarihi Arkivi* 1/4 (1935), 145-151. Behcet Efendi'nin bu ve diğer bazı eserleri yüksek lisans kapsamında çalışılmıştır, bkz. Tuncay Pekdoğan, *Hekimbaşı Mustafa Behcet Efendi'nin Tıp Tarihindeki Yeri, Tertîb-i Eczâ, Kolera Risalesi, Çiçek Aşısı Risalesi, Ruhiye Risalesi Adlı Eserlerinin Transkripsiyon ve Değerlendirmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, 2019), 15-29.

47 Eser yüksek lisans tezi kapsamında çalışılmıştır, bkz. Fırat Tuna, *Hezâr Esrâr Adlı Tıp Kitabının Latin Harflerine Aktarılması ve Tasnif Çalışması* (Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli Üniversitesi, 2016).

48 Pekdoğan, *Hekimbaşı Mustafa Behcet Efendi'nin...*, 31-46.

49 İ.Ü. Nadir Eserler Kütüphanesi, TY, nr. 2680.

50 Pekdoğan, *Hekimbaşı Mustafa Behcet Efendi'nin...*, 47-74.

51 Eserin iki nüshası *Terceme-i Fisyolocya* ismiyle Topkapı Sarayı Müzesi Türkçe Yazmalarında H. 547 ve H. 566 demirbaş numaraları ile kayıtlıdır. Ayrıca İ.Ü. Nadir Eserler Kütüphanesi, TY, nr. 4253'da kayıtlı bir nüshası daha bulunan eser, doçentlik tezi kapsamında çalışılmıştır, bkz. Esin Kahya, *Mustafa Behcet Efendi ve Türkçe İlk Fizyoloji Kitabı*, (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 2017).

52 Pekdoğan, *Hekimbaşı Mustafa Behcet Efendi'nin...*, 74-89.

53 İ.Ü. Nadir Eserler Kütüphanesi, TY, nr. 1236.

54 İ.Ü. Nadir Eserler Kütüphanesi, TY, nr. 1215.

### 3. *Târîh-i Mısır* Adlı Tercümesi

#### 3.1. Tercümenin Aidiyeti Tartışmaları

*Mazharu't-Takdîs*'i dilimize kazandıran mütercimim kimliği konusunda farklı yaklaşımlar görülmektedir. Çalışmaların bir kısmı mütercim olarak Behcet Efendi'yi zikrederken,<sup>55</sup> diğerleri Mütercim Ahmed Âsım'ın (ö. 1819) bu eseri tercüme ettiğini<sup>56</sup> belirtmektedir. Bazıları ise önce Mütercim Âsım tarafından çevirinin yapıldığını ve daha sonra Mustafa Behcet'in bazı ilavelerle esere son halini verdiğini<sup>57</sup> yahut eserin iki farklı mütercim tarafından ayrı ayrı tercüme edildiğini<sup>58</sup> ifade etmektedir. Araştırmamız vesilesiyle incelediğimiz nüshalarda da bir birlik bulunmamakta, bazılarında Behcet Efendi'nin,<sup>59</sup> bazılarında ise Âsım Efendi'nin<sup>60</sup> ismi geçmektedir.

Tüm bu bilgi karmaşasının yanında, farklı mütercimlere atfedilen nüshalar incelendiğinde yalnızca ufak tefek farklılıklar olduğu ve metinlerin iki farklı mütercime ait olamayacak kadar birbiri ile aynıyet arzettiği dikkat çekmektedir. Dolayısıyla iki farklı tercüme yapıldığı görüşünün gerçeği yansıtmadığı aşıkardır. Behcet Efendi'nin bazı eklemelerle tercüme yeni bir form kazanırdığı fikri de doğru bir yaklaşım değildir. Zira böyle olsaydı mütercimim, eseri yazma sebebi ve tercüme usullerinden bahsettiği gibi önceki tercüme yaptığı ilave veya düzeltmelerden de bahsetmesi beklenirdi. Metinlerin aynıyeti ve herhangi bir düzeltme yahut ilaveye dair ibarelerin ve emarelerin bulunmaması, tercümenin ya Behcet Efendi'ye ya da Âsım Efendi'ye ait olduğu sonucunu doğurmaktadır. Bu noktada birinci olasılığın doğruluğuna dair kanaatimiz, sebepleriyle açıklanmaya çalışılacaktır.

Fransızlar'ın Mısır seferini konu edinen kaynaklar hakkında bir araştırma kaleme alan Hüseyin Sarıkaya, tercümenin Behcet Efendi'ye aidiyetine dair bazı detaylar elde etmiştir. Örneğin, *Şâni-zâde Târîhi*'nin Türk Tarih Kurumu'nda muhafaza edilen bir nüshasında, Cevdet Paşa tarafından yazılmış

55 Nil Sarı, "Behcet Mustafa Efendi", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5: 345.

56 Tevfik Sütçü, "Türkçe Sözlükçülük Tarihinde Mütercim Âsım ve Kamus Tercümesi", *Tarih Okulu Dergisi*, 16 (İzmir, 2013), 546.

57 Franz Babinger, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, çev. Coşkun Üçok (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992), 369-370.

58 Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. Ali Fikri Yavuz-İsmail Özen (İstanbul: Meral Yayınevi, t.y.), 1: 268-271.

59 İ.Ü. Nadir Eserler Kütüphanesi, İbnülemin Koleksiyonu, TY, nr. 10816 vr. 2b; İ.Ü. Nadir Eserler Kütüphanesi, TY, nr. 6034 vr. 3a; İ.Ü. Nadir Eserler Kütüphanesi, TY, nr. 19 vr. 3a; İ.Ü. Nadir Eserler Kütüphanesi, TY nr. 2452 vr. 3a; Avusturya Milli Kütüphanesi, H.O., nr. 109 vr. 3b;

60 İ.Ü. Nadir Eserler Kütüphanesi, TY, nr. 2448 vr. 2b; İ.Ü. Nadir Eserler Kütüphanesi, TY, nr. 9628 vr. 2b; Avusturya Milli Kütüphanesi, H.O., nr. 1346 vr. 2a; Fransa Milli Kütüphanesi, nr. 1283 vr. 1b; Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, nr. 646 vr. 3b; Arkeoloji Müzesi Kütüphanesi, nr. 1351 vr. 2b.

olduğu düşünülen bir notta “*Ve bir de Behcet Efendi mukaddemâ Fransızlar’ın Mısır’a istîlâsı hakkında muharrer olan Târîh-i Cebertî’yi lisân-ı ‘Arabî’den Türkçe’ye terceme eylemiş olması mülâsebesiyle, kendüsünde bir müverrihlik şî’ârı vâr idi.*” sözlerinin sarf edildiğini tespit etmiştir ki, bu ifade eserin Behcet Efendi tarafından dilimize kazandırıldığı fikrini desteklemektedir. Ayrıca, eserin *Cerîde-i Havâdis*’de Behcet Efendi’nin adıyla yayımlanmış olması ve Âsım Efendi’nin *Târîh*’inde ve diğer eserlerinde böyle bir çeviri yaptığından söz etmemiş olması da dikkatleri celb etmektedir.<sup>61</sup>

Sarıkaya’nın tespitlerinin yanı sıra çeviri esnasında mütercim tarafından yapılan bazı yorumlar da dikkat çekicidir. Örneğin, Fransızlar’ın başhekimî mesabesinde olan bir hekim tarafından cüderi hastalığının ilacına dair bir risale kaleme alındığını ve bu risalenin çoğaltılarak Dîvân’da bulunan meşayîha hediye edildiğini aktardığı bölümde mütercimin, “*fakir mütercim derim ki.*” şeklinde bir giriş yaparak bu hastalığa ve ilacına dair detaylı malumat vermiş olması,<sup>62</sup> Behcet Efendi’nin tıbbî bilgilerinin tezahürü olarak yorumlanabilir. Gerek Sarıkaya’nın tespitleri, gerekse mütercimin tıbbî terimlere vukufiyetinden hareketle biz de tercümenin kuvvetle muhtemel Behcet Efendi’ye ait olduğu kanaatindeyiz.

### 3.2. Nüshaları

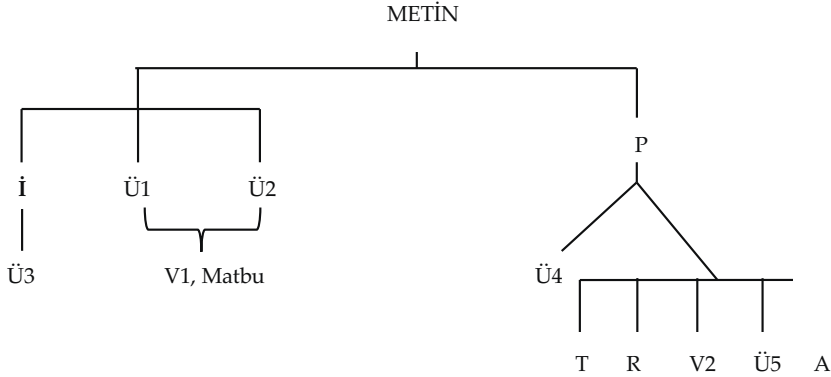
Nüshalardan incelerken kelime tasarrufu sağlayabilmek adına her bir nüshayı farklı harflerle isimlendirdik. İncelediğimiz nüshalarda zikri geçtiği üzere iki farklı mütercim adı bulunmaktadır. Mustafa Behcet Efendi’ye ait nüshalar, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, İbnülemin Koleksiyonu, TY, nr. 10816 [= İ], İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, TY, nr. 6034 [= Ü1], İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, TY, nr. 19 [=Ü2], İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, TY, nr. 2452 [= Ü3] ve Avusturya Milli Kütüphanesi, H.O., nr. 109 [= V1]’da kayıtlıdır.

Mütercim Âsım Efendi’ye atfedilen nüshalar ise Fransa Milli Kütüphanesi, nr. 1283 [= P], Süleymaniye Kütüphanesi, Raşid Efendi, nr. 646 [= R], Avusturya Milli kütüphanesi, H.O., nr. 1246 [= V2], İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, TY, nr. 2448 [= Ü4], İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, TY, nr. 9628 [= Ü5], Arkeoloji Müzesi Kütüphanesi, nr. 1351 [= A], Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi, nr. Y/0103 [= T]’da kayıtlıdır. Bunlardan T, R ve V2 nüshaları Ahmed el-Hırsovavî adlı aynı müstensih tarafından

61 Hüseyin Sarıkaya, “Mısır’ın İstirdâdını Ele Alan Vekâyi’nâmeler ve Mehmed Emîn Karahân-zâde’nin Târîhçe’si”, *İslâmî İlimler Dergisi* 9/2 (Güz 2014), 78-79; Mütercim Ahmed Âsım Efendi, *Âsım Efendi Tarihi*, haz. Ziya Yılmaz (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2015). 1: CXXXIII.

62 Cebertî, *Mazharu’t-Takdîs*, çev. Mustafa Behcet Efendi, *Târîh-i Mısır*, İ.Ü. Nadir Eserler Kütüphanesi, İbnülemin Koleksiyonu, TY, nr. 10816, vr. 66b.

istinsah edilmiştir. Bunların yanı sıra Âsım Efendi'nin ismi ile Mısır Milli kütüphanesi, Târîh-i Türkî Halîl Ağa, nr. 33 ve nr. 58'de kayıtlı iki nüsha daha bulunmaktadır.<sup>63</sup> Lakin tüm girişimlerimize rağmen bunları temin edemediğimizden inceleme imkanımız olmamıştır.



İncelediğimiz nüshaların tamamı istinsah nüshasıdır. Bu yüzden çalışmamızda müellif nüshasına en yakın nüshayı belirlemeye gayret ettik. Şemada görüleceği üzere incelediğimiz nüshalar mütercim isimlendirmelerine göre iki gruba ayrılmaktadır. Bu gruplarda bulunan ortak farklar, grupların farklı kaynakları kullandığına işaret etmektedir. İki nüsha grubunda zaman zaman aynı anlama gelen farklı kelime tercihleri görülebilmektedir. Örneğin, bir grup *dühât* kelimesini kullanırken ikinci gruba ait nüshalarda *mâhir* ifadesi yer almaktadır. Yahut *beyne'r-raiyye*, *beyne'n-nâs* gibi aynı anlama gelen farklı kullanımlar mevcuttur.<sup>64</sup>

Âsım Efendi'ye atfedilen nüshaların tamamında birkaç satır arayla bulunan aynı sözcükler sebebiyle sehven ortaya çıkan satır atlamaları bulunmaktadır.<sup>65</sup> Anlaşılabacağı üzere bu nüshaların tamamı aynı hata ve farklılıkları içeren tek nüshaya dayanmaktadır. Ortak hataların yanı sıra her bir nüshanın müstensih hatasından kaynaklı bireysel satır atlamaları ve kelime yazım yanlışları da bulunmaktadır. Bu yedi nüsha içerisinde hataları en az ve diğerlerine oranla daha titiz bir çalışma ürünü olduğunu tespit ettiğimiz nüsha P nüshasıdır ki grubu temsil ettiğini düşündüğümüz nüsha budur.

Behcet Efendi'ye atfedilen nüshalara baktığımızda Ü1 nüshasında satır atlamalar az olmakla birlikte çokça yazım hatası bulunmaktadır. Bazen, hı (ح) harfi kullanılarak yazılması gereken *hitâb*, *tevbîh* gibi kelimelerin yazımında

63 *Fihrisü'l-mahtutâtî't-Türkiyye el-Osmâniyye: elleti iktinetha Dârü'l-Kütübi'l-Kavmiyye münzü 'âm 1870 hatta nihaye 1980 m.*, (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1987-1990), 1: 258.

64 Örnekler için bkz. İçaçan, *Mustafa Behcet Efendi...*, 60-61.

65 Örnek için bkz. R, vr. 28b, V2, vr. 15b, Ü4, vr. 17b, Ü5, vr. 19b, A, vr. 16b, P, vr. 18a.



ha (ح) harfini , dat (ض) harfi kullanılan *hâzır*, *zâbit* gibi kelimelerin yazımında zı (ظ) harfini kullanan müstensih, bazense harflerin yerini değiştirerek kelimeleri yanlış yazmış ve anlaşılana o ki istinsah sırasında dikkatli davranmamıştır. Ü2 nüshası da yazım yanlışları ve bunların çokluğu açısından Ü1 nüshasına benzemektedir. V1 nüshası kelime tercihleri ve yazım hatalarında Ü1 ve Ü2 nüshalarına tabi olmuştur. Bu yazım yanlışlarına rağmen bu nüshada yalnızca dört yerde satır atlanmıştır.<sup>66</sup>

İ ve Ü3 nüshaları kendi içlerinde ortak özellikleri olan benzer nüshalardır. Farklı kelime tercihlerinde Ü3 nüshasının İ nüshasına uyum sağladığı görülmektedir. *Degin* yerine *dek*, *mektûbı* yerine *mektûb-ı mezkûrî* örneklerinde olduğu gibi bu iki nüsha farklı kelime tercihlerinde de ortak hareket etmektedir. Fakat Ü3 nüshasında on altı yerde satır atlandığı göz önüne alındığında özen gösterilerek kaydedilmediği açıktır. Bu nüsha, diğerlerinde atlanmış fakat İ nüshasında bulunan kelimelerin hemen hemen tamamında İ nüshasına tabi olmuştur. İ nüshası, yazım yanlışları ve satır atlamaların en az olduğu nüshadır ki yalnızca bir yerde sehven satır atlandığı görülmektedir.<sup>67</sup>

Matbu nüshada da Behcet Efendi'nin adı geçtiği için yazma eser olmamasına rağmen anlam bütünlüğünün korunabilmesi adına birinci grup nüshaları arasında zikredilmiştir. Metinde *kefere*, *kâfir*, *küffâr* gibi dini içerikli terimlerin tamamında *düşmen*, *tâ'ife*, *kimesne* gibi daha yumuşak ifadeler kullanılması dikkat çekicidir.<sup>68</sup> Bu grubun diğer nüshalarından farklı özellikler barındırmayan bu metin çok fazla yazım hatası içermektedir.

Tüm bu detaylardan hareketle, incelediğimiz on iki yazma nüsha ve matbu metin içerisinde İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, TY, nr. 10816'da kayıtlı ve titizlikle istinsah edilmiş olan nüshanın müellifin kaleme almış olduğu metne en yakın nüsha olduğunu tahmin etmekteyiz. Metin ile alakalı atıflarda bulunduğumuz kısımlarda esas aldığımız nüsha bu nüshadır.

### 3.3. Yazılış Tarihi ve Sebebi

*Mazharu't-Takdîs*'i dilimize kazandırma görevi mütercime dönemin sultanı tarafından verilmiştir. Eserin giriş bölümünde mütercim'in açıklamalarından anlaşıldığına göre padişahın isteği üzerine çevirisi yapılmaya başlanan eser bölümler halinde tercüme edilerek padişaha sunulmuştur.<sup>69</sup>

Tercümenin hangi tarihte tamamlandığı konusu ise açıklamaya muhtaçtır. Zira eserde iki farklı tarih geçmektedir. Giriş bölümünde "... bin iki yüz

66 Örnekler için bkz. İçaçan, *Mustafa Behcet...*, 62-63.

67 Örnekler için bkz. İçaçan, *Mustafa Behcet...*, 63-64.

68 Örnekler için bkz. Cebertî, *Târîh-i Mısır: Terceme-i Behcet Efendi* (İstanbul: 1865), 33-35, 37.

69 Cebertî, *Târîh-i Mısır*, vr. 2b.

yirmi iki evâ'ilinde temâm oldu"<sup>70</sup> ifadeleri yer alırken, hâtîme bölümünde "... bin iki yüz yirmi beş Rebî'ulûlâ gurreesinde kârîn-i hitâm olmuşdur."<sup>71</sup> cümlesi bulunmaktadır. Bahsedilen ilk tarih III. Selim, ikincisi ise II. Mahmud dönemine denk gelmektedir.

Behcet Efendi'ye Hekimbaşıklık görevi üç kez verilmiştir ve ilk görevi III. Selim'in tahttan indirilmesiyle son bulmuştur. Giriş bölümündeki ibare 1222 yılının ilk dört ayı olan Muharrem, Safer, Rebî'ulûlâ ve Rebî'ulâhir aylarını kapsamakta ve bu zaman dilimi 11 Mart-6 Temmuz 1807 tarihlerine rastlamaktadır. Yani Behcet Efendi bu tarihlerde henüz ilk görevinden azledilmemiştir. Hâtîme bölümündeki tarih ise Hekimbaşıklık görevini yürütmediği 6 Nisan 1810 tarihine denk gelmektedir. Oysa mütercim tercüme başlarken kendisinden *Re'îsü'l-etıbbâ*<sup>72</sup> diye bahsetmiştir ki bu ifadesinden eseri tercüme ettiği sıralarda Hekimbaşı olduğu anlaşılmaktadır.

Ayrıca yine giriş bölümünde III. Selim'in Mısır'ı düşman işgalinden kurtarmadaki başarısından dolayı Mısır'ın üçüncü fâtihi ilan edilmesini tercüme ederken kullandığı "... *hâlâ revnak-efrûz-ı dîhîm-i Saltanat ...*"<sup>73</sup> şeklindeki ifadelerinden III. Selim'in hâlâ sultan olduğu anlaşılmaktadır.

Hâtîme bölümündeki Rebî'ulûlâ 1225 tarihinin *Rebî'ulûlâ* kısmında bir hata görünmemektedir. Zira bu ay ilk dört aydan biri olup, giriş bölümündeki *evâ'il* ibaresini desteklemektedir. Bununla birlikte belirtilen detaylardan hareketle, hâtîme bölümünde 1225 yılının kayıt altına alınmasında bir istinsah hatası olabileceğine dair kuvvetli bir kanaat hasıl olmaktadır. Tercüme 9 Mayıs-7 Haziran 1807 tarihleri arasına denk gelen 1222 senesi Rebî'ulûlâ ayında tamama erdirilerek III. Selim'e takdim edilmiş olmalıdır.

### 3.4. Muhtevası

Eser, 10 Muharrem 1213/24 Haziran 1798 tarihinde Fransızlar'ın İskenderiyye'ye gelişleriyle başlamakta ve 1216 Şaban ayı<sup>74</sup> hadiseleri ile son bulmaktadır. Napolyon Bonapart önderliğinde gerçekleştirilen işgal süreci ve bu zaman diliminde yaşananlar kronolojik olarak gün gün anlatılmaktadır.

Metnin Arapça aslında Cebertî, eseri Hz. Adem'in yeryüzünde halife olarak yaratılışıyla başlatarak Hz. Peygamber (s.a.v.), dört halife ve müslümanlarca kurulan diğer devletlerden bahsetmektedir. Behcet Efendi, giriş mahi-

70 Cebertî, *Târîh-i Mısır*, vr. 2b.

71 Cebertî, *Târîh-i Mısır*, vr. 83a.

72 Cebertî, *Târîh-i Mısır*, vr. 2b.

73 Cebertî, *Târîh-i Mısır*, vr. 1b.

74 1- 29 Şa'ban 1216 = 7 Aralık 1801- 4 Ocak 1802.

yetindeki on yedi sayfalık bu bölümü<sup>75</sup> tercümeyle dahil etmemiş, tüm bunları özetleyen yaklaşık iki buçuk sayfalık kısa bir giriş yapmayı tercih etmiştir.<sup>76</sup>

Giriş bölümünde Fransızlar'ın İskenderiyye'ye 1213'de varışı, akabinde Yusuf Ziya Paşa'nın Serdâr-ı ekrem tayin edilişi ve Mısır'ın düşmanlardan temizlenmesinden kısaca bahsedilmektedir. Oldukça öz bilgiler içeren giriş bölümünün ardından, Fransızlar'ın İskenderiyye'ye gelişle başlayan, Fuva, Rahmaniyye ve Mısır'ın iç bölgelerine doğru yayılmaları ile devam eden olaylar silsilesi izah edilmeye çalışılmıştır. Fransızlar'ın halkın tepkisini çekmeme gayesiyle yayımladıkları ve aslı amaçlarının halkın hakkını korumak olduğuna dair söylemler içeren bildirimlere de yer verilmiştir. Üç yıl boyunca devam eden işgal sürecinde Fransızlar ile yaşanan hadiseler ve hatta bazen günlük olaylar eserde detaylandırılmıştır. Fransızlar'ın Mısır'dan ayrılma sürecinde yaşananların aktarılmasıyla eser sona ermektedir.

Hâtîme bölümünde, girişteki anlatıya paralel olarak eserin içeriğinden bahsedilmekte ve mütercim bazı yorumlarda bulunmaktadır. Cezzar Ahmed Paşa'nın Akka muhasarası ve Ebu-hûr muharebeleri gibi bazı konuların eksik oluşuna değinen mütercim, eserin tam manasıyla dönemi aydınlatan bir tarih kitabı olmadığı yorumunu yapmaktadır. Bununla birlikte Cebertî'yi böyle kıymetli bir eser kaleme aldığı için övgüyle anmayı ihmal etmemiştir.<sup>77</sup>

### 3.5. Yazım Usulü

*Târîh-i Mısır*, harfi harfine tercüme edilme gayesiyle kaleme alınmış bir eser değildir. Behcet Efendi, mükerrer olan ve gerekli görmediği bazı yerleri atladığını ve Arapça metnin tamamını tercüme etmek yerine manânın aktarılmasını önemseydiğini belirtmiştir.<sup>78</sup> Nitekim 1215 yılına ait 12 sayfalık vefeyât bölümü<sup>79</sup> ve sıklıkla yer alan uzun şiirleri<sup>80</sup> tercümeyle dahil etmemiştir.

Zaman zaman mütercimin hadiseleri özetlerken bazı detayları atlamayı tercih ettiği görülmektedir. Örneğin Fransızlar'ın halktan olumsuz bir tepki görmemek adına yayımladıkları mezkur mektuptan bahsederken, Cebertî'nin neredeyse cümle cümle metin kritiği yaptığı bölümü tercümeyle almamıştır.<sup>81</sup> Bu açıklamaların devamında metnin Arapça aslında bulunan, Fransızlar'ın yataklarına dahi ayakkabıyla basabilecek kadar temizlik fikrine uzak olduklarına dair detaylar da tercümede yer almamaktadır.<sup>82</sup>

75 Cebertî, *Mazharu't-Takdîs...*, 1-17.

76 Cebertî, *Târîh-i Mısır*, vr. 1b-2b.

77 Cebertî, *Târîh-i Mısır*, vr. 82b.

78 Cebertî, *Târîh-i Mısır*, vr. 83a.

79 Cebertî, *Mazharu't-Takdîs...*, 252-263.

80 Örnekler için bkz. Cebertî, *Mazharu't-Takdîs...*, 132-134, 178, 245-246, 286-287.

81 Cebertî, *Mazharu't-Takdîs...*, 26-29.

82 Cebertî, *Mazharu't-Takdîs...*, 28.

Mütercimim, bilhassa mektup ve bildirimlerde yalnızca tercüme ile iktifa etmediği ve bu kısımların Arapça aslını da metne dahil ettiği dikkat çekmektedir. Örneğin, sözünü ettiğimiz ve Cebertî'nin uzun uzadıya açıkladığı mektupta önce Arapça metne yer vermiş, ardından metnin tercümesini kaleme almıştır.<sup>83</sup> Bu bölümün çevirisini bitirdikten sonra, Cebertî'nin burada bazı şerhler yaptığını, lüzumu olmayan ayrıntılara girdiğini ve kendisinin konunun dışında kalan bu detayları tercüme etmediğini beyan etmiştir. Buradan hareketle, Behcet Efendi'nin metni tercüme esnasında bazı tasarruflarda bulunduğu, okuyucuya bu tasarruflar hakkında bilgi vermeyi de ihmal etmediği ve salt tercüme yerine esere bazı açıklamalar ilave ettiği söylenebilir.

Mütercimim bir diğer açıklaması da Fransızlar'dan bir hekimin cüderî hastalığının ilacına dair risalesinden bahsedilen bölümde yer almaktadır. Cebertî'nin bu risalenin Dîvân'da bulunan meşayîha hediye edildiğinden söz etmesi üzerine Behcet Efendi, "*Fakir mütercim derim ki...*" şeklinde bir giriş yapmak suretiyle zikri geçen ilacın İngiltere'de zuhur ettiğinden ve gündün güne Osmanlı Devleti'nde de faydalarının bilinir hale geldiğinden bahsetmiştir.<sup>84</sup> Örneklere bakıldığında *Târîh-i Mısır*'ın muhtasar bir eser olma özelliği taşıdığı ve mütercimim gerekli gördüğü yerlerde bazı ilaveler yaptığını söyleyebiliriz.

### 3.6. Edebî Hususiyeti

Eserde düz bir anlatımdan ziyade söz sanatlarının yer aldığı akıcı bir üslup tercih edilmiştir. Örneğin, giriş bölümünde mütercim Türkçe'nin zerafetini bir gelin edasına benzetmek suretiyle telmih sanatına başvurmuştur.<sup>85</sup>

Yine benzer bir şekilde, Mısır'ı Fransızlar'ın elinden kurtarma konusunda gösterdiği başarıdan dolayı Sultan III. Selim'i övgü dolu ifadelerle Mısır'ın üçüncü fâtihi olarak nitelemiştir. Bir başka deyişle, Mısır'ı 642 yılında fethe-den Amr b. Âs<sup>86</sup> ve 1517 yılında bir Osmanlı toprağı haline getiren Yavuz Sultan Selim<sup>87</sup> ile III. Selim arasında benzerlik kurmak suretiyle tevriye sanatını kullanarak Türkçe'nin inceliklerinden yararlanmışır.

Yazar metinde ağır bir dil tercih etmemiş, eseri kolay ve bilinen ibareler ile tercüme ettiğini beyan etmiştir.<sup>88</sup> Tarihi hadiselerin sade, anlaşılır ve akıcı bir üslupla sunulduğu dikkat çekmektedir.

83 Cebertî, *Târîh-i Mısır*, vr. 4b-7a.

84 Cebertî, *Târîh-i Mısır*, vr. 66b-67a.

85 Cebertî, *Târîh-i Mısır*, vr. 2b.

86 Cengiz Tomar, "Mısır, Tarih/Fetihten Osmanlı Dönemine Kadar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29: 559-563.

87 Seyyid Muhammed es-Seyyid, "Mısır, Tarih/Osmanlı Dönemi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29: 563-569.

88 Cebertî, *Târîh-i Mısır*, vr. 83a.

Ayrıca tercümede zaman zaman Farsça ve Arapça şiir ve özdeyişlere yer verilmiş ve bazı atasözü ve deyimler kullanılmıştır. Yanı sıra, Koca Râgıp Paşa<sup>89</sup> ve Halim Giray<sup>90</sup> gibi isimlere ait beyitleri de eserde görmekteyiz. Tüm bunlarla yazarın mânâyı zenginleştirme yolunu tercih ettiği görülmektedir.

### 3.7. Hata ve Noksanlıkları

Metin titizlikle tercüme edilmiş olmasına rağmen, mütercimim dikkatinden kaçan bazı hususlar görülmektedir. Örneğin, 1 Şa'bân 1214/29 Aralık 1799 tarihinde Fransızlar'ın Mısır'ı tahlîyesi üzerine gerçekleştirilen bir anlaşma vardır ki bu anlaşmanın maddeleri *Mazharu't-Takdîs*'de sıralanmıştır. *Târîh-i Mısır*'ın tüm nüshalarına bakıldığında ise on yedinci maddeden sonra on sekizinci madde başlığının atıldığı, fakat on dokuzuncu maddenin içeriğine yer verildiği göze çarpmaktadır.<sup>91</sup> Devamında ise on dokuzuncu madde için bir başlık atılmayıp yirminci maddeye geçiş yapılmıştır. Kuvvetle muhtemel mütercim, on sekiz ve on dokuzuncu maddelerde geçen "*Fransaviyye*" ve "*selâse*" gibi ortak kelimeler nedeniyle sehven on sekizinci maddeyi atlayarak bir sonraki maddeden tercümeyle devam etmiştir.

Eserde on beşe yakın yerde adı geçen dönemin önemli tacirlerinden *Ahmed Mahrûkî* isminin yazımında da yer yer hatalı kullanım gözlemlenmiştir. Sözelimi bu isim, Arapça metinde her yerde *Ahmed* şeklinde kaydedilmişken, mütercim iki yerde *Mehmed Mahrûkî* şeklinde yazmıştır.<sup>92</sup> Ancak Behcet Efendi'nin eserin ilerleyen bölümlerinde gözünden kaçan bu hatadan döndüğü ve kelimeyi aslına uygun olarak *Ahmed* şeklinde kaleme aldığı görülmektedir.<sup>93</sup>

Eserdeki tarihlendirmelerde mütercimim dikkatinden kaçan pek çok yerin bulunduğunu söyleyebiliriz. Örneğin, 1213 senesi Şa'bân ayında yaşananların aktarıldığı bölümde yazar, 21 Şa'bân 1213 olarak belirtmesi gereken yeri 11 Şa'ban 1213 olarak kaydetmiştir.<sup>94</sup> Doğal olarak ardından gelen 23 Şa'ban 1213 tarihini de 13 Şa'bân 1213 şeklinde yazmıştır.<sup>95</sup> Yine 1213 senesinde Ramazan ayının *yedisi* olması gereken tarih *dokuzu*, *Şevvâl*'in *yirmi dördü* olması gereken tarih *on dördü* şeklinde kaleme alınmıştır.<sup>96</sup> 1214 yılı olayların-

89 Örnek için bkz. Cebertî, *Târîh-i Mısır*, vr. 45a.

90 Örnek için bkz. Cebertî, *Târîh-i Mısır*, vr. 30a.

91 Cebertî, *Mazharu't-Takdîs...*, 164; Cebertî, *Târîh-i Mısır*, vr. 49a.

92 Cebertî, *Mazharu't-Takdîs...*, 44,50; Cebertî, *Târîh-i Mısır*, vr. 12b, 14a.

93 Cebertî, *Târîh-i Mısır*, vr. 25a, 25b, 50a, 50b, 52a, 53b, 58a, 68a, 81a, 81b.

94 Cebertî, *Mazharu't-Takdîs...*, 98; Cebertî, *Târîh-i Mısır*, vr. 27b.

95 Cebertî, *Mazharu't-Takdîs...*, 99; Cebertî, *Târîh-i Mısır*, vr. 28a.

96 Cebertî, *Mazharu't-Takdîs...*, 104,119; Cebertî, *Târîh-i Mısır*, vr. 29a, 33b.

da ise Muharrem,<sup>97</sup> Safer<sup>98</sup> ve Rebî'ulevvel<sup>99</sup> aylarında bazı tarihlerde benzer hatalar mevcuttur. Tarih hatalarının çoğunlukla *yirmi* yazılması gereken yerlerde *on* ibaresinin yazılması şeklinde yapıldığı dikkat çekmektedir.<sup>100</sup> Oysa bu tarihlendirmelerin tamamında Cebertî'nin doğru tarihi kaydettiğini görmekteyiz.

Bazense mütercim eserin Arapça aslındaki tarih hatalarında müellife sadık kalmış ve Türkçe metinde bunları düzeltme girişiminde bulunmamıştır. Nitekim, eserin başlarında yer alan Fransızlar'ın İskenderiyye'ye varış sürecinin detaylandırıldığı bölümde önce 10 Muharrem 1213 tarihinin Pazar gününe denk geldiği söylenmiş, birkaç satır sonra ise 8 Muharrem 1213 tarihi için Perşembe günü ibaresi zikredilmiştir. Oysa gerçekte bu gün Cuma gününe denk gelmelidir. Burada, tarih hatasının Cebertî'den aynen nakledildiği görülmektedir.<sup>101</sup> Tashih edilmeyen bu gibi yanlışların Behcet Efendi'nin tercihinden ziyade, kendisi tarafından fark edilmemiş olma ihtimali ağır basmaktadır.

Açıklanan örneklerde görüleceği üzere, eserde sıkça yer alan tarihlen-dirme hataları ve diğer bazı yazım yanlışları, tercümenin hızlıca yapıldığını düşündürmektedir. Tamamlandıktan sonra, gözden geçirme ve tahsis etme imkanı bulunamamış ve *Târîh-i Mısır* mevcut hali ile III. Selim'e takdim edilmiş olmalıdır.

Yazım usulünden bahsederken değindiğimiz gibi çeviri esnasında bazı bölümler atlanmış ve tercümeyle dahil edilmemiştir. Her ne kadar mütercim tercihi olsa da, *Târîh-i Mısır*'da yer alan malumatın eserin Arapça aslına eksiksiz olarak yansıtılması, tercümeyle ait noksanlıklardandır.

### 3.8. Değeri ve İlmî Kıymeti

Araştırmamızın ana konusunu teşkil eden bu nadide eser, dönemin siyasi ve sosyal tarihini anlayabilmemiz açısından önemlidir. Mütercim de *Târîh-i Mısır*'ın başında *Mazharu't-Takdîs*'in eşsiz bir eser olduğunu ifade ederek bu konuya dikkat çekmiştir.<sup>102</sup>

Literatürü incelediğimizde Fransızlar'ın Mısır seferinden bahseden genel tarih kitaplarının sayısı çok az olmamakla birlikte, hususi olarak bu sefere dair kaleme alınmış kaynakların sınırlı sayıda olduğu görülmektedir. Bun-

97 Cebertî, *Mazharu't-Takdîs...*, 139,142; Cebertî, *Târîh-i Mısır*, vr. 41b.

98 Cebertî, *Mazharu't-Takdîs...*, 148; Cebertî, *Târîh-i Mısır*, vr. 43b.

99 Cebertî, *Mazharu't-Takdîs...*, 152; Cebertî, *Târîh-i Mısır*, vr. 45a.

100 Diğer bazı örnekler için bkz. Cebertî, *Mazharu't-Takdîs...*, 232-233; Cebertî, *Târîh-i Mısır*, vr. 72b, 73a.

101 Cebertî, *Mazharu't-Takdîs...*, 18; Cebertî, *Târîh-i Mısır*, vr. 2b.

102 Cebertî, *Târîh-i Mısır*, vr. 2b.

lar, İzzet Hasan Efendi'ye ait olan *Ziyânâme*,<sup>103</sup> Nikola et-Türk tarafından kaleme alınan *Zikrû temellüki cumhûri'l-Fransaviyyeti'l-aktâri'l-Mısriyye ve'l-bilâdi's-Şâmiyye*, Mehmed Emîn Karahân-zâde'nin *Târîhçe'si* ve Behcet Efendi'nin *Târîh-i Mısır* isimli eserinin Cebertî'ye ait Arapça aslı olan *Mazharu't Takdîs*'dir.<sup>104</sup> Gerek Arapça gerek Türkçe olarak kaleme alınmış eserlerin sayısının oldukça sınırlı olduğu dikkat çekmektedir. Özellikle Türkçe eserlerdeki bu açığın kapanmasına yardımcı olması adına bu çevirinin önemi büyüktür.

Behcet Efendi'nin eseri ana konusuna odaklanarak tercüme etmeyi yeğlediği ve konu dışı olduğunu düşündüğü detayları atladığı müşahede edilmektedir. "... *fenn-i târîhin vazîfesi olan mahalden tercemeye şürû' olundu*"<sup>105</sup> şeklinde yaptığı açıklamadan görüleceği üzere kendisi de bunu bizzat ifade etmiştir. Konu bütünlüğünü önceleyerek metni olay örgüsünden uzaklaştırmamayı amaçlamıştır.

Olayların gün gün açıklandığı bir kronik olan bu eser, okuyucunun zihninde siyasi tarih kronolojisi çizerken, sosyal tarihe dair detayları da ihmal etmez. Mütercim sosyal hayata dair olayları da atlamadan tercümeyle dahil etmiştir. Örneğin, 1213 yılı hadiselerini dilimize kazandırırken bir bayram günü kadın erkek herkesin kabir ziyaretlerinde bulunduğu, hatta bayram namazında imamın fâtihâ sûresini unuttuğu ve bu sebeple namazı yeniden kıldırıldığı gibi ince ayrıntılara dahi tercümede yer vermiştir.<sup>106</sup> Behcet Efendi'nin çeviri esnasında atladığı yerlere bakıldığında bunların Cebertî'nin kişisel görüşleri, bildirilere dair yaptığı açıklamalar, vefeyât bölümü ve şiirler olduğu görülecektir. Mütercimin bu tercihlerinin eserin tarihi değerine gölge düşürecek nitelikte olmadığı ve ona muhtasar bir eser olma niteliği kazandırdığı söylenebilir.

Eserde tespit edilen bazı hataları zikretmiştik. Bunlar incelendiğinde yapılan yanlışların mütercimin eksik Arapça bilgisinden kaynaklanmadığı kolayca fark edilebilmektedir. Hatta Behcet Efendi'nin eserin Arapça aslının bazı gramatik hatalar ve gereksiz tekrarlar barındırdığını ifade etmesi de kendisinin Arapça'ya vukufiyyet derecesine işaret eder niteliktedir.<sup>107</sup> Mevcut hataların genel manada tarihlendirmelerde on günlük kadar oynama şeklinde gerçekleştiği düşünüldüğünde, metinde eserin kaynak değerine zarar verecek hatalar yekünü bulunmadığını söylememiz isabetli olacaktır.

103 Bu eser, M. İlkin Erkutun tarafından doktora tezi olarak çalışılmış ve yayımlanmıştır. Bkz. İzzet Hasan Efendi, *Ziyânâme, Sadrazam Yusuf Ziya Paşa'nın Napolyon'a karşı Mısır Seferi (1798-1802)*, haz. M. İlkin Erkutun (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2009).

104 Sarıkaya, "Mısır'ın İstirdâdını...", 77-86.

105 Cebertî, *Târîh-i Mısır*, vr. 7a.

106 Cebertî, *Târîh-i Mısır*, vr. 31a.

107 Cebertî, *Târîh-i Mısır*, vr. 83a.

## Sonuç ve Değerlendirme

Mısır'ın 1798 senesinde Fransızlar tarafından işgalini ve üç yıl süren bu süreçte gerçekleşen çeşitli siyasi, askeri ve günlük hadiseleri konu edinen *Mazharu't-Takdîs*, Abdurrahman el-Cebertî tarafından kaleme alınmış önemli kroniklerimizdendir. Bu eserde Cebertî olayları gün gün tarihlendirmek suretiyle gerek siyasi gerekse sosyal hadiseleri ayrıntılı bir biçimde kaydetmiştir. Tamamlandığı sıralarda Sultan III. Selim'in isteği ile dilimize kazandırılmış ve bu tercüme *Târîh-i Mısır* adıyla tanınmıştır.

*Mazharu't-Takdîs* ve *Târîh-i Mısır* karşılaştırıldığında, -Behcet Efendi'nin kendisinin de belirttiği üzere- eserin kelime bazlı bir tercüme olmadığı görülmektedir. Bir başka deyişle Behcet Efendi, eserin Arapça aslında bulunan Cebertî'nin bazı gelişmelerin ardından yaptığı yorumlar ve bazen sayfalarca yer tutan şiirler gibi bazı detayları tercümeye dahil etmemiş ve muhtasar bir eser meydana getirmiştir. Bununla birlikte mütercim bazı yerlerde ise esere şerhler düşmüştür. Bilhassa tıbbî mevzularla ilgili bazı şerhleri bulunmaktadır ki kendisinin tıbbı vukufiyetini göstermesi bakımından mühimdir.

Tercümede sözcükler itina ile seçilmiş ve anlaşılır bir üslup amaçlanmıştır. Buna karşın söz sanatları ihmal edilmemiş, Türkçe'nin zerafetinden istifade edilmiştir. Yine tarihi akışta, metnin aslına sadık kalınmıştır. Tespit ettiğimiz tarih hataları ve yazım yanlışları, eserin hızlı bir şekilde tercüme edildiğini ve gözden geçirilmeksizin ivedilikle Sultan III. Selim'e takdim edildiğini düşündürmektedir. Mevcut hata ve noksanlıklar düşünüldüğünde, bunların eserin tarihî değerine gölge düşürecek nitelikte olmadığı görülmektedir.

Netice itibarıyla, 1798 yılında Fransızlar'ın Mısır'a gelişiyle başlayan ve üç yıl kadar süren Mısır seferi hakkında yapılan/yapılacak araştırmalar için *Târîh-i Mısır*, *Mazharu't-Takdîs* kadar özel bir yere sahiptir. Sade ve akıcı bir üslupla yazılması ve muhtasar olma özelliği *Târîh-i Mısır*'a herkes tarafından anlaşılma kolaylığı ve daha büyük bir kitleye hitap edebilme imkanı kazandırmıştır. Bununla birlikte çeviri sırasında seçilen ve ayrıştırılan detaylar Behcet Efendi'nin kişisel tercihleridir. Bu nedenle, eser bu bilinçle okunmalı ve *Târîh-i Mısır* okunduğunda eserin Arapça aslındaki her detaya vakıf olunamayacağı farkında olunmalıdır. Cebertî'nin hadiseleri aktarırken zikrettiği şiirlere ve zaman zaman yaptığı yorum ve izahlara ulaşmak isteyen okuyucuların eserin Arapça aslından faydalanmaları gerekmektedir.



**Kaynakça****Arşiv Vesikaları**

- BOA. C. DH., nr. 87-4306.  
 BOA. HAT., nr. 1521-30.  
 BOA. C. MF., nr. 69-3443.  
 BOA. HAT., nr. 1229-47952.  
 BOA. HAT., nr. 1559-29.  
 BOA. AE. SMHD. II., nr. 114-9674.  
 BOA. C. SH., nr. 26-1287.

**Kaynak Eserler ve Araştırmalar**

- Ahmed Abdurrahim Mustafa, "Acâ'ibü'l-Âsâr fi't-Terâcim ve'l-Ahbâr li-'Abdirrahman el-Cebertî", *Mevsû'atu Tûrâsü'l-İnsâniyye*, 4 cilt, Kahire: Dârü'l-Fıkr, 1971.
- Ahmed Âsim Efendi, Mütercim. *Âsim Efendi Tarihi*, haz. Ziya Yılmaz, 2 cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu 2015.
- Ahmed Âsim Efendi, Mütercim. *Târîh-i Mısır*, Fransa Milli Kütüphanesi, nr. 1283; Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, nr. 646, İstanbul; Avusturya Milli Kütüphanesi, H.O., nr. 1346; İ.Ü. Nadir Eserler Kütüphanesi, TY, nr. 2448; İ.Ü. Nadir Eserler Kütüphanesi, TY, nr. 9628; Arkeoloji Müzesi Kütüphanesi, nr. 1351, İstanbul.
- Ahmed Cevdet Paşa. *Târîh-i Cevdet*, 12 cilt. İstanbul: Dârü't-Tibâ'ati'l-Âmire Matbaası, 1823-1895.
- Apak, Adem. "Mısır'ın Müslümanlar Tarafından Fethi ve Fetih Sonrası Ülkede Sosyal ve Dinî Alanda Meydana Gelen Değişimler Üzerine Değerlendirmeler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2, (2001).
- Ayalon, David. "The Historian al-Jabartî and His Background", *Bulletin of School of Oriental and African Studies*. 23: 217-249. London: 1960.
- Babinger, Franz. *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, çev. Coşkun Uçok. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992.
- Bayat, Ali Haydar. *Osmanlı Devletinde Hekimbaşılık Kurumu ve Hekimbaşılar*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1999.
- Cebertî, Abdurrahman b. Hasan. *Acâ'ibü'l-Âsâr fi't-Terâcim ve'l-Ahbâr*, thk. Abdurrahim Abdurrahman Abdurrahim, 4 cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1997.
- Cebertî, Abdurrahman b. Hasan. *Acâ'ibü'l-Âsâr fi't-Terâcim ve'l-Ahbâr*, thk. Shmuel Moreh, 4 cilt. Jarusalem: Printiv Press, 2013.
- Cebertî, Abdurrahman b. Hasan. *al-Jabarti's Chronicle of the First Seven Months of the French Occupation of Egypt, Târîkh Muddat al-Fransîs bi-Mısır: Muharam-Rajab 1213/15 June-December 1798*. Trc. ve thk. Shmuel Moreh. Leiden: Brill, 1975.
- Cebertî, Abdurrahman b. Hasan. *Mazharu't-Takdîs bi-Zevâli Devleti'l-Fransîs*. Thk. Abdurrahim Abdurrahman Abdurrahim, Kahire: Dârül-Kütübil-Mısriyye, 1998.
- Crecelius, Daniel. "Al-Jabartî's Aja'ib al-Athâr fi'l-Tarâjim va'l-Akhbâr and The Arabic Histories, of Ottoman Egypt in the Eighteenth Century", *The Historiography of Islamic Egypt (C. 950-1800)*. Ed. Hugh Kennedy, The Medieval Mediterranean Series. 31:221-235. Leiden: E.J. Brill, 2001.
- Çolak, Kamil. "Mısır'ın Fransızlar Tarafından İşgali ve Tahliyesi (1798-1801)", *SAÜ Fen Edebiyat Dergisi* 10/2 (2008), 141-183.
- Erol, Halif İbrahim. *Mısır'da Tarihçilik ve Tarih Yazıcılığı*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2019.

- Fihrisü'l-mahtutâti't-Türkiyye el-Osmâniyye: elleti iktinetha Dârü'l-Kütübi'l- Kavmiyye münzü 'âm 1870 hatta nihaye 1980 m.* Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb,1987-1990.
- Güner, Selda. "İşgal ve Reformların Gölgesinde Mısırlı Bir Tarihçi: Abdurrahman el-Cebertî (1754-1822)", *Avrup Tarihinde Türk Eli: Gümeş Karamuk Armağanı*, haz. Ramazan Acun, Serhat Küçük. 159-182. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Hanna, Nelly. "The Chronicles of Ottoman Egypt". *The Historiography of Islamic Egypt (C. 950-1800)* Ed. Hugh Kennedy, The Medieval Mediterranean Series, 31/237-250. Leiden: E.J. Brill, 2001.
- Hamedân, Abdülhamid Salih-Mahmud er-Rebdavî. "Cebertî, 'Abdurrahman b. Hasan", *Mevsû'atu a'lâmi'l-ulemâ ve'l-üdebâ'il-Arab ve'l-Müslimîn*, 5/102-104. Beyrut: Dârü'l-Cil, 2005.
- İçaçan, Hande Meliha. *Mustafa Behcet Efendi ve "Târîh-i Mısır" Adlı Tercümesi (İnceleme ve Metin)*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2020.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin (Ed.). *Osmanlı Tıbbi Bilimler Literatürü Tarihi*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, 4 cilt. İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 2008.
- İnan, Muhammed Abdullah. "Abdurrahman el-Cebertî", *Müerrihu Mısri'l-İslâmiyye ve mesâdirü't-tarihi'l-Mısri*. Kahire: Matbaatü'l-Cenne, 1969.
- İzzet Hasan Efendi. *Ziyânâme, Sadrazam Yusuf Ziya Paşa'nın Napolyon'a Karşı Mısır Seferi (1798-1802)*. haz. M. İlkin Erkutun. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2009.
- Kabakçı, Enes. "Napoleon Bonaparte'ın Mısır Seferi (1798-1801)", *Nizâm-ı Kadîm'den Nizâm-ı Cedîd'e III. Selim ve Dönemi*. Ed. Seyfi Kenan. 339-350. İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010.
- Kahya, Esin. *Mustafa Behcet Efendi ve Türkçe İlk Fizyoloji Kitabı*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 2017.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-Mü'ellifin: Terâcimu Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye*. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1993.
- Lewis, B. "Bahcat Mustafa Efendi", *The Encyclopaedia of Islam* 3: 148. Leiden: 2009.
- Lutskiy, V.B. *Arap Ülkelerinin Yakın Tarihi, 16. Yüzyıldan 20. Yüzyıla*, çev. Turan Keskin. İstanbul: Yordam Kitap, 2011.
- Mackay, Pierre A. "Hekimbaşı Ailesi ve Seyahatname", *Belleten* 41/164. 635-655. (Ekim 1997).
- Maksudoğlu, Mehmed. "Cebertî, Abdurrahman b. Hasan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7:190-191. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Mustafa Behcet Efendi. *Târîh-i Mısır: Terceme-i Behcet Efendi*, İstanbul: 1865; İ.Ü. Nadir Eserler Kütüphanesi, İbnülemin Koleksiyonu, TY, nr. 10816; İ.Ü. Nadir Eserler Kütüphanesi, TY, nr. 6034; İ.Ü. Nadir Eserler Kütüphanesi, TY, nr. 19; İ.Ü. Nadir Eserler Kütüphanesi, TY, nr. 2452; Avusturya Milli Kütüphanesi, H.O., nr. 109.
- Mustafa Behcet Efendi. *Makâle fî Emrâzi'l-Firengiyye*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi TY, nr. 2680.
- Mustafa Behcet Efendi. *Târîh-i Tabîi Tercümesi*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi TY, nr. 1236.
- Mustafa Behcet Efendi. *Ma'rifet-i Arz*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi TY, nr. 1215.
- Özel, Ahmed. "Acâ'ibü'l-Âsâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1:314-15. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

- Öztürk, Necdet. *İmparatorluk Tarihinin Kalemlî Muhafızları, Osmanlı Tarihçileri-Ahmedî'den Ahmed Refik'e*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayıncılık, 2015.
- Pekdoğan, Tuncay. *Hekimbaşı Mustafa Behcet Efendi'nin Tıp Tarihindeki Yeri, Tertîb-i Eczâ, Kolera Risalesi, Çiçek Aşısı Risalesi, Ruhiye Risalesi Adlı Eserlerinin Transkripsiyon ve Değerlendirmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, 2019.
- Sarı, Nil. "Behcet Mustafa Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5:345. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Sarı, Nil. "Mekteb-i Tıbbiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29:2-5. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Sarıkaya, Hüseyin. "Mısır'ın İstirdâdını Ele Alan Vekâyi'nâmeler ve Mehmed Emîn Karahân-zâde'nin Târihçe'si", *İslâmî İlimler Dergisi* 9/2 (Güz 2014), 71-126.
- Sarıkaya, Hüseyin. "Mısır'ın İşgali (1798-1801) Karşısında Osmanlı İdaresi ve Toplumunu", *Birinci Dünya Savaşı Odağında Tarih Boyunca Savaş*. Ed. Metin Ünver-Mustafa Tanrıverdi. 453-481. İstanbul: Hiperyayın, 2018.
- Savran, Ahmet. *19. Yüzyıl Osmanlılar Döneminde Yeni Arap Edebiyatı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1987.
- es-Seyyid, Seyyid Muhammed. "Mısır, Tarih/Osmanlı Dönemi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29:563-569. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Süreyya, Mehmed. *Sicill-i Osmânî*, haz. Nuri Akbayar. 6 cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Sütçü, Tefvik. "Türkçe Sözlükçülük Tarihinde Mütercim Âsım ve Kamus Tercümesi", *Tarih Okulu Dergisi*, 6/16 (İzmir, 2013), 541-553.
- Tahir, Bursalı Mehmed. *Osmanlı Müellifleri*. haz. Ali Fikri Yavuz-İsmail Özen. İstanbul: Meral Yayınevi, t.y.), 1: 268-271.
- Tomar, Cengiz. "Mısır, Tarih/Fetihten Osmanlı Dönemine Kadar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29: 559-563.
- Tuna, Fırat. *Hezâr Esrâr Adlı Tıp Kitabının Latin Harflerine Aktarılması ve Tasnif Çalışması*. Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli Üniversitesi, 2016.
- Uzluk, Feridun Nafiz. *Türk Tıbbiyesinin 748. Yıldönümü Dolayısı ile Hekimbaşı Mustafa Behcet: Zâti, Eserleri Üstüne Bir Araştırma*. Ankara: Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları, 1954.
- Uzluk, Feridun Nafiz. "Cholera Risâlesi", *Türk Tıp Tarihi Arkivi* 1/4 (1935), 145-151.
- Uzluk, Feridun Nafiz. "Hekimbaşı Mustafa Behcet Efendi'nin Kitapları ve İslamlarda Bitik Sevgisi-Bitik Evleri", *Türk Tıp Tarihi Arkivi*, 1/3 (1935), 87-102.
- Ülgen, Feham. "Abdülhak Hâmîd'in Ecdâdı", *Hayat Tarih Mecmuası* 1/3 (Nisan-Haziran 1973).
- Yalçınkaya, M. Alper. *Learned Patriots: Debating Science, State and Society in the nineteenth-century Ottoman Empire*. Chicago: University of Chicago Press, 2015.
- Yılmaz, Coşkun. "Hekimbaşı Mustafa Behcet Efendi'nin Terekesi", *Uluslararası Üsküdar Sempozyumu Bildiriler-II* (2014), 25-91.
- Zeydan, Corci. *Osmanlı Mısır'ı*, tah. Muhammed Harb, çev. Mustafa Özcan. İstanbul: Ark Yayınları, 2015.
- Zirikli, Hayreddin. *el-Âlâm: Kâmûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min el-'Arab ve'l-müstarebîn ve'l-müşrikîn* Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 1986.
- Türk Tarih Kurumu Tarih Çevirme Klavuzu, <https://www.ttk.gov.tr/genel/tarih-cevirme-kilavuzu/> erişim 26.07.2021.



- er-Reysûnî, Ahmed. "el-İctihâdü'l-cemâî". *Raïssouni*. Erişim: 20.03.2019, [http://rais-souni.net/wp-content/uploads/2019/03/world\\_conference\\_for\\_fatwa\\_and\\_controls\\_5.pdf](http://rais-souni.net/wp-content/uploads/2019/03/world_conference_for_fatwa_and_controls_5.pdf)
- Sa'dûn, Enes. "et-Tecrûbetü'l-mağribiyye fi mukâfehâti'l-irhâb". *el-Müfekkiretu'l-kânûniyye* 1 (Nisan 2015). 8-9
- Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı, "DAEŞ Kitapçık". Erişim: 22.11.2020, <https://dinhizmetleri.diyaret.gov.tr/Documents/DEAS%CC%A7%20K%C4%B0TAP%C3%87IK.pdf>
- Zahîrun Şerif yeteallaku bi-ihdâsi'l-meclisi'l-ilmî el-a'lâ ve'l-mecâlisi'l-ilmiiyeti'iklîmiyye (Sayı 1.80.270). *el-Cerîdetü'r-resmiyyetü'l-mağribiyye* 3575 (6 Mayıs 1981). Erişim: 10 Ocak 2019, [http://www.habous.gov.ma/images/abook\\_file/page%20543-544-BO\\_3575\\_Ar.pdf](http://www.habous.gov.ma/images/abook_file/page%20543-544-BO_3575_Ar.pdf)
- Zahîrun Şerif yeteallaku bi-iâdeti tanzîmi'l-mecâlisi'l-ilmiiyye (Sayı 1.03.300). *el-Cerîdetü'r-resmiyyetü'l-mağribiyye* 5210 (6 Mayıs 2004). Erişim: 10 Ocak 2019, [http://www.habous.gov.ma/images/abook\\_file/02-2004-1.03-300.5210.2177.pdf](http://www.habous.gov.ma/images/abook_file/02-2004-1.03-300.5210.2177.pdf)
- Zahîrun Şerif yeteallaku bi-tagyîr ve tetmîmi'z-zahîri's-şerîf (Sayı 1.3.300). *el-Cerîdetü'r-resmiyyetü'l-mağribiyye* 5680 (6 Eylül 2008). Erişim: 10 Ocak 2019, [http://www.habous.gov.ma/images/abook\\_file/03-2008-1.08.16-5680-4063.pdf](http://www.habous.gov.ma/images/abook_file/03-2008-1.08.16-5680-4063.pdf)
- Zahîrun Şerif yeteallaku bi-tanzîmi'meclisi'l-ilmiiyi'l-mağribî li-Urûba (Sayı 1.08.17). *el-Cerîdetü'r-resmiyyetü'l-mağribiyye* 5680 (6 Kasım 2008). Erişim: 10 Ocak 2019, [http://www.habous.gov.ma/images/abook\\_file/09-2008-1.08.17-5680-4065.pdf](http://www.habous.gov.ma/images/abook_file/09-2008-1.08.17-5680-4065.pdf)
- Zahîrun Şerif yeteallaku bi-tenfizi nassî'd-düstûr (Sayı 1.11.91). *el-Cerîdetü'r-resmiyyetü'l-mağribiyye* 5964 (30 Temmuz 2011). Erişim: 10 Ocak 2019, <http://bdj.mmsp.gov.ma/Ar/Document/5601-Dahir.aspx>
- Zahîrun Şerif rakam 1.03.140: 26 Rebülevvel 1424 (28 Mayıs 2003) bi-tenfizi kânun rakam 03.03 el-muteallik bi-mukâfehâti'l-irhâb, Mad. 1, Fasil 218-1.

\* Bu makale 2020 yılında oybirliği ile kabul edilen ve Dr. Öğretim Üyesi Hüseyin Sarıkaya'nın danışmanlığında hazırlanan *Mustafa Behcet Efendi ve "Târîh-i Mısır" Adlı Tercümesi (İnceleme ve Metin)* isimli yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

\*\* Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi Ana Bilim Dalı, ORCID: 0000-0002-3760-417X, e-mail: handemeliha@gmail.com

### Kaynakça

- Ahmed Bilhac Ayah ve İrham. "Sevâbitü'l-mağribi'd-diniyye". *Meclis* (Fas Yüksek İlmî Meclisinin çıkardığı dergi) 6 (Şubat 2009), 112.
- el-Bahsîn, Yakub b. Abdulvehhab. *et-Tahrîc inde'l-fukahâ ve'l-usûliyyîn*. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1414 h.
- Binumad, Amr. "Min a'mâli'l-hey'eti'l-ilmîyye li'l-iftâ': Dirâsetü'l-kazâyâ el-vârîde ve ısdâr fetâvâ şer'iyeyfi şe'nihâ". *el-Meclis* 2-3 (Mart 2008). 123-124.
- el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. Dımaşk: Dâru ibn Kesîr, 2002.
- Bûtşîş, İbrahim. *el-Eş'ariyye fi'l-mağrib - Duhûluha, Ricâluha, Tatavvuruhâ ve Mevkufu'n-nâs minhâ*. Cezayir: Dâru'l-kurtuba, 2006.
- el-Cîdî, Umar. *el-Muhâdarât fî târîhi'l-mezhebi'l-malîkî fî garbi'l-islâmî*. Menşûrât Ukaz, t.y.
- Daî, Yusuf. "el-Muhaddedatü't-târîhiyye ve's-siyâsiyyemli rehâni ıslâhi'l-hakli'd-dînî bi'l-mağrib". *Mecelletü'l-ulûmi's-siyasiyye ve'l-kânûn* 3/18 (2019). 106-123.
- Ebû Hanîfe, en-Nu'mân b. Sabit. *el-Fıkhü'l-ekber (Molla Ali el-Kârî el-Hanefî şerhi ile)*. Mısır: Dâru'kütübi'l-arabiyyeti'l-kübra, 1327 h.
- Ebu'l-Levz, Abdulhakîm. "et-Teveccühâtü'l-cedîde li's-siyâseti'd-dîniyye fi'l-mağrib". *İnsaniyat* 31 (2006). 31-43. DOI : <https://doi.org/10.4000/insaniyat.9766>
- Erinç, Sırrı, "Fas", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/184-199. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- el-Esbahî, Mâlik b. Enes b. Malik. *el-Müdevvenetü'l-kübra rivâyetü'l-imâm Sahnûn*. Suudi Arabistan: İslami İşleri Bakanlığı Matbaatu's-saâde, 1324 h.
- el-Eşref, Hasan. "es-Siyasetü'd-dîniyye li'l-mağrib: el-ennü'r-rûhî zidde'l-irhâb". *el-Arabî el-cedîd* 1 Ocak 2019. [www.alaraby.co.uk/politics/2017/9/1/-السياسة-الدينية-للمغرب-الأمن-الروحي-ضد-الإرهاب](http://www.alaraby.co.uk/politics/2017/9/1/-السياسة-الدينية-للمغرب-الأمن-الروحي-ضد-الإرهاب)
- Fas Vakıflar ve Dini İşler Bakanlığı. "el-İctihad beyne zavâbitü's-şer' ve müsteciddâtü'l-asr". Erişim: 14.10.2020, <http://www.habous.gov.ma>
- Fas Ulaştırma, Lojistik ve Su Bakanlığı. "el-İstraticiyetü'l-mündemeceti'l-isti'câliyye li'selâmeti't-turukiyye". Erişim: 22.4.2020, <http://www.equipment.gov.ma/>
- Fetâvâ'l-hey'eti'l-ilmîyye li'l-mükellefeti bi'l-iftâ 2004-2012, et-Tahrîr: el-Meclisü'l-ilmî el-a'lâ. Rabat: el-Meclisu'l-ilmî el-a'la. Rabat: Fas Yüksek İlmî Meclisi umumi yazı, 2012.
- Hutebu imâreti'l-müminine fi's-şe'ni'd-dînî ve'n-nusûsi'l-munazzama li'l-müesseseti'l-ilmîyye, et-Tahrîr: el-Meclisu'l-ilmî el-a'la. Rabat: Fas Yüksek İlmî Meclisi umumi yazı, 2006.
- İbnü'l-Haccâc, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Ubedrî el-Mâlikî el-Fâsî. *el-Medhal*. Kahire: Mektebetü'd-dâri't-türâs, t.y.
- ibn Hamid, Salih b. Abdullah. "el-İctihâdu'l-cemâî ve ehemmiyetuhu fî nevâzili'l-'asr". *Mecelletü'l-mecmai'l-fikhî el-islâmî* 25 (2010). 47-73.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddîn Ahmed. *Mecmûatü'l-fetâvâ*. 37 cilt. Dâru'l-vefâ, 2005.
- İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî. *Metnü'r-risâle*. Beyrut: Mektebetü's-sekâfe, t.y.
- el-Malikî, Halil b. İshak. *Muhatasaru'l-allâmeti'l-halîl*. Kahire: Dâru'l-hadîs, 2005.
- Mecmau'l-fıkhî'l-islâmîyyi'd-devlî. "Karâr bi şe'ni tekfirî'l-müslim: Esbâbuhu ve Âsâruhu ve ilâcuhu". Erişim: 22.11.2020, <https://www.iifa-aifi.org/3984.html>
- en-Nesâî, Ahmed b. Şuayb b. Ali b. Sınan Ebû Abdurrahman. *Sünen en-Nesâî*. Thk. Raid b. Sabri ibn Ebî Ulfe. Riyad: Dâru'l-hadâra, 1436/2015.

ظهير شريف يتعلق بإعادة تنظيم المجالس العلمية، (رقم الظهير .1.03.300). الجريدة الرسمية المغربية 5210 (6 مايو 2004)، الوصول 10 يناير 2019. [http://www.habous.gov.ma/images/abook\\_file/02-2004-1.03-300.5210.2177.pdf](http://www.habous.gov.ma/images/abook_file/02-2004-1.03-300.5210.2177.pdf)

ظهير شريف يتعلق بتغيير وتميم الظهير الشريف رقم 1.3.300 بإعادة تنظيم المجالس العلمية، (رقم الظهير .1.08.16). الجريدة الرسمية المغربية 5680 (6 سبتمبر 2008)، الوصول 10 يناير 2019. [http://www.habous.gov.ma/images/abook\\_file/03-2008-1.08.16-5680-4063.pdf](http://www.habous.gov.ma/images/abook_file/03-2008-1.08.16-5680-4063.pdf)

ظهير شريف يتعلق بتنظيم المجلس العلمي المغربي لأوروبا، (رقم الظهير .1.08.17). الجريدة الرسمية المغربية 5680 (6 نوفمبر 2008)، الوصول 10 يناير 2019. [http://www.habous.gov.ma/images/abook\\_file/09-2008-1.08.17-5680-4065.pdf](http://www.habous.gov.ma/images/abook_file/09-2008-1.08.17-5680-4065.pdf)

ظهير شريف يتعلق بتنفيذ نص الدستور، (رقم الظهير 1.11.91). الجريدة الرسمية المغربية bis5964 (30 يوليو 2011)، الوصول 10 يناير 2019. <http://bdj.mmsp.gov.ma/Ar/Document/5601-Dahir.aspx>

ظهير شريف رقم 1-03-140 صادر في 26 من ربيع الأول 1424 (28 ماي 2003) بتنفيذ القانون رقم 03-03 المتعلق بمكافحة الإرهاب، المادة الأولى، الفصل 1-218.

فتاوى الهيئة العلمية للمكلفة بالإفتاء 2004-2012، التحرير: المجلس العلمي الأعلى، الرباط: الكتابة العامة للمجلس العلمي الأعلى بالمملكة المغربية، 2012.

مالك بن أنس بن مالك الأصبحي. المدونة الكبرى رواية الإمام سحنون. 16 مجلدات. المملكة العربية السعودية: وزارة الشؤون الإسلامية-مطبعة السعادة، 1324 هـ.

وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب. «الاجتهاد بين ضوابط الشرع ومستجدات العصر». الوصول <http://www.habous.gov.ma> 14.10.2020

وزارة التجهيز والنقل واللوجستيك والماء. «الإستراتيجية المندمجة الإستعجالية للسلامة الطرقية». 22.04.2020. <http://www.equipement.gov.ma>

يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين. التخریج عند الفقهاء والأصوليين. الرياض: مكتبة الرشد، 1414 هـ. (DİB)، رئاسة الشؤون الدينية التركية. «DAEŞ KİTAPÇIK» (الوصول 22.11.2020). <https://dinhizmetleri.diyagnet.gov.tr/Documents/DEAS%CC%A7%20K%C4%B0TAP%C3%87IK.pdf>

(İİFA)، مجمع الفقه الإسلامي الدولي. «قرار بشأن تكفير المسلم: أسبابه، وآثاره، وعلاجه». (الوصول 22،11،2020) <https://www.iifa-aifi.org/3984.html>

<http://adala.justice.gov.ma/production/legislation/ar/penal/luttecontreleterrorisme.htm>

Erinç, Sırrı, "Fas", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/184-199. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

## المراجع

ابن ابي زيد القيرواني. متن الرسالة. بيروت: المكتبة الثقافية، (د.ت.).  
ابن الحاج، أبو عبد الله محمد بن محمد العبدري المالكي الفاسي، المدخل، 4 مجلدات، القاهرة: مكتبة دار التراث، (د.ط.)، (د.ت.).

ابن تيمية، تقي الدين أحمد. مجموعة الفتاوى. 37 المجلدات. (د.ط.). دار الوفاء، الطبع الثالث، 2005.  
أبو حنيفة، النعمان بن ثابت. الفقه الأكبر (مع شرحه ملا علي القاري الحنفي). مصر: دار الكتب العربية الكبرى، 1327 هـ.

أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، دمشق: دار ابن كثير، 2002.  
أبو اللوز، عبد الحكيم، «التوجهات الجديدة للسياسة الدينية في المغرب»، إنسانيات، 31 (2006)، 31-43.

DOI : <https://doi.org/10.4000/insaniyat.9766>

أحمد بلحاج آية وارهام. «ثواب المغرب الدينية». المجلس (مجلة يصدرها المجلس العلمي الأعلى بالمملكة المغربية) 6 (فبراير 2009). 112.

أحمد بن شعيب بن علي بن سنان أبو عبد الرحمن النسائي. سنن النسائي. ت. رائد بن صبري ابن أبي علفة. الرياض: دار الحضارة، الطبع الثاني، 2015/1436.

الأشرف، حسن. «السياسة الدينية للمغرب: الأمن الروحي ضد الإرهاب». العربي الجديد. الوصول 1 يناير 2019. [www.alaraby.co.uk/politics/2017/9/1/](http://www.alaraby.co.uk/politics/2017/9/1/) السياسة-الدينية-للمغرب-

الأمن-الروحي-ضد-الإرهاب

بنعماد، عمر. «من اعمال الهيئة العلمية للإفتاء: دراسة القضايا الواردة وإصدار فتاوى شرعية في شأنها». المجلس 2-3 (مارس 2008)، 123-124.

بوتشيش، إبراهيم القادري (الناشر). التصوف السني في تاريخ المغرب -نسق نموذجي للوسطية والاعتدال. الرباط: منشورات الزمن، 2010.

التهامي، إبراهيم. الأشعرية في المغرب-دخولها، رجالها، تطورها، وموقف الناس منها-. الجزائر: دار القرطبة، 2006.

الجديدي، عمر. المحاضرات في تاريخ المذهب المالكي في غرب الإسلامي. (د.ط.): منشورات عكاظ، (د.ت.).

خطب إمارة المؤمنين في الشأن الديني والنصوص المنظمة للمؤسسة العلمية، التحرير: المجلس العلمي الأعلى، الرباط: الكتابة العامة للمجلس العلمي الأعلى بالمملكة المغربية، 2006.

خليل بن إسحاق المالكي. مختصر العلامة الخليل. القاهرة: دار الحديث، (د.ت.)، 2005.  
دعي، يوسف. «المحددات التاريخية والسياسية لرهان إصلاح الحقل الديني بالمغرب». مجلة العلوم السياسية والقانون 18/3 (نوفمبر/تشرين الثاني 2019)، 106-123.

الريسوني، أحمد. «الاجتهاد الجماعي»، Raissouni، الوصول: 20.03.2019. [http://raissouni.net/wp-content/uploads/2019/03/world\\_conference\\_for\\_fatwa\\_and\\_controls\\_5.pdf](http://raissouni.net/wp-content/uploads/2019/03/world_conference_for_fatwa_and_controls_5.pdf)

سعدون، أنس. «التجربة المغربية في مكافحة الإرهاب». المفكرة القانونية، العدد 1، أبريل 2015، ص. 9-8

صالح بن عبد الله بن حميد. «الاجتهاد الجماعي وأهميته في نوازل العصر»، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي 25 (2010)، 47-73.

ظهير شريف يتعلق بإحداث المجلس العلمي الأعلى والمجالس العلمية الإقليمية، (رقم الظهير. 1.80.270).  
الجريدة الرسمية المغربية 3575 (6 مايو 1981)، الوصول 10 يناير 2019. [http://www.habous.gov.ma/images/abook\\_file/page%20543-544-BO\\_3575\\_Ar.pdf](http://www.habous.gov.ma/images/abook_file/page%20543-544-BO_3575_Ar.pdf)



إن المسائل التي نوقشت في متن البحث، تبين تنوع الأسئلة الموجهة إلى الهيئة المكلفة بالإفتاء، وتكشف عن عدد من المسائل المعاصرة التي طُرحت على الهيئة، والمرتبطة بمختلف مشكلات الحياة، كما تكشف كذلك عن أهمية هذه الهيئة في بيان الأحكام الشرعية حول النوازل المعروضة عليها.

بالإضافة إلى ذلك، يمكننا القول إن المملكة المغربية تنتهج رسمياً سياسة تضمن وحدة الأمة المغربية عبر الفتوى الجماعية التي تصدر من طرف المجلس العلمي الأعلى. وباعتبارها المؤسسة الرسمية الوحيدة المهتمة بشأن الإفتاء في المغرب، فإن المجالس العلمية تضمن استقرار الثوابت الدينية في المجتمع، وتمنع ظهور الفوضى المحتملة. وهذا يدل على أن الفتوى من الأدوات الأساسية لإيجاد حلول للمصعوبات المعاصرة.

وفي هذا الإطار، فإن الملاحظ أن بين مؤسسة الفتوى الرسمية والسياسة علاقة مباشرة، لأن الدين الإسلامي والملكية يُعتبران عنصرين ثابتين قانونيين لا يمكن مناقشتهما بأي شكل من الأشكال. وتتميز رئاسة الدولة في المغرب عن غيرها من رئاسات باقي الدول العربية الإسلامية الأخرى، بأن لملك الدولة المغربية رئاسة دينية، كما أن له رئاسة سياسية؛ فالملك هو من يترأس المجلس العلمي الأعلى ويوقع الفتاوى. وهذا الأمر بالإضافة إلى سياسة الدولة فيما يتعلق بإصلاح الحقل الديني الذي اكتسبت به مؤسسات الدينية الرسمية الإفتائية نشاطاً جاداً نتيجة لإجراءات الدولة، يجعل علاقة الارتباط بين الدين والسياسة بالمغرب تبدو واضحة وعميقة.

وكذلك، فإن الأسئلة المطروحة من طرف المؤسسات الرسمية المختلفة، غير وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، يُبدي المجلس العلمي الأعلى رأيه فيها أو يُفتي فيها. إن طلبات الاجتهاد وبيان حكم في النوازل المستجدة الخاصة بتقييم المشاريع وتصحيح نصوصها والتعليق على مضمونها، وأيضاً الإجابة عن المطروحة قبل تقنين القرار الخاص بها، كلها أمور تشير إلى تأثير مؤسسة الفتوى على التقنين مؤسسياً ورسمياً وعمل الدولة باستمداد من سلطة الفتوى.

وقد طلبت هذه المؤسسات رسمياً هذه الفتاوى من أجل معرفة الحكم الديني في بعض القضايا التي تدخل مباشرة في مجال تخصصاتها. وبالإضافة إلى ذلك، فإن بعض هذه المؤسسات قد سألت حول مشاريع أعتها أو تخطط لإعدادها لكي تعرف الأحكام الشرعية والضوابط الدينية المتعلقة بها. بالإضافة إلى أسئلة طُرحت من قبل أشخاص مقيمين في المغرب وأشخاص يعيشون في الخارج. وهي عبارة عن أسئلة تعكس الإشكاليات التي يواجهها هؤلاء الأشخاص في الداخل والخارج.

ومن الواضح أن المؤسسات -خاصة المؤسسات الرسمية- تتأثر بالفتوى سواء بشكل مباشر أو غير مباشر، إلا أن هذا الأمر في حاجة إلى أبحاث دقيقة تبحثه وتناقشه بالإضافة إلى أن الأسئلة المحققة والمسائل السياسية والاجتماعية المتعلقة بها -مثل الإرهاب والمصلحة- تدفعنا إلى التفكير في التفاعل القائم بينها وبين هذه المؤسسات.

رأي الإمام مالك<sup>55</sup> وابن عبد البر<sup>56</sup> وخليل<sup>57</sup>، وابن عرفة<sup>58</sup>، وابن جزي<sup>59</sup>، الزرقاني<sup>60</sup> ذكر حكم عمر رضي الله عنه في هذه المسألة وتجليده شخصاً الحداً تاماً بسبب ريح الشراب كدليل على اثباته. وانطلاقاً من هذا الحديث، جوز المذهب المالكي تثبيت الشرب بالشم. وجوزت الهيئة استعمال هذا الجهاز لرصد الكحول. والواضح أن استعمال هذا الجهاز باعتباره جهازاً يعطي نتيجة فحص دقيقة يحفظ مصالح شرعية كثيرة للسائقين وغيرهم، ويحفظ أرواح مستعملي الطريق، لذلك فإن استعماله جائز حسب رأي الهيئة.<sup>61</sup>

وبالتركيز على منهج الهيئة الفقهي حول هذه النازلة يلاحظ أن في جواب النازلة نموذجاً لتخريج الفروع على الفروع الذي يسمى «التخريج في المذهب» أو «القياس في المذهب»؛ وهو جزء من الاجتهاد في المذهب يتوصل به إلى التعرف على آراء الأئمة في المسائل الفرعية، التي لم يرد عنهم فيها نص، وذلك بإلحاقها بما يشبهها في الحكم، عند اتفاقهما في علة ذلك الحكم، عند المخارج أو بإدخالها في عموماً نصوصه أو مفاهيم هذه النصوص، أو أخذها من أفعاله أو تقريراته، وبالطرق المعتد بها عندهم، وشروط ذلك، ودرجات هذه الأحكام.<sup>62</sup>

#### الخاتمة:

تبين من خلال هذه الدراسة أن عملية الإفتاء في المغرب تُوكل إلى الهيئة العلمية المكلفة بالإفتاء التابعة للمجلس العلمي الأعلى، ويتولى هذا المجلس نشر الفتاوى المختارة من الأسئلة التي طُرحت على الهيئة العلمية وأجابت عليها. وتتعلق هذه الأسئلة عموماً بمسائل ترتبط مباشرة بالحياة اليومية للأفراد. لذلك فهذه الأسئلة عبارة عن قضايا تُطرح إشكاليات في المجتمع وتتطلب إيجاد حلول لها.

وتصدر معظم الأسئلة المتعلقة بالإفتاء وإبداء الرأي من جهة المؤسسات الرسمية الدولية. وغالباً ما تتعلق الأسئلة التي طُرحت على المجلس العلمي الأعلى، بالمسائل الفقهية المعاصرة والنوازل المستجدة التي تتطلب اجتهاداً وبيان حكم فيها، وفي الحقيقة فإن المسائل المناقشة في كتاب الفتاوى الذي اعتمدنا عليه، لا تهم المستجدات فحسب، وإنما ترتبط كذلك بالمسائل المعاصرة التي يعيشها المواطن المغربي ويواجهها في حياته اليومية.

- 55 نُقل في النص عن الإمام مالك: «إذا شهد عليه بها أنها رائحة مسكر تبيدًا كان أو غيره فإنه يضرب فيه ثمانين».
- 56 نُقل في النص عن ابن عبد البر: «الحد على من وجد منه ريح الخمر هو قول مالك وأصحابه وجمهور أهل الحجاز إذا أقر شاربها أنها ريح خمر أو شهد عليه بذلك».
- 57 نُقل في النص عن خليل: «إن أقر أو شهد بشرب أو شم».
- 58 نُقل في النص عن ابن عرفة: «ويثبت بثبوت رائحة».
- 59 نُقل في النص عن ابن جزي: «ويلحق بذلك، أي الاعتراف أو الشهادة، أن شم عليه رائحة الشراب، خلافاً لهما، يعني أبا حنيفة والشافعي، ويشهد بذلك من يعرفها ويكفي في استنكاه الرائحة شاهد واحد، لأنه من باب الخبر».
- 60 نُقل في النص عن الزرقاني: أي رائحتها في فمه.
- 61 فتاوى الهيئة العلمية المكلفة بالإفتاء، 62-63، 307-309.
- 62 يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين، التخريج عند الفقهاء والأصوليين (الرياض: مكتبة الرشد، 1414 هـ)، 187.

وما يلفت نظرنا في هذه الفتوى أن الهيئة لا تناقش هل مثل هذه التسميات يشير إلى إطلاق اسم الله عزّ وجلّ على غيره أم يشير إلى مضمون عنوان الموقع الذي يتحدث عن الله ولذا أطلق إسم الموقع على هذا المضمون. ومع ذلك فالملاحظ أن سد الذريعة ومقصد الشريعة محوران أساسيان في الفتوى من ناحية حماية قدسية أسماء الله الحسنى وصفاته العلى ومنع استغلال القيم الدينية. وكمثال آخر عن هذه المشكلات المعاصرة أصدرت الهيئة فتوى حول مشروعية استخدام جهاز لرصد الكحول في دم السائقين.

وحسب بيان وزارة التجهيز والنقل واللوجستيك والمال بالمغرب، فالمغرب كان سباقا إلى وضع إستراتيجية وطنية للسلامة الطرقية تهدف إلى عكس المنحى التصاعدي للعدد السنوي للقتلى والمصابين بجروح خطيرة وتقليص هذه الأعداد بكيفية مستمرة ودائمة، وذلك أمام تزايد عدد حوادث السير التي شهدتها المغرب. ومن أجل تنفيذ هذه الإستراتيجية، أعدت الحكومة خطط إستراتيجية مندمجة استعجالية وإجراءات ذات أثر فوري وقيمة مضافة لتحسين السلامة الطرقية. وفي هذا الإطار، وإلى غاية سنة 2010، تم إعداد مخططين إستراتيجيين مندمجين إستراتيجيين، حيث كان يهدف المخطط الاستراتيجي الأول منهما 2004-2006 إلى تثبيت وعكس المنحى التصاعدي لعدد القتلى والمصابين بجروح خطيرة على الطرق المغربية.<sup>50</sup>

يعتبر تناول الكحول أحد أبرز أسباب حوادث السير، ولكي تتصدى وزارة التجهيز والنقل واللوجستيك والمال بالمغرب لهذه المسألة وتمنع الناس من السكر أثناء القيادة وتعزز الرقابة على مستعملي الطرق فقد طرحت سؤالا على وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في نفس السنة المشار إليها أعلاه حول هذه المسألة.

وقد عززت الهيئة العلمية المكلفة بالإفتاء رأيها<sup>51</sup> بجوابي المجلسين العلميين بوجدة<sup>52</sup> وتطوان<sup>53</sup>، في جواز استخدام آلة لرصد الكحول في دم السائقين حيث أشار هذان المجلسان في جوابيهما إلى نقطة أساسية استدلالية ترتبط بإثبات شرب الخمر لدى الشارب. ذلك أن شرب الخمر يُثبت إما بشهادة عدلين أو إقرار الشارب، وخارج هذين الدليلين هناك وسيلة ثالثة اختلف فيها بين المذاهب وهو الاستنكاه؛ أي شم رائحة الشارب لإثبات شربه، حيث ذهب الإمام مالك وأصحابه إلى أن الاستنكاه من الوسائل الشرعية لإثباته وإقامة الحد.<sup>54</sup> ففي المتنين نرى أنه بعد ذكر

50 للمعلومات والوثائق انظر: وزارة التجهيز والنقل واللوجستيك والماء، «الإستراتيجية المندمجة الإستعجالية للسلامة الطرقية» (22. 04. 2020).

51 لفتوى الهيئة المكلفة بالإفتاء انظر إلى فتاوى الهيئة العلمية المكلفة بالإفتاء، 62-63.

52 لجواب المجلس العلمي المجلي لوجدة انظر إلى فتاوى الهيئة العلمية المكلفة بالإفتاء، 307-308.

53 لجواب المجلس العلمي المجلي لتطوان انظر إلى فتاوى الهيئة العلمية المكلفة بالإفتاء، 309.

54 مالك بن أنس بن مالك الأصبغي، المدونة الكبرى رواية الإمام سحنون (المملكة العربية السعودية: وزارة الشؤون الإسلامية-مطبعة السعادة، 1324 هـ)، 61/16.

ومثال ذلك سؤال طُرح حول مسألة إنشاء موقعين على شبكة الانترنت يحملان عنوان اسم الجلالة: [www.allah.ma/](http://www.allah.ma/) [www.dieu.ma/](http://www.dieu.ma/)

قدمت الهيئة العلمية في نص الفتوى رأيها الفقهي المتضمن لعدم جواز إطلاق اسم الجلالة «الله» على أي واحد من الموقعين المذكورين استناداً إلى الاعتبارات الآتية:

- إن النصوص الشرعية ومقاصدها الحكيمة من القرآن الكريم والسنة النبوية، تدل كلها على جلال الله وأسمائه وصفاته، وتدعو إلى سد الذريعة في وجه أي قول أو عمل يسيء إليها، وينال منها بكيفية أو أخرى، ولذلك فإن اسم الجلالة «الله» مقدس عند جميع أمة الإسلام

- إن اسم «الله» خاص بالله سبحانه ويدل على ذاته الأحدية، ولذلك منع علماء الإسلام إطلاقه على غير الذات الإلهية، مصداقاً لقوله عز وجل عن نفسه، ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف: 180/7]، وقوله سبحانه: ﴿أَلَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: 11/42].

- إن استعمال الاسم الأعظم «الله» في موقع شبكة الانترنت، وجعله عنواناً له، يجعله عنصراً للتنافس التجاري ووسيلة الدعاية لغرض النفع المادي لجلب الناس، وهذا منافٍ لشرع الله والأخلاق الإسلامية.

- إن تسمية أي موقع بعنوان «الله» سيجعل الكثير من الناس يعتقد أن كل ما يصدر عن هذا الموقع وينشر فيه صادر عن «الله» أو على الأقل مطابق لشرعه وأحكامه، ويؤدي إلى فتح باب واسع لدخول كثير من الشبه والمغالطات في الأحكام الشرعية والمفاهيم الدينية، وإلى المساس بجلال الله وقديسية أسمائه الحسنى، وذلك ما يجب تنزيه الله عنه، ويقتضي سد الذريعة الموقعة في ذلك، ويستوجب منع كل وسيلة تؤدي إلى ما لا يجوز استعماله في حق الله تعالى، عملاً بقول الله تعالى في أساس سد الذريعة: ﴿وَلَا تُسَبِّحُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسْبُحُوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: 108/6] ويقول النبي صلى الله عليه وسلم: «دع ما يربك إلى ما لا يربك»<sup>48</sup>، بمعنى أن المؤمن يجب أن يترك كل أمر وعمل يشك في مشروعيته وسلامته، إلى ما يتيقن موافقته لشرع الله وسلامته من كل إثم ومعصية.

- إن المقصد الحسن لصاحب الطلب، والتزامه بتقديم مبادئ الإسلام وفضائله، وخصائصه الدينية لا يبرر اتخاذ اسم الجلالة «الله» عنواناً للموقع، للاعتبارات السالفة.

أصدرت الهيئة رأيها الفقهي انطلاقاً من هذه الاعتبارات، وفي نهاية النص، بينت أن خلاصة ما انتهت إليه دراسة الموضوع من ناحية الرأي الفقهي هو عدم جواز إطلاق لفظ الجلالة «الله» على عنوان أي موقع من الموقعين المذكورين.<sup>49</sup>

48 النسائي، الأشربة 50.

49 فتاوى الهيئة العلمية، 132-134.

لذلك شددت الهيئة العلمية المكلفة بالإفتاء في جوابها على إجماع أئمة الإسلام وعلمائه الأعلام، من سنة وشيعة<sup>46</sup> على أنه لا يكفر مسلم بارتكاب ذنب مهما كان كبيرا، ما لم يستحله، وما لم يظهر منه كفر بواح جلي مؤكدة على أن من يُطلق العنان للسانه بتكفير أحد من أهل القبلة منحرف في فكره ومزاحه، ضال ومطىء في سلوكه وتصرفه ومتحمل فيه وزرا وإثما خطيرا ويجب أن يرجع إلى الصواب ويستغفر ويتوب إلى ربه في حق نفسه وغيره من الناس.<sup>47</sup>

والملاحظ في الأسلوب المعتمد في الأدلة الشرعية المضمنة في نص الفتوى أنه تم تبني أسلوب رفع الخلاف من جهة الأدلة الشرعية، وإزالة الاعتراضات المحتملة استنادا على وحدة الأمة وإجماعها؛ فعلى الرغم من تمسك الهيئة بالمذهب المالكي إلا أنها نقلت آراء فقهاء لأئمة مذاهب أخرى مثل أبي حنيفة الذي يعتمد في فتاويه على القياس أكثر مما تعتمد المالكية، وابن تيمية الذي تتبع منهجه وآراء السلفية العصرية وتعنتي بأفكاره الوهابية، بل وحتى أنه تم ذكر حكم هذه المسألة عند الشيعة. وكل ذلك لبيان أن هذه المذاهب وإن اختلفت في آرائها ومناهجها فإن هذا الموضوع شكّل بينها نقطة إجماع. وكأن الهيئة بجمعها هذه الآراء والتأكيد على وحدتها تبين لنا بشكل واضح تأثير الوضع السياسي والاجتماعي والأمني على أسلوب الفتوى واستدلالاتها. وهو ما يؤكد أيضا عدم الرجوع إلى آراء المذاهب الأخرى إلا قليلا في عموم كتاب الفتاوى الذي بين أيدينا. وهذا الأمر يبين حساسية الدولة لقضية الإرهاب بشكل عام.

من المعلوم أن المغرب كافح الإرهاب بكل جهده واستند في استراتيجيته ضد الإرهاب إلى ارتكاز على إغلاق كل الأبواب التي تدخل كل الأفكار المتطرفة العنيفة إلى البلاد عبرها، ومن ذلك أنه اعتمد المقاربة الأمنية الاستباقية وتنفيذ القانون وإطلاق مشاريع تنمية موجهة للمناطق المهمشة وإصلاح المجال الديني وضمه أحداث مؤسسات جديدة والحرص على توطيد المذهب الماكي والعقيدة الأشعرية.

واستنادا على كل ما ذكرنا، من الممكن أن نفترض أن متون الفتاوى ليست متونا دينية فحسب، بل هي نصوص تتيح لنا فرصة لقراءة المجتمع على المستوى الديني والسوسيولوجي والسياسي. وأيضا، يتضح أن فعالية المتون الدينية والفتاوى تُبين أحكام الشريعة من ناحية، ومن ناحية أخرى تروج لصالح المجتمع وضرورة تضامن أفرادها وإشاعة روح الاخوة بينهم.

## 5. 2. الفتاوى وعلاقتها بمشكلات الحياة المعاصرة

نناقش في هذا المحور الفتاوى المتعلقة بالقضايا المعاصرة في شقها المرتبط بالقضايا المستجدة التي عرفها الناس في العصر الحاضر، ولم تكن معروفة في العصور السابقة.

46 اكتفت الهيئة في ذكر رأي الشيعة بقول: «وأجمع الإسلام وعلماءه الأعلام، من السنة وشيعة على أنه لا يكفر...»  
47 انظر لمنن الفتوى: كتاب الفتاوى الهيئة العلمة المكلفة بالإفتاء، 67-73.

بالغة لخطورتها، ليس على مستوى المغرب فحسب، بل لكل دول الإسلام سياسيا ودينيا. وجدير بالذكر هنا أن المؤسسات الدينية الرسمية في العالم الإسلامي بما فيها المجلس العلمي الأعلى تهدف إلى المساهمة في توعية المسلمين بخطر الإرهاب وخطر الخطاب المضلل الذي يُعتمد فيه، ونشر المفاهيم الدينية الصحيحة والعلم على جعل المجتمع متشربا لها.<sup>41</sup> واعتبارا لذلك، ركز المجلس العلمي الأعلى على هذه الظاهرة لمنعها وقطع طرقها من بُعد ديني.

والملاحظ في نص الفتوى للهيئة العلمية أن الموضوع المتعلق بالتكفير يناقش من خلال الآيات الواردة في هذا السياق بشكل عام، حيث يتم تقديم الموضوع بشكل مطوّل لفهم نطاق المشكلة، وإيضاح كيفية تعارض عملية التكفير مع روح الإسلام. وذلك بأسلوب يهدف إلى منع الأذى والفتنة ويؤكد على وحدة أمة محمد صلى الله عليه وسلم. وتطرّق المجلس لمثل هذه الأمور يظهر حيويته ومتابعته للقضايا المطروحة سواء كانت جديدة أو قديمة ويجعله في موضع التصدي للقضايا والإشكاليات المطروحة.

وقد اشتملت الفتوى على بعض النصوص الشرعية الصريحة من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة<sup>42</sup>، وبعض أقوال السلف الصالح من الأئمة والعلماء المقتدى بهم مثل أبي حنيفة<sup>43</sup> وابن أبي زيد القيرواني<sup>44</sup> وابن تيمية<sup>45</sup> الذين ذكروا في فتاويهم أن أحدا من أهل القبلة لا يُكفّر بمجرد ذنوبه ولا بمجرد تأويل حاله بل يوكل أمره إلى الله.

41 أصدرت الأنظمة الإسلامية العالمية والمجالس العلمية الدولية الفتاوى في ظاهرة التكفير، والتقارير المفضلة حولها، وحذرت من الغلو والتطرف في الدين، مثل مجمع الفقه الإسلامي الدولي (IIFA)، «قرار بشأن تكفير المسلم: أسبابه، وآثاره، وعلاجه» (الوصول 2020، 11، 22)؛ و رئاسة الشؤون الدينية التركية رئاسة الشؤون الدينية التركية (DIB)، «DAEŞ KİTAPÇIK» (الوصول 2020، 11، 22).

42 قدّمت النصوص الشرعية في الفتوى في سياقات مختلفة، نذكر منها على سبيل المثال: حول أسس الإيمان والإسلام وحقيقتيهما: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَانِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْغَزِيرُ الْحَكِيمُ﴾ {آل عمران/18} ﴿إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ اللَّهِ فِي الْإِسْلَامِ﴾ {آل عمران/17-18} و﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ﴾ [الفتح 29/48]، و«الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر؛ وتؤمن بالقدر خيره وشره»، و«الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت» (البخاري، الإيمان 37)، «ما من أحد يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، صدقا من قلبه، إلا حوّمه الله على النار» (البخاري، العلم 49)، «عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام، وحسابهم على الله» (البخاري، الإيمان 17)؛ وحول درجات الإيمان: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات/13]، ﴿فَلَا تَزُكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى﴾ [النجم/32]؛ وحول النهي عن التنازر والترامي بسوء الألقاب والنوع وعن إساءة الظن بالمسلم في اعتقاده وسلوكه ﴿وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الْأَشْمُ الْفُسُوقِ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ...﴾ [الحجرات/11-12]، وحول الاعتصام بحبل الله المتين والاجتناب كل ما يؤدي إلى التفرقة بين المسلمين ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ [آل عمران/103] و﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ [النحل/125]، «إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث» (البخاري، الأدب 57)، «من قال لإخيه يا كافر فقد باء بها أحدهما» (البخاري، الأدب 73)، وقوله «سباب المسلم فسوق وقاله كفير» (البخاري، الأدب 44).

43 أبي حنيفة النعمان بن ثابت، الفقه الأكبر مع شرحه ملا علي القاري الحنفي (مصر: دار الكتب العربية الكبرى، 1327 هـ)، 186.

44 ابن أبي زيد القيرواني، الرسالة، 21.

45 تقي الدين أحمد بن تيمية، مجموعة الفتاوى (د.ط.: دار الوفاء 2005)، 252/27.

## 5.1. الفتاوى وعلاقتها بالمشكلات المتداولة في الحياة اليومية

إن أكثر الأسئلة المطروحة على المجلس العلمي الأعلى تتعلق بالمسائل الفقهية المعاصرة. وبعض هذه المسائل لا يمكننا أن نجد لها موقعا أو فصلا في كتب الفقه التراثية مثل «مشروعية استخدام جهاز لرصد الكحول في دم السائقين»<sup>38</sup> على اعتبار أنها نوازل مستجدة، أما البعض الآخر فيوجد في الكتب الفقهية التراثية مفضّلا ومناقشا مثل «حكم إمامة المرأة في الصلاة»،<sup>39</sup> والاستفتاء في المسائل التي أفتى بها الفقهاء القدماء في المذهب المالكي والتي دأب عليها المسلمون وجرى بها العمل في مختلف العهود يشير إلى أن هذه القضايا لم تُصعّ فعاليّتها، وما زالت قائمة إلى وقتنا الحالي. فعلى سبيل المثال، تم الإفتاء في المذهب المالكي حول قضية نبش القبور ونقلها<sup>40</sup> بسبب المصلحة العامة وتم تعيين المعايير الخاصة بهذه المسألة.

إن تدارس النازلة من طرف الهيئة العلمية وإصدارها الفتوى فيها يُظهر أهمية السؤال من ناحية، ومن ناحية أخرى يكشف عن وظيفة المجلس. والمجلس بإجابته على مثل هذه الأسئلة، يعتبر مصدرا مرجعيا يسمح بوصول المعارف والآراء والأقوال والاجتهادات إلى الجمهور إما بنقل الفتاوى القديمة كما هي أو بإضافة تنقيحات عليها.

وكل هذه المسائل لا تهم المستجندات وإنما ترتبط بالمسائل المعاصرة التي يعيشها المواطن المغربي ويواجهها في حياته اليومية. ويمكننا أن نمثل لذلك بنموذج الفتوى المتعلقة بالتكفير؛ هذه المسألة التي تعتبر مسألة خطيرة، ظهرت نتيجة للغلو والتطرف. ومناقشتها ضمن هذا الكتاب وإصدار الفتوى حولها يبين أهميتها وضرورة التنبيه والتحذير من خطورتها، خاصة أننا نعيش اليوم أثرها على مستويات عدة.

وقد عاشت المملكة المغربية في تاريخ 16 ماي 2003 أفزع هجمات إرهابية في تاريخها، وهذه الأحداث الإرهابية نجم عنها العديد من التغييرات في تدبير الحقل الديني كما ذكرنا من قبل، وكذا تساؤلات حول ظاهرة التكفير وإباحتها، مما جعل الهيئة العلمية تتدخل في هذا الموضوع بإصدار فتوى حول «ظاهرة تكفير أهل القبلة وحكم من يتبنى ذلك من المسلمين» جوابا على سؤال المدير العام للمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (الإيسيسكو) في سنة 2005.

وكما يُعرف فظاهرة التكفير ليست حديثة بل هي من أبرز الظواهر الدينية المنحرفة في التاريخ، حيث ارتبطت ببعض الأطياف الإيديولوجية والدينية التي تتخذ العنف منهجا لها في تعاملاتها مع المخالفين لها في العقيدة والمذهب؛ مثل الخوارج والمعتزلة. ولا زالت هذه الظاهرة تحظى بأهمية

38 فتاوى الهيئة العلمية، 61.

39 فتاوى الهيئة العلمية، 83. وانظر: أبي زيد القيرواني عبد الله بن أبو محمد، الرسالة (القاهرة: دار الفضيلة، د.ت.)، 55.

40 انظر: خليل بن إسحاق المالكي، مختصر العلامة الخليل (القاهرة: دار الحديث، 2005)، 52.

استخدمت الهيئة كلمة التحفظ في عنوان هذه المسألة كَرَدٍ على الفقرة الأولى من المادة رقم 12 ضمن الاتفاقية الدولية لحماية المهاجرين والتي تُعلن فيها حق تغيير الدين تحت عنوان حرية الدين كما هو وارد في نص هذه المادة. لذا، فمن الواضح أن الغرض هنا ليس الإفتاء وإنما عدم الموافقة على مسألة واتخاذ موقف حولها.

والملاحظ من هذه العبارات المستعملة في عناوين الأسئلة أن الهيئة العلمية لا تهتم بالإفتاء فقط وإنما قد تخرج من هذه المهمة إلى مهمة أخرى تتعلق بتقديم استشارات فقهية حول مواضيع مختلفة طرحت عليها.

### 5. الفتاوى وعلاقتها بالمشكلات المتداولة في الحياة

يشهد العصر الراهن مستجدات مختلفة عمت جوانب الحياة المتعددة، وقد نتج عن ذلك ظهور عدد من النوازل التي لم تكن معهودة من قبل، مثل الأسئلة المرتبطة بـ «جواز إيصال الإنسان في حياته بالتبرع بقرنية عينه لفائدة نقلها منه حين وفاته، وزرعها في عين إنسان آخر ليستعيد بها سلامة نظره وعافية بصره»، و« إنشاء موقعين على شبكة الانترنت يحملان عنوان اسم الجلالة: [www.allah.ma/](http://www.allah.ma/) [www.dieu.ma](http://www.dieu.ma)»، إلى غير ذلك. وتختص هذه النوازل المستجدة عموماً بأمرين: الأول: أنها في الغالب ذات بُعد عام يمس المجتمعات والدول، بل ربما تناولت أثارها الأمة الإسلامية جمعاء. الثاني: أنها تحفل بكثير من الملبسات والتشعبات التي تجعل استيعابها وفهمها على حقيقتها معتركا صعبا. وتأسيسا على ذلك فإن إصدار الإفتاء في هذه النوازل ينبغي أن يراعى فيه هذان الأمران. ذلك أن أي خطأ أو قصور في الفتاوى العامة يصيب أثره عموم الناس؛ كما أن النظر القاصر من شأنه أن يفرز فتوى قاصرة؛ وعليه فإن رعاية الفتوى في مثل تلك النوازل تستدعي إخضاعها للاجتهد الجماعي<sup>35</sup> الذي تتوافر له الرؤية الجماعية والخبرة والاختصاص، ومن هنا يظهر جليا الدور العظيم الذي يقوم به الاجتهاد الجماعي في ضبط الفتوى والوصول بها إلى المقصود الأمثل وهو إصابة الحق.<sup>36</sup> وهذا الطابع العام الخاص بإصدار الفتاوى حول القضايا المستجدة هو الذي مشى عليه أيضا المجلس العلمي الأعلى في إجهاداته.<sup>37</sup>

35 انظر: تعريفات اصطلاح الاجتهاد الجماعي لبعض المعاصرين ومناقشتها: « صالح بن عبد الله بن حميد، «الاجتهاد الجماعي وأهميته في نوازل العصر»، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي 25 (2010)، 55-60؛ أحمد الريسوني، «الاجتهاد الجماعي»، Raissouni، (الوصول: 20.03.2019).

36 صالح بن عبد الله، «الاجتهاد الجماعي وأهميته في نوازل العصر»، 64.  
37 في شهر رمضان عام 1436، أُلِّقَت الأستاذة وداد العيدوني - عضو المجلس العلمي المحلي بطنجة- درسا من الدروس الحسينية الرمضانية، التي هي دروس تُلقي بحضرة ملك المغرب، وتحت رئاسته الفعلية، وبحضور العلماء والمشايخ والدعاة والقراء وأصحاب الفكر والثقافة من المغرب وخارجه طيلة أيام شهر رمضان. وحللت موضوع: «الاجتهاد بين ضوابط الشرع ومستجدات العصر». ومما ورد في كلامها: «وبهذا يكون عمل المؤسسة العلمية مؤسسا على كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وفقه الأئمة الكبار وأعلام الملة والسنة، وخاصة فقه إمام دار الهجرة، مالك بن أنس رحمه الله، وقائما على الاجتهاد الفقهي الجماعي في القضايا المستجدة المعاصرة، التي تتطلب التمكن من فهم نصوص الشريعة، ومقاصدها الربانية السمحة.» انظر لنص الدرس: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب، «الاجتهاد بين ضوابط الشرع ومستجدات العصر» (الوصول 14.10.2020).



جوابها: «... بعد استعراض خلاصة الفتاوى الواردة في شأنه من بعض المجالس العلمية، والاطلاع على مضمونها بين مجيز لذلك ومانع منه، وبعد تبادل وجهات النظر والمناقشة فيه من طرف السادة الحاضرين في اللجنة، ارتأت الهيئة الأخذ بالقول الذي يجيز للحائض الدخول الى المسجد للتعليم والتعليم، مع تنبيهها الى وجوب المحافظة على نظافة المسجد ونقائه.»<sup>31</sup>

الملاحظ في عنوان هذا النص أن كلمة «التوصية» أستخدمت بدل كلمة «الفتوى»، وعلى الرغم من أن القارئ لهذا النص يفهم أنه فتوى إلا أن كلمة التوصية هنا تجعلنا نطرح السؤال التالي: لماذا تستخدم الهيئة كلمة التوصية بدل كلمة الفتوى؟ وهل يمكن أن نفسر ذلك بكون الهيئة مترددة بين رأيين اثنين فاستعملت كلمة التوصية لأنها لم تحسم رأيها؟

إبداء الرأي في مشروع «دليل حماية الطفولة»، مخطط العمل لحماية الطفولة بمراكش لسنة 2006 و2007 م<sup>32</sup>، وإبداء الرأي حول الاستشارة العلمية المتعلقة بالأوقاف السلطانية المغربية في مكة المكرمة<sup>33</sup>.

يتضح من العنوانين أعلاه أن الهيئة العلمية تبدي رأيها حول مسألتين ويتعلق الأمر هنا، بإبداء رأي حول مشروعين من أجل تقييمهما وتصحيح نصوصهما والتعليق على مضمونهما.

التحفظ على الاتفاقية الدولية لحماية حقوق جميع العمال المهاجرين وأفراد أسرهم المعتمدة بقرار الجمعية العامة 45/158 المؤرخ في كانون الأول/ ديسمبر 1990.

جوابها: «اطلعت الهيئة على الفقرات 12،13،26 من الاتفاقية الدولية لحماية المهاجرين، واستوفقتها الفقرة الأولى من المادة رقم 12 التي تقول: «للعامل المهاجرين وافراد اسرهم، الحق، في حرية الفكر والضمير، والدين...» لما فيها من معارضة صريحة لنصوص الشريعة الإسلامية التي تحرم على المسلم أن يغير دينه تحت أي ذريعة من الذرائع. إن التلاعب بالدين لا يعتبر في الدين الإسلامي حرية، بل هو خرقٌ للحرية واعتداء على الأمن العام، ومفارقة لنظام الجماعة الذي هو كالجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء. ويعد من فارق دينه في نظام الإسلام مرتدًا، وعقوبته المادية والمعنوية منصوص عليها في الكتاب والسنة والاجماع. عليه، فإن العلماء يتحفظون على هذه الفقرة لما يترتب عليها من مقاصد دينية واجتماعية وأخلاقية ولمصادمتها لروح الشريعة ونصوصها.»<sup>34</sup>

31 فتاوى الهيئة العلمية للمكلفة بالإفتاء 2004-2012، التحرير: المجلس العلمي الأعلى، (الرباط: الكتابة العامة للمجلس العلمي الأعلى بالمملكة المغربية، 2012)، 82.

32 فتاوى الهيئة العلمية، 121.

33 فتاوى الهيئة العلمية، 115.

34 فتاوى الهيئة العلمية، 175.

في مسألة نقل القبور وإصلاح المقابر، تم الإجابة عن سؤالين يتعلقان بالمقابر والقبور في سنة 2008، وثلاثة أسئلة في سنة 2010، وتسعة أسئلة في سنة 2011. وهذه الأسئلة في حد ذاتها تشبه بعضها البعض كثيرا، وتتعلق إما بحماية القبور والضرائح التي تحتاج إلى النقل أو التحويل أو الإصلاح بسبب وضعيتها السيئة وإما بطلب المصلحة العامة التي تقتضي نبش القبور أو نقلها أو تحويلها وغير ذلك.

الملاحظ أن المجلس أصدر الفتوى مرارا وتكرارا في هذه المسألة لأهميتها<sup>30</sup>، على الرغم من أنه كتب تقريرا مفصلا ونشر نص الفتوى حول نبش القبور ونقلها لمصلحة عامة أو خاصة بكل أدلتها في سنة 2006.

#### 4.2. الخصوصيات الشكلية للأجوبة

أثناء عرض أجوبة الفتاوى في الكتاب يتم تقديم بعضها بشكل مختصر والبعض الآخر بشرح مفصل. ويلاحظ أن صيغة الإفتاء في الغالب هي «جاز/جائز/لا يجوز»، مما يؤكد البعد الحكمي والمقاصدي في الفتوى. وعادة ما يلتجأ في الفتاوى إلى اعتماد أسلوب إيجابى ينحو منحى اليسر. وكذلك غالبا ما يسير الموضوع من العام إلى الخاص حيث يتم بيان القضايا وتوضيح تفاصيلها قبل الوصول إلى بيان الفتوى المطلوبة.

يمكننا القول عموما أنه لا يوجد توحيد على مستوى أساليب متون الفتاوى من حيث تقديم أدلة الموضوع والرجوع إلى المصادر في نصوص الفتوى وكتابة المتن. لأن هذه المؤسسة في الواقع هي مؤسسة جديدة لم تتفق بعد في اعتماد نمط موحد في أسلوب الفتاوى المكتوبة.

ومن الملاحظ أن هذا الكتاب يتضمن بعض التسميات التي تفيد آراء الهيئة أو الفتاوى وذلك حسب مضامينها وأغراضها مثل: «الرأي الفقهي»، «إبداء الرأي»، «الرأي الشرعي»، «التعقيب»، «التوصية»، «التحفظ» غير اسم «الفتوى».

ولتوضيح هذه المسألة نذكر بعض العناوين التي أستخدمت فيها هذه العبارات والنصوص التي أتت جوابا عنها:

· التوصية الصادرة عن الهيئة العلمية المكلفة بالإفتاء في الموضوع دخول المرأة الحائض إلى المسجد قصد التعليم والتعلم

30 وأهميتها ارتبطت بالحكم الثابت في هذه المسألة عند المالكية. ويمكننا أن نمثل لهذا الاهتمام بقول ابن الحاج -من فقهاء المالكية- : «إن العلماء رحمة الله عليهم قد اتفقوا على أن الموضع الذي دفن فيه المسلم وقف عليه ما دام منه شيء ما موجودا فيه حتى يفنى فإذا فني حيثئذ يدفن غيره فيه فإن بقي شيء ما من عظامه فالحرمة قائمة كجميعه. ولا يجوز أن يحفر عليه ولا يدفن معه غيره ولا يكشف عنه اتفاقا إلا أن يكون موضع قبره قد غضب. (ابن الحاج أبو عبد الله محمد بن محمد العبدري المالكي الفاسي، المدخل (القاهرة: مكتبة دار التراث، د.ت.)، 19-18/2).

<ul style="list-style-type: none"> <li>- نقل رفات بعض القبور ونقلها لمصلحة عامة أو خاصة</li> <li>- نقل قبور متناثرة</li> <li>- كيفية دفن موتى المسلمين من الواجهة الشرعية الإسلامية</li> <li>- اقتراح طريقة جديدة للدفن في المقابر (الدفن الأفقي قبرا فوق قبر)</li> </ul>	المقابر والقبور
<ul style="list-style-type: none"> <li>- «دليل حماية الطفولة» مخطط العمل لحماية الطفولة بمراكش لسنة ٢٠٠٦ و٢٠٠٧ م.</li> <li>- التعقيب على ملاحظات لجنة حقوق الإنسان في إطار إعداد المملكة المغربية للتقرير الدوري السادس لإعمال العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية</li> <li>- الاتفاقية الدولية لحماية حقوق جميع العمال المهاجرين وأفراد أسرهم المعتمدة بقرار الجمعية العامة ١٥٨/٤٥ المؤرخ في كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٠</li> <li>- الرأي الشرعي بخصوص إعداد التقرير الدوري السادس لإعمال العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، والوثيقة الأساسية بمثابة الجزء الأول من تقارير الدول</li> <li>- مشروعية استخدام جهاز لرصد الكحول في دم السائقين</li> <li>- مشروع قانون أعدته وزارة الصحة حول التحقق من هوية الأشخاص بواسطة البصمات الجينية</li> </ul>	المواضع السياسية والاجتماعية
<ul style="list-style-type: none"> <li>- مسألة من أفتى مبررا اغتصاب المرأة غير متحجبة</li> <li>- كيفية التعامل مع مصاحف مبتورة متلاشية في مخزون المندوبية الجهوية للشؤون الإسلامية</li> <li>- ظاهرة تكفير أهل القبلة وحكم من يتبنى ذلك من المسلمين</li> <li>- تحريم تعاطي المنشطات في المجال الرياضي</li> </ul>	غيرها

والعديد من الأسئلة المتضمنة في هذا الكتاب هي النوازل وتعني المسائل الجديدة التي تتطلب اجتهادا وبيان حكم، بالإضافة إلى المسائل القديمة التي نصادفها في المصادر الأصلية للمذهب المالكي.

وترتبط الأسئلة الموجهة إلى المجلس ضمن هذا المصدر بالمواضيع التالية: العبادات، والأحوال الشخصية والأسرة، والأوقاف، والطب والصحة، والاقتصاد، والمقابر والضرائح، والمسائل الاجتماعية والسياسية، وإلى آخره. ويتبين أن الأسئلة المتعلقة بالعبادة تأخذ مساحة أقل في هذا المصدر، لأن المجالس العلمية المحلية تتولى مهمة تعليم العبادات والأحكام التي تتعلق بها، وعلى الرغم من أن الأمور المتعلقة بالعبادات المذكورة في المصادر الأصلية بوضوح إلا أن طرْح الأسئلة حولها يبين لنا أن هذه المسائل ما زالت حيةً يعيشها الناس. وتُوجه هذه الأسئلة غالبا إلى المجالس العلمية المحلية للإجابة عنها، وإذا لم تتمكن من ذلك تُوجه المجالس هذه الأسئلة إلى المجلس العلمي الأعلى مباشرة.

يلفت نظرنا في الفتاوى أن بعض الأسئلة المتشابهة التي تتعلق على سبيل المثال بنقل القبور والمواد الغذائية الحلال وإسقاط جنين (الإجهاض) تأتي أجوبتها على غرار واحد. ويمكننا ان نقول إن المجلس يجيب على هذه الأسئلة بشكل متكرر بسبب أهميتها وحساسيتها، على الرغم من أن هذه الأجوبة من حيث المضمون ترد بشكل موحد على جميع الأسئلة.

المجال	الأستئلة
العبادات	<ul style="list-style-type: none"> <li>- دخول المرأة الحائض إلى المسجد قصد التعليم والتعلم</li> <li>- حكم إمامة المرأة في الصلاة</li> <li>- صلاة بعض الناس في المساجد جلوسا على الكراسي لأعداد بدينية</li> <li>- إقامة صلاة الغائب على فقيد عائلة آل بصير الشهيد محمد بصير</li> <li>- إقامة صلاة الجمعة بفضاء غير المسجد، سيما المساجد الخاضعة للإصلاح والترميم</li> <li>- إخراج زكاة الفطر بالقيمة نقدا</li> <li>- جواز أخذ المنتخب المغربي للدراجين بالرخصة الشرعية للإفطار أثناء سفره للمشاركة في تظاهرة رياضية دولية ستجرى خارج وطنه بلندن يومي ٨-٩ رمضان ١٤٣٣ هـ / ٢٧-٢٨ يوليوز ٢٠١٢ م</li> <li>- مشروعية إجراء القرعة لأداء فريضة الحج</li> </ul>
الأحوال الشخصية	<ul style="list-style-type: none"> <li>- شأن امرأة مسلمة تبين لها أن زوجها بهائي</li> <li>- مسألة إرث امرأة أسلمت من أبيها المسيحي الكاثوليكي</li> <li>- وضع المرأة داخل الجماعات السلالية، والمتعلق بجانب حرمانها الاستفادة من العائدات المادية والعينية التي يستفيدها الرجل إثر العمليات العقارية التي تجري على الأراضي الجماعية</li> </ul>
الأوقاف	<ul style="list-style-type: none"> <li>- إبداء الراي حول الاستشارة العلمية المتعلقة بالأوقاف السلطانية المغربية في مكة المكرمة</li> </ul>
الطب والصحة	<ul style="list-style-type: none"> <li>- ما يسمى بالموت الرحيم، أو القتل الرحيم في حالة مولود مريض مرضا لا يرجى برؤه يقود حتما إلى الموت</li> <li>- ترحيل سائل منوي لمواطن مغربي، والإتيان به من خارج الوطن، بغية جعله رحم زوجته</li> <li>- جواز إيضاء الإنسان في حياته بالتبرع بقرنية عينه لفائدة نقلها منه حين وفاته، وزرعها في عين إنسان آخر ليستعيد بها سلامة نظره وعافية بصره</li> <li>- مشروع القانون الطبي الذي أعدته وزارة الصحة والمتعلق بـ "حماية الأشخاص المتطوعين للخضوع للتجارب البيوطبية"</li> <li>- إسقاط جنين في الشهر السادس، أفاد الطب أنه معاق</li> </ul>
التجارة والاقتصاد	<ul style="list-style-type: none"> <li>- اتخاذ سؤال «خير أمة أخرجت للناس» شعارا لمؤسسة تجارية</li> <li>- استعمال كلمة (sexy) ضمن استخدام تسمية (www.sexy.ma)</li> <li>- إنشاء موقعين على شبكة الانترنت يحملان عنوان اسم الجلالة: www.allah.ma/ www.dieu.ma</li> <li>- إطلاق تسمية «حريسة البراق» على حريسة فلاحية لتربية الخيول بطريق الجديدة</li> <li>- مشاركة شخص في عروض أثمان بالمزاد العلني لإكتراء سوق بالمدينة قصد إكراهه للغير يوميا أو أسبوعيا مقابل فائض من الربح</li> </ul>
الغذاء الحلال	<ul style="list-style-type: none"> <li>- كتابة كلمة "حلال" على منتوجات مواد غذائية لشركة بمراكش</li> <li>- مشروع وثيقة المواصفة المغربية، المتضمنة لمعايير شرعية وتقنية، أعدتها وزارة الصناعة والتجارة والتكنولوجيا الحديثة، بشأن منتوجات وخدمات المواد الغذائية (المصنعة)، التي يراد لها أن تحمل شهادة المطابقة (حلال)؛ (مشروع الوثيقة في صيغته الأولية)</li> <li>- المواصفات المغربية المتعلقة بالمنتجات "حلال" (مشروع الوثيقة في صيغته النهائية)</li> </ul>

يتبين من الجدول المذكور أعلاه أن طلبات الفتاوى وطلبات إبداء الرأي تأتي في معظمها من مؤسسات الدولة؛ بالإضافة إلى هذه المؤسسات، طرحت الجمعيات الاجتماعية والشركات والافراد أسئلة أيضا على الوزارة.

والملاحظ أن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية هي المؤسسة التي وجهت أكبر عدد من الأسئلة إلى المجلس العلمي الأعلى، حيث تم الرد خلال فترة السنوات التسع هذه، على ما مجموعه 22 سؤالاً طُرح من طرف الوزارة والوحدات التابعة لها. ويُفهم من الأسئلة الصادرة من وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية أن هذه الأسئلة قُدمت إما من طرفها أو من طرف الوحدات التابعة لها. وتأتي وزارة الصحة في المرتبة الثانية من حيث عدد الأسئلة المطروحة من قِبَل الوزارات حيث وُجّهت ثلاثة أسئلة إلى المجلس العلمي الأعلى عن طريق وزارة الأوقاف. أما وزارة الصناعة والتجارة والتكنولوجيا الحديثة فقد ورد عنها سؤالان اثنان، بالإضافة إلى سؤال واحد طرخته كل من الوزارات والمؤسسات الرسمية المتبقية (وزارة العدل، ووزارة النقل والتجهيز، ووزارة الداخلية، وغيرها).

وقد طلبت هذه المؤسسات رسمياً هذه الفتاوى من أجل معرفة الحكم الديني في بعض القضايا التي تدخل مباشرة في مجال تخصصاتها. وبالإضافة إلى ذلك، سألت بعض المؤسسات حول مشاريع أعدتها أو تخطط لإعدادها لكي تعرف الأحكام الشرعية والضوابط الدينية المتعلقة بها. وأحيلت هذه الفتاوى في معظمها إلى وزارة الأوقاف، وهذه الوزارة أحالتها إلى الهيئة العلمية المكلفة بالإفتاء. أما عدد الأسئلة التي طرحها الأفراد فمجموعها ثمانية، وقد طُرح بشكل مباشر على المجلس؛ بعض هذه الأسئلة طُرح من أشخاص مقيمين في المغرب وبعضها الآخر من أشخاص يعيشون في الخارج. وهي عبارة عن أسئلة تعكس الإشكاليات التي يواجهونها في الداخل والخارج.

القضايا أو النوازل التي طرحت على الهيئة العلمية وتصنيفها كما يلي:

الجدول 2: القضايا المطروحة على الهيئة العلمية

العدد	السائل	الجهات
١	الملك محمد السادس رئيس المجلس العلمي الأعلى	ملك المغرب
٦	وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية	وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية والمؤسسات التابعة لها
١	كتابة العام للمجلس العلمي الأعلى	
١٢	المجالس العلمية الإقليمية (المحلية)	
١	مندوبية الشؤون الإسلامية بمراكش	
١	ناظر الأوقاف السلطانية المغربية بمكة المكرمة	
١	المندوبية الجهوية للشؤون الإسلامية كلميم-سمارة	
٣	وزارة الصحة	المؤسسات الرسمية الأخرى
٢	وزارة الصناعة والتجارة والتكنولوجيا الحديثة	
١	وزارة العدل	
١	وزارة النقل والتجهيز	
١	وزارة الداخلية	
١	المندوبية الوزارية المكلفة بحقوق الانسان	
١	مجلس مقاطعة اكدال الرياض	
١	المجلس الجماعي لمدينة أصيلة	
١	(مدير) وكالة تهيئة ضفتي نهر أبي رقرق	
١	(المدير العام) للمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (الإيسيسكو)	
١	الوكالة الوطنية لتقنين المواصفات ANRT	
١	المجلس البلدي لمدينة سيدي قاسم	
١	(رئيس) المجلس الاستشاري للأجانب بمنطقة Bergheim بألمانيا	
١	الجمعية المغربية لجراحة قرنية العين والمياه البيضاء وزرع العدسات بالدار البيضاء	الجمعيات
١	الجمعية المغربية للتحميس بمخاطر المنشطات في المجال الرياضي	
١	الجامعة الملكية المغربية لسباق الدراجات	
٢	الشركات الخاصة	الشركات الخاصة والأشخاص
٤	المواطنون/الأشخاص المقيمون في الخارج	
٣	المواطنون الذين يعيشون داخل المغرب	
١	سؤال ذكر دون الإشارة إلى الجهة/الشخص السائل	

ومن المهم أن نذكر أن المذهب المالكي الذي اتخذته المملكة المغربية مذهبا رسميا يُعتبر المصدر الأصلي للمجلس العلمي الأعلى في الأدلة ومحور منهج استنباطه الأحكام منها.

يُصدر المجلس العلمي الأعلى الفتاوى الرسمية في المغرب عبر الهيئة العلمية المكلفة بالإفتاء -كما ذكرنا سابقا- وفقا لحكم النظام الداخلي لها<sup>27</sup> وحسب المادة 18 في هذا النظام: «يُصدر مجلس الهيئة العلمية الفتاوى بناء على تقارير اللجان العلمية المتخصصة المصادق عليها في شكل قرارات منفصلة تصاغ بعبارات واضحة وميسرة ومختصرة وتتضمن، بصفة خاصة، الإشارة إلى موضوع الفتوى وحيثياتها وسندها الشرعي ومنطوقها، ويوقعها أعضاء الهيئة العلمية»<sup>28</sup>.

#### 4. الفتاوى الصادرة ضمن كتاب «فتاوى الهيئة العلمية المكلفة بالإفتاء»

نشر المجلس العلمي الأعلى كتاب «فتاوى الهيئة العلمية المكلفة بالإفتاء»، خلال الفترة الممتدة بين 2004 و2012، في 330 صفحة، متضمنا 52 جوابا فقهيا مختارا، يهتم القضايا التي لها صلة بالشأن العام من أمور المجتمع والدولة. وينقسم الكتاب إلى قسمين رئيسيين وقسم خاص بالملاحق، يتضمن القسم الأول النصوص القانونية المؤطرة لعمل الهيئة العلمية المكلفة بالإفتاء. ويتضمن القسم الثاني أجوبة فقهية مختارة من مجموع الفتاوى والآراء الفقهية التي أصدرتها الهيئة منذ إنشائها ابتداء من سنة 2004 إلى سنة 2012 مرتبة بحسب سنوات صدور الفتاوى. بالإضافة إلى مجموعة من الفتاوى التي أفتت بها الهيئة ولم يتم نشرها ضمن هذا المؤلف<sup>29</sup>. ومن خلال هذا الكتاب، يتم إيصال الفتاوى المنشورة للناس مع بيان أدلتها.

#### 4.1. تحليل أسئلة فتاوى الكتاب

تتمحور الأسئلة التي طُرحت على الهيئة العلمية حول مسائل تتوافق مباشرة مع الحياة اليومية للأفراد. ويمكن القول بسهولة إن هذه القضايا هي قضايا تُطرح إشكاليات في المجتمع مما يتطلب إيجاد حلول لها. وبما أن نصوص الأسئلة غير مدرجة في كتاب الفتاوى، فإننا لن نتمكن من أن نناقش سياق طرح السؤال والأسلوب المستخدم في ذلك، حيث نجد في عناوين الفتاوى موضوع السؤال وصفة المستفتي فقط. مع أن بعض هذه الأسئلة تظهر كأنها أسئلة خاصة بالمستفتي إلا أن حكمها يطبق على الأسئلة المشابهة التي تتضمن نفس الإشكالية.

غالبا ما تُقدّم مطالبُ الإفتاء من طرف مؤسسات الدولة، بالإضافة إلى الجمعيات الاجتماعية والشركات والأفراد. والجدول التالي يوضح هذه الجهات التي طُرحت من قبلها الأسئلة مع عددها.

الجدول 1: عدد الأسئلة المطروحة من قِبَل عدد من الجهات

27 النظام الداخلي للهيئة العلمية المكلفة بالإفتاء، المادة: 1، انظر: خطب إمارة المؤمنين، 215.

28 النظام الداخلي للهيئة العلمية المكلفة بالإفتاء، المادة: 18، انظر: خطب إمارة المؤمنين، 221.

29 ذلك حسب المعلومات المحضّل عليها من طرف أحد الموظفين في المجلس العلمي الأعلى.

وإنجاز تقارير في شأنها وتقديم الاستنتاجات المتعلقة بها. وأما شعب البحث والدراسة فتتضمن: شعبة البحث في الفقه المالكي وأصوله، شعبة البحث في الفقه المقارن، شعبة الاجتهاد الفقهي المعاصر، ويمكن للهيئة العلمية أن تحدث شعبا أخرى عند الضرورة.

وتصدر الفتاوى عن الهيئة العلمية المكلفة بالإفتاء إما بطلب من رئيس المجلس العلمي الأعلى أو بناء على طلب يعرض على المجلس من قبل الكاتب العام. ولهذا الغرض، يتعين أن يوجه كل طلب للإفتاء إلى الكاتب العام الذي يعرضه، عند الاقتضاء على المجلس الأعلى. وتتخذ الهيئة العلمية المكلفة بالإفتاء قراراتها بإجماع أعضائها. ويسهر المجلس العلمي الأعلى على توثيق الأجوبة والفتاوى الفقهية الصادرة عن الهيئة في القضايا المعروضة عليها، والعمل على تدوينها ونشرها تحت إشرافه.

## 2.2. المجالس العلمية المحلية

هي المؤسسات<sup>25</sup> التي تمثل مشيخة العلم في الفترة الراهنة في الأقاليم والعمالات. ويرجع السبب الجوهري لوجود هذه المجالس إلى القيام بأمانة الإفتاء الشرعي في النوازل الطارئة والوقائع المستجدة، والانكباب على هذه المهمة الملحةً باجتهاد جماعي ينأى بها عن الذاتية والانغلاق، ويحقق مقاصد الشرع الأسمى في التيسير ورفع الحرج، وفي الوسيطة والاعتدال، لتصبح أمرا لازما بعد المصادقة عليها من طرف المجلس العلمي الأعلى وبعد عرضها على الملك.

## 2.3. المجلس العلمي المغربي لأوروبا

تم إحداثه<sup>26</sup> بهدف صون عقيدة الجالية المغربية في أوروبا وممارسة شعائرها بما ينسجم مع روح الدين الإسلامي الأصيل ويتمشى مع نهضة أسلافهم المغاربة، من عقيدة أشعرية ومذهب مالكي وصوفية سنية. لذلك فإن المجلس في الأصل قد أسس لحماية الهوية الثقافية والدينية لهذه الجالية والاعتناء بها باعتبارها أحد مكونات الشعب المغربي وجزء لا يتجزأ منه حسب ما ورد في الدستور.

## 3. دور المجلس العلمي الأعلى في إصدار الفتوى

بالإضافة إلى وظيفة المجلس العلمي الأعلى التأطيرية والتنظيمية في الحقل الديني فإنه أيضا مؤسسة اجتهادية قائمة بذاتها إلى جانب القضاء من خلال مساهمته في إصدار الفتاوى التي تخص القضايا والنوازل المتعلقة بالمجال السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي، وقد خصص هيئة علمية مكلفة بالإفتاء تتكون من متخصصين وعلماء بُغية الإجابة الآنية عن التساؤلات والقضايا المعاصرة. وبهذه العملية تحققت وظيفته الثانية وهي الوظيفة الاجتهادية.

25 لاستناد تنظيم المجالس العلمية المحلية انظر إلى القانون (رقم 1.03.300).

26 للتفاصيل حولته انظر: ظهير شريف يتعلق بتنظيم المجلس العلمي المغربي لأوروبا، الجريدة الرسمية المغربية 5680 (6 نوفمبر 2008)، رقم الظهير. 1.08.17.



## 2. 1. المجلس العلمي الأعلى

يُعتبر هذا المجلس<sup>21</sup> مؤسسة تحظى بأهمية كبيرة من حيث وظيفتها في إصدار الفتاوى. والمجلس العلمي الأعلى في قيامه بمهمة الإفتاء يراعي مناهج المذهب المالكي وأصوله. وبهذه الطريقة، فإنه يقوم بتحقيق الفاعلية وبث الحيوية العلمية في الإفتاء، ويساهم في استقرار المذهب المالكي في المجتمع، إلى جانب إيجاد حلولاً مناسبة للنوازل الطارئة والوقائع المستجدة في المذهب المالكي. ويتألف المجلس العلمي الأعلى من عدد من العلماء. ويحدد كيفية تسيير أعماله<sup>22</sup> بنظامه الداخلي الذي تولى المجلس العلمي الأعلى وضعه.

وتتمثل المهام المناطة بالمجلس العلمي الأعلى في الآتي : دراسة القضايا التي يعرضها عليه الملك، إعداد برنامج عمل سنوي يتضمن الأنشطة المقترحة للقيام بها من قبل المجالس العلمية المحلية؛ الإشراف على عمل المجالس العلمية المحلية وتنسيق أنشطتها؛ إصدار التوجيهات والتوصيات الرامية إلى ترشيد عمل المجالس العلمية المحلية وتفعيل دورها في تأطير الحياة الدينية للمواطنين والمواطنات المغاربة من المسلمين؛ إعداد النظام الداخلي للهيئة العلمية المكلفة بالإفتاء والمصادقة عليه؛ إحالة طلبات الإفتاء في القضايا المعروضة عليه إلى الهيئة المكلفة بالإفتاء دراستها وإصدار فتاوى في شأنها؛ إقامة علاقات تعاون علمي مع الهيئات والمنظمات الإسلامية ذات الاهتمام المشترك على الصعيد الوطني والدولي.<sup>23</sup>

### الهيئة العلمية المكلفة بالإفتاء

أحدثت لدى المجلس العلمي الأعلى هيئة علمية تتكون من بعض أعضائه، تختص وحدها، دون غيرها، بإصدار الفتاوى الرامية إلى بيان حكم الشريعة الإسلامية في القضايا ذات الصبغة العامة. ويعيّن أعضاء الهيئة العلمية من قبل المجلس العلمي الأعلى، ويحدد عدد أعضائها وطريقة تسييرها بموجب النظام الداخلي.

وتتكون أجهزة الهيئة العلمية من مجلس الهيئة، ولجان علمية متخصصة وشعب للبحث والدراسة. وتهتم اللجان العلمية المتخصصة بدراسة النوازل والقضايا المعروضة على الهيئة<sup>24</sup>،

21 تم إحداث هذا المجلس بموجب الظهير الشريف رقم 1.80.270 (8 أبريل 1981) وإعادة تنظيمه بموجب الظهير الشريف رقم 1.03.300 (22 أبريل 2004). انظر لظهيرين:

[http://www.habous.gov.ma/images/abook\\_file/page%20543-544-BO\\_3575\\_Ar.pdf](http://www.habous.gov.ma/images/abook_file/page%20543-544-BO_3575_Ar.pdf)

[http://www.habous.gov.ma/images/abook\\_file/02-2004-1.03-300.5210.2177.pdf](http://www.habous.gov.ma/images/abook_file/02-2004-1.03-300.5210.2177.pdf)

22 لمعلومة عن الشعب التي تكوّن إدارة المجلس العلمي الأعلى ولجان علمية تابعة له انظر: النظام الداخلي للمجلس العلمي الأعلى، المادة: 18-19 (انظر: خطب إمارة المؤمنين، 209)؛ النظام الداخلي للمجلس العلمي الأعلى، المادة: 13 (انظر: خطب إمارة المؤمنين، 206).

23 الظهير الشريف رقم 1.03.300، المادة: 3.

24 للتفاصيل أكثر انظر: عمر بنعماد، «من أعمال الهيئة العلمية للإفتاء: دراسة القضايا الواردة وإصدار فتاوى شرعية في شأنها»، المجلس 2-3 (مارس 2008)، 123-124.

وفي هذا السياق يذكر د. أنس سعدون أن الأبحاث والتحريات الأمنية والقضائية «أظهرت أن أغلب المتابعين في قضايا الإرهاب لهم ارتباطات مع تنظيمات إرهابية دولية، سواء مباشرة أو غير مباشرة عن طريق تقاسم الايديولوجية الإرهابية، إضافة إلى نشاط بعض المغاربة ضمن جماعات إرهابية خارج أرض الوطن. وفي هذا السياق، أعلنت الحكومة المغربية عن نيتها تعزيز جهودها وتطوير مقارباتها في مجال مكافحة الإرهاب. ولم تقتصر مقاربتها على الجانب العقابي والأمني بل شملت حسبما أعلن عنه أيضاً اعتماد استراتيجية دينية روحية تروم نشر قيم إسلام متسامح يقوم على الاعتدال والوسطية، وتحقيق التنمية السوسيو اقتصادية التي تضع الفرد في صلب انشغالاتها».<sup>18</sup>

وضمن هذه الإستراتيجية الدينية المذكورة أعلاه تمت إعادة هيكلة المجالس العلمية، وإحداث الهيئة المكلفة بالإفتاء التابعة للمجلس العلمي الأعلى؛ الذي هو الجهة الوحيدة المؤهلة لإصدار الفتاوى المعتمدة رسمياً في القضايا ذات الصبغة العامة، من أجل الحد من فوضى الفتاوى وتقييد مجال الإفتاء، وغير ذلك من الإجراءات التي تؤكد الثوابت الدينية للمغرب، المبنية على الوحدة المذهبية التي يعتبرها المغرب ضمانة أساسية للأمن الروحي في البلاد وحماية من السقوط في التعددية المذهبية ومواجهة التطرف الديني. وهذه الوحدة تمظهرت كذلك على مستوى الفتوى وذلك عبر الإقرار بجعلها بيد الملك وإنشاء المجلس العلمي الأعلى الذي يُعد بمثابة المؤسسة الرسمية الوحيدة المهمة بشأن الإفتاء<sup>19</sup> والذي يترأسه الملك.<sup>20</sup>

## 2. المؤسسات المختصة في ضبط الفتاوى وبنيتها التشغيلية الرسمية

تم تحديد ماهية مؤسسات الإفتاء المغربية الرسمية التابعة لوزارة الأوقاف ومهامها وأصول عملها من خلال القوانين المنشورة في الجرائد الرسمية وأنظمتها الداخلية، وتؤدي هذه المؤسسات خاصة مهام الإفتاء باعتماد المذهب المالكي وإيجاد حلول بشكل مباشر أو غير مباشر للقضايا المستجدة. والمؤسسات الرسمية التي تقوم بهذه المهمة هي «المجلس العلمي الأعلى» و«المجالس العلمية المحلية» و«المجلس العلمي المغربي لأوروبا».

18 سعدون « التجربة المغربية في مكافحة الإرهاب، 8-9.  
19 حسن الأشرف، «السياسة الدينية للمغرب: الأمن الروحي ضد الإرهاب»، العربي الجديد، (الوصول 1 يناير 2019).

20 يضمن المادة التالية من الدستور موقف الملك في المجال الديني: «الملك، أمير المؤمنين وحامي حمى الملة والدين، والضامن لحرية ممارسة الشؤون الدينية. يرأس الملك، أمير المؤمنين، المجلس العلمي الأعلى، الذي يتولى دراسة القضايا التي يعرضها عليه...  
يمارس الملك الصلاحيات الدينية المتعلقة بإمارة المؤمنين، والمخولة له حصرياً، بمقتضى هذا الفصل، بواسطة ظهائر.» انظر: الظهير الشريف رقم 1.11.91، الفصل 41.

· مرحلة الهيكلية التدريجية للمجال الديني (من سنة 1999 إلى 2003)

شكّل الخطاب المولوي الصادر في غشت 2000، والرامي إلى إعطاء مفهوم جديد للمساجد، كمكان لممارسة الشعائر الدينية، ومنحها دورا جديدا، وذلك بتحويلها إلى فضاءات لمحو الأمية والثقيف والتوعية، وفقا للثوابت الوطنية الأصيلة، على أساس أن تظلّ هذه المساجد تحت إشراف الملك، عبر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المكلفة بالسهر على تدبيرها ومتابعة شؤونها.

· مرحلة بداية تفعيل إصلاح الحقل الديني (ابتداء من سنة 2003)

كشفت الأحداث الأليمة التي مست مدينة الدار البيضاء<sup>14</sup>، أولوية الحراسة الدينية للمجتمع، وضرورة تحصينه ضمانا لسلامته واستمرارية سكينته واستقراره، ولتفادي كل ما من شأنه التشويش عليه أو عرقلة مسيرته.

وإذا كان هاجس تفعيل إصلاح الحقل الديني هذا قد حظي باهتمام مؤسسي المجالس العلمية منذ انطلاق المرحلة الأولى منه، فإن هذه الواقعة كانت عاملا مساعدا على تسريع وتيرة إصلاح الحقل الديني، حيث دقت ناقوس الخطر حول الوضعية الحرجة التي أضحت تُجاها المجتمع المغربي بكل فئاته وشرائحه ومكوناته، فكان من الضروري إعادة التفكير في صياغة إستراتيجية جديدة للتعامل مع هذا الوضع المقلق والمتقلب، على مختلف الأصعدة الدينية والاجتماعية وغيرها.

لقد أكّدت رؤية الملك للمسألة الدينية بعد هذه الأحداث الأليمة، على ضرورة استقصاء مختلف عوامل الخلل وبواعث التعثر، التي أفرزت هذا النوع من السلوكات المنحرفة التي تحولت إلى أفعال مُشينة، مما يستوجب على الأمة أن تحصّن نفسها ضد مظاهر التطرف والغلو والانغلاق، وذلك من خلال تكثيف الحراسة الدينية، والسير قُدما في طريق الإصلاح والبناء.<sup>15</sup>

وقد نتج عن أحداث 16 ماي مجموعة من الإجراءات المتخذة من قبل الدولة في مجالات مختلفة. وقد أصدرت المملكة المغربية قانونا، بعد وقت قصير من هذه الهجمات يتعلق بمكافحة الإرهاب، ويحتوي تعريفا شاسعا للإرهاب، وتعيينا للقضايا المتعلقة به وتصنيفا للجرائم الإرهابية وتشديدا لعقوباتها.<sup>16</sup> وقد استمرت الدولة في إصدار التعديلات على القانون الجنائي حيث تبنت الحكومة المغربية مشروع قانون جديد يتم التشريعات المتعلقة بمكافحة الإرهاب، بسبب خطر تزايد عدد المغاربة الذين انضموا إلى جماعات إرهابية.<sup>17</sup>

14 تفجيرات الدار البيضاء الإرهابية كانت سلسلة من الهجمات الإرهابية التي وقعت في 16 مايو 2003 م.

15 خطب إمارة المؤمنين، 32-33.

16 ظهير شريف رقم 140-03-1 صادر في 26 من ربيع الأول 1424 (28 ماي 2003) بتنفيذ القانون رقم-03/03 المتعلق بمكافحة الإرهاب، المادة الأولى، الفصل 1-218.

17 التعديلات على القانون الجنائي الخاص بالقضايا الإرهابية في المغرب بين سنة 2003 و2014 انظر: أنس سعدون، «التجربة المغربية في مكافحة الإرهاب»، المفكرة القانونية 1 (أبريل 2015)، 8-9.

عن ذلك بوضوح في القانون المعني أن المغاربة سيرون على نهج أسلافهم، في العقيدة الأشعرية والمذهب المالكي والصوفية السنية.<sup>9</sup> وتأسس إستراتيجية الدولة في ضبط الحقل الديني بالمغرب على الربط بين وحدة الأمة، الجماعة الدينية، ووحدة المذهب تحت قيادة إمامة المؤمنين. وبذلك يشكّل الدين خزاناً للقيم وأحد أهم الموارد التي استخدمت لإضفاء المشروعية على الوضع القائم وعلى السلطة داخل المجتمع.<sup>10</sup> ويُعتبر الدين الإسلامي والملكية هما عنصران ثابتان لا يمكن مناقشتهما بأي شكل من الأشكال كما ورد في القانون.<sup>11</sup>

تاريخياً، يمكننا أن نقول في مسألة إصلاح الحقل الديني وتنظيمه في المغرب إن الأنشطة الدينية والعلمية استمرت في هذا البلد على المستوى الفردي بإسهامات عدد من العلماء في المجال الديني وذلك بعد أن حصل المغرب على استقلاله في عام 1956. ولكن نتيجةً لسياسة الحكومة الرامية إلى جمع هذه الأعمال الفردية تحت سقف واحد وتكوين مجال عمل ديني قوي مدعوم من الدولة وتطوير الخطاب المركزي دينياً في الدولة ظهرت مؤسسات دينية على صعيد المجلس العلمي الأعلى والمجالس العلمية المحلية. ومع مرور الوقت، تم توسيع السلطة والمسؤوليات وبدأ تنظيم المجال الديني من خلال عمل مؤسسات الدولة.<sup>12</sup>

وقد بدأ المغرب محاولة إعادة هيكلة الحقل الديني في عهد الملك الراحل الحسن الثاني، وازداد هذا التوجه في عهد الملك محمد السادس بوضوح حيث بذل جهده لإصلاح الحقل الديني. ويدل على ذلك كلامه المتضمن في خطابه سنة 2003: «فالوظائف الدينية هي من اختصاص الإمامة العظمى المنوطة بنا، بمساعدة مجلس أعلى ومجالس إقليمية، نحن مُقبلون على تأهيلها وتجديدها وتفعيل أساليب عملها».<sup>13</sup>

ولفهم هذا التوجه المرتبط بالمنظور الديني للدولة من المناسب أن نعرضه عبر مرحلتين تجسّد هذا التعامل مع المسألة الدينية في ظل العهد الجديد.

بلحاج آية وارهام، «ثوابت المغرب الدينية»، المجلس (مجلة يصدرها المجلس العلمي الأعلى بالمملكة المغربية) 6 (فبراير 2009)، 112.

9 ظهير شريف يتعلق بتغيير وتميم الظهير الشريف رقم 1.3.300 بإعادة تنظيم المجالس العلمية، الجريدة الرسمية المغربية 5680 (6 سبتمبر 2008)، رقم الظهير. 1.08.16، الأسباب الموجبة.

10 يوسف دعي، «المحددات التاريخية والسياسية لرهان إصلاح الحقل الديني بالمغرب»، مجلة العلوم السياسية والقانون 18/3 (نوفمبر/تشرين الثاني 2019)، 108.

11 الظهير الشريف رقم 1.11.91، الفصل 175.

12 يقول عبد الحكيم أبو اللوز: «ومن المعلوم أن إصلاح الحقل الديني تحقق في المغرب بثلاثة أركان: الركن المؤسساتي ويتعلق بالمؤسسات التي تتولى مهمة المرفق العمومي في المجال الديني وهي المهمة التي تقوم بها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، والركن الثاني هو ركن تأطيري من خلال إعادة تنظيم المجلس العلمي الأعلى والمجالس العلمية المحلية، والركن الثالث يتعلق بالمستوى التعليمي والتربوي من خلال انشاء مديرية خاصة بالمدارس العتيقة». عبد الحكيم أبو اللوز، «التوجهات الجديدة للسياسة الدينية في المغرب»، إنسانيات 31 (2006)، 31-43.

13 خطب إمامة المؤمنين في الشأن الديني والنصوص المنظمة للمؤسسة العلمية، التحرير: المجلس العلمي الأعلى، (الرباط: الكتابة العامة للمجلس العلمي الأعلى بالمملكة المغربية، 2006)، 23.

في إصدار الفتاوى، ومناقشة الفتاوى الصادرة عنه بين سنتي 2004-2012 ضمن كتاب «فتاوى الهيئة العلمية المكلفة بالإفتاء»، وكذا تحليل مختلف الأسئلة التي طرحت على المجلس، مع التطرق لجملة من الفتاوى الخاصة بمشكلات الحياة المعاصرة. لذا فقد أُستند في هذه الدراسة إلى القوانين والأوراق الرسمية بشكل أساسي. وتم تحليل بعض النماذج من الأسئلة من حيث الخلفية السياسية، لنتسب إلى الترابط بين قضايا الدين والحياة الاجتماعية والسياسية والقانونية في المغرب. إن هدفنا الأساسي في هذا المقال؛ هو أن نعرّف بالمرجع الأعلى الوحيد في إصدار الفتوى بالمغرب -أي المجلس العلمي الأعلى- وفهم سير الإفتاء فيه باعتباره مؤسسة رسمية في المغرب، وتقديم مثال للعلاقة القائمة بين الدولة والفتوى، وبين الفتوى والمشاكل الاجتماعية أو الفردية، بناءً على النوازل التي صدرت في كتاب الفتوى الذي اعتمدهنا. وبما أن الشروط المرتبطة بحجم المقال لا تسمح أن تتوسع في هذا البحث ونناقشه من زواياه المختلفة، فإننا نشير هنا إلى أن تحليلنا للفتاوى لن يركز على التحليل من جهة أصول الفقه عند المالكيين حتى لا نخرج على نطاق هدف الدراسة.

## 1. المملكة المغربية والحقل الديني

الممْلَكَةُ المَغْرِبِيَّةُ<sup>2</sup> دولة إسلامية ذات سيادة كاملة<sup>3</sup>، وذات نظام ملكي دستوري، ديمقراطي برلماني واجتماعي<sup>4</sup>. وقد أدى تأخر المغرب في حصوله على الاستقلال (بتاريخ 2 مارس 1956) إلى تقدم بطيء في انتشار الطابع المؤسساتي للدولة. وتمثل ثوابت هذا البلد المسلم الحضارية والثقافية وحدة المغرب مذهبياً وعقائدياً وسلوكياً، وتتجسد في العناصر الثلاثة الأساسية: العقيدة الأشعرية<sup>5</sup>، الفقه المالكي<sup>6</sup>، والتصوف السني<sup>7</sup>. وبهذه الدعائم بنيت شخصية هذا البلد وتأسست حضارته وثقافته<sup>8</sup>. وهذا ليس في تاريخ المغرب قديماً فحسب، بل حتى في وقتنا الراهن، كما عُبر

2 انظر للمعلومات المفصلة: Sırrı Erinc, "Fas", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/184-199.

3 ظهير شريف يتعلق بتنفيذ نص الدستور، الجريدة الرسمية المغربية bis5964 (30 يوليو 2011)، رقم الظهير. 1.11.91، تصدير.

والظهير الشريف هو مرسوم يقوم بإصداره ملك المغرب بصفته سلطة عليا. 4 في الدستور: «نظام الحكم بالمغرب نظام ملكية دستورية، ديمقراطية برلمانية واجتماعية.» الظهير الشريف رقم 1.11.91، الفصل 1.

5 لتفاصيل أكثر حول دخول مذهب الأشعرية إلى المغرب وتطوره فيه انظر: إبراهيم التهامي، الأشعرية في المغرب- دخولها، رجالها، تطورها، وموقف الناس منها، (الجزائر: دار القرطبة، 2006).

6 لتفاصيل أكثر حول دخول مذهب المالكية إلى المغرب وتطوره فيه انظر: عمر الجيدي، المحاضرات في تاريخ المذهب المالكي في غرب الإسلامي، (د.ط.: منشورات عكاظ، د.ت.).

7 لتفاصيل أكثر حول وجود التصوف السني في المغرب انظر: إبراهيم القادري بوتشيش (الناشر)، التصوف السني في تاريخ المغرب -نسخ نموذجي للوسطية والاعتدال (الرباط: منشورات الزمن، 2010).

8 مع هذه الثوابت الأصلية الدينية يمكننا أن نذكر بعض المميزات الأساسية للمغرب، وهي: وحدة القراءة التي قد دأبوا المغاربة عليها برواية ورش عن نافع؛ ووحدة الوقوف في قراءة القرآن فرادى أو جماعات تبنيها الوقف الذي وضعه الإمام الهبلي؛ ووحدة إمارة المؤمنين للمغرب كمرجعية العليا في كل الأمور الدينية والدنيوية. انظر: أحمد

decrees on various religious current issues. In addition, question and answer texts provide the opportunity to evaluate the general character and different dimensions of the major social problems.

In order to understand the importance of this Council in the monitoring fatwas and in the regulation of the religious field in Morocco, it is necessary to work on it from various angles. In this study, the institutional structure of the Supreme Scientific Council, the general evaluation of the fatwa book mentioned above, and how the assembly exists in the field of fatwa based on this book are discussed. In addition, it is also discussed what kind of institutional role this council plays in dealing with the problems of modern life.

**Keywords:** Islamic Law, The Moroccan Kingdom, the Supreme Scientific Council in Morocco, The Fatwas of the Academic Authority in charge of Fatwa, Religious Problems in Contemporary Life, Mastering Fatwas.

*Makalenin Dergiye Geldiği Tarihi: 24.03.2021; Hakem ve Yayın Kurulu Değerlendirmesinden Geçtiği ve Yayıma Kabul Edildiği Tarih: 07.07.2021*

## المدخل

تلعب مؤسسات الإفتاء الرسمية دوراً كبيراً في المجتمع، من خلال نشر الفتاوى الصحيحة التي تساهم في تحقيق الاستقرار الاجتماعي والأمن العمومي ومكافحة الفوضى والتخريب، على اعتبار أن للفتاوى أثراً في إصلاح المجتمع وبنائه وتنميته واستقراره.

في هذا السياق، يمكن للدراسات التي تخص النوازل الفقهية، أن تعالج القضايا الفقهية المستجدة، وتوصل إلى الحكم الشرعي، وتبرز فعالية الفقه الإسلامي، وتقدم الحلول الناجحة التي تستجيب لواقع العصر وتحدياته، وتظهر قدرة الإسلام على استيعاب كافة المستجدات والحوادث. وفي نفس الوقت، تبين لنا أسئلة المستفتين طبيعة المجتمعات الإسلامية ومشاكلها التي تعاني منها. وتعتبر نصوص الفتاوى من البيانات الشرعية الواقعية التي تمكننا من فهم ما يبرز في وقت إصدارها من مشاكل على المستوى الاجتماعي والفردى. وهكذا، فإن نصوص الفتوى بذاتها، ومحتوى الأسئلة المرتبطة بها لا تساهم في فهمنا للوضع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي فحسب، بل تساهم أيضاً في فهمنا للوضع الإيديولوجي لتلك الفترة، وفي ملاحظتنا للعلاقة بينهما.

يناقش هذا المقال موضوعاً لم يتم دراسته (على حد علمي) على المستوى الأكاديمي في بلدنا من بعد، ويتناول دراسة دور المجلس العلمي الأعلى بالمغرب في ضبط الفتاوى ومواجهة مشكلات الحياة المعاصرة<sup>1</sup>، وذلك بالتركيز على مؤسسة المجلس العلمي الأعلى بالمغرب، من خلال عرض بنيته التشغيلية الرسمية، التي بُنيت على سياسة الدولة الحديثة المتعلقة بإصلاح الحقل الديني، واكتسبت نشاطاً جاداً نتيجة لإجراءات الدولة التي تؤيد الثوابت الدينية للمغرب. وبيان دوره

1 هذا البحث جزء من دراسة أُجريت في المغرب في الفترة الممتدة من ديسمبر 2017 إلى أبريل 2019 حول موضوع «Fas'taki Fetva Kurumlarının Teşkilat Yapısı ve Çalışma Usulü» بتمويل من رئاسة الشؤون الدينية التركية وتحت إشراف أ. د. حميد لحرمر من جامعة سيدي محمد بن عبد الله في مدينة فاس بالمغرب.

## Fetvaların Zabıtında ve Modern Hayatın Sorunları Karşısında Fas Yüksek İlmî Meclisinin Rolü

### Öz

Fas krallığının, diğer İslam devletleri arasında kendine has bir yeri bulunmaktadır. Zira ülkenin kralı, siyasî vazifesinin yanı sıra Yüksek İlmî Meclis'in de başkanlık görevini yürütmektedir. Bu meclis, Fas Krallığında fetva verme yetkisine sahip tek resmî mercidir ve kendisine sorulan -özellikle- güncel fikhî meselelere, Malikî mezhebine dayanarak verdiği fetvalar ile çözümler üretmeye çalışmaktadır.

Vakıflar ve İslâmî İşler Bakanlığı'na bağlı Yüksek İlmî Meclis'in görevleri ve çalışma esasları bir dizi yasa aracılığıyla düzenlenmiştir. Bu düzenlenmelerin amacı, ahlakî değerleri ve dinî ilkeleri korumak ve dinî alanda güncel sorunlara yönelik çözüm odaklı çalışmalar yapmaktır. Bu düzenlemeler, özellikle Dâru'l-Beyzâ (Kazablanka) şehrinde yaşanan terör saldırılarından sonra hızlanmış ve yeni boyutlar kazanmıştır. Yüksek İlmî Meclis, genel özellik arz eden davalar ile ilgili, 2004 ve 2012 yılları arasında yayınlamış fetvalar/fikhî görüşler arasından seçilmiş 52 cevabı içeren "Fetva'dan Sorumlu İlmî Heyetin Fetvaları" adlı kitabı yayınlamıştır. Kitapta yer alan fetva konuları, İlmî Heyet'e yöneltilen soru çeşitliliğini ve hayatın sorunlarıyla ilgili güncel meseleleri gösterdiği gibi çeşitli dinî güncel meseleler hakkındaki şer'î hükümlerin beyanında bu ilmî heyetin önemini de ortaya koymaktadır. Ayrıca soru ve cevap metinleri, toplumda sorun olarak ön plana çıkan meselelerin genel karakterini ve farklı boyutlarını değerlendirme imkânı sunmaktadır.

Bu meclisin, fetvaların zabıtında ve Fas'ta dinî alanın düzenlenmesindeki önemini anlaşılabilmesi için hakkında, çeşitli açılardan çalışmalar yapılması gerekmektedir. Bu çalışmada, Yüksek İlmî Meclis'in kurumsal yapısı, zikri geçen fetva kitabının genel değerlendirmesi ve bu kitaptan hareketle meclisin, fetva alanında nasıl varlık gösterdiği ele alınmaktadır. Ayrıca bu meclisin, modern hayatın sorunları karşısında nasıl bir kurumsal rol oynadığı da tartışılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** *İslam Hukuku, Fas Krallığı, Fas Yüksek İlmî Meclisi, Fetva'dan Sorumlu İlmî Heyetin Fetvaları, Güncel Dinî Meseleler, Fetvaların Zabıtı.*

## The Role of the Supreme Scientific Council in Morocco in Monitoring Fatwas and Facing the Problems of Contemporary Life

### Abstract

The kingdom of Morocco has a unique place among other Islamic states. Because the king of the country, besides his political duty, also carries out the presidency of the Supreme Scientific Council. This council is the only official authority in the Kingdom of Morocco that has the authority to issue fatwa, and it tries to find solutions to the current legal issues asked to it through its fatwas based on the Malikî sect.

The duties and working principles of the Supreme Scientific Council under the Ministry of Foundations and Islamic Affairs are regulated through a series of laws. The purpose of these regulations is to protect moral values and religious principles and to carry out solution-oriented studies towards current problems in the religious field. These regulations accelerated and gained new dimensions, especially after the terrorist attacks in the city of Dâru'l-Beyza (Casablanca).

The Supreme Scientific Council published the book "Fatwas of the Scientific Committee Responsible for Fatwa", which contains 52 answers selected among the fatwas / fiqh opinions published between 2004 and 2012, regarding the cases of general issues. The fatwa subjects in the book show the diversity of questions posed to the Council and current issues related to the problems of life, as well as the importance of this Council in the declaration of religious

## دور المجلس العلمي الأعلى بالمغرب في ضبط الفتاوى ومواجهة مشكلات الحياة المعاصرة\*

Esma ÇETİN\*\*

### الملخص

تتميز المملكة المغربية عن باقي البلدان الإسلامية بميزة خاصة، ألا وهي إمتلاك الملك فيها مهمة دينية الى جانب مهمته السياسية، حيث يتولى رئاسة المجلس العلمي الأعلى، الذي يعتبر الجهة الوحيدة المؤهلة لإصدار الفتاوى الدينية، ويتولى دراسة القضايا التي تُعرض عليه خاصة القضايا الفقهية المستجدة ويحاول إيجاد الحلول لها بالاعتماد على المذهب المالكي.

تم تنظيم ماهية مؤسسات الإفتاء المغربية الرسمية التابعة لوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ومهامها وأصول عملها من خلال سلسلة من القوانين. والغرض من هذه التعديلات هو حماية القيم الأخلاقية والثوابت الدينية وإيجاد حلول للقضايا المستجدة. وقد تسارعت وتيرة التعديلات الإصلاحية خاصة بعد الأحداث الإرهابية الأليمة التي مست مدينة الدار البيضاء مما أدى إلى اكتسابها أبعاداً جديدة.

وقد نشر المجلس العلمي الأعلى كتاب «فتاوى الهيئة العلمية المكلفة بالإفتاء»، متضمنا 52 جوابا فقهيا مختارا للراء الفقهية المنشورة للفترة الممتدة بين 2004 – 2012 حول القضايا ذات الطابع العام. وتكشف متون الفتاوى في هذا الكتاب عن أهمية هذه الهيئة في بيان الأحكام الشرعية حول مختلف النوازل المعروضة عليها وتنوع الأسئلة الموجهة إليها، وعن المسائل المعاصرة المرتبطة بمشكلات الحياة. بالإضافة إلى ذلك، تتيح متون أسئلة الفتاوى لنا فرصة تحليل طبيعة المشاكل ذات الأولوية التي يعاني المجتمع منها وأبعادها المختلفة.

ولإجل فهم أهمية هذا المجلس في ضبط وتنظيم الامور الدينية المستجدة في المملكة المغربية، ينبغي دراسة هذا المجلس من زوايا مختلفة، وهو ما اهتمت به هذه الدراسة، حيث سنتناول في هذه المقالة تعريف البنية الهيكلية للمجلس العلمي الأعلى الرسمية كمؤسسة وتحليل كتاب الفتاوى المذكور عامة ومناقشة دور المجلس في إصدار الفتاوى. بالإضافة إلى أن يتناول فعاليته المؤسسية في المشاكل المعاصرة.

الكلمات المفتاحية: الفقه الإسلامي، المملكة المغربية، ضبط الفتاوى، مشكلات الحياة المعاصرة الدينية، المجلس العلمي الأعلى بالمغرب، فتاوى الهيئة العلمية المكلفة بالإفتاء.

\* Bu yazı, daha evvel her hangi bir şekilde neşredilmemiş ve sempozyum sunumu vb. bir çalışmada kullanılmamıştır. Makale konusu, DİB bursu ile "Fas Fetva Kurumlarının Teşkilat Yapısı ve Çalışma Usulü" konulu araştırma projesi için Fas Krallığında bulunduğumuz 2017-2019 yılları arası dönemde tamamladığımız projeden ilham alarak çalışılmıştır. Bu çalışmayı yapmaya vesile olacak imkânı sunduğu için Diyanet İşleri Başkanlığına ve alanla ilgili çalışmamı danışmanlığında yürüttüğüm Prof. Dr. Hamid Lahmer'e teşekkür ederim.

\*\* Dr, E-mail: esmacetin@gmail.com ;ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7109-6383>