

# SIRAT

Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



*Sirat Dergisi – Sırat Journal*

ISSN: 2757-8631 / e-ISSN: 2717-8064

**Cilt / Volume: 2 Sayı / Issue: 2**

**30 Kasım / November 2021**

**Kapsam / Scope:** İslami İlimler ile Sosyal ve Beşerî Bilimler (Islamic Sciences/Researches, Social and Human Sciences)

**Periyot / Period:** Yılda 2 Sayı (30 Mayıs & 30 Kasım) / Biannually (30 May & 30 November)

**Makale Son Kabul / Article Deadline:** 30 Nisan & 30 Ekim (30 April & 30 October)

**Yayın Dili / Language Publication:** Türkçe & İngilizce (Turkish & English)

Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi SIRAT, yılda iki kez yayınlanan akademik, hakemli bir dergidir. Makaleler İngilizce başlık, öz (150), anahtar kelimeler (5 kavram) ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir. Dergimizde yayınlanan makalelerin sorumluluğu yazara ait olup tüm telif hakları Sırat Dergisi'ne devrolunmuştur.

The University of Gaziantep Islamic Science and Technology, Journal of Faculty of Islamic Sciences SIRAT is an peer-reviewed academic journal published twice a year. Articles contain an English title, an abstract (150 words), keywords (5 concepts) and a bibliography prepared with The ISNAD Citation Style. The responsibility of the articles published in our journal belongs to the author and all copyrights have been transferred to Sırat Journal.

**YÖNETİM VE ADRESİ / EXECUTIVE OFFICE**

GİBTÜ, İslami İlimler Fakültesi, Gaziantep, 27010, Türkiye

GIBTU, Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep, 27010, Turkey

Mail to: [siratdergi@gibtu.edu.tr](mailto:siratdergi@gibtu.edu.tr)

Tel: (90 342) 909 75 00 Fax: (90 342) 909 75 00

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/sirat>

**YAYINCI / PUBLISHER**

GİBTÜ, 27010, Gaziantep, Türkiye

GIBTU, 27010, Gaziantep, Turkey

## **SAHİBİ / OWNER**

On behalf of GIBTU , Faculty of Islamic Sciences  
**Dr. Öğr. Üyesi Zeki KESKİN**, zeki.keskin@gibtu.edu.tr  
GIBTU, Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep, Turkey

## **YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / RESPONSİBLE MANAGER**

**Arş. Gör. Muhammet KALKAN**, muhammet.kalkan@gibtu.edu.tr  
GIBTU, Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep, Turkey

## **EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF**

**Dr. Öğr. Üyesi Fırat SEVİNÇ**, firat.sevinc@gibtu.edu.tr  
GIBTU, Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep, Turkey

## **EDİTÖR YRD. / EDITORIAL ASSISTANT**

**Dr. Öğr. Üyesi Murat AKKUŞ**, murat.akkus@gibtu.edu.tr  
GIBTU, Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep, Turkey

## **ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS**

### **Temel İslam Bilimleri / Basic İslamic Sciences**

**Arş. Gör. Eyyüp TUNCER**, eyyup.tuncer@gibtu.edu.tr  
GIBTU, Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep, Turkey

### **İslam Tarihi ve Sanatları / Islamic History and Arts**

**Arş. Gör. Muhammet KALKAN**, muhammet.kalkan@gibtu.edu.tr  
GIBTU, Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep, Turkey

### **Felsefe ve Din Bilimleri / Philosophy and Religious Sciences**

**Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ATEŞ**, mustafa.ates@gibtu.edu.tr  
GIBTU, Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep, Turkey

## **İngilizce / English**

**Arş. Gör. Mehmet Emin TÜLÜ**, mehmetemin.tulu@gibtu.edu.tr  
GIBTU, Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep, Turkey

### **Arapça / Arabic**

**Öğr. Gör. Muhammet Mehdi AKSOY**, aksoy\_muhammed@gibtu.edu.tr  
GIBTU, Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep, Turkey

### **Farsça / Persian**

**Öğr. Gör. Zafer ONUR**, zafonur@gmail.com  
GIBTU, Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep, Turkey

### **Türkçe / Turkish**

**Öğr. Gör. Mehmet Nezir ESİN**, mehmetnezir.esin@gibtu.edu.tr  
GIBTU, Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep, Turkey

### **YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD**

- Prof Dr. Mehmet AKBAŞ**, mehmetakbas@gantep.edu.tr  
Gaziantep University, Faculty of Theology, Gaziantep, Turkey
- Doç. Dr. İbrahim BARCA**, ibarca@beu.edu.tr  
Bitlis Eren University, Faculty of Islamic Sciences, Bitlis, Turkey
- Doç. Dr. Ahmet GÖKDEMİR**, ahmetgokdemir@yaloVA.edu.tr  
Yalova University, Faculty of Islamic Sciences, Yalova, Turkey
- Doç. Dr. Mehterhan FURKANI**, mehtarkhan@aksaray.edu.tr  
Aksaray University, Faculty of Islamic Sciences, Aksaray, Turkey
- Doç. Dr. Abdurrahman ENSARİ**, abdurrahmanensari@artuklu.edu.tr  
Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, Mardin, Turkey
- Doç. Dr. Bekir KARADAĞ**, bekir.karadag@gibtu.edu.tr  
GIBTU, Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep, Turkey
- Dr. Öğr. Üyesi Ahmet AKBAŞ**, ahmet.akbas@gibtu.edu.tr  
GIBTU, Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep, Turkey
- Dr. Öğr. Üyesi Adnan AKALIN**, adnan.akalin@gibtu.edu.tr  
GIBTU, Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep, Turkey
- Dr. Öğr. Üyesi Selim GÜLVERDİ**, selim.gulverdi@gibtu.edu.tr  
GIBTU, Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep, Turkey
- Dr. Öğr. Üyesi Behçet BATUR**, behcet.batur@gibtu.edu.tr  
GIBTU, Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep, Turkey
- Dr. Öğr. Üyesi Mehmet DEMİR**, mehmet.demir@gibtu.edu.tr  
GIBTU, Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep, Turkey
- Dr. Öğr. Üyesi Mehmet TAŞDELEN**, mehmet.tasdelen@gibtu.edu.tr  
GIBTU, Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep, Turkey

## **DANIŐMA KURULU / ADVISORY BOARD**

**Prof. Dr. Őamil DAĞCI**, dagci@ankara.edu.tr

Ankara Univesity, Faculty of Theology, Ankara, Turkey

**Prof. Dr. Abdŭlmecit OKĐU**, amecit@atauni.edu.tr

Erzurum Atatŭrk University, Faculty of Theology, Erzurum, Turkey

**Prof. Dr. Mehmet DAĞ**, mehmet.dag@atauni.edu.tr

Erzurum Atatŭrk University, Faculty of Theology, Erzurum, Turkey

**Prof. Dr. Mehmet SOYSALDI**, msoysaldi50@nevsehir.edu.tr

Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology, Nevşehir, Turkey

**Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN**, a.kahraman69@hotmail.com

Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey

**Prof. Dr. Fikret KAHRAMAN**, fikret.karaman@inonu.edu.tr

Malatya İnönüUniversity, Faculty of Theology, Malatya, Turkey

**Prof. Dr. Ömer DUMLU**, omer.dumlu@deu.edu.tr

Ege University, Faculty of Theology

**Prof. Dr. Hikmet AKDEMİR**, hikmetakdemir@hitit.edu.tr

Hitit University, Faculty of Theology, Đorum, Turkey

**Prof. Dr. Hŭseyin YAŞAR**, huseyin.yasar@usak.edu.tr

UŐak University, Faculty of Islamic Sciences, UŐak, Turkey

**Prof. Dr. Ali AKPINAR**, aakpinar@erbakan.edu.tr

Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Konya, Turkey

**Prof. Dr. Hayati AYDIN**, aydinhayati@yyu.edu.tr

Van Yŭzŭncŭ Yıl University, Faculty of Theology, Van, Turkey

**Prof. Dr. Abdŭlbaki GŭNEŐ**, abdŭlbakigunes@yyu.edu.tr

Van Yŭzŭncŭ Yıl University, Faculty of Theology, Van, Turkey

**Prof. Dr. Hasan KESKİN**, hasankeskin@nku.edu.tr

Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, Turkey

**Prof. Dr. Zekeriya PAK**, zekeriyapak@ksu.edu.tr

KahramanmaraŐ SŭtĐŭ İmam University, Faculty of Theology, Kahramanmaas, Turkey

**Prof. Dr. İdris ŐENGŬL**, sengul@divinity.ankara.edu.tr

Ankara University, Faculty of Theology, Ankara, Turkey

**Prof. Dr. Kemal ATİK**, katik@erciyes.edu.tr

Kayseri Erciyes University, Faculty of Theology, Kayseri, Turkey

**Prof. Dr. Recep TUZCU**, recep.tuzcu@selcuk.edu.tr

Selçuk University, Faculty of Islamic Sciences, Konya, Turkey

**Prof. Dr. Mehmet YOLCU**, myolcu@beu.edu.tr

Bitlis Eren University, Faculty of Islamic Sciences, Bitlis, Turkey

**Prof. Dr. Atilla Yargıcı**, yargici@harran.edu.tr

Harran University, Faculty of Theology, Şanlıurfa, Turkey

**Prof. Dr. Erdoğan PAZARBAŞI**, erdoganp@erciyes.edu.tr

Kayseri Erciyes University, Faculty of Theology, Kayseri, Turkey

**Prof. Dr. İshak ÖZGEL**, ishakozygel@sdu.edu.tr

Süleyman Demirel University, Faculty of Theology, Isparta, Turkey

**Prof. Dr. Ekrem DEMİRLİ**, ekrem.demirli@istanbul.edu.tr

İstanbul University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey

**Prof. Dr. Hidayet AYDAR**, hidayet@istanbul.edu.tr

İstanbul University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey

**Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN**, icaliskan@ybu.edu.tr

Ankara University, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, Turkey

**Prof. Dr. Zülfikar DURMUŞ**, zulfikardurmus@nevsehir.edu.tr

Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology, Nevşehir, Turkey

**Prof. Dr. Abdülaziz HATİP**, ahatip@marmara.edu.tr

Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey

**Prof. Dr. Abdulhamit BİRİŞİK**, abdulbir@marmara.edu.tr

Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey

**Prof. Dr. Mehmet ÜNAL**, munal@ybu.edu.tr

Ankara, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, Turkey

**Prof. Dr. Celil KİRAZ**, cekiraz@hotmail.com

Uludağ University, Faculty of Theology, Bursa, Turkey

**Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ**, mesuto@ankara.edu.tr

Ankara University, Faculty of Divinity, Ankara, Turkey

**Prof. Dr. Halil ALDEMİR**, aldemirhalil@kilis.edu.tr

Kilis Yedi Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, Turkey

**Prof. Dr. Abdulmutalip ARPA**, muttalip.arpa@izu.edu.tr

Sabahattin Zaim University, Faculty of Islamic Sciences, İstanbul, Turkey

**Prof. Dr. Osman Kara**, okara@nku.edu.tr

Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of Theology, Tekirdağ, Turkey

**Doç. Dr. Aydın TEMİZER**, aydin73@gmail.com

Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey

**Doç. Dr. Avnullah Enes ATEŞ**, enes.ates@bilecik.edu.tr

Bilecik Şeyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

**Doç. Dr. Cüneyt EREN**, acune@yahoo.com

Dokuz Eylül University, Faculty of Divinity, İzmir, Turkey

**Doç. Dr. Şaban KARASAKAL**, sabankarasakal@ibu.edu.tr

Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology, Bolu, Turkey

**Doç. Dr. Zeki TAN**, zeki.tan@igdir.edu.tr

Iğdır University, Faculty of Theology, Iğdır, Turkey

**Doç. Dr. Cemal Abdullah AYDIN**, cemal.aydinistanbul.edu.tr

İstanbul University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey

**Dr. Abdurrahman OKUYAN**, aokuyan@bayburt.edu.tr

Bayburt University, Faculty of Theology, Bayburt, Turkey

#### **HAKEM KURULU / REFEREE BOARD**

Sırat Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır.  
Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Sırat Journal uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

#### **DERGİNİN TARANDIĞI İNDEKSLER**



**ASOS**  
indeks



**Sırat Dergisi**  
Cilt / Sayı: 2 / 2 (30 Kasım 2021)

**Sırat Journal**  
Volume / Issue: 2 / 2 (November 30, 2021)

---

## İçindekiler / Contents

---

### Araştırma Makaleleri

---

- 10-48 | Mehmet Demir  
Kurtubî'nin *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân* Adlı Tefsiri Çerçevesinde Cinler Meselesi  
The Issue of Jinns in the Framework of Kurtubî's Tafsir Al-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân
- 49-91 | Ahmet Aslan  
Ceylanpınarlı Şair Mansûr en-Nemerî'nin Hayatı, Ehl-i Beyt ve Abbâsîlerle İlgili Şiirleri  
The Life Of Rechaina Poet Mansur En-Nemeri, His Poems About Ahl-i Bayt And Abbasids
- 92-112 | Adnan Arslan  
Mütenebbî'yi Gidenlerin Arkasından Bakarken İzlemek  
Watching al-Mutanabbi, Looking Behind Those Who Go
- 113-130 | Abdurrahim Ekinci  
Kur'an'da Hayvanların Zikredilmesinin Hikmetleri  
The Wisdom Of Mentioning Animals In The Qur'an



- 131-154 | Mehmet Emin Çiftçi  
“Üç Kız Çocuğunu Yetiştiren Cennete Gider” Hadisi Üzerine Bir Değerlendirme  
An Evaluation of the Hadith "He Who Raises Three Daughters Goes to Heaven"
- 155-196 | Muhammed Latif Altun  
Mütakallimûn ve Fukahâ Usûlcülere Göre Delâletin Mukayesesi ve İki Ekol Arasındaki Görüş Farklılıklarının Furû Fıkha Etkisi  
Comparison of Signs According to Mutakallimun and Fiqh Methodists and The Effect of Differences of Opinion between the Two Schools on the Fiqh of Furû
- 197-225 | Bekir Karadağ  
Ebu'l-Abbâs Es-Serûcî ve *El-Gâye Fî Şerhi'l-Hidâye* Adlı Eseri  
Abu'l-Abbâs As- Serûcî And His Work *Al-Gâye Fî Sharh Al-Hidayâh*
- 226-250 | Mehmed Zahid TIĞLIOĞLU  
Abdülğani en-Nâblusî'nin es-Sırâtu's-Sevî Şerhu Dîbâcâtî'l-Mesnevî İsimli Eserinin Muhteva Analizi  
Content Analysis of Abdülğani al-Nablusi's Commentary Titled es-Siratu's-Sawi Serhu Dîbajati'l-Mathnawi

GİBTÜ İslami İlimler Fakültesi Dergisi SIRAT  
GIBTU Journal of Faculty of Islamic Sciences SIRAT  
ISSN 2757-8631 | e-ISSN 2717-8064  
Kasım / November 2021, 2/2: 10-48

**Kurtubî'nin *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân* Adlı Tefsiri  
Çerçevesinde Cinler Meselesi**

**Mehmet DEMİR**

Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi,  
İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı  
Assis. Prof., Gaziantep Islamic Science and Technology University,  
Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir  
Gaziantep, Turkey  
mdemir6358@gmail.com  
orcid.org/0000-0001-5808-7522

**Makale Bilgisi / Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Received:** 08 Eylül / September 2021

**Kabul Tarihi / Accepted:** 07 Ekim / October 2021

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Kasım / November 2021

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Kasım / November

**Cilt-Sayı / Volume-Issue:** 2/2

**Sayfa:** 10-48

**Atıf / Citation:** Demir, Mehmet. "Kurtubî'nin *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân* Adlı Tefsiri Çerçevesinde Cinler Meselesi [The Issue of Jinns in the Framework of Kurtubî's Tafsir Al-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân]" *Sirat* 2/2 (Kasım/ November 2021): 10-48.

**İntihal Taraması / Plagiarism Detection:** Bu makale en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal taramasından geçirildi. / This article has been reviewed by at least two referees checked for plagiarism.

## Kurtubî'nin *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* Adlı Tefsiri Çerçevesinde Cinler Meselesi\*

### Öz

İnsanlık tarihinde merak edilen konulardan biri cinlerin varlığı ve mahiyetidir. Cinlerin mevcudiyeti hakkında kesin deliller bulunmasına rağmen konuyla ilgili şüphe uyandıran bazı görüşler mevzubahistir. Kurtubî tefsiri çerçevesinde cinlerin bulunmadığı görüşünün isabetli olmadığı, Kur'ân, Sünnet ve aklî delillerle gösterilmiştir. Söz konusu delillere göre cinler, insanlar gibi söylem ve eylemlerinden sorumlu tutulacaklar ve amellerine göre cennet veya cehennem ehli olacaklardır.

Cinlerin görülüp görülmemesi, birbirleriyle ve diğer varlıklarla etkileşimi gibi hususları ele alan makale ve kitapların yanında cinlerle ilgili bilgi veren âlimlerden biri İmam Kurtubî'dir. O, cinlerin varlığını reddedenlere karşı onların ileri sürdüğü gerekçelerden daha güçlü deliller göstererek cinlerin varlığını savunmuştur. Cinlerin birbiriyle ve diğer varlıklarla karşılıklı etkileşimde olduklarını da belirtmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'ân, Cin, İnsan, Kurtubî.

---

\* Bu makale, Mehmet Demir'in 2015 yılında Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı'nda hazırlanmış olduğu "Kurtubî'nin Cinler Hakkındaki Görüşü" adlı doktora seminer çalışmasından üretilmiştir.

## **The Issue of Jinns in the Framework of Kurtubî's Tafsir Al-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân**

### **Abstract**

One of the subjects of curiosity in the history of humanity is the existence and nature of jinn. Although there is definite evidence about the existence of jinn, there are some opinions that cast doubt on the subject. It has been shown via the Qur'an, Sunnah, and rational proofs that the view that there are no jinns within the framework of Qurtubi's commentary is not correct. According to the evidence in question, jinn will be held responsible for their words and actions like humans, and they will be the inhabitants of Paradise or Hell according to their deeds.

Imam Qurtubi is one of the scholars who give information about jinn besides articles and books that deal with issues such as whether jinn seems or not and their interaction with each other and with other beings. He defended the existence of jinn by showing hard evidence against those who deny the existence of jinn than the justifications they put forward. He also stated that jinn interacts with each other and with other beings.

**Keywords:** Tafsir, Qur'an, Jinn, Human, Qurtubi.

## Giriş

Cinler, insanlık tarihi boyunca kemiyet, keyfiyet ve mahiyet itibarıyla merak edilen varlıklardandır. Cinler, var mıdır yok mudur, varsa cin ne demektir, cinlerin birbirleriyle ve diğer varlıklarla teması başka bir ifadeyle cinlerin melek, insan ve hayvanlarla hatta kendi aralarında etkileşimleri var mıdır, görülebiliyorlar mı görülmüyorlar mı, cinlerin yaşadığı âlem nasıldır? gibi sorular, önceki asırlarda bazı müellifler tarafından ele alındığı gibi günümüzde de birçok kitap ve makalenin konusu olmuştur. Kur'ân'ın cinlerden bahsetmiş olması hasebiyle cinler, müfessirlerin üzerinde önemle durdukları mevzular arasında yer almışlardır. Onüçüncü asrın âlimlerinden Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî (ö. 671/1273) de, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Ķur'ân* adlı tefsirinde cinler hakkında ilgi çeken açıklamalarda bulunmuştur.

Kur'an'a göre cinler, Allah Teâlâ'ya ibadet etmede, O'nun emir ve yasaklarına uymada insanlar gibi muhatap kabul edilmiş ve işledikleri amelleri ile yargılanacakları bildirilmiştir.<sup>1</sup> Ayrıca cinlerden bir kısmının Hz. Süleyman'ın emri altına verildiği,<sup>2</sup> bir kısmının da Hz. Peygamber'i dinlediği belirtilmiştir.<sup>3</sup> Kur'an'daki 114 sûreden birinin adı Cin sûresidir. Anlaşıyor ki Kur'an, çeşitli vesilelerle cinlerden bahsetmiştir. Hz. Peygamber de muhtelif sebeplerle cinler hakkında beyanlarda bulunmuştur. Dolayısıyla Kur'ân ve Sünnet'te cinlere dair verilen bilgilere muttali olmak, günümüzde de önem arz etmiştir.

Makalede, cinler, Kurtubî'nin tefsiri çerçevesinde ele alınmıştır. Âyetlerin mealleri, ehemmiyetine binaen âyetlerin asılları ile birlikte verilmiştir. Âlimlerin görüşlerine büyük ölçüde yer verilmiştir. Cinlerin yaratılışı, cin kavramıyla ilgili lafızlardan olmak üzere iblis, şeytan ve

<sup>1</sup> Bk. el-En'âm 6/130; el-A'râf 7/38, 179; Fussilet 41/25; el-Ahkaf 46/18; ez-Zâriyât 51/56; er-Rahmân 55/33.

<sup>2</sup> Bk. en-Neml 27/17, 39; Sebe' 34/12, 14.

<sup>3</sup> el-Ahkaf 46/29; el-Cin 72/1.

melek kelimeleri, onların görülüp görülmemesi, Kur'ân'ı dinleyen cinler, cinlerin mükellefiyeti, cinlerin şeytan ve insanlarla ilişkileri gibi konular üzerinde durulmuş ve neticede elde edilen sonuçlar ortaya konulmuştur.

### 1. Cinler Hakkında Bazı Mülâhazalar

Cinler, gayb âleminde oldukları için müteşâbihâttandır. Onlarla ilgili bilgi sahibi olmada insan aklı yetersizdir. Dolayısıyla cinler, ancak âyet ve hadislerde yer alan bilgiler vasıtasıyla anlaşılabilir. Bu açıdan vahyin verdiği bilgilere müracaat etme mecburiyeti vardır. Dolayısıyla bu konuda öncelikli olarak Kur'ân'a başvurulur.

Allah Teâlâ cinler hakkında şöyle buyuruyor:

وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُومِ *Cânn'ı da daha önceden içeriye nüfûz eden yakıcı (semûm, çok zehirli) ateşten yarattık.*<sup>4</sup>

Kurtubî'ye göre, âlimler, cinlerin yaratıldıkları aslın ne olduğu hususunda farklı görüşlere sahiptirler. Bazısı, cinleri İblis'in, insanları da Hz. Âdem'in çocukları olarak belirtir. Cinlerden ve insanlardan hem mü'min olanlar hem kâfir olanlar vardır. Her iki grubun iyilikleri karşılığında mükâfat, kötülükleri karşılığında ceza görecektir. Onların ortak yanlarıdır. Mü'min olan Allah Teâlâ'nın velisi, kâfir olan da şeytan durumundadır. Bazı âlimler ise, cinleri Cânn'ın, şeytanları da İblis'in yavruları olarak kabul eder. Şeytanlar, İblis ile beraber ölürlür. Cinlerin müminlerinin cennete girip girmeyecekleri hakkında da farklı görüşler mevcuttur.<sup>5</sup>

Kurtubî'nin nazarında, âyette geçen 'cânn' kelimesi ile İblis kast edilmiştir. Allah Teâlâ, İblis'i Hz. Âdem'den önce yaratmıştır. Bunun delili şu hadis-i şeriftir: *Allah Teâlâ, Âdem'e cennette suret verdikten*

<sup>4</sup> *Diyanet İşleri Meali(Yeni)* (Erişim 18 Ağustos 2021), el-Hicr, 15/27.

<sup>5</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi ' li-ahkâmi 'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-risale, 2006), 21: 277.

sonra dilediği kadar onu bu haliyle bıraktı. İblis, onun etrafında dönüp bunun ne olduğuna bakmaya koyuldu. Onun içinin boş olduğunu görünce, bu sefer bu yaratığın, kendi arzularına karşı koyamayacak, hâkim olamayacak bir şekilde yaratılmış olduğunu anladı.<sup>6</sup> Gözle görülmeyip gözden saklı olması sebebiyle İblis'e, Cânn adı verilmiştir.<sup>7</sup> Burada Kurtubî, müfessirlerin 'semûm' ile ilgili görüşlerini aktardıktan sonra meleklerin nurdan, Cânn'ın da dumansız ateşten, Hz. Âdem'in ise bize anlatılan şeyden (topraktan) yaratıldığını<sup>8</sup> bildiren hadis-i şerife istinaden bütün meleklerin nurdan yaratılmış olmasının gerektiğini söyler. Böylece Kurtubî İbn Abbâs'ın (ö. 68/687-88), cinlerin de melekler gibi 'semûm ateşi'nden yaratıldığı görüşüne karşı çıkar.<sup>9</sup> Kurtubî, tefsirinin başka yerinde 'semûm ateşi'nin, Allah Teâlâ'nın iki ayrı ateş yaratarak sonra bunları birbirine karıştırdığı, biri diğerini yiyip bitirdiği ateş olduğu, Allah Teâlâ'nın İblis'i ondan yarattığı görüşüne yer verir.<sup>10</sup> Neticede Kurtubî, cinlerin, meleklerin ve insanların farklı yaratılışları itibarıyla birbirlerinden ayrı varlıklar olduğunu beyan eder ki kanaatimizce doğru olan da budur.

Allah Teâlâ cinlerle ilgili olarak yine şöyle buyuruyor:

وَخَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَّارِجٍ مِنْ نَارٍ *Cânn'ı da dumansız ateşten yarattı.*<sup>11</sup>

Kurtubî'nin naklettiğine göre, Cânn, İblis'in ve cinlerin atasıdır.<sup>12</sup>

<sup>6</sup> Bk. Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-şâhih* (Riyad: Dâru taybe, 2006), "el-Birr ve'sıla ve'l-âdâb", 45 (No: 2611).

<sup>7</sup> Bk. İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-Lüga ve sıhahu'l-Arabiyye* (Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-melâyîn, 1990), "cnn", 5/2093.

<sup>8</sup> Muslim, "ez-zühhd ve'r-rakâik", 53 (No: 2996).

<sup>9</sup> Bk. Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 12/206-208.

<sup>10</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 20/127; bk. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, thk. er-Rahhale el-Faruk vd. (Beyrut:, Dâru'l-hayr, 2007), 8/164-165.

<sup>11</sup> er-Rahmân 55/15.

<sup>12</sup> Bk. İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-Lüga ve sıhahu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulğafur Attar (Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-melâyîn, 1990), "cnn", 5/2093-2094; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Dâru sadır, ty.) "cnn", 13/96.

Cânn kelimesi, cin kavramının tekilidir.<sup>13</sup> Cinlerin yaratıldığı madde olan مَارِج, alev ya da engellenmemiş, serbest bırakılmış ateştir yahut ateş karışımıdır.<sup>14</sup> مَارِج 'in, karıştırılmış ateşin durumunu ifade etmek için kullanılan مَرَج lafzının köküdür.<sup>15</sup>

الجِنَّة (Cinler) kelimesi de, جَنِّي kavramının çoğuludur. الجِنَّة lafzının sonundaki 'yuvarlak te' (ة), çoğulun müennesliği için gelmiştir.<sup>16</sup>

Kurtubî, cinlerin varlığını inkâr etmenin mümkün olmadığını da şöyle açıklar: Mu'tezile'nin ekseriyeti, şeytan ve cinlerin mevcudiyetini kabul etmez. Onların kabul etmeyişleri, vurdumduymazlıklarını ve din ile ilgili irtibatlarının zayıflığını gösterir. Oysaki şeytan ve cinlerin varlığını kabullenmek aklen mümkündür. Kur'ân ve Sünnet de, şeytan ve cinlerin varlığını ortaya koymaktadır. Akli başında ve Kur'ân'a sarılan kişinin, aklın varlığını imkân dâhilinde olduğuna hükmettiği, şeriatın da sabit olduğunu nass ile gösterdiği şeyi kabullenmesi bir vazifesidir. *Fakat o şeytanlar kâfir idiler,*<sup>17</sup> *Şeytanlardan da onun için denize dalanlar... vardı*<sup>18</sup> gibi âyetler ve Cin sûresi, cinlerin varlığını gerektirmektedir. Bu hususta Hz. Peygamber de şöyle buyurmuştur: *Şüphesiz şeytan Âdemoğlunun içinden kan gibi akıp dolaşır.*<sup>19</sup> Fakat bazıları ise bu hadis-i şerifi kabul etmemiştir. Bir bedende iki ruhun olmasını imkân dışı görmüştür. Lakin akıl, cinlerin -eğer birçok kimsenin dediği gibi- bedenleri latif ve basit ise, insanda gezinmesini mümkün kabul eder. Bedenleri yoğun olsaydı, yine insanda gezinmeleri

<sup>13</sup> Cevherî'ye göre, "cânn", insin karşıtı olup cinnî onun tekilidir. (Cevherî, "cnn", 5/2093).

<sup>14</sup> Bk. Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsenna, *Mecâzü'l-Ḳur'ân* (Mısır: Mektebetü'l-hancî, ty.), 2: 243; bk. İbn Manzûr, "cnn", 2/365-366.

<sup>15</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân*, 20/126-127; bk. Fahrüddin er-Râzî, *Meḡâtihi'l-gayb* (Beyrut: Dârü'l-fikir, 1981), 29/99.

<sup>16</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân*, 22/584.

<sup>17</sup> el-Bakara, 2/102.

<sup>18</sup> el-Enbiyâ', 21/82.

<sup>19</sup> Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şahîh*, thk. Muhibuddin el-Hatib v.d. (Kahire: el-Matbaatu's-selefiyye, 1400/1980), "İ'tikâf", 33 (No: 2039); Muslim, "Selâm", 39 (No. 2174, 2175).



mümkün ve doğru olacaktı. Çünkü yiyecek ve içecek, bedenın boş yerlerine girebilir. Kurtçuklar da canlı olarak insanda bulunabilir.<sup>20</sup>

Bu izahtan anlaşılıyor ki, muhalifi olduğu tarafın delillerini ortaya koyduktan sonra kendi görüşünü söyleme gayretine sahip olan Kurtubî, burada pek âdeti olmayan şekilde Mu‘tezile’nin iddialarını ileri sürdüğü gerekçeleri dile getirmemiştir. Öte yandan çağındaki mevcut ilimlerden edindiği bilgiyi gerekçe olarak kullanmıştır. İnsanda gözle görülmeye müsait olmayıp manen ve maddeten kendini hissettiren canlı varlıkları cinler hususunda örnek göstermiştir. Aslında, mesela kurtçuklar fizikî, cinler ise metafizik varlıklardır. Kurtubî, insan bedeninde hissedilip gözle görülmeyen varlıkları cinler gibi mütalaa ederek aynı kategoride değerlendirme cehdinde bulunmuştur.

## 2. Cin Lafzı İle İlgili Kavramlar

Cin lafzı ile ilgili kavramlara geçmeden önce şu belirtilmelidir ki ڇ (cin) kavramı, ج (cim) ve ن (nun) harflerinden oluşmuştur. Arap dilinde bu iki harften oluşan kelimeler, bir nesneyi örten-kapatan, gizleyen-saklayan ayrıca örtünen-kapanan, gizlenen-saklanan anlamına gelir. ڇ (cin) lafzı gizlemek-saklamak anlamındaki الْجَيْنَانِ mastarından türemiş<sup>21</sup> olup görünen anlamındaki insanın zıttı olan varlığı ifade eder. Bununla birlikte cin, kendisinden korkulup sakınılan ve görünmeyen anlamına gelir. Böylece örtülü olup gözle görünmeyen, saklanan her nesne ڇ olarak adlandırılır. Ayrıca gerçek anlamı, gizli ve görünmeyen olan cin kavramı, mecazî olarak değişik şeylere ad veya sıfat olmuştur. Örneğin; insanın bedenini örtüp saklayan zırha جُنَّة (cünne), annesinin karnında olup henüz doğmamış çocuğa, (görünmediği için) جَنِين (cenîn), yüksek ağaçların gizleyip örttüğü bahçeye جَنَّة (cennet), bedeni örtmesi nedeniyle elbiseye ve her şeyi örttüğünden dolayı gecenin karanlığına

<sup>20</sup> Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi‘l-Kur‘ân*, 2/282.

<sup>21</sup> Bk. İbn Fâris, Ebü‘l-Hasan Ahmed, *es-Sâhibî fî fikhı‘l-lügati‘l-Arabiyyeti ve mesâilihâ ve sünenü‘l-Arabi fî kelâmihâ*, thk. Ahmed Hasan Besc (Beyrut: Dâru‘l-kütübi‘l-ilmîyye, 1997), 36.

جَنَّانٌ (cenân), cesedi gizlediği için kabirlere جَنَّ (cenen) ve delirmeğe (aklın görünmemesi sebebiyle) جُنُونٌ (cünûn) denilir.<sup>22</sup> Bu kısa izahtan sonra, cin lafzı ile ilgili kavramlara şimdi geçilebilir.

## 2.1. İblis

Allah Teâlâ, İblis hakkında şöyle buyuruyor:

*Hani Biz, meleklere: 'Âdem'e secde edin' demiştik de İblis dışında derhal secde ettiler. O ise, dayattı ve kibirlenerek kâfirlerden oldu.*<sup>23</sup>

Kurtubî, âyette geçen إِبْلِيسَ lafzının mansûb oluşunu, müstesnanın muttasıl olmasına bağlar. Çünkü İblis, cumhura göre meleklerdendir. Âyetin zahirinden anlaşılan da budur.<sup>24</sup> Burada Kurtubî, şu bilgiyi de verir: İblis'in adı Azâzîl idi.<sup>25</sup> Meleklerin en şerefliilerindendi. O dört kanatlı bir melekti. Daha sonra bunlardan mahrum bırakıldı. Allah Teâlâ'ya karşı çıktı, Allah Teâlâ ona kızdı, onu kovdu ve böylece o şeytan oldu. Mâverdi'nin (ö. 450/1058) naklettiğine göre İblis, meleklerin en üstün türlerindedir. Bu nev'e الْجِنَّةُ (cinler) denilmiştir.<sup>26</sup> Said b. Cübeyr'e (ö. 94/713) göre ise cinler, meleklerin bir koludur, ateşten yaratılmışlardır. İblis de bunlardandır. Lakin diğer melekler nurdan yaratılmışlardır. Öbür taraftan Kurtubî, Hz. Âdem nasıl insanların babası ise İblis de cinlerin babası olduğu, bir melek olmadığı görüşünü aktarır. İblis'in asıl adının el-Hâris olduğunu söyler. Bazı âlimlere göre ise İblis'in, dünyada hayat süren ve meleklerin savaştığı cinlerden olduğunu, meleklerin onu küçükken esir aldığını, meleklerle

<sup>22</sup> Bk. el-Cevherî, "cnn", 5/2093-2095; İbn Manzûr, "cnn", 13/92-101; Muhammed Abdürrauf el-Münâvî, *et-Tevkîf alâ mühimmâti't-te'ârîf*, thk. Abdülhamid Salih Hamdan (Kahire: Âlemü'l-kütüb, 1990), 131; bk. Emanullah Polat, "Cin Suresi Perspektifinde Cinlerin Varlığı", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 14/53 (2015), 339-340.

<sup>23</sup> el-Bakara, 2/34.

<sup>24</sup> Bk. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/178.

<sup>25</sup> Bk. İbn Manzûr, "bls", 6/29.

<sup>26</sup> Bk. Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ty.), 1/103.

beraber kulluk yaptığını, böylece melekler ile birlikte ona seslenildiğini belirtir. Dolayısıyla Kurtubî, buradaki müstesnanın munkatı' olduğunu gösterir. Buna şu âyeti de delil getirir: مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ *Onların bir zanna uymaktan başka buna dair hiçbir bilgileri yoktur.*<sup>27</sup> Kurtubî, cinlerin melek olmadığı görüşünü savunanlardan bazısının da şunu söylediğini nakleder: Allah Teâlâ, melekleri nitelendirirken *Onlar kendilerine verdiği emirlerde Allah'a asla isyan etmezler. Ne emredilirse (onu) yaparlar,*<sup>28</sup> ayrıca *İblis müstesna, hemen secde etmişlerdi, o ise cinlerdendi,*<sup>29</sup> buyurmuş, böylece cinlerin meleklerden ayrı yaratıklar olduğunu bildirmiştir.<sup>30</sup>

Kurtubî, cinlerin meleklerden olduğunu savunanların onun melek olmadığını iddia edenlere karşı şu cevabı verdiklerini ifade eder: Allah Teâlâ, İblis'in, bahtsız olacağını ezelden bildiği için onun meleklerden çıkmış olması -Allah Teâlâ'nın adaleti mucibince- mümkündür. *Allah Teâlâ yaptığı işten sorumlu tutulmaz.*<sup>31</sup> İblis'in, ateşten yaratılması, Allah Teâlâ ona kızdığında yapısına şehvet ve arzunun yerleştirilmesi, onun meleklerden olduğunu reddetmemek özelliğinden olmaz. Kurtubî, İblis'in, yeryüzündeki cinlerden olduğunu, sonradan esir alındığını diyenlere cevaben, İblis'in meleklerle beraber dünyadaki cinlere karşı savaştığına dair rivayetlerin geldiğini hatırlatır<sup>32</sup> ve şöyle bir bilgiyi verir: İblis, meleklerle mensup bir canlı olan, semûm ateşinden yaratılan ve cin denilen taifedendir. Melekler nurdan yaratılmışlardır. İblis'in Süryanice adı Azâzîl, Arapça adı el-Hâris idi. Cennetin bekçilerindendi. Dünya seması meleklerinin başı idi. Oranın ve yeryüzünün etki ve otoritesi elinde idi. Melekler arasında en çok ibadet eden ve en bilgili olanlarındandı. Göklerle yer arasındakileri idare ederdi. O bundan

<sup>27</sup> en-Nisâ', 4/157.

<sup>28</sup> et-Tahrim, 66/6.

<sup>29</sup> el-Kehf', 18/50.

<sup>30</sup> Kurtubî, *el-Câmi ' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 1/438-439; bk. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/178-179.

<sup>31</sup> Bz. el-Enbiyâ', 21/23.

<sup>32</sup> Kurtubî, *el-Câmi ' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 1/339.

dolayı kendisinin üstün bir şeref ve azamet sahibi olduğu görüşüne kapıldı. İşte onu küfre iten budur. Bunun sonucunda Allah Teâlâ'ya asi oldu. Allah Teâlâ onu kovulmuş bir şeytana dönüştürdü. Kurtubî, -gözle görülmedikleri için- meleklerle de cin adı verildiğini söyler<sup>33</sup> ve buna şu âyeti delil getirir: *Onlar kendisiyle (Allah ile) cinler arasında bir nesep uydurdular.*<sup>34</sup>

Kurtubî, İblis'in, cennetin bekçilerinden olması dolayısıyla ona nisbet edildiğini, böylece İblis'in cin adının, cennetin adından türetilmiş olduğunu ifade eder.<sup>35</sup> Bazı âlimlere göre ise İblis kelimesinin, Allah Teâlâ'nın rahmetinden ümit kesmek anlamına gelen *إِبْلَاس* kökünden türemiş olduğunu, ayrıca zayıf bir görüş olarak bu kelimenin, Zeccâc (ö. 311/923) ve başkalarına göre, Arapça olmaması dolayısıyla Arapça bir kökten türemiş olmadığı bilgisini de verir.<sup>36</sup>

Kurtubî'nin yukarıda geçen açıklamalarına göre İblis'in, her ne kadar meleklerle bağlantısı olsa da cinlerle de irtibatı vardır. Meleklerin ve İblis'in yaratılış özellikleri itibarıyla birbirlerinden farklı olması, her birini, ayrı bir tür olarak gösterir. Secde emri tağlib sanatıyla meleklerle verilmiş olması dolayısıyla İblis de kastedilmiştir.

Allah Teâlâ Kur'an'da şöyle buyuruyor:

قَالَ مَا مَنَعَكَ إِلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ  
(Allah) Buyurdu ki: Ben sana emrettiğim halde seni secde etmekten

<sup>33</sup> Bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmi' u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dârü Hicr, 2001), 1/543; Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 15/290; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, 1/103.

<sup>34</sup> es-Sâffât, 37/158; Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'an*, 1/440; bk. Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 1/535-543.

<sup>35</sup> Bk. Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, 1/103.

<sup>36</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'an*, 1/440; bk. Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 1/542-543; İbn Atıyye, *el-Muḥarrerü'l-vecîz*, 1/178-179.

*alıkoyan nedir? Dedi ki: Ben ondan daha hayırlıyım. Beni ateşten yarattın, onu da çamurdan yarattın.*<sup>37</sup>

Kurtubî bu âyeti açıklarken İblis'in, ateşin yukarıya çıkması, hafifliği ve aydınlık veren bir cevher olması dolayısıyla ateşin çamurdan üstün bulunduğu görüşüne sahip olduğunu söyler. Ayrıca şu bilgiyi verir: İlk kıyas yapan İblis'tir ve yanlış kıyas yapmıştır. Buna göre her kim dinde yalnızca kendi görüşüne dayanarak kıyas yapacak olursa, Allah onu İblis ile birlikte koyar. Güneşe ve aya da ancak kıyaslar yapılarak ibadet olunmuştur. İtaat etmek, İblis'e, kıyastan daha çok yakışırdı. Fakat o Rabbine isyan etti. Sırf kendi görüşünden hareketle ilk kıyas yapan kişi odur. Nassa muhalefet halinde kıyas reddedilir.<sup>38</sup>

Burada Kurtubî, İblis'in yaptığı kıyasta, Allah Teâlâ'nın, onu ateşten, Hz. Âdem'i ise çamurdan yarattığı gerçeğini söyleyerek Bakara sûresinin 34. ayetinde belirtildiği gibi, kibirlilik vasfını gösterdiğini, dolayısıyla kibirden şiddetle sakınılması gerektiğini vurgular.<sup>39</sup> Belki İblis'in asıl yanıldığı nokta, materyalist bir yaklaşımla, yalnızca yaratılış maddesine bakmasıdır. Hâlbuki aynı ham maddeden nice hayırlı şey de, nice hayırsız şey de olabilir. Nitekim aynı çamurdan Firavun da oluyor Hz. Musa da, Nemrut da oluyor Hz. İbrahim de. Aynı nurdan yaratılmış olan tüm melekler de bir değildir, bilinen dört büyük meleğin diğer meleklerle eşit olmadığı gibi.

## 2.2. İblis'in Zürriyeti

Allah Teâlâ İblis'in zürriyeti hakkında şöyle buyuruyor:

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ  
أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلٌ  
*Hani biz meleklerle, 'Âdem için saygı ile eğilin' demiştik de İblis'ten başka hepsi saygı ile*

<sup>37</sup> el-A'râf, 7/12.

<sup>38</sup> Kurtubî, *el-Câmi ' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 9/166.

<sup>39</sup> Bk. Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 1/544-545.

*eğilmişlerdi. İblis ise cinlerdendi de Rabbinin emri dışına çıktı. Şimdi siz, beni bırakıp da onu (İblis'i) ve onun soyunu kendinize veliler mi ediniyorsunuz? Hâlbuki onlar sizin için birer düşmandırlar. Bu, zalimler için ne kötü bir bedeldir!*<sup>40</sup>

Kurtubî, bu âyeti açıklarken İblis'in, kendi sulbünden zürriyetinin olup olmadığı hakkında ihtilaf bulunduğunu belirttikten sonra Şa'bî'nin şunu söylediğini nakleder: Bir adam bana, İblis'in karısı var mıdır? diye sordu. Ben, bu, benim hazır bulunmadığım bir düğündür, dedim. Daha sonra Allah Teâlâ'nın, *Onu (İblis'i) ve onun soyunu kendinize veliler mi ediniyorsunuz?* buyruğunu hatırladım. Burada karısı olmadan onun zürriyetinin olmayacağını anladım. Bunun üzerine ona, evet, dedim. Burada Kurtubî şu garip bilgiyi verir: İblis, kendi fercini yine kendisinin fercine soktu ve beş tane yumurta çıkardı. İşte zürriyetinin aslı budur. Bir diğer görüşe göre Allah Teâlâ, onun sağ baldırında bir erkeklik organı, solunda da ona bir ferc yaratmıştır. O da bunu ötekine birleştirmekte ve her gün onun on tane yumurtası çıkmaktadır. Her bir yumurtadan, erkek ve dişi olmak üzere yetmiş şeytan çıkmaktadır. Bu şeytan, çıkmakla birlikte uçuverir. Babaları nezdinde mevkileri en yüksek olanları, Âdemoğulları arasında en büyük fitne çıkarıcılarıdır. Bazı âlimlerin de, İblis'in ne çocukları, ne de zürriyeti vardır, onun zürriyeti, şeytanlar arasındaki yardımcılarıdır, dediklerini ifade eder. Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) de Ebû Nasr'dan (ö. III./IX yy.) özetle şunu söylediğini nakleder: Allah Teâlâ, İblis'in bir zürriyetinin ve ona tabi olanların olduğunu haber vermiştir. Bunlar, Âdemoğullarına vesvese verirler ve onların düşmanıdırlar. Bizim için onların doğum keyfiyetleri ile İblis'ten zürriyetin meydana gelmesine dair sabit herhangi bir rivayet yoktur. Bu bakımdan bu konuda söz söylemek sahih nakle bağlıdır.<sup>41</sup> Kurtubî, Şeytan'ın kendi sulbünden zürriyeti bulunduğuna delil olarak *Pazara ilk giren kişi de sen olma, son çıkan kişi de sen olma.*

<sup>40</sup> el-Kehf, 18/50.

<sup>41</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 13/300.



yerine şeytan kelimesi kullanılmıştır.<sup>47</sup> Bu ise, şeytan lafzının cinlerin atası İblis kelimesi ile doğrudan ilişkili olduğunu gösterir.<sup>48</sup>

#### 2.4. Melek

Allah Teâlâ meleklerle ilgili olarak şöyle buyuruyor:

*Hani rabbın meleklerle, وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً*  
'Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım' demişti.<sup>49</sup>

Kurtubî, bu âyeti açıklarken şu bilgiye yer verir: مَلَكٌ kavramı, مَلَائِكَةٌ çoğul lafzının tekilidir. Bir görüşe göre مَلَكٌ kelimesi, الْمَلَكُ kavramından; bir diğer görüşe göre, الْمَلَكُ anlamını ifade eden الْمَلَكُ kelimesinden türemiştir. الْمَلَكُ ، الْمَلَكَةُ ، الْمَلَكَةُ lafızları, أَرْسَلَ (gönderdi, haber verdi) kavramı ile eşanlamlıdır. Buna göre مَلَكٌ lafzının aslı, الْمَلَكَةُ 'dir. Ancak Araplar, الْمَلَكَةُ kelimesindeki أ (hemze) ile ل (lam) harflerinin yerlerini değiştirerek مَلَائِكَةٌ biçimine getirmiş, daha sonra kolaylaştırıp مَلَكٌ demişlerdir. مَلَكٌ kelimesinin aslının, مَلَكٌ / مَلَكٌ'den مَلَائِكَةٌ olduğu da söylenmiştir. Dolayısıyla aradaki أ (hemze) fazladır. Meânî bilginleri, مَلَكٌ lafzının Araplar tarafından malum bir iştikakı yoktur, demişlerdir. مَلَائِكَةٌ kavramının sonundaki yuvarlak te (ة) ise, cem'i müennesin te'kidi için gelmiştir. Mübalağa için kullanıldığı da ifade edilmiştir.<sup>50</sup>

Kurtubî'nin beyanına göre, *Onlar kendisi ile cinler arasında bir neseb uydurdular. Andolsun ki muhakkak cinler de onların hazır edileceklerini bilmişlerdir*<sup>51</sup> âyetinde geçen *Onlar kendisi ile cinler arasında bir neseb uydurdular* buyruğu ile ilgili olarak müfessirlerin ekseriyeti, burada bahsedilen cinlerden maksadın, melekler olduğunu belirtmişlerdir. Meleklerin, Allah Teâlâ'nın kızları olduğu, anneleri bulunduğu ve bu annelerden doğmuş olduğu, annelerinin hareme alınan

<sup>47</sup> Ayrıca bk. el-Bakara, 2/34, 36.

<sup>48</sup> Bk. İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-veciz*, 3/532.

<sup>49</sup> el-Bakara, 2/30.

<sup>50</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 1/392-393; bk. Cevherî, "mlk", 4/1611.

<sup>51</sup> es-Sâffât, 37/158.



cin kadınlardan olduğu söylenmiştir. Bir görüşe göre meleklerle cin denilmesinin sebebi, görülmemeleridir.<sup>52</sup> Âyette söz konusu olan cinler, meleklerden bir koldur ve bunlara الْجِنَّةُ (cinler) adı verilmiştir. Bir başka görüşe göre, meleklerle cinler denilmesinin nedeni, onların cennetlerin bekçileri olmasıdır. Aslında meleklerin hepsine cinler denilir. Âyetteki nesepten maksat ise sıhrî yakınlıktır. Yahudilerin, Allah Teâlâ cinlerle sıhrî yakınlık oluşturdu (cinlerden kadınlar ile evlendi), melekler de onlardandı. Ayrıca Kurtubî, “Kinane ve Huzaalılar’ın da, Allah Teâlâ cinlerin ileri gelenlerinden (eş edinmek üzere) istedi, cinler de Allah Teâlâ’yı en şerefli kızları ile evlendirdiler. Melekler bu cinlerin kızlarıdır.” dediğini nakleder. Kurtubî, Hasan-ı Basrî’nin (ö. 110/728), kâfirlerin Allah Teâlâ’ya ibadette şeytanı ortak koştuklarını, böylece araya koydukları nesebin bu olduğu görüşünü zikredip bu görüşü tercih ettiğini belirtir ve buna şu âyeti delil olarak zikreder: *Çünkü sizi -ibadet hususunda- âlemlerin Rabbi ile bir tutmuştuk.*<sup>53</sup> Ayrıca, *Andolsun ki muhakkak cinler,*<sup>54</sup> buyruğunda bahsedilen cinlerin, melekler olduğunu söyler.<sup>55</sup>

### 3. Cinlerin Görülüp Görülmemesi

Allah Teâlâ, cinlerin görülüp görülmemesi ile ilgili olarak şöyle buyuruyor:

يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآتِهِمَا إِنَّهُ يَرِيكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ  
*Ey Âdemoğulları! Şeytan, ana ve babanızı avret yerlerini kendilerine göstermek için üzerlerinden elbiselerini sıyırarak cennetten çıkmalarına sebep olduğu gibi, sakın sizi de fitneye düşürmesin. Çünkü*

<sup>52</sup> Bk. Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 1/103.

<sup>53</sup> eş-Şuarâ', 26/98.

<sup>54</sup> es-Sâffât, 37/158.

<sup>55</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 18/110-111; bk. Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 5/70-71; İbn Manzûr, “cnn”, 13/95.

*o da kabilesi de sizi, sizin kendilerini göremeyeceğiniz yerden görürler. Muhakkak Biz, şeytanları iman etmeyenlerin velileri kıldık.*<sup>56</sup>

Kurtubî, bu âyetin tefsirinde, âlimlerin bir kısmına göre cinlerin görülmeyeceği, bir kısmına göre ise cinlerin görüleceği görüşüne sahip olduklarını söyler.<sup>57</sup> Nehhâs'ın (ö. 338/950), Allah Teâlâ'nın, cinleri içinde buldukları hilkatleriyle görülmeyecek şekilde yarattığı, ancak aslî suretlerinden başka bir surete nakledilmeleri halinde görülebilecekleri, bunun, sadece peygamberler döneminde olabilen mucizelerden olduğu görüşünü<sup>58</sup> ve Kuşeyrî'nin, Allah Teâlâ, bugün âdetini, Âdemoğullarının şeytanları göremeyecekleri şekilde icra ettiği görüşünü nakleder. Sonra, *O (şeytan) ki, insanların göğüslerine vesvese verir*<sup>59</sup> âyeti ile *Şüphesiz şeytan Âdemoğlunun içinden kanın aktığı gibi akar*<sup>60</sup> ve *Şüphesiz meleğin de -kalbe- bir telkini, şeytanın da bir telkini vardır. Meleğin telkini hayır vaat etmek ve hakkı tasdik etmek hakkındadır. Şeytanın telkini ise, kötülük vaat etmeye ve hakkı yalanlamaya dairdir, hadis-i şeriflerinin cinlerin görülmeyeceği görüşünü desteklediğini belirtir.*

Kurtubî, cinlerin görüleceği görüşüne sahip olan âlimlerin, Ebu Hureyre'nin, Hz. Peygamber'in, kendisini ramazan zekâtını muhafaza etmekle görevlendirdiğini söylediği bir olayı naklettiğini ve orada hurma yiyen cinniye ele geçirdiğini, Hz. Peygamber'in de, *Dün senin esirin ne yaptı?*<sup>61</sup> diye ona sorduğunu bildirdiği hadis-i şerifini delil gösterdiklerini ifade eder. Hz. Peygamber'in de, kendisine karşı çıkan ifrit hakkında, *Allah'a yemin olsun, eğer kardeşim Süleyman'ın duası*

<sup>56</sup> el-A'râf, 7/27.

<sup>57</sup> Bk. Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eşkâvil fi vücûhi't-te'vil*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Ahmed Muavvid (Riyad: Mektebetü'l-Abikan, 1998), 2/436; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/510-511; İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/185.

<sup>58</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 9/188.

<sup>59</sup> en-Nâs, 114/5.

<sup>60</sup> Buhârî, "İ'tikâf", 33 (No: 2039); Müslim, "Selâm", 39 (No: 2174, 2175).

<sup>61</sup> Buhârî, "Vekâle", 40 (No: 2311).

*olmasaydı, Medinelilerin çocuklarının kendisiyle oynayacağı şekilde zincire vurulmuş haliyle sabahı edecekti,*<sup>62</sup> buyurduğunu zikreder.<sup>63</sup> Kurtubî burada, Cezire cinlerinden olanların, Hz. Peygamber'den azık istedikleri, Hz. Peygamber'in onlara, *Her kemik sizin için (azık)dır,*<sup>64</sup> buyurduğu hadis-i şerifi de nakleder. Kurtubî'ye göre bu hadis, cinlerin yemek yedikleri hususunda bir delildir. Burada Kurtubî, kâfir olan tabip ve filozoflardan bir grubun, cinleri inkâr ederek onların basit varlıklar olduğunu, yemek yemelerinin düşünülmemeyeceğini, onların bu sözleriyle Allah Teâlâ'ya karşı cüretkârlık gösterdiklerini ve iftirada bulduklarını, Kur'ân ve sünnetin onların bu kanaatlerini reddettiğini, yaratılmışlar arasında basit bir varlığın bulunmadığını, bilakis yaratılmışların mürekkep ve müzdevec olduğunu, bir ve tek sadece Allah Teâlâ olduğunu, O'nun dışındaki bütün varlıkların ise mürekkep olduğunu, durumu ne olursa olsun -O'ndan başka- asla bir ve tek diye bir varlık bulunmadığını, Hz. Peygamber'in, melekleri gördüğü gibi, cinleri de asıl suretlerinde görmesinin akla aykırı ve imkânsız bir şey olmadığını ifade eder.<sup>65</sup> Bununla birlikte Kurtubî, Ebû'd-Derdâ'dan Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu zikreder: *Cinler, üç bölük halinde yaratılmıştır. Üçte biri köpek, yılan ve yer haşereleridir. Üçte biri hızlı esen rüzgârdır. Üçte biri de Âdemoğulları gibidir. Onlar hakkında sevap ve (kusurları için) cezalandırılma söz konusudur. Allah, insanları da üç bölük halinde yaratmıştır. Onların üçte birinin kalpleri vardır fakat onlarla bir şey anlamazlar, gözleri vardır fakat onlarla bir şey görmezler, kulakları vardır onlarla bir şey işitmezler. Bunlar ancak*

<sup>62</sup> Buhârî, "Salat", 8 (No: 461); Muslim, "el-Mesâcid ve mevâdiu's-salat", 5 (No: 541); Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, ty.), 18/302-303 (No: 11780).

<sup>63</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 9/189.

<sup>64</sup> Bk. Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Ali el-Beyhakî, *es-Sunenu'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmîyye, 2003), 1/15, 18 (No: 27, 29); bk. Müslim, "Salat", 4 (No: 449).

<sup>65</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 21/278.

*hayvanlar gibidirler, hatta yolca onlardan da sapkıtlırlar.<sup>66</sup> Diğer üçte birinin Âdemoğulları gibi vücutları vardır fakat kalpleri şeytan kalbidir. Öbür üçte biri ise, gölgesinden başka hiçbir gölgenin bulunmadığı bir günde Allah'ın gölgesi altında olacaklardır.<sup>67</sup>*

Kurtubî'nin, cinlerin görülüp görülmemesi noktasında yaptığı bu açıklamalara bakıldığında, her iki görüşten birini diğerine tercih ettiği görünse de herhangi birine karar vermediğini söylemek mümkündür. Çünkü Kurtubî, cinlerin durumuna ait her iki görüşü de olumlu olarak değerlendirmektedir. Kanaatimiz, cinlerin, insanlarla manevi temasının olması yanında maddi temasının da söz konusu olabileceği dolayısıyla aslı hüviyetleri dışında muhtelif şekillerde görülebileceği yönündedir. Cinlerle ilgili olan âyetlerle birlikte, *Sizden kendisiyle birlikte cinden yandaşı (onu saptırmakla görevli şeytanı) beraber bulunmayan hiç kimse yoktur<sup>68</sup>* gibi hadis-i şerifler bu kanaatimizi güçlendirmektedir. Fakat şu da belirtilmelidir ki bugün kimin cin gördüğünü söylemesinin bağlayıcılığı yoktur, başka birine göre gördüğü belki kendi vehmidir, hayal ve varsanımdır.<sup>69</sup>

#### 4. Kur'an'ı Dinleyen Cinler

Allah Teâlâ, Kur'an'ı dinleyen cinler hakkında şöyle buyuruyor:

وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنصِتُوا فَلَمَّا قُضِيَ  
Hani Kur'an'ı dinlemek üzere cinlerden bir grubu sana yöneltmiştik. Onlar, onun huzuruna gelince birbirlerine, 'Susun!' dediler. Kur'an'ın okunması bitince de uyarıcı olarak kavimlerine

<sup>66</sup> Bk. el-A'râf, 7/179.

<sup>67</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 1/472.

<sup>68</sup> Muslim, "Sıfetu'l-münâfkîn ve ahkâmühüm", 50 -Sıfetu'l-kiyameti ve'l-cenneti ve'n-nâr- (No: 2814).

<sup>69</sup> Bk. Saadettin Merdî, *Geleneksel İslam İnancında mitolojik Unsurların kritiği: Cinlerle İlgili İnanışlar Bağlamında Bir İnceleme* (Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 119-121; Hayati Aydın, "Dinî Kaynaklar ve Kültür Bağlamında Cinleri Anlamak", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3 (December 2017), 1623-1670.

*döndüler.*<sup>70</sup>

Kurtubî, bu âyetin tefsirinde şunu söyler: Ebu Talib (ö. 619 m.) ölünce Hz. Peygamber Taif'e gitti. Sakiflilerin kendisine yardım etmelerini istedi. Fakat onlar Hz. Peygamber'in isteğini reddettiler. Hz. Peygamber'in Sakiflilerden bir iyilik geleceğine dair ümidi kalmayınca, oradan ayrıldı.<sup>71</sup> Batn-i Nahle'ye vardı. Gece kalkarak namaz kılmaya başladı. Bu esnada Nusaybinli cinler diye maruf bir grup cin onun yanından geçti. Bunun sebebi, önceden cinler gökten hırsızca söz dinlerlerdi. Gök korunmaya alınıp cinler alevli atışlarla karşılaşınca İblis şunu dedi: Gökte cereyan eden bu hadise, dünyada meydana gelen bir şey sebebiyledir. İblis, durumu öğrenmek için etrafa gruplar gönderdi. Nusaybinli grup, bunların ilki ve cinlerin ileri geleni idi. Bu grup Tihame'ye gönderilmişti. Batn-ı Nahle'ye varınca, Hz. Peygamber'i sabah namazını kılariken gördü ve onun Kur'ân okuduğunu duydu ve kulak vererek, *susun dediler.*<sup>72</sup>

Kurtubî şu bilgiyi de verir: Hz. Peygamber'e cinleri uyarması ve onlara Kur'ân okuması emredilince, Allah Teâlâ, Kur'ân'ı dinlesinler ve dönüp kavimlerini uyarsınlar diye cinlerin bir kısmını ona yönlendirdi. Hz. Peygamber de bu cinlere Kur'ân'ı okudu. Sonra onlara kavimlerinin yanına gitmelerini emretti, onlar da ayrılıp gittiler. Maksat ise, Kur'ân'a aykırı hareket etmekten kavimlerini uyarmak, korkutmak, Allah'ın azabından sakındırmaktı. Bu durum, cinlerin Hz. Peygamber'e inandıklarını ve Hz. Peygamber'in onları (kavimlerine elçi olarak) gönderdiğini gösterir. Bunun delili de onların, *Ey kavmimiz! Allah'ın davetçisininin çağrısını kabul edin ve ona iman edin*<sup>73</sup> söylemeleridir. Zira bu olmasaydı, onların kavimlerini uyarmaları ve korkutmaları söz

<sup>70</sup> el-Ahkâf, 46/29.

<sup>71</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 19/220-221.

<sup>72</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 19/222; bk. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsir Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şahhâte (Beyrut: Müessesü't-tarihî'l-arabî, 2002), 4/461; Müslim, *el-Câmi'u's-şâhih*, "Salat", 4 (No: 449).

<sup>73</sup> el-Ahkâf, 46/31.

konusu olmayacaktı. Buna göre cinler, Hz. Peygamber'den iki ayrı zamanda Kur'an dinlemişlerdir.<sup>74</sup>

Allah Teâlâ yine şöyle buyuruyor:

قَالُوا يَا قَوْمَنَا إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَىٰ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ  
وَإِلَىٰ طَرِيقٍ مُسْتَقِيمٍ *Dediler ki: Ey kavmimiz! Biz Musa'dan sonra indirilmiş  
olup kendinden öncekileri doğrulayan, hakka ve dosdoğru yola ileten  
bir kitap dinledik.*<sup>75</sup>

Kurtubî, âyette geçen bu kitabın Kur'an, onu dinleyenlerin Hz. Musa'ya inanan cinler, *Ey kavmimiz! Allah'ın davetçisinin çağrısını kabul edin*<sup>76</sup> buyruğundaki davetçiden kastın Hz. Peygamber olduğunu, bunun ise, Hz. Peygamber'in cinlere ve insanlara peygamber olarak gönderildiğini gösterdiğini belirtir. Mukâtil'in (ö. 150/767) de, Allah Teâlâ, Hz. Muhammed'den önce cinlere ve insanlara bir peygamber göndermiş değildir, sözünü zikreder.<sup>77</sup> Ayrıca Kurtubî İbn Abbas'tan (ö. 68/687-88), Hz. Peygamber'e inanan cinlerin kendi kavimlerinden yetmiş kişinin onların çağrılarına icabet ettiğini, buna binaen Hz. Peygamber'e geri döndüklerini, el-Batha'da onunla karşılaştıklarını ve Hz. Peygamber'in onlara Kur'an okuduğunu, emirler verdiğini ve yasaklarda bulunduğunu ifade eder.<sup>78</sup>

Allah Teâlâ yine şöyle buyuruyor:

قُلْ أَزْجِي إِلَيَّ إِنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا *De ki: Bana şu*

<sup>74</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 19/228-229; bk. Mukâtil, *Tefsir Mukâtil b. Süleyman*, 4/27-30; İbrahim Halil Erdoğan, "Metafizik Âlemden Cinlerle İrtibatın İmkânı/ İmkânsızlığı: Etimolojik ve Epistemolojik Bir Analiz", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 18/72 (Ekim 2019), 1953-1969.

<sup>75</sup> el-Ahkâf, 46/30.

<sup>76</sup> el-Ahkâf, 46/31.

<sup>77</sup> Bk. Mukâtil, *Tefsir Mukâtil b. Süleyman*, 4/30.

<sup>78</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 19/229-230; bk. Mukâtil, *Tefsir Mukâtil b. Süleyman*, 4: 27-30; bk. Mahmut Yazıcı, "Hz. Peygamber'in Cinlerle Görüşmesine Dair İhtilafı Rivayetlerin Değerlendirilmesi", *Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 4/2, (Aralık/December 2018), 784-825.

*vahyolundu: Cinlerden bir topluluk (beni) dinlediler ve dediler ki: Gerçekten biz, hayrete düşüren bir Kur'ân dinledik.*<sup>79</sup>

Kurtubî, *Gerçekten biz, hayrete düşüren bir Kur'ân dinledik*, buyruğunu, ifadelerinin fesahatinde, öğütlerinin belagatinde, bereketinin büyüklüğünde hayrete düşüren, benzersiz, aziz bir Kur'ân (dinledik) şeklinde açıklar. Ayrıca cinlerin, *Hayrete düşüren* sözüyle pek büyük (Kur'ân) demek istediklerini belirtir.<sup>80</sup>

### 5. Cinlerin Mükellefiyeti

Allah Teâlâ, cinlerin mükellefiyeti hakkında şöyle buyuruyor:

وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ  
Andolsun biz, cinlerden ve insanlardan çok kimseleri cehennem için yarattık. Bunların kalpleri vardır fakat onlarla anlamazlar; gözleri vardır fakat onlarla görmezler; kulakları vardır fakat onlarla işitmezler. Onlar hayvanlar gibidir, hatta daha da sapıktırlar. Onlar, gafil olanların ta kendileridirler.<sup>81</sup>

Kurtubî, bu âyeti tefsir ederken Allah Teâlâ'nın, adaleti gereği, cinlerden ve insanlardan cehennemi hak edecek kimseler yarattığına dair haber verdiğini söyler. Bunların, kendi kalplerinden istifade etmediklerini, akıllarıyla sevabı kavramadıklarını, görecekleri cezadan korkmadıklarını, böylece hiçbir şey anlamayan kimseler konumunda olduklarını; gözleri olduğu halde bunlarla hidayeti görmedikleri, kulakları olduğu halde bunlarla öğütleri işitmedikleri gibi vasıflarının ifade edildiğini, burada asıl maksadın, tümüyle ilgili duyuların algılamadığını anlatmak olmadığını belirtir. Ayrıca onların, sevap elde edeceklerine dair hiçbir yolu izlemediklerini, tüm çabalarının yiyip içmek olması nedeniyle hayvanlar gibi hatta daha da sapık olduklarını

<sup>79</sup> el-Cin, 72/1.

<sup>80</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 21/279; bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/223.

<sup>81</sup> el-A'râf, 7/179.

çünkü hayvanların, fayda ve zarar verecek şeyleri gördüğünü ve sahiplerini takip ettiğini, onların ise böyle olmadıklarını söyler. Tâbiûn müfessirlerinden Ata'nın (ö. 114/732), (Hayvanlar) Allah Teâlâ'yı tanır, kâfir ise Allah Teâlâ'yı tanımaz, sözünü ve (Hayvanlar) Allah Teâlâ'ya itaatkârdır, kâfir ise Allah Teâlâ'ya itaatkâr değildir, sözünü de zikreder. Böylece onların, düşünmeyi terk ettiklerini, cenneti ve cehennemi düşünmekten yüz çevirdiklerini, dolayısıyla gafil olanların ta kendileri olduklarını beyan ederek<sup>82</sup> neticede âyetin içerdiği gibi, cinlerin ve insanların kendi yaptıklarından mükellef olduklarını söyler.

Allah Teâlâ, bu konuda yine şöyle buyuruyor:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ *Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.*<sup>83</sup>

Kurtubî'ye göre bu âyet, Allah Teâlâ'nın ezeli ilmi gereğince kendisine ibadet yapacaklar hakkında genel bir lafızla gelmiştir ve anlamı hususîdir. Ben cinlerden ve insanlardan bahtiyar olanları ancak Beni tevhid etsinler diye yarattım, anlamına gelir.<sup>84</sup> Kuşeyrî'ye göre de âyet, yeterli derecede tahsis edilmiştir. Zira deliler ve çocuklar Allah Teâlâ'ya ibadet etmekle emredilmemişlerdir. Allah Teâlâ'nın onlardan ibadet etmelerini istediği söylenemez. Ayrıca Allah Teâlâ, *Andolsun ki Biz cehennem için cinlerden ve insanlardan çok kimseler yaratmışızdır*<sup>85</sup> diye buyurmuştur. Cehennem için yaratılmış olanlar, ibadet için yaratılmış kimselerden olmaları mümkün değildir. Âyet, aralarından inanan kimseler hakkında kabul edilmesi gerekir. Bu da Allah Teâlâ'nın, *Bedevisi Araplar, iman ettik, dediler*<sup>86</sup> buyruğuna

<sup>82</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân*, 9/390; bk. Mukâtil, *Tefsir Mukâtil b. Süleyman*, 2/76.

<sup>83</sup> *ez-Zâriyât*, 51/56.

<sup>84</sup> Bk. Mukâtil, *Tefsir Mukâtil b. Süleyman*, 4/133-134.

<sup>85</sup> *el-A'râf*, 7/179.

<sup>86</sup> *el-Hucurât*, 49/14.



benzer. Bunu da, Arap bedevilerinden muayyen bir grup söylemiştir.<sup>87</sup>

Allah Teâlâ mükellefiyet konusunda yine şöyle buyuruyor:

سَنفُرُغُ لَكُمْ أَيُّهُ التَّقْلَانِ *Ey ağır yükler altında bulunan iki fırka!*  
*Yakında sizin hesabınıza bakacağız.*<sup>88</sup>

Âyette geçen التَّقْلَانِ (*ağır yükler altında bulunan iki fırka*) lafzı ile cinler ve insanlar kastedilmiştir. Dünyada onlardan başka varlıklar olmakla birlikte cinler ve insanlar yükümlü kılınmış ve vaziyetlerinin büyük olması dolayısıyla kendilerine bu ad verilmiştir. Ayrıca hayatta iken ve öldükten sonra dünyada bir ağırlık oluşturdukları için onlara bu isim verilmiş olabilir. Bu konuda Cafer-i Sadık şunu söylemiştir: İnsanlara ve cinlere التَّقْلَانِ denilmesinin sebebi, her iki fırkanın günahlarla ağırlaşmış olmasıdır.<sup>89</sup> Kurtubî, Rahmân, Ahkaf ve Cin sûrelerinde, cinlerin muhatap, mükellef, emir ve yasaklara uymaları durumlarının söz konusu edildiğini, ödül ve ceza iktisabı zaviyesinden insanlara benzediklerine dair delil bulunduğunu, cinlerin müminlerinin ve kâfirlerinin, insanların müminleri ve kâfirleri gibi olduklarını, bütün bu hususların hiçbirisinde bizimle onlar arasında herhangi bir farkın bulunmadığını söyler.<sup>90</sup> Allah Teâlâ'nın, *Herkese işlediklerine göre dereceleri vardır*<sup>91</sup> buyruğunun, cinlerin ödül kazanıp cennete girecekleri ile ilgili delil teşkil ettiğini belirtir. Zira bu âyetin evvelinde Allah Teâlâ'nın, *Ey cin ve insanlar topluluğu! İçinizden size âyetlerimi okuyan, bugününüzün gelip çatacağını bildirip sizi uyaran peygamberler gelmedi mi?*<sup>92</sup> diye buyurmakta, sonra, *Herkese*

<sup>87</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 19/506; bk. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 8/81-82.

<sup>88</sup> er-Rahmân, 55/31.

<sup>89</sup> Bk. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 8/171-172.

<sup>90</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 20/138.

<sup>91</sup> el-En'âm, 6/132.

<sup>92</sup> el-En'âm, 6/130.

*işlediklerine göre dereceleri vardır*<sup>93</sup> buyurduğunu ifade eder.<sup>94</sup>

Burada şunu belirtmede yarar vardır: Rahmân sûresi, mükellef olmaları bakımından cinlere ve insanlara hitaben gelmiştir. Zira sûrede şöyle buyurulmuştur: *Yakında sizi de hesaba çekeceğiz, ey cinler ve insanlar!*<sup>95</sup> Sûrede 31 kere tekrar edilen, *O hâlde, Rabbinizin hangi nimetlerini yalanlıyorsunuz?*<sup>96</sup> sorusu da, Rahmân sûresinin her iki firkaya hitap ettiğini gösterir.

## 6. Cin-Şeytan İlişkisi

Allah Teâlâ şöyle buyuruyor:

مِنْ ثَمَرِ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ *Vesvese veren (vesvâs) o sinsi ve sinici (Hannâs) olanın şerrinden.*<sup>97</sup>

Âyette geçen vesvâs (vesvese veren), Şeytan'dır.<sup>98</sup> Şeytan'ın, Hannâs (sinsi ve sinici) olarak nitelendirilmesi çokça gizlenmesinden ötürüdür. Kul, Allah'ı andığı vakit sindiği, yani geri çekilmesi dolayısıyla da bu adın verildiği söylenmiştir. Haberde şöyle denilmiştir: *Şeytan insanın kalbi üzerinde kurulur. Kul gaflete düştü mü vesvese verir. Allah'ı andı mı siner.* Yani geri çekilir ve vesvese vermekten kaçır. Kurtubî, ayrıca şu bilgiyi aktarır: Hannâs (sinsi ve sinici), insanın kalbinde köpeğin burnuna benzer bir burnu bulunan şeytandır. İnsan gafil oldu mu ona vesvese verir, kul Rabbini zikretti mi siner ve geri çekilir. Hz. Peygamber'in de şöyle buyurduğunu ifade eder: *Şeytan, Âdemoğlunun kalbi üzerine burnunu koyar. Allah'ı zikredek olursa siner, Allah'ı unutursa kalbini ağzına alır ve vesvese vermeye*

<sup>93</sup> el-En'âm, 6/132.

<sup>94</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân*, 19/231.

<sup>95</sup> er-Rahmân, 55/31.

<sup>96</sup> er-Rahmân 55/32.

<sup>97</sup> en-Nâs, 114/4-5.

<sup>98</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân*, 22/579; bk. el-Ferrâ, *Maâni'l-Ḳur'ân* (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1983), 3/302; İbn Atiyye, *el-Muḥarrerü'l-vecîz*, 8/717.

*koyulur.*<sup>99</sup> Kurtubî, şu bilgiyi de nakleder: İnsan, Allah'ı zikrettiğinde Şeytan onun kalbinden saklanır ve çeker gider. İnsan gaflete düştüğünde onun kalbini ağzına alır, ona vesvese verir ve bazı uzak emellerle onu aldatır. Ona Hannâs denilmesi, kul Allah'ı anmaktan gaflete düştüğü takdirde geri dönmesi sebebiyle olduğu da söylenmiştir. Çünkü hanes, geri dönmek demektir.<sup>100</sup> Kurtubî, *Vesvese veren o sinsi ve sinici olan* âyetini açıklarken şu bilgiye de yer verir: Şeytan, vesvese vermekle hem hidayetten geri döner hem de yakînin dışına çıkar.<sup>101</sup>

### 7. Cin-İnsan İlişkisi

Cinlerin, insanlara vesvese vererek temasta bulunduğu aşikârdır. Ancak bu temasın niteliği ve niceliği tartışma konusu olmuştur.

Allah Teâlâ cin-insan ilişkisi bağlamında şöyle buyuruyor:

وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سُلَيْمٍ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمٌ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ

*Süleyman'ın hükümlerliliği hakkında şeytanların (ve şeytan tıynetli insanların) uydurdukları yalanların ardına düştüler. Oysa Süleyman (büyü yaparak) kâfir olmadı. Fakat şeytanlar, insanlara sihri ve (özellikle de) Babil'deki Hârût ve Mârût adlı iki meleğe ilham edilen (sihr)i öğretmek suretiyle kâfir oldular. Hâlbuki o iki melek, "Biz ancak imtihan için gönderilmiş birer meleğiz. (Sihri caiz görüp de) sakın kâfir olma" demedikçe, kimseye (sihir) öğretmiyorlardı. Böylece (insanlar) onlardan kişi ile karısını birbirinden ayıracakları sihri öğreniyorlardı. Hâlbuki onlar, Allah'ın izni olmadıkça o sihirle hiç kimseye zarar veremezlerdi. (Onlar*

<sup>99</sup> Ahmed b. Ali b. Müsenna et-Temîmî Ebu Ya'lâ, *Müsned*, thk. Hüseyin Selim Esed (Beyrut: Dârü'l-me'mûn li't-türâs, 1973), 7/278-279 (No: 4301).

<sup>100</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 22/581; bk. İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 8/717.

<sup>101</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 22/582.

böyle yaparak) kendilerine zarar veren, fayda getirmeyen şeyleri öğreniyorlardı. Andolsun, onu satın alanın ahirette bir nasibi olmadığını biliyorlardı. Kendilerini karşılığında sattıkları şey ne kötüdür! Keşke bilselerdi!<sup>102</sup>

Kurtubî'ye göre, وَمَا نُزِّلَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ buyruğunda yer alan مَا 'mâ', nefy edatıdır. Ondan önceki و (vav) ile *Oysa Süleyman (büyü yaparak) kâfir olmadı* buyruğuna atfedilmiştir. Zira Yahudiler; Allah, Cebrail ve Mikâil ile büyüü indirmiştir, demişlerdi. Allah Teâlâ da bunu nefyetmiştir. Bu buyrukta takdim ve tehir vardır. İfadenin takdiri şöyledir: Süleyman kâfir olmadı, iki meleğe de bir şey indirilmedi. Fakat şeytanlar kâfir oldular ki insanlara Babil'de büyüü Hârût ile Mârût öğretiyorlardı. Hâlbuki o iki melek, Biz ancak imtihan için gönderilmiş birer meleğiz. (Sihri caiz görüp de) sakın kâfir olma, demedikçe, kimseye (sihir) öğretmiyorlardı. Burada Hârût ile Mârût, *Fakat şeytanlar kâfir oldular* buyruğundaki şeytanlardan bedeldir. Kurtubî'nin nazarında bu izah, âyetle ilgili yapılan açıklamaların en uygunu olup buna dair söylenen en sahih görüştür. Bunun dışındakilere itibar edilmez. Çünkü büyü, özlerinin latifliği ve anlayışlarının inceliği dolayısıyla şeytanlar tarafından çıkartılmış bir şeydir. İnsanlar arasında büyücülükle en çok uğraşanlar, kadınlardır ve (onların büyü yapmaları) özellikle ay hali oldukları vakitlere rastlar. Allah Teâlâ da, *Düğümlere üfüren kadınların şerrinden*<sup>103</sup> diye buyurmuştur.<sup>104</sup>

Allah Teâlâ bu konuda yine şöyle buyuruyor:

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا *Faiz (Riba) yiyenler, ancak şeytanın çarptığı kimsenin kalktığı gibi kalkarlar. Bu, onların,*

<sup>102</sup> el-Bakara 2/102.

<sup>103</sup> el-Felak, 113/4.

<sup>104</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'an*, 2/282; ayrıca bk. Parlak, "Hârût ve Mârût Kıssası", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55/1 (2014), 1-15.

“Alışveriş de faiz (riba) gibidir” demelerinden dolaydır. Oysa Allah, alışverişini helâl, faizi (ribayı) haram kılmıştır.<sup>105</sup>

Kurtubî, bu âyetin tefsirinde şunu ifade eder: Bu âyette, cinler tarafından sar’aya düşürülmeyi inkâr eden, bunun, tabiatın etkisi ile meydana geldiğini belirten, Şeytan’ın insanda yol alamayacağını ve Şeytan’ın insanı çarpmayacağını söyleyenlerin iddialarının tutarsız olduğuna bir delil vardır.<sup>106</sup> Hz. Peygamber de şöyle buyurmuştur: *Allah’ım, yüksek yerden düşmekten, göçük altında kalmaktan, suda boğulmaktan, yangından Sana sığınırım. Ölüm esnasında şeytanın beni çarpmasından Sana sığınırım. Senin yolunda geri kaçarken ölmekten Sana sığınırım ve zehirli bir hayvan tarafından sokularak ölmekten Sana sığınırım.*<sup>107</sup> Âyette geçen الْمَسِّ (çarpmak) ise, delilik demektir. Deli olma, ahirette faiz yemenin alametidir.<sup>108</sup> İsrâ’ mucizesinin anlatıldığı hadis-i şerifte de şöyle denilmiştir: ... *Cebrail beni alıp götürdü... Dedim ki: Ey Cebrail bunlar kimler oluyor? O bana: Bunlar faiz yiyen kimselerdir. Bunlar kabirlerinden kendilerine çarpmaktan dolayı Şeytan’ın sar’aya düşürdüğü kimse gibi kalkarlar.*<sup>109</sup>

Allah Teâlâ, cin-insan ilişkisi konusunda yine şöyle buyuruyor:

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ *İşte böylece biz her peygambere insan ve cin şeytanlarını düşman kıldık. Bunlar aldatmak için birbirlerine yaldızlı laflar fısıldarlar. Rabbin dileseydi, bunu yapamazlardı. O hâlde, onları iftiralarıyla baş başa bırak.*<sup>110</sup>

Kurtubî’ye göre, *Bunlar aldatmak için birbirlerine yaldızlı laflar fısıldarlar* buyruğunda, Allah Teâlâ, cin olan şeytanların ins olan

<sup>105</sup> el-Bakara, 2/275.

<sup>106</sup> Kurtubî, *el-Câmi ‘ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 4/391.

<sup>107</sup> Bk. Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, thk. Hasan Abdülmünim Şelbî (Beirut: Müessesetü’r-risâle, 2001), “İstiâze”, 46 (No: 7918).

<sup>108</sup> Kurtubî, *el-Câmi ‘ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 4/392.

<sup>109</sup> Kurtubî, *el-Câmi ‘ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 4/393; bk. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 14/439.

<sup>110</sup> el-En’âm, 6/112.

şeytanlara fısıldadıklarını kastetmiştir. Onların fısıldadıklarına “vahiy” denilmesi, fısıldadıklarının gizli oluşundandır. Allah Teâlâ'nın, cinlerin olmayan şeyleri deyip göstermelerini ise zuhruf diye vasıflandırması, bu fısıldamaların ins'e süslü göstermelerindendir. Kurtubî, bu buyrukla ilgili şu bilgiyi de verir: Cinlerin her biriyle bir şeytan, insanların her biriyle de bir şeytan bulunmaktadır. Biri ötekiyle karşılaştığı zaman şunu der: Kendim, bu adamımı şu işle yoldan çıkardım. Sen de ona benzer bir şeyle adamımı yoldan çıkar. Öteki de buna benzeyen şeyi söyler. İşte onların birbirine fısıldamaları budur. Kurtubî, birinci görüşe (cin olan şeytanların ins olan şeytanlara fısıldadığı şeklindeki izaha) Allah Teâlâ'nın şu buyruğunu delil getirir: “Gerçekten şeytanlar, sizinle mücadele etmeleri için kendi dostlarına mutlaka fısıldarlar.”<sup>111</sup> Kurtubî, Hz. Peygamber'in şu hadisinin de buna delâlet ettiğini belirtmektedir: *Sizden kendisiyle birlikte cinden yandaşı (onu saptırmakla görevli şeytani) beraber bulunmayan hiç kimse yoktur. Sen de mi Ey Allah'ın Rasulü? diye sorulunca, o da şöyle buyurdu: Ben dahi böyleyim. Şu kadar var ki, Allah ona karşı bana yardım etti, o da Müslüman oldu. Böylece ben de onun şerrinden kurtulabiliyorum. O bakımdan bana hayırdan başka bir şey emretmiyor.*<sup>112</sup> Ebu Zerr'in ise şunu söylediği rivayet edilmiştir: *Hz. Peygamber buyurdu ki: Yâ Ebu Zer, ins ve cin olan şeytanların kötülüğünden Allah'a iltica ettin mi? Ebu Zerr: Yâ Rasûlallah, insin de şeytanları mevcut mudur? diye sordum, Hz. Peygamber: Evet, hem de onlar cin şeytanlarından daha kötüdürler, buyurdu.*<sup>113</sup> Kurtubî, Malik b. Dinar'ın da şöyle dediğini ifade eder: İns şeytanı benim için cinlerin şeytanından daha zorludur. Çünkü ben, Allah'a sığındım mı cin şeytanı yanımdan uzaklaşır, gider, ins şeytanı ise bana gelir ve göz göre göre beni masiyetlere çeker.<sup>114</sup>

<sup>111</sup> el-En'âm, 6/121.

<sup>112</sup> Müslim, “Sıfatü'l-münâfkîn ve ahkâmühüm”, 50 -Bâbü sıfati'l-kiyâmeti ve'l-cenneti ve'n-nâr- (No: 2814).

<sup>113</sup> Nesâî, “İstiâze”, 46 (No: 7891).

<sup>114</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 8/501-502.

Allah Teâlâ yine şöyle buyuruyor:

وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ قَدِ اسْتَكْبَرْتُمْ مِنَ الْإِنْسِ وَقَالَ أَوْلِيَاؤُهُمْ مِنَ الْإِنْسِ رَبَّنَا اسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ وَبَلَّغْنَا آجَلَنَا الَّذِي أَجَلْتَ لَنَا قَالَ النَّارُ مَثْوِيكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ *Onların hepsini bir araya toplayacağı gün şöyle diyecektir: Ey cin topluluğu! İnsanlardan pek çoğunu saptırıp aranızda kattınız. Onların insanlardan olan dostları: Ey Rabbimiz! Bizler birbirimizden yararlandık ve bize belirlediğin süremizin sonuna ulaştık diyecekler. Allah da diyecek ki: Allah'ın diledikleri (affettikleri) hariç, içinde ebedî kalmak üzere duracağınız yer ateştir. Ey Muhammed! Şüphesiz senin Rabbin hüküm ve hikmet sahibidir, hakkıyla bilendir.*<sup>115</sup>

Kurtubî, bu âyeti açıklarken şunu söyler: Cinler ve insanlar birbirlerinden faydalanmaktadırlar. Cinlerin insanlardan faydalanması, insanların onlara boyun eğmelerinden lezzet almalarıyla; buna mukabil insanların, cinlerin telkinlerini kabullenerek lezzet almalarıyla tezahür eder. Öyle ki insanlar, cinler tarafından azdırılır ve yoldan çıkarılır. Neticede insanlar zina eder, içki içer duruma gelirler. İnsanların cinlerden faydalanma hali ise şöyledir: Söylendiğine göre, Araplardan biri, yaptığı yolculukta bir vadiden geçerken kendisine zarar gelmesin diye şunu dermiş: Korktuğum her şeyden bu vadinin rabbine (sahibi olan cinne) sığınırım.<sup>116</sup> Kur'ân'da da, *Doğrusu insanlardan bazı kimseler, cinlerden bazılarında sığınarlardı da, cinler onların taşkınlıklarını artırırlardı*<sup>117</sup> buyuruluyor. Cinlerin insanlardan yararlanma durumu, insanlara yalan haberleri, kâhinliği ve büyücülüğü telkin etmeleriyle ya da insanların, korktukları şeyleri cinlerin engelleyebileceğini kabul etmeleriyle ve bu yollarla dünyalık elde etmeleriyle oluyordu. Âyet ise, yoldan çıkanların ve çıkarılanların

<sup>115</sup> el-En'âm, 6/128.

<sup>116</sup> Bk. Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 6/110.

<sup>117</sup> el-Cin, 72/6.

azarlanacağını ve âhirette herkesin önünde onlara ağır sitemde bulunulacağını ifade eder.<sup>118</sup>

Allah Teâlâ yine şöyle buyuruyor:

لَقَدْ أَضَلَّنِي عَنِ الذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَاءَنِي وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِلْإِنْسَانِ خَذُولًا *Andolsun ki bana geldikten sonra beni zikirten o saptırdı. Zaten şeytan insanı yardımcısız bırakıverir.*<sup>119</sup>

Kurtubî, *Andolsun ki bana geldikten sonra beni Zikir'den o saptırdı* buyruğu hakkında şunu söyler: Yani pişman olan kişi: *Andolsun*, dünyada iken kendisini dost edindiğim kişi Kur'an'dan ve ona iman etmekten beni alıkoydu, diyecektir. Âyetteki 'Zikir'den maksadın, Hz. Peygamber olduğu, dolayısıyla Hz. Peygamber'den beni alıkoydu, anlamına geldiği de söylenmiştir. 'Yardımcısız bırakmak' da, yardımı terk etmek anlamına gelir. İblis'in, Allah Teâlâ'ya ortak koşanlara Süraka b. Malik (ö. 24/645) gibi görünmesi de, yardımcısız bırakma türlerinden biridir. Zira İblis, melekleri gördüğü zaman, Allah Teâlâ'ya ortak koşanlardan uzak olduğunu söylemişti. Allah Teâlâ yolundan alıkoyan, Allah Teâlâ'ya karşı gelmede kendisine boyun eğilen kimse, azap ve bela geldiğinde insanı yardımcısız bırakan bir şeytandır.<sup>120</sup>

Allah Teâlâ, cin-insan ilişkisi hakkında yine şöyle buyuruyor:

قَالُوا سُبْحَانَكَ أَنْتَ وَلِيُّنَا مِنْ دُونِهِمْ بَلْ كَانُوا يَعْبُدُونَ الْجِنَّ أَكْثَرُهُمْ بِهِمْ مُؤْمِنُونَ *(Melekler:)* *Hâşâ! Sen yüceler yücesisin. Bizim velimiz onlar değil, Sensin. Gerçekte onlar cinlere tapıyorlardı; çoğu onlara inanmıştı, dediler.*<sup>121</sup>

Kurtubî bu âyeti açıklarken, Meleklerin, Allah Teâlâ'yı tenzih ettiğini, O'nu veli edindiğini, kendisine itaat ve ibadet ettiğini, kulluğu

<sup>118</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 9/27-28.

<sup>119</sup> el-Furkan, 25/29.

<sup>120</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 15/403-404.

<sup>121</sup> Sebe', 34/41.



sadece Allah Teâlâ'ya halisane yaptığını, aksine bazı insanların ise cinlere kulluk yapıp İblis'e ve avanesine boyun eğdiğini belirtir.<sup>122</sup> Ayrıca Huzaalıların Müleyhoğulları olarak bilinen kabilesinin, cinlere taptığını ve cinlerin kendisine göründüğünü, bu cinlerin melek ve Allah'ın kızları olduğunu iddia ettiğini, Allah Teâlâ'nın *Onlar, kendisi ile cinler arasında bir neseb uydurdular*<sup>123</sup> buyruğunun bunu anlattığını ifade eder.<sup>124</sup>

Allah Teâlâ bu konuda yine şöyle buyuruyor:

فِيهِنَّ قَاصِرَاتٌ الطَّرْفِ لَمْ يَطْمِئِنَّهُنَّ أَنَّهُنَّ بَشَرٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ *Oralarda bakışlarını sadece eşlerine çevirmiş dilberler vardır. Onlara eşlerinden önce ne bir insan, ne bir cin dokunmuştur.*<sup>125</sup>

Kurtubî, bu âyetle ilgili izahında, cinlerin insanlar gibi cinsel ilişki kurdukları, cennete girecekleri ve cinlere cennette cinden hanımların verileceği hakkında delil bulunduğunu söyler. Bu hususta şu sözü de nakleder: Müminlere kendi türlerinden hûru'l-îynden eşler olacaktır. Buna göre insan türünden olan kadınlar insanlara, cin türünden olan kadınlar da cinleredir. Ayrıca Kurtubî, Kuşeyrî'nin şunu söylediğini belirtir: Allah Teâlâ'nın cennette mümin olan cinlere vereceği cinlerden olan hûru'l-îynin herhangi birisine hiçbir cin eli değmediği gibi, cennette mümin insanlara Allah Teâlâ'nın bağısladığı insan türünden hûru'l-îyne de hiçbir insan eli değmemiştir. Çünkü cinler, hiçbir zaman dünyada Âdemoğullarından olan kızlarla ilişki kuramazlar.<sup>126</sup> Kurtubî, en-Neml suresinin 44. âyetinin tefsirinde Belkıs

<sup>122</sup> Bk. Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 4/454.

<sup>123</sup> es-Saffat, 37/158.

<sup>124</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân*, 17/326.

<sup>125</sup> er-Rahmân, 55/56.

<sup>126</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân*, 20/156; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn* 5/440; Fahrüddin er-Râzî de, bu âyeti yorumlarken cinlerin cinsî münasebette bulduklarını, çoluk-çocukları ve üremeleri olduğunu belirtir. Ancak onların insanlar ile cinsî münasebet yapıp yapmayacakları hususunda ihtilaf bulunduğunu söyler. Meşhur olan görüşe göre, bunların, insanlarla da cinsî münasebette bulunabileceklerini, eğer böyle olmasaydı, cennette, soy-sop diye bir şey

hakkında birçok bilgiye yer verir. Orada Kurtubî, Belkıs'ın annesinin cin olduğunu ileri sürer.<sup>127</sup> Bununla birlikte Maverdî'nin şu sözünü nakleder: Belkıs'ın annesinin cinlerden olduğu görüşü cinslerin farklılığı, tabiatların ayrılığı, her iki varlık türünün hislerinin birbirine benzememesi dolayısıyla akıl tarafından kabul edilemez. Çünkü Âdemoğulları cismanidir. Cinler ise ruhanidir. Allah Teâlâ, Âdemoğullarını ses veren kurumuş çamurdan yarattı. Cinleri ise dumansız ateş alevinden yarattı. Böyle bir farklılık varken, bunların birbirleriyle imtizacı mümkün değildir. Bu ayrı oluşlarla birlikte bunlardan ortak bir nesil çıkması imkânsız bir şeydir.<sup>128</sup> Kurtubî, buna karşılık olarak bu konuda varid olan haberle birlikte aklın böyle bir şeyi imkânsız görmeyeceğini, hilkatin aslına bakılırsa, aslının su olduğunu, böyle bir şeyin de uzak bir ihtimal görülemeyeceğini ifade eder. *Mallarına, evlatlarına ortak ol*<sup>129</sup> ve *onlarda bunlardan evvel ne bir insanın, ne bir cinnin asla dokunmadığı, gözlerini yalnız eşlerine dikmişler vardır*<sup>130</sup> âyetlerini de delil getirerek<sup>131</sup> cinlerin Âdemoğulları kızlarıyla ilişki kurmalarının mümkün olduğunu ileri sürer. Mücahid'in (ö. 103/721), erkek cima esnasında eğer besmele çekmeyecek olursa, cin onun organı üzerine katlanır ve onunla birlikte cima eder, sözünü de zikreder.<sup>132</sup> Sonra Kurtubî, Allah Teâlâ'nın, *onlara eşlerinden önce ne bir insan, ne bir cin dokunmuştur* buyruğunun bunu anlattığını söyler ve bunu şöyle izah eder: Allah Teâlâ, hûru'l-îyni, onlardan önce ne insanın ne de cinnin el değmemesi ile nitelendirmiştir. Bununla bizlere Âdemoğullarına mensup kadınlara cinlerin el değdirebileceğini öğretmiştir, hûru'l-îynin ise bu kusurdan uzak ve münezzehe olduğunu

olmayacağını, dolayısıyla insanların o hurilerle temasının, cinlerin onlarla cinsî münasebeti gibi olduğunu, yani cinlerin teması olmadığı gibi insanların da teması olmadığını ifade eder (bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 29/131).

<sup>127</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 16/174-179.

<sup>128</sup> Bk. Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 4/216.

<sup>129</sup> el-İsrâ', 17/64.

<sup>130</sup> er-Rahmân, 55/56.

<sup>131</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 16/179-180.

<sup>132</sup> Bk. Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 13/120.

bildirmiştir. Kurtubî, الطَّمْتُ (Dokunmak, el değmek) kelimesinin, الْجَمَاعُ (cima etmek) anlamına geldiğini, bunu tamamıyla et-Tirmizî el-Hakîm'in (ö. 320/932) zikrettiğini, aynı şekilde Mehdevî (ö. 440/1048), Sa'lebî (ö. 427/1035) ve başkalarının da bunu söylemiş olduğunu ifade eder.<sup>133</sup>

Allah Teâlâ yine şöyle buyuruyor:

كَمَثَلِ الشَّيْطَانِ إِذْ قَالَ لِلْإِنْسَانِ اكْفُرْ فَلَمَّا كَفَرَ قَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِنْكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ  
العَالَمِينَ Onların durumu Şeytan'ın insana: 'Kâfir ol' dediği zamanki  
durumu gibidir. Kâfir olunca: 'Muhakkak ki ben senden uzağım, çünkü  
ben âlemlerin Rabbi olan Allah'tan korkarım' der.<sup>134</sup>

Kurtubî, bu âyeti açıklarken şöyle bir hadis-i şerif nakleder: Hz. Peygamber'den rivayet edildiğine göre Şeytan'ın kendisine 'Kâfir ol!' dediği insan, yanında sar'aya tutulan bir kadına dua etmek üzere bırakılmış rahib bir kimse idi. Şeytan ona teşvikte bulunarak o kadın ile ilişki kurdu, kadın da hamile kaldı. Daha sonra rezil olmak korkusu ile o kadını öldürdü. Şeytan o kadının yakınlarına bulunduğu yeri gösterdi. Manastırına gelerek rahipten manastırından inmesini istediler. Şeytan ona, kendisine secde edecek olursa, onu ellerinden kurtaracağı vaadinde bulundu. Rahib ona secde edince ondan uzak olduğunu belirterek rahibi kadının yakınlarıyla başbaşa bıraktı.<sup>135</sup>

Allah Teâlâ yine şöyle buyuruyor:

الَّذِي يُوسُّوسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ Ki o insanların göğüslerine vesvese  
veren.<sup>136</sup>

Kurtubî, bu âyeti tefsir ederken Ebû Sa'lebe el-Huşenî'nin (ö. 75/694) şöyle dediğini belirtir: Ben Allah Teâlâ'ya bana Şeytan'ı ve

<sup>133</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân*, 20/156.

<sup>134</sup> el-Ḥaşr, 59/16.

<sup>135</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân*, 20/380; bk. Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 5/509-510.

<sup>136</sup> en-Nâs, 114/5.

Âdemoğlunun bünyesindeki yerini göstermesini diledim. Onu gördüm. Şeytan'ın elleri onun ellerinde, ayakları ayaklarında, diğer şubeleri onun bedeninde idi. Şu kadar var ki onun, köpeğin burnu gibi bir burnu vardı. Âdemoğlu Allah'ı zikrecek olursa Şeytan siner ve geri çekilir, Allah'ı zikretmeyip susarsa onun kalbini yakalar. Kurtubî, Ebu Sa'lebe'nin bu izahına göre Şeytan'ın, Âdemoğlunun vücudunda dal budak salmış olduğunu; Âdemoğlunun her azasında onun bir parçasının bulunduğunu söyler. Kurtubî, Şeytan'ın vesvese vermesini de, sesi açıkça duyulmadan kalbe ulaşan gizli bir sözle kendisine boyun eğmeye çağırması olarak değerlendirir. Kurtubî, *İster cinden olsun, ister insandan olsun*<sup>137</sup> âyeti ile ilgili olarak Hasan-ı Basrî'nin, bunlar iki şeytandır: Cin şeytanı, insanların kalplerine vesvese verir. İnsan şeytanı ise, açıkça gelir, dediğini; ayrıca Katade'nin ise, şüphesiz cinlerden de şeytanlar vardır, insanlardan da şeytanlar vardır. O halde hem insan, hem cin şeytanlarından Allah'a sığın, söylediğini ifade eder.<sup>138</sup>

### Sonuç

Cinleri inkâr etme, doğru bir yaklaşım tarzı olarak görülmemiştir. Kurtubî, cinlerin varlığına inanmıştır ve inkâr edenlere karşı onların mevcudiyetini savunmuştur. Cinleri Kur'ân ve Sünnet çerçevesi dışında yorumlayanlara karşı çıkmıştır. Kendisinden önceki birçok âlimden yararlanmış, onlardan edindiği bilgileri serdettikten sonra gerektiği durumlarda onlara itiraz etmiş, sonra kendi görüşünü belirtmiştir. Tenkitlerinde, tahkir etmeden mutedil bir yol takip etmiştir. Görüşünü ortaya koyarken Kur'ân ve Sünnet dairesinde kalmaya gayret etmiştir.

Kurtubî, cinlerin insanlar gibi mükellef ve birbirleriyle ve diğer varlıklarla, bilhassa insanlarla karşılıklı etkileşimde bulunduğunu ifade etmiş, ayrıca her birinin diğeriyle ilişki kurabileceğini ileri sürmüştür. Kurtubî'nin, cinlerle ilgili izahları, genellikle bir bütünlük arz etmiştir

<sup>137</sup> en-Nâs, 114/6.

<sup>138</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân*, 22/582-583; bk. Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 754-755; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 6/379.

ancak birbirinden farklı görüşleri ele alırken getirilen deliller sebebiyle bazen onları birlikte benimsediği, onlar arasında tercihte bulunmadığı görülmüştür.

Kurtubî, cinlerden söz ederken birçok bilim dalını kullanmıştır. Fen bilimlerinden istifade etmiştir. İleri sürdüğü deliller, gerekçeler ve görüşler, yaptığı eleştiriler, istişhadda bulunduğu şiir ve deyimler gibi başlık konulabilecek birçok mevzuya temas etmiştir. Bu ve benzeri hususlarda müstakil çalışmaların yapılabileceği müşahede edilmiştir. Dolayısıyla Kurtubî Tefsiri'nin ayrı yerlerinde geçen dağınık birçok bilgiyi belirli başlıklar altında toplamanın faydalı olacağı anlaşılmıştır.

#### Kaynakça

- Aydın, Hayati. "Dinî Kaynaklar ve Kültür Bağlamında Cinleri Anlamak". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3 (December 2017), 1623-1670. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/368388>
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 3. Baskı, 1424/2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-şâhih*. thk. Muhibuddin el-Hatib v.d. 4 Cilt. Kahire: el-Matbaatü's-selefiyye, 1. Baskı, 1400/1980.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-Lüga ve sıhahu'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulğafur Attar. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlim li'l-melâyîn, 4. Baskı, 1990.
- Diyanet İşleri Meali (Yeni)*. Erişim 18 Ağustos 2021. <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=15&ayet=27>
- İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü sadır, ty.

- Ebû Ubeyde, Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî el-Basrî. *Mecâzü'l-Şur'an*. 2 Cilt. Mısır: Mektebetü'l-Hancî, ty.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsîlî. *el-Müsned*. thk. Hüseyin Selim Esed vd. 16 Cilt. Beyrut: Dârü'l-me'mûn li't-türâs, 1. Baskı, 1973.
- Erdoğan, İbrahim Halil. "Metafizik Âlemden Cinlerle İrtibatın İmkânı/İmkânsızlığı: Etimolojik Ve Epistemolojik Bir Analiz". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 18/72 (Ekim 2019), 1953-1969. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/834076>
- Ferrâ', Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî. *Me'âni'l-Şur'an*. 3 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 3. Baskı, 1983.
- Hanbel, Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, ty.
- İbn Atıyye el-Endelüsî., *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. er-Rahhale el-Faruk vd. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-hayr, 2. Baskı, 2007.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hasan Ahmed. *es-Sâhibî fi fikhî'l-lüğati'l-Arabiyyeti ve mesâilihâ ve sünenü'l-Arabi fi kelâmihâ*. thk. Ahmed Hasan Besc. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmıyye, 1. baskı, 1997.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Şur'an*. thk. Abdullah Abdulmuhsin et-Turkî. 14 Cilt. Beyrut: Muessesetü'r-risale, 1. Baskı, 2006.
- Merdin, Saadettin. *Geleneksel İslam İnancında mitolojik Unsurların kritiği: Cinlerle İlgili İnanışlar Bağlamında Bir İnceleme*. Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019. [https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=jnE\\_xp4APm8NBvfoZER7Rw&no=o9OZcm7uC6Eq7VcEn73tqQ](https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=jnE_xp4APm8NBvfoZER7Rw&no=o9OZcm7uC6Eq7VcEn73tqQ)

- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve'l-uyûn*. thk. es-Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdurrahim. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, ty.
- Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîrû Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmud Şahhâte. 5 Cilt. Beyrut: Müessestü't-tarihi'l-Arabî, 1. Baskı, 2002.
- Münâvî, Muhammed Abdürrauf. *et-Tevkîf alâ mühimmâti't-te'ârîf*. thk. Abdülhamid Salih Hamdan. Kahire: Âlemü'l-kütüb, 1. Baskı, 1990.
- Müslim, b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-şahîh*. 2 Cilt. Riyad: Dârü taybe, 1. Baskı, 2006.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasan Abdulmünim Şelbî. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1. Baskı, 2001.
- Parlak, Ali. “Esbâb-ı Nuzûl Bağlamında Hârût ve Mârût Kıssasının Mahiyet Analizi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55/1 (2014), 1-15. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/581428>
- Polat, Emanullah, “Cin Suresi Perspektifinde Cinlerin Varlığı”. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 14/53 (Bahar 2015), 337-365. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/70611>
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dârü'l-fikir, 1. Baskı, 1981.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dârü Hicr, by., 2001.

Yazıcı, Mahmut. “Hz. Peygamber’in Cinlerle Görüşmesine Dair İhtilafı Rivayetlerin Değerlendirilmesi”. *Tasavvur, Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 4/2 (Aralık/December 2018), 784-825.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an ḥakā'iki ğavâmiẓi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eḳâvîl fi vüçûhi't-te'vîl*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Ahmed Muavvid. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Abikan, 1. Baskı, 1998.



GİBTÜ İslami İlimler Fakültesi Dergisi SIRAT  
GIBTU Journal of Faculty of Islamic Sciences SIRAT  
ISSN 2757-8631 | e-ISSN 2717-8064  
Kasım / November 2021, 2/2: 49-91

**Ceylanpınarlı Şair Mansûr en-Nemerî'nin Hayatı,  
Ehl-i Beyt ve Abbâsîlerle İlgili Şiirleri**

**Ahmet ASLAN**

Dr. Öğr. Üyesi, Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı  
Assis. Prof., Harran University, Faculty of Theology,  
Department of Arabic Language and Rhetoric  
Şanlıurfa, Turkey  
ahaslan@harran.edu.tr  
orcid.org/0000-0001-7634-7543

**Makale Bilgisi / Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Received:** 07 Eylül / September 2021

**Kabul Tarihi / Accepted:** 01 Kasım / November 2021

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Kasım / November 2021

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Kasım / November

**Cilt-Sayı / Volume-Issue:** 2/2

**Sayfa:** 49-91

**Atf / Citation:** Aslan, Ahmet. "Ceylanpınarlı Şair Mansûr en-Nemerî'nin Hayatı, Ehl-i Beyt ve Abbâsîlerle İlgili Şiirleri [The Life Of Rechaina Poet Mansur En-Nemeri, His Poems About Ahl-i Bayt And Abbasids]" *Sırat* 2/2 (Kasım/ November 2021): 49-91.

**İntihal Taraması / Plagiarism Detection:** Bu makale en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal taramasından geçirildi. / This article has been reviewed by at least two referees checked for plagiarism.

## Ceylanpınarlı Şair Mansûr en-Nemerî'nin Hayatı, Ehl-i Beyt ve Abbâsîlerle İlgili Şiirleri\*

### Öz

Bu makalemiz Mansûr en-Nemerî'nin hayatı ve hilafetiyle ilgili şiirlerini ele almaktadır. Mansûr en-Nemerî, Birinci Abbâsî döneminin önemli şairlerindendir. Özellikle siyasî ortama göre halifelik konusu ile ilgili farklı görüşleriyle dikkat çekmiştir. Bu konudaki şiirleri o zamanki Arap mantığının siyasî mirasa bakış açısı bakımından önemlidir. Konu Süleyman Tülücü tarafından çalışılmışsa da biz şiirlerinden de örnekler vererek konuyu ayrıntılı olarak ele almaya çalışacağız. Mansûr en-Nemerî, takriben 130/748 yılında Ceylanpınar'da doğmuştur. Edebî hayatına Kulsûm b. 'Amr el-'Attâbî'nin râvisi olarak başlamıştır. el-'Attâbî ile beraber o dönemde el-Ceziretu'l-Furatiyye bölgesinin kültür merkezi olan Rakka'ya giderek edebî çevrenin içine girmiştir. Rakka'daki kültürel çevreden etkilenmiş ve Ehl-i Beyt taraftarı fikirleri benimsemeye başlamıştır. Daha sonra el-'Attâbî'nin aracılığıyla Bermekî ailesi ile tanışmış ve Bermekî ailesini methederek Abbâsî sarayına girebilmiştir. Saraya girdikten sonra Ehl-i Beyt ile ilgili düşüncelerini gizlemiştir. Hârun er-Reşid ile dostluk kurarak onu ve Abbâsî ailesini methederek halifeliğin onların hakkı olduğunu söylemiştir. Mansûr en-Nemerî takriben 190/806 yılında vefat etmiştir.

**Anahtar kelimeler:** Arap Edebiyatı, Mansûr en-Nemerî, Arap Şairler, Birinci Abbâsî Dönemi Şairleri, el-Cezireli Şairler.

---

\* Bu çalışma, Harran Kaymakamlığı ve Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından 5-6-7 Mayıs 2017 tarihinde, Harran'da düzenlenen *1. Uluslararası İslâm Tarihi ve Medeniyetinde Harran Sempozyumu*'nda sözlü olarak sunulan, "Abbasîlerin İlk Döneminde Harran (Diyar-ı Mudar)'da Edebiyat Çevresi ve Dönemin En Meşhur Üç Şairi" isimli bildirimimizin bir bölümünün genişletilmiş halidir.

## **The Life Of Rechaina Poet Mansur En-Nemerî, His Poems About Ahl-i Bayt And Abbasids**

### **Abstract**

This article deals with the life of Mansûr en-Nemerî, his poems about the Caliphate. en-Nemerî is one of the important poets of the First Abbasid Period. He drew attention especially with his views on the right to Caliphate, which changed according on the political environment. His poems on the subject are important in terms of the Arab logic's view on the political heritage at that time. Although the subject was studied by Süleyman Tülücü, we discussed in the more detail by giving examples from his poems. en-Nemerî started his literary life as a narrator of Kulsûm b. 'Amr el-'Attâbî. en-Nemerî, went to Raqqa, which was the cultural center of el-Cezire el-Furatiyye region during that period, together with el-'Attâbî. He was influenced by the cultural environment in Raqqa and began to adopt the ideas of supporters of Ahl al-Bayt. en-Nemerî, who met with the Bermekî family through el-'Attâbî, firstly praised the Bermekî family and entered the Abbasid Palace. After entering the palace, he tried to hide his thoughts about Ahl al-Bayt and started to praise Harun al-Rashid and Abbasi family. en-Nemerî H. died around 190/806 AD.

**Keywords:** Arabic Literature, Mansûr en-Nemerî, The Poets of First Abbasid Period, Arab Poets, al-Jazeera Poets.

## Giriş

Arap edebiyatı tarihçileri, Arap edebiyatını tarihî açıdan birbirlerini izleyen çağları esas alarak çeşitli dönemlere ayırmışlardır. Bu çalışmamızın konusu olan Mansûr en-Nemerî, Birinci Abbâsî döneminde yaşamış bir şairdir. Dolayısıyla onun edebî şahsiyetini ve şairliğini daha iyi anlamamız için onun yaşadığı dönemdeki kültürel ve siyasî durum hakkında özet bilgi vermemiz yerinde olacaktır. Mansûr en-Nemerî'nin yaşamış olduğu dönemde İslâm dünyası hem siyasî ve kültürel alanlarda yenilikler ve değişimler yaşamış hem de çeşitli siyasî ve dinî fırkalara ayrılmıştır. Bilindiği üzere Hz. Peygamber'in vefatından sonra onun siyasî liderliğinin mirası üzerinde Müslümanlar arasında ihtilaf meydana gelmiştir. Sonuçta bu ihtilaf Hz. Ömer ve Hz. Ebû Bekr'in feraseti ile çok kısa bir zamanda bertaraf edilmiştir. Ancak o zamanki Arap toplumunun siyasî, kültürel ve sosyal yapısı bu meselenin gizliden gizliye devam etmesine zemin hazırlamıştır. Neticede üçüncü halife Hz. Osman'ın şehit edilmesinden sonra bu mesele yeniden alevlenmiş ve Müslümanlar arasında siyasî fırkaların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Hz. Osman'ın kanını talep etmek bahanesi ile Şam valisi Mu'âviye b. Ebû Süfyân, halife olan Hz. Ali'nin halifeliğine itiraz etmeye başlayınca Emevîlerle ve başta Ehl-i Beyt olmak üzere Hâşimîler arasında uzun süren siyasî bir mücadele başlamıştır. İlk başta Emevîlere karşı aynı safta mücadele eden Hâşimîler, Emevî devletinin yıkılmasından sonra iki gruba ayrılmışlardır. Emevî devletini yıkan Abbâsî ailesi bu sefer halifelik hakkının kendilerine ait olduğunu iddia etmeye başlamıştır.<sup>1</sup> İşte bu siyasî rekabet İslâm toplumunda siyasî ve dinî fırkaların doğmasına sebep olmuştur. Bu siyasî ve sosyal fırkaların oluşması elbette edebî hayatı da etkilemiştir. Emevîler döneminden itibaren ortaya çıkmaya başlayan Hâricî, Şîî gibi grupların siyasî çekişmeleri dönemin

---

<sup>1</sup> Konu için bkz. Mehmet Azimli, *Halifelik Tarihine Giriş, (Başlangıçtan IX. Asra kadar)*, (Konya: Çizgi Kitapevi, 2014).

edebiyatını derinden etkilemiştir. Özellikle Hz. Ali ve evlatlarının siyasî mağduriyetleri, şairlerin vicdanlarında derin yaralar açmış ve Ehl-i Beyt hakkını savunan siyasî içerikli bir edebiyat akımının gelişmesine sebep olmuştur.<sup>2</sup>

Şiir, seçkin diliyle, güzel tasvirleriyle ve musikisi ile insanların duygularına hitap eden, mesajları ve düşünceleri de olan bir sanat dalıdır. Dolayısıyla şiir hayatın siyasî, sosyal gelişim ve değişimlerinden etkilenen sanatların başında gelmektedir. Şiir bir anlamda doğduğu zamanın ve toplumun bir aynasıdır. Buna binaen İslâmiyet ile beraber Arap edebiyatı ve şiirinde de değişimler ve yenilikler meydana gelmeye başlamıştır. Ancak dinî mefhumları ve dinî terimleri bir tarafa bırakacak olursak, bu değişim Arap şiirini gerek bünye gerekse konu bakımından ilk başlarda çok etkilememiştir. Emevî döneminin sonuna kadar Arap şiiri gerek şekil gerekse konuları bakımından Câhiliyye dönemi şiirinin bir devamı olarak telakki edilebilir. Emevî döneminin sonuna kadar devlet ve toplum yapısına hâkim olan Arap karakteri, bu değişimin yavaş bir şekilde ilerlemesine neden olmuştur.<sup>3</sup> Bununla beraber Emevîler döneminde Arap aşiretleri arasındaki siyasî mücadeleler, şiirde yeni akımların doğmasına da sebep olmuştur. Çünkü şiir o zamanda bugünkü medya gibi siyasî hiziplerin propaganda aracı görevini yapıyordu. Bir yandan Mudar'ın bir kolu olan Kays ile Tağlib kabileleri arasındaki savaşlar ve Emevî emirlerinin bu aşiretlerle olan siyasî ilişkileri, diğer taraftan Emevî yönetimine muhalif olan Hâricîler ve Şiîlerin görüşlerini savunan şairler, Arap şiirinde siyasî şiir ekollerinin ortaya çıkmasına öncül olmuşlardır.<sup>4</sup> Emevîler döneminde başlayan bu siyasî şiir ekolleri

<sup>2</sup> Taha Huseyn, *Min târihi'l-Edebi'l-'Arabî el-'Aşru'l-'Abbâsîyyü'l-Evvel*, (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1991), 2/7-38.

<sup>3</sup> Ömer, Rızâ Kehhâle, *el-Edebü'l-'Arabî fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm*, (Dimeşk: el-Matba'atu't-Ta'avuniyye, 1972), 9-18.

<sup>4</sup> Emevîler dönemindeki şiir hayatı için bkz. Muhammed Mustafa Heddâra, *eş-Şi'ir fi şadri'l-İslâm ve'l-'Aşri'l-Emevî*, (Beyrût: Dâru'n-Nahzati'l-'Arabiyye, 1995), 205-257; Şevki Dayf, *Târihi'l-Edebi'l-'Arabî el-'Aşru'l-İslâmî*, (Kâhire: Dâru'l-

Abbâsîler zamanında daha da gelişerek yeni bir şekil almaya başlamıştır.<sup>5</sup>

Abbâsîlerin iktidara gelmesi ile beraber İslâm toplumunda sosyal ve kültürel değişimler meydana gelmeye başlamıştır. Acem unsurunun desteği ile iktidara gelen Abbâsîler, devlet yönetiminde Acemlere daha çok yer vermeye başlamışlardır. Bu durum kültürel hayatta da etkisini göstermiştir. Bu dönemde İslâm'a girmiş İran, Hint, Süryanî ve Yunan asıllı insanlar, ilmî ve kültürel birikimlerini Arapçaya tercüme ederek İslâm kültür hayatının canlanmasına vesile olmuşlardır. Yine İslâm toplumunda Emevîler zamanında oluşmaya başlayan ilmî ve kültürel birikim meyvelerini bu dönemde vermeye başlamıştır.<sup>6</sup> Abbâsî halifeleri de şiir ve şairlere de büyük bir ehemmiyet vermişlerdir. Abbâsî halife ve idarecileri şiir panayırıları düzenleyerek beğendikleri şairlere büyük ihsanlarda bulunmuşlardır. Bunun neticesinde şiir ve edebiyat hayatında büyük gelişmeler meydana gelmiştir.<sup>7</sup> Ancak bu gelişim beraberinde yenilikleri de getirmiştir. Şairlerin çoğu klasik Arap kasidesinin şekil ve muhtevasına uymuşsa da Ebû Nüvvâs (ö. 198/813), Beşşâr b. Burd (ö. 167/783) gibi bazı Acem kökenli şairler Arap şiirinde yenilik yapmaya başlamışlardır. Bunun neticesinde Abbâsîlerin ilk dönemlerinden itibaren Arap şiiri gerek şekil gerekse konu bakımından önemli değişikliğe maruz kalmıştır. Câhiliyye, Sadru'l-İslâm ve Emevîler dönemlerindeki Arap şiiri daha çok bedevî çöl hayatını yansıtıyordu. Oysa Abbâsîler dönemindeki şiirler, şehir hayatının getirdiği bazı özellikleri taşımaya başlamıştır. Bu dönemin kültür hayatına etkin olan Acem unsuru bedevî şiirden çok şehir hayatını anlatan şiirlerden hoşlanıyordu. Bunun neticesinde birçok

Me'ârif, 1963), 148-153; Şevkî Dayf, *et-Teṭavvur ve 't-Teccid fi 'ş-Şi'ri'l-Emevî*, (Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 1959), 162-175.

<sup>5</sup> Bu konu için bkz. Şevkî Dayf, *Târihü'l-Edebi'l-'Arabî el-'Aşru'l-İslâmî*, 290-336.

<sup>6</sup> Ahmed el-İskenderî-Ahmed Emîn- Ali el-Cârim-Abdülaziz el-Buşrî- Ahmed Dayf, *el-Mufaşşal fi târihi'l-Edebi'l-'Arabî*, takdim. Hassân Hallâk. (Beyrût: Dâru İhyâu'l-'Ulum, 1992), 176-179.

<sup>7</sup> Şevkî, Dayf, *Târihü'l-Edebi'l-'Arabî el-'Aşru'l-İslâmî*, 44-88.

konuyu birden işleyen uzun kasideler yerine konu bütünlüğünü arz eden kıtalar daha yaygın hale gelmeye başlamıştır. Bu dönemdeki şairler klasik Arap şiirinin ele aldığı konuları yeterli bulmayıp dönemin sosyal hayatında meydana gelen değişim ve gelişimleri içeren yeni temalara yer vermeye başlamışlardır. Şiirin sadece mânalarına değil sözlerine de büyük ehemmiyetler vermeye başlamışlardır. Klasik Arap şiirinde tesadüfen görülen cinâs, tıbâk gibi bedi'î sanatlar bu dönemde bilinçli ve sıkça kullanılmaya başlanmıştır. Şiirlerde istiare ve teşbihler çoğalmıştır. Kıtaları nazm etmek için kısa vezinlere rağbet artmış, kabile ile övünme yerine şahsi övünme ön plana çıkmıştır. Emevîler döneminde Emevîler ile Hâşimîler arasındaki siyasî rekabet, Abbâsîler ile Hz. Ali taraftarları arasında cereyan etmeye başlamıştır.<sup>8</sup> Bu dönemde edebî ve kültürel hayat çok siyasallaşmış, şairler medhiyelerinde çok aşırıya giderek Hz. Abbâs ve Hz. Ali zürriyetini insanüstü vasıflarla vasıflandırmaya başlamışlardır.<sup>9</sup>

### 1. Mansûr en-Nemerî'nin Hayatı

İsmi, Mansûr b. Seleme b. ez-Zibrikân'dır. Künyesi Ebu'l-Kâsım<sup>10</sup> veya Ebu'l-Fazl'dır.<sup>11</sup> Nesebi; Mansûr b. ez-Zibrikân b. Şureyk İbn Mut'im el-Kebsî er-Rehme b. Mâlik b. Se'd b. 'Amir b. Se'ed ez-Zahyân b. Se'ed b. el-Hazrec b. Teymilleh b. en-Nemer'dir.<sup>12</sup>

<sup>8</sup> Bu dönemdeki Arap şiiri için bkz. Şevkî Dayf, *Târihü'l-Edebi'l-'Arabî el-'Aşrû'l-'Abbâsîyyü'l-Evvel*, (Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 1982), 181-193; Ömer Ferrûh, *Târihü'l-Edebi'l-'Arabî min meflâ'i'l-Şarnî'l-Hâmîsi'l-Hicrî İle'l-Fethî'l-'Usmânî fi'l-Meşriq*, (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1981), 3/37-43.

<sup>9</sup> Bu konu için bkz. Ahmed Abdüsettâr el-Cevârî, *eş-Şi'r fi Bağdâd hette nihâyeti'l-Şarnî's-Şâliş el-Hicrî*, (Bağdâd: Matba'atu'l-Mecme'i'l-İlmî el-'İrâkî, 1412/1991), 103-128.

<sup>10</sup> İbnü'l-Mu'tez, Abdullâh b. Muhammed, *Tabakâtü's-Şu'arâ*, thk. Abdüsettâr Ahmed, (Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 1976), 241-247.

<sup>11</sup> el-Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali, *Târihu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd, (Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1422/2001), 25/ 73-78.

<sup>12</sup> İbnü'l-Mu'tez, *Tabakâtu's-Şu'arâ*, 241; el-İsfehânî Ebü'l-Ferac Ali b. el-Huseyn, *Kitâbü'l-Eğâni*, (Beyrût: Dâru Sâdır, 1429/2008), 13/97; Muhammed el-Aşkar, *Şu'arâu'l-Cezireti'l-Furatiyye fi'l-'Aşri'l-'Abbâsî*, (Haleb: Menşûrât Câmî'ati Haleb, 1996), 15.

Mensup olduğu en-Nemer b. Kâsit kabilesi ise ‘Adnânî Araplarından Esed b. Rabi‘a kabile federasyonunun bir koludur.<sup>13</sup> Bu kabilenin bakiyesi halen Şanlıurfa bölgesinde yaşamakta ve Beni Numeyr adıyla bilinmektedir.

Elimizdeki bazı kaynaklar Mansûr en-Nemerî’nin doğum tarihini farklı bir şekilde vermişlerdir. Biz yaşadığı dönemi ve ilişki içinde bulunduğu siyasî ve kültürel şahsiyetleri inceleyip, doğum tarihini tahmini bir şekilde vermeye çalışacağız. Mansûr en-Nemerî orta yaşını geçmiş bir halde iken Bermekî ailesi ile ilişki kurmaya başlamıştır.<sup>14</sup> Bermekî ailesi, Hârun er-Reşid’in halife olmasıyla beraber devlet yönetimine girmiştir. Hârun er-Reşid 170/766 yılında halife olmuş ve 193/809 yılında vefat etmiştir.<sup>15</sup> Mansûr en-Nemerî ise Hârun er-Reşid halife iken vefat etmiştir. Kaynaklar Hârun er-Reşid’in Mansûr en-Nemerî’yi öldürmek için adamlarını gönderdiğini zikretmişlerdir. Yine Hârun er-Reşid Bermekî ailesini 187/793 yılında yönetimden uzaklaştırınca Mansûr en-Nemerî, Bermekî ailesi için bir mersiye yazmıştır.<sup>16</sup> Bu bilgilerden Mansûr en-Nemerî’nin 50 yaşlarında Bermekîlerle irtibat kurduğunu var sayarsak 130/747 yılı civarında doğmuş olabileceğini söyleyebiliriz. Mansûr en-Nemerî, bugün Şanlıurfa iline bağlı olan Ra’su’l-‘Ayn (Ceylanpınar)’da doğmuş ve burada yetişmiştir. Ra’su’l-‘Ayn yeni adıyla Ceylanpınar, o dönemde Rabi‘a kabilelerinin önemli merkezlerinden birisi idi. en-Nemr b. Kâsit kabilesi de bu bölgede yaşıyordu. Ra’su’l-‘Ayn’ın da dâhil olduğu el-Ceziretu’l-Furatiyye bölgesi, Emevîler döneminden itibaren Arap

<sup>13</sup> Ömer, Rızâ Kehhâle, *Mu‘cemu kabâili’l-‘Arab*, (Beyrût: Müessesetu’r-Risâle, 1982), 3/1192-1193.

<sup>14</sup> eş-Şerîf el-Murtazâ, Ali b. el-Hasan, *Âmâli’l-Murtağâ*, thk. Muhammed Ebü’l-Fazl. (Kâhire: Dâru İhyâu’l-Kutubi’l-‘Arabiyye, 1954), 2: 274-278.

<sup>15</sup> K.V. Zettersteen, “Harunreşid”, *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1993), 6/1, 304-305.

<sup>16</sup> Mansûr en-Nemerî, *Şi‘r Manşur en-Nemerî*, thk. et-Tayyibu’l-‘Aşşâş, (Dimeşk: Dâru’l-Me‘ârif li’t-Tiba‘a, 1981), 80; el-Aşkar, *Şu‘arâu’l-Cezireti’l-Furatiyye fi’l-‘Asri’l-‘Abbâsi*, 16.



edebiyatının canlandığı önemli bölgelerden biri olmuştur. Mansûr en-Nemerî'nin hocası olan el-‘Attâbî<sup>17</sup> başta olmak üzere birçok şairin yetiştiği bir edebî muhit haline gelmiştir.<sup>18</sup>

Mansûr en-Nemerî'nin yetişmesine gelince elimizdeki kaynaklar bu konuda da yeterli bilgi vermemiştir. Hakkında bilgi veren bütün kaynaklar Mansûr en-Nemerî'nin edebî hayatına Kulsûm b. ‘Amr el-‘Attâbî'nin öğrencisi ve râvisi olarak başladığını söylemişlerdir.<sup>19</sup> el-‘Attâbî o dönemde el-Cezire bölgesinin en meşhur şairi idi. İlk başta râvi olan Mansûr en-Nemerî, şiiri Kulsûm b. ‘Amr el-‘Attâbî'den öğrenmiştir.<sup>20</sup> Ancak en-Nemerî'nin kültürel birikiminin bununla sınırlı olmayacağını tahmin edebiliyoruz. Zira el-Husrî (ö. 413/1022), el-Câhız'dan (ö. 255/869) aldığı bilgi ile Mansûr en-Nemerî'nin ilk başta Hâricî Şurât mezhebine bağlı olduğunu ancak Kufe'ye gidip Râfizî Hişâm b. el-Hakem'in (ö. 179/795) sohbetlerine katılarak, ondan etkilendiğini ve Râfizî görüşleri benimsemeye başladığını söylemiştir.<sup>21</sup> İbn Hazm de “en-Nemerî ilk başta Sufri Hâricî idi. Rakka şehrine geldi. Râfizî Davud er-Rakkî'nin (ö. h. 200 yılından kısa bir süre sonra.)<sup>22</sup> sohbetlerine katıldı ve Râfizî İmâmiyye mezhebini

<sup>17</sup> Mu'allaka şairi ‘Amr b. Kulsûm’un neslinden olan Ebû ‘Amr Kulsûm b. ‘Amr el-‘Attâbî, 135/752 yılında Kinnesrin’de doğmuştur Ancak hayatını Ra’su’l-‘Ayn’da geçirmiştir. Abbâsî döneminin meşhur şair ve edebiyatçılarından. 220/835 yılında vefat etmiştir. bkz. Mis’id b. ‘İd el-‘Attavî, *el-‘Attâbî hayâtuhu ve edebuhu*, Tebuk: Nadi Tebuku'l-Edebî, 2007.

<sup>18</sup> Bu konu için bkz. Ahmet Aslan, “İslamî Fetihten Emevîler Döneminin Sonuna Kadar Diyar-ı Mudar (Harran Bölgesi)’da Arap Edebiyatı Çevresi,” *İstanbul Üniversitesi Şarkiyat Mecmuası*, 22 (İstanbul 2013), 1-22.

<sup>19</sup> el-İsfehânî, *Kitâbü'l-Eğânî*, 13/79-109; İbnü'l-Mu‘tez, *Tabakâtü's-Şu‘arâ*, 242; el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 15/73-78; Süleyman Tülücü, “Nemerî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/550-551.

<sup>20</sup> el-İsfehânî, *Kitâbü'l-Eğânî*, 13/79; el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 15/73-78; İbnü'l-Mu‘tez, *Tabakâtü's-Şu‘arâ*, 242.

<sup>21</sup> el-Husrî, İbrahim b. Ali, *Zehru'l-Âdâb ve Semeru'l-Albâb*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, (Kâhire: Dâru İhyâu'l-Kutubi'l-‘Arabiyye, 1372/1953), 2/650.

<sup>22</sup> el-‘Âmilî, Muhsin el-Emin, *A‘yanu's-Şi‘a*, (Beyrût: Dâru't-Ta‘âruf, 1403/1983), 6/382.

benimsemeye başladı”<sup>23</sup> demiştir.<sup>24</sup> Bu rivayetler Mansûr en-Nemerî'nin kendisini geliştirmek için Rakka'daki âlimlerin meclislerine katıldığını göstermektedir. Mansûr en-Nemerî her ne kadar Ra'su'l-'Ayn'da doğmuşsa da Rakka şehrine sıkça gidip gelmiş ve hayatının önemli bir kısmını orada geçirmiştir. Rakka o dönemde İslâm coğrafyasının önemli ilim ve kültürel merkezlerinden birisiydi. Hârun er-Reşid'in Bağdad'ı terk edip buraya yerleşmesi ile daha da gelişmeye başlamıştır.<sup>25</sup>

Kırsal kesimde yetişen Mansûr en-Nemerî, Rakka'daki kültürel çevrenin içine girmeye başlayınca devlet ricâli ile ilişki kurma imkânı bulabilmiş ve özellikle şiir alanındaki başarısı ile dikkat çekmeye başlamıştır. Hocası olan el-'Attâbî, Mansûr en-Nemerî'in bu başarısını görünce onu Abbâsî sarayının vezirlerinden olan el-Fazl b. Yahya el-Bermekî (ö.193/808) ile tanıştırmıştır.<sup>26</sup> Kulsûm b. 'Amr, Mansûr en-Nemerî'nin el-Fazl b. Yahya'yı metheden bir kasidesini el-Fazl b. Yahya'ya götürmüş ve Mansûr en-Nemerî'yi kendisine tavsiye etmiştir. Bunun üzerine el-Fazl b. Yahya Mansûr en-Nemerî'yi Bağdad'a çağırmıştır. Bağdad'ta Bermekî ailesinin efradını şiirleriyle methetmeye başlayan Mansûr en-Nemerî devlet adamları ile irtibat kurmuş ve başta el-Fazl b. Yahya olmak üzere Bermekî ailesi vasıtası ile Hârun er-Reşid'in huzura çıkabilmiştir.<sup>27</sup> Mansûr en-Nemerî Abbâsî

<sup>23</sup> İbn Hazm, Ali b. Ahmed, *Cemheratu Ensâbi'l-'Arab*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârun.(Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 1962), 302.

<sup>24</sup> Bu rivayetler o dönemde bölgedeki siyasî durum ile örtüşmektedir. O dönemde Rasu'l-'Ayn'nın da dâhil olduğu Diyar-ı Rabi'a bölgesinde Hâricîler yoğun bir şekilde bulunuyordu. bkz. Ahmet Aslan, *Urfa-Harran (Diyar-ı Mudar) Bölgesinin Tarihi*, (Ankara: Berikan Yayınevi 2015), 184-188.

<sup>25</sup> Gülay Öğün Bezer, "Rakka", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV, Yayınları, 2002), 34/432-433.

<sup>26</sup> el-İsfehânî, *Kitâbü'l-Eğâni*, 13/97-109; İbn Kuteybe, Abdullâh b. Müslim, *eş-Şi'r ve 'ş-Şu'arâ*, (Kahire: Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 1388/1958), 859-862.

<sup>27</sup> el-İsfehânî, *Kitâbü'l-Eğâni*, 13/97-109; İbn Şâkir Muhammed el-Kütübî, *Fevâtu'l-Vefeyât*, thk. İhsân Abbâs, (Beyrût: Dâru Sâdır, 1974), 4/164.

sarayına girdikten sonra, Abbâsî taraftarı Mervân b. Ebû Hafsa<sup>28</sup>, Selm el- Hâsır<sup>29</sup>, Müslim b. el-Velîd<sup>30</sup> gibi dönemin meşhur şairleriyle tanışma imkanı da bulmuştur. Hârun er-Reşid'in veliahdı el-Me'mûn'un mâlikhanesinde düzenlenen edebiyat meclislerine de katılmaya başlamıştır.<sup>31</sup> Saray çevresine giren Mansûr en-Nemerî, sarayın önemli şairi olan Mervân b. Ebû Hafsa ile oturup kalkmaya ve şiirlerinde onu taklit etmeye başlamıştır. Çünkü Mervân b. Ebû Hafsa, Hârun er-Reşid'in gözde şairi idi. Mervân b. Ebû Hafsa, Ehl-i Beyt karşıtı ve Abbâsî taraftarı bir şairdir. Şiirlerinde halifeliğin Abbâsîlerin hakkı olduğunu söylüyordu. Bu yüzden Hârun er-Reşid tarafından takdir görüyor ve büyük mükâfatlarına nail olabiliyordu.<sup>32</sup> Bu durumu gören Mansûr en-Nemerî de siyasî görüşlerini bir kenara bırakıp Hârun er-Reşid'i methederek halifeliğin Abbâsîlerin hakkı olduğunu söylemeye başlamıştır.<sup>33</sup> Ahmed Abdüsettâr el-Cevârî, Mansûr en-Nemerî'nin Hârun er-Reşid'i medh ederken çok aşırıya gittiğini ve Ehl-i Beyt'in halifelikte haklarının olmadığını iddia etmeye başladığını

<sup>28</sup> 105/182-728/797 yılları arasında yaşayan Mervân b. Süleymân b. Yahya b. Ebû Hafsa, Şii karşıtı Abbâsî taraftarı bir şairdir. Hârun er-Reşid tarafından büyük takdir görmüştür. Bkz. Şevkî Dayf, *Târihü'l-Edebi'l-'Arabî el-'Aşru'l-'Abbâsîyyü'l-Evvel*, 298-301.

<sup>29</sup> Muhdesun şairlerden olan Selm b. 'Amr b. Hammâd, Beşşâr b. Burd'un öğrencisi olmuş ve onu taklid etmiştir. Abbâsî taraftarı olan Selm 186/802 yılında vefat etmiştir. bkz. İbnü'l-Mu'tez, *Tabakâtu's-Şu'arâ*, 99-105.

<sup>30</sup> Sari 'u'l-Ğavanî lakabı ile bilinen Müslim b. el-Velîd, 140/823 yılında doğmuştur. Birinci Abbâsî dönemi şairlerindedir. Arap şiirinde yenilik yapan şairlerin başında gelmektedir. 208/808 yılında vefat etmiştir. bkz.Şevkî Dayf, *Târihü'l-Edebi'l-'Arabî el-'Aşru'l-'Abbâsîyyü'l-Evvel*, 253-266.

<sup>31</sup> İbnü'l-Mu'tez, *Tabakâtu's-Şu'arâ*, 247; el-İsfehânî, *Kitâbü'l-Eğânî*, 13/101.

<sup>32</sup> el-İsfehânî, *Kitâbü'l-Eğânî*, 13/97-109; Fuat Sezgin, *Târihu't-Turâsi'l-'Arabî*, trc. 'Arafa Mustafa, (Riyâd: Menşûrâtu Câmi'ati'l-İmâm Muhammed, 1411/1991), 2/107-108.

<sup>33</sup> es-Sûlî, Ebû Bekr Muhammed, *Kitâbu'l-Evrâk kısm Ahbâru's-Şu'arâ*, nşr. J.H. Dunne, (Mısır: Matba'atu's-Sâvî 1934), 76-77; İbn Şehrâşûb, Mansûr en-Nemerî'nin takiiye yaparak Abbâsîleri methettiğini söylemiştir. bkz. İbn Şehrâşûb, Muhammed b. Ali, *Me'âlimu'l-'Ulemâ*, (Necef: el-Matba'atu'l-Haydariyye, 1380/1961), 152.

söylemiştir.<sup>34</sup> Şiirleriyle Hârûn er-Reşid'in beğenisini kazanmış olmalı ki Hârûn er-Reşid gazvelerinde Mervân b. Ebû Hafsa ile beraber Mansûr en-Nemerî'yi de beraberinde götürmeye başlamıştır.<sup>35</sup> Kaynakların çoğu aslında onun koyu bir Ehl-i Beyt taraftarı olmasına rağmen kişilik zafiyetinden dolayı daha da önemlisi mal kazanma maksadıyla Abbâsî taraftarı görünmeye çalıştığını rivayet etmiştir. Nitekim el-Murtaza eş-Şerif ( ö. 436/1044), el-'Âmilî (1371/1952) ve Muhsin Ğayyâz gibi yazarlar da onu Şîî şairlerin başında göstermişlerdir.<sup>36</sup> Ancak Mansûr en-Nemerî'nin Ehl-i Beyt'e olan bağlılığını ve samimiyetini bu günkü Şîîlikle bir tutmanın uygun olamayacağı kanaatindeyiz. Zira Hz. Ali ve evlatlarının mağduriyeti bütün Müslümanların vicdanlarında derin yaralar açmış ve o dönemde çoğu şair ve edebiyatçı onların haklarını savunmaya çalışmıştır. Mansûr en-Nemerî halifelüğün Abbâsîlerin hakkı olduğunu da söylemeye başlayınca özellikle Hârûn er-Reşid'ten ve saray idarecilerinden büyük mükâfatlar almış ve üç köyün sahibi olabilmıştır.<sup>37</sup> Mansûr en-Nemerî'nin bu durumunu kıskanan şairler onun aslında Ehl-i Beyt taraftarı görüşlere sahip olduğunu söylemeye başlamışlardır. Mansûr en-Nemerî de Ehl-i Beyt taraftarı görüşlerinden dolayı bir ara hapse atılmıştır. Mansûr en-Nemerî Hârûn er-Reşid'e efendim benim hakkımda yalan söylüyorlar ben,

هارونُ يا خَيْرَ مَنْ يُرَجَى      لَمْ يُطِعِ اللهُ مِنْ عَصَاكَ

(Harun, kendisinden ümit beklenen en iyi kişidir. Sana itaat etmeyen kişi Allah'a itaat etmemiş olur.)

<sup>34</sup> Ahmed Abdüsettar el-Cevârî, *eş-Şi 'r. fi Bağdâd hetta nihâyeti'l-Karni's-Sâliḡ el-Hicrî*, (Bağdâd: Matba'atü'l-Mecme'il-'İlmî el-'Irâkî, 1412/1991), 97-110.

<sup>35</sup> el-İsfehânî, *Kitâbü'l-Eğânî*, 13/97-109.

<sup>36</sup> eş-Şerîf, el-Murtazâ, *Âmilî'l-Murtaḡa*, 2/276; el-'Âmilî, Muhsin el-Emîn, *A'yanu's-Şî'a*, (Beyrût: Dâru't-Ta'âruf, 1983), 10/138-141; Muhsin Ğayyâz, *et-Teşeyyü' ve Eşeruhu fi's-Şi'ri'l-'Abbâsîyyi'l-Evvel*, (Necef: Matba'atü'n-Nu'mân, 1973), 191-200.

<sup>37</sup> el-İsfehânî, *Kitâbü'l-Eğânî*, 13/97-109.

فِي خَيْرِ دِينٍ وَ خَيْرِ دُنْيَا      مَنْ اتَّقَى اللَّهَ وَ اتَّقَاكَ

(Allah'tan korkan ve senden korkan en iyi dinde ve iyi dünyada yaşıyor demektir.)

diyen birisiyim demiş ve af dilemiştir. Hârun er-Reşid'in hâcibi, daha sonra veziri olan el-Fazl b. er-Rabi''in (ö. 208/823) de araya girmesiyle hapisten kurtulmuştur.<sup>38</sup> Bu arada Mansûr en-Nemerî ile el-'Attâbî ile arasında rekabet baş göstermiş ancak Tahir b. el-Huseyin'in araya girmesiyle barışmışlardır.<sup>39</sup> Kendisine karşı oluşturulan olumsuz havadan sıkılan Mansûr en-Nemerî, Rakka şehrine geri dönmek zorunda kalmıştır. Hârun er-Reşid, bir gün Mansûr en-Nemerî'nin Ehl-i Beyt'i metheden ve halifeliğin onların hakkı olduğunu ifade eden daha da önemlisi insanları Abbâsîlere karşı tahrik eden bir kasidesine muttali olunca, onun katledilmesi hususunda bir ferman yayınlamıştır.<sup>40</sup> Ehl-i Beyt ilgili şiirleri bölümünde ele alacağımız bir kasidesinin sonunda Mansûr en-Nemerî şöyle demiştir:

مَظْلُومَةٌ وَ النَّبِيُّ وَ الدُّهَا      تُدِيرُ أَرْجَاءَ مُقَلَّةٍ حَافِلُ

(Babası Peygamber olduğu halde Fatıma'ya haksızlık yapıldı. Göz çanakları her zaman gözyaşları ile dolmuştur.)

أَلَا مَسَاعِيرُ يَغْضَبُونَ أَهَا      بِسَلَّةِ الْبَيْضِ وَ الْقَنَا الذَّائِلُ

(Bu haksızlığa kızıp karşı çıkacak kimse yok mudur? Bu haksızlığa karşı keskin kılıçları kınlarından çekecek kimse yok mudur?)

Bazı kaynaklara göre, el-'Attâbî bu kasideyi göstererek Mansûr en-Nemerî'yi Hârun'a şikâyet etmiş, onun aslında İmâmiyye mezhebine bağlı olduğunu ve şiirlerinde Ehl-i Beyti savunduğunu söylemiştir. Hârun er-Reşid memleketine dönen ve denetim altından

<sup>38</sup> Mansûr en-Nemerî, *Şi'r Mansûr en-Nemerî*, 16; Süleyman Tülücü, "Nemerî", 550-551.

<sup>39</sup> Mansûr en-Nemerî, *Şi'r Mansûr en-Nemerî*, 10.

<sup>40</sup> el-'Âmilî, *A'yanu's-Şî'a*, 10/138-141; el-Merzubânî, *Ahbaru Şu'arâu's-Şî'a*, Talhis Muhsin el-Emîn, (Necef: el-Matba'atü'l-Haydariyye, 1388/1968), 82.

çıkan Mansûr en-Nemerî'nin muhalif tavır alacağından çekindiği için, Abbâsîlerin taraftarı olan Zeydiyye Şiîlerinden Ebû 'Isma eş-Şi'î'yi Rakka'ya gönderip Mansûr en-Nemerî'yi öldürmesini emretmiştir. Ebû 'Isma Rakka'ya geldiğinde Mansûr en-Nemerî'nin cenazesi ile karşılaşmıştır.<sup>41</sup> Diğer kaynaklar ölüm tarihini tam olarak vermiyorsa da ez-Ziriklî 190/805 yılında,<sup>42</sup> el-Merzubânî 193/808 yılında<sup>43</sup> vefat ettiğini söylemişlerdir. Süleyman Tülücü ve 'Afif Abdurrahman ise ölüm tarihini 190/806 olarak vermişlerdir.<sup>44</sup>

## 2. Edebî Şahsiyeti

Bazı Arap edebiyat tarihçilerine göre Birinci Abbâsî dönemi'nin en önemli şairlerinden biri olan Mansûr en-Nemerî, büyük bir şiir külliyyâtı meydana getirmiş bir şairdir. İbnu'n-Nedîm'in (ö. 385/995) verdiği bilgilere göre Mansûr en-Nemerî'nin yüz varaktan oluşan bir şiir divanı vardır. Divanın her varakı yirmi satırdan oluşuyordu.<sup>45</sup> Dolayısıyla şiir külliyyâtı iki bin beyitten meydana gelmiş olmalıdır. Ancak Mansûr en-Nemerî'nin bu şiir divanı kaybolmuştur. Yine İbnu'n-Nedîm'e göre H. 280 yılında vefat eden Ahmed b. Ebû Tâhir, Mansûr en-Nemerî'nin hayatını ve şiirlerini ihtiva eden *İhtiyâru Şi'r Mansûr en-Nemerî* (Mansur en-Nemerî'nin Seçilmiş Şiirleri) adlı bir kitap yazmıştır.<sup>46</sup> Ancak Ahmed b. Ebû Tâhir'in yazmış olduğu bu kitap da kaybolmuştur. Çağdaş araştırmacılardan et-Tayyib el-'Aşşâş, çeşitli kaynaklardan topladığı kaside ve kıtalardan meydana gelen Mansûr en-Nemerî'nin şiirlerini bir araya getirmiş ve *Şi'r Mânşûr en-Nemerî* adı

<sup>41</sup> İbnü'l-Mu'tez, *Tabakâtu's-Şu'arâ*, 244; el-'Amilî, *A'yanu's-Şi'a*, 10: 138-141; Süleyman Tülücü, "Nemerî", 550-551.

<sup>42</sup> ez-Ziriklî Hayruddîn, *el-A'lâm*, (Beyrût: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyin, 2002), 7/299.

<sup>43</sup> el-Merzubânî, *Muhtaşaru Ahbâri's-Şu'arâ i's-Şi'a*, thk. Muhammed Hâdi el-Emîn, (Beyrût: Şeriketu'l-Kutubî li't-Tiba'a, 1413/1993), 84-86.

<sup>44</sup> Tülücü, "Nemerî", 550-551; Afif Abdurrahmân, *Mu'cemu's-Şu'arâi'l-Abbâsiyyin*, (Beyrût: Dâru Sâdır, 2000), 537.

<sup>45</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, (Kâhire: Dâru'l-Me'rife, 1997), 186.

<sup>46</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 164; Yâkûtu'l-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, thk. İhsân Abbâs, (Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî. 1413/1993), 1/285.

ile yayınlamıştır. et-Tayyib el-‘Aşşâş, bu kitapta Cevvâd Ali'nin Irak'ın 1984 şiir yıllığında, Abdullah el-Cuburî'nin Mansur en-Nemerî'nin şiirlerini cem ve tahkik ettiğini söylemiştir. Ancak bu çalışma da yayınlanmamıştır.<sup>47</sup> et-Tayyib el-‘Aşşâş'ın cem ve tahkik ettiği *Şi'r Mânşûr en-Nemerî* isimli eser Şam'daki Arap Dil Kurumu tarafından 1981 yılında yayınlanmıştır. El-‘Aşşâş'ın yayınladığı bu kitapta Mansûr en-Nemerî'nin kısa ve uzun olmak üzere 57 şiiri bulunmaktadır.<sup>48</sup>

Mansûr en-Nemerî'in hakkında bilgi veren kaynaklar da onun şiirlerinin çok olduğuna işaret etmişlerdir. Mesela İbnu'l-Mu'tez (ö. 296/908), onun halife Me'mûn'u metheden kafiyesi mim harfî ile biten ve zamanında insanlar arasında çok okunan bir kasidesinden bahsetmiştir.<sup>49</sup> Ancak gerek klasik gerekse çağdaş kaynaklarda bu kasidenin sadece üç beyti bulunmaktadır. Yine İbnu'l-Mu'tez, en-Nemerî'nin Ehl-i Beyt'i metheden birçok kasidesini zikretmiştir. Ancak bu kasidelerin az bir kısmı elimizdeki kaynaklarda yer almaktadır. El-İsfehânî (ö. 356/967) de kaynaklarda yer almayan iki medih kasidesinden söz etmiştir. Mansûr en-Nemerî, el-İsfehânî'nin zikretmiş olduğu bu kasidelerinde el-Fazl b. Yahya el-Bermekî'yi ve Hârûn er-Reşid'i methederken Ehl-i Beyt'i hicvetmiştir.<sup>50</sup> Ancak bu iki kaside de elimizdeki kaynaklarda bulunmamaktadır. Bu durum da el-‘Aşşâş'ın toplamış olduğu şiirler, Mansûr en-Nemerî'nin yazmış olduğu şiirlerin günümüze ulaşan bir kısmı olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Mansûr en-Nemerî'nin şiirlerinin çoğu kayıptır. Ancak elimizde bulunan bu şiir külliyyâtı dahi Mansûr en-Nemerî'nin döneminin en önemli şairlerinden birisi olduğu göstermeye yetecek derecededir.

<sup>47</sup> Mansûr en-Nemerî, *Şi'r Mânşûr en-Nemerî*, 26.

<sup>48</sup> Bkz. Mansûr en-Nemerî, *Şi'r Mânşûr en-Nemerî*, thk. et-Tayyib el-‘Aşşâş, (Dimeşk: Dâru'l-Me'ârif li't-Tiba'a, 1981).

<sup>49</sup> İbnu'l-Mu'tez, *Tabakâtu's-Su'arâ*, 247.

<sup>50</sup> el-İsfehânî, *Kitâbu'l-Eğâni*, 13/97-109.

Gerek hal tercümesini veren tabakât yazarları gerekse eski Arap şairleri ve şiir eleştirmenleri, Mansûr en-Nemerî'nin şairliğinden övgüyle bahsetmişlerdir. Birinci Abbâsî döneminin en meşhur şairlerinden biri olan Mervân b. Ebû Hafsa “en-Nemerî en fasih şairdir”<sup>51</sup> demiştir. Yine bu dönemin en meşhur şairlerinden olan Ali b. el-Cehm (ö. 294/863) “Ben İmru'l-Kays'ten daha iyi bir şairim, en-Nemerî de benden daha başarılı bir şairdir”<sup>52</sup> şeklinde bir ifade kullanmıştır. el-Fazl b. Yahya el-Bermekî'nin isteği üzerine İbrahim el-Mevsilî (ö. 188/804), Mansûr en-Nemerî ile Müslim b. el-Velîd arasında kıyas yapmış ve şöyle demiştir: “en-Nemerî şiirlerini inşa ederken kendisine has bir üslup kullanmıştır. Kelimelerinde kapalılık yoktur. Sade bir dil kullanmış, ancak kelimelerinin manaları oldukça derindir. Kullandığı dilde yabancı kelimeler yoktur.”<sup>53</sup> İbnu'l-Mu'tez, el-İsfehânî gibi eski tabakât yazarları ve başta Mustafa eş-Şek'a, Ömer Ferrûh, Muhammed Mustafa Heddâra, Şavkî Dayf olmak üzere çağdaş Arap edebiyatı tarihçileri de Mansûr en-Nemerî'nin büyük bir şair olduğuna işaret etmişlerdir.<sup>54</sup> İbnu'l-Mu'tez *Tabakâtu's-Şu'arâ* adlı eserinde “Ehli-Beyt'i metheden çok sayıda güzel şiirleri vardır. Ehl-i Beyt'i iyi bir şekilde metheden şairlerin başında gelmektedir. Gazel alanında birçok güzel şiiri vardır. Mansûr en-Nemerî Abbâsî dönemi şairlerinin en büyüklerinden sayılır”<sup>55</sup> demiştir. Mustafa eş-Şek'a ise Arap şiir tarihinin en büyük şairi kabul edilen el-Mutenebbî'nin (ö. 354/965) dahi Mansûr en-Nemerî'den etkilendiğini söylemiştir.<sup>56</sup> Mustafa eş-Şek'a, en-Nemerî'nin Hârun er-Reşid'i en çok etkileyen ve

<sup>51</sup> eş-Şerîf el-Murtazâ, *Âmâlî'l-Murtadâ*, 2/274.

<sup>52</sup> İbnu'l-Mu'tez, *Tabakâtu's-Şu'arâ*, 437.

<sup>53</sup> el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 15/73-78.

<sup>54</sup> Ömer Ferrûh, *Târihu'l-Edebi'l-'Arabî min me'tla'i'l-Ḳarni'l- Hâmisi'l-Hicrî İle'l-Fethi'l-'Usmânî fi'l-Meşriq*, 2/139-141; Muhammed Mustafa Heddâra, *İtticâhâtuş-Şi'ri'l-'Arabî fi'l-Ḳarni's-Şâniyyi'l-Hicrî*, (Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 1963), 342-344.

<sup>55</sup> İbnu'l-Mu'tez, *Tabakâtu's-Şu'arâ*, 437.

<sup>56</sup> Mustafa, eş-Şek'a, *eş-Şi'r ve's-Şu'ara fi'l-Aşri'l-'Abbâsi*, (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1979), 624.



onun duygularına hitap eden şair olduğunu da söylemiştir.<sup>57</sup> Yine el-‘Emidî (ö. 433/1044), el- Mutenebbî'nin aşağıdaki meşhur beytini

إذا أنت أكرمت الكريم ملكته وإن أنت أكرمت اللئيم تمردا

(*Şerefli insana ikramda bulunursan onun itaatini elde edersin. Kadir bilmez bir insana ikramda bulunursan sana karşı isyan eder.*)

mana ve lafız itibariyle Mansûr en-Nemerî'in aşağıdaki beytinden aldığını söylemiştir.<sup>58</sup>

إذا عفوت عن الكريم ملكته وإذا عفوت عن اللئيم تجرما

(*Şerefli insanı affedersen itaatini elde edersin. Kadir bilmez insanı affedersen suçunu tekrar eder.*)

Ömer Ferrûh, Mansûr en-Nemerî'in kılıcı ve ihtiyarlığı vasf eden güzel şiirleri vardır demiştir.<sup>59</sup> Ebu Hilâl el-‘Askerî ve el-Mubarred gibi Arap şiirinin klasik eleştirmenleri, Mansûr en-Nemerî'in şairliğini beğenmişler ve bazı beyitlerini örnek beyit olarak göstermişlerdir. Mesela Ebu Hilâl el-‘Askerî, aşağıdaki beytini, Abbâsîler döneminde medih alanında söylenmiş en güzel beyit olduğunu söylemiştir.<sup>60</sup>

إنّ المكارم والمعروف أودية أحلك الله منها حيث تجتمع

(*İyilik ve cömertlik dere yataklarında akan sular gibidir. Allah seni bu dere yataklarının buluşma noktasına koymuştur.*)

Mansûr en-Nemerî'nin aşağıdaki beyti ise toplum tarafından kabul ve beğeni kazanmış olmalı ki darb-ı mesel haline gelmiştir.<sup>61</sup>

<sup>57</sup> Mustafâ, eş-Şek‘a, eş-Şi‘r ve ‘ş-Şu‘ara fi‘l-Aşri‘l-‘Abbâsî, 604.

<sup>58</sup> el-‘Emidî, Ebu Sead Muhammed b. Ahmed, *el-İbene ‘En Serikâti‘l-Mutenebbî*, thk. İbrahim ed-Dusukî.( Mısır: Dâru‘l-Me‘ârif, 1961), 59.

<sup>59</sup> Ömer Ferrûh, *Târihü‘l-Edebi‘l-‘Arabî min me‘la‘i‘l-‘Karni‘l-‘Hâmisi‘l-Hicrî İle‘l-Fethi‘l-‘Uşmânî Fi‘l-Meşriq*, 2/139-141.

<sup>60</sup> el-‘Askerî, Ebû Hilâl, *Divânu‘l-Me‘ânî*, (Kâhire: Mektebetü‘l-Küds, 1352, 2: 156.

<sup>61</sup> Mansûr en-Nemerî, *Şi‘r Mansûr en-Nemerî*, 139; Süleyman Tüllücü, “Nemerî”, 550-551.

أَوْ تَوْعَمَانِ تَرَاضَعَا بِلْيَانِ  
إِنَّ الْمَنِيَّةَ وَالْفِرَاقَ لَوَاجِدٌ

(Ölüm ve ayrılık aynı şeylerdir. Ya da aynı memeden emen ikizler gibidir.)

### 3. Ehl-i Beyt İle İlgili Şiirleri

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi aslında Mansûr en-Nemerî, Ehl-i Beyt'i seven ve onların hakkını savunan bir şairdir. Hakkında bilgi veren kaynakların hepsi onun Ehl-i Beyt taraftarı görüşlere sahip bir şair olduğunu söylemişlerdir. Hatta bazı kaynaklar döneminin en önemli Ehli-Beyt taraftarı şair olduğunu ifade etmişlerdir. Elimizde bulunan şiirlerine baktığımızda Ehl-i Beyt ile ilgili olanların önemli bir yer tuttuğunu görmekteyiz. el-'Aşşâş'ın kitabında Ehl-i Beyt ile ilgili şiirleri yedi mukatta'a ve kasidede yer almış, altmış dört beyitten oluşmaktadır. Bunlar da elimizdeki şiirlerinin önemli bir miktarını meydana getirmektedir. Tahminimize göre dönemin siyasî şartları bu alandaki şiirlerinin ortaya çıkmasına mani olmuş ve bu şiirlerinin çoğu kaybolmuştur.<sup>62</sup> Abbâsî sarayı ile irtibat kurup oradan çıkar elde etmeye başladıktan sonra bu alandaki şiirlerinin çoğunu saklamış olabileceğini düşünüyoruz. Zira Ehl-i Beyt ile ilgili şiirlerinin çoğu öldükten sonra ortaya çıkmıştır.<sup>63</sup>

Mansûr en-Nemerî'nin Ehl-i Beyt ile ilgili şiirlerinin mazmunları ise şu eksenler üzerinde yoğunlaştığını görmekteyiz. Bunlar Hz. Ali b. Ebi Tâlib, Hz. Fatıma ve Hz. Hüseyin başta olmak üzere Hz. Peygamber'in zürriyetidir. Bu konudaki şiirlerinin me'ânilerini incelediğimizde Hz. Ali'yi methederken bazen aşırıya gitmiş hatta onu takdis ederek Hz. Peygamber'in seviyesine çıkarmıştır. Hz. Fatıma'nın gasp edilmiş hakkını müdâfaa etmiş, Hz. Hüseyin'in katledilmesi üzerine mersiyeler söylemiştir. Yine Hz. Peygamber'in zürriyetinin

<sup>62</sup> el-Husrî, *Zehru'l-Âdâb ve Şemeru'l-Albâb*, 2/650; Mansûr en-Nemerî, *Şi'r Mansûr en-Nemerî*, 49.

<sup>63</sup> el-Merzubânî, *Ahbâru Şu'arâu's-Şi'a*, 79; Mansûr en-Nemerî, *Şi'r Mansûr en-Nemerî*, 49.

Emevîlerden gördüğü baskı ve zulmü dile getirmiştir. Ehl-i Beyt'i savunmak için insanları ayaklanmaya ve karşı koymaya çağırmıştır. Bu şiirleri de onun açıkça Hz. Ali taraftarı, Ehl-i Beyt sevdalısı bir şair olduğunu göstermektedir. Aşağıdaki beyitlerde Hz. Ebû Bekr, Hz. Ömer ve onlardan sonra gelen Emevîlerin ve Abbâsîlerin Hz. Ali'nin hakkı olan halifeliği gasp ettiklerine işaret etmiştir. [es-Serî']

ما كانَ ولىَّ احمدُ واليا      على عليٍّ فتولَّوا عليه

(Ahmed (Resulullah), Ali üzerine hiç kimseyi vali tayin etmedi. Onlar kendi kendilerini onun üzerine vali tayin ettiler.)

بل كان إن وُجِّهَ في عسكرٍ      فالأمرُ والتدبيرُ فيه إليه

(Bilakis Hz. Ali herhangi bir gazveye gönderildiği zaman her şey onun emri altında ve idaresinde oluyordu.)

قل لأبي القاسم إنَّ الذي      ولَّيتَ لم يُتركْ وما في يديهِ

(Ebu'l-Kasım'a söyleyin ki kendisinin vali tayin ettiği Hz. Ali kendi haline bırakılmadı. Velâyeti onun elinden aldılar.)

Bu beyitlerindeki *velâyet* kelimesi ile Şîî âlimlerin Ğadiri-Hum'da Resulullah'a isnad ettikleri Hadis-i Şerife atıf yapmıştır. Şîî âlimlere göre Ğadir-i Hum'da Resulullah “ *Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır. Allah'ım, onu seveni sev, ona düşman olana düşman ol*”<sup>64</sup> demiştir. Mansûr en-Nemerî bu Hadis-i Şerife atıf yaparak halifeliğin Hz. Peygamber tarafından Hz. Ali'ye verildiğine işaret etmiştir. Hz. Ali'nin liderlik vasfına da dikkat çekerek onun bütün savaşlarda hiçbir kimsenin komutası altında bulunmadığını söylemiş ve imamlığın, liderliğin yani halifeliğin onun hakkı olduğunu savunmuştur. Aşağıdaki kasidesi Hz. Peygamber'in zürriyeti ile ilgilidir. Bu kasidesinde Ehl-i Beyt'in Emevîler tarafından maruz kaldıkları şiddete dikkat çekmiş, Hz. Fatma'nın Fedek'teki hakkının Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer tarafında gasp edildiğine vurgu yapmıştır.

<sup>64</sup> İbn Mâce, *Sunen İbni Mâce*, (İstanbul: Çağrı yayınları, 1983), 1/42.

Kaynakların verdiği bilgilere göre bu kaside onun katledilme emrinin verilmesine sebep olmuştur. [el-Munserih]

شَاءَ مِنَ النَّاسِ رَاتِعٌ هَامِلٌ يُعَلِّلُونَ النَّفْسَ بِالْبَاطِلِ

(Vurdumduymaz ve ihmalkâr bazı insanlar batıl şeylerle kendilerine teselli vermeye çalışıyorlar.)

تُقْتَلُ ذَرِيَةُ النَّبِيِّ وَيَرْجُونَ جَنَّاتِ الْخُلُودِ لِلْقَاتِلِ

(Peygamber'in zürriyeti katlediliyorken bu ihmalkâr insanlar, katil için cennet ümit ediyorlar.)

وَيْلَكَ يَا قَاتِلَ الْحُسَيْنِ لَقَدْ بُوتَ بِحِمْلِ يَنْوَأُ بِالْحَامِلِ

(Ey Hüseyin'in katili! Sen büyük günahları yükledin. Sen hiç kimsenin altından kalkmayacağı bir yükün altına girdin.)

أَيُّ جِبَاءٍ حَبَوْتَ أَحْمَدَ فِي حُفْرَتِهِ مِنْ حَرَارَةِ النَّاتِلِ

(Ahmed (Resulullah) mezarında iken ona evladını kaybetme acısını vermiş oldun.)

بِأَيِّ وَجْهِ تَلْقَى النَّبِيَّ وَ قَدْ دَخَلْتَ فِي قَتْلِهِ مَعَ الدَّائِلِ

(Hangi yüzle Peygamberin karşına çıkacaksın. Hz. Hüseyin'in katilleriyle beraber olmuşsun.)

هَلُمَّ فَاطِلِبْ عَدَا شَفَاعَتَهُ أَوْ لَا فَرْدٌ حَوْضُهُ مَعَ النَّاهِلِ

(O zaman yarın şefaatinin iste bakalım ya da onun Kevser havuzundan içenlerle beraber sen de ol bakalım.)

مَا الشُّكُّ عِنْدِي فِي كُفْرِ قَاتِلِهِ لَكِنِّي قَدْ أَشْكُ فِي الْخَائِلِ

(Hüseyin'i katledenin kâfir olduğuna hiç şüphem yoktur. Ancak bu olaya göz yumanların imanından şüphe ediyorum.)

نَفْسِي فِدَاءُ الْحُسَيْنِ يَوْمَ غَدَا إِلَى الْمَنَائِبِ غُدُوًّا لَا قَافِلِ

(Canım Hüseyin'e kurban olsun. O ölümün üzerine yürüdü. Hüseyin ölümünden kaçmadı. Ölümün üstüne, üstüne gitti.)

دَلِكْ يَوْمٌ أَنْحَى بِشَفَرَتِهِ عَلَى سَنَامِ الْإِسْلَامِ وَ الْكَاهِلِ

(O gün -Hz. Hüseyin katledildiği gün-,bütün keskinliği ile İslam'ın boynunu ve omzunu biçmiştir.)

حَتَّى مَتَى أَنْتِ تَعْجَبِينَ أَلَا تَنْزِلُ بِالْقَوْمِ نِقْمَةً الْعَاجِلِ

(Bu kavmin üzerinde Allah'ın intikamı ne zaman düşecek diye hayretlerin ve beklentilerin ne zamana kadar devam edecek.)

لَا يَعْجَلُ اللَّهُ إِنْ عَجَلْتِ وَمَا رَبُّكَ عَمَّا يُرِيدُ بِالْغَافِلِ

(Sen acele ediyorsan da Allah acele etmez. Allah istediğini yapmada gafil değildir.)

وَ عَازِلِي أَنْتِي أَحِبُّ بَنِي أَحْمَدَ فَالْتُرْبُ فِي فَمِ الْعَازِلِ

(Ahmed'in zürriyetini sevdiğim için beni kınayan kişiye “Beni kınayanların ağzı toprakla dolsun” derim.)

قَدْ دَنْتُ مَا دِينُكُمْ عَلَيْهِ فَمَا وَصَلْتُ مِنْ دِينِكُمْ إِلَى طَائِلِ

(Sizin inandığınız dine ben de inanmak istedim. Ancak sizin inancınızda bir fazilet görmedim.)

دِينِكُمْ جَفْوَةُ النَّبِيِّ وَمَا الْجَافِي لَالِ النَّبِيِّ كَالوَاصِلِ

(Sizin dininiz peygambere sırt çevirmektir. Peygambere sırt çevirenin dini, Ehl-i Beyt'e yaklaşanın dini gibi değildir.)

مَظْلُومَةٌ وَالنَّبِيُّ وَالذُّهَى تُدِيرُ أَرْجَاءَ مُقَلَّةٍ حَافِلِ

(Babası Peygamber olduğu halde Fatıma'ya haksızlık yapıldı. Göz çanakları her zaman gözyaşları ile dolmuştur.)

إِلَّا مَسَاعِيرُ يَغْضَبُونَ لَهَا بِسَلَّةِ الْبَيْضِ وَالْقَنَا الذَّابِلِ

(Bu haksızlığa kızıp karşı çıkacak kimse yok mudur? Bu haksızlığa karşı keskin kılıçları kınlarından çekecek kimse yok mudur?)

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Mansûr en-Nemerî bu kasidesinde Ehl-i Beyt'in maruz kaldığı işkence ve haksızlığı dile getirmeye çalışmıştır. Ancak asıl onu üzen şey, insanların bu haksızlığa

karşı sessiz kalmaları, tevil ve yorumlar yaparak, bu zulme aldırış etmemeleridir. Ehl-i Beyt'i katledenleri küfürle itham ederken bu duruma sessiz kalan insanların dininden de şüphe ettiğini söylemiştir. Ona göre bu duruma seyirci ve tarafsız kalan insanlar da aynı suçu işlemiş gibi dinden uzaklaşmışlardır. Burada yine Hz. Hüseyin'in zulme karşı asil duruşunu hatırlatarak, insanların aynı tavrı göstermelerini ve korkuyu üzerlerinden atmalarını istemiştir. Peygamber'in kızı olmasına rağmen, Hz. Fatıma'nın haksızlığa uğradığını söylemiştir. İnsanları bu haksızlığa karşı silahlarıyla karşı koymaya çağırmıştır.

Aşağıdaki beyitlerde ise Ehl-i Beyt'in ve onları seven insanların maruz kaldıkları baskılara ve zulme işaret etmiştir. Ehl-i Beyt ve sevenlerinin öldürülme korkusu içinde yaşadıklarını, Yahudi ve Hıristiyan insanlar olmadıklarını, tevhit ehli olmalarına rağmen, idareciler tarafından baskı gördüklerine işaret ederek, kahraman insanlardan bu zulme karşı çıkmalarını istemiştir. [el-Kâmil]

أَلُ الرِّسُولِ وَمَنْ يُجِبُّهُمْ      يَتَطَامَنُونَ مَخَافَةَ الْقَتْلِ

(Ehl-i Beyt ve onları sevenler öldürülme korkusundan emin olmak istiyorlar.)

أَمِنَ النَّصَارَى وَالْيَهُودَ وَهُمْ      مِنْ أُمَّةٍ التَّوْحِيدِ فِي أَزَلٍ

(Bunlar Hıristiyan ya da Yahudi midirler? Tevhid ehli olmalarına rağmen böyle bir sıkıntı içindedirler.)

أَلَا مَصَالَتٌ يَنْصُرُونَهُمْ      بِظُبَا الصَّوَارِمِ وَالْقَنَا الدُّبُلِ

(Keskin ve kana susamış kılıçlarla bunları savunacak kimse yok mudur?)

Aşağıdaki kasidesinde ise Kerbelâ hadisesini tasvir etmeye çalışmıştır. Kerbelâ hadisesinin meydana gelmesinin nedenlerini, İslâm öncesi tarihî sebeplere bağlayarak, olayın bir intikam girişimi olduğunu söylemiştir. Ona göre Bedir savaşının intikamını almaya çalışan

Emevîler, uşakları olan soysuz insanların eliyle bu katliamı yapmışlardır. [el-Vâfir]

مَتَى يَشْفِيكَ دَمْعُكَ مِنْ هُمُولٍ وَيَزِدُّ مَا بِقَلْبِكَ مِنْ غَلِيلٍ

(Gözyaşlarının sel gibi akması ne zaman dinecektir. Kalbindeki yangının ateşi ne zaman sönecektir.)

أَلَا يَا رَبَّ ذِي حَزْنٍ تَعَايَا بِصَبْرٍ فَاسْتَرَاخَ إِلَى الْعَوِيلِ

(Nice hüznü insan sabretmeye güç getirmeyince ağlayarak kendisini rahatlatmaya çalışmıştır.)

قَتِيلٌ مَا قَتِيلٌ بَنِي زِيَادٍ أَلَا بِأَبِي وَأُمِّي مِنْ قَتِيلِ

(Kurbandır! Beni Ziyâd'ın katlettiği kişi öyle yüce bir kurbandır ki Bu yüce kurbana anam babam feda olsun.)

رُوَيْدُ ابْنِ الدَّعِيِّ وَمَا ادَّعَاهُ سَيْلِقَى مَا تَسَلَّفَتْ عَنْ قَلِيلٍ

(Ey nesezsiz olan kişi ve seni evlat edinen kişiler en kısa zamanda yaptıklarınızın cezasını bulacaksınız.)

غَدَتْ بِيضُ الصَّفَائِحِ وَالْعَوَالِي بِأَيْدِي كُلِّ مُؤْتَشِبٍ دَخِيلِ

(Kınından çekilmiş beyaz kılıçlar ve havaya kaldırılmış mızraklar piç ve yanaşma insanların elinde parlamaya başlamıştır.)

مَعَاشِرُ أُوْدَعَتْ أَيَّامُ بَدْرٍ صُدُورُهُمْ وَدِيَعَاتِ الْعَلِيلِ

(Bedir savaşının hatıralarını kalplerinde saklı tutanlar o günün intikamını hiç unutmamışlardır.)

فَلَمَّا أُمِّنَ الْإِسْلَامُ شَدُّوا عَلَيْهِ شِدَّةَ الْحَنْقِ الصَّوُولِ

(İslâm güçlenmeye başladığı zaman onu boğmaya çalışmışlardır. Kızgın bir saldırgan gibi onun üstüne saldırmışlardır.)

فَوَاقُوا كَرْبَلَاءَ مَعَ الْمَنَايَا بِمِرْدَاةٍ مُسَوِّمَةِ الْخُبُولِ

(Süslü atlardan oluşan kaya parçası gibi bir ordu ile ölümleri beraberlerinde taşıyarak Kerbelâ'ya gelmişlerdir.)

وأبناء السعادة قد تواصلوا  
على الجدّان بالصبر الجميل

(İyi insanların evlatları ise başlarına gelen musibetlere karşı birbirlerine sabr-ı cemili tavsiye etmeye çalışmışlardır.)

فما بخلت أكفهم بضرب  
كأمثال المصاعبة النزول

(Ehl-i Beyt'in efradı ise zalimlere karşı koymada geri kalmadılar. Silahtan yoksun çıplak pençeleri ile saldırıya geçen aslanlar gibiydiler.)

ولا وجدت على الأصلاب منهم  
ولا الأكتاف آتار النصول

(Ehl-i Beyt efradının sırtlarında ve arka cephelerinde kılıç darbelerinin izleri hiç görülmemiştir.)

ولكن الوجوه بها كلوم  
وفوق نحورهم مجرى السيول

(Fakat yüzlerinde ve ön cephelerinde yaralar vardır. Göğüslerindeki kan mecraları nehir yatakları gibidir.)

أريق دم الحسين ولم يراعوا  
وفي الأحياء أموات العقول

(Hüseyin'in kanını heder ederlerken hiçbir kurala riayet etmediler. Bu durum karşısında insanların akılları durmuştu.)

فدنت نفس جبينك من جبين  
جرى دمه على خدي أسيل

(Canlar senin o pak alnına kurban olsun. Kanların alnından yanaklarına akıyordu.)

أخلو كل ذي ورع ودين  
من الأحران والهيم الطويل

(Bu yapılanlardan dolayı dini ve Allah korkusu olan her insan kederden ve hüzünden uzak olabilir mi?)

وقد شرفت رماح بني زياد  
بري من دماء بني الرسول

(Beni Ziyâd zürriyetinin mızrakları Resulullah'ın çocuklarının kanlarından kana kana içmiştir.)



ألم يحزُّنك سربٌ من نساءٍ      لآل محمدٍ خُمشَ الذُّيولِ

(Muhammed'in evlatlarının hanımları yüzlerini parçalarken sen bu duruma üzülmeyecek misin?)

يُشَقِّقْنَ الجُيُوبَ على حُسينِ      أيامى قد خلَّوْنَ من البُعولِ

(Hüseyin'in şehit edilmesi üzerine elbiselerini parçaladılar. Onlar kendilerine sahip çıkan erkeklerini kaybettiler ve sahipsiz kaldılar.)

فقدنَّ محمداً فلقينَ ضَيِّماً      وكنَّ به مصُوناتِ الحُجُولِ

(Muhammed'i kaybedince baskı ve eziyet altında yaşadılar. Oysa onun varlığında kendilerini güvende hissediyorlardı.)

ألم يبلِّغْكَ والأنباءُ تُنمى      مصالُ الدَّهرِ في ولدِ البتولِ

(Zamanın darbelerinin Betül'ün evladına yaptıkları zulmün haberleri sana hiç ulaşmadı mı?)

بِثُرْبَةٍ كربلاءَ لهم ديارٌ      نيامُ الأهلِ دارِسةُ الطُّولِ

(Kerbelâ topraklarında onların kabirleri vardır. Ailece orada yatmaktadırlar. Kabirlerinin izleri bile yok olmuştur.)

فأوصالُ الحسينِ ببطنِ قاعٍ      ملاعبُ الدُّبُورِ وللقبولِ

(Hüseyin'nin vücut parçaları o yerde, Kerbelâ'da giden ve gelenin oyuncağı olmuştur.)

تحياتٌ ومَغْفرةٌ ورُوحٌ      على تلكِ المَحَلَّةِ والخُلُولِ

(O diyarlara ve o diyarları ziyaret edenlere selam olsun. Allah'ın mağfireti ve esenliği onların üzerinde olsun.)

ولا زالتْ معادِنُ كلِّ غَيْثٍ      من الوَسْمِيِّ مُرتجِسِ هَطُولِ

(O yerler hala gök gürültülü bolca yağan ümit dolu bahar yağmurlarının bitmeyen kaynaklarıdır.)

أصَابَكَ بِالْأَذَاءِ وَالذُّحُولِ

بَرُّنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ مِمَّنْ

(*Ya Resulullah sana eziyet veren ve sana kin bağlayan herkesten Allah bizi beri ve uzak tutsun.*)

هَنَّاكَ بِقَائِمِ السَّيْفِ الصَّقِيلِ

أَلَا يَا لَيْتَنِي وُصِلْتُ بِيَمِينِي

(*Keşke o sıra ben de orada olsaydım da sağ elim orada keskin bir kılıçla kesilseydi.*)

Mansûr en-Nemerî yukarıdaki kasidesinde Ehl-i Beyt için ağlayan insanların gözyaşlarının ne zaman döneceğini sorarken, onların gördükleri şiddetin devam ettiğine işaret etmek istemiştir. Kerbelâ hadisesinin ferdi bir olay olmadığını, örgütlü ve intikam almak için yapılmış bir hadise olduğunu vurgulamaya çalışmıştır. Ona göre Kerbelâ hadisesinin failleri olan Emevîler ve onların uşakları Ziyâd b. Ebih'in zürriyeti, Bedr'in intikamını almak istemişlerdir. Bedir savaşında siyasî liderliklerini kaybeden Emevîler, Kerbelâ hadisesi ile bunu yeniden kazanmak istemişlerdir. Yine bu olayın faillerinden olan Abdullah b. Ziyâd'ı soysuzlukla aşağılamaya çalışmıştır. Kerbelâ'da Ehl-i Beyt'in asil ve kahramanca duruşlarını çok güzel bir şekilde tasvir etmiştir. Karşılarındaki büyük güce rağmen kendilerini sabırla savunmuşlardır. Aldıkları yaralar hep ön cephelerindedir. Sırtlarında ve arka cephelerinde hiç yara izi yoktur. Dolayısıyla onlar korkup kaçmamışlardır. Bilakis güçlü ve zalim kuvvete karşı silahsız bir şekilde elleri ile karşı koymaya çalışmışlardır. Bu durum da onların cesaretlerini ve kahramanlıklarını açıkça göstermektedir. Bu savaşta Hz. Hüseyin'i katledenlerin hiçbir ahlakî ve dinî prensibe riayet etmediklerine işaret ederken, bunların mürüvetten yoksun, alçak insanlar olduğunu söylemek istemiştir. Kasidenin sonunda şair Kerbelâ'da yatan şehitlerin kabirlerini anarak, bu mübarek yerin her zaman hakkı arayanlar için bir umut kaynağı olduğuna inandığını söylemiştir.

#### 4. Abbâsîlerle İlgili Şiirleri

Mansûr en-Nemerî, Abbâsî sarayı ile ilişki kurduktan sonra, özellikle Mervân b. Ebû Hafsa'nın saraydaki konumunu ve elde etmiş olduğu mal ve şöhreti görünce, belki de takiyye yaparak belki de zamanın siyasî ortamına uyarak Abbâsîleri methetmeye başlamıştır. Saraydaki debdebeyi ve bolluğu görünce onun etkisinde kalmış, hem kendisini ispatlamak hem de mal kazanmak gayesi ile başta Hârun er-Reşid'i ve Abbâsî ailesini methetmiştir. Ancak şunu da kabul etmek gerekir ki Hârun er-Reşid cesareti, cömertliği, adaleti ve takvâsı ile nam salmış en büyük halifelerden birisidir. Üstelik Bizans devletine karşı yapmış olduğu seferleri ile de Müslümanların gönlünde taht kurmuş yetenekli, dirayetli bir şahsiyettir. Mansûr en-Nemerî de onu bu vasıflarıyla övmekle gerçekleri de itiraf etmiştir. Ancak bunlarla yetinmeyerek hilâfetin Abbâsîlerin hakkı olduğunu da söylemiştir. Verasette Arap geleneğini esas alarak amcanın yeğenden önce geldiğini delil göstererek, halifeliğin Abbâsîlerin hakkı olduğunu öne sürmüştür. Hatta bu görüşünü destekleyecek Kur'an-ı Kerim'den deliller de göstermeye çalışmıştır. Hârun er-Reşid'in yanında döneminin idareci kadrosu olan Bermekî ailesini, kendi akrabası olan ünlü komutan Yezîd b. Mezyed'i<sup>65</sup> ve el-Fazl b. er-Rabi'i de methetmiştir.<sup>66</sup> Mansûr en-Nemerî'nin aşağıdaki kasidesi Abbâsîlerle ilgili olan en güzel kasidesidir. Kaynaklara göre Hârun er-Reşid Hâricî isyanları sebebiyle Rabi'a kabilesinin üzerine Ebû 'Isma eş-Şi'î'yi gönderip imha etmesini istemiştir. Bunun üzerine Rabi'a kabilesi bir heyet göndererek emân dilemek istemiştir. Hârun er-Reşid sonunda kabilenin temsilcisi olarak Mansûr en-Nemerî ve bir kişiyi daha kabul etmiştir. Mansûr en-Nemerî, Hârun'un huzuruna çıkınca aşağıdaki kasidesini okumuştur. Kasideden çok etkilenen Hârun er-Reşid ağlamış ve Rabi'a kabilesini af etmiştir.

<sup>65</sup> İbn Hallikân, Şemsuddîn Ahmed, *Vefeyetu'l-A'yân*, thk. İhsân Abbâs, (Beyrût: Dâru Sâdır, 1988), 5/327.

<sup>66</sup> Ahmed b. Muhammed b. 'Abd Rabbihi, *el-İkdu'l-Ferîd*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1359/1940), 5/339; Mansûr en-Nemerî, *Şi'r Mansûr en-Nemerî*, 66-149.

en-Nemerî'ye de büyük mükafat vererek onu yanında tutmuş ve ona dayı<sup>67</sup> demeye başlamıştır.<sup>68</sup> [el-Basît]

مَا تَنْقُضِي حَسْرَةَ مَيِّ وَلَا جَزَعُ إِذَا ذَكَرْتُ شَبَابًا لَيْسَ يُرْتَجَعُ

(Geri gelmeyecek gençlik günlerimi hatırladıkça o günlere olan özlemlerim bitmeyecektir.)

أُودِيَ الشَّبَابُ وَفَاتَنَّنِي بِشِرَّتِهِ صُرُوفُ دَهْرٍ وَأَيَّامٌ لَهَا خَدَعُ

(Gençliğim geçip gitti. Uzun süren gençlik günlerimde zamanın darbelerine maruz kaldım ve aldatan günlerin kurbanı oldum.)

مَا كُنْتُ أَوْفِي شَبَابِي كُنْهَ عِزَّتِهِ حَتَّى إِنْقَضَى فَإِذَا الدُّنْيَا لَهُ تَبَعُ

(Delikanlılık çağımın değerini hakkıyla bilmemiştim. Gençliğim akıp gidince hayatımın da onunla beraber gittiğini anladım.)

قَدْ كِدْتَ تَقْضِي عَلَى فُوتِ الشَّبَابِ أَسَى لَوْلَا تَعَزَّيْكَ أَنَّ الْعَيْشَ مُنْقَطِعُ

(Gençliğin gitmiş olmasından dolayı neredeyse üzülecektin. Hayatın son bulacağını bilmiş olman belki sana biraz teselli vermiştir.)

لَا بَلْ بَقَاءُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ لَنَا فِيهِ الْغِنَى وَحَيَاةُ الدِّينِ وَالرَّفْعُ

(Oysa Emiru'l-Mu'minin'in varlığı bizim refahımız, dinimiz ve yücelmemiz için yeterlidir.)

إِنَّ الْخَلِيفَةَ هَارُونَ الَّذِي إِمْتَلَأَتْ مِنْهُ الْقُلُوبُ رَجَاءًا تَحْتَهُ فَرَعُ

(Halife Hârûn er-Reşid gönüllerimizi umutlarla dolduran kişidir. O dara düşmüş olan kimselerin ümit kaynağıdır.)

مَفْرُوضَةٌ فِي رِقَابِ النَّاسِ طَاعَتُهُ عَاصِيَهُ مِنْ رِبْقَةِ الْإِسْلَامِ مُنْقَطِعُ

(Ona itaat etmek bütün insanların boynuna farz kılındı. Ona isyan eden kişi İslâm ümmetinin dairesinden çıkmış olur.)

<sup>67</sup> Hz. Abbâs'ın annesi Nuteyle bint Hubâb en-Nemer b. Kâsîr kabilesindedir. Bkz. Mansûr en-Nemerî, *Şî'r Mansûr en-Nemerî*, 6.

<sup>68</sup> el-Merzubânî, *Ahbâru Şu'arâu's-Şî'a*, 79-80.

أَيُّ إِمْرِي بَاتَ مِنْ هَارُونَ فِي سَخَطٍ      فَلَيْسَ بِالصَّلَوَاتِ الْخَمْسِ يَنْتَفِعُ

(Hârûn'a kızan bir kişinin kılmış olduğu beş vakit namaz kendisine fayda vermeyecektir.)

أُثْنِي عَلَى اللَّهِ إِحْسَانًا وَأَشْكُرُهُ      أَنْ لَيْسَ لِي عَنْ وَلِيِّ الْأَمْرِ مُنْقَطِعُ

(Ben Allah'a ihsanından dolayı teşekkür ederim ki Veliyy'ul-Emr'den hiç uzak durmadım.)

أَصْفَيْتُ وَدِّي لِهَارُونَ وَشِيعَتِهِ      لَمَّا تَفَرَّقَتِ الْأَحْزَابُ وَالشَّيْعُ

(Hizipler, Fırkalar ve bunların taraftarları çoğalırken Ben Harun'a bütün samimi niyetimle bağlandım.)

هُوَ الْإِمَامُ الَّذِي طَابَ الْجِهَادُ بِهِ      وَالْحَجُّ لِلنَّاسِ وَالْأَعْيَادُ وَالْجُمُعُ

(O öyle bir imamdır ki onun zamanında cihada çıkmak, Hacca gitmek ve Cuma namazları kılmak daha da güzel oldu.)

حِصْنٌ بَنَنَهُ يَمِينُ اللَّهِ يَسْكُنُهُ الْإِسْلَامُ      صَعْبُ الْمَرَاقِي لَيْسَ يَطَّلِعُ

(O, Allahın eliyle kurmuş olduğu yüksek bir surdur. O Müslümanların içinde barındığı, çıkılması zor, yüce bir kaledir.)

يُفْرِي الْعَدُوَّ الْمَنَايَا وَالْغَفَاةَ نَدَى      مِنْ كُلِّ ذَاكَ النَّدَى أَحْوَاضُهُ تُرْعُ

(O düşmanlarına ölüm korkusu verir. Kendisinden af dileyenlere, ihsanlarla dolu havuzundan bolca ihsanlar verir.)

صَبَّ إِلَى اللَّهِ زَوَارٌ لِكَعْبَتِهِ      فِي كُلِّ عَامٍ وَإِنْ زُورُوا هَا شَسَعُوا

(Allah'a yönelmiştir. Her yıl Allah'ın Kâbe'sini ziyaret eder. Bu Kâbe'nin ziyaretçileri çok olsalar dahi ihsanları da artmıştır.)

لَا يَحْفَلُ الْبُعْدَ مِنْ دَارٍ وَلَا وَطَنِ      إِذَا سَرَى بِوَفْوِدِ اللَّهِ وَاتَّبَعُوا

(Hârûn hacılarla yola çıktığı zaman her memleketten ve her evden insanlar onunla beraber yola çıkarlardı.)

بَرٌّ بِمَكَّةَ لَمْ يُجْمَعِ إِلَى بَلَدٍ  
إِلَّا تَخَرَّقَ فِيهِ الرَّيِّ وَالشَّبَعُ

(Mekke'nin etrafındaki sahalar hiçbir yerin görmediği şekilde doymuş ve susuzluğunu gidermiş kalabalıklarla dolup taşardı.)

تَزْهَىٰ بِهِ عَرَافَاتٌ حِينَ يَنْزِلُهَا  
وَالْمَشْعِرَانِ وَتَأْسَىٰ حِينَ يَنْدَفِعُ

(Mekke'ye geldiği zaman Arafat, Müzdelife ve Mina onun gelişiyile mutlu olurlardı. Oradan ayrıldığı zaman şiddetli bir şekilde hüznlenirlerdi.)

تِلْكَ الْمَنَازِلُ إِنْ غَابَتْ زِيَارَتُهُ  
حَنَّتْ كَمَا يَسْتَحِنُّ الْوَالِيَهُ النَّزْعُ

(Ziyareti geciktiği zaman Mekke'deki evler büyük özlem içinde olan aşık bir bayan gibi onu beklemeye başlarlardı.)

يَقْطَانُ لَا يَتَعَايَا بِالْخُطُوبِ إِذَا  
نَابَتْ وَلَا يَعْتَرِيهِ الضِّيقُ وَالرَّمْعُ

(Büyük olaylar karşısında paniğe ve korkuya kapılmaz. Zamanın musibetlerine karşı her zaman dikkatli ve uyanıktır.)

مُسْتَحْكَمُ الرَّأْيِ مُسْتَعِينٌ بِوَحْدَتِهِ  
عَنِ الرَّجَالِ بَرِيْبِ الدَّهْرِ مُصْطَلِعٌ

(Başkalarına ihtiyaç duymadan tek başına doğru kararları alabilen birisidir. Zamanın beklenmedik darbelerine her zaman hazırlıklıdır.)

لَا يَمْلِكُ الْبُخْلُ مِنْ هَارُونَ أَنْفَلَةً  
وَالجُودُ يَمْلِكُهُ وَالْمَالُ يُنْتَزَعُ

(Cimrilik Hârun'un yanına hiç yaklaşmamıştır. Cömertlik ise Hârun'un her tarafını sarmıştır. Malları her tarafa saçılmıştır.)

رَكْبٌ مِنَ النَّمْرِ عَادُوا بِإِيْنِ عَمَّتِهِمْ  
مِنْ هَاشِمٍ حِينَ لَجَّ الْأَزْلَمُ الْجَدْعُ

(Zamanın darbelerinin zorlaştığı bir vakitte Beni Nemer'den atlı bir grup Haşimi olan halalarının oğluna sığındılar.)

مَنْوَا إِلَيْكَ بِقُرْبَىٰ مِنْكَ تَعْرُضُهَا  
لَهُمْ فِيهَا فِي سَنَامِ الْمَجْدِ مُطَّلَعُ

(Akrabalık bağı ile sana yaklaşmışlardır. Onlara vereceğin yakınlık onlar için büyük bir şeref olacaktır.)

قَوْمٌ هُمْ وَلَدُوا الْعَبَّاسَ وَالِدِكُمْ      وَ أَنْتَ بَرٌّ وَ عِنْدَ الْمَرْءِ مُصْطَنَعٌ

(Beni Nemer sizin atanız el-Abbas'ı doğurmuştur. Sen çok ihsan eden birisisin. İyi insan da ihsana layıktır.)

يُعْشِي الْعَيُونَ إِذَا هَارُونَ وَاجْهَهَا      نُورٌ تَكَادُ لَهُ الْأَبْصَارُ تَلْتَمِعُ

(Hârûn ile karşılaşan kişinin gözlerine nur gelir. O insanın gözleri Hârûn'un nuruyla kamaşır.)

مُبَاشِرٌ لِأُمُورِ الْمَلِكِ مُبْتَدِلٌ      فِيهَا قَرِيحَةٌ رَأَى مَا بِهِ طَبَعٌ

(Her zaman memleketin işleriyle meşguldür. Zamanını hep bu işlere harcamıştır. Bu işleri yaparken de güzel yapmakta ve hataya düşmemektedir.)

إِنَّ الْمَكَارِمَ وَالْمَعْرُوفَ أَوْدِيَةٌ      أَحْلَاكَ اللَّهُ مِنْهَا حَيْثُ تَجْتَمِعُ

(İyilik ve cömertlik nehir yataklarında akan sular gibidir. Allah seni bu dere yataklarının buluşma yerinde koymuştur.)

إِذَا رَفَعْتَ أَمْرًا فَاللَّهُ يَرْفَعُهُ      وَمَنْ وَضَعْتَ مِنَ الْأَقْوَامِ يَنْضَعُ

(Sen bir durumu yüceltirsen Allah da onu yüceltir. Bir toplumu aşağı indirirsen Allah da onları aşağıya indirir.)

نَفْسِي فِدَاؤُكَ وَالْأَبْطَالُ مُعْلَمَةٌ      يَوْمَ الْوَعَى وَالْمَنَايَا بَيْنَهُمْ قُرْغُ

(Canım sana feda olsun. Savaş meydanlarındaki kahramanlar bellidir. Savaş meydanlarında ölümün kimin üzerine düşeceği belli değildir.)

كَمْ ضَرِيَّةٍ لَكَ تَحْكِي فَافْرَاسِيَّةٍ      مِنَ الْمَصَاعِبِ فِي أَشْدَاقِهَا شَنْعُ

(Senin öyle pençe vuruşların vardır ki güçlü bir buğranın bir şeyi yutmak için açılmış çenesine benzer.)

أَوْ طَعْنَةٍ نَفَذَتْ حَتَّى بَدَأَ وَضَحُ      مِنَ السَّنَانِ وَرَاءَ الْمَتَنِ مُذْرَعُ

(Savaş meydanlarında kılıcının darbeleri arkasında boyunlarında kan akan insanları bırakır.)

يا رَبِّ قَرْنِ تَخْطِيتِ الحَتَوفِ إلى حَوْبائِهِ وِعِجَاجِ المَوتِ يَرتَفِعُ

(Savaş meydanlarında ölüm toz bulutu gibi yükselirken karşına çıkmış nice rakibine ölüm korkusu vermişsin.)

كَم شَدَةِ لَكَ لو كَانَتْ عَلى جَبَلٍ لِأَنهَدتَ مِنْ وَزَنِها أو كَادَ يَنقَلِعُ

(Senin öyle güçlü darbe vuruşların vardır ki bu darbelerin bir dağın üzerinde düşseydi dağ buna dayanmaz ve çökerdi.)

لَيلٌ مِنَ النِّعَمِ لا نَجمٌ وَلا قَمَرٌ إِلا حَبيبُكَ وَالمذِروبةُ الشَّرَعُ

(Savaş meydanlarında kalkan toz bulutu içinde ne ay vardı ne de yıldız bu toz bulutunda sadece senin alnın ve kılıçların parlaması vardı.)

ألقى بَنو الأَصْفَرِ الأَذقانَ وَاشْتَمَلُوا ذُلَّ الخُنُوعِ وَكانوا قَطُّ ما خَنَعُوا

(Sarışınlar (Rumlar) senin önünde zelil bir şekilde yere kapandılar. Oysa daha önce böyle bir duruma düşmemişlerdi.)

وَاليَّتِ حَولا مُغاراً في بَلاَدِهِم وَاللَمَنايا سَحابٌ لَيسَ يَنقَطِعُ

(Onların yurtlarında bir yıl boyunca akınlarına ve ilerlemene devam ettin. Bu akınların sırasında onların üzerinde ölüm bulutları geziyordu.)

لَما أَناخَ أَميرُ المَومِنينَ بِهِم وَالخَيلُ عابِسةٌ وَالمَوتُ مُكْتَنِعٌ

(Emiru'l-Mu'minin Rumları dize getirince onların atları yorgun düştü, ölüm onlarda kol gezmeye başlamıştı.)

خاضتْ إِيهِم خَليجَ البَحرِ هَيبَتُهُ فَادَعنوا بِأداءِ الخَرجِ وَانْتَجَعوا

(Halifenin heybeti deniz dalgası gibi onların üzerine çökmüştür. Harac vermeye razı oldular ve onun merhametine sığındılar.)

عادوا بِسَبِعةِ حَيطانٍ فَسَوَّرها جُنُدٌ مِنَ الرُّعبِ لَما نالَهُم خَضَعوا

(Askerlerin yaptığı yedi duvardan oluşan bir kaleye sığındılar. Böyle bir surda olmalarına rağmen Hârun'dan korkuyorlardı.)



حُكْمُ الْخَلِيفَةِ هَارُونَ يُذَكِّرُنَا أَحْكَامَ أَحْمَدَ بَلْ أَخْلَاقَهُ جُمِعَ

(Halife Hârun'un idaresi bize Ahmed(peygamber)'in hükümlerini hatırlatmaktadır. Hatta peygamberin bütün ahlakını kendisinde toplamıştır.)

مُشَابَهُ مِنْ نَبِيِّ اللَّهِ تَنْزَعُهُ إِلَى الْمَحَاسِنِ وَالْأَشْبَاهِ تُنْتَزَعُ

(Peygambere benziyor olması onu iyi şeyler yapmaya sevk etmiştir. Çünkü benzer olanlar birbirinden etkilenirler.)

وَمِنْ إِمَامِ الْهُدَى الْمَنْصُورِ يَلْحَقَهُ قَهْرُ الْأُمُورِ وَحَزْمٌ حِينَ يَقْتَرِعُ

(Görüş ifade ettiği zaman azmi ve kararlılığı ile nam salmıştır. Bu konuda İmamü'l-Hüda Mansûr'a benzemektedir.)

وَتُشْبِهُهُ الْقَائِمُ الْمَهْدِيُّ مَرْحَمَةً مِنْهُ وَبِحُرِّ نَوَالٍ حِينَ يُنْتَجِعُ

(Merhameti ile bilinen el-Kâim el-Mehdi' ye benzer. Dağıtmaya başladığı zaman bitmeyen deniz gibidir.)

وَمَا أَخْلَ وَصِيُّ الْأَوْصِيَاءِ بِهِ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ نَوْرُهُ الصِّدِّيقُ

(Vasiyyu'l-Evsiyâ olan Muhammed b. Ali parlayan nurunu ona vermiştir.)

ذَرِيَّةٌ بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ اصْطَنَعَتْ فَالْحَقُّ مَا نَطَقُوا وَالْحَقُّ مَا شَرَعُوا

(Birbirinden çıkmış bu zürriyetin söylediği sözler doğrudur. Koymuş olduğu kanunlar doğru kanunlardır.)

يَا ابْنَ الْأَيْمَةِ مِنْ بَعْدِ النَّبِيِّ وَيَا ابْنَ الْأَوْصِيَاءِ أَقْرَّ النَّاسِ أَمْ دَفَعُوا

(Peygamber'den sonra gelen imamların ve vasiyelerin evladısın. İnsanlar bunu kabul etseler de etmeseler de bu böyledir.)

إِنَّ الْخِلَافَةَ كَانَتْ إِرْثًا وَالذِّكْمُ مِنْ دُونِ تَيْمٍ وَعَفْوُ اللَّهِ مُتَسَبِّغٌ

(Teym -Hz. Ebû Bekr-'den önce halifelik sizin babanızın hakkı idi. Yine de Allah'ın mağfireti geniştir. Allah onu affetsin.)

لولا عَدِيٌّ وَتَيْمٌ لَمْ تَكُنْ وَصَلْتُ      إِلَى أُمِيَّةٍ تَمْرِيهَا وَتَرْتَضِعُ

(Teym ve Addi -Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer- olmasaydı Hilafet Emevîlerin eline geçmezdi. Onun nimetlerinden faydalanmayacaklardı.)

تَسْعِينَ عَاماً إِلَى عَشْرِ مُجْرَمَةٍ      مِنْ السَّنِينَ وَأَنْفَ الْحَقِّ بَجْدَعُ

(Doksan yıl ve on yıl fazlası hak gasp edilmiştir. Hakın burnu yerlerde sürülmüştür.)

وَمَا لَأَلِّ عَلِيٍّ فِي إِمَارَتِكُمْ      حَقٌّ وَمَا لَهْمُ فِي إِرْتِكُمْ طَمَعُ

(Ali evladının sizin emirliğinizde hiç bir hakları yoktur. Mirasınız olan halifelikte hiçbir hakları yoktur.)

يَا أَيُّهَا النَّاسُ لَا تَعْرُبْ عَقُولَكُمْ      وَلَا تُضْفِكُمْ إِلَى أَكْنَفِهَا الْبِدَعُ

(Ey insanlar! Akıllarınız sizi şaşırtmasın. Bidâtlar sizi yanlış yola sevk etmesin.)

الْعَمُّ أَوْلَىٰ مِنْ ابْنِ الْعَمِّ فَاسْتَمِعُوا      قَوْلَ الصَّحِيحِ فَإِنَّ الْحَقَّ يُسْتَمَعُ

(Ey insanlar! Mirasta amca yeğenden daha önce gelir. Ey insanlar! doğru sözü dinleyin. Doğru söz dinlenmelidir.)

Mansûr en-Nemerî yukarıdaki kasidesinde geçen gençlik günlerine teessüf edip ihtiyar halini iyi bir şekilde tasvir ettikten sonra, Emiru'l-Mü'minin Hârûn er-Reşid'in varlığı ile güç bulduğunu söylemiştir. Bu kasidesinde Hârûn er-Reşid'i Müslümanların imamı olarak zikrettikten sonra bütün Müslümanların ona itaat etmesinin farz olduğunu dile getirmiştir. Ona itaat etmeyen Müslüman kişinin kıldığı beş vakit namazın kendisine fayda vermeyeceğini dahi söyleyerek İslâmiyet'te Ulu'l-Emr'e itaat etmenin zarûriyetini hatırlatmaya çalışmıştır. İmam Hârûn er-Reşid ile cihadın, bayramların ve cuma günlerinin daha iyi bir şekilde yaşanmaya başlandığını, dolayısıyla sosyal hayatın onunla daha dinamik bir hale geldiğini ifade etmiştir. Hârûn er-Reşid'i Allah tarafından kurulmuş ve Müslümanların

güvenliğini sağlayan sağlam ve yüksek bir sura benzetmiştir. Bununla Hârun er-Reşid'in Müslümanları koruduğuna işaret etmiştir. Cömertliğini ise çok farklı bir şekilde anlatmaya çalışmıştır. Hârun er-Reşid bir yıl gazaya bir yıl Hacca giden bir halifeydi. Hacca giderken beraberinde birçok kişiyi götürüyordu. Hac zamanında Mekke'de, Mekkelilere ve hacılara büyük ihsanlarda bulunuyordu. Mansûr en-Nemerî, şiirinde her yıl Hârun er-Reşid'in ziyaretini bekleyen Mekke ve Mekkelileri sevgilisini büyük iştihakla bekleyen bir aşığa benzetmiştir. Bizans topraklarına yaptığı akınları ile Rumları dize getirdiğini anlatırken onun kahramanlıklarını, savaş meydanlarındaki durumunu çok güzel portrelerle tasvir etmiştir. Savaş meydanlarında kalkan toz bulutu içinde kılıçlarla beraber onun alınının parladığını söylemiştir. Hârun'u methetmede o kadar ileri gitmiş ki davranışlarıyla ve kararlılığıyla Hz. Peygamber'e benzetmiştir. Kasidenin sonunda halifeliğin Abbâsîlerin hakkı olduğunu ve bunu babalarından miras aldıklarını söylemiştir. Ona göre Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer halifeliği gasp etmişlerdir. Bunun neticesinde halifelik Emeviler'in eline geçmiştir. Bu kasidesine göre Hz. Ali ve neslinin de halifelikte hakları yoktur. Çünkü Hz. Abbâs Peygamber efendimizin amcasıdır. Hz. Ali ise onun amcasının oğludur. Dolayısıyla miras konusunda amca, amcaoğlundan önce gelmektedir.

### 5. Dili, Üslûbu ve Meâ'nileri

Üzerinde çalıştığımız bu kasidelerinde en-Nemerî'nin çok fasih ve akıcı bir dil kullandığını görmekteyiz. Kasidelerinde kullandığı kelimeler fasih ve düzeyli kelimelerdir. Şiirlerinde kullandığı bazı kelimeler onun dili bozulmamış bedevî bir çevrede yetiştiğini göstermektedir. مساعير - مصالت - صوارم gibi mecâzi anlam ifade eden kelimeleri başarılı bir şekilde kullanmış olması, onun Arap diline olan hakimiyetinin önemli göstergesidir. Her ne kadar bazı yerlerde cinâs sanatını kullanmışsa da dilin akıcılığını engelleyen zorlamalara girmemiştir. Cinâsları dilin akışı içinde gelmiştir. Zaten hakkında bilgi

veren edebiyat tarihçileri ve edebiyat eleştirmenleri en-Nemerî'nin dilinin fesâhatına ve sadeliğine işaret etmişlerdir.

Birinci Abbâsî döneminde yaşamış olmasına rağmen şiirlerinde klasik Arap şiiri üslûbunu kullanmaya devam etmiştir. Bu dönemde özellikle Beşşâr b. Burd ve Ebû Nüvvâs gibi mevâli şairlerin Arap şiirinde meydana getirmek istedikleri yeni ekolden etkilenmemiştir. Zamanında yaygın hale gelen müzekker gazel türünde hiç şiir söylememiştir. en-Nemerî şiirlerini irticalen değil de uzun bir tetkik ve incelenmeden sonra söyleyen bir şairdir. Onun nazarında şiir duygunun değil, düşüncenin neticesidir. Ona göre irticalen söylenen şiire duygu daha hâkim olur ve şairi olumsuz neticelere götürebilirdi. el-'Attâbî'den etkilenen en-Nemerî üslûbun yanında mânaya da önem vermiştir. Bedi'î sanatları kullanan şairlerin ilklerinden kabul edilen en-Nemerî bu sanatı dilin akıcılığını engellemeyecek şekilde kullanmıştır.

Me'ânilerine gelince bu konuda daha çok kendi hayat tecrübesinden, dinî ve kültürel birikiminden faydalanmış ve bu birikimlerini şiirlerinde kullanmıştır. Bu alandaki şiirlerinde Kur'an-ı Kerim'den, Hadis-ı Şerif'ten, Arap atasözü ve özdeyişlerinden yararlanmıştır. Bu kaynaklardan aldığı düşünceleri kendi ifade biçimine sokarak şiir halinde söylemiştir. Kahramanlarının cesaretini sırtında ve vücudun arka kısımlarında yara izinin olmaması ile anlatmıştır. Kahramanları darbeleri göğüslerinde ya da yüzlerinde almışlardır. Dolayısıyla kahramanları ölüme meydan okuyarak onu karşılamışlar ve kaçmamışlardır. Bu durum da onların cesaretlerine delalet etmektedir. Bazı kelimeleri yeni anlamlarda kullanabilmiştir. Mesela Mekke'de Kâbe'nin etrafındaki mekânları, özlem duyan bir aşığa benzetmiştir. Hârun er-Reşid'in ziyareti gecikince bu mekânlar sevgilisini büyük bir özlemle bekleyen bir âşık bayan gibi onun ziyaretini beklemektedir. Arap şairleri methettikleri kişilerin cömertliğini bitmeyen denize veya sürekli akan nehre benzetirken, en-Nemerî, Hârun er-Reşid'in

cömertliğini birçok yerden akan nehirlerin buluşma yerine benzetmiş ve yeni bir anlam çıkarabilmiştir.

### Sonuç

Mansûr en-Nemerî, tahmini olarak H.130/M.747 yılı civarında Şanlıurfa iline bağlı Ra'su'l-'Ayn (Ceylanpınar)'da doğmuş ve burada yetişmiştir. Mansûr en-Nemerî, o dönemin en meşhur kâtip ve şairlerinden Kulsûm b. 'Amr el-'Attâbî'nin öğrencisi ve râvisi olarak şiir hayatına başlamıştır. Hâricî mezhebinin yoğun olduğu bir ortamda doğup büyüyen Mansûr en-Nemerî, hocası el-'Attâbî ile Rakka'ya gidip gelirken buradaki ilmî ve kültürel çevrenin içine girmiş ve Ehl-i Beyt taraftarı görüşleri benimsemeye başlamış ve Ehl-i Beyt'in haklarını savunan şiirler söylemeye başlamıştır. Mansûr en-Nemerî, ilk başta şiirlerinde daha çok Ehl-i-Beyt'i savunmaya çalışmış ve onların maruz kaldıkları işkence ve baskılara karşı çıkmaya çalışmıştır. Ehl-i Beyt ile ilgili şiirlerinin mazmunları; Hz. Ali b. Ebû Tâib, Hz. Fatıma ve Hz. Peygamber'in zürriyetidir. Hz. Ali'yi methederken bazen aşırıya gitmiş ve onu Hz. Peygamber'in seviyesine çıkarmıştır. Hz. Fatıma'nın hakkının gasp edildiğini anlatmaya çalışmıştır. Hz. Hüseyin'in şehit edilmesi üzerine mersiyeyle söylemiştir. Ğadir-i Hum Hadisi'ni delil göstererek halifeliğin Hz. Peygamber tarafından Hz. Ali'ye verildiğini öne sürmüştür. Yine Hz. Ali'nin hiçbir savaşta başkasının komutası altına girmediğini belirtip, imamlığın liderliğin yani halifeliğin onun hakkı olduğunu ifade etmeye çalışmıştır.

Mansûr en-Nemerî, Abbâsî sarayı ile ilişki kurmaya başladıktan sonra Abbâsîleri methetmeye başlamıştır. Hocası ve ustası olan el-'Attâbî, Mansûr en-Nemerî'nin şiir alanındaki başarısını görünce, onu Abbâsî sarayının vezirlerinden el-Fazl b. Yahya el-Bermekî ile tanıştırmıştır. Bu vesileyle Abbâsî sarayı ve idarecileri ile tanışan Mansûr en-Nemerî, Hârun er-Reşid ile dostluk kurarak şiirleriyle onu ve saray idarecilerini methetmiştir. Sarayda Abbâsî taraftarı dönemin meşhur şairleriyle oturup kalkmaya başlamış ve dönemin siyasî

ortamına uyarak, şiiplerinde Abbâsîleri methetmiş ve halifeliğin onların hakkı olduğunu söylemiştir. Verasette Arap geleneğini esas alarak, amcanın yeğenden daha önce geldiğini delil göstermiş ve halifeliğin Abbâsîlerin hakkı olduğunu iddia etmeye başlayınca, Hârûn er-Reşid nezdinde itibar görmeye başlamış ve sarayın en önemli şairlerinden biri olmuştur. Mansûr en-Nemerî'nin bu durumunu kıskanan şairler onun aslında Ehl-i Beyt taraftarı birisi olduğunu, takiyye yaparak Abbâsîleri methettiğini söylemeye başlamışlardır. Kendisine karşı oluşturulan olumsuz ortamdan rahatsız olan Mansûr en-Nemerî memleketi olan Rakka'ya geri dönmek zorunda kalmıştır. Hârûn er-Reşid, Mansûr en-Nemerî'nin Ehl-i Beyt'i metheden ve halifeliğin onların hakkı olduğunu ifade eden daha da önemlisi insanları Abbâsîlere karşı isyana çağıran bir kasidesine muttali olmuş ve onun katledilme emrini vermiştir. Hârûn er-Reşid'in emriyle Mansûr en-Nemerî'yi öldürmek için Rakka'ya gelen Ebû 'İsma eş-Şiî' onun cenazesıyla karşılaşmıştır. Bazı kaynakların vermiş olduğu bilgilere göre H.190/M.806 yılında vefat etmiştir.

Mansûr en-Nemerî kendisinden önce yaşamış olan Arap şairlerinin söylemiş olduğu bütün alanlarda şiipler söylemiştir. Söylemiş olduğu şiiplerinde yaşadığı asrın edebî ve sanatsal akımlarına uymakla beraber, kendi düşüncesini ve zevkini ön planda tutarak şekil ve muhteva bakımından klasik Arap şiiirini taklit etmeye devam etmiştir. Söylemiş olduğu bu şiiplerinde gazel, fahr, vâsf, medih, hiciv vb. gibi konuları işlemiştir. Ancak şiiirlerinin çoğu kaybolmuştur. Elimizdeki şiiirlerinin çoğu Ehl-i Beyt ve Abbâsî idarecilerini metheden kaside ve kıtalardan ibarettir. Et-Tayyib el-'Aşşâş onun değişik kitaplarda dağınık bir halde bulunan şiiirlerini cem ve tahkik edip *Şi'r Mânşûr en-Nemerî* adıyla 1981 yılında yayınlamıştır.

Mansûr en-Nemerî Birinci Abbâsî döneminde şekil bakımından ortaya çıkmaya başlayan yeni şiiir akımlarından etkilenmemiştir. Söylemiş olduğu şiiirlerinde düşünce ve anlam itibariyle yeni şeyler

getirememiş, kendisinden önceki şairlerin meâ'nilerini tekrar etmişse de onlara yeni anlamlar katmaya çalışmıştır. Arap dili ve edebiyatına yeterince vakıf olması sebebiyle şiirlerinde alışılmışın dışında teşbih ve istiâ'releri başarıyla kullanabilmiştir. Şiirlerinde ustası olan el-'Attâbî'yi taklit ederek Bedî' sanatları ve özellikle Cinâs sanatını başarılı bir şekilde kullanmıştır. Bu sebeple hem hakkında bilgi veren Tabakât yazarları hem de kadim Arap şairleri ve şiir eleştirmenleri, Mansûr en-Nemerî'nin şairliğini beğenmişler ve övgüyle ondan bahsetmişlerdir.

### Kaynakça

- Ahmed, el-İskenderî- Ahmed Emîn- Ali el-Cârim -Abdülaziz el-Buşrî- Ahmed Dayf. *el-Mufaşşal fi târihi'l-Edebi'l-'Arabî fi'l-'Uşûru'l- Kadîmeti ve'l-Vasiâtı ve'l- Hadişeti*. Takdim: Hasan Hallâk. Beyrût: Dâru İhyâu'l-Ulûm, 1. Basım, 1994.
- Afif Abdurrahmân. *Mu'cemu's-Şu'arâi'l-'Abbâsiyyin*. Beyrût: Dâru Sâdır, 1. Basım, 2000.
- Aslan, Ahmet. "İslamî Fetihten Emevî Döneminin Sonuna Kadar Diyar-ı Mudar (Harran Bölgesinde)'da Arap Edebiyatı Çevresi", *İ. Ü. Şarkiyât Mecmuası*, 22/ 1-22. İstanbul: İ.Ü. E. F. Şarkiyât Enstitüsü. Yayınları, 2013.
- Aslan, Ahmet. *Urfa-Harran (Diyar-ı Mudar) Bölgesinin Tarihi (Hz. İbrahim'den Selçuklu Devletinin Sonuna kadar)*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2015.
- Âmilî, Ebû Muhammed el-Bâkır Muhsin el-Emin el-Huseynî el-'Âmilî. *A'yânu's-Şî'a*. 10 cilt. Beyrût: Dâru't-Ta'âruf, 1. Basım, 1983.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasan b. Abdillâh el-'Askerî. *Divânu'l-Me'ânî*. Kâhire: Mektebetü'l-Küds, 1. Basım, 1352.
- Attâvî Mis'id b. 'İd. *el-'Attâbî Heyâtühü ve Edebühü*. Tebuk: Nadi Tebuku'l-Edebî, 2007.

- Azimli, Mehmet. *Halifelik Tarihine Giriş (Başlangıçtan IX Asra Kadar)*. Konya: Çizgi Kitapevi, 2014.
- Bezer, Gülay Öğün. "Rakka". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/ 342-343. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Cevârî, Ahmed Abdüssettâr. *eş-Şi'r fi Bağdâd hette nihâyeti'l- Kârni's-Şânî'l-Hicrî*. Bağdâd: Matba'atü'l-Mecme'u'l-İlmî el-İrâkî, 1. Basım, 1412/1991.
- Emidî, Ebû Se'ad Muhammed b. Ahmed. *el-İbâne 'En Serikâti'l-Mutenebbî*, thk. İbrahim ed-Dusukî. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1961.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Bağdâdî. *Târihu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd. 21 cilt. Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslamî, 1. Basım, 1322/2001.
- İbn Abdrabihi, Ebû Ömer Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdirabihi el-Endelüsî. *el-İkdu'l-Ferîd*. thk. Muhammed Se'id 'Aryân. 8 cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1359/1940.
- İbn Hallikân, Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim b. Ebi Bekr b. Hallikân. *Vefeyâtü'l-A'yân*. 8 cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 1988.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Se'id b. Hazm el-Endelüsî. *Cemharatu Ensâbi'l-'Arab*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 1962.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *eş-Şi'ru ve's-su'arâu*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 2. Basım, 1388/1958.
- İbn Şehrâşûb, Ebû Ca'fer Reşîdüddîn Muhammed b. Ali b. Şehrâşûb et-Tabersî. *Me'âlimu'l-'Ulemâ*. Necef: el-Matba'atu'l-Haydariyye, 1961.



- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *Sünen İbn Mâce*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1983.
- İbnü'l-Mu'tez, Ebü'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed el-Mu'tez Billâh el-Abbâsî. *Tabakâtu's-Şu'arâ*. thk. Abdüssettâr Ahmed Ferrac. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 3. Basım 1976.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebi Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm. *el-Fihrist*. Beyrût: Dâru'l-Me'rife. 1997.
- İsfehânî, Ebü'l-Ferec Ali b. el-Huseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-İsfehânî. *Kitâbü'l-Eğânî*. 25 cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1429/2008.
- Husrî, Ebû İshâk İbrâhim b. Ali b. Temîm el-Ensârî el-Fihrî el-Husrî. *Zehru'l-Âdâb ve Şemeru'l-Albâb*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvi. Mısır: Dâru İhyâu'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1. Basım, 1372/1953.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *el-Edebu'l-'Arabî fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm*. Dimeşk: el-Matba'atu't-Ta'âvuniyye, 1972.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemu Kabâili'l-'Arab el-Kadîmeti ve'l-Hadîseti*. 5 cilt. Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 8. Basım, 1982.
- Kütübî İbn Şâkir, Ebû Abdillâh Salâhuddîn Muhammed b. Şâkir b. Ahmed el-Kütübî. *Fevâtü'l-Vefeyât*. thk. İhsân Abbâs. 4 cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 1. Basım, 1974.
- Ferrûh Ömer, b. Abdurrahmân b. Ömer b. Ferrûh. *Târihu'l-Edebi'l-'Arabî min ma'tla'il-Çarni'l-Hâmisi'l-Hicrî ile'l-Fethi'l-'Usmânî fi'l-Meşriq*. 5 cilt. Beyrût: Dâru'l-'İlm li'l Melâyin, 4. Basım, 1981.
- Merzubânî, Ebû Ubeydillâh Muhammed b. İmrân b. Musa b. Said el-Merzubânî. *Ahbâru Şu'arâu's-Şi'a*. Telhis Muhsin el-'Amili, thk. Muhammed Hâdi el-Emîn. Necef: el-Matba'atu'l-Haydariyye, 1. Basım, 1388/1968.

- Merzubânî, Ebû Ubeydillâh Muhammed b. İmrân b. Musa b. Said el-Merzubânî. *Muhtaşaru Aḥbâr- Şu‘ari’s-Şî‘a*. thk. Muhammed Hâdî el-Emîn. Beyrût: Şeriketu’l-Kutubî li’t-Tiba‘a, 2. Basım, 1413/1993.
- Muhammed el-Eşkar. *Şu‘arâu’l-Cezitreti’l-Furatiyye fi’l-‘Aşri’l-‘Abbâsî*. Halep: Menşûrât Câmi‘ati Haleb, 1. Basım, 1417/1996.
- Muhammed Mustafa Heddâra. *İtticâhâtu’s-Şi‘ri’l-‘Arabî fi’l-Ḳarni’s-Sâniyyi’l-Hicrî*. Kâhire: Dâru’l-Me‘ârif, 1. Basım, 1963.
- Muhammed Mustafa Heddâra. *eş-Şi‘r fi şadri’l-İslâm ve’l-‘Aşri’l-Emevî*. Beyrût: Dâru’n-Nahzatu’l-‘Arabiyye, 1. Basım, 1995.
- Muhsin Ğayyâz. *et-Teşeyyu‘ ve Eşeruhu fi’s-Şi‘ri’l-‘Abbâsîyyi’l-Evvel*. Necef: Matba‘atü-n-Nu‘mân, 1. Basım, 1973.
- Mustafa eş-Şek‘a. *eş-Şi‘r ve’s-Şu‘arâ fi’l-‘Aşri’l-‘Abbâsî*. Beyrût: Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyin, 1. Basım, 1979.
- Nemerî, Ebü’l-Kâsim Mansûr b. Seleme b. ez-Zibrikân en-Nemerî. *Şi‘r Manşûr en-Nemerî*. thk. et-Tayyib el-‘Aşşâş. Dimeşk: Dâru’l-Me‘ârif li’t-Tiba‘a, 1981.
- Şerîf el-Murtazâ Alemü’l-Hüdâ Ebü’l-Kâsim Ali b. el-Huseyn b. Musa b. Muhammed el-Alevî eş-Şerîf el-Murtazâ. *Âmâlî’l-Murtaḍâ*. thk. Muhammed Ebü’l-Fazl. 2 cilt. Kâhire: Dâru İhyâu’l-Kutubi’l-‘Arabiyye, 1. Basım, 1954.
- Sezgin, Fuat. *Târiḥu’t-Turâsi’l-‘Arabî*. trc. ‘Arafa Mustafa. 10 cilt. Riyâd: Menşûrâtu Câmi‘ati’l-İmâm Muhammed, 1. Basım, 1411/1991.
- Sûlî, Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ b. Abdillâh b. Abbâs b. Muhammed b. Sûl-Tegin el-Bağdadî es-Sûlî. *Kitâbu’l-Evrâḳ Kısm Aḥbârî’s-Şu‘arâ*. nşr. J.H.Dunne. Mısır: Matba‘atu’s-Sâvî, 1. Basım, 1934.

- Şevkî Dayf. *et-Teṭavvur ve't-tecdîd fi'ş-Şi'ri'l-Emevî*. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif. 8. Basım, 1959.
- Şevkî Dayf. *Târihu'l-Edebi'l-'Arabî el-'Aşru'l-İslâmî*. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 7. Basım, 1963.
- Şevkî Dayf. *Târihu'l-Edebi'l-'Arabî el-'Aşru'l-Abbâsîyyü'l-Evvel*. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 8. Basım, 1982.
- Taha Hüseyin. *Min târihi'l-Edebi'l-'Arabî el-'Aşri'l-'Abbâsîyyü'l-Evvel*. 3 cilt. Beyrût: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyin, 5. Basım, 1991.
- Tülücü, Süleyman. "Nemerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/550-551. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yâkûtu'l-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihabuddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdadî er-Rûmî. *Mu'cemu'l-Üdebâ*. thk. İhsân 'Abbâs. 7 cilt. Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî. 1. Basım, 1413/1993.
- Zetteresteen, K. V. "Harun Reşid". *İslam Ansiklopedisi*. 5/1/ 304-305. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1993.
- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmud b. Muhammed b. Ali b. Fâris ez-Ziriklî. *el-A'lâm*. 8 cilt. Beyrût: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyin, 15. Basım, 2002.

GİBTÜ İslami İlimler Fakültesi Dergisi SIRAT  
GIBTU Journal of Faculty of Islamic Sciences SIRAT  
ISSN 2757-8631 | e-ISSN 2717-8064  
Kasım / November 2021, 2/2: 92-112

### **Mütenebbî'yi Gidenlerin Arkasından Bakarken İzlemek**

**Adnan ARSLAN**

Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,  
Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı  
Associate Professor, Bilecik Şeyh Edebali University,  
Faculty of Islamic Sciences,  
Department of Arabic Language and Rhetoric  
Bilecik, Turkey  
adnanarslan81@hotmail.com  
orcid.org/0000-0002-3989-6612

#### **Makale Bilgisi / Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Received:** 20 Eylül / September 2021

**Kabul Tarihi / Accepted:** 02 Ekim / October 2021

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Kasım / November 2021

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Kasım / November

**Cilt-Sayı / Volume-Issue:** 2/2

**Sayfa:** 92-112

**Atıf / Citation:** Arslan, Adnan. "Mütenebbî'yi Gidenlerin Arkasından Bakarken İzlemek [Watching al-Mutanabbi, Looking Behind Those Who Go]" *Strat* 2/2 (Kasım/ November 2021): 92-112.

**İntihal Taraması / Plagiarism Detection:** Bu makale en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal taramasından geçirildi. / This article has been reviewed by at least two referees checked for plagiarism.

## Mütenebbî'yi Gidenlerin Arkasından Bakarken İzlemek

### Öz

Arap şiirinin geleneksel biçimi olan kasidelerde *nesîb/teşbîb* olarak kavramlaşmış bir girizgâh bölümü bulunmaktadır. Burada şair, sevgilisi ile bulunduğu yerlere gelir, ondan ve onun yaşadığı yerlerden geriye kalan nesnelere ünsiyet ederdi. Bu giriş Cahiliye şiirinin karakteristiği olmuş ve ilerleyen yüzyıllar boyunca Arap şairleri de bunu, biçimsel bir özellik olarak takip etmişlerdir. *Nesîb/teşbîb* bölümünde anlatılanlar zamanla edebi maharet ve özgünlüğü ortaya koymanın bir kıstası haline gelmiştir. Bu meyanda nitelikli bir özlem edebiyatı sunan şairlerden birisi de Ebu't Tayyib el-Mütenebbî'dir (öl. 354/965). Şair divanındaki pek çok kaside girişinde ayrılığı bir sorun olarak işlemiş ve onun acısını oldukça ilgi çekici üsluplarla anlatmıştır. Bu çalışmada, Mütenebbî'nin herhangi bir çalışmada müstakil olarak ele alınmayan ayrılık konusu incelenmiştir. Şairin divanının pek çok açıdan incelendiği fakat bu konunun ele alınmadığını görmek bu çalışmanın hareket noktası olmuştur. Çalışmada şairin divanı bu çerçevede taranmış, birden fazla örneği olan beyitler bir araya getirilerek şairin ayrılık tasvirleri başlıklar halinde bir araya getirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belagati, Mütenebbi, Nesîb, Teşbîb, Ayrılık.

## Watching al-Mutanabbi, Looking Behind Those Who Go

### Abstract

In eulogies which are the traditional form of Arabic poetry, there is an introduction section conceptualized as nasîb/tasbîb. Here, the poet would come to the places where he met his lover, and become familiar with the objects left behind from him and the places where he lived. Such an introduction was characteristic of Jahiliyya poetry, and Arab poets followed it as a formal feature throughout the following centuries. What is told in the nasib/tasbîb section has become a criterion for demonstrating literary skill and originality over time. In this respect, one of the poets who presents a qualified literature of longing is Abu Tayyib al-Mutanabbî (d. 354/965). In this study, the subject of separation in the nasib/tasbîb sections of Mutenebbî has been examined. In the study, the poet's divan was searched in this framework and the couplets with more than one example were brought together and the separation descriptions of the poet were brought together under headings.

**Keywords:** Arabic Language and Rhetoric, al-Mutanabbi, Nasib, Tasbîb, Separation.

## Giriş

Arap şiirinde kasidenin yapısal bütünlüğünü teşkil eden üç ana bölümden birisi, şairin kasidesine başladığı *nesīb/teşbīb* denilen girişidir ki<sup>1</sup> burada şair, sözlerine *özlem vurgusu* ile başlar. Aşkından bitap düştüğünü ve hasretle yanıp alevler içinde tutuştuğunu dile getirir. Sevgili ile yaşanmış hatıraların izlerinin olduğu yerler zikredilir.<sup>2</sup> Bu mekânlara ait muhtelif sıfatlar anlatılır, izlerden bahsedilir.<sup>3</sup> Sevdiğiyle tanıştığı, buluştuğu ve aşkın sıcaklığını en yoğun hissettiği zamanlar geçmişte kalmıştır. Şairin sevgilisinin mensup olduğu kabile, çadırlarını toplayıp bilinmez başka bir mekâna göç etmiştir. Bu göç Arapların kadim bir geleneğidir. Kabile reisi hayvanlarını otlatmak için otu ve suyu mevcut bir yeri gördüğünde çadırının kazığını hemen oraya çakardı.<sup>4</sup> Ancak çöl şartlarında iklimsel koşullar gereği su ve ot azalınca yahut kabilenin güvenliğini tehdit edebilecek eşkıyalık gibi başka sebepler zuhur edince haliyle kabile yerini değiştirmek zorundaydı. Hasbelkader kabileden bir kadını görüp ona gönlünü kaptırmış şairle sevgilisinin arasına bir anda giren bu göç zorunluluğu, şairin adeta ciğerini kavuruyordu. Zira sevgilisini tekrar görmek umuduyla çadırların olduğu yere giden şair burada sevgilinin yerinde henüz yeni sönmüş ateş ve küller, sökülmüş kazıklar ve kabilenin oraya buraya saçılmış artıklarını görürdü. Kalbini tamamen kaptırdığı sevgiliden bir daha asla kavuşmamak üzere ayrılık, şairin kalbini alevler içerisinde bırakıyordu. Şimdiki gibi iletişim araçları da olmadığı için şairin sevgilisi ile tekrar görüşme ümidi hiç kalmıyordu. İşte tam o esnada

<sup>1</sup> Ebû Alî el-Hasen b. Reşîk el-Ezdi el-Mesîlî el-Kayrevânî, *el- 'Umde fi mehâsini 'ş-şî 'r ve âdâbih*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Kahire: Dâru'l-Cîl, 1401/1998), 2/117.

<sup>2</sup> Ebû'l-Ferec Kudâme b. Ca'fer b. Kudâme b. Ziyâd el-Kâtib el-Bağdâdî, *Nağdü 'ş-şî 'r* (Konstantiniyye, Matbaatu'l-Cevânib, 1302), 43.

<sup>3</sup> Ebû'l-Kâsım el-Hasen b. Bîşr b. Yahyâ el-Âmidî, *Kitâbü'l-Muvâzene beyne 't-Ŧâ'iyeyn (el-Muvâzene beyne Ebî Temmâm ve 'l-Buhtürî)*, thk. Ahmed Sakr (B.y.; Dâru'l-Maârif, 1994), 1/429.

<sup>4</sup> Fatih Açık, Mustafa Harput, "Toplumsal Bir Kategori Olarak Bedevilik", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/9 (2015), 420.

Arap şairi, sevgilisinin teninin dokunduğu, gözünün gördüğü yahut kokusunun sindiği eşyaya sarılıyordu. İçinde kaynayan bir şeylerin coşkusuyla ağzından irticali/doğaçlama bir şekilde hasret sözleri dökülüyordu. Sevgilisi ile bir şekilde alakalı gördüğü nesne ve mekânlara döner ve onlara sevdiğinin nerede olduğunu sorardı. Kişileştirerek cevap beklediği şeylerden haliyle bir karşılık alamayınca onlara *sağır, dilsiz, dilden anlamaz* der ve şikâyet ederdi.<sup>5</sup> Arap edebiyatında daha sonra *nesib/teşbib* olarak kavramlaşan bu olgu,<sup>6</sup> şiirde aşk ve özlemi ifade edecek<sup>7</sup> ve Arap kaside yapısının da girişini teşkil edecektir.<sup>8</sup> Şair gerçekten sevgilinin terk ettiği yerlere uğramamış da olsa bu girişe ihtiyaç duyacaktır. Bedevi hayat tarzını terk edip şehirlerde uygarlaşan Arap şairlerinin de yine kasidelerine böyle bir girişle başladığı görülecektir. Zira kasidede *vakfetun taleliyye* denilen böyle bir giriş, artık lirik Arap şiirinin bir klasiği olmuştur ve şiirin mükemmellik simgesi haline gelmiştir.<sup>9</sup>

İlk olarak kiminle başladığı kesin olarak bilinmeyen<sup>10</sup> kaside girişlerindeki bu vakfe, şairlerin edebi maharet ve ustalıklarını gösterme sahasıdır. Şair bir aşığın, sevgilisinin terk edip gidişinden sonra neler hissettiğini en samimi ve en etkileyici bir surette nasıl ifade eder? Elle tutulup gözle görülmeyen bir acının tarifi ve vasfı en güzel nasıl yapılır? Ayrılık anında yaşanan umutsuzluk ve çaresizlik karşısında bir kalbin ne hale geldiği en gerçekçi bir dille nasıl aktarılır?

<sup>5</sup> İzzet Hasen, *Şi'ru'l-vukûf ale'l-atlâl* (Şam: Bibliotheca Alexandrina, 1388/1968), 23

<sup>6</sup> Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe, *eş-Şi'ru ve's-su'arâ* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1423),1/75.

<sup>7</sup> İbn Reşîk, *el-'Umde*, 1/122.

<sup>8</sup> Konu hakkında kapsamlı bir çalışma için bk. Kebîr eş-Şeyh, “Felsefetu'l-mekân ve alâkatuhâ bi'l-iğtirâb fi nefsiyyeti's-şâiril'l-Arabî”, *Mecelltu'n-nass* 8/1 (2021), 126-147.

<sup>9</sup> Safâuddîn Ahmed el-Kaysî, *Binâiyyetu'l-atlâl ve delâletuha'r-remziyye ve'l-ihâiyye*, *Mecelltu havliyyâtu't-turâs* 17 (2017), 29.

<sup>10</sup> İhsân Mahmûd Süleymân, “el-Mekân fi'l-mukaddimâti't-taleliye fi şî'ri'l-muallakât”, *Mecelltu'l-bahsi'l-ilmî fi'l-âdâb* (2020), 204.



İşte Arap şairleri bu meyanda birbirleriyle yarışmışlar ve geride muazzam bir ayrılık edebiyatı serveti bırakmışlardır. Bu birikim içerisinde önemli bir hissesi olan Arap şairlerinden birisi de Mütenebbî'dir.

Arap şairleri içerisinde akademik çalışmalara konu olma hususunda Mütenebbî kadar talihli bir başka şair yoktur denilse mübalağa olmayacaktır. Onun divanı pek çok açıdan incelenmiştir. Salâh Ahmed, Mütenebbî şiirlerindeki *kaside yapısı, şiirsel melodi, üslup ve söz süsleme sanatlarını* ele almıştır.<sup>11</sup> Buâmir Ba'lâm, şairin şiirlerindeki *matla* denilen ilk beyitlerini sanatsal açıdan<sup>12</sup>, Ervâ Hâlid ise onun şiirlerindeki *ses-anlam ilişkisi* bakımından incelemiştir.<sup>13</sup> Mütenebbî'nin şiirleri, filolojik çalışmaların da odağındadır. Divanı *hazf*,<sup>14</sup> *istisnâ*,<sup>15</sup> *tekit nûnları*,<sup>16</sup> *tasgir siygası* ve<sup>17</sup> *tevâbi*,<sup>18</sup> *killet cemileri*,<sup>19</sup> konuları çerçevesinde araştırılmıştır. Şair, zengin bir felsefi

<sup>11</sup> Salâh Ahmed Abdulkâdir Matar, *el-Binâu'l-fennî lişi'ri'l-Mutenebbî* (Hartum: Ummu Dermân Üniversitesi, İslam Dünyası Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013).

<sup>12</sup> Buâmir Ba'lâm, *Şi'riyyetu'l-matâli' inde'l-Mutenebbî* (Cezayir: Varakle Üniversitesi, Edebiyat ve Beşeri İlimler üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2004)

<sup>13</sup> Ervâ Hâlid Mustafâ Acûlî, *en-Nizâmu's-savtî ve delâletuhû fi Seyfiyyâti'l-Mutenebbî ve Kâfirîyyâtihî* (Filistin: Ulusal Necâh Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014).

<sup>14</sup> Zuheyr Muhammed İkâb el-Arûd, *el-Hazfu fi şi'ri Ebi't-Tayyib el-Mutenebbî* (Yermük: Yermük Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2005).

<sup>15</sup> es-Sâdık Cum'a Alî, *el-İstisnâ fi şi'ri'l-Mutenebbî* (Sudan: Ummu Dermân Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2005).

<sup>16</sup> Muhammed Ahmed Surûr Hamed, *Nûnâ't-te'kid fi şi'ri'l-Mutenebbî* (Sudan: Ummu Dermân Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, ts.).

<sup>17</sup> Mûsâ eş-Şâir, "et-Tasgîr fi şi'ril'-Mutenebbî", *Mecelletu mecmai'l-Lugati'l-Arabîyyeti'l-Urdunî* 23-24 (Haziran 1984), 39-65.

<sup>18</sup> Fadl Dahiyye Muhammed Bahr, *et-Tevâbi' fi şi'ri'l-Mutenebbî* (Sudan: Ummu Dermân Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010).

<sup>19</sup> Lüeyy Mahmûd Muhammed Ebû Ridvân, *Cumûu'l-kille fi divâni'l-Mutenebbî ve delâletuha'l-belâgiyye* (Kudüs: Kudüs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015).

bir birikime sahip olduğu için onun şiirlerinin *gurbet*,<sup>20</sup> *çatışma*,<sup>21</sup> *hikmet*,<sup>22</sup> *öteki*,<sup>23</sup> *insan*<sup>24</sup> ve *haçlı seferleri*<sup>25</sup> gibi pek çok konu ekseninde içerik bakımından da ele alındığı görülür. Şair, Türk üniversitelerinde de özellikle son yıllarda daha fazla fark edilir olmuştur. Dursun Hazer, şairin divanındaki *humma tasvirlerini*,<sup>26</sup> Esat Ayyıldız *methiyelerini*,<sup>27</sup> Abdurrahman Özdemir, *Maraş'ı*,<sup>28</sup> Sevim Özdemir, *teşbih-i belîğ* örneklerini<sup>29</sup> ve Adnan Arslan ise *teşbih-i zımnî*, *hayal* ve *hikmet* açılarını ele almıştır.<sup>30</sup> Şair sadece İslam dünyasında değil Batılı araştırmacılar nezdinde de ilgi görmüştür. İsmail Durmuş şair hakkında yakın yüzyıllarda yapılmış oryantalistik çalışmalara dair bilgi vermiştir.<sup>31</sup> Batıda şair hakkında güncel çalışmalar devam etmektedir. Margaret Larkin, daha ziyade şiirlerinden hareketle bir

<sup>20</sup> Bilâl Mahmûd Ya'kûb Sâlih, *el-İğtirâb fî şî'ri'l-Mutenebbî* (Amman: Haşimi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2004).

<sup>21</sup> Muflih Dab'ân el-Huveydât, *Tecelliyâtu's-sırâ' fî şî'ri'l-Mutenebbî* (Ürdün: Mute Üniversitesi, Doktora Tezi, 2008).

<sup>22</sup> Sâmiye Medveri, *Şî'ru'l-Hikme beyne'r-ru'yeti'l-felsefiyye ve'l-melfûzu'n-nefsî inde'l-Mutenebbî* (Cezayir: Akid el-Hâc Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2009-2010).

<sup>23</sup> Rulâ Hâlid Muhammed Gânim, *el-Âhâr fî şî'ri'l-Mutenebbî* (Filistin: Necah Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010).

<sup>24</sup> Cum'a bint Sefer b. Saîd, *el-İnsânu fî ru'yeti İbni'r-Rûmî ve'l-Mutenebbî beyne'l-medhi ve'l-gadhi* (Mekke: Ümmülkura Üniversitesi, Arap Dili Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 1418/1998).

<sup>25</sup> Husâm Muhammed 'Umer et-Temîmî, *Eseru'l-Mutenebbî fî şî'ri'l-hurûbi's-salibiyye* (Amman: Ürdün Üniversitesi, Lisansüstü Araştırmalar Fakültesi, Doktora Tezi, 1996).

<sup>26</sup> Dursun Hazer, "el-Mutenebbî'nin Şiirinde Humma Tasvîri", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (2003).

<sup>27</sup> Esat Ayyıldız, "el-Mutenebbî'nin Seyfûddeve'ye Methiyeleri (Seyfiyyât)", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020).

<sup>28</sup> Abdurrahman Özdemir, "el-Mütenebbî'nin Şiirinde Maraş", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2006), 159-185.

<sup>29</sup> Sevim Özdemir, "el-Mutenebbî Dîvânından, et-Teşbihü'l-Belîğ - Sanatına Örnekler", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2004), 61-78.

<sup>30</sup> Adnan Arslan, "Arap Şairi Mütenebbî'de Üç Maharet: Teşbih-İ Zımnî, Hayal Ve Hikmet", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 192-212.

<sup>31</sup> İsmail Durmuş, "Mütenebbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları. 2006, 32/195-200.

*Mütenebbî biyografisi* ortaya koymuştur.<sup>32</sup> Yine Larkin Ahmed Şevki ile Mütenebbî'yi *mersiye* bağlamında karşılaştıran bir çalışma hazırlamıştır.<sup>33</sup> Washinton'da 2016 yılından bu yana düzenlenen kitap sanatları ve kültür sergisi projesi olan *Al-Mutanabbi Street Starts Here DC 2016*'ya onun adı verilmiştir.<sup>34</sup>

Bu çalışmada müstakil olarak herhangi bir çalışmada ele alınmayan *nesîb/teşbîb* bölümdeki ayrılık konusunu, Mütenebbî'nin nasıl ele aldığı incelenecektir. Şair divanındaki pek çok kasidesinde ayrılığı bir sorun olarak işlemiş ve onun acısını oldukça ilgi çekici üsluplarla anlatmak istemiştir. Ayrılıklardan dolayı defalarca gözyaşı döktüğünü dile getirmiştir.<sup>35</sup> Şaire göre *dünyada firakı olmayan hiçbir vuslat yoktur*.<sup>36</sup> Ayrılık öyle bir fitrat yasaıdır ki sanki insanlar ayrılmak için bir araya gelir.<sup>37</sup> Firakın işidir her vuslata bir tuzak kurar.<sup>38</sup> İnsanlar hayatta bir süre sevdikleriyle birlikte olurlar ve muvakkaten de olsa vuslatı tadarlar. Fakat ayrılık hayatın inkâr edilemez bir gerçeği olarak eninde sonunda kapıyı çalmadan geliverir. Şair Mütenebbî ise vuslat konusunda epey karamsardır ve ayrılıkların hep onun peşinden geldiğini görmüştür. Hayatın her anında kalbini yaralayan firakların tadını hep hissetmiştir. Sanki ayrılık ikiz kardeşymiş gibidir. Bu duygusunu şöyle ifade eder:

<sup>32</sup> Margaret Larkin, *Makers of the Muslim World al-Mutanabbi* (London: Oneworld Publications, 2008).

<sup>33</sup> Margaret Larkin, "Two examples of "Ritha": a Comparison between Ahmad Shawqî and al-Mutanabbi", *Journal of Arabic Literature* 16 (1985).

<sup>34</sup> İlgili internet sayfasına ulaşmak için bk. Sarah İrvin – Helen Frederick, *Exhibition Catalog from the Al-Mutanabbi Street Starts Here DC 2016 exhibit at the Fenwick Gallery, George Mason University* (Erişim: 20 Eylül 2021). <https://mars.gmu.edu/jspui/handle/1920/10351?show=full>

<sup>35</sup> Mütenebbî, *Dîvân*, 269.

<sup>36</sup> Mütenebbî, *Dîvân*, 28.

<sup>37</sup> Mütenebbî, *Dîvân*, 76.

<sup>38</sup> Mütenebbî, *Dîvân*, 105.

أَمَّا الْفِرَاقُ فَأَيْبُهُ مَا أَعَهْدُ      هُوَ تَوَأْمِي لَوْ أَنَّ بَيْنَنَا يَوْلُدُ

*Ayrılık ise o hep tanışımı benim.*

*Eğer doğmuş bir şeyse ayrılık ikizimdir benim.<sup>39</sup>*

Şairin ayrılık hususunda bir tavsiyesi vardır. Ayrılığın yaşattığı acılara kişi eğer direnir ve karşı çıkarsa çekilen ızdırıp katlanarak artacaktır. Bu takdirde kişiye düşen vuslat arzusuna itaat etmesidir. Yani eğer sevgiliye kavuşma imkânı varsa buna direnmek doğru değildir. Zira firak böyle bir direniş arzusunu adeta cezalandırıyor gibi davranıp acıları artırmaktadır. Şair bu duygularını şöyle ifade eder:

إِذَا عَاصَيْتُهَا كَأَنَّتُ شِدَاداً      وَإِنْ طَاوَعْتُهَا كَأَنَّتُ رِكَاكِ

*Ona (hasret) isyan edersem daha da şiddetleniyor*

*Şayet itaat edip boyun eğersen de hafıflıyor.<sup>40</sup>*

### 1. Ayrılık-Ölüm Karşılaştırması

Arap şiirinde pek çok şairin ayrılık acısını anlatırken yaşadıkları halet-i ruhiyeyi ölüm ile kıyasladıkları görülür. Onların gözünde ayrılık ölüm gibi bir şeydir. Ebû Temmâm (öl. 241/846) şöyle demektedir:

الموت عندي والفرق      ق كلاهما ما لا يطاق

*Benim nezdimde ölüm ve ayrılık;*

*İkisine de dayanılmaz.<sup>41</sup>*

el-Abbâs b. el-Ahnef (öl. 192/808) ise ayrılığın ölüm getiren bir zehir olduğunu şu şekilde dile getirir:

وَفِي الْعَشَقِ كَأَسَانٍ مَسْمُومَتَا      نِ طَعْمُهُمَا الصَّابُ وَالْعَلَقَمُ  
فَأِحْدَاهُمَا كَأَسُ هَجْرِ الْحَبِيبِ      وَكَأَسُ الْفِرَاقِ هِيَ الصَّيْلَمُ

<sup>39</sup> Mütenebbi, *Dîvân*, 201.

<sup>40</sup> Mütenebbi, *Dîvân*, 568.

<sup>41</sup> Âmidî, *Kitâbü'l-Muvâzene*, 1/110.

*Aşkta vardır iki zehirli kâse; tatları acı ve kötü.*<sup>42</sup>

*İki kâse: Biri sevgilinin terk edişi, diğeri de ayrılık ki o ne  
bela!*<sup>43</sup>

Bu iki şair dışında pek çok şairin şiirlerinde, ayrılığın ölüm gibi acı verici olduğuna dair örnekler bulunmaktadır. Ebû Temmâm ve İbnü'l-Ahnef gibi Mütenebbî de onların izinden gitmiş ve ayrılık anını canın bedenden çıkışı olarak vafsetmiştir. Aşağıdaki beyit bunun en güzel örneklerinden biridir:

ليس القباب على الركاب وإنما  
هنّ الحياة ترخلت بسلام

*Develerin üzerindeki hevedec değil hayattır onlar.*

*Giderken selametimi de alıp götürendir onlar.*<sup>44</sup>

Mütenebbî'nin bu beytinde gidenlerin ardından iç dünyasında neler hissettiğini görüyoruz. Şair sevgilisini kervandaki bir devenin üstünde görmüştür. Devenin üzerinde yolcunun oturması için Arapların hevedec dediği bir mahfil vardır. القباب derken bunları kasteder. Kervan giderken arkalarından bakakalan şairin gözündeki bu hevedec görüntüsü acı vericidir. Zira hareket halindeki hevedecler sevgilinin gidiyor olduğunu hatırlatır. Şair şöyle der: *Develerin üzerindeki hevedec değil hayattır onlar.* Türkçede bir deyim vardır: Canım gibi severim diye. Şair sevgisini anlatmak için bunu yeterli görmez. Canım gibi demez,

<sup>42</sup> Şairin bu şiirinde kullandığı الصَّابُ kelimesini “kötü” olarak çevirmek zorunda kaldık. Zira klasik sözlük kaynaklarına bakıldığında kelimeye عَصَاة شَجَرٍ مُّزٍ acı bir ağacın özü/nektarı şeklinde anlam verildiğini gördük. Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî (İbn Manzûr), *Lisânu'l-Arab* (Beirut: Dâru Sâdir, 1414), 1/537.

<sup>43</sup> Ebü'l-Fazl el-Abbâs b. el-Ahnef b. el-Esved el-Hanefî el-Yemâmî, *Dîvânu'l-Abbâs b. El-Ahnef*, thk. 'Âtike el-Hazrecî (Kahire: Matbaatu Dâri'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1373/1954), 240. Burada şairin kullandığı الصَّيْلُ ender kullanılan kelimelerdendir. Sözlükte her şeyi kökünden söküp alan bir bela olarak tarif edilmiştir. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 12/339.

<sup>44</sup> Mütenebbî, *Dîvân*, 425.

canımdır der. Giden hevdec beraberinde canını da alıp gitmiş, cansız bir bedenle baş başa kalmıştır.

Şairin ayrılığı ölümle eşdeğer gördüğü diğer beyti de şöyledir:

حُشَاشَةُ نَفْسٍ وَدَعَتِ يَوْمَ وَدَعُوا      فَلَمْ أَدْرِ أَيَّ الطَّاعِنِينَ أَشْبَعُ

*Can kırıntısı, elveda dediği gün bana veda etti.*

*Bilmem ki hangi gidenini ardından teşyi edeyim?!<sup>45</sup>*

Kasidenin matlaı olan bu beyitte Mütenebbî, sevgilisi ile birlikte olduğu zaman taşıdığı canı حُشَاشَةُ نَفْسٍ bir avuç can parçası olarak vasfeder. Sevgilisinin elveda deyip de gittiği gün ise o bir parçacık canı da çıkıp gitmiştir. Şair beytin ikinci şatırında oldukça yerinde bir soru sorar: Gidenlerden hangisini teşyi edeyim? Teşyi, cenaze hakkında yerine getirilen vecibelerden biridir. Cenazenin mezarlığa götürülmesine kadar eşlik etmeye teşyi denir. Şairin gözünde, ayrılıp giden sevgili tekrar görüşmemek üzere vefat edip gitmiş bir cenaze gibidir. Diğer taraftan zaten can çekişen kalbi de adeta ölmüştür. Dolayısıyla ortada iki cenaze söz konusudur. Şair hangisini teşyi edeyim ben bunların diye kendi kendine sorar.

Şairin ölümü ayrılıkla ilişkilendirdiği diğer bir şiiri de şöyledir:

إِنِّي لِأَجْبُنُ مِنْ فِرَاقِ أَجْبَتِي      وَتُحْسِنُ نَفْسِي بِالْجَمَامِ فَأَشْجَعُ

Mütenebbî, İbn Reşik'in de tespit ettiği gibi kibir derecesinde bir enaniyete sahiptir.<sup>46</sup> Şairin özellikle cesaretiyle övündüğü şiirleri oldukça fazladır. Fakat bu beyitte şairin kendisini korkak olarak nitelendirdiğini görürüz. *Ben dostlardan ayrılmaktan en çok korkanım* der. Şair, kendisi hakkında korkak dedikten sonra beytin hemen ikinci şatırında yine cesaretli oluşuna toz kondurmak istemez ve hemen olası bir yanlış anlamamanın önünde geçmek ister: *Nefsim ölüm konusunda da*

<sup>45</sup> Mütenebbi, *Dîvân*, 30.

<sup>46</sup> İbn Reşik, *el-'Umde*, 2/164.

*en cesur olduğunu bilir. Şaire göre ölmek, sevgililerden ayrılmaktan çok daha hafif bir acıdır.*<sup>47</sup>

Tam da burada şairin ayrılık ve ölüm karşılaştırması yaptığı en meşhur beytine yer vermek gerekmektedir.

لَوْلَا مُفَارَقَةُ الْأَحْبَابِ مَا وَجَدْتُ      لَهَا الْمَنَائِبَ إِلَى أَرْوَاجِنَا سُبُلًا

Ünlü şairimiz Orhan Veli'nin *Ölüm Allah'ın emri, ayrılık olmasaydı* sözlerini çağrıştıran bu beyitte Mütenebbî'yi sevgililerden ayrılmayı ölümden beter gördüğüne şahitlik ederiz. Şair mealen şöyle der: *Eğer dostlardan müfarakat olmasaydı ölüm ruhlarımıza yol bulamazdı ki gelsin alsın.*<sup>48</sup>

وَكَاثَمَهَا شَجَرٌ بَدَتْ لَكِنِّهَا      شَجَرٌ جَنَيْتُ الْمَوْتَ مِنْ ثَمَرَاتِهَا

Diğer beyitte şair bu kez Arapların başka bir kültürüne atıfta bulunmaktadır. Araplar çölde uzaktan görünen develeri hurma ağaçlarına benzetmektedir. Şairin gözünde de sevgilisine götüren deve gözüne bir ağaç gibi görünmüştür. Fakat öyle bir ağaç ki başında tatlı meyveler yerine bu kez ölüm vardır. Şair bu beytiyle, sevgilisinden kendisini ayıran deveyi, meyvesi ölüm olan zehirli bir ağaca benzetmiş olmaktadır.

Şair bir başka kasidesinde ayrılıktan sonra yaşamaya devam ehli-  
i aşkın nasıl yaşayabildiklerini şöyle izah eder:

سَالِمٌ أَهْلَ الْوُدَادِ بَعْدَهُمْ      يَسْلُمُ لِلْحُزْنِ لَا لِتَخْلِيدِ

Şaire göre asıl olan ayrılıktan sonra kişinin sevdiklerinden ayrı kalarak yaşayamamasıdır. Fakat gidenler gittikten sonra *أهل الوداد* dediği aşk ehlinden sağ kalanlar vardır. Bunların ise hayatta kalma sebepleri *بizzat yaşamak için değildir.*<sup>49</sup>

<sup>47</sup> Mütenebbi, *Dîvân*, 491.

<sup>48</sup> Çeviri Said Nursi'ye aittir. Said Nursi, *Lem'alar* (İstanbul: Envar Neşriyat, 2006), 248.

<sup>49</sup> Mütenebbi, *Dîvân*, 294.

## 2. Sevgilinin Ardından Ağlayışlar

Şair diğer bir kasidesinde, sevdiğini götüren deve kervanının arkasından hıçkırıklar içerisinde ağlayışını şu şekilde ifade eder:

يَسْتَأْقُ عَيْسَهُمْ أَنِّي خَلْفَهَا      تَتَوَّهُمُ الزَّفَرَاتِ زَجَرَ خُدَاتِهَا

*Onun devesini benim feryadım güder*

*Çıkardığım inlemeleri haddânın bağırması zanneder.<sup>50</sup>*

Arapların anavatan edindikleri topraklar milyonlarca kilometrekarelik genişlikte çöllerden müteşekkildir. Çölün haşın tabiatında seyahat edebilmek için develere ihtiyaçları vardır. Develer ise bunaltıcı sıcak koşullarda ilerleyebilmesi için hadâ dedikleri has bir melodiye karşı fitri olarak duyarlıdır. Deve kervanının önündeki haddâ dedikleri bir şahıs nağmeli şiirleriyle develere tempo tutturur ve ritimli hareket etmelerini sağlar. Bu kadim bir Arap geleneğidir.<sup>51</sup> Şair şiirinde bu geleneğe atıfta bulunur. Sevdiğini götüren develeri müzikal nağmeleriyle harekete geçiren bu kez haddâ' değildir, şairin hıçkırıklarıdır. Devenin arkasında şair öylesine ağlamaktadır ki bağrından çıkan sesleri deve haddâ'nın terennümlerine benzetmiştir.<sup>52</sup>

لَا سِرْتِ مِنْ إِبِلٍ لَوْ أَتَيْ فَوْقَهَا      لَمَحَتْ حَرَارَةُ مَدْمَعِي سِمَاتِهَا

*Yürümez olaydın ey deve! Ben üzerinde olaydım*

*Gözyaşlarımın sıcaklığı üzerindeki izleri silerdi.<sup>53</sup>*

Bu beyitte ise şair tekrar ağlama halini tasvire geri döner. Yürümez olaydın ey deve! Diyerek esefini dile getirir. Eğer ben de

<sup>50</sup> Mütenebbi, *Dîvân*, 185.

<sup>51</sup> İlgi çekici bir konu olduğu için burada kapsamlı bir çalışmaya atıfta bulunacağız. Hüseyin Akpınar, "Develere Mahsus Mûsikî Türü Ve Develerin Mûsikî Hassasiyeti", *I. Uluslararası Devecilik Kültürü ve Deve Güreşleri Sempozyumu*, ed. Devrim Ertürk & Özgür Gökdemir (İzmir: Selçuk Belediyesi Selçuk Efes Kent Belleği Yayınları, 2016), 457-467.

<sup>52</sup> Mütenebbi, *Dîvân*, 185.

<sup>53</sup> Mütenebbi, *Dîvân*, 185.



senin üzerinde olsaydım gözyaşlarının sıcaklığından üzerindeki damga silinirdi der. Aslında burada da Araplığa ait bir kültürün izleri görülmektedir. Araplar develerin kendilerine ait olduğunu belirtmek için –şimdi büyükbaşların kulaklarına takılan numaralı küpeler gibi- onların derilerini kor halindeki demirle dağlıyorlardı. Şair, gözlerinden akan sıcak gözyaşlarının devenin üzerindeki bu izleri dahi yok edeceğini mübalağalı bir üslupla ifade etmiştir.

Şair sevgilisinden ayrı düşmüş olmanın hüznünü şu şekilde dile getirir:

يَجِدُ الْحَمَامُ وَلَوْ كَوَّجِدِي لِأَنْبَرِي شَجَرُ الْأَرَاكِ مَعَ الْحَمَامِ يَنْوُحُ

*Güvercin benim gibi hasret çekse idi*

*Arak ağacı o güvercinle birlikte inler dururdu.<sup>54</sup>*

Klasik Arap edebiyatında gazel temalı şiirlerde şairin kullandığı motiflerden birisi de güvercindir. Divan edebiyatında bülbül-gül ikilisi gibi gazel şiirlerinde de güvercin ve üveyk kuşları aşka kapılmış ve sevdiğinden ayrı düşmüş âşıkların dert ortağıdır. Aşğın gözünde ağzını kapatarak sesler çıkaran güvercinlerin hazin sedaları onların yaşadıkları hasret duygusunun yansımalarıdır. Birçok Arap şairinin bunu bir motif olarak kullandığını biliyoruz.<sup>55</sup> Mütenebbî bu geleneğin güçlü bir müdavimi olarak aynı motifi mübalağalı bir şekilde kullanır. Eğer güvercin وَلَوْ كَوَّجِدِي لِأَنْبَرِي şair gibi hasret çekse idi, شَجَرُ الْأَرَاكِ arak denilen ağaç مَعَ الْحَمَامِ يَنْوُحُ güvercinle beraber ağlar dururdu. Yani, şairin çektiği acı kadar güvercin de acı çekmiş olsaydı öyle bir ağlayış kopacaktı ki ağaç dahi güvercinin haline acıyacak ve ağlamasına iştirak edecekti.

Aşkı gizlemek ve sevdiğini ilan edememek çoğu Arap şairine göre kalbin tahammülünden aciz kaldığı ağır bir yükür. Mütenebbî bu

<sup>54</sup> Mütenebbi, *Dîvân*, 66.

<sup>55</sup> Hasen Cabbâr Şemsî, “el-Hamâmetu bivasfihâ remzen li'l-mer'ati fi'l-gazeli'l-Emeviyyi”, *Mecelletu Ehli'l-Beyt* 8, 26.

yükün ayrılık vaktinde taşınamayacak bir külfet haline dönüştüğünü şöyle ifade eder:

وَكَاتَمَ الْخُبِّ يَوْمَ الْبَيْنِ مِنْهُنَّكَ وَصَاحِبُ الدَّمْعِ لَا تَخْفَى سَرَائِرُهُ

*Aşkını gizleyen firak vaktinde her şeyi söyler*

*Gözyaşı dökenin sırları hiç gizli kalmaz.<sup>56</sup>*

Diğer bir şiirde de şairin ağlamamak için kendisini tuttuğunu fakat develer hareket eder etmez de kendinden nasıl geçtiğini görürüz:

كَأَنَّ الْعَيْسَ كَانَتْ فَوْقَ جَفْنِي مُنَاخَاةً فَلَمَّا ثُرْنَ سَالَا

*Sanki deve gözümün üstünde oturmuş duruyordu*

*Hareket edince gözlerim sel oldu koptu.<sup>57</sup>*

Bu beyitte şair, ayrılmak üzere olan sevgilisini çaresiz gözlerle izler. Onu durdurmak için elinden bir şey gelmez. Ağlamamak için kendini olabildiğince sıkır. Çeviriye yansıttığımız gibi sevgilinin bindiği deve sanki gözlerinin üzerindedir, gözyaşlarını tutmaktadır. Devenin hareketi ile birlikte artık gözünün üzerinde duran engel de kalkmıştır. Dolayısıyla şair ağlamaktan kendini tutamaz.

Mütenebbî'nin eleştirildiği konulardan birisi de onun mübalağalı ifadeleridir. İbn Reşik şairin abartıya oldukça yatkın yönünü kusur addeder. Mütenebbî'nin giden sevgilinin ardından döktüğü gözyaşlarının çokluğunu ifade etmek için kullandığı şu sözleri İbn Reşik'i haklı çıkaracak kadar abartılıdır denilebilir:

<sup>56</sup> Mütenebbi, *Dîvân*, 41.

<sup>57</sup> Mütenebbi, *Dîvân*, 139.

إِنْ كُنْتَ طَاعِنَةً فَإِنَّ مَدَامِعِي      تَكْفِي مَزَادَكُمْ وَتُرْوِي الْعَيْسَا

*Eğer gidiyorsan, (şunu bil ki) gözyaşlarım sizin su kaplarınıza kifayet eder;*

*Develerinize dahi yeter.*<sup>58</sup>

### 3. Uykusuzluk

Birçok Arap şairi, ayrılıktan dolayı geceleri uykusuz kaldığını ifade etmiştir. Ayrılık ve uykusuzluk birbiri içine girmiş iki ayrılmaz kardeş gibidir adeta. Mütenebbî'nin ayrılıkla birlikte gelen uykusuzluk halini şu şekilde ifade ettiğini görürüz:

لِيَالِيَّ بَعْدَ الطَّاعِنِينَ شُكُولُ      طَوَالَ وَالْأَعِاشِقِينَ طَوِيلُ

Bu beyitte şair yıl içerisinde mevsimlerin değişmesiyle gecelerin uzunluğunun değiştiği bilgisine atıfta bulunur. Bazı geceler kısa bazıları ise oldukça uzundur. Ancak şairin sevdiği kimseler gidince geceler artık hep uzun olmuştur. Zira artık gözlerine uyku girmemektedir. *بَعْدَ الطَّاعِنِينَ* gidenlerden sonra gecelerim hep aynı der. Zaten âşıkların geceleri hep uzun olur.<sup>59</sup> Şairin bu sözleri Fuzulî'nin şu dizelerini akla getirmektedir: *Şeb-i yeldâyı müneccimle muvakkit ne bilir Mübtelâ-yı gama sor kim geceler kaç saat.*

Şairin ayrılığı, uykusuzlukla birlikte zikrettiği diğer bir şiiri de şöyledir:

أَبْلَى الْهَوَىٰ أَسْفَا يَوْمَ النَّوَىٰ بَدَنِي      وَفَرَّقَ الْهَجْرَ بَيْنَ الْجَفْنِ وَالْوَسَنِ

*Aşk, ayrılık günü bedenimi eskitti*

*Ayrılık da gözümle uykumun arasına girdi.*<sup>60</sup>

Şairin kullandığı kelimeleri özenle seçtiğini görüyoruz bu beyitte. İlk anlamı elbise gibi şeylerin eskimesi olan *بلى* fiilinin if'âl bâbı

<sup>58</sup> Mütenebbi, *Dîvân*, 58.

<sup>59</sup> Mütenebbi, *Dîvân*, 355.

<sup>60</sup> Mütenebbi, *Dîvân*, 7.

olan أبلَى müteaddî/geçişli bir fiil olarak eskitti anlamına gelmektedir. Şair bu fiili istiare olarak aşkın eline verir. Sanki ayrılık günü –musibet olduğu için- şairin gözünde bir gün değil seneler gibi etki bırakmıştır. Zira Araplarda dilden dile nakledilen şu söz meşhurdur: سنة الفراق سنة *Firakın bir saniyesi bir senedir.*<sup>61</sup> Bundan dolayı da bedeni yıllarca yaşamış gibi yıpranmıştır. İkinci şatırında ise şairin *hecr* dediği ayrılık gözü ile uykusunun arasını tefrik etmiştir. Yani göz ile uyku birbirleriyle vuslat edemez hale gelmiştir.

### Sonuç

Bu çalışmada, kasidenin girizgâhını teşkil eden nesîb/teşbîb kısmında Mütenebbî'nin firak/ayrılık olgusunu nasıl ele aldığı incelendi. Şairin ayrılık acısını ölümle kıyasladığı, sevdiklerinin ardından gözyaşları döktüğü, geceler boyu uykusuz kaldığı, zayıflayıp bitap düştüğü vb. Arap şiirinde klişeleşmiş motifleri ustaca kullandığı görüldü. Acılarını dile getirirken zaman zaman mübalağada aşırıya kaçmasının dışında genel anlamda lirik şiirin en güzel örneklerini sunduğu gözlemlendi. Bu açıdan şairin ayrılık edebiyatı denilebilecek türde başarılı nesîb/teşbîb girişlerinde bulunduğu rahatlıkla söylenebilir. Şairin divanının bu çerçevede daha kapsamlı ve derinlikli bir tez çalışmasına konu olması mümkündür.

### Kaynakça

Acûlî, Ervâ Hâlid Mustafâ. *en-Nizâmu's-savtî ve delâletuhû fi Seyfiyyâtî'l-Mutenebbî ve Kâfûriyyâtihî*. Filistin: Ulusal Necâh Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014).

Açık, Fatih & Harput, Mustafa. “Toplumsal Bir Kategori Olarak Bedevilik”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/9 (2015).

<sup>61</sup> Muhammed b. Abdullah el-Hatîb et-Tebrîzî, *Şerhu mişkâti'l-misbâh*, thk. Cemâl Aytânî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), 3/192.

- Akpınar, Hüseyin. “Develere Mahsus Mûsikî Türü Ve Develerin Mûsikî Hassasiyeti”. *I. Uluslararası Devecilik Kültürü ve Deve Güreşleri Sempozyumu*, ed. Devrim Ertürk & Özgür Gökdemir. İzmir: Selçuk Belediyesi Selçuk Efes Kent Belleği Yayınları, 2016, 457-467.
- Alî, es-Sâdık Cum’a. *el-İstisnâ fî şî’ri’l-Mutenebbî*. Sudan: Ummu Dermân Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Âmidî, Ebü’l-Kâsım el-Hasen b. Bişr b. Yahyâ. *Kitâbü’l-Muvâzene beyne’l-Şâ’irîyyeyn. el-Muvâzene beyne Ebî Temmâm ve’l-Buhtürî*. thk. Ahmed Sakr. 3 Cilt. B.y.; Dâru’l-Maârif, 1994.
- Arslan, Adnan. “Arap Şairi Mütenebbî’de Üç Maharet: Teşbih-İ Zımnî, Hayal Ve Hikmet”. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 8/1 (2021), 192-212.
- Arûd, Zuheyr Muhammed İkâb. *el-Hazfu fî şî’ri Ebi’t-Tayyib el-Mutenebbî*. Yermük: Yermük Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Ayyıldız, Esat. “el-Mutenebbî’nin Seyfüddevle’ye Methiyeleri (Seyfiyyât)”, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020).
- Ba’lâm, Buâmir. *Şî’riyyetu’l-matâli’ inde’l-Mutenebbî* . Cezayir: Varakle Üniversitesi, Edebiyat ve Beşeri İlimler üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Bahr, Fadl Dahiyeye Muhammed. *et-Tevâbi’ fî şî’ri’l-Mutenebbî*. Sudan: Ummu Dermân Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010.
- Durmuş, İsmail. “Mütenebbî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/195-200. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Ebû Ridvân, Lüeyy Mahmûd Muhammed. *Cumûu’l-kille fî divâni’l-Mutenebbî ve delâletuha’l-belâgiyye* (Kudüs: Kudüs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

- Gânim, Rulâ Hâlid Muhammed. *el-Âhâr fî şî'ri'l-Mutenebbî*. Filistin: Necah Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Hamed, Muhammed Ahmed Surûr. *Nûnâ't-te'kîd fî şî'ri'l-Mutenebbî*. Sudan: Ummu Dermân Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, ts.
- Hasen, İzzet. *Şî'ru'l-vukûf ale'l-atlâl*. Şam: Bibliothea Alexandrina, 1388/1968.
- Hazer, Dursun. "el-Mutenebbî'nin Şiirinde Humma Tasvîri". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (2003).
- Huveydât, Muflih Dab'ân. *Tecelliyâtu's-sırâ' fî şî'ri'l-Mutenebbî*. Ürdün: Mute Üniversitesi, Doktora Tezi, 2008.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim. *eş-Şî'ru ve's-şu'arâ*. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1423.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1414.
- İbn Reşîk, Ebû Alî el-Hasen el-Ezdî el-Mesîlî el-Kayrevânî. *el-'Umde fî mehâsini's-şî'r ve âdâbih*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Cîl, 1401/1998.
- İbn Saîd, Cum'a bint Sefer. *el-İnsânu fî ru'yeti İbni'r-Rûmî ve'l-Mutenebbî beyne'l-medhi ve'l-gadhi*. Mekke: Ümmülkura Üniversitesi, Arap Dili Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 1418/1998.
- İbnü'l-Ahnef, Ebü'l-Fazl el-Abbâs b. b. el-Esved el-Hanefî el-Yemâmî. *Dîvânu'l-Abbâs b. El-Ahnef*. thk. 'Âtike el-Hazrecî. Kahire: Matbaatu Dâri'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1373/1954.
- İrvin, Sarah & Frederick, Helen. *Exhibition Catalog from the Al-Mutanabbi Street Starts Here DC 2016 exhibit at the Fenwick Gallery, George Mason University* (Erişim: 20 Eylül 2021). <https://mars.gmu.edu/jspui/handle/1920/10351?show=full>

- Kaysî, Safâuddîn Ahmed. *Binâiyyetu'l-atlâl ve delâletuha'r-remziyye ve'l-ihâiyye*. Mecelltu havliyyâtu't-turâs 17 (2017), 29-42.
- Kudâme b. Ca'fer, Ebü'l-Ferec b. Kudâme b. Ziyâd el-Kâtib el-Bağdâdî. *Nakdû's-şi'r*. Konstantiniyye, Matbaatu'l-Cevânib, 1302.
- Larkin, Margaret. "Two examples of "Ritha": a Comparison between Ahmad Shawqi and al-Mutanabbi". *Journal of Arabic Literature* 16 (1985).
- Larkin, Margaret. *Makers of the Muslim World al-Mutanabbi*. London: Oneworld Publications, 2008.
- Matar, Salâh Ahmed Abdulkâdir. *el-Binâu'l-fennî lişi'ri'l-Mutenebbî*. Hartum: Ummu Dermân Üniversitesi, İslam Dünyası Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Medverî, Sâmiye. *Şi'ru'l-Hikme beyne'r-ru'yeti'l-felsefiyye ve'l-melfûzu'n-nefsî inde'l-Mutenebbî*. Cezayir: Akîd el-Hâc Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2009-2010.
- Nursi, Said. *Lem'alar*. İstanbul: Envar Neşriyat, 2006.
- Özdemir, Abdurrahman. "el-Mütenebbî'nin Şiirinde Maraş". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2006), 159-185.
- Özdemir, Sevim. "el-Mutenebbî Dîvânından, et-Teşbihu'l-Beliğ - Sanatına Örnekler". *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 19 (2004), 61-78.
- Sâlih, Bilâl Mahmûd Ya'kûb. *el-İğtirâb fî şi'ri'l-Mutenebbî*. Amman: Haşimi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Süleymân, İhsân Mahmûd. "el-Mekân fi'l-mukaddimâti't-taleliye fî şi'ri'l-muallakât". *Mecelltu'l-bahsi'l-ilmî fi'l-âdâb* (2020), 201-220.

- Şâir, Mûsâ. “et-Tasgîr fî şî'ril'-Mutenebbî”. *Mecelletu mecmai'l-Lugati'l-Arabiyyeti'l-Urdunî*. 23-24 (Haziran 1984), 39-65.
- Şemsî, Hasen Cabbâr. “el-Hamâmetu bivasfihâ remzen li'l-mer'ati fi'l-gazeli'l-Emeviyyi”. *Mecelletu Ehli'l-Beyt* 8, 26-33.
- Şeyh, Kebîr. “Felsefetu'l-mekân ve alâkatuhâ bi'l-iğtirâb fî nefsiyyeti's-şâiril'l-Arabî”. *Mecelltu'n-nass*. 8/1 (2021), 126-147.
- Tebrîzî, Muhammed b. Abdullah el-Hatîb. *Şerhu mişkâti'l-misbâh*, thk. Cemâl Aytânî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- Temîmî, Husâm Muhammed 'Umer. *Eseru'l-Mutenebbî fi şî'ri'l-hurûbi's-salîbiyye* Amman: Ürdün Üniversitesi, Lisansüstü Araştırmalar Fakültesi, Doktora Tezi, 1996.



GİBTÜ İslami İlimler Fakültesi Dergisi SIRAT  
GIBTU Journal of Faculty of Islamic Sciences SIRAT  
ISSN 2757-8631 | e-ISSN 2717-8064  
Kasım / November 2021, 2/2: 113-130

### **Kur'an'da Hayvanların Zikredilmesinin Hikmetleri**

**Abdurrahim EKİNCİ**

Öğr. Görevlisi, Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi,  
İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı  
Lecturer, Gaziantep Islamic Science and Technology University,  
Faculty of Islamic Sciences,  
Department of Arabic Language and Rhetoric  
Gaziantep, Turkey  
arahim.72@hotmail.com  
orcid.org/0000-0002-5509-2569

### **Makale Bilgisi / Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Received:** 23 Eylül / September 2021

**Kabul Tarihi / Accepted:** 15 Ekim / October 2021

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Kasım / November 2021

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Kasım / November

**Cilt-Sayı / Volume-Issue:** 2/2

**Sayfa:** 113-130

**Atf / Citation:** Ekinci, Abdurrahim. “Kur'an'da Hayvanların Zikredilmesinin Hikmetleri [The Wisdom Of Mentioning Animals In The Qur'an]” *Sirat* 2/2 (Kasım/ November 2021): 113-130.

**İntihal Taraması / Plagiarism Detection:** Bu makale en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal taramasından geçirildi. / This article has been reviewed by at least two referees checked for plagiarism.

## Kur'an'da Hayvanların Zikredilmesinin Hikmetleri\*

### Öz

Hayat rehberi olan Kur'an-ı Kerim'de iman, ibadet ve ahlak esaslarını içeren ayetlerin yanı sıra evrenle ilgili veya evrende bulunan canlı-cansız varlıklarla ilgili bilgiler içeren ayetler de bulunmaktadır. Bu çalışmada insan hayatında önemli bir yere sahip olan birtakım hayvanların zikredildiği ayetler incelenerek Kur'an'da hayvanların zikrediliş hikmetleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca Kur'an'da zikri geçen hayvanlar tespit edilmiş ve Kur'an'da hayvanlarla ilgili zikredilen genel kavramlar da incelenmiştir. Araştırmada Kur'an'da hayvanların zikrediliş hikmetleri, insanların onlardan istifade ettiği alanlar, mucizelere konu olmaları ve temsilde kullanılmaları gibi alt başlıklar altında incelenmiş ve konuyla ilgili bazı örnek ayetler zikredilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'an-ı Kerim, Hayvan, Hikmet, Zikir.

---

\* Bu makale yazarın Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 2017 yılında hazırlamış olduğu *Demîri'nin Hayatu'l-Hayavani'l-Kübra Adlı Eserinde Hayvanlarla İlgili Zikrettiği Ayetlerin Analizi* isimli yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

## **The Wisdom Of Mentioning Animals In The Qur'an**

### **Abstract**

In addition to verses containing the principles of faith, worship, and morality, there are also verses containing information about the universe or the living and non-living beings in the universe. In this study, it has been tried to determine the wisdom of mentioning animals in the Qur'an by examining the verses in which some animals have an important place in human life. Moreover, animals mentioned in the Qur'an were identified, and also, the verses which include general concepts about animals were examined. In the research, the wisdom of mentioning animals in the Qur'an was examined under such titles; the issues that people benefit from, their being the subject of miracles, and their use in representation, and some sample verses related to the subject are mentioned.

**Keywords:** Tafsir, Quran, Animal, Wisdom, Dhikr.

## Giriş

Sonsuz kudret ve hikmet sahibi Allah'ın yaratmış olduğu evrende canlı cansız nice varlıklar bulunmaktadır. Hz. Peygamberin bildirdiğine göre sırasıyla toprak, bitki, hayvan ve son olarak insan yaratılmıştır.<sup>1</sup>

İnsanoğlu, hayatını sağlıklı bir şekilde sürdürebilmesi için pek çok şeye muhtaç olduğu gibi hayvanlara da muhtaçtır. Onlar olmazsa insanoğlunun hayatını sürdürmesi neredeyse imkânsızdır. Bu nedenle dünya ve ahiret saadetinin yolunu gösteren Kur'an'ın birçok ayetinde hayvan isimlerinin zikredildiğini ve onların insanlara olan yararlarına işaret edildiğini görmekteyiz.<sup>2</sup>

Kur'an'da hayvanların zikredilmesi birden çok hikmete mebnidir. Bu çalışmada Kur'an'da ismi geçen hayvanlar ve bunlarla ilgili genel kavramlara yer verildikten sonra hayvanların zikrediliş hikmetleri incelenecektir.

### 1. Kur'an'da Zikri Geçen Hayvanlar

Gündelik hayatta insanın istifade ettiği birtakım hayvanlar, bazı kıssalara konu olan hayvanlar ve temsilde kullanılan hayvanlar olmak üzere Kur'an'da 27 hayvan ismi zikredilmiştir. Kur'an'da zikri geçen hayvanlar şunlardır: Aslan, at, balık, bal arısı, bildircin, bit, çavuş kuşu, çekirge, deve, domuz, eşek, fil, hüdhdü kuşu, inek, karga, karınca, keçi, koyun, kurbağa, kurt, köpek, maymun, pervane, sinek, sivrisinek, örümcek, yılan.

Kur'an'da bu hayvanların bir kısmı birer defa diğer bir kısmı daha fazla zikredilmiştir. Birden fazla zikri geçen hayvanların bir bölümü

---

<sup>1</sup> Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim, *el-Câmi'u's-sahih*, nşr. Nazr b. Muhammed el Faryabî (Riyad: Daru Taybe, 1427/2006), "Sıfâtu'l-Kıyâme", 27.

<sup>2</sup> Nurettin Turgay, *Kur'an Açısından Hayvanlar ve Bitkiler* (İstanbul: Fecr Yayınları, 2011), 25.

farklı kelimelerle veya tekil-çoğul; müzekker-müennes şeklinde farklı formlarda zikredilmiştir.<sup>3</sup>

## 2. Kuran'da Hayvanlarla İlgili Zikredilen Genel Kavramlar

Kur'an'da, hayvanlar genellikle kendi isimleri ile zikredilmiş olmakla beraber bazen de hayvanların birkaçını veya tamamını ifade eden kavramlar kullanılmıştır. Bu kavramları şöyle sıralayabiliriz:

### 2. 1. Behîme

Sözlük anlamı “dört ayaklı hayvan ve akılsız canlı”<sup>4</sup> olan behîme kelimesi, Kur'an'da “behîmetu'l-en'am” şeklinde; “eti yenen veya kurban edilebilen hayvanlar” anlamında kullanılmıştır.

أحلت لكم بهيمة الأنعام

“En'am denen hayvanlar sizin için helâl kılınmıştır.”<sup>5</sup>

ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله في أيام معلومات على ما رزقهم من بهيمة الأنعام

“Böylece kendileri için faydalı olan şeyleri açık seçik görsünler ve Allah'ın onlara rızık olarak verdiği, belirlenen günlerde kesecekleri kurbanlık hayvanlar üzerine O'nun adını ansınlar.”<sup>6</sup>

### 2. 2. Dabbe

Sözlükte “yavaş yürümek, hastalık ve elbisedeki ıslaklık”<sup>7</sup> gibi anlamlarda kullanılan dabbe kelimesi Kur'an'da; “canlı, hayvan, güve böceği, kıyamet öncesi yerden çıkacak canlı” anlamlarında

<sup>3</sup> Detaylı bilgi için bkz. Abdurrahim Ekinci, *Demîri'nin Hayatu'l-Hayavani'l-Kübra Adlı Eserinde Hayvanlarla İlgili Zikrettiği Ayetlerin Analizi* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

<sup>4</sup> Muhammed b. Yakup el-Fîrûzabâdî, *el-Kamûsu'l-Muhît* (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 2011), “Behime”, 138.

<sup>5</sup> Kur'an Yolu (Erişim 30 Eylül 2021), el-Mâide 5/1.

<sup>6</sup> el-Hac 22/28.

<sup>7</sup> el-Fîrûzabâdî, “dabbe”, 411.

kullanılmıştır. Dabbe kelimesi Kur'an'da, on dört yerde tekil dört yerde de çoğul olarak geçmektedir.<sup>8</sup>

والله خلق كل دابة من ماء

“Allah hareket eden her canlıyı bir sudan yarattı.”<sup>9</sup>

إن شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون

“Allah katında canlıların en aşağı derecede olanları, sağır, dilsiz ve düşünemez olanlarıdır.”<sup>10</sup>

ومن الناس والدواب والأنعام مختلف ألوانه كذلك

“Aynı şekilde, insanlardan, binek hayvanlarından ve eti yenen hayvanlardan da farklı tür ve renklerde olanlar var.”<sup>11</sup>

### 2. 3. En'am

Genellikle deve anlamında kullanılmakla birlikte; koyun, keçi, inek gibi hayvanlar için de kullanılmaktadır. Kur'an'da tekil olarak bir defa, çoğul olarak otuz iki defa geçmektedir.<sup>12</sup>

زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والانعام والحراث ذلك متاع الحيات الدنيا والله عنده حسن المآب

“Nefsânî arzulara, (özellikle) kadınlara, oğullara, yığın yığın biriktirilmiş altın ve gümüşe, soylu atlara, sağlamal hayvanlara ve ekinlere düşkünlük insanlara çekici kılınmıştır. İşte bunlar dünya hayatının geçici menfaatleridir. Hâlbuki varılacak güzel yer, Allah'ın katındadır.”<sup>13</sup>

<sup>8</sup> Muhammed Fuad Abdülbâki, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li-Elfazi'l-Kur'ani'l-Kerim* (Kahire: Darü'l-Kütübi'l-Misriyye, 1945), “Dabbe”, 252.

<sup>9</sup> Nûr 24/45; el-Hacc, 22/18.

<sup>10</sup> el-Enfâl 8/22.

<sup>11</sup> Fâtır 35/ 28.

<sup>12</sup> Abdülbâki, “En'am”, 708.

<sup>13</sup> Âl-i İmran 3/14.

وإن لكم في الأنعام لعبرة نسقيكم مما في بطونه من بين فرث ودم ألينا خالصا سائغا للشاربين

“Sizin için sağmal hayvanlarda da kesin olarak ibret vardır. Nitekim size hayvanın karnında, besin artıklarıyla kan arasında (oluşan), içenlere lezzet veren saf süt içiriyoruz.”<sup>14</sup>

#### 2. 4. Vühûş

Vühûş, “vahş” kelimesinin çoğuludur ve “yabani hayvan” anlamındadır. Kur'an'da bir kere geçmektedir.

وإذا الوحوش حشرت

“Yabani hayvanlar toplanıp bir araya getirildiğinde.”<sup>15</sup>

Tekvir suresinde, kıyametin dehşetini ifade etmek ve insanları böyle bir güne hazırlık yapmaya teşvik için on iki olay anlatılmaktadır. Bunlardan biri de vahşi hayvanların toplanmasıdır. Kıyametin dehşetinden; yabani hayvanlar bile korkularını unutup, daha güvenli bir yere gitmek için yuvalarından fırlayacaktır. Bu kargaşa içinde birbirlerini ezmelerinden dolayı çokça ölümler olacak ve cesetler üst üste yığılacaktır.<sup>16</sup>

#### 2. 5. Sebu'

“Yırtıcı hayvan” demektir. Çoğulu esbu' سبع ve sebû' سبوع olarak gelmektedir. Kur'an'da bir yerde geçmektedir.

حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به والمنخنقة والمقودة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع إلا ما ذكيتم وما ذبح على النصب وأن تستقسموا بالأزلام ذلكم فسق

<sup>14</sup> en-Nahl 16/66.

<sup>15</sup> et-Tekvîr 81/5.

<sup>16</sup> Muhammed b. Ahmet el-Ensârî el-Kurtûbî, *el-Cami' li-Ahkami'l-Kur'an* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013), 6/199.

*“Leş, kan, domuz eti; Allah’tan başkası adına kesilen, boğulmuş, vurulmuş, yukardan düşmüş, boynuzlanmış, yırtıcı hayvanların boğazlamış olduğu ve canlı iken kesmedikleriniz size haram kılındı.”<sup>17</sup>*

## 2. 6. Tayr

Tayr, tâir kelimesinin çoğulu olup “kanatlı ve uçabilen” hayvanlara verilen isimdir. Tâir kelimesi “kişinin ameli, rızkı ve uğursuzluk” anlamlarında da kullanılır.<sup>18</sup> Tayr kelimesi türevleriyle beraber Kur’an’da yirmi sekiz defa geçmektedir.<sup>19</sup> Örnek olarak şu âyeti zikredebiliriz:

ألم يرو إلى الطير مسخرات في جو السماء ما يمسكهن إلا الله إن في ذلك لآيات لقوم

يؤمنون

*“Semanın boşluğunda buyruk altına sokulmuş kuşları görmüyorlar mı? Onları (boşlukta) Allah’tan başkası tutmuyor. Kuşkusuz bunda inanan bir topluluk için ibretler vardır.”<sup>20</sup>*

## 3. Kur’an’da Hayvanların Zikredilmesinin Hikmetleri

Kur’an’da hayvanların zikredilmesinin birden çok hikmeti bulunmaktadır. Bu bölümde hayvanların Kur’an’da zikrediliş hikmetlerini ayrı başlıklar altında inceleyeceğiz.

### 3. 1. İnsanlığa Hizmetler Sunmaları

Hayvanların Kur’an’da zikrediliş hikmetlerinden birisi, hayvanların insan hayatındaki yerini ifade etmek ve insanlara sağladığı yararları bahsetmektir.

<sup>17</sup> el-Mâide 5/3.

<sup>18</sup> el-Fîrûzabâdî, “Tâir”, 821.

<sup>19</sup> Abdülbâki, “Tayr”, 433.

<sup>20</sup> en-Nahl 16/79.



### 3. 1. 1. Ürünlerinden İstifade Edilmesi

İnsanoğlu, yaşamını sürdürebilmesi için muhtaç olduğu yiyecek, içecek, giyecek ve barınakların bir kısmını hayvanlar vasıtasıyla temin etmektedir. Koyun, keçi, deve, inek gibi hayvanların etinden, sütünden ve derisinden; arının balından istifade etmektedir. Hayvansal ürünlerin insanoğlunun istifadesine sunulduğunu ifade eden bazı ayetler şöyledir:

وإن لكم في الأنعام لعبرة نسقيكم مما في بطونه من بين فرث ودم لبنا خالصا سائغا للشاربين

*“Sizin için sağlam hayvanlarda da kesin olarak ibret vardır. Nitekim size hayvanın karnında, besin artıklarıyla kan arasında (oluşan), içenlere lezzet veren saf süt içiriyoruz.”<sup>21</sup>*

الله الذي جعل لكم الأنعام لتركبو منها ومنها تاكلون

*“Kimine binesiniz, kiminden yiyecek elde edesiniz diye sizin için hayvanları yaratan Allah'tır.”<sup>22</sup>*

وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتا ومن الشجر و مما يعرشون ثم كلي من كل الثمرات فاسلكي سبل ربك ذللا يخرج من بطونها شراب مختلف ألوانه فيه شفاء للناس إن في ذلك لآية لقوم يتفكرون

*“Ve rabbın bal arısına şöyle ilham etti: ‘Dağlardan, ağaçlardan ve insanların kurdukları çardaklardan kendine yuvalar edin. Sonra her türlü besleyici ürünlerden ye; Rabbın koyduğu kanunlara boyun eğerek çizdiği yollardan git!’ Onların karınlarından, farklı renk ve çeşitlerde şerbet (kıvamında bir sıvı) çıkar ki onda insanlara şifa vardır. İşte bunda da düşünen bir topluluk için açık delil bulunmaktadır.”<sup>23</sup>*

<sup>21</sup> en-Nahl 16/66.

<sup>22</sup> el-Mü'min 40/79.

<sup>23</sup> en-Nahl 16/68,69.

### 3. 1. 2. Binek ve Savaş Aracı Olarak Kullanılmaları

Günümüz teknolojik imkânlarının bulunmadığı dönemlerde insanlar hayvanlardan gerek seferlerde gerekse savaşlarda binek aracı olarak yararlanmışlardır. İnsanoğlu, hızlı koşması ve dayanıklı olması nedeniyle at ile uzak mesafeleri kısa sürede kat edebilmiş ve onu postacılıkta, seyahatte ve savaşlarda kullanmıştır.<sup>24</sup> Fil, dayanıklılığından ve gücünden dolayı seferlerde ve savaşlarda kullanılmıştır. Eşek, daha çok binek görevi görmüş olup, maddi bakımdan imkânları daha kısıtlı kimseler tarafından kullanılmıştır. Deve, susuzluğa dayanıklı olduğu ve çöllerde uzun süre yol alabildiğinden binek olarak kullanılmış, etinden ve sütünden yararlanılmıştır.

Hayvanların binek olarak insanlığın istifadesine sunulmasıyla ilgili şu ayetleri sıralayabiliriz:

والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة ويخلق ما لا تعلمون

*“Binmeniz ve güzelliğini seyretmeniz için atları, katırları, eşekleri de yarattı. O, sizin bilmediğiniz başka şeyler de yaratır.”*<sup>25</sup>

الله الذي جعل لكم الأنعام لتركبو منها ومنها تاكلون

*“Kimine binesiniz, kiminden yiyecek elde edesiniz diye sizin için hayvanları yaratan Allah'tır.”*<sup>26</sup>

وتحمل أثقالكم إلى بلد لم تكونوا بالغيه إلا بشق الأنفس

*“Bu hayvanlar ancak kendinizi fazlasıyla yorarak ulaşabileceğiniz bir beldeye yüklerinizi taşır.”*<sup>27</sup>

<sup>24</sup> Turgay, *Kur'an Açısından Hayvanlar ve Bitkiler*, 57.

<sup>25</sup> en-Nahl 16/8.

<sup>26</sup> el-Mü'min 40/79.

<sup>27</sup> en-Nahl 16/7.

### 3. 1. 3. Ziyinet Olmaları

İnsanlar birçok açıdan hayvanlardan istifade etmektedir. Bunlardan biri de; insanı tefekküre sevk eden ve insana ferahlık veren biçimsel güzellikleridir. Hayvanların bu özelliklerini ifade eden âyetler şunlardır:

والأنعام خلقها لكم فيها دفاء ومنافع وأمنها تأكلون ولكم فيها جمال حين تريحون  
وحين تسرحون

*“Hayvanları da o yarattı. Onlarda sizi ısıtacak şeyler ve birçok faydalar vardır. Ve siz onlardan bir kısmını da yersiniz. O hayvanları, akşam vakti getirirken ve sabahleyin salarken, onlarda sizin için bir güzellik ve zevk vardır.”*<sup>28</sup>

والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة ويخلق ما لا تعلمون

*“Binmeniz ve güzelliğini seyretmeniz için atları, katırları, eşekleri de yarattı. O, sizin bilmediğiniz başka şeyler de yaratır.”*<sup>29</sup>

زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة  
والخيل المسومة والأنعام والحرث ذلك متاع الحيات الدنيا والله عنده حسن المآب

*“Nefsânî arzulara, (özellikle) kadınlara, oğullara, yığın yığın biriktirilmiş altın ve gümüşe, soylu atlara, sağmal hayvanlara ve ekinlere düşkünlük insanlara çekici kılınmıştır. İşte bunlar dünya hayatının geçici menfaatleridir. Hâlbuki varılacak güzel yer, Allah'ın katındadır.”*<sup>30</sup>

### 3. 2. Mucizelere Konu Olmaları

Kur'an'da hayvanların zikredilmesinin bir hikmeti de bazılarının mucizelere konu olmasıdır. Mucizelere konu olan hayvanların zikredildiği bazı âyetler şöyledir:

<sup>28</sup> en-Nahl 16/ 5, 6.

<sup>29</sup> en-Nahl 16/8.

<sup>30</sup> Âl-i İmran 3/14.

فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثَعْبَانٌ مَبِينٌ

“Bunun üzerine Mûsâ asâsını yere attı. Bir de baktılar ki apaçık bir yılan!”<sup>31</sup>

أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَى جِمْارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

“Yahut evlerinin çatıları çöküp üzerine duvarları yıkılarak harap olmuş, ıssız bir kasabaya uğrayan kimsenin durumu gibi. Bu kişinin, ‘Allah, bütün bunları öldükten sonra nasıl diriltecek?’ demesi üzerine Allah onu yüzyıl ölü olarak tuttu, sonra diriltti. ‘Ne kadar kaldın’ diye sordu. ‘Bir gün veya günün bir kısmı kadar kaldım’ dedi. Allah ‘Hayır, yüzyıl kaldın. Anlamak için yiyeceğine içeceğine bak, henüz değişmemiş; eşeğine bak, -seni insanlara bir işaret kılmamız için- ve kemiklere bak, onları nasıl düzeltiyor ve üzerini etle kaplıyoruz’ buyurdu. Artık o adam için durum açıkça ortaya çıkınca, ‘Biliyorum ki Allah kesinlikle her şeye kadirdir’ dedi.”<sup>32</sup>

فَالْتَقَمَهُ الْحَوْتُ وَهُوَ مَلِيمٌ

“Kendisini (büyük bir) balık yuttu. Doğrusu o (bundan önce) kınanacak bir iş yapmıştı.”<sup>33</sup>

قَالَ هَذِهِ نَاقَةٌ لَهَا شَرْبٌ وَلَكُمْ شَرْبٌ يَوْمَ مَعْلُومٍ

“Sâlih, ‘İşte (mûcize) bu dişi devedir; onun bir su içme hakkı vardır, belli bir günün içme hakkı da sizindir’ dedi.”<sup>34</sup>

<sup>31</sup> el-A‘râf 7/107; eş-Şuarâ 26/32.

<sup>32</sup> el-Bakara 2/259.

<sup>33</sup> es-Sâffât 37/142.

<sup>34</sup> eş-Şuarâ 26/155.

### 3. 3. Hayvanlar Vasıtasıyla İnsanlara Mesaj Verilmesi

Kur'an'da hayvanların zikredilmesinin diğerk bir hikmeti de hayvanların yaşantısını ve özelliklerini hatırlatarak insana konumu ve vazifesi hakkında mesaj vermektir.

#### 3. 3. 1. İnsanların İbadete Teşvik Edilmesi

Kâinattaki her varlık gibi hayvanlar da kendi fitratına uygun bir üslupla ibadet etmektedir. Allah'ın, Kur'an-ı Kerim'de hayvanların ve diğerk varlıkların ibadetlerini zikretmesinin bir hikmeti; insanları kulluğa teşvik etmek<sup>35</sup> ve ceza-mükâfat ile muhatap olan insanın ibadet ve kulluğa daha layık olduğunu ifade etmektir. Bununla ilgili şu âyeti örnek olarak zikredebiliriz:

ألم تر أن الله يسجد له من في السماوات ومن في الأرض والشمس والقمر والنجوم  
والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب ومن يهن الله فما له من  
مكرم إن الله يفعل ما يشاء

*“Görmez misin göklerde ve yeryüzünde bulunanlar; güneş, ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar, hayvanlar ve insanların birçoğu hep O'na secde etmektedir! Niceleri de azabı hak etmiştir. Allah'ın hakir kıldığı kimseyi onurlandırabilecek birisi yoktur. Kuşkusuz Allah dilediğini yapar.”*<sup>36</sup>

#### 3. 3. 2. Ahlaki Değerlerin Anlaşılması

İslam dininin temel amaçlarından biri de insanların güzel ahlaka sahip olmalarını sağlamaktır. Kur'an'da birçok yerde müminin sahip olması gereken ahlak ilkeleri açıklanmıştır. Bazen de hayvanların çirkin ve nahoş vasıfları zikredilerek, insanın bu tarz davranışlardan uzak durması istenmiştir.

<sup>35</sup> Nihat Bülbül, *Kur'an'da İsmi Geçen Hayvanlar ve Bunların Zikrediliş Sebepleri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 96.

<sup>36</sup> el-Hac 22/18.

Bununla ilgili âyetler şunlardır:

واقصد في مشيك واغضض من صوتك إن أنكر الأصوات لصوت الحمير

*“Yürüyüşünde ölçülü ol, sesini yükseltme; çünkü seslerin en çirkinini eşeğin anırmasıdır.”*<sup>37</sup>

مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا بنس مثل القوم الذين كذبوا بآيات الله والله لا يهدي القوم الظالمين

*“Tevrat’la yükümlü tutulup da onun hakkını vermeyenlerin durumu, koca koca kitaplar taşıyan merkebin durumuna benzer. Allah’ın âyetlerini yalan sayan kavmin misali ne kötü! Allah zalimler topluluğunu doğru yola çıkarmaz.”*<sup>38</sup>

قل هل أنبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله وغضب عليه وجعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت أولئك شر مكانا وأضل عن سواء السبيل

*“De ki: “Allah katında cezası bundan daha kötü olanı size haber vereyim mi? Onlar, Allah’ın lânetlediği ve gazap ettiği, bir kısmını maymunlara ve domuzlara çevirdiği, tâguta tapan kimselerdir. İşte bunlar, yeri daha kötü olanlar ve doğru yoldan daha fazla sapmış bulunan-lardır.”*<sup>39</sup>

Ehl-i kitabın müslümanlara, *“Sizin dininizden daha kötü bir din görmedik”* demeleri üzerine bu ayette buyrulduğu üzere, onların görecekleri ceza bakımından durumlarının, müslümanlar için arzuladıklarından daha kötü olduğu ifade edilmiştir.<sup>40</sup> Bunlar, Allah’ın rahmetinden uzaklaştırılır ve başlarına azap çöker. Maymun gibi çirkin ve suratsız; domuz gibi alçaklık timsali olurlar.<sup>41</sup>

<sup>37</sup> Lokman 31/19.

<sup>38</sup> el-Cuma 62/5.

<sup>39</sup> el-Mâide 5/60.

<sup>40</sup> el-Kurtûbî, *el-Cami’ li-Ahkami’l-Kur’an*, 6/152.

<sup>41</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili* (İstanbul: Ezgi Matbaacılık, 2012), 3/303.

### 3. 3. 3. Haktan Sapanların ve Cehennem Ateşinin Tasviri

Kur'an'da, haktan yüz çevirenler ve cehenneme gireceklerden bahsedilirken, hayvanların bazı vasıfları misal getirilerek iman etmeyenlerin hali tasvir edilmiştir. Böylece insanoğluna; hayvan gibi değil, insanca davranması gerektiği emredilmiştir. Buna örnek olarak şu ayeti zikredebiliriz:

فما لهم عن التذكرة معرضين كأنهم حمر مسنفرة فرت من قسورة

*“Böyle iken onlara ne oluyor ki âdeta aslandan ürkiüp kaçan yaban eşekleri gibi öğütten yüz çevirip kaçıyorlar!”<sup>42</sup>*

### 3. 4. Bazılarının İbadetlere Konu Olmaları

Kur'an'da hayvanların zikredilmesinin başka bir hikmeti de bazı ibadetlerin bazı hayvanlar aracılığıyla yapılacağını ifade etmektir.

#### 3. 4. 1. Kurban Edilmeleri

Sözlükte “kendisi ile Allah'a yaklaşılacak şey” anlamında olan kurban kelimesi; terim olarak “kurban bayramı günlerinde, ibadet niyetiyle ve belli şartlara haiz koyun, keçi, sığır ve deve cinsinden kesilen hayvana” denir.<sup>43</sup> Hayvanların kurban edilmesiyle ilgili bazı âyetler şunlardır:

ولكل أمة جعلنا منسكا ليذكروا اسم الله على ما رزقهم من بهيمة الأنعام فالهكم إله واحد  
فله أسلموا وبشر المختبين

*“Biz her ümmete kurban kesmeyi meşrû kıldık ki kendilerine rızık olarak verdiği kurbanlık hayvanlar üzerine Allah'ın adını ansınlar. Sonuç itibarıyla hepinizin mâbudu tek bir tanrıdır. Şu halde yalnız O'na teslimiyet gösterin. Sen de Allah'ın buyruklarına içtenlikle teslimiyet gösteren kimseleri müjdele!”<sup>44</sup>*

<sup>42</sup> el-Müddessir 74/50, 51.

<sup>43</sup> Mehmet Dikmen, *İslam İlmihali* (İstanbul: Cihan Yayınları, 2004), 468.

<sup>44</sup> el-Hac 22/34.

لن ينال الله لحومها ولا دماءها ولكن يناله التقوى منكم كذلك سخرها لكم لتكبروا الله  
على ما هداكم وبشر المحسنين

*“Onların ne etleri Allah’a ulaşır ne de kanları; O’na ulaşacak olan sadece sizin takvânızdır. İşte Allah onları sizin istifadenize verdi ki size doğru yolu göstermesinden ötürü O’nu tâzimle anasınız. İyilik yolunu tutanları müjdele!”<sup>45</sup>*

### 3. 4. 2. Zekâta Tabi Olmaları

Sözlükte “artma, çoğalma, temizlik ve bereket” anlamlarına gelen zekât kelimesi; terim olarak “nisâba ermiş bir malın kitap ve sünnet ile belirlenmiş bölümünü müslüman fakirlere vermek” anlamında kullanılır.<sup>46</sup> Zekât; para, ticaret malı ve tarım ürünlerinde farz olduğu gibi; koyun, keçi, inek ve deve gibi hayvanlarda da farzdır. Kur’an’da hayvanların zekât olarak verilmesiyle ilgili direkt bir ifade bulunmamakta, ancak aşağıda zikrettiğimiz ayette “mallarından” ifadesiyle hayvanların da zekâta konu oldukları anlaşılmaktadır.

خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها

*“Onları arındırmak ve temize çıkarmak üzere mallarından sadaka al! Bir de onlar için dua et; çünkü senin duan onlara huzur verir. Allah her şeyi çok iyi işitmekte ve bilmektedir.”<sup>47</sup>*

### Sonuç

Kur’an-ı Kerim insana nasıl bir kulluk yapması gerektiğini ve Allah’ın rızasına nasıl erişeceğini öğretmekte, bu öğretim sürecinde onun Allah’a, topluma, çevreye ve kendisine karşı sorumluluklarını hatırlatmakta, canlı-cansız varlıklardan örnekler vererek onu tefekküre sevk etmektedir. Ayrıca Kur’an, Allah’ın insana lütfettiği nimetleri hatırlatarak onun Allah’a karşı nankörlük etmemesini istemektedir.

<sup>45</sup> el-Hac 22/37.

<sup>46</sup> Celal Yıldırım, *Kaynaklarıyla İslam Fıkhı* (Konya: Kervan Yayınları, 2013), 107.

<sup>47</sup> et-Tevbe 9/103.



Bazı hayvanların etlerinden ve ürünlerinden istifade edilmesi hasebiyle Allah (c.c.), Kur'an'da bu hayvanları zikrederek insanlığa bahsettiği nimetleri hatırlatmakta ve bunun karşısında insanların şükretmelerini istemektedir. Öte yandan insanların binek olarak kullandıkları hayvanları (ve ileride binek olarak kullanılacak araçları da) hatırlatarak insanların kendilerine bu hayatta sağlanan kolaylıkların farkında olmalarını ve nankörlük etmemelerini istemektedir. Ayrıca canlı-cansız varlıkların ibadetlerini, bazı hayvanların güzel olmayan vasıflarını da zikrederek, akıl sahibi insanın ibadete daha layık olduğunu ifade etmekte ve güzel olmayan özelliklerden beri olmasını istemektedir.

#### **Kaynakça**

- Abdülbâki, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemu'l-Mufehres li-Elfazi'l-Kur'ani'l-Kerim*. Kahire: Darü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1945.
- Abdurrahim Ekinci. *Demîri'nin Hayatu'l-Hayavani'l-Kübra Adlı Eserinde Hayvanlarla İlgili Zikrettiği Ayetlerin Analizi*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Bülbül, Nihat. *Kur'an'da İsmi Geçen Hayvanlar ve Bunların Zikrediliş Sebepleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Dikmen, Mehmet. *İslam İlmihali*. İstanbul: Cihan Yayınları, 2004.
- el-Fîrûzabâdî, Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kamûsu'l-Muhît*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 2011.
- Kur'an Yolu*. Erişim 30 Eylül 2021. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Kurtûbî, Muhammed b. Ahmet el-Ensârî el-. *el-Cami' li-Ahkami'l-Kur'an*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.
- Turgay, Nurettin. *Kur'an Açısından Hayvanlar ve Bitkiler*. İstanbul: Fecr Yayınları, 2011.

Abdurrahim Ekinci

---

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Ezgi Matbaacılık, 2012.

Yıldırım, Celal. *Kaynaklarıyla İslam Fıkhı*. Konya: Kervan Yayınları, 2013.

GİBTÜ İslami İlimler Fakültesi Dergisi SIRAT  
GIBTU Journal of Faculty of Islamic Sciences SIRAT  
ISSN 2757-8631 | e-ISSN 2717-8064  
Kasım / November 2021, 2/2: 131-154

**“Üç Kız Çocuğunu Yetiştiren Cennete Gider” Hadisi Üzerine Bir  
Değerlendirme**

**Mehmet Emin ÇİFTÇİ**

Dr. Öğr. Üyesi, Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Hadis Anabilim Dalı  
Assis. Prof., Harran University, Faculty of Theology,  
Department of Hadith  
Şanlıurfa, Turkey  
mhtemin71@gmail.com  
orcid.org/0000-0001-9331-7450

**Makale Bilgisi / Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Received:** 24 Eylül / September 2021

**Kabul Tarihi / Accepted:** 05 Kasım / November 2021

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Kasım / November 2021

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Kasım / November

**Cilt-Sayı / Volume-Issue:** 2/2

**Sayfa:** 131-154

**Atıf/Citation:** Çiftçi, Mehmet Emin. “Üç Kız Çocuğunu Yetiştiren Cennete Gider” Hadisi Üzerine Bir Değerlendirme [An Evaluation of the Hadith "He Who Raises Three Daughters Goes to Heaven"]” *Sirat* 2/2 (Kasım/ November 2021): 131-154.

**İntihal Taraması/Plagiarism Detection:** Bu makale en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal taramasından geçirildi. / This article has been reviewed by at least two referees checked for plagiarism.

## “Üç Kız Çocuğunu Yetiştiren Cennete Gider” Hadisi Üzerine Bir Değerlendirme\*

### Öz

Hiz. Peygamber'in (sas) gönderildiği coğrafyada inanç problemlerinin yanı sıra sosyal birçok çıkmazın olduğu da bilinmektedir. Bu problemlerin bir kısmı toplumda kadının konumuna dairdir. Rahmet Peygamber'i toplumdaki çeşitli problemlerin çözümü için çalıştığı gibi kız çocuklarla ilgili olumsuz algının ıslahı için de mücadele etmiştir. Bu bağlamda Hiz. Peygamber'e isnad edilen "Kim üç tane kız çocuğu yetiştirir, güzelce terbiye eder, evlendirir ve onlara iyilikte bulunursa, o kişi için cennet vardır." rivayeti önem arz etmektedir. Bu makalede söz konusu rivayet hadis kaynaklarında tahrif edilecektir. Hadisin tarikleri ile metinlerde zikredilen muhtelif lafızlar birlikte incelenecektir. Hiz. Peygamber'in tavsiye ettiği hususlar onun sünneti bağlamında değerlendirilecektir. Hadis metninin nüansları çerçevesinde metinlerde, kız çocuklarını terbiye etme, evlendirme, güzel bir şekilde yetiştirme gibi tavsiyelerin de tamamı değerlendirilecek, böylece hadisin ana fikri/vermek istediği mesaj tespit edilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Hiz. Peygamber, Sünnet, Kız Çocukları, Sorumluluk.

---

\* Bu makale Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi XIV. Uluslararası Mevlid-i Nebi İslâm ve Çocuk, (14-15 Aralık 2020) sempozyumunun tebliğinden üretilmiştir.

## **An Evaluation of the Hadith "He Who Raises Three Daughters Goes to Heaven"**

### **Abstract**

It is known that there are many social dilemmas as well as belief problems in the geography where the Prophet was sent. Some of these problems are related to the position of women in society. The Prophet of Mercy not only worked for the solution of various problems in society, but also struggled to correct the negative perception about girls. In this context, It is attributed to the Prophet, "Whoever raises three daughters, raises them well, gets them married and does good to them, there will be Paradise for that person." narrative is important. In this article, the narration in question will be compiled in hadith sources. The narrations of the hadith and various words mentioned in the texts will be examined together. The issues recommended by the Prophet will be evaluated in the context of his sunnah.

**Keywords:** Hadith, Prophet, Sunnah, Daughters, Responsibility.

## Giriş

Yüce Allah insanları erkek ve kadından yarattığını ve üstünlüğün takvadan olduğunu bildirmiştir.<sup>1</sup> Buna rağmen insanlık tarihinde farklı dönemlerinde muhtelif sebeplerden dolayı toplumların zayıf kesimleri zulme maruz kalmıştır. Özellikle toplumun en zayıf kesimi olan kız çocukları ve kadınlar birçok konuda haksızlığa maruz kalmış hatta bunlar musibet olarak değerlendirilmiştir. Kız çocuklarına karşı insanlık onuru zedeleyen yaklaşımlar sergilenmiştir. Yüce Allah bu konuyu şöyle haber vermektedir: “*Onlardan biri, kız çocuğu ile müjdelendiği zaman içi öfke ile dolarak yüzü simsiyah kesilir! Kendisine verilen kötü müjde (!) yüzünden toplumdan gizlenir. Şimdi onu, aşağılanmış olarak yanında tutacak mı, yoksa toprağa mı gömecek? Bak, ne kötü hüküm veriyorlar!*”<sup>2</sup> Yüce Allah zayıfların mağdur edilmemesini istemiş ve bunların aileler için bir emanet ve imtihan vesilesi olduğunu haber vermiştir: “*Mallarınız ve çocuklarınız sizin için ancak bir imtihandır; büyük mükâfat ise Allah'ın katındadır.*”<sup>3</sup> Ayrıca Yüce Allah: “*Fakirlik korkusuyla çocuklarınızı öldürmeyin*”<sup>4</sup> buyurarak çocukların yaşama hakları hususunda uyarılarda bulunmuştur. Çünkü insan için öncelikli olan hak yaşam hakkıdır. Hz. Peygamber’in de yaptığı akabe biatlarının en önemli şartı çocukların öldürülmemesidir.<sup>5</sup> Hz. Peygamber (sas) Akabe’de bulunanlara: “*Allah’a hiçbir şey ortak koşmayacağınıza, hırsızlık yapmayacağınıza, zinâ etmeyeceğinize, çocuklarınızı öldürmeyeceğinize, kendinizden uydurduğunuz şeylerle başkalarına iftira etmeyeceğinize, iyilik yapmakta bana isyan etmeyeceğinize dair bana bey’at edin. Sizden kim bunları yerine getirirse onun karşılığı (sevabı) Allah’a aittir. Kim de bu cürümlerden birini yaparsa dünyada*

<sup>1</sup> *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005), el-Hucurât 49/44.

<sup>2</sup> en-Nahl 16/58-59.

<sup>3</sup> et-Tegâbün 64/15.

<sup>4</sup> el-En’âm 6/151.

<sup>5</sup> el-Mümtehine 60/12.

cezalandırılır ve o cezâ ona kefarettir, Kim de bu cürümlerden birini işler de onu gizlerse, o Allah'a kalmıştır, Allah isterse onu affeder, isterse onu cezalandırır” buyurmuştur. Akabe’de bulunanlar da bunlar üzerine Hz. Peygamber’e (sas) biat etmişlerdir.<sup>6</sup> Resûlullah (sas), çocukların yaşam haklarını bundan sonra da sık sık dile getirmiştir. Hz. Peygamber Akabe’den sonra yapılan başka biatlarında da çocukların öldürülmemesi hususunda şartlar öne sürmüştür. Ümmü Atiyye’nin yaptığı rivayete göre Hz. Peygamber (sas), Medine’ye hicret ettikten sonra da Medinelilerden Akabe biat şartları gibi şartlar istemiştir. Bu rivayete göre Hz. Peygamber, Ensar kadınlarının bir arada olduğu bir evde kadınlara “Ben, Allah’ın elçisiyim, Allah’a hiçbir şeyi ortak koşmamanız, hırsızlık yapmamanız, zina etmemeniz, çocuklarınızı hiçbir şekilde öldürmemeniz, kendinizden uydurduğunuz şeylerle başkalarına iftira etmemeniz, iyilik yapmakta Allah’a isyan etmemeniz üzerine bey’ât ediniz” şeklinde biat etmelerini istemiştir. Ensar hanımları da bunun üzerine Hz. Peygamber’e biat etmişlerdir.<sup>7</sup>

Yukarıdaki âyet ve hadislerden ve toplumun kız çocuklarına olan olumsuz tutumlarından anlaşılan öldürülen çocukların kız çocukları olduğudur. Çocukların öldürülme sebeplerinin başında fakirlik korkusu gelmektedir. Toplum tarafından onların bakımı ve yetiştirilmesi külfet olarak değerlendirilmiştir. Hatta bazı kız çocuklarının hem zikredilen saiklerden hem de coğrafî şartlardan iffetlerini koruyamama endişesinden dolayı öldürülmüş olduğu anlaşılmaktadır. Her ne kadar öldürülen çocuklar için müzekker kalıbı kullanmış olsa da en çok mağdur edilen kesim kız çocukları olmuştur.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Muhammed b. Zuheyr b. Nâsır (Beyrut: Dâru Tûku'n-Necât, 1422), “İmân”, 9 (No: 18).

<sup>7</sup> Ahmed İbn Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb Arnavût-Âdil Mürşid vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 34/395 (No: 20797).

<sup>8</sup> Adnan Demircan, “Câhiliyye Araçlarında Kız Çocuklarını Gömerek Öldürme Âdeti”, *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikisi Dergisi* 2/3 (2004), 17.

Âlemlere rahmet olarak gönderilen Hz. Peygamber (sas) toplumdaki bu yanlış âdetin ıslahı için büyük gayret göstermiştir. Yaşantısı ve mesajları ile insanlara örnek olmuştur. Kız çocuklarının değer görmediği toplumda Hz. Peygamber kız çocuklarına verdiği değer ile mesaj vermeye çalışmıştır. Hz. Peygamber kızı Fatma için ‘babasının annesi’<sup>9</sup> gibi sevgi ve değer ifade eden<sup>10</sup> hitaplar ve ‘Fatma bendendir’<sup>11</sup> demesi ile kızına olan sevgisi izhar ederek insanlığa örnek olmuştur. Hz. Peygamber kızının evliliğinden sonra da evine gidip “Haydi namaza, namaza! Allah bununla sizden günahları giderecek ve sizi temizleyecek ey ev halkı!” diyerek uyarılarda bulunmuş, böylece kendisine karşı ilgi ve alakasını devam ettirmiştir.<sup>12</sup> Hz. Peygamber kız çocuklarına olan bu davranışları yanında onların bakımı ve yetiştirilmesi hususunda birçok mesaj vermiştir. Bunlardan bir tanesi de “üç kız çocuğunun yetiştirilmesi karşılığınca cennetin müjdelendiği rivayettir.” Rivayetler farklı çalışmalarda isnadları açısından değerlendirilmiştir.<sup>13</sup> Ayrıca bu konuda iki makale çalışması yapılmıştır. Bu makalelerde hadis ve sünnet ışığında kız çocuklarına verilen değer ele alınmakta ve dünden bugüne kız çocuklarına ikinci sınıf evlat nazarı ile bakan anlayış eleştirilmiştir.<sup>14</sup>

Bu makalede ise üç kız çocuğu ile ilgili rivayetlerin metin değerlendirmesi yapılmaya çalışılacaktır. Çünkü bu rivayeti birçok

<sup>9</sup> Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî, *el-İsâbe fî Temyizi's Sahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Ma'ved (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 8/262.

<sup>10</sup> İzzuddin Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr el-Cezerî, *Üsdü'l-Gâbe fî Marifeti's-Sahâbe* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1989), 3/624.

<sup>11</sup> İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 3/400.

<sup>12</sup> İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 3/631.

<sup>13</sup> Recep Tuzcu, *Rivayet İlmi Açısından Mürşidül Müteehhil Evlilik Rehberi* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınlar, 2020), 208-214.

<sup>14</sup> Orhan Yılmaz, “Hadis/Sünnet Işığında Kız Çocuklarına Verilen Değer”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2017), 173-197; [Cennetin Müjdecisi: Üç Kız | Fatma Betül Altıntaş - Academia.edu](#).



sahâbî farklı lafızlar ile aktarmıştır. Bu rivayetlerdeki kız çocuklarının sayıları, yakınlıkları, bunlara yapılması gereken görevler, yapılan iyiliklere karşı verilecek mükâfatlar hususunda muhtelif metinler bulunmaktadır. Bu rivayetlerin birlikte değerlendirilmesi ile Hz. Peygamber'in kız çocukları ile ilgili verdiği mesajlar tespit edilecektir. Bu rivayetler bağlamında İslam dininin kız çocuklarının yetiştirilmesi hususundaki ahlaki prensiplerine dikkat çekilmeye çalışılacaktır. Çünkü kız çocuklarına karşı yanlış tutum insanlık tarihinde farklı zaman dilimlerinde görülmüştür. Günümüzde de kız çocuklarına ve kadınlara karşı olumsuz tutumların sergilendiği ve onların birçok haktan mahrum bırakıldığı bir vakıadır. Rahmet peygamberi Hz. Muhammed'in mesajları evrensel olduğundan geçmişte olduğu gibi günümüzde ve gelecekte de insanlık için rehberlik teşkil edecektir.

### 1. Üç Kız Çocuğu İle İlgili Rivayetler

Bu hadisi Süheyl b. Amr (ö. 18/639), Ebû Hüreyre (ö. 58/678), Ebû Hammâd el-Cühenî (ö. 58/678), İbn Abbâs (ö. 68/687-88), Avf b. Mâlik (ö. 73/692), Câbir (ö. 78/697), Ebû Saîd Sa'd el-Hudrî (ö. 74/693-94), Hz. Enes (ö. 93/711-12) ve İbn. el-Münkedir (ö. 131/748) rivayet etmişlerdir. Bu hadislerin metinlerinde kız çocukların sayısı, bunlara karşı yapılması gereken görevler, yapılan iyiliklere verilecek mükâfatlar ve çocuklara olan yakınlıklar gibi hususlarda farklılıklar bulunmaktadır. Bunların tespiti için öncelikle her râvinin rivayetleri metin yönünden kendi içlerinde bütüncül bir değerlendirmeye tabi tutulacaktır. Daha sonra da tariklerin ortak lafızlarına ve farklarına işaret edilip muhaddislerin konu ile ilgili değerlendirmeleri ile beraber Hz. Peygamber'in mesajlarının tespiti yapılmaya çalışılacaktır.

#### 1. 1. Hz. Âişe Rivayeti

Öncelikle Hz. Âişe'nin üç kız çocuğu ile ilgili rivayetlerini vereceğiz. Çünkü o hem Hz. Peygamber'in çok yakından tanıyan hem de bu konudaki sünnetini en iyi bilen hanımıdır. Hz. Âişe'nin "*Kimin*

*üç kızı olup güzelce yetiştirirse...*” rivayeti bazı lafız farklılıkları tahriç edilmiştir:

a) Abdurrezzâk’ın tahriç ettiği rivayette bu haber şöyle anlatılmaktadır. Hz. Âişe: “Bir kadın iki kız çocuğu ile yanıma gelip yiyecek bir şeyler istedi. Yanımdaki bir hurmayı ona verdim. Kadın hurmayı ikiye bölerek çocuklarına verdi. Kadın gittikten sonra Nebî (sas) içeri girdi. Ben O’na kadının çocuklarına olan şefkatini anlattım. Bunun üzerine Hz. Peygamber. “*Her kim kız çocukları yüzünden bir sıkıntıya uğrar da onlara iyi bakarsa, bu çocuklar onun için cehennem ateşinden koruyan bir siper olurlar.*”<sup>15</sup> Bu hadis aynı lafızla İbn Hanbel,<sup>16</sup> Buhârî,<sup>17</sup> Müslim<sup>18</sup> ve Tirmizî tarafından da tahriç edilmiştir. Bu âlimlerin ve özellikle sahih hadisleri eserlerine alan Buhârî ve Müslim’in rivayeti tahriç etmeleri hadisin sıhhatini ortaya koymaktadır. Rivayetin tariklerinde metin farklılıkları açısından tahlil ettiğimizde şunları ifade edebiliriz.

Ahmed b. Hanbel’in naklettiği tarihte Hz. Aişe kadına üç hurma vermiştir.<sup>19</sup> Müslim’in yukarıdaki rivayetinde hurma sayısı bir iken diğer bir tarikine göre ise Hz. Aişe yanında iki kızı olan miskin bir kadına üç hurma vermiş olduğu şeklindedir. Mükâfat olarak da “cennet ona vacip olur veya cehennemden azad olur” şeklindedir.<sup>20</sup> İbn Mâce<sup>21</sup> ve İbn Hibban rivayetlerinde de Hz. Aişe’nin verdiği

<sup>15</sup> Mamer b. Raşid, *el-Câmi*, thk. Habîburrahman A'zamî (Pakistân: el-Meclisu'l-İlmiye, 1403), 10/450 (No: 19693).

<sup>16</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 41/120 (No: 24572).

<sup>17</sup> Buhârî, “Edeb”, 18 (No. 5995).

<sup>18</sup> Ebû'l-Hüseyn Müslim İbnü'l-Haccâc el-Kuseyrî, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muammed Fuâd Abdülbâki (Beirut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, ts), "Birr", 46 (No: 2629).

<sup>19</sup> Ahmed İbn Hanbel, *Müsned*, 41/158 (No: 24611).

<sup>20</sup> Müslim, “Birr”, 46 (No: 2630).

<sup>21</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvînî İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Muammed Fuâd Abdülbâki (Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, ts), “Birr” 2, (No: 3668).

hurma sayısı üçtür.<sup>22</sup> İbn Mâce rivayetindeki mükâfat “Kadın bu davranışından dolayı cennete girecek” şeklindedir. İbn Hibbân’ın tahririnde ise “*onlarla (kız çocuklarıyla) güzelce sohbetle bulunursa onunla cehennem arasında siper olur*” şeklindedir.<sup>23</sup> Bu rivayetlerden cahiliye toplumunun değer vermediği kız çocuklarına İslamiyet’in verdiği değer açık bir şekilde görülmektedir. Onlara merhamet etmenin ve değer vermenin karşılığının cennet olduğu ifade edilmektedir.

b) Ebû Dâvud et-Tâyâlisî’nin Müsned’ine tahrir ettiği rivayetin metni Abdurrezzâk tarikinden biraz farklıdır. Bu rivayette kadının yanında olan çocukların erkek olduğu ifade edilmiştir. Hz. Aişe’nin kadına verdiği hurma sayısı ise üç tanedir. Kadın her bir çocuğuna birer hurma verdikten sonra kendi hurmasını da ikiye bölerek çocuklarına vermiştir. Hz. Aişe kadının çocuklarına karşı olan bu merhametine çok sevinmiş ve bu olayı Hz. Peygamber’e (sas) anlatmıştır. Hz. Peygamber de: “*Allah kadını, çocuklarına merhametinden dolayı mağfiret etmiştir*”<sup>24</sup> şeklinde çocuklara merhamet etmenin mükâfatını ifade etmiştir. Yukarıdaki rivayetlerde yapılan muamelenin kendisi ile cehennem arasında bir perde görevini göreceği ifade edilmişken bu rivayette çocuklara iyi muamele kişinin mağfiretine vesile olacağı şeklindedir.

Bu rivayetlerdeki lafız farklarını âlimler, Hz. Aişe’nin bu durumu birkaç kez yaşamış olduğunu veya Hz. Aişe kadına önce bir hurma vermiştir daha sonra bir veya iki hurma bulunca onları da kadına vermiş olduğu şeklinde cem etmişlerdir.<sup>25</sup> Kastallanî de aynı yorumu yapmıştır. Ayrıca âlimler rivayetlerdeki muhtelif mükâfatların

<sup>22</sup> Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Sahih*, thk. Şuayb Arnavût (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1988), 2/192 (No: 448).

<sup>23</sup> İbn Hibbân, *Sahih*, 7/201. (No: 2939).

<sup>24</sup> Süleyman b. Dâvud Et-Tayâlisî, *Müsned* (Mısır: Dâru Hicr, 1999), 3/61. (No: 1550).

<sup>25</sup> Bedreddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ el-Aynî, *Umdetü’l-Kârî Şerhu’l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi, ts), 22/99.

zikredilmesini Hz. Peygamber'in toplumdaki yanlış tutumun ıslahı için farklı zamanlarda muhtelif lafızlarla kız çocuklarına iyi muameleye teşvik ettiği şeklinde yorumlamaya çalışmışlardır.<sup>26</sup> Münavî de kız çocuklarının zayıf olmalarından dolayı Hz. Peygamber bunların haklarının korunması için tekit mahiyetinde sık sık mesajlar verdiğini ifade etmiştir.<sup>27</sup>

### 1. 2. Ebû Hüreyre Rivayeti

Ebû Hüreyre'nin rivayetine göre Hz. Peygamber (sas): “*Kimin üç kızı olur ve bu çocuklarından dolayı sıkıntıya düşer de bu sıkıntıya sabrederse kızlarına iyi muamele ettiğinden dolayı cennete girer*” şeklinde mesaj vermiştir. Bu haberi duyanlardan biri, “Ya iki kız çocuğu olursa?” diye sormuş. Hz. Peygamber (sas) iki kız için de aynı müjdenin olduğunu söyleyince bir kız çocuğunun durumu da sorulmuş Hz. Peygamber onun için de aynı müjdeyi vermiştir.<sup>28</sup> Hâkim bu rivayetin isnadının sahih olduğunu söylemiştir.<sup>29</sup> Bu rivayette kız çocukları kaç olursa olsun onlara iyi muamele ve sıkıntılarına karşı sabrın karşılığının cennet olduğu ifade edilmiştir. Hz. Aişe rivayetinde Hz. Peygamber eve geldiğinde bir kadının çocuğuna şefkati anlatılması üzerine cennet müjdesini vermiştir. Bu rivayette ise Hz. Peygamber bir toplulukta kız çocuklarına iyi muamele hususunda mesajlar vermiştir. Orada bulunanlar ise üç değil de iki veya bir kızı olan için de müjdenin olup olmadığını sormuşlar. Hz. Peygamber de bir kız çocuğu olsa da ona iyi muamele edilmesi durumunda mükâfatı kazanacağını ifade etmiştir. Bu rivayette anlaşılan Hz. Peygamber'in sık sık kız çocuklarına iyi muameleyi teşvik ettiğidir.

<sup>26</sup> Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekir Kastalânî, *İrşadü's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Mısır: Matbaatü'l-Kübrâ'l-Emîrî, 1323), 9/16.

<sup>27</sup> Munavi Abdurrauf *Feyzul Kadir* (Mısır: el-Mektebetü't-Ticariyetü'l-Kübra, 1356), 6/21.

<sup>28</sup> Ahmed İbn Hanbel, *Müsned*, 14/148, (No: 8425); İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah el-Kûfî İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, thk. Kemal Yûsuf el-Hût (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 5/222, (No: 25440).

<sup>29</sup> Hakim, *el-Müstedrek*, 4/195.

### 1. 3. Ebû Saîd el-Hudrî Rivayeti

a) Ahmed b. Hanbel'in tahriç ettiği Ebî Saîd el-Hudrî rivayetine göre Hz. Peygamber (sas) "*Kimin üç kızı veya üç kız kardeşi yahut iki kızı veya iki kız kardeşi olup da geçimlerini sağlar, onlar hakkında Allah'tan korkarsa, o kişi için cennet vardır*"<sup>30</sup> buyurmuştur. Bu hadisin diğerlerinden farkı kız kardeşlerinin de zikredilmesidir. Bu hadiste kızların sayıları ve yakınlıklarına bakılmaksızın onların geçimlerinin sağlanması tavsiye edilmiştir. Kızların hakları hususunda Allah'tan korkulması istenmiştir. Yüce Allah'ın onların haklarının korunmasını istediğine işaret edilmiştir. Kız çocuklarına yapılacak iyiliğin karşılığının cennet olacağı haberi verilmiştir. Ahmed b. Hanbel'in başka bir senedle tahriç ettiği Ebî Saîd el-Hudrî rivayeti ise şöyledir: "*Kim üç kız evladı güzelce terbiye edip ve onlarla güzel muamele bulunursa ona cennet vardır.*"<sup>31</sup> Bu rivayetin diğerlerinden farkı kız çocuklarına güzel muamele ve terbiye tavsiyesinin bulunmasıdır. Ayrıca bu rivayette "*iki kızı veya kız kardeşi*" lafzı bulunmamaktadır.

b) Tirmizî'nin tahriç ettiği Saîd el-Hudrî rivayeti ise şöyledir: "*Kimin üç kızı veya üç kız kardeşi veyahut da iki kızı veya iki kız kardeşi olup da geçimlerini sağlar, onlarla güzelce sohbetle bulunursa onlar hakkında Allah'tan korkarsa, o kişi için cennet vardır.*"<sup>32</sup> Bu haberin diğerlerinden olan lafız farkı kız çocuklarının bakımı ve onlara iyi geçinmenin yanında ayrıca onlarla güzel sohbetle bulunma da zikredilmiştir. Tirmizî'nin tahriç ettiği başka bir rivayet ise şöyledir. "*Kimin üç kızı veya üç kız kardeşi olup onlarla güzelce muamelede bulunursa cennete girer.*"<sup>33</sup>

<sup>30</sup> Ahmed İbn Hanbel, *Müsned*, 17/476. (No: 1912).

<sup>31</sup> İbn Hanbel, *Müsned*, 18/413. (No: 11924).

<sup>32</sup> Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, thk. Ahmed Fuad Şâkir (I-II)- Muhammed Fuâd Abdalbâkî (III)-İbrahim Atvah (IV-V), (Mısır: Şirketü Mektebetü ve Matbaatu'l-Albâbî, 1975), 4/318. (No: 1916).

<sup>33</sup> Tirmizî, "Bir", 13 (No: 1912).

c) İbn Ebî Şeybe, *Musannef*'inde tariç ettiği Saîd el-Hudrî rivayetinde İbn Hanbel'in birinci rivayetinden farklı olarak "iki kızı veya kız kardeşi" cümlesi zikredilmemişken "onlara iyi muamelede bulunursa" lafzı bulunmaktadır.<sup>34</sup> Bu rivayete göre kız çocukları ile iyi muamele cennete girme vesilesi kılınmıştır.

d) Ebû Dâvud'un *Sünen*'ine tahriç ettiği Ebî Saîd el-Hudrî rivayetinde ise Hz. Peygamber (sas): "Kim ki üç tane kız çocuğu yetiştirir, güzel terbiye eder, evlendirir ve onlara iyilikte bulunursa, o kişi için cennet vardır"<sup>35</sup> buyurmuştur. Bu rivayette kız çocuklarının evlendirilmesi lafzı bulunmaktadır. Irakî bu rivayetin râvilerinin sika olduğunu söylemiştir.<sup>36</sup>

Ebû Saîd el Hudrî'nin rivayet etmiş olduğu hadislerin metinleri birlikte değerlendirilmesi gerekmektedir. Çünkü aynı konudaki rivayetlerin farklı lafızlarla tahriç edilmiş olması değerlendirmeyi gerektirmektedir. Bu rivayetlerin birlikte değerlendirilmesinde kız çocuklarını sayısı veya yakınlığının önemli olmadığı anlaşılmaktadır. Onlara iyi muamele, merhamet etme, güzelce terbiye etmek, evlendirme gibi onların ihtiyacı olan durumların giderilmesi karşılığının cennet olacağı müjdesi verilmiştir. Aynı sahâbîden aynı rivayetin farklı lafızlarla tahriç edilmiş olmasının birçok sebebi olabilir. Bu rivayetin lafız farklılıklarının sebeplerinden biri toplumun kız çocuklarına karşı olumsuz tutumun ıslahı için Hz. Peygamber farklı zaman ve mekânlarda onlara mesajlar vermiş olmasına bağlamak mümkündür. Öte yandan kız çocukları ile ilgili müjdeleri işitmiş olan sahabenin kendi durumlarını sormaları üzerine veya Hz. Peygamber'in konunun önemini anlaşılması için farklı lafızlarla da mesajlar vermiş olması mümkündür. Bu rivayetlerde toplumun en zayıf kesimi olan kız çocuklarının korunması, yetiştirilmesi ve hatta

<sup>34</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 5/221. (No: 25438).

<sup>35</sup> Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünen* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), "Nevm", 29 (No: 5147).

<sup>36</sup> Münavî, *Feyzul Kadir*, 6/177.

ihtiyacı olduğu müddetçe yardımcı olunması karşılığında cennet müjdesi verilmiştir. Evlatlara karşı yapılması gereken görevleri öğrenen sahâbîlerden bazıları kız çocuklarının hakları konusunda “Allah’tan sakının” mesajını vermekle yetinmiştir. Bazıları ise kızlara karşı yapılması gerekenler tek tek sayarak haber vermiştir.

#### 1. 4. Enes b. Mâlik Rivayeti

a) Ahmed b. Hanbel’in tahric ettiği habere göre Hz. Peygamber (sas): “*Her kim iki kız evlat yahut üç kız evlat yahut iki kız kardeş yahut üç kız kardeşe, yuvalarını kuruncaya veya ölünceye kadar bakımlarını üstlenirse kıyamette ben ve o şöyle olacağız*” buyurmuş ve işaret parmağı ile orta parmağını birleştirip sahabeye göstermiştir.<sup>37</sup> İbn Habel’in başka bir rivayeti ise şöyledir: “*Her kim üç kız evlat yahut üç kız kardeşe, onlara karşı görevi yerine getirme hususunda Allah’tan sakınırsa ben ve o cennete şöyle olacağız.*” Hz. Peygamber dört parmağını göstererek çocuklarla birlikte cennete olacaklarını belirtmiştir.<sup>38</sup> el-Elbânî bu rivayetlerin Şeyhân’ın şartlarına göre sahih olduğunu söylemiştir.<sup>39</sup>

b) Buhârî’nin Enes b. Mâlik’ten tahric ettiği rivayet ise “*üç kız olan benimle cennete olur*” şeklindedir.<sup>40</sup> Bu lafız farklarından anlaşılabilir her iki rivayette de Hz. Peygamber’in kızlarla iyi muamelenin mükâfatı olarak cennete kendisi ile birlikte olma müjdesini vermiş olmasıdır. Hz. Peygamber bazen jest ve mimikleri ile konuyu anlatmıştır. Burada görüldüğü gibi bazı sahâbîler haberin sadece lafzını aktarmışken başkaları da lafızla beraber Hz. Peygamber’in yaptığı işareti de anlatmışlardır.

<sup>37</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/480 (No: 12498).

<sup>38</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/47 (No: 12593).

<sup>39</sup> Ebû Abdurrahman Muhammed Nâsruddîn Elbânî, *Silsiletu'l-Ehâdisi'l-Daife ve'l-Mevdûa'* (Riyâd: Dâirtu'l-Me'arif, 1992), 1/592.

<sup>40</sup> Buhârî, *et-Târihu'l-Kebîr* (Hâyder Âbâd: Dâirtu'l-Me'arif, ts.), 1/83 (No: 227).

Enes b. Mâlik rivayetlerinde kızlara iyi muamele karşılığında mükâfat olarak cennette kendisi ile birlikte olacağı müjdesini vermiştir. Önceki rivayetlerde kız çocuklarına iyi muamele karşılığında cennet müjdesi varken bu rivayette cennette Hz. Peygamber ile birlikte olma müjdesi verilmiştir. Bu Müslümanlar için çok önemli bir teşviktir. Çünkü burada hem cennet müjdesi var hem de Cennette Hz. Peygamber ile birlikte olma müjdesi vardır. Bu durum da Hz. Peygamber'in kız çocuklarına verdiği değer ölçüsünü ortaya koymaktadır.

### 1. 5. Avf b. Mâlik Rivayeti

a) Ahmed b. Hanbel'in tahririne göre Hz. Muhammed (sas): *"Her kim üç kız evlat yahut üç kız kardeşe veyahut iki kızı veya kız kardeşe onlar kendi yuvasını kuruncaya veya ölünceye kadar bakarsa bu konuda Allah'tan sakınırsa onunla ateş arasında perde olur"*<sup>41</sup> mesajını vermiştir. İbn. Hanbel'in tahrir ettiği başka bir rivayette ise Hz. Peygamber (sas): *"Her kimin üç kız evladı olursa kendi yuvasını kuruncaya veya ölünceye kadar onlara infakta bulunursa onunla ateş arasında perde olur."* Bir kadın iki olsa da mı diye sorunca Hz. Peygamber 'iki de olur'<sup>42</sup> buyurmuştur.

b) et-Taberânî'nin tahrir ettiği Avf b. Mâlik hadisinde ise Hz. Peygamber (sas): *"Her kimin üç kız evladı olursa yuvalarını kuruncaya veya ölünceye kadar onlara infakta bulunursa onunla ateş arasında perde olur."* Bir kadın iki olsa da mı deyince *"iki de olur"*<sup>43</sup> buyurmuştur. Bu rivayetin diğerlerinden farkı kız çocuklarına ömürlerin sonuna kadar iyiliğin yapılmasının istenmesidir.

<sup>41</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 39/419 (No: 23991).

<sup>42</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 39/432 (No: 24007).

<sup>43</sup> Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr* (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiye, 1994), 18/56 (No: 102).



### 1. 6. Ukbe b. Âmir el-Cühennî Rivayeti

a) Ahmed b. Hanbel'in tahriç ettiği hadise göre Hz. Peygamber (sas): “*Kim ki üç tane kız çocuğu olur da buna sabreder (yani çocuklarının kız olduğundan şikâyetçi olmaz) varlığından onlara yedirir, içirir ve giydirirse kıyamet günü o kız çocukları onun için cehennem ateşine perde olurlar.*”<sup>44</sup> İbn Mâce de bu rivayeti *Sünen*'ine aynı lafızla tahriç etmiştir.<sup>45</sup> el-Elbânî bu rivayetin râvilerinin sika ve hadisin sahih olduğunu ifade etmiştir.<sup>46</sup> Bu rivayetin diğerlerinden farkı yeme, içme ve girdirme lafızları geçmektedir. Aslında bakımı denilince bunların da girdiği anlaşılmaktadır. Ancak hadisin metninde bu lafızların geçmesi önemlidir.

### 1. 7. Cabir b. Abdillâh Rivayeti

a) Câbir b. Abdillâh'ın (ö. 78/697) hadisine göre Hz. Peygamber (sas): “*Kimin üç kızı olup onların bakımlarını üstlenir, onlara merhamet ederse, yumuşak nazik davranırsa o cennete benimle birlikte olur*”<sup>47</sup> buyurmak suretiyle kız çocuklarına merhametle davranılmasını istemiştir. Ayrıca Hz. Peygamber (sas) onların nazik ve kırılğan yapılarından dolayı onlarla nazik muameleyi tavsiye etmiştir.

b) Ahmed b. Hanbel'in Câbir'den taptığı tahrice göre Hz. Peygamber üç kız çocuğunun barındırılması ve bakımlarının üstlenmesine karşılık cennetin müjdesini vermiştir. Orada bulunanlar iki kız için aynı mükâfat var mı diye sorunca Hz. Peygamber ona da vardır demiştir. Daha sonra bir başkası bir kız olursa aynı mükâfat var mı diye sorunca ona da vardır cevabı verilmiştir.<sup>48</sup> el-Elbânî bu

<sup>44</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 28/622 (No:17403).

<sup>45</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, *es-Sünen*, (Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, ts), "Edeb", 3 (No: 3669).

<sup>46</sup> Elbânî, *Silsiletu'l-Ehâdisi'l-Daife ve'l-Mevdúa*, 1/590.

<sup>47</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 5/221 (No: 25434).

<sup>48</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 22/150 (No: 14247).

rivayetin râvilerinin sika olduğunu ifade etmiş ve hadise hasen hükmünü vermiştir.<sup>49</sup>

Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153/770) İbn el-Münkedir'den (ö. 131/748) Mürsel olarak yaptığı tahrice göre Hz. Peygamber (sas) "*Kimin üç kızı veya üç kız kardeşi olup da geçimlerini güzel sağlar, onlar hakkında Allah'tan sakınırsa o kişi için cennet vardır*" müjdesi ile kız çocuklarına ve kız kardeşlere muamele hususunda Allah'tan korkulması tavsiyesini yapmıştır.<sup>50</sup>

### 1. 8. İbn Abbâs Rivayeti

İbn Abbâs'ın rivayetine göre iki veya üç kız çocuğu olsun veya bir yetimin bakımının üstlenmesi ve sıkıntılara katlanıp sabredilmesi durumunda cennet müjdesi verilmiştir.<sup>51</sup> Ebû Dâvud'un Süheyl tarihiyle yaptığı rivayetin metninde kız çocuğu veya kız kardeş lafzı bulunmaktadır.<sup>52</sup>

Konu ile ilgili rivayetlerin lafız farklılıklarına işaret edilmiştir. Âlimler bu rivayetlerdeki kız çocuklarının sayıları ve yakınlıklarının farklılığını ve tavsiye edilen davranışların muhtelif olmasını Hz. Peygamber'in kız çocuklarına yapılan olumsuz tutumun ıslahı için mesajlarını birçok kere tekrar etmiş olmakla açıklamışlardır.<sup>53</sup> Ayrıca Hz. Peygamber'in üç kız için müjdeyi verince bazılarının iki ve bir için de bir şey var mı sorusu üzerine yine Hz. Peygamber kendisine verilen vahiyle onlara da mükâfat vardır demiştir.<sup>54</sup> Bütün rivayetlerin metinleri bütüncül bir değerlendirmeye tabi tutulduğunda Hz. Peygamber'in kız çocukları ile ilgili mesajlarını aşağıdaki başlıklar altında vermek mümkündür.

<sup>49</sup> Elbânî, *Silsiletü'l-Ehâdîsi'l-Dâife ve'l-Mevdûa*, 1/3/24.

<sup>50</sup> Mamer b. Raşid, *el-Câmi*, 10/458.

<sup>51</sup> et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, 11/216 (No: 11542).

<sup>52</sup> Ebû Dâvud, "Nevm" 29 (No: 5148).

<sup>53</sup> Aynî, *Umdetü'l-Kâri Şerhu'l-Buhâri*, 22/99.

<sup>54</sup> Nureddin Ali b. Muhammed Aliyü'l-Kâri, *Mirkâtü'l-Mefâtih Şerhu Mişkâti'l-Mesâbih* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2002), 8/3116.

## 2. Hadiste Kız Çocuklarına Karşı Üstlenilmesi İstenen Sorumluluklar

Yukarıda verilen bütün rivayetlerin ortak noktası kız çocuklarına iyi muamelenin istenmesidir. Hz. Peygamber (sas) toplumda en çok mağdur edilmiş olan kızların korunması hususunda ısrarla tavsiyelerde bulunmuştur. Cahiliye döneminde kız çocuğu daha doğar doğmaz cinsiyetinden dolayı hakir görülmüştür.<sup>55</sup> Kays b. Âsım (ö. 47/667), Cahiliye döneminde gömdüğü sekiz kız çocuğu için durumun öğrenmek isteyince Hz. Peygamber: “*Her biri için bir köle azat et*” demiştir. O köle yerine deve kurban etmenin cevazını sorunca Hz. Peygamber her kız için bir deve kurban etmesini istemiştir.<sup>56</sup> Bu konuda birçok haber mevcuttur. Cahiliye döneminde kız çocuklarına karşı olumsuz tutum insanlık vicdanını zedelemiştir. Böyle bir toplumda Hz. Peygamber’in yaklaşımı Kız çocukları için bir rahmet olmuştur. Hz. Peygamber’in üç kız çocuğu ile ilgili rivayetler birlikte değerlendirildiğinde onun kız çocukları ile ilgili yaklaşımı daha açık bir şekilde görmek mümkündür. Bu çıkarımlar şöyledir:

### 2. 1. Kızların Bakımlarının Üstlenilmesi

Hz. Peygamber (sas) kızların bakımlarının üstlenmesini cennetle müjdeleyerek teşvik etmiştir. Rivayetlerde kız çocuklarına karşı yapılması gereken beslenme, barınma, eğitim, terbiye, evlendirme, iyi muamele ve güzel sohbet gibi görevleri de zikredilmiştir.<sup>57</sup> Hz. Peygamber hem ‘*Kim üç kız çocuğunu güzelce yetiştirirse...*’ hem de başka hadislerinde kızların korunması ve bakımı konusunda mesajlar vermiştir. Çünkü toplum için adeta bir kanser durumunda olan kadınlara ve kız çocuklarına karşı olumsuz tutumun ıslahı için ısrarla tedavinin sürdürülmesi gerekmektedir. Hz. Peygamber de uhrevi

<sup>55</sup> en-Nahl 16/58-59.

<sup>56</sup> Ali b. Hüsâmeddin el-Hindî, *Kenzu'l-'Ummâl fî Süneni'l-Akvâli ve'l-Ef'âl*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981), 2/ 546.

<sup>57</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 39/432 (No: 24007).

teşviklerle kız çocuklarına karşı olumsuz tutumu muhtelif zaman ve mekânlarda verdiği mesajlarla düzeltmeye çalışmıştır. Hz. Peygamber, aile için yapılan her harcamanın sadaka olduğunu söyleyerek ailede infaka teşvik etmiştir.<sup>58</sup> Yine O (sas) “*Bir kimsenin harcadığı paraların en değerlisi ailesinin ihtiyaçlarına harcadığı para, Allah yolunda cihâd etmek için beslediği atına harcadığı para ve bir de beraberce Allah yolunda cihâd ettiği arkadaşlarına sarf ettiği paradır*”<sup>59</sup> şeklinde mesaj vermiştir. Ayrıca Hz. Peygamber aileye yapılan infakın kişiyi cehennemden koruyacağını söylemiştir.<sup>60</sup>

## 2. 2. Kızlara Merhamet Etmek

Hz. Peygamber (sas) kız çocuklarına karşı çok merhametli davranmıştır. Yukarıda da ifade edildiği gibi kendi kızlarına ve torunlarına göstermiş olduğu merhameti ile ümmete örnek olmuştur. Kız çocukları ile ilgili rivayette onlara merhametle yaklaşımın karşılığının cennet olacağı müjdesini vermekle bunu sağlamaya teşvik etmiştir.<sup>61</sup>

## 2. 3. Kızlara Karşı Sabırlı Davranmak

Rahmet elçisi çocukların bakımları ve eğitimlerinde bazı sıkıntıların olabileceğini düşünerek onlara karşı sabırlı olmayı tavsiye etmiştir. Hz. Peygamber (sas) “*Kimin üç kızı olup bunlardan dolayı sıkıntı yaşayıp sabır gösterirse cennete girer*”<sup>62</sup> tavsiyesi ile kız çocuklarına karşı gösterilecek sabır hususunda tavsiyelerde bulunmuştur.

## 2. 4. Yetiştirmek ve Terbiye Etmek

Hz. Peygamber (sas) çocukların terbiyesine önem vermiş ve kız çocukların güzelce terbiye edilmesi hususunda tavsiyelerde

<sup>58</sup> Buhârî, "Îmân", 39; Müslim, "Zekât", 12 (No: 994).

<sup>59</sup> Tirmizî, "Birr", 43.

<sup>60</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/480 (No: 12498)

<sup>61</sup> İbn Hibbân, *Sahih*, 7/201. (No: 2939).

<sup>62</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 14/148 (No: 8425).

bulunmuştur.<sup>63</sup> Hz. Peygamber (sas). “*Kim bir yetimin bakımını üstlenirse onu yedirir, içirirse veya iki veya üç kız evladına iyilik yapar, terbiye eder ve sıkıntılarına sabrederse cennete gider*”<sup>64</sup> buyurmuştur. Yine O (sas): “*Hiçbir baba, çocuğa güzel bir terbiyeden daha üstün bir hediye bırakmış olamaz*”<sup>65</sup> buyurmak suretiyle çocuk eğitimi ve terbiyesinin önemi hususunda mesaj vermiştir. Yine başka bir rivayette ise Hz. Peygamber (sas) şöyle mesaj vermiştir: “*Kişinin, çocuğunu edepli ve terbiyeli bir şekilde yetiştirmesi bir ölçek sadaka vermesinden daha hayırlıdır.*”<sup>66</sup> Bu rivayetlerde anlaşılacağı üzere Hz. Peygamber (sas) çocukların güzel terbiye edilmesi ve eğitilmesi konusunda birçok mesaj vermiştir. Hz. Peygamber (sas), çocukların eğitimi hususunda bir cinsiyet ayırımına da gitmemiştir. Tam tersi kız çocukların eğitilmesi hususuna vurgu yapmıştır.

## 2. 5. Evlendirmek ve Evlendirdikten Sonra İlgiyi Kesmemek

Hz. Peygamber (sas) kız çocuklarına doğumlarından ölümlerine kadar iyilikle muamele edilmesini istemiştir. Küçükken terbiye ve eğitimleri istenilirken evlilik çağına gelince de evlendirilmeleri istenmiştir. Hz. Peygamber: “*Kim ki üç tane kız çocuğu yetiştirir, güzel terbiye eder, evlendirir ve onlara iyilikte bulunursa, o kişi için cennet vardır*”<sup>67</sup> buyurmak suretiyle bu mesajı vermiştir. Hz. Peygamber başka bir rivayette kız çocuklarına karşı görevin evlenmelerine kadar veya ölümlerine kadar devam ettiği ifade edilmiştir.<sup>68</sup>

## 2. 6. Sorumluluk Konusunda Allah’tan Korkmak

Hz. Peygamber (sas) kız çocuklarına karşı yapılması gereken görevleri anlatmış ve bu konuda hassas olunmasını istemiştir. Hz.

<sup>63</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 18/413.

<sup>64</sup> Taberânî, *el-Mu’cemü’l-Kebîr*, 11/216. (No: 11542).

<sup>65</sup> Tirmizî, "Birr", 33.

<sup>66</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 34/491; Tirmizî, "Birr", 33.

<sup>67</sup> Ebû Dâvud, "Nevm", 29 (No: 5147).

<sup>68</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/480 (No: 12498).

Peygamber: “*Kimin üç kızı veya üç kız kardeşi yahut iki kızı veya iki kız kardeşi olup da geçimlerini sağlar, onlar hakkında Allah'tan korkarsa, o kişi için cennet vardır*”<sup>69</sup> buyurmak suretiyle buna dikkat çekmiştir. Çünkü birçok yönden zayıf olan kız çocuklarının kendi haklarını almaları adeta imkânsızdır. Dolayısıyla onların haklarının ödenmesi hususunda Allah'tan korkma uyarısı yapılmıştır. Günümüzde de kız çocuklarının eğitim, miras, iradeleri ile evlenme-boşanma gibi birçok haktan mahrum bırakıldıkları bilinmektedir. Bu kısıtlamalar değişik coğrafyalarda farklı derecelerde yaşanmaktadır. Dolayısıyla buradaki Allah'tan korkmak mesajı önem arz etmektedir.

### **2.7. İyilikle Muamele Etmek, Yumuşak ve Nazik Davranmak**

Hz. Peygamber'in (sas) kız çocuklarına karşı yapılmasını istediği görevlerden bir tanesi de onlara iyilikle muamele etmektir. Çünkü yapı itibari ile çok hassas olan kız çocuklarının bu yönden de ilgiye ihtiyaçları bulunmaktadır. Dolayısıyla Hz. Peygamber kız çocukları ile hoş sohbet etmeyi ve onlara rıfk ile davranmayı istemiştir. Sözlükte “yumuşak ve yararlı olmak; yardım etmek” anlamlarındaki rıfk kelimesi terim olarak “iyi huyluluk, uyumlu, geçimli ve nazik olma, yumuşak davranma” manalarına gelir. İslâm ahlâkına dair kaynaklarda Hz. Peygamber'in gönderildiği toplumda kadınlar ve kız çocukları insanlık dışı kötü muamelelere maruz kalmışlardır. İslâm dini ise kız çocuklarına karşı her konuda merhametli olunmasını istemiştir. Cahiliye toplumunun kız çocuklarına karşı insani olmayan tutumlarına karşı İslâm rıfk, hilim, sabır, af gibi ahlaki davranışlarla muamele edilmesini istemiştir.<sup>70</sup>

<sup>69</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 17/476 (No: 1912).

<sup>70</sup> Mustafa Çağrı, “Rıfk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/51.

### Sonuç

H.z. Peygamber'in (sas) “*kim üç kız çocuğuna iyi muamelede bulunursa cennete girer...*” hadisi birçok sahâbeden farklı lafızlarla rivayet edilmiştir. Bu rivayetin her tabakadan dörtten fazla râvisi bulunduğundan rivayet mütevatir seviyesine çıkmıştır. Üç kız çocuğu ile ilgili rivayetler muhtelif lafızlarla tahriç edilmiştir. Bu rivayetlerde çocukların yakınlıkları ve sayıları hususunda muhtelif rakamlar verilmiştir. Ayrıca çocuklara yapılması gereken muameleler konusunda da değişik lafızlar bulunmaktadır. Bunlar güzelce yetiştirilme, onlarla iyi sohbetle bulunma, onlara merhamet etme, sıkıntılarına sabretme, geçimlerini sağlama, onlar hakkında Allah'tan korkma, yuvalarını kuruncaya veya ölünceye kadar bakımları üstlenme, varlığından onlara yedirme, içirme ve giydirme, onlara yumuşak davranma şeklindedir. Kız çocuklarına yapılan iyiliklere karşı muhtelif mükâfatlar zikredilmiştir. Bunlar cehennem ateşine perde olurlar, mağfirete sebep olurlar, onlara iyilik yapan cennete girer, kıyamette benimle birlikte olacak ve o cennete benimle birlikte olur şeklindedir. Hadisin lafızları arasındaki ufak farklılıkları ise H.z. Peygamber'in muhtelif zaman ve mekânlarda aynı konuda benzer mesajlar vermiş olmasına yorumlamak mümkündür.

Kız çocuklarının yetiştirilmesi ile ilgili rivayetlerin bütüncül değerlendirilmesinde H.z. Peygamber'in toplumda ikinci sınıfa mahkûm edilmiş olan kız çocuklarının hak ettiği yere gelmesi için insanlığa ve özeldede Müslümanlara birçok sorumluluk yüklemiştir. H.z. Peygamber kızların sayılarına ve yakınlıklarına bakılmadan istisnasız her kız çocuğuna iyilikle muamelenin karşılığının cennet olacağı müjdesini vererek toplumdaki kız çocukları ile ilgili yanlış tutumu ıslah etmeye çalışmıştır.

H.z. Peygamber (sas) kız çocuklarının eğitimine önem vermiş ve bu konuda da mesajlar vermiştir. H.z. Peygamber manevi değerlerin

çocuğa kazandırılması konusunda aile merkezli bir yaklaşım sergilemiş, bu sorumluluğu aileye yüklemiştir.

Yukarıdaki hadislerin verdiği mesaja göre kız çocuklarının himayesi, onların evlenip bir yuva sahibi oluncaya kadar devam etmektedir. Hatta Hz. Peygamber'in sünnetinde ve mesajlarında kız çocukların himâyesi evlilik sonrasında da devam ettiği anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber'in kızlar ile ilgili mesajlar ebeveyne has olmayıp bütün toplumu kapsamaktadır. Yani Hz. Peygamber, Müslümanlara kendi kız evlatlarına güzel muamele etmelerini istediği gibi diğer kızlara da merhametle muamele edilmesini istemiştir.

Günümüzde Hz. Peygamber'in kız çocuklarının himayesine yönelik mesajları yanında, yetimler konusundaki tavsiyeleri de dikkate alınmalıdır. Bu anlamda imkânları müsait olanların, ister akrabalarının çocukları olsun isterse başkalarının çocukları olsun, bakıma muhtaç kız çocuklarını yasalara uygun olarak ve mahremiyet sınırlarını da gözeterek evine alıp şefkat ve sevgi ile büyütmesi, eğitip topluma kazandırması dini bir görev olarak algılanmalıdır.

#### **Kaynakça**

Ahmed İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed. *Müsned*. thk. Şuayb Arnavût-Âdil Mürşid vd. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

Aliyü'l-Kârî, Nureddin Ali b. Muhammed. *Mirkâtü'l-Mefâtih Şerhu Mişkâti'l-Mesâbih*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2002.

Aynî, Bedreddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ el-Aynî. *Umdetü'l-Kârî Şerhu'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi, t.y.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *et-Târîhu'l-Kebîr*. 8 Cilt. Hâyder Âbâd: Dâirtu'l-Me'arif, t.y.



- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Muhammed b. Zuheyr b. Nâsır. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tûku'n-Necât, 1422.
- Çağrıçı, Mustafa. "Rıfk". *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 35/51-52. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eşas. *Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddîn. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriy, t.y.
- Elbânî, Ebû Abdurrahman Muhammed Nâsruddîn. *Silsiletü'l-Ehâdisi'l-Daife ve'l-Mevdûa'*. 14 Cilt. Riyâd: Dâirtu'l-Me'arif, 1992.
- Et-Tayâlisî, Suleyman b. Dâvud. *Müsned*. 4 Cilt. Mısır: Dâru Hicr, 1999.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nîsâbûrî. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkâdir A'tâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah el-Kûfî. *el-Musannef fî'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*. thk. Kemal Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Hibbân. *Sahîh*, thk. Şuayb Arnavût. 17 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Muammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, t.y.
- İbnü'l-Esîr, İzzuddin Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Cezerî. *Üsdü'l-Gâbefî Marifeti's-Sahâbe*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1989.
- Kastalânî, Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekir. *İrşadi's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 10 Cilt. Mısır: Matbaatü'l-Kübrâ'l-Emîrî, 1323.

- Kur'ân'ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2005.
- Mamer b. Raşid. *el-Câmi'*. thk. Habîburrahman A'zamî. 11 Cilt. Pakistân: el-Meclisü'l- İlmiye, 1403.
- Münavî Abdurrauf. *Feyzul Kadir*. Mısır: el-Mektebetü't-Ticariyetü'l-Kübra, Birinci Baskı, 1356.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim İbnü'l-Haccâc el-Kuseyrî. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Muammed Fuâd Abdülbâki. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, t.y.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-Kebîr*. thk. Hamdi b. Abdilmecid es-Silefî. 25 Cilt. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiye, 1994.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünen-i Tirmizî*. thk. Ahmed Fuad Şâkir (I-II)- Muhammed Fuâd Abdülbâkî (III)- İbrahim Atvah (IV-V),. 5 Cilt. Mısır: Şirketü Mektebetu ve Matbaatu'l-Albâbî, 1975.
- Tuzcu, Recep. *Rivayet İlmi Açısından Mürşidül Müteehhil Evlilik Rehberi*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2020.
- Yılmaz, Orhan. “Hadis/Sünnet Işığında Kız Çocuklarına Verilen Değer”. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2017), 173-197.

GİBTÜ İslami İlimler Fakültesi Dergisi SIRAT  
GIBTU Journal of Faculty of Islamic Sciences SIRAT  
ISSN 2757-8631 | e-ISSN 2717-8064  
Kasım / November 2021, 2/2: 155-196

**Mütekellimûn ve Fukahâ Usûlcülere Göre Delâletin Mukayesesi  
ve İki Ekol Arasındaki Görüş Farklılıklarının Furû Fıkha Etkisi**

**Muhammed Latif ALTUN**

Dr. Öğr. Üyesi, Ardahan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
İslam Hukuku Anabilim Dalı  
Assis. Prof., Ardahan University, Faculty of Theology,  
Department of Islamic Law  
Ardahan, Turkey  
mlatif7263@hotmail.com  
orcid.org/0000-0003-3186-4664

**Makale Bilgisi / Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Received:** 09 Ekim / October 2021

**Kabul Tarihi / Accepted:** 22 Ekim / October 2021

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Kasım / November 2021

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Kasım / November

**Cilt-Sayı / Volume-Issue:** 2/2

**Sayfa:** 155-196

**Atıf / Citation:** Altun, Muhammed Latif. “Mütekellimûn ve Fukahâ Usûlcülere Göre Delâletin Mukayesesi ve İki Ekol Arasındaki Görüş Farklılıklarının Furû Fıkha Etkisi [Comparison of Signs According to Mutakallimun and Fiqh Methodists and The Effect of Differences of Opinion between the Two Schools on the Fiqh of Furû]” *Sirat* 2/2 (Kasım/ November 2021): 155-196.

**İntihal Taraması / Plagiarism Detection:** Bu makale en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal taramasından geçirildi. / This article has been reviewed by at least two referees checked for plagiarism.

**Mütekellimûn ve Fukahâ Usûlcülere Göre Delâletin  
Mukayesesi ve İki Ekol Arasındaki Görüş Farklılıklarının Furû  
Fıkha Etkisi**

**Öz**

Fıkıh usûlü ilmi, naslarda geçen ibarelerin hükümlere ve lafızların anlamla olan bağlantısına delâlet yollarıyla ulaşmaya çalışır. Bu yüzden usûlcüler, lafzın manaya delâleti yollarına özel ilgi duymuş ve eserlerinde buna müstakil bölümler ayırmışlardır. Konu usûl ilmi için erken sayılabilecek dönemden itibaren mütekellimûn ve fukahâ ekollerinin farklı tasniflerine sahne olmuştur. Şâri'in hitabını doğru yorumlamak ve bundan isabetli hükümler çıkarmak bu çabanın önemli sebeplerindendir. Nassı doğru anlama ve isabetli hükümlere varma noktasında İslâm hukuk metodolojisindeki iki ekolün delâlet kavramına yükledikleri anlam ve delâleti tasnif etmeleri etkili olmuştur. Dolayısıyla bu çalışmada delâlet kavramının anlamına, önemine ve tarihi seyrine vurgu yapıldı. Başta mütekellimûn ekolü olmak üzere fukahâ usûlcülerinin delâlet ve mantûk-mefhum ile ilgili metodolojik yaklaşımlarına, bunların isimlendirilmelerine, tasniflerine, bu tasniflerin neticelerine ve her iki ekolün kullandığı delâlet metotlarının karşılaştırılmasına yer verildi. Çalışmanın sonunda meydana gelen metodolojik yaklaşım farklılığının furû fıkha olan yansımalarına ve meydana getirdiği farklı görüşlere, âyet ve hadisler bağlamında işaret edildi.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh, Fıkıh Usûlü, Delâlet, Mantûk, Mefhûm.

## **Comparison of Signs According to Mutakallimun and Fiqh Methodists and The Effect of Differences of Opinion between the Two Schools on the Fiqh of Furû**

### **Abstract**

The science of fiqh method has tried to reach the connection of the phrases in the revelation with the provisions and the meaning of the words by means of indication. For this reason, the methodologists have paid special attention to the ways in which the word indicates the meaning and have allocated separate chapters in their books. The subject has been the scene of different classifications of the schools of mutakallimun and fukahâ since the period that can be considered early for the science of methodology. Interpreting the address of the judge correctly and making correct judgments from it are important reasons for this effort. The effect of the sign in understanding the revelation correctly and making correct judgments, and the classification of the meaning and sign attributed to the concept of signification by the two schools of Islamic legal methodology is important. Due to this importance, in this study, the meaning, importance and historical course of the concept of dalalet were emphasized. The methodological approaches of the fukahâ methodists, especially the school of mutakallimun, about the notion of signification and logic, their naming, classification, the results of this classification and the comparison of the methods of signification used by their schools are given. Afterwards, the reflection of the methodological approach difference on the fiqh and the different views it created were pointed out with verses and hadiths.

**Keywords:** Fiqh, Fiqh Method, Sign, Spoken, Concept.

### Giriş

Kur'ân ve Sünnet, insanların, kişisel ve toplumsal hayatını, inanç, ibadet, hukuk ve ahlâk konularını bazen genel hatlarıyla bazen de ayrıntıya girerek düzenleyen iki temel kaynaktır. Bu iki kaynaktaki hayatın geçmiş ve geleceğini kapsayacak, kişinin ferdî mutluluğuna ve sükûnetine vesile olacak, toplumu huzura kavuşturacak prensipler, açıklama ve tavsiyeler bulunmaktadır. Söz konusu kaynaklarda bulunan amelî hükümlerle ilgili bilgilerin de insanın hayatında önemli bir yeri vardır. Bu bilgilere ulaşmak, bunlardan hayata ilişkin sonuçlar çıkarmak, bu kaynakların muhatabı olan Müslümanlara ait bir sorumluluktur. Bu sorumluluk, başta sahâbe olmak üzere sonraki Müslümanların Kur'ân ve Sünnet'i nasıl anlayacakları, bu iki kaynaktan nasıl istifade edecekleri ve hangi temel esaslara bağlı kalacakları noktasında arayışa itmiş; onları nasların tertibinden/nazmından ve lafzından hükümlerin istinbâtı için birtakım usûl ve ilkelerin tespitine yönelik çabaya sevk etmiştir. Kur'ân'ın ve Sünnet'in hitabından hüküm çıkarma metodolojisi olarak bilinen fıkıh usûlü ilminin temellerinin atılması bu çabanın neticesinde olmuştur. Tarihî süreçle birlikte ortaya çıkan farklı mezhep, düşünce ve anlayışlar belirginleşmiştir. Böylece, amelî hayata ilişkin dinî hükümlerin aslî kaynağı Şâri'in hitabı olsa da bu iki kaynağın lafızlarının anlaşılmasına yönelik istinbât ve yorum tekniklerinin de bu hükümlerin tali kaynağıdır söylenebilir.

Kur'ân'ın sübutu ve nazmı katî olsa da bunun ahkâma delâleti bazen kat'î bazen de zannîdir. Sünnetin de büyük çoğunluğunun ahkama delâleti zannîdir. Bu iki kaynaktan isabetli hükümlerin istinbât edilmesi, tespit edilen metod ve kuralların doğru kullanılmasıyla mümkündür. Usûlcülerin isabetli hükümler elde etme çabası, onları farklı metodlar izlemeye ve kurallar vaz' etmeye sevk etmiştir. Metod ve kuralların tespiti noktasında meydana gelen

yoğunlaşma fıkıh usûlünde mütekellimûn ve fukahâ ekollerinin<sup>1</sup> oluşmasına zemin hazırlayan sebepler arasında sayılabilir.

Usûlcülerin lafızdan isabetli anlamlar çıkarma noktasında çaba sarf ettikleri alanlardan biri de lafzın delâleti meselesidir. Lafzın delâleti hakkında dilcilerle ana hatlarıyla aynı bilgileri paylaşan usûlcüler, daha da teferruata inerek delâlet teorisini sistemleştirmişlerdir. Hükmün kaynağının Arapça olması, usûlcülerin Arap diliyle ilgilenmelerini, nahiv ve lügat ilmini bilmelerini ve ancak bunun neticesinde hükümleri istinbât etmelerini gerekli hale getirmiştir. Nitekim onların Arap diline, nahiv ve lügat ilmine olan ilgisi usûl müdevvenatında açıkça görülmektedir.<sup>2</sup>

Kur'ân ve Sünnet'in doğrudan ve açık bir şekilde anlaşılan lafızları ile kapalı olan ve dolaylı olarak anlaşılan hitabı arasında ayırım yapılmıştır. Lafzın delâletinin doğrudan ve açık bir şekilde delâlet ettiği medlûl ile kapalı ve dolaylı anlatım neticesinde ortaya çıkan medlûl, farklı delâlet isimleriyle kategorize edilmiştir. Hitabın bu delâlet şekilleri, her iki ekolün usûlcüleri tarafından farklı şekillerde tasnif edilmiştir. Mütekellimûn usûlcüleri, lafzın delâletine ilişkin ana hatlarıyla iki sınıflandırma yapmıştır. Bunlardan birincisi,

<sup>1</sup> Bk. Mehmet Aziz Yaşar, *Tâciüddîn es-Sübki ve Usûlcülüğü*, (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2018), 101-101

<sup>2</sup> Konuyla ilgili Cüveyni *el-Bürhân* isimli kitabında “Şeriat/nas Arapça’dır. Bu yüzden bunun lafızlarına itina ile yaklaşmak gerekir. Bu da ancak nahiv ve dil noktasında kemal derecede yetkin olmaya bağlıdır.” ifadesini kullanmıştır. Bk. Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf el-Cüveynî, *el-Bürhân fi usûli'l-fikh*, thk. Salah b. Muhammed, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/165. Gazzâlî müçtehidin vasıflarını sayarken “Müçtehidin lügat ilmini bilmesi gerekir. Çünkü şer'in lafzı Arapça'dır. Arap kelamını anlayabilmesi için bu gereklidir.” ifadesini kullanmıştır. Bk. Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1419/1998), 572. Ayrıca konu ile ilgili bk. Ebü'l-Hasen Takıyyüddîn Alî b. Abdilkâfi es-Sübki, *el-İbhâc fi şerhi'l-Minhâc*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1995), 3/255; İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtübî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebü Ubeyde b. Hasan, (b.y.: Dârü İbn Affân, 1417/1997), 5/52.

asıl-ma‘kûlü’l-asl, diğeri ise mefhum-mantûk şeklinde olmuştur. Birinci ayrımı, erken sayılabilecek bir dönemde İbn Fûrek (v. 406/1015), Hatip el-Bağdâdî (v. 463/1072) ve Ebü’l-Velîd el-Bâcî (v. 474/1081) yapmıştır. Bunlar, “asl” başlığı altında kitap, sünnet ve icmâi, “ma‘kûlü’l-asl” başlığı altında ise lahnü’l-hitâb, fahve’l-hitâb, delîlü’l-hitâb ve ma‘nel-hitâb delâlet şekillerini ele almışlardır.<sup>3</sup> İkinci ayrım ise Cüveynî (v. 478/1085) ile başlayıp Gazzâlî (v. 505/1111) ile devam etmiştir. Sonraki kelamcı usûlcülerin esas aldığı bu ayrım daha çok yaygınlık kazanmıştır.

Fukahâ ekolünde ise *Usûlü’ş-Şâşî* isimli kitap Ebû Ali eş-Şâşî’ye (v. 344/955) nispeti doğruysa onunla başlamıştır. Kitapta zikredilen ayrım, İbâretü’n-nas, işaretü’n-nas, delâletü’n-nas ve delâletü’l-iktizâ şeklinde yapılmıştır. Daha sonra Şâşî’nin bu şekildeki ayrımının, Debûsî (v. 430/1039) ile devam ettiği kabul edilir.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Bağdâdî kıyasın unsurlarını ele alırken “Asl: Hükümü lafızdan ya da kendinden anlaşılan şeydir. Fakihler aslı iki şekilde kullanmışlardır. Bunlardan birincisi, Kitap, Sünnet ve İcmâ gibi delil olan asıllar, ikincisi, makûl-i asıldır ki bu da kıyas, delîlü’l-hitâb, fahve’l-hitâb delâletleri için kullanılır.” ifadesini dile getirmiştir. Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sabit el-Bağdâdî, *el-Fekîh ve’l-mütefekkih*, thk. Adil b. Yusuf, (Suudi Arabistan: Dârü İbn Cevzî, 1421), 1/512. Bâcî şu ifadeleri kullanmıştır: “Şer‘in delilleri asl, ma‘kûl-i asl ve istishâbü’l-hal olmak üzere üç kısma ayrılır. Asl, kitap sünnet ve icmâdır. Ma‘kûl-i asl, lahnü’l-hitâb, fahve’l-hitâb, ma‘ne’l-hitâb ve hasırdır. İstishâbü’l-asl ise, aslın halinin istishabıdır.” Ebü’l-Velid, el-Bâcî, Sülayman b. Halef b. Sa‘d b. Eyyüb b. Varis, *el-İşâre fi usûl’l-fikh*, thk. Muhammed Hasan & Hasan İsmail, (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1424/2003), 54.

<sup>4</sup> Davut İltaş, *Fıkıh Usûlünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, (İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2011), 30. Şâşî, naslarla ilgili fasıl başlığının hemen altında “(Nasslardan) kastımız, nassın ibaresi, nassın işareti, nassın delâleti ve nassın iktizâsıdır.” ifadesini kullanmıştır. (Şâşî, *Usûlü’ş-Şâşî*, 99). Ancak Usûlü’ş-Şâşî olarak bilinen bu kitabın Ebû Ali eş-Şâşî’ye nispeti tartışmalıdır. Konunun detayı için bk. Ali Pekcan, *İlk klasik Hanefî Usûl Eseri (!) olarak bilinen ‘Usûlü’ş-Şâşî’ adlı eserin müellifi ve muhtevası üzerine bir değerlendirme* İHAD, 2, (Konya: 2003), 267-272. Debûsî de “Kıyas dışında açık nas ile sabit olan hükümlerin kısımları” başlığı altında, “Delâlet, nassın kendisiyle, işaretiyle, delâletiyle ve iktizâsıyla olmak üzere dört kısma ayrılır.” ifadesini kullanmıştır. Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer ed-Debûsî, *Takvîmü’l-edille*



Ekollerin delâlet kavramı etrafında oluşturduğu bu sistemli ilkeler ve kurallar bütünü, hükümlerdeki derin farklılıkları bertaraf ettiği gibi keyfiliğe de mahal bırakmamıştır. Tarihi süreç içerisinde elde edilen bu ilkeler ve kurallar, pratiğe de yansımış ve isabetli hükümlerin elde edilmesine vesile olmuştur.

Önemine binaen mütekellimûn ve fukahâ usûlcülerinin delâlete ilişkin izledikleri yöntemlerin mukayesesi ve sonuçları hem metodolojik hem de pratik yönleriyle bilinmelidir. Ancak bu da öncelikle her iki ekolün delâlet kavramına yüklediği anlamı ve delâlete ilişkin yapılan tasnifi bilmekle mümkündür. Delâlet kavramı etrafında cereyan eden bütün görüş ve tasniflerin ele alınması bir makalenin sınırlarını aşmaktadır. Çalışmamızın sınırını aşmamak kaydıyla delâlet noktasında her iki ekolün izlediği yöntem ve yaptıkları tasnif ana hatlarıyla ele alınacaktır.

### 1. Delâletin Kavramsal Çerçevesi

Sözlükte yol göstermek, irşâd etmek anlamlarına gelen delâlet kavramı usûlde, bir hal ve keyfiyette olan bir şeyin bilinmesiyle başka bir şeyin bilinmesi olarak tarif edilir.<sup>5</sup> Delâlet, söz, davranış, yazı, hareket ve durum gibi herhangi bir şeyin, anlam ve hükümle olan bağlantısını ifade etmek için kullanılır. İfade edene dâl, ifade edilene ise medlûl denir.<sup>6</sup> Ali'nin belli bir şahsa ve dumanın ateşe delâleti gibi.

*fi Usûli'l-fıkh*, thk. Halil Muhyeddin el-Meyis, (b.y.: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001), 130

<sup>5</sup> Muhammed b. Muhammed b. Abdürrezzak ez-Zebidî. *Tâcü'l-arûs*, (b.y.: ts.), 498; M. Naci Bolay, "Delâlet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 1994), 9/119-122.

<sup>6</sup> Ebü'l-Hasan Alauddin Ali el-Merdâvî, *et-Tahbîr şerhü't-Tahrîr*, thk. Abdurrahman el-Cebrîn & Avd el-Karenî, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2000), 1/317; Ali b. Muhammed b. Ali ez-Zeyn el-Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, (Beyrut: Dârü'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1983), 104; Bolay, "Delâlet" *DİA*, 119.

Delâlet kökünden gelen ve sözlükte yol gösteren, doğru yola, doğru sonuca götüren delîl, terminolojide üzerinde doğru düşünüldüğünde kişiyi medlûla ve maksada ulaştıran şeydir.<sup>7</sup> Bâkillânî'ye (v. 403/1013) göre delâlet ve delîl kavramları müteradiftir.<sup>8</sup> Cessâs (v. 370/980), delîli bir topluluğun rehberine benzeterek “Çünkü rehber olan şey, tefekkür edilir ve takip edilirse kişiyi maksadına ulaştırır.” ifadesini kullanmıştır.<sup>9</sup> Kur’ân ve Sünnet’in anlaşılmasına ve bunlardan hüküm çıkarılmasına yardımcı olan metodolojiye de delil denir. Dolayısıyla fikhın delilleri aslî kaynaklar olan Kur’ân ve Sünnet’ten müteşekkil olsa da bu kaynaktan hüküm elde etmeye yarayan metotlar da fikhın delilleri sayılır. Zira usûlcüler, usûl ilmini “şer’î hükümlerin bilgisine ulaştıran deliller”<sup>10</sup> şeklinde tarif etmişlerdir. Yapılan tanımdan anlaşıldığı üzere delâlet, lafzî ve gayr-i lafzî olmak üzere iki kısma ayrılır. Lafzî olan delâlet mantık, cedel ve edebiyat ilimlerinin ilgi alanını oluştururken, fıkıh ve usûl ilimlerinde her iki delâlet türüne yer verilir.<sup>11</sup>

## 2. Mütakellimûn Usûlcüleri Anlayışında Lafzın Manaya Delâleti ve Kısımları

Mütakellimûn ekolüne göre delâlet kavramı mantûkun delâleti ve mefhumun delâleti olmak üzere iki ana başlık altında ele alınmaktadır. Mantûk kavramı, farklı şekillerde tarif edilmiştir. İbn Hâcib (v. 646/1249) mantûku “Nutk mahallinde/telaffuz esnasında

<sup>7</sup> Ali Bardakoğlu, “Delil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 1994), 9/138-140.

<sup>8</sup> Muhammed b. et-Tayyib b. Muhammed b. Cafer el-Bâkillânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*. thk. Abdülhamid b. Ali, (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1998), 1/207.

<sup>9</sup> Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, (b.y.: Vizâretü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1414/1994), 4/7.

<sup>10</sup> Ebû'l-Hasan Seyyifüddin Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Abdürrezzak Afifi, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.), 1/7.

<sup>11</sup> Dilsizin işaret ile boşaması ve köle azât etmesi ya da boşamanın ve azât etmenin yazı ile meydana gelmesi gibi hususlar işaret delâletinin fûru fikhında kullanıldığının örnekleridir.

lafzın manaya delâletidir.”<sup>12</sup> şeklinde tarif etmiştir. O, diğer usûlcülerden farklı olarak mantûku ve mefhumu delâletin kendisi saymıştır. Ancak onun bu yaklaşımı tasvip edilmemiştir.<sup>13</sup> Cüveynî ise mantûku “Zikredilen lafızdan açıkça anlaşılan şey” şeklinde tarif etmiştir.<sup>14</sup> Cüveynî’nin bu tarifinden de mantûkun aslında lafzın delâletinden medlûl olduğu anlaşılmaktadır. Âmidî (v. 631/1233), mantûku tarif etmeden önce bazı usûlcülerin yaptığı “telaffuz edildiğinde lafızdan anlaşılan mana”<sup>15</sup> şeklindeki tarifi, iktizâ delâletini kapsamadığı gerekçesiyle eleştirmiş, daha sonra “Söylenildiği zaman lafzın delâletinden anlaşılan manadır (hükümdür).”<sup>16</sup> şeklinde tarif etmiştir. Esasen Âmidî’nin bazı usûlcüler diyerek kastettiği İbnü’l-Dehhan (v. 592/1196) gibi usûlcülerin yaptığı tarife, iktizâ delâletini kapsamadığı için temkinli yaklaşmak gerekir. Bu yüzden telaffuz edildiğinde mefuz olmayan iktizâ delâletini de kapsaması yönüyle, Âmidî’nin tarifi daha kapsayıcıdır.

İbn Hâcib, daha sonra mantûku, sarîh/açık ve ğayr-i sarîh olmak üzere iki kısma ayırarak, sarîh mantûku “Lafzın doğrudan kendisine

<sup>12</sup> الدلالة المنطوق وهو ما دل عليه اللفظ في محل النطق İbn Hâcib, mantûkun kendisini delâlet saymış, diğer usûlcüler ise mantûku medlûl saymışlardır. Bununla ilgili farklı açıklamalar için bk. İbnü’l-Hâcib Ebû ‘Amr Osman b. Ömer b. Ebî Bekir, *Muhtasari’l-Müntehâ*, (Adudüddin el-İcî’nin şerhi ve Teftâzânî’nin haşiyesi ile birlikte), thk. Muhammed Hasan İsmail, (Beyrut: Dârü’l-Kütbi’l-İlmiyye, 1424/2004), 3/157.

<sup>13</sup> Sa’düddin Mes’ûd b. Fahriddin et-Teftâzânî, *Hâşiyetü alâ muhtasar İbn Hâcib ve Şerhi’l-Adud*, thk. Muhammed Hasan, (Beyrut: Dârü’l-Kütbi’l-İlmiyye, 1424/2004), 3/157.

<sup>14</sup> ما يستفاد من اللفظ نوعان أحدهما متلقى من المنطوق به المصرح بذكره والثاني ما يستفاد من اللفظ وهو مسكوت عنه لا ذكر له على قضية التصريح Cüveynî, *el-Bürhân*, 1/165.

<sup>15</sup> İbnü’l-Dahhân *Takvîmü’n-nazar* isimli kitabında mantûku şu şekilde tarif etmiştir: (المنطوق هو الأمر الذي يفهم من القول في محل اللفظ). Bk. İbnü’l-Dehhan, Muhammed b. Ali b. Şuayb, *Takvîmü’n-nazar fî mesâile hilâfîyye zâi’e*, thk. Salih b. Nasir, (Riyâd: Mektebetü’r-Rüşd, 1422/2001), 1/94

<sup>16</sup> المنطوق ما فهم من دلالة اللفظ قطعاً في محل النطق Âmidî, *el-İhkâm*, 3/66.

vaz'edildiği şey"<sup>17</sup> şeklinde tarif etmiştir. Ona göre sarîh mantûk, lafzın mutabaka veya tazammun yolu ile manaya delâlet etmesidir. Adudüddin el-Îcî (v. 646/1355) onun tarifini şerh ederken “Sarîh mantûk, lafzın kendisine vaz' edilen manaya, mutabaka ve tezammun yolu ile delâlet etmesidir.”<sup>18</sup> ifadesini kullanmıştır. İbn Hâcib, gayr-i sarîh mantûku “Lafızdan iltizâmî yol ile anlaşılan şey” şeklinde tarif etmiştir.<sup>19</sup> Onun bu tarifine göre iltizâmî delâlet, gayr-i sarîh mantûkun kapsamına girmektedir.

İbn Hâcib, iktizâ, îmâ ve işâret delâletlerini ğayr-i sarîh delâletin kapsamında değerlendirmiştir. Çünkü o, gayr-i sarîh kavramını tarif ettikten sonra şu ifadeyi kullanmıştır: “Medlûl, konuşan tarafından ya kast edilmiş ya da kastedilmemiştir. Kast edilmiş ise kelâmın aklî ve şer'î doğruluğu takdire bağlıysa iktizâ delâleti, fakat kelâmın doğruluğu buna bağlı değil ancak kelâmda hükmü destekleyen bir illet var ise tenbih ve îmânın, medlûl mütekellim tarafından kast edilmemişse işâretin delâleti olur.”<sup>20</sup> Bâkîllânî ve Gazzâlî gibi

<sup>17</sup> Ebû'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed el-Îcî, *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*, thk. Muhammed Hasan İsmail, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004), 3/157-158. Mantık kitapları, vaz' edilen lafzın delâletini; mutâbık, iltizâm ve tezammun olmak üzere üç kısma ayırmışlardır. Lafzın bütün medlûla delâleti mutâbık, bir kısmına delâleti tezammun ve medlûl ile olan ilişkisinden dolayı delâlet ettiği medlûle ise iltizâmî delâlet denir. Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî. *Mihakkün'nazar fi'l-mantık*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1431), 207.

<sup>18</sup> Teftâzânî, *Hâşiyetü alâ muhtasar İbn Hâcib ve Şerhi'l-Adud*, 3/160.

<sup>19</sup> İbnü'l-Hâcib, *Muhtasari'l-Müntehâ*, (Adudüddin el-Îcî'nin şerhi ile), 3/160.

<sup>20</sup> İbnü'l-Hâcib, *Muhtasari'l-Müntehâ*, (Adudüddin el-Îcî'nin şerhi ile), 3/160. İltizâmî mananın söz konusu kısımlara ayrılması şu örnekler bağlamında açıklanabilir: Hz. Peygamber'den şöyle rivayet edilmiştir: “رفع عن أمي الخطأ والنسيان” yani “ümmetimden hata ve unutkanlık kaldırılmıştır.” Esasen ümmetten hata ve unutkanlığın kaldırılması mümkün değildir. Zira bu vasıflar kaldırılamaz. O halde sözün doğru anlaşılması için *إثم* ya da *حکم* kelimelerinin takdir edilmesi gerekir. Buna göre hadisin anlamı şu şekilde olur: “Ümmetimden hata ve unutkanlığın günahı kaldırılmıştır.” İmâ ve tenbih delâleti: Söylenen kelâmın kusurlu sayılmaması için anlamın/hükmün bir vâsfa bağlanmasıdır. “والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما” yani “Erkek olsun kadın olsun hırsızın elini kesin”

usûlcüler, bu üç delâlet türünü mefhumun kapsamı içinde değerlendirmişlerdir.

Mefhûmun delâleti, lafızdan doğrudan değil, dolaylı bir şekilde anlaşılan anlamdır. Cüveynî mefhumu “Açıkça zikredilmediği halde lafızdan anlaşılan mana”<sup>21</sup> şeklinde tarif etmiştir. Genel itibarıyla Bâkılânî ve Gazzâlî'nin tarifleri de bu yöndedir.<sup>22</sup> Bu tariften anlaşıldığı üzere mefhum, telaffuz edilen lafızdan olmasa da kelamın siyâkından anlaşılan manadır. O halde bunlara göre mantûk delâletinin dışında kalan, iktizâ, îmâ, işaret, mefhûmü'l-muvâfaka ve mefhûmü'l-muhâlefe delâlet türleri mefhumun kapsamındadırlar.

Mefhum, muvâfaka ve muhâlefe olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Cüveynî mefhûmü'l-muvâfaka kavramını “Mantûka/sözde geçene nispet edilen hükümün, meskut anha/sözde geçemeyene evlâ ile muvafık olmasıdır.”<sup>23</sup> şeklinde tarif etmiştir. Âmidî'nin tarifî, “Telaffuz edilmeyen medlûlün telaffuz edilen medlûle (hükümde) muvafık olmasıdır. Buna fahve'l-hitâb ve lahnü'l-hitâb isimleri de verilmektedir.”<sup>24</sup> şeklindedir. Âmidî'nin tarifinde geçen “fahvâ” ve “lahn” kavramları müteradif olup sözün manası ve

mealindeki âyette olduğu gibi. Zira elin kesilmesi hırsızlık vasfına bağlanmıştır. İşaretin delâletine şu âyet misal gösterilmektedir: “وحمله وفصاله ثلاثون شهرا” yani “Hamilelik ve çocuğun süttten kesilmesi otuz aydır.” âyetiyle birlikte “وفصاله في عامين” yani “Çocuğun süttten kesilmesi iki yıldır.” şeklindeki âyet düşünüldüğünde hamilelik süresinin en az müddetinin altı ay olduğu anlaşılır. Zira süttten kesme süresi olan iki yıl, otuz aydan çıkarılırsa hamilelik süresinin en az altı ay olduğu anlaşılacaktır. Âmidî, *el-İhkâm*, 3/64-65.

<sup>21</sup> “أما ما ليس منطوقا به ولكن المنطوق به مشعر به فهو الذي سماه الأصوليون المفهوم” Cüveynî, *el-Bürhân*, 1/165.

<sup>22</sup> “فهم غير المنطوق به من المنطوق بدلالة سياق الكلام، ومقصوده”

bk. Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî. *el-Müstasfâ*, thk. Muhammed Abdüsselam Abduşşafî, (b.y.: Dârü'l-Kütbi'l-İlmiyye, 1413/1993), 264

; “المفهوم فهو ما فهم من اللفظ في غير محل النطق” bk. Âmidî, *el-İhkâm*, 3/66.

<sup>23</sup> مفهوم الموافقة: فهو ما يدل على أن الحكم في المسكوت عنه موافق للحكم في المنطوق به من جهة “الأولى” Cüveynî, *el-Bürhân*, 1/166.

<sup>24</sup> مفهوم الموافقة ما يكون مدلول اللفظ في محل السكوت موافقا لمدلوله في محل النطق ويسمى أيضا “فحوى الخطاب ولحن الخطاب” Âmidî, *el-İhkâm*, 3/66.

vardığı yer anlamındadır.<sup>25</sup> Âmidî'nin yaptığı tariften fahve'l-hitâb ve lahnü'l-hitâb delâletlerinin mefhûmü'l-muvâfaka kapsamında olduğu anlaşılmaktadır.<sup>26</sup> Tûfî'nin “Lafzın fahvâsı, sîğadan değil de mefhumdan anlaşılan anlamdır. Buna işaret, îmâ ve lahn de denir.”<sup>27</sup> şeklindeki ifadesinden de bu anlaşılmaktadır. Fakat Tilimsânî gibi diğer bir kısım usûlcü ise fahve'l-hitâb ile lahnü'l-hitâb arasına fark koymuştur.<sup>28</sup>

Mefhûmü'l-muhâlefe, mantûkun hükmünün aksini, mantûk olmayan için geçerli olan delâlet türüdür. Buna delîlü'l-hitâb ve el-mahsûs bi'z-zikr isimleri de verilir. Mefhûmü'l-muhâlefeyi Bâkîllânî şu şekilde tarif etmiştir: “Delîlü'l-hitâb, bir sıfattan dolayı medlûle sabit olan hükmün, aynı sığata sahip olmadığından dolayı başka bir medlûle sabit olmamasıdır.”<sup>29</sup> Gazzâlî'de mefhûmü'l-muhâlefeyi aynı şekilde tarif etmiştir.<sup>30</sup> Görüldüğü gibi Bâkîllânî ve Gazzâlî'nin tariflerinde mefhûmü's-sıfa esas alınmıştır. İbn Fûrek ve Âmidî gibi

<sup>25</sup> Muhammed b. Ahmed el-Herevî el-Ezherî. *Tehzîbü'l-Luğa*, thk. Muhammed Ūd Mura'ab, (Beyrut, Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 2001), 5/169- 5/40.

<sup>26</sup> bk. İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarî'l-Müntehâ*, (Adudüddin el-İcî'nin şerhi ile), 3/163.

<sup>27</sup> Ebû'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî et-Tûfî. *Şerhu Muhtasarî'r-Ravda*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin, (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1407/1987), 2/704.

<sup>28</sup> Tilimsânî'nin ibaresi için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Hasanî et-Tilimsânî. *Miftâhü'l-usûl ilâ binâi'l-fürû'i alâ'l-usûl*, thk. Muhammed Ali Ferkus, (Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1419/1998), 552. Fahve'l-hitâb için şu âyet misal verilir: “فلا تقل لهما أف” yani “Anne ve babaya öf deme.” (İsrâ 17/23). Âyette “öf” demek yasaklandığına göre, meskût olan dövmek ve kötü sözler kullanmak gibi eylemler evlâ ile yasaktır. Lahnü'l-hitâb için şu âyet misal gösterilir: “إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم ناراً” yani “Yetimlerin malını haksız olarak yiyenler şüphesiz karınlarına ancak ateş dolduruyorlar.” (Nisâ, 4/10). Âyette yetimin malının yenmesi yasaklanmıştır. Aynı şekilde onun malının telef edilmesi ve yakılması da yasaktır. Yetimin malının yenmesi ile yakılması ve telef edilmesi, yetimin malının zayı edilmesi noktasında birbirine eşit eylemlerdir. Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhîd*, (b.y.: Dârü'l-Kütübî, 1994), 5/125-126.

<sup>29</sup> دليل الخطاب فهو تعلق الحكم بأحد وصفي الشيء، فيصير إثبات الحكم فيما له الصفة دليلاً ينبه عما “خالفه فيها”. Bâkîllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 3/331.

<sup>30</sup> “الاستدلال بتخصيص الشيء بالذكر على نفي الحكم عما عداه”. bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 265.

usûlcüler ise mefhûmü'l-muhâlefeyi sıfat kaydı yapmadan mutlak olarak tarif etmişlerdir.<sup>31</sup> Esasen mefhûmü'l-muhâlefe kapsamında birçok türün (mefhûmü'ş-şart, mefhûmü'l-lakab, mefhûmü'l-ille ve mefhûmü'l-bedel gibi) olduğu göz önünde bulundurulursa tarifin kayıtsız yapılmasının daha isabetli olacağı söylenebilir.

Hükümlerin istinbâtında mefhûmü'l-muhâlefe delâletini kabul edenlere karşı kabul etmeyenler de vardır.<sup>32</sup> Ayrıca bunun türleri ve sayıları hakkında farklı görüşler ileri sürülmüş; kimine göre beş, kimine göre altı, kimine göre on türü vardır.<sup>33</sup> Bu hususlar hakkında yapılan birçok çalışmaya, çalışmamızın boyutunu aşacağı için burada yer verilmemiştir.

### 3. Fukahâ Anlayışında Lafzın Manaya Delâleti ve Kısımları

Lafzın manaya delâleti konusunu mütekellimûn yöntemine göre ele alan usûlcüler genel olarak farklı usûller takip etmişlerdir. Aynı delâlet türünden söz ettikleri halde farklı tasniflerde buldukları, farklı üsluplar takip ettikleri görülür. Fakat fukahâ ekolü usûlcüleri genel itibarıyla delâlet kısımlarını ele alırken aynı minval üzere

<sup>31</sup> “دليل الخطاب هو انتفاء حكم المنطوق به عما عداه” yani, “Mantûkun hükmünü mantûk olmayandan nefyetmektir.” bk. İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan el-İsfehânî. *el-Hudûd fi'l-usûl*, thk. Muhammed es-Süleyman (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1999), 141. Âmidî'nin tarifi: “مفهوم المخالفة فهو ما يكون مدلول اللفظ في “محل السكوت مخالفاً لمدلوله في محل النطق”. Yani, “Sükût mahallinde olan medlûlün, mantûk olan medlûlün hükmünün aksini almasıdır. Buna delîlü'l-hitâb denir.” Bk. Âmidî, *el-İhkâm*, 3/69.

<sup>32</sup> Genel anlamda usûlcüler mefhûmü'l-muhâlefeyi delil olarak kabul ederken, Ebû Hanife ve mütekellimûn usûlcülerden bazıları kabul etmemektedir. Bk. Tüfî, *Şerhu Muhtasarı'r-Ravda*, 2/723.

<sup>33</sup> Mefhûmü'l-muhâlefenin türleri hakkındaki farklı sayılar için; bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali el-Mâzerî. *İdâhül'mahsûl min Bürhâni'l-usûl*, thk. Ammâr et-Talibî, (b.y.: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1437), 337; Safiyyüddin Abdülmümin b. Abdilhakk el-Katî'î. *Kavâidü'l-usûl ve me'âkidü'l-fusûl*, thk. Enes b. Adil el-Yetâmî & Abdülaziz b. Adnan, (Kuveyt: Dârü'r-Rekâiz li'n-Neşr, 1439/2018), 128; Ebû'l-Abbâs Şihabüddin Ahmed b. İdris el-Karâfî, *el-İkdü'l-manzûm fi'l-husûsi ve'l-umûm*, thk. Ahmed el-Hatm, (Mısır: Dârü'l-Kütübî, 1420/1999), 1/260.

hareket etmiş ve konuyu daha sistemli bir hale getirmişlerdir. Fukahâ usûlcülerin delâlet tasnifi, Debûsî'den itibaren belli bir sistematığe oturtulmuş, lafzın manaya delâletini dört başlık altında ele almışlardır. Bunlar kuvvetliden zayıfa doğru olmak üzere ibâretü'n-nas, işâretü'n-nas, delâletü'n-nas ve delâletü'l-iktizâ şeklinde sıralanmıştır.<sup>34</sup>

### 3.1. İbâretü'n-Nas

Lafzın, doğrudan kast edilen ya da ona tâbi olan manaya delâlet etmesidir. Bu kısım için delâletü'l-ibare ifadesi de kullanılmaktadır.<sup>35</sup> İbârenin delâleti Debûsî tarafından "Sözün kendisinin ve siyakının gerekli kıldığı anlamdır."<sup>36</sup> şeklinde tarif edilmiştir. Daha sonra Serahsî ve Pezdevî buna benzer tanımlar yapmışlardır.<sup>37</sup> Abdülaziz el-Buhârî ise ibârenin delâletini şöyle tarif etmiştir: "İstinbât edilen hüküm, nassın kendi şîğasından anlaşılır."<sup>38</sup> Bu delâlet türüne mütekellimûn usûlcüler, mantûkun delâleti ismini vermektedirler.<sup>39</sup>

<sup>34</sup> Mehmed b. Ferâmurz b. Ali Molla Hüsrev. *Mirkâtü'l-vusûl*, çev. Davut İltaş, (İstanbul: Muallim Neşriyat, 2019), 156; Ali Bardakoğlu, "Delâlet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/121.

<sup>35</sup> "وأحل الله البيع وحرم الربا" Meselâ: "عبارة النص فهو ما سبق الكلام لأجله وأريد به قصدا" yani "Allah alış-verişi helâl ribâyı haram kılmıştır." Âyet, ibaresiyle iki hükme delâlet etmektedir. Birincisi, alış-verişin helal ribânın haram olduğu, ikincisi, alış-verişin ve ribânın aynı şeyler olmadığı birinin helal diğerinin haram olduğudur. Nizâmüddin Ebû Ali Ahmed b. Muhammed eş-Şâsî. *Usûlü's-Şâsî*, (Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, ts.), 99; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 139.

<sup>36</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 130.

<sup>37</sup> Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.). 1/236; Pezdevî, *el-Usûl*, 1/171; Nas, *Fıkıh Usûlünde Mefhûmun Delâleti*, 27.

<sup>38</sup> Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed Alauddin el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr Şerhu Usûl'l-Pezdevî*, (b.y.: Dârü'l-Kütbi'l-İslâmî, ts.), 1/67; Hüseyin Okur, *Hanefti Usûlcülere Göre Nazmın Delâleti*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2015), 80.

<sup>39</sup> Emîr Pâdişâh, Muhammed Emin b. Mahmud el-Buhârî, *Teyisrü't-Tahrîr*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 1/94.



### 3.2. İşâretü'n-Nas

Lafzın, ibârenin delâletinin ve sözün sevk ediliş gayesinin dışında kalan, fakat yine de dil ve mantık kurallarına göre lafızdan dolaylı olarak çıkarılabilen bir manaya delâletidir.<sup>40</sup> Bu delâleti ilk defa fukahâ usûlü ekolünden Debûsî zikretmiştir. O, işaret delâletini “Kelâmın siyâkının gerektirmediği ve kapsamadığı, ancak bir ziyade ve noksan olmadan zâhirin anlamıyla gerektirdiği şeydir.” şeklinde tarif etmiştir.<sup>41</sup> Serahsî de buna benzer tarif yapmıştır.<sup>42</sup> Bu nevi delâletin anlamı bazen çok açık bazen de ancak derin bir düşünce ile bilinebilir. Bu delâlet türü mütekellimûn usûlcüler tarafından aynı isimle anılmaktadır.

### 3.3. Delâletü'n-Nas

Aynı illete sahip olduğundan dolayı içtihadı gerek duymadan sadece Arapçayı bilmekle mantûkun hükmünü meskut anha uygulamaktır.<sup>43</sup> Hitabın delâlet şekillerini dört şekilde ele alan Debûsî'den itibaren nassın delâleti fukahâ usûlcüleri tarafından zikredilmiştir.<sup>44</sup> Delâletin delâleti ismi de verilen bu delâlet türü, mütekellimûn usûlcülerin kullandıkları mefhûm-i muvâfakat, fahve'l-hitab, lahnü'l-hitâb ve el-kiyâsü'l-celî adıyla anılan delâlet türüne karşılık gelmektedir.<sup>45</sup>

<sup>40</sup> Hüsâmüddîn Hüseyin b. Alî b. Haccâc es-Sıgnâkî. *el-Kâfi şerhü'l-Pezdevî*, thk. Fahreddin Seyyid Muhammed, (b.y.: Mektebetü'r-Rüşd, 1422/2001), 1/259; Bolay, “Delâlet”, *DİA*, 119.

<sup>41</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 130.

<sup>42</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/236; Nas, *Fıkıh Usûlünde Mefhûmun Delâleti*, 43.

<sup>43</sup> Şâşî, *Usûlü'ş-Şâşî*, 104.

<sup>44</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 130-135; Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl*, thk. Muhammed Zeki Abdilberr, (Katar: Matbaatü'd-Devha el-Hadîse, 1404/1984), 1/398.

<sup>45</sup> Ebû Abdillâh Safiyyüddîn Muhammed b. Abdirrahîm es-Safiyyü'l-Hindî, *el-Fâik fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Nessar, (Beyrut: Dârü'l-Kütbi'l-İlmiyye, 1426/2005), 2/19.

### 3.4. Delâletü'l-İktizâ

Nassın ibaresinin şer'î veya aklî olarak doğru anlaşılması için bir ziyadeye ihtiyaç duyulan delâlettir.<sup>46</sup> Fukahâ usûlcülerden bu tür delâleti 'nassın muktezası'nın delâleti ifadesiyle ilk defa Debûsî tarafından dile getirilmiştir. Debûsî muktezâyı "Kendisi olmaksızın nassın anlamının doğru anlaşılmadığından dolayı nassın üzerine yapılan ziyadedir." şeklinde tarif etmiştir.<sup>47</sup> Bu delâlet türü mütekellimûn usûlcülerde de aynı isimle anılmaktadır.

### 4. İki Yaklaşımın Karşılaştırılması

Hükümlerin istinbâtı noktasında lafzın manaya delâleti hakkında sistemleştirilmiş ilkeler, kurallar ve bilgiler, usûlcüler tarafından göz önünde bulundurulmaktadır. Mütekellimûn usûlcüler, genel anlamda lafzın manaya delâletini altı başlık altında (sarih mantûk, gayr-i sarih mantûk, iktizânın delâleti, îmânın delâleti, işaretin delâleti, mefhûmü'l-muvâfaka ve mefhûmü'l-muhâlefe),<sup>48</sup> Hanefî usûlcüler ise dört başlık altında (ibare, işaret, nas ve iktizâ) ele almaktadır. Kur'ân ve hadis hitabının delâleti bağlamında yapılan bu tasnif, iki ekol arasında metodolojik farklılıklar oluştursa da çoğu zaman pratiğe yansımamıştır. Zira isimlendirmeler ve tasnifler farklı olsa da içerik aynıdır. Usûlcüler, bu anlamda konuyla alakalı "ve'l-hilâfü lafziyyün"

<sup>46</sup> Şâfiî, *Usûlü'l-Ş-Şâfiî*, 109.

<sup>47</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 135-136; Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdülkerîm el-Pezdevî, *el-Usûl*, (*Keşfü'l-Esrâr* ile birlikte) (y.y.: Dârü'l-Kütübî'l-İslâmî, ts.), 1/75; Nas, *Fıkıh Usûlünde Mefhûmun Delâleti*, 37.

<sup>48</sup> İltizamî şekilde anlam ifade eden delâlet türü gayr-i sarih mantûk çatısı altında yer alır. Ayrıca gayr-i sarih mantûk çatısı altında iktizâ, îmâ ve işaret delâletleri de yer almaktadır. Abdülkerîm b. Ali b. Muhammed Nemle, *el-Cami' li mesâil usûli'l-fikh ve tatbikâtuha alâ'l-mezhebi'r-râcih*, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1420/2000), 293. Ancak Şâfiî usûlcülerden İbnü's-Sübki gayr-i sarih mantûku iktizâ ve işaret delâletleri olmak üzere iki kısma ayırmıştır. İbnü's-Sübki, Ebü Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî, *Cem'u'l-cevâmi'* thk. Abdülmünim Halil, (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2002), 22.

(farklı görüşlerin ileri sürülmesi lafzîdir) ve “en-nizâ‘u fihi âyilün ilâ‘l-lafzi” (konuyla alakalı tartışma lafzîdir) ifadeleri çok kullanmışlardır.<sup>49</sup> Genel itibarıyla durum bu şekilde olsa da bazı meselelerde farklı görüşler ileri sürülmüştür. Çalışmamızın boyutu da göz önünde bulundurularak çalışmanın sonunda bu meselelerden bazıları ele alınacaktır.

#### 4.1. Sarih Mantûk-İbâretü’n-Nas

Mütekellimûn ekolünün mantûk başlığının altında ele aldığı sarih mantûkun delâleti, fukahâ ekolünün ibâretü’n-nassın delâleti ile aynı olduğu görülmektedir. Zira her iki delâlet türünde de bizzat lafzın kendisi mana ve hükme delâlet etmektedir. Ancak şu var ki mütekellimûn ekolüne göre iltizâmî delâlet, sarih mantûk kapsamına alınmazken,<sup>50</sup> fukahâ ekolüne göre ise ibâretü’n-nas kapsamındadır. Böylece mütekellimûn usûlcülere göre sarih mantûk sadece mutâbık ve tezammun delâletlerini kapsarken, fukahâ usûlcülere göre ibâretü’n-nas bu iki delâlet ile birlikte iltizâmî delâleti de kapsar.

<sup>49</sup> Usûlcülerin delâlet ile ilgili bu ifadeyi kullandıkları yerlerden biri, mefhûmü‘l-muvâfakaya kıyas denilip denilemeyeceği ile ilgili konudur. Usûlcülerden bir kısmı mefhûmü‘l-muvâfakanın gerek evlâ ve gerekse müsâvî olan kısımlarına kıyas denilebileceği, bir kısmı da evlâ olan mefhûmü‘l-muvâfaka kıyastan sayılsa da müsâvî olan ise kıyas sayılmaz, diğer bir kısmına göre ise her iki kısım da mefhûmü‘l-muvâfaka sayılır demişlerdir. Bu ayırmadan sonra “Bu farklı görüşler lafzîdir, pratikte bir sonucu yoktur.” ifadesi kullanılmıştır. Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. İsmâîl. *İcâbetü’s-sâil şerhu Buğyeti‘l-âmil*, thk. el-Kâdî Muhammed, (Beyrut: Müessesetü‘r-Risâle, 1986), 243. Ancak bu hilafın lafzî olduğunu iddia eden Cüveynî’yi reddeden Zerkeşî hilafın lafzî olmadığını birtakım gerekçelerle açıklamıştır. Bk. Zerkeşî, *el-Bahrü‘l-Muhît*, 5/129-130. Ayrıca bk. Âmidî, *el-İhkâm*, 2/257.

<sup>50</sup> Mütekellimûn usûlcülere göre mutâbık ve tezammun delâletleri lafzî, iltizâmînin delâleti ise aklidir. Çünkü insan kavramı “natık olan hayvan”a mutâbık ile iki ifadenin her birine tezammun ile ilme kabil olduğuna da iltizâmî olarak delâlet etmektedir. Bu yüzden mutâbık ve tezammun delâletleri sarih mantûk kapsamına girmekte, iltizâmî delâlet ise gayr-i sarih kapsamına girmektedir. Zekeriyya el-Ensârî, Zekeriyya b. Muhammed, *Gâyetü‘l-usûl fî şerhi Lübbi‘l-usûl*, (Mısır: Dârü‘l-Kütübî‘l-Arabîyyeti‘l-Kübrâ, ts.), 1/32.

Bunun sebebi iltizâmî delâletin, hitap edenin/Şâri'in kastı dâhilinde olmasıdır.<sup>51</sup> Aynı gerekçe ile Hanefî usûlcüler, îmâ delâletini de ibâretü'n-nas kapsamında değerlendirmişlerdir. Fakat mütekellimûn usûlcüleri, îmâ delâletini sarîh mantûk kapsamında değil başlı başına bir delâlet türü olarak ele almışlardır.<sup>52</sup> Alışveriş ve ribâ hakkındaki âyette bu durum açık bir şekilde görülmektedir. Söz konusu âyette Allah'ın alışverişi helal; ribâyı haram kıldığı vurgulanmaktadır. Bu anlam hem sarîh mantûkun delâleti hem de ibâretü'n-nasın delâleti ile anlaşılmalıdır. Ancak alış-veriş ve ribâ arasındaki fark hakkındaki anlam, tebeî (aslî değil) olduğu için îmâ delâletidir ve iltizâmî yolla hükme delâlet etmektedir. Fakat fukahâ usûlcülere göre Şâri'in kastı dahilinde olması onu ibâretü'n-nas kapsamına dahil eder. Müteklîmûn usûlcülere göre ise Şâri'in kastıyla da olsa iltizâmî delâlet sayılır. Dolayısıyla mantûkun delâletinin dışındadır.<sup>53</sup>

Hanefî usûlcülerin îmâ delâletini müstakîl bir başlık halinde delâletler arasında saymamaları bu konu hakkında yorum yapmadıkları anlamına gelmemelidir. Zira onlar îmâ delâletini hem ibâretü'n-nas hem de kıyas bahsinde hükmün illeti başlığı altında ele almaktadırlar.<sup>54</sup>

#### 4.2. Delâletü'l-İktizâ

İktizâ delâletini her iki ekol usûlcülerinin kabul ettiği delâlet türü olup isimlendirmeleri de aynıdır. Bununla ilgili Abdülazîz el-

<sup>51</sup> İdrîs Hammâdî, *el-Hitâbü's-şer'î ve turuku istismârihi*, (Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfiyî'l-Arabî, 1994), 219; Ahmet Muhammed Peşe, *İslam Hukuk Biliminde Lafzın Delâleti ve Mantûk-Mefhûm Ayrımına İlişkin Tartışmalar*,(İsparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2011), 41.

<sup>52</sup> Hammâdî, *el-Hitâbü's-şer'î*, 219; Peşe, *İslam Hukuk Biliminde Lafzın Delâleti ve Mantûk-Mefhûm Ayrımına İlişkin Tartışmalar*, 45.

<sup>53</sup> Hammâdî, *el-Hitâbü's-şer'î*, 219.

<sup>54</sup> Sa'düddîn Mesud b. Fahriddîn Ömer b. Burhânüddin Abdillâh el-Herevî et-Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh ala't-Tevdîh*, (Tevdîh ile beraber), (Mısır: Mektebetü Sabîh, ts.), 2/138.

Buhârî şu ifadeyi kullanmıştır: “Bilmiş ol ki gerek mütekaddim ashabımız gerekse Şâfî’nin ashabı ve diğer usûlcüler, iktizâ delâletinde hazfedilen hakkında aynı düşünceye sahiptirler.”<sup>55</sup> Ancak mütekellimûn usûlcüler, delâletü’l-iktizâyı ya mefhum ya mantûk gayr-i sarîh ya da gayr-i manzum başlığı altında ele alırken, Hanefî usûlcüler bu delâlet türünü müstakîl bir delâlet türü olarak görmüşlerdir.<sup>56</sup> Öte yandan Pezdevî gibi bazı Hanefî usûlcüler kelâmın fikhî açıdan doğru anlaşılması için takdirin (izmârın) gerekli olduğu delâlet türünü iktizâ delâleti olarak kabul etseler de kelâmın aklen sahih olması için yapılan takdiri, iktizâ delâleti saymamışlardır.<sup>57</sup>

Mütekellimûn ile fukahâ usûlcülerinin iktizâ delâleti ile ilgili farklı görüşlere sahip oldukları bir diğer husus da umûm ifade edip etmemesidir. Hanefî usûlcüler ile Gazzâlî ve Âmidî gibi bazı Şâfî usûlcüler iktizâ delâletinde umûmun olmadığını, İmam Şâfî başta olmak üzere bazı usûlcüler ise iktizâ delâletinde umûmun olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>58</sup> Bununla ilgili farklı görüşlerin meydana gelmesinin sebebi, iktizânın umûmu bağlamında farklı kavramların takdir edilmesi ya da hazfedilmesidir. Onların bu farklı düşüncelerini sadece teorik bir tartışma olmaktan çok usûl kaidelerinin sistemli bir bütünlük içinde nasıl anlaşılması gerektiğine ve fikhî meselelerin nasıl çözüme kavuşturulmasına yönelik metodolojik ve pratik bir çaba olarak görmek gerekir.<sup>59</sup> Bu konuyla ilgili farklı görüşlerin ileri sürüldüğü furû meselelerden bazıları daha sonra ele alınacaktır.

<sup>55</sup> Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, 2/243.

<sup>56</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. İbrahim el-Alevî eş-Şenkîti, *Neşrü’l-bünûd alâ merâki’s-suûd*, (Mağrib, Matbatü Fedâle, ts.), 1/92.

<sup>57</sup> Semekandî, *Mizânü’l-usûl*, 1/401; Hammâdî, *el-Hitâbü’s-şer’î*, 230.

<sup>58</sup> Abdülkerim b. Ali b. Muhammed b. Nemle, *el-Mühezzeb fî ilmi usûli’l-fikhi’l-mukâren*, (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1420/1999), 4/1731.

<sup>59</sup> M. Selim Aslan, “*Delâletü’l-İktizânın Umûm İfade Edip Etmediğine İlişkin Metodolojik Tartışmaların Nassın Yorumu Üzerindeki Etkisi*”, (İnönü Üniversitesi Yayınevi, Aralık, 2018), 17.

### 4.3. Delâletü'l-İşâre

İşaretin delâletinin içeriği ve isimlendirilmesi cumhur ve Hanefî usûlcülere göre aynıdır. Mütেকellimûn ve Hanefî ekolün çoğunluğuna göre işaret delâletinin iltizâmî yol ile olduğu ve anlamının konuşan tarafından kast edilmediğidir. Fakat Hanefî usûlcülerden bazıları işaret delâletiyle birçok hükmün sabit olduğu gerekçesiyle anlaşılan mananın mütেকellimin kastına tabi bir anlam olduğu, aksi halde kast edilmeyen mana ile hükmün sabit olacağını, bunun da düşünülemeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Bu görüşte olanlar Serahsî'nin işaret delâleti hakkında söylediği "Onun sayesinde nassın belâğat yönü tanımlanır ve mucize yönü ortaya çıkar."<sup>60</sup> şeklindeki ifadesini delil göstermişlerdir. Bu ifadeden işaret delâletinin konuşanın kastına tabi bir şekilde dile getirildiği anlaşılmaktadır.<sup>61</sup> İşaretin delâleti bazen herkesin anlaya bileceği kadar açık iken, bazen de derin bir anlam barındırdığı için ondan ancak fakih ve derin bilgi sahibi olan kimse anlayabilmektedir. Birden fazla kadınla evlenmeyi mevzu bahis eden âyette adaletle davranılmadığı zaman bir eş ile yetinmek istenmiştir. Bu anlam ibarenin delâleti ile anlaşılmaktadır. Ancak bir eş ile evliliğin olması durumunda da adaletin gerekli; zulmün haram olduğu anlamı işaretin delâletiyle anlaşılmaktadır.<sup>62</sup> Âmidî işaret delâletini şu şekilde tarif eder: "Mütেকellim/konuşan kişi, lafzın medlûlünü kast etmiyorsa lafızdan anlaşılan delâlet delâletü'l-ışâre olur."<sup>63</sup> Gazzâlî'nin tarifinde de "mütেকellimin kast etmediği" ifadesi öne çıkmaktadır.<sup>64</sup> Hanefîler'den Pezdevî ise delâletü'l-ışâre delâletini

<sup>60</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/236; Muhammed b. Ferâmurz b. Ali Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl şerhü Mirkâti'l-Vusûl*, (İstanbul: Şirketü Sahâfiye-i Osmaniyeye, 1319), 161.

<sup>61</sup> İşaret delâletinin konuşanın kastına tabi olduğu ile alakalı geniş açıklama için bk. Peşe, *İslam Hukuk Biliminde Lafzın Delâleti ve Mantûk-Mefhûm Ayrımına İlişkin Tartışmalar*, 49.

<sup>62</sup> Muhammed Ebû Zehre, *Usûlü'l-fikh*, (b.y.: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 141.

<sup>63</sup> إن كان مدلوله غير مقصود للمتكلم فدلالة اللفظ عليه تسمى دلالة الإشارة

<sup>64</sup> Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 263.

“Nassın nazmıyla sabit olsa da kastedilmeyen ve kalâmın onun için sevk edilmediği delâlet türüdür.”<sup>65</sup> şeklinde tarif etmiştir. Görüldüğü gibi her iki ekolün usûlcüleri, delâletü’l-işâreyi tarif ederken bunun mütekellimin kastının dışında olduğunu öne çıkarmışlardır.

İşaret delâleti hakkında mütekellimûn ve fukahâ usûlcülerinin farklı düşüncede olduğu iki husus vardır. Birincisi, mütekellimûn usûlcüler, işaret delâletini mantûk gayr-i sarîh başlığı altında değerlendirirken, fukahâ usûlcüler, bunu başlı başına bir delâlet türü olarak görmüşlerdir. İkincisi, kuvvet derecesi bakımından cumhur usûlcüleri bu delâlet türünü iktizâ delâletinden sonra ve son sırada ele alırken, Hanefî usûlcüler, ibâretü’n-nas delâletinden sonra ikinci sırada hatta onunla eşdeğer saymışlardır. Mütekellimûn usûlcülerin bu noktadaki görüşünü dile getiren Âmidî şu ifadeyi kullanmıştır: “İktizâ delâleti, işaret delâletine tercih edilir. Zira iktizâ delâleti mütekellimin/konuşanın maksadı dâhilinde, işaret delâleti ise mütekellimin maksadı dışındadır.”<sup>66</sup> Âmidî’nin bu gerekçesinden hareketle işaretin delâletinin mertebe bakımından îmâ delâletinden de sonra olduğu söylenebilir. Çünkü îmâ delâleti konuşanın maksadı dâhilindedir. Mütekellimin kastının dışında olduğu için mütekellimûn usûlcüler, işaret delâletini son sırada ele almaktadırlar. Bu da işaret delâletinin mertebe bakımından sonuncu olduğunun göstergesidir. Fukahâ usûlcülere göre işaret delâleti ile hükmün tespiti ibârenin delâletiyle aynıdır. Serahsî’nin “Her ikisiyle de sabit olan hüküm nass ile sabit olmuş sayılır.”<sup>67</sup> şeklindeki ifadesi buna işaret etmektedir. Teftâzânî “Mertebe bakımından ibârenin delâleti ile işaretin delâleti aynıdır. Ancak bu ikisi çatışırsa ibârenin delâleti takdim edilir.” şeklinde ifade etmiştir.<sup>68</sup> Buna göre mütekellimûn usûlcülere göre

<sup>65</sup> هو العمل بما ثبت بنظمه لغة لكنه غير مقصود ولا سبق له النظم

<sup>66</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 3/69.

<sup>67</sup> Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 1/236.

<sup>68</sup> Teftâzânî, *Şerhu’t-Telvîh*, 1/260. İşaret delâletinin mertebe bakımından ibârenin delâleti gibi olsa da hükme delâlet etmesi katî mi yoksa zannî mi olduğu

işaretin delâleti, delâletlerin son sırasında, fukahâ usûlcülere göre ise ikinci sırada yer alır. Bu itibarla iktizâ delâleti ile işaretin delâleti çatıştığı durumlarda cumhura göre iktizâ delâleti, fukahâ usûlcülere göre ise işaret delâleti tercih edilir.

#### 4.4. Delâletü'n-Nas-Mefhûmü'l-Muvâfaka

Mütekellimûn usûlcülerin mefhûmü'l-muvâfaka diye isimlendirdikleri delâlet türünü fukahâ usûlcüler delâletü'n-nas şeklinde isimlendirmişlerdir. Her iki ekolün usûlcülerinin tariflerinden ve örneklerinden hareketle mefhûmü'l-muvâfaka ve delâletü'n-nas delâletlerinin aynı olduğu anlaşılmaktadır. Âmidî gibi usûlcülere göre fahve'l-hitâb, lahnü'l-hitab ve mefhûmü'l-muvâfaka aynı kapsamdadır. Buna mükabil Tilimsânî gibi usûlcülere göre ise delâletü'n-nas lahnü'l-hitabı kapsasa da lahnü'l-hitabı kapsamamaktadır. Nitekim o, delâletü'n-nası şu şekilde tarif etmiştir: “Delâletü'n-nas, mantûka verilen hükmün meskûta verilmesi daha evlâ olan delâlet türüdür. Buna fahve'l-hitap da denir.”<sup>69</sup> Bu tariftten delâletü'n-nasın sadece fahve'l-hitabı kapsadığı açık bir şekilde anlaşılmaktadır.

noktasında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Taftézânî'nin naklettiğine göre usûlcülerin çoğu bunun delâletinin katî olduğu yönündedir. Fakat eğer medlûlün hükmüne kesin bir işaret varsa delâlet katî, medlûlün hükmüne zannî işaret varsa delâlet zannî olur. Nitekim “Kadınları boşarsanız, onlarla birleşmemiş ve onlara mehir de belirlememiş olursanız mali bir sorumluluğunuz yoktur.” (Bakara, 2/236). şeklindeki âyet, işaretin delâletiyle mehir takdir edilmese dahi nikâhın geçerli olduğuna delâlet etmekte ve bu delâlet katîdir. Zira âyetin sonunda “kadınları boşarsanız” ifadesi bunu teyit etmektedir. Ancak “Fey” malları yurtlarından çıkarılan fakir muhacirlerin hakkıdır” (Haşr, 59/8). şeklindeki âyette geçen “fakir” ifadesinden işaretin delâleti yoluyla anlaşılan anlam katî değildir. Çünkü bu ifadenin asıl anlamı olan malı olmayan kimsedir. Fakat malları üzerinde bulunan mülkiyetlerinin kaldırıldığından dolayı –ki bu Hanefî fakihlerin görüşüdür- ya da mallarından uzakta (Medine'de) olduklarından dolayı onlara mecazen fakir denildiği –ki Şâfiîler'in görüşü bu yöndedir- olasılığı vardır. Bu durumda “fakir” ifadesinin delâletü'l-işareti, zannî sayılmaktadır. (Hammâdî, *el-Hitâbü's-şer'i*, 226).

<sup>69</sup> Tilimsânî, *Miftâhü'l-usûl*, 552.



Mefhûmü'l-muvâfaka delâletinde, mantûkun hükmünün meskût için geçerli olduğu noktasında usûlcüler arasında görüş birliği olsa da hükmün meskût için geçerli olduğunun nasıl anlaşıldığı hakkında farklı görüşler vardır.<sup>70</sup> Gazzâlî bu görüşleri şu şekilde sıralamıştır: “Bazıları mantûkun hükmünün meskût için geçerli olduğunun anlaşılması kıyasî olduğunu savunurken, bazıları bunun lafzın kendisinden, bazıları lafzın fahvasından/anlamından ve bazıları da âyetin siyakından anlaşılır demişlerdir.<sup>71</sup> Serahsî ve onun konuyla ilgili görüşünü benimseyen usûlcülere göre delâletü'n-nassın delâleti lügavîdir.<sup>72</sup> Nassın delâletinin lügavî olduğunu iddia edenler, şu gerekçeleri ileri sürmüşlerdir: 1-Hükmün meskûta/dile getirilmeyene icra edilmesi kıyas delili olmadan da vardı. 2-Aslın fer‘ kapsamında düşünülmesi ki bu durum kıyas delilinin zıddıdır. 3-Hükmün meskût olan/dile getirilmeyen şeyde icra edilmesinin fikhî bilen ve bilmeyen herkes tarafından bilinmesi.<sup>73</sup> Serahsî Hz. Peygamber’in nassın delâleti deliliyle uygulamaya koyduğu kefarete ve hüküm örneklerini sıraladıktan sonra şu ifadeleri kaydetmiştir: “Kıyas delili ile had ve kefarete cezalarını tespit etmesek de nassın delâletiyle bunu tespit edebiliriz.”<sup>74</sup> O halde Hanefî usûlcüler nassın delâletinin açık olduğu gerekçesiyle onu ibare ve işaret delâletleri seviyesinde saymış had ve kefarete cezalarını dahi bu delâlet ile sabit kılmışlardır. İmam Şâfiî gibi bazı usûlcüler ise mefhumü'l-muvâfakanın delâletinin kıyasî olduğu görüşündedirler.<sup>75</sup> Fakat bu delâlet türünde anlamın açık ve herkesin

<sup>70</sup> Safiyyü'l-Hindî, *el-Fâik*, 5/2039.

<sup>71</sup> Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Şifâ'ü'l-galîl fî beyâni's-şebehi ve'l-muhîl ve mesâlik't-ta'lîl*, thk. Hamd el-Kebîsî, (Bağdat: Matba'tü'l-İrşâd, 1390/1971), 53.

<sup>72</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/241.

<sup>73</sup> Takyüddin Ebü'l-Bekâ Muhammed b. Ahmed b. Neccâr, *Şerhü'l-Kevkebü'l-Münîr*, thk. Muhammed ez-Zühaylî, (b.y.: Mektebtü'l-Abekân, 1418/1997), 3/484.

<sup>74</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/242.

<sup>75</sup> Tûfî, *Şerhu Muhtasaru'r-Ravda*, 2/715.

anlayabileceği seviyede olması, medlûle delâletinin luğavî olduğunu güçlendirmektedir.

Mefhûmü'l-muvâfakanın umûm gerektirip gerektirmediği hususu da usûlcüler arasında tartışılmıştır. Yani nassın mantûkuna verilen hüküm, illet aynı olduğu için meskût olan durumların tümünü kapsar mı? Buna göre illeti eziyet olan anne babaya öf demenin haramlık hükmü, aynı illetin bulunduğu gerek kavli gerekse fiilî olan her eziyette vardır. O halde nassın delâleti âmdır ve illet noktasında aynı olan bütün durumları kapsamaktadır.<sup>76</sup> Gazzâlî umûm vasfının sadece lafızlarda olabileceğini, dolayısıyla mefhum için umûmdan söz edilemeyeceğini savunmuştur.<sup>77</sup> Fakat Gazzâlî'nin bu iddiası kabul edilmemiştir. Zira onun iddia ettiği gibi olursa mantûk olan öf demenin dışındaki durumlar için ayrıca bir mantûka ihtiyaç duyulacaktır. Bu düşüncede olan başka bir usûlcü yoktur. Zaten Âmidî'nin, "Gazzâlî bütün meskûtlarda hükmün sabit olmadığını kast etmemiştir."<sup>78</sup> şeklindeki ifadesi de buna işaret etmektedir. Öte yandan Râzî, Gazzâlî'nin bu görüşü hakkında: "Eğer Gazzâlî âmm ifadesinin sadece lafızlar için kullanılabileceğini iddia ediyorsa hilaf lafzîdir. Yok, eğer mantûkun hükmünün meskûtün bütün fertlerini kapsamadığını kastediyorsa bu batıldır. Çünkü mefhumun umûm ifade edip etmemesi tartışması, mefhumun hüccet olup olmaması kapsamında değerlendirilir. Mefhumun hüccet olduğu sabit olduktan sonra hükmün mefhum için de geçerli olması gerekir. Aksi halde mantûkun zikredilerek tahsis edilmesinin bir faydası olamaz."<sup>79</sup>

<sup>76</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 2/257.

<sup>77</sup> Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 224.

<sup>78</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 2/257.

<sup>79</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hasan er-Râzî, *el-Mahsûl*, thk. Taha Cabir Feyyaz, (b.y.: Müessesetü'r-risâle, 1418/1997), 2/401.

İsfehâni, mefhumun delil olması noktasında umûm ifade ettiği, bütün usûlcülerin görüş birliği içinde olduğu bir husustur demiştir.<sup>80</sup>

Delâlet türlerinin sıralanışında da mütekellimûn ve fukahâ ekolleri arasında farklılıklar vardır. Fukahâ usûlcülerine göre ibarenin delâleti, nassın geliş maksadı olan hükme bizzat delâlet ettiği için, nassın geliş maksadı olmayan hükme delâlet etiğinden dolayı işaret delâletinden daha kuvvetlidir. Lafzıyla hükme delâlet ettiği için işaretin delâleti, lafzın illeti vasıtasıyla hükme delâlet eden nassın delâletinden daha kuvvetlidir. Lafzın illetiyle hükme delâlet etmesi bakımından nassın delâleti, lafızla ilgisi olmayan sadece sağlıklı ve doğru anlaşılması için yapılan bir izmardan anlaşılan iktizânın delâletinden daha kuvvetlidir.<sup>81</sup>

Mütekellimûn usûlcülere göre hükmün anlaşılması bizzat ibareden olduğu için sarih mantûkun delâleti ilk sırada yer alır. Daha sonra konuşulan şeyin doğruluğunun kendisine bağlı olması hasebiyle iktizâ delâleti îmâ delâletinden, sözün konuşanın kastı dâhilinde olması açısından îmâ delâleti işaret delâletinden öndedir. Görüldüğü gibi işaretin delâleti, konuşanın kastı ile olmadığı için mantûk gayr-i sarihin en son derecesidir. İktiza, îmâ ve işaret delâletleri nutk mahallinde/ibarede ve ittifakla sabit oldukları gerekçesiyle mefhumların (muvâfaka-muhâlefe) delâletine tercih edilir. Üzerinde görüş birliği olduğu için mefhûmi muvafakanın delâleti, mefhûmi muhâlefeye tercih edilir. Fakat te'sîs olduğu (yeni bir anlama delâlet ettiği) gerekçesiyle mefhûmü'l-muhâlefeyi, tekîd olan mefhûmü'l-muvâfakaya tercih edenler olmuştur.<sup>82</sup> Yapılan bu sıralama, çatışma

<sup>80</sup> Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Ebü's-Senâ el-İsfehânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, 2/193

<sup>81</sup> Delâletler arasındaki derecelendirme problemi için bk. Peşe, *İslam Hukuk Biliminde Lafzın Delâleti ve Mantûk-Mefhûm Ayırımına İlişkin Tartışmalar*, 38 vd.

<sup>82</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4/254; Muhammed Akserî, *el-Mantûku ve'l-mefhûmü beyne medreseteyi'l-mütekellimîn ve'l-fukahâ*, (Fas: 2005), 65.

esnasında hangisinin tercih edilmesi gerektiğinin bilinmesi açısından önemlidir.

## **5. İki Ekol Arasındaki Delâlet Hakkındaki Yaklaşım Farklılıklarının Fikhî Yansımaları**

Lafzın delâleti hakkında mütekellimûn ve fukahâ usûlcüleri arasında meydana gelen metodolojik farklılıkların bir kısmı fûrû fıkhı da yansımıştır. Ancak farklı görüşlerin meydana geldiği fûrû fıkhıdaki meseleler sınırlıdır. Bu meselelerde iki ekol arasındaki farklılığı net bir şekilde görmek mümkündür. Esasen meseleler hakkında meydana gelen farklı görüşleri, sırf delâletler hakkında meydana gelen farklı görüşlere bağlamak yanlış olur. Çünkü farklı görüşlerin meydana gelmesinin bir sebebi delâlet olsa da nassın farklı yorumlara ve içtihatlarla açık olması gibi başka sebepleri de vardır. Fakat burada bu sebeplerden sadece delâlet ele alınacaktır.

### **5.1. Kasten Adam Öldürmenin Kefareti**

Fukahâ ekolüne göre işaretin delâleti ile nassın delâleti çatıştığı zaman işaretin delâleti itibara alınırken, mütekellimûn usûlcülere göre nassın delâleti itibara alınır. Şu iki âyet işaretin delâleti ile nassın delâletinin çakışmasına örnektir:

Birinci âyet: “Yanlışıklıkla bir mümini öldüren kimsenin mümin bir köle azat etmesi...gerekir.”<sup>83</sup> şeklindeki âyete göre hata ile adam öldüren kimseye köle azat etmek/kefarete vaciptir. Bu anlam ibârenin delâletinden anlaşılmaktadır. Kasten adam öldüren kimseye evleviyetle kefaretin vacip olduğu anlamı çıkmaktadır. Bu anlam nassın delâletinden anlaşılmaktadır.

İkinci âyet: “Kim de bir mümini kasten öldürürse cezası içinde devamlı kalmak üzere cehennemdir.”<sup>84</sup> şeklindeki âyettir. Buna göre

---

<sup>83</sup> Nisâ, 4/92.

<sup>84</sup> Nisâ, 4/93.

kasten adam öldüren kimseye kefarete vacip değildir. Bu anlam işaretin delâletinden anlaşılmalıdır. Hanefî fakihlere göre işaretin delâletiyle anlaşılacak hüküm, nassın delâletiyle anlaşılacak hükme tercih edilir. Dolayısıyla kasten adam öldüren kimseye kefarete şart değildir.<sup>85</sup>

İmam Şâfiî ise nassın delâletini delil göstererek kasten adam öldüren kimseye de kefarete cezasının gerekli olduğunu iddia etmiştir. Ona göre nassın delâleti, işaretin delâletine tercih edilir ve kasten adam öldüren kimseye kefaretin vacip olması evleviyetle vaciptir. Ona göre hata ile adam öldüren kimseye kefarete gerekli olduğuna göre, nispeten daha katı olan kasten adam öldüren kimseye gerekli olması daha evlâdır.<sup>86</sup> Esasen Hanefî ve Şâfiî fakihlerin konuya olan yaklaşımları, hükmü belirleme noktasında belirleyici olmuştur. Şöyle ki, Şâfiî'ye göre kefarete, adam öldürmenin önüne geçmenin (caydırmanın) bedeli, Hanefî fakihlere göre ise yanlışlıkla adam öldürmenin bedelidir. Yani Şâfiî'ye göre kefarete, caydırıcı olması yönüyle düşünülürken, Hanefî fakihlere göre kasten adam öldürme günahı kefaretle bertaraf edilemeyecek kadar büyük olduğu düşünülmüştür.<sup>87</sup>

## 5.2. Şehitlerin Cenaze Namazı

Delâlet türlerinin birbiriyle olan çakışmasından dolayı şehitlerin cenaze namazının kılınmaması hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu bağlamda Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinin sahih görüşüne göre şehit olan birinin cenaze namazının kılınması haramdır.<sup>88</sup> Buna karşılık Hanefî mezhebine göre diğer ölen

<sup>85</sup> Hanefî fakihler şu gerekçeyi de ileri sürmüşlerdir: İkinci âyette beyan makamında sadece cehennemde ebediyen kalma cezası zikredilmiştir. Beyan makamında başka bir cezanın zikredilmemesi cezanın sadece zikredilene hasr olduğunu gösterir. (Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/220).

<sup>86</sup> Hammâdî, *el-Hitâbü's-şer'î*, 249.

<sup>87</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 135; Hammâdî, *el-Hitâbü's-şer'î*, 249.

<sup>88</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/254; Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr fî fıkhi İmam eş-Şâfiî*, thk. eş-Şeyh Ali

Müslümanlar gibi şehidin de cenaze namazı kılınmalıdır.<sup>89</sup> Şehidin cenaze namazının kılınmasını haram görenler, “Allah yolunda öldürülenlere ölümler demeyiniz. Aksine onlar diridirler ve rableri katında rızıklandırılmaktadırlar.”<sup>90</sup> şeklindeki âyetin işaret delâletini delil göstermişler. Zira âyetin işaret delâletinden şehitlerin diri olduğu ve rızıklandırıldığı anlaşılmaktadır. Buna göre diri olanların cenaze namazının kılınmayacağı açıktır. Şehitlerin cenaze namazının kılınmasını gerekli görenlere göre ise, önceki âyet ile sonradan gelen “Onlar için namaz kıl, çünkü senin namazın onlar için rahmettir.”<sup>91</sup> şeklindeki âyetin ibaresinin delâletiyle çatışmıştır. Derece bakımından ibarenin delâleti işaretin delâletine göre daha üstün olduğu için ibarenin delâleti itibara alınır ve âyetin ibaresinde ifade edildiği gibi şehidin cenaze namazının kılınması gerekir.<sup>92</sup>

### 5.3. Cinsî Münasebet ile Bozulan Orucun Kefareti

İmam Şâfiî’ye göre ramazan oruçlusu olan koca, hanımıyla ilişkide bulunursa sadece koca kefareti cezasıyla cezalandırılır.<sup>93</sup> Hanefî fakihlere göre ise kefareti cezası kocaya farz olduğu gibi kadına da farzdır.<sup>94</sup> Hanefî usûlcülerin delili, oruçlu olduğu halde hanımıyla münasebette bulunduktan sonra Hz. Peygamber’e gelip helak olduğunu söyleyen sehâbiden rivayet edilen hadistir.<sup>95</sup> Hadisin metninde kocanın kefareti vermekle mükellef olduğu bildirilmiş olsa da kadından söz edilmemiştir. Ancak nassın delâletinden kadının kocası ile aynı şartları taşıdığı, teklif noktasında onunla müsâvî olduğu

Muhammed, (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1999), 3/33; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/467.

<sup>89</sup> Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 1/92.

<sup>90</sup> Âl-i İmrân, 3/169.

<sup>91</sup> Tevbe, 9/103.

<sup>92</sup> Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, 2/210.

<sup>93</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, 3/424.

<sup>94</sup> Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 1/98.

<sup>95</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Müsnedü İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb Arnaût, (b.y.: Müessesetü’r-Risâle, 2001), 13/196.

anlaşılmaktadır. Böylece Hanefî usûlcüler nassın delâletine dayanarak kadına da kefaretin farz olması gerektiğini ileri sürmüşlerdir.<sup>96</sup>

İmam Şâfiî başta olmak üzere usûlcülerden bazıları kadına da kefaretin farz olsaydı Hz. Peygamber açıkça dile getirirdi gerekçesiyle bu içtihadı kabul etmemişlerdir.<sup>97</sup>

#### 5.4. Oruçlu Kimsenin Kasten Yiyip İçmesi

Hanefî fakihlere göre, ramazanda oruçlu olduğu halde kasten yiyen veya içen kimseye kefaretin gerekir. Bu görüşlerine ramazanda oruçlu olduğu halde hanımıyla ilişkide bulunan sahâbî ile ilgili rivâyet edilen hadisten anlaşılan nassın delâletini delil göstermişlerdir. Söz konusu hadiste Hz. Peygamber ilişkiden dolayı kefaretin vermeyi gerekli görmüştür. Nassın delâletine göre orucun kasten bozulması noktasında ilişki ile yeme-içme müsâvîdir/aynıdır. İlişkiyle bozulan oruca kefaretin gerekli olduğuna göre kasten yeme-içme ile bozulan oruç için de kefaretin şart koşulması gerekir. Üstelik yeme-içmeye kefaretin gerekli görülmesi daha evlâ olması gerekir. Zira gündüz vaktinde aç ve susuz kalan bir kimsenin yeme ve içme isteği daha fazladır. O halde nassın delâletine göre istek/şehvet illetinde ilişki ile aynı hatta daha evla olan yeme-içmeye de kefaretin verilmesi gerekli görülmelidir. Buna göre Hanefî fakihler, bu konuda nassın delâleti deliline dayanmışlardır.<sup>98</sup> Mâlikî usûlcüler de Hanefîler ile aynı görüştedirler. Şâfiî usûlcüler ise oruçlu olduğu halde kasten yiyen ve içen kimseye kefaretin gerekli görmezler. Şâfiî usûlcülerin bu yöndeki içtihatlarının sebebi, olaya orucun bozulması yönüyle değil, kişinin

<sup>96</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/224.

<sup>97</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. el-Abbas b. Osman b. Şâfiî, *el-Umm*, (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1990), 2: 109; Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-bâri şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1379), 4/170.

<sup>98</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/163.

işlemiş olduğu muayyen fiil yönüyle bakmalarıdır. Zira rivayet edilen hadiste kefaretin belirtilen ilişki ile gerekli olduğu dile getirilmiştir.<sup>99</sup>

### 5.5. Namazda Unutarak Konuşmak

İktiza delâletinin umûm ifade edip etmediği ile ilgili ihtilaf, namazda unutarak konuşmanın hükmüne yansımıştır. İktiza delâletinin umûm ifade etmesinin anlamı, kelimada geniş anlamı bir kavramın ya da birçok kavramın takdir edilmesidir. İktiza delâletinin umûm ifade ettiğini iddia eden İmam Şâfiî gibi usûlcüler, bu delâlet ile sabit olan hükmün açık nas ile sabit olduğunu kabul etmişlerdir. Aksini iddia eden Hanefî usûlcüler ile Şâfiîler'den Gazzâlî ve Âmidî ise muktezalardan sadece birini itibara almakla yetinirler. Bunlara göre kelamın doğru anlaşılması amacıyla yapılan takdirin ihtiyacı karşılayabileceği kadar olması gerekir.<sup>100</sup> Buna göre “Ümmetimden hata ve unutkanlık kaldırılmıştır.”<sup>101</sup> Şeklindeki hadisin anlamının doğru anlaşılması için umûm anlam ifade eden “hüküm” kavramı takdir edilirse, kapsamı geniş olan bir anlam ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla namazda hata ile ya da unutarak konuşan bir kimsenin hem dünya hem de ahirette sorumluluğu kaldırıldığı anlamı ortaya çıkar. Böylece konuşulan şeyin az olması kaydıyla namazda unutarak konuşan kimsenin namazı ahirette günaha sebep olmadığı gibi dünyada da iade edilmesine gerek yoktur.<sup>102</sup>

İktizanın umûm ifade etmediğini iddia edenler ise daha dar anlamı olan “ism” (إِسْمٌ) kavramını takdir ederek, unutkanlığın ve

<sup>99</sup> Tûfi, *Şerhu Muhtasaru'r-Ravda*, 3/240.

<sup>100</sup> Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 2/105; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 237.

<sup>101</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid b. Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, (b.y.: Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.), 1/659.

<sup>102</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/251; Ahmed b. Ğânim b. Salim b. Mehnâ en-Nefrâvî, *el-Fevâkihü'd-devânî alâ Risâleti İbn Ebi Zeyd el-Kayrevânî*, (b.y.: Dârü'l-Fikr, 1995), 1/223; Şemsüddin Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Müğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*, (b.y.: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994), 1/412.



hatanın sadece uhrevî boyutu olan günahın kaldırıldığı anlamını elde etmişlerdir. Bunlara göre dünyada namazın iade edilmesi gerekir.<sup>103</sup>

Muktezanın umûmu ile ilgili farklı görüşler, delil olmadığı durumlarda söz konusudur. Delilin olduğu durumlarda ise her iki görüş sahiplerine göre de delilin gerektirdiği duruma göre hareket edilir. Bir kimsenin başkasının malını hata ile telef etmesi gibi. Unutarak ya da yanlışlıkla telef edilen malın dünyada tazmin edilmesi gerektiği ile ilgili nas olduğundan dolayı söz konusu hadisin umûm ifade eden anlamı tahsis edilmiş olur.<sup>104</sup> Aynı şekilde takdir edilmesi gereken mukteza hakkında delil varsa yine de ihtilaftan söz edilemez. “Size ölü haram kılındı.”<sup>105</sup> ve “Size anneleriniz haram kılındı.”<sup>106</sup> mealindeki âyetlerde olduğu gibi. Zira birincisinde “yenilmesinin” ikincisinde “nikâhının” haram kılındığı bütün usûlcüler tarafından kabul edilmiştir. Dolayısıyla her iki âyette de iktizânın delâletinin umûm ifade edip etmemesi ile alakalı farklı görüş bulunmamaktadır.<sup>107</sup> O halde ihtilaf, herhangi bir delilin olmadığı durumlarda söz konusu olmaktadır.

<sup>103</sup> Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 2/104.

<sup>104</sup> Zâmin olmak ile ilgili âyet ve hadisler için bk. Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Musa el-Husrevî el-Beyhakî, *Ma'rifetü's-Süneni ve'l-Âsar*, thk. Abdülmuti Emin Kalaci, (Beyrut: Dârü Kuteybe, 1991), 8/284.

<sup>105</sup> Mâide, 5/3.

<sup>106</sup> Nisâ, 4/23.

<sup>107</sup> Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hakki min ilmi'l-usûl*, thk. eş-Şeyh Ahmed Azzo İnâye, (b.y.: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 1419/1999), 1/328. Unutarak namazını geçiren bir kimse hatırladığı zaman bunu kılması gerekir. Zira rivayet edilen “bir kimse namaz kılmayı unutursa hatırladığı zaman onu kılın” şeklindeki hadisten bunun kaza edilmesi gerektiği ibarenin delâleti yoluyla açık bir şekilde ifade edilmiştir. Burada iktizâ delâleti ve ibarenin delâleti çatışmış ve ibarenin delâleti itibara alınmıştır. Bk. Ebü'l-Hasan Müslim b. el-Haccac, *el-Müsnedü's-Sahih el-Muhtasar*, thk. Muhammed Fuat Abdülbaki, (Beyrut: Dârü İhyai't-Türasi'l-Arabî, ts.), 1/741.

### 5.6. Mükrehin Boşaması

Mükrehin boşamasının geçerli olup olmamasıyla ilgili iki görüş ileri sürülmüştür. Geçerli olmadığını savunanlar Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî fakihlerdir.<sup>108</sup> Hanefîler'e göre ise mükrehin boşaması geçerlidir.<sup>109</sup> Buradaki görüş ayrılığının sebebi, âyet ve hadislerin farklı yorumlanmasının yanı sıra usûl kaidesi olan muktezanın umûm ifade edip etmemesi hakkındaki ihtilaftır. İktizâ delâletinin umûm ifade ettiğini iddia edenler, “Ümmetimden...ikrah kaldırılmıştır.” şeklindeki hadiste “hüküm” kavramını takdir etmişlerdir. Böylece ikrah sonucu meydana gelen boşamalara ahirette günah terettüp etmediği gibi dünyada da böyle bir boşama meydana gelmiş olmaz. Ancak iktizânın delâleti zarurî takdir gerektirdiği için zaruret ölçüsüne göre hareket edilmesi gerektiğini savunanlar ise “ism” kavramını takdir etmişlerdir. Buna göre ikrah ile söylenen boşama ifadeleri ahirette günaha sebep olmasa da dünyada boşamaya sebep olur.<sup>110</sup>

### 5.7. Geceden Oruca Niyet Etmek

İktizanın umûm ifade edip etmemesi tartışması bağlamında geceden niyet edilmeyen orucun geçerliliği hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. “Geceden oruca niyet etmeyene oruç yoktur.”<sup>111</sup> şeklindeki hadiste muktezanın/geçerli kelimenin takdir edilmesi gerekir. Aksi halde hadisin metni doğru bir şekilde anlaşılmaz. Çünkü niyet olmasa da yememek ve içmemek anlamında oruçlu olmak mümkündür. Fakat bu, şer'î oruç sayılmaz. Şer'î anlamın doğru anlaşılması için bir kavramın takdir edilmesi gerekir. Şâfiî usûlcüler

<sup>108</sup> Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, (Kahire: Dârü'l-Hadis, 2004), 3/101; Mâverdî, *el-Hâvî*, 10/227; Abdurrahman b. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, *eş-Şerhü'l-kebîr*, (b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, ts.), 8/241.

<sup>109</sup> Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilaziz b. Abidîn, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1992), 3/235.

<sup>110</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 136.

<sup>111</sup> İbn Hanbel, *el-Müsned*, 1/69.

umûm gerektiren “sıhhat” kavramını, Hanefîler ise umûm gerektirmeyen “kemal” ifadesini takdir etmişlerdir. Buna göre Şâfî fakihlere göre geceden niyetin olmadığı oruç sahih sayılmamış, Hanefî fakihlere göre ise niyet geceden getirilmese bile oruç sahihtir. Fakat faziletli ve kâmil manada bir oruç olmamış sayılır.<sup>112</sup>

### 5.8. Hayız Müddeti

Hayız müddeti hakkında meydana gelen farklı görüşlerin temelini İbare ve işaret delâletlerinin tearuzu oluşturmaktadır. Tearuzun meydana geldiği hadislerden biri kadınların ömrünün yarısını namaz kılmadan oruç tutmadan geçirdikleri gerekçesiyle dinlerinin zayıf olduğu<sup>113</sup> şeklindeki hadis ile diğeri hayzın en azının üç, en çoğunun ise on gün olduğu<sup>114</sup> yönünde vârid olan hadistir. Hanefî fakihler, ibare ve işaret delâletlerinin tearuzu durumunda ibarenin delâletinin esas alınması gerektiği kaidesinden hareketle hayız müddetinin en azının üç, en çoğunun ise on gün olduğu görüşünü savunmuşlardır.<sup>115</sup> Zira birinci hadisin sevki kadınların akıl ve din yönüyle zayıf olduklarını beyan etmek için vârid olsa da işaretiyle anlaşılan ise kadınların hayız müddetlerinin on beş gün oluşudur. Çünkü ayın yarısının oruçsuz ve namazsız geçirilmesi ömrün yarısının oruçsuz ve namazsız geçirilmesi demektir. Hanefî fakihler bu hadisten anlaşılan işaret delâletini itibara almadan hayız müddetinin en azının üç, en çoğunun on gün olduğunu ifade eden hadisin ibaresinin delâletine göre hüküm tespit etmişlerdir. Şâfî fakihler ise birinci hadisin işaret delâletine göre hareket ederek hayız

<sup>112</sup> Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs, *Şerhu Muhtasri't-Tahâvî*, thk. İsmatullah İnâyetullah Muhammed, (y.y.: Dârü'l-Beşâirü'l-İslâmiyye, 2010), 2/408; Âmidî, *el-İhkâm*, 3/64.

<sup>113</sup> İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, 2/1326.

<sup>114</sup> Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Sünenü Dârekutnî*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 1/406.

<sup>115</sup> Ebû'l-Hüseyn, Ahmed b. Muhammed el-Kudûrî, *et-Tecrîd li'l-Kudûrî*, thk. Muhammed Ahmed Serrâc, (Kahire: Dârü's-Selâm, 2006), 1/365.

müddetinin en çoğunun on beş gün olduğu hükmünü elde etmişlerdir.<sup>116</sup>

### Sonuç

Şer'î hüküm olan medlûlün lafızlar ve delâletleri vasıtasıyla anlaşılması usûlcüleri lafzı irdelemeye lafız türlerini ve delâletin kısımlarını sistematik biçimde ele almaya sevk etmiştir. Şâri'in kullandığı lafızda, kinaye, mecaz, iştirak, mücmel gibi vasıfların bulunması bunları doğru anlamayı problemlili hale getirmiştir. Şâri'in/konuşanın kastının muhatap açısından çoğu kez açık olmaması ve anlaşılmasının problemlili halde olması usûlcüleri, lafızları ve bunları anlama yöntemi olan delâleti ele almaya zorlayan başka bir sebeptir. Kullanılan lafzın yapısı, içinde bulunulan durumun bağlamı, harici karineler ve deliller, mütekellimin kastının doğru anlaşılmasına yardımcı olsa da onun maksadını katî bir şekilde ortaya koymaya yeterli değildir. Maksadın ve medlûlün net bir şekilde anlaşılması noktasında çaba gösterilmiş, lafzın delâleti en ince ayrıntısına kadar irdelenmiş, nihayetinde kullanılan yöntem ve ileri sürülen deliller, usûlcüleri farklı görüşlere sevk etmiş ve metodolojide meydana gelen bu farklı görüşler fûrû fikhına da yansımıştır.

Usûlcülerin sistematize ettiği delâlet teorisi mütekellimûn usûlcülerde ilk dönemlerde asıl ve ma'kûlû'l-asl şeklinde bir tasnife tabi tutulurken, daha sonra mantûk ve mefhum şeklinde tasnif edilmiş ve bu tasnif Gazzâlî ve sonrasında daha da yaygınlaşmıştır. Fakihler ekolü usûlcüleri ise delâleti ibarenin, işarenin, nassın ve iktizanın delâleti olmak üzere dördü bir tasnife tabi tutmuşlardır.

Usûlcülerin delâlet hakkındaki görüş ve tartışmaları doğru medlûlün ve isabetli hükmün nasıl elde edilebileceği noktasında titizlikle yapılan çalışmaların neticesidir. Konunun geniş bir şekilde

<sup>116</sup> Ebû Zekeriyâ Muhyiddin b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*, (y.y.: Dârü'l-Fikr, ts.), 2/381; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 2/211; Okur, *Haneî Usûlcülere Göre Nazmın Delâleti*, 134.

ele alınması ve bununla ilgili doktriner yaklaşımlar, Şâri'in hitabının doğru anlaşılması, fikhî meseleleri çözüme kavuşturma noktasında fıkıh usûlünün işlev görmesi oldukça önemlidir. Böylece fakihlerin nassları doğru anlaması için şer'î amelî hükümlerin istinbâtı hususunda takip edilen sistematik kurallar bütünüünün önemi ortaya çıkmaktadır. Netice itibarıyla fıkıh usûlü bilginlerinin bu noktada meydana gelen tartışmalarından, nasları anlamada ve onlardan hüküm istinbâtında salt aklın değil, aklın yanı sıra birtakım ilke ve esasların da etkisinin olduğu anlaşılmaktadır.

Kasten adam öldüren, yeme ve içme ile ramazan orucunu bozan kimselere kefaretin gerekli olup olmaması, abdest ve oruç gibi ibadetlerde niyet etmek, namazda unutarak konuşmak gibi birtakım meselelerde, lafzın ya da mefhûmun delâleti konusunda ileri sürülen farklı görüşlerden dolayı farklı içtihatlar ortaya çıkmıştır.

#### **Kaynakça**

- Abdurrahman b. Muhammed b. Ahmed. *eş-Şerhü'l-kebîr alâ metni'l-Mukni'*. b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, ts.
- Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî. *Keşfü'l-esrâr şerhu Usûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. b.y.: Dârü'l-Kütübi'l-İslâmî, ts.
- Abdülkerim b. Ali b. Muhammed b. Nemle. *el-Mühezzeb fî ilmi usûli'l-fikhi'l-mukaren*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1420/1999.
- Abdülkerim b. Ali b. Muhammed Nemle. *el-Cami' li mesâil usûli'l-fikh ve tatbikâtuha alâ'l-mezhebi'r-râcih*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1420/2000.
- Akserî, Muhammed. *el-Mantûku ve'l-mefhûmü beyne medreseteyi'l-mütekellimîn ve'l-fukahâ*. Fas: y.y., 2005.
- Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyyifüddin Ali. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Abdürrezzak Afifi. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.

- Askalânî, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed. *Fethü'l-bâri şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1379.
- Bardakoğlu, Ali. "Delîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/138-140. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Bardakoğlu, Ali. "Delâlet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/119-122. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Husrevcirdî. *Ma'rifetü's-süneni ve'l-âsâr*. thk. Abdülmütî' Emin Kal'aci. 15 Cilt. Beyrut: Dârü Kuteybe, 1991.
- Bolay, M. Naci. "Delâlet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/119-122. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. 4 Cilt. b.y.: Vizâretü'l-Evkâfî'l-Kuveytiyye, 1414/1994.
- Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, thk. İsmatullah İnâyetullah Muhammed, 8 Cilt. y.y.: Dârü'l-Beşâirü'l-İslâmiyye, 2010.
- Cirâ'î, Ebû Bekir b. Zeyd el-Cirâ'î es-Sâlihî. *Şerhu Muhtasari Usûli'l-Fıkh*. 3 Cilt. thk. Abdülaziz Muhammed İsa. Kuveyt: Letâif li Neşri'l-Kütüb, 1433/2012.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali ez-Zeyn. *Kitâbü't-ta'rîfât*. Beyrut: Dârü'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1983.
- Cüveynî, Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf. *el-Bürhân fi usûli'l-fıkh*. thk. Salah b. Muhammed b. Uveyde. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed. *Sünenü Dârekutnî*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.

- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer. *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fikh*. thk. Halil Muhyeddin el-Meyis. b.y.: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001.
- Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmam. *İcâbetü's-sâil şerhu Buğyeti'l-âmil*. thk. el-Kâdî Muhammed b. Ahmed. Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 1986.
- Ebû Zehre Muhammed. *Usûlü'l-fikh*. b.y.: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Îcî. *Şerhu Muhtasari'l-müntehâ*. thk. Muhammed Hasan İsmail. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004.
- Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücîbî el-Bâcî. *el-İşâre fî ma'rifeti'l-usûl*. thk. Muhammed Ali Ferkûs. Beyrut: Dârü'l-Beşâir, 1416/1996.
- Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî. *Der'ü'l-kavli'l-kabîh bi't-tahsîn ve't-takbîh*. thk. Eymen Mahmud Şahhâde. Beyrut: ed-Dârü'l-Arabiyye, 1426.
- Emîr Pâdişâh, Muhammed Emin b. Mahmud el-Buhârî. *Teysîrü't-tahrîr*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî el-Herevî. *Tehzîbü'l-luğa*. thk. Muhammed 'Avd. 8 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1419/1998.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstasfâ*. thk. Muhammed Abdüsselam. b.y.: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993.

- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *Mihakkün 'nazar fi'l-mantık*. thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1431.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *Şifâ'ü'l-galîl fi beyâni's-şebehi ve'l-muhîl ve mesâlik't-ta'lîl*. thk. Hamd el-Kebîsî. Bağdat: Matba'ü'l-İrşâd, 1390/1971.
- Hammâdî, İdrîs. *el-Hitâbü's-şer'î ve turuku istismârihi*. Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfiyî'l-Arabî. 1994.
- Haraşî, Muhammed b. Abdillâh. *Şerhü Muhtasarı Halil li'l-Haraşî*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- İbn Abidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilaziz. *Reddü'l-muhtâr alâ'd-Dürri'l-Muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1992.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *Müsnedü İmam Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb Arnavût. 50 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffikuddin Abdullah b. Ahmed. *el-Muğnî*. thk. Taha ez-Zeynî. 15 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1968.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvinî. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuad. 2 Cilt. b.y.: Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktasid*. Kahire: Dârü'l-Hadis, 2004.
- İbnü'd-Dehhân, Muhammed b. Ali b. Şuayb. *Takvîmü'n-nazar fi mesâile hilâfiyye zâi'e*. thk. Salih b. Nasır. 5 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1422/2001.



- İbnü'l-Hâcib Ebû 'Amr Osman b. Ömer b. Ebî Bekir. *Muhtasarü'l-müntehâ*, (Ebü's-Senâ el-İsfehani'nin *Beyânü'l-muhtasar*'ı ile birlikte). thk. Muhammed Muzaffer Bekâ. 3 Cilt. Suudi Arabistan: Dârü'l-Medenî, 1406/1986.
- İbnü'l-Hâcib Ebû 'Amr Osman b. Ömer b. Ebî Bekir. *Muhtasari'l-Müntehâ*, (Adudüddin el-Îci'nin şerhi ve Teftâzânî'nin haşiyesi ile birlikte), thk. Muhammed Hasan İsmail. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004.
- İbnü'n-Neccâr, Takıyüddin Ebü'l-Bekâ' Muhammed b. Ahmed. *Şerhü'l-Kevkebü'l-Münîr*. thk. Muhammed ez-Zühaylî. 4 Cilt. b.y.: Mektebetü'l-Abekân, 1418/1997.
- İbnü's-Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî. *Cem'ü'l-cevâmi'*. thk. Abdülmünim Halil. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2002.
- İltaş, Davut. *Fıkıh Usûlünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*. İstanbul: İSAM (İslâm Araştırmaları Merkezi) Yayınları, 2011.
- İyâd b. Nâmî. *Usûlü'l-fıkıh'l-lezî lâ yes'u'l-fekîhu cehlehü*. Riyad: Dârü't-Tedmüriyye, 1426/2005.
- Karâfî, Ebü'l-Abbas Şihabüddin Ahmed b. İdris. *el-İkdü'l-manzûm fi'l-husûsi ve'l-umûm*. thk. Ahmed el-Hatm Abdullah. 2 Cilt. Mısır: Dârü'l-Kütübî, 1420/1999.
- Kâsânî, Alauddin Ebû Bekir b. Mesud. *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. 7 Cilt. b.y.: Dârü'l-Kütübübi'l-İlmiyye, 1986.
- Katî'î, Safiyyüddin Abdülmümin b. Abilhakk. *Kavâidü'l-usûl ve me'âkidü'l-fusûl*. thk. Enes b. Adil el-Yetâmî & Abdülaziz b. Adnan. Kuveyt: Dârü'r-Rekâiz li'n-Neşr, 1439/2018.

- Koçinkağ, Mansur. *Mütekellim Yöntemi İslâm Hukuk Metodolojisi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019.
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn, Ahmed b. Muhammed. *et-Tecrîd li'l-Kudûrî*, thk. Muhammed Ahmed Serrâc. 12 Cilt. Kahire: Dârü's-Selâm, 2006.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed. *el-Hâvi'l-kebîr fi fikhi İmam eş-Şâfiî*. thk. eş-Şeyh Ali Muhammed. 19 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Mâzerî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali. *İdâhül'mahsûl min Bürhâni'l-usûl*. thk. Ammâr et-Talibî. b.y.: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1437.
- Merdâvî, Alaüddin Ebü'l-Hasan Ali b. Süleyman. *el-İnsâf fi Ma'rifeti'r-râcihi mine'l-hilâf*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin. 30 Cilt. Kahire: Hier li't-Tibâ'a, 1995.
- Merdâvî, Alaüddin Ebü'l-Hasan Ali b. Süleyman. *et-Tahbîr şerhü't-Tahrîr*. thk. Abdurrahman el-Cebrîn & Avd el-Karenî. 8 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2000.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmurz b. Ali. *Mir'âtü'l-usûl şerhü Mirkâti'l-Vusûl*, İstanbul: Şirketü Sehâfiye-i Osmaniiyye, 1319.
- Molla Hüsrev, Mehmed b. Ferâmurz b. Ali. *Mirkâtü'l-vusûl*. Çev. Davut İltaş. İstanbul: Muallim Neşriyat, 2019.
- Nefrâvî, Ahmed b. Ğânim b. Salim b. Mehnâ, *el-Fevâkihü'd-devânî alâ Risâleti İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî*. 2 Cilt. y.y.: Dârü'l-Fikr, 1995.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Muhyiddin b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-Muhezzeb*. 20 Cilt. y.y.: Dârü'l-Fikr, ts.

- Okur, Hüseyin. *Haneftî Usûlcülere Göre Nazmın Delâleti*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Peşe, Ahmet Muhammet. *İslam Hukuk Biliminde Lafzın Delâleti ve Mantûk-Mefhûm Ayrımına İlişkin Tartışmalar*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Pezdevî, Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyin b. Abdilkerîm. *el-Usûl, Keşfü'l-esrâr* ile birlikte. 4 Cilt. y.y.: Dârü'l-Kütbi'l-İslâmî, ts.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hasan. *el-Mahsûl*. thk. Taha Cabir Feyyaz. b.y.: Müessesetü'r-Risâle. 1418/1997.
- Safiyü'l-Hindî, Ebû Abdillâh Safiyüddîn Muhammed. *el-Fâik fî usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Nessar. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütbi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Semerkindî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed. *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl*, thk. Muhammed Zeki Abdilberr. Katar: Matbaatü'd-Devha el-Hadîse, 1404/1984.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- Sıgnâkî, Hüsâmüddîn Hüseyin b. Alî b. Haccâc el-Buhârî. *el-Kâfi şerhü'l-Pezdevî*. thk. Fahreddin Seyyid Muhammed. 5 Cilt. b.y.: Mektebetü'r-Rüşd, 1422/2001.
- Sübkî, Ebü'l-Hasen Takıyyüddîn Alî b. Abdilkâfi. *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütbi'l-İlmiyye, 1416/1995.
- Şafîî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. el-Abbas b. Osman b. Şafî', *el-Umm*, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1410/1990.

- Şâşî, Nizâmüddin Ebû Ali Ahmed b. Muhammed. *Usûlü's-Şâşî*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- Şenkîti, Ebû Muhammed Abdullah b. İbrahim el-Alevî. *Neşrü'l-bünûd alâ Merâki's-suûd*. 2 Cilt. Mağrib: Matbatü Fedâle, ts.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-Hakki min ilmi'l-usûl*. thk. eş-Şeyh Ahmed Azzo İnâye. 2 Cilt. b.y.: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 1419/1999.
- Şirbînî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Müğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. 6 Cilt. y.y.: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer. *Hâşiyetü alâ muhtasar İbn Hâcib ve şerhi'l-Adud*. thk. Muhammed Hasan İsmail. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004.
- Teftâzânî, Sa'düddin Mesud b. Fahriddîn Ömer. *Şerhu't-telvîh ala't-Tevdîh*. 2 Cilt. Mısır: Mektebetü Sabîh, ts.
- Tilimsânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Hasanî. *Miftâhü'l-usûl ilâ binâi'l-fürû'i alâ'l-usûl*. thk. Muhammed Ali Ferkus. Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1419/1998.
- Tûfi, Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm. *Şerhu Muhtasaru'r-Ravda*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 3 Cilt. b.y.: Müessetü'r-Risâle, 1407/1987.
- Yaşar, Mehmet Aziz. *Tâcüddîn es-Sübki ve Usûlcülüğü*. Mardin: Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Zebidî, Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzak. *Tâcü'l-arûs*. b.y.: ts.
- Zekeriyya el-Ensârî, Zekeriyya b. Muhammed b. Zekeriyya. *Gâyetü'l-usûl fî şerhi Lübbi'l-usûl*. Mısır: Dârü'l-Kütübi'l-Arabîyyeti'l-Kübrâ, ts.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddin Muhammed b. Abdillâh. *el-Bahrü'l-muhîl fî usûli'l-fikh*. 8 Cilt. b.y.: Dârü'l-Kütübî, 1994.

GİBTÜ İslami İlimler Fakültesi Dergisi SIRAT  
GIBTU Journal of Faculty of Islamic Sciences SIRAT  
ISSN 2757-8631 | e-ISSN 2717-8064  
Kasım / November 2021, 2/2: 197-225

**Ebu'l-Abbâs Es-Serûcî ve *El-Gâye Fî Şerhi'l-Hidâye* Adlı Eseri**

**Bekir KARADAĞ**

Doç. Dr., Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, İslami  
İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı  
Associate Professor, Gaziantep Islamic Science and Technology  
University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic Law  
Gaziantep, Turkey  
b.karadag63@hotmail.com  
orcid.org/0000-0003-4317-1478

**Makale Bilgisi / Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Received:** 24 Ekim / October 2021

**Kabul Tarihi / Accepted:** 21 Kasım / November 2021

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Kasım / November 2021

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Kasım / November

**Cilt-Sayı / Volume-Issue:** 2/2

**Sayfa:** 197-225

**Atıf / Citation:** Karadağ, Bekir. “Ebu'l-Abbâs Es-Serûcî ve El-Gâye Fî Şerhi'l-Hidâye Adlı Eseri [Abu'l-Abbâs As-Serûcî And His Work Al-Gâye Fî Sharh Al-Hidayâh]” *Sırat* 2/2 (Kasım/ November 2021): 197-225.

**İntihal Taraması / Plagiarism Detection:** Bu makale en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal taramasından geçirildi. / This article has been reviewed by at least two referees checked for plagiarism.

## Ebu'l-Abbâs Es-Serûcî ve *El-Gâye Fî Şerhi'l-Hidâye* Adlı Eseri

### Öz

7-8./13-14. yüzyılın önemli Hanefî fakihlerden olan Serûcî, günümüzde Şanlıurfa'nın Suruç ilçesine bağlı bir köyde doğmuştur. Doğum yeri olan Suruç'un dönemin Hanbelî mezhebinin önemli merkezlerinden biri kabul edilebilecek olan Harran'a yakın olmasından dolayı Hanbelî mezhebini kabul ettiği düşünülmektedir. Sonraları Şam üzerinden Memlûkler Devleti'nin hâkimiyeti altındaki ve İslam dünyasının ilim merkezi Mısır'a giden müellif, Şam ve Mısır'da tanıştığı Hanefî fakihlerden etkilenerek Hanefî mezhebini benimsemiştir. Hanefî mezhebinde iyi bir eğitim alan Serûcî, mezhebi taklit etmekle yetinmemiş kendisinden sonrakiler üzerinde derin izler bırakacak kadar önemli bir konuma yükselmiştir. Mısır'da Hanefîlerin önderi durumuna gelen müellif, dönemin Hanefî başkadısı olacak kadar önemli bir fakih olmuştur. Ayrıca sadece yaptığı resmi görevlerle değil, telif ettiği eserlerle de bölgedeki Hanefî fakihler için yeni bir anlayışın gelişmesine katkıda bulunmuştur. Bu çalışmada, Hanefî mezhebinde yeni bir fihhi anlayışın meydana gelmesinde kilit konumda olan Ebu'l-Abbâs es-Serûcî ve *Hidâye* üzerine yazdığı *el-Gâye* adlı eseri incelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Serûcî, el-Gâye, Hanefî Mezhebi, Memlûkler, Mısır.

## Abu'l-Abbās As- Serūcī And His Work Al-Gāye Fī Sharh Al-Hidayāh

### Abstract

Serūcī, one of the important Hanafī faqīhs of the 7-8./13-14. century, was born in a village in the Suruç district of Sanliurfa, today. It is thought that Suruç, his birthplace, adopted the Hanbalī sect due to its proximity to Harran, which can be considered one of the important centers of the Hanbalī sect of the period. Later, the author, who went to Egypt, the center of knowledge of the Islamic world, under the rule of the Mamlūk State through Damascus, adopted the Hanafī sect, influenced by the Hanafī faqīhs he met in Damascus and Egypt. Serūcī, who received a good education in the Hanafī sect, was not content with imitating the sect, but rose to such an important position that it left deep traces on those who came after him. The author, who became the leader of the Hanafis in Egypt, became an important jurist to be the Hanafī leading jurist of the period. In addition, he contributed to the development of a new understanding of Hanafī fiqhs in the region not only with his official duties, but also with the works he copyrighted. In this study, Abu'l-Abbās as-Serūcī, who is in a key position in the formation of a new understanding of fiqh in the Hanafī sect, and his work al-Gāye, which he wrote on Hidāyah, will be examined.

**Keywords:** Serūcī, al-Gāye, Hanafī Sect, Mamlūks, Egypt.

## Giriş

Günümüzde Müslümanlar arasında en fazla müntesibi bulunan fikhî mezhep olan Hanefî mezhebi, kurucu İmam Ebu Hanîfe'den sonra özellikle öğrencilerinin çabalarıyla İslam âleminin hemen her tarafında yayılma imkânı bulmuştur. Yayıldığı bölgelerde birçok insan tarafından özümsemiş benimsenen Hanefî mezhebi, bu bölgelerde önemli âlimler de yetiştirmiştir. Bu âlimler bir taraftan mezhebin temel dinamiklerini korurken diğer taraftan yetiştikleri bölgelerin ve dönemin rengini de bünyelerinde barındırmışlardır. Hanefî mezhebinin temel esasları ile yaşadığı dönemin hususiyetlerini mezceden fakihlerden biri de Ebu'l-Abbâs es-Serûcî'dir. Serûcî, ele aldığı eserleriyle çağlar üstü bir öneme sahip olmuştur. Serûcî, hem Merğînânî'ye ait *Hidâye* adlı eserin üzerine şerh yazarak mezhebin temel dinamiklerini korumuş hem de bu eserinde benimsediği anlayışla yeni bir dönemin başlamasına öncülük etmiştir.

Bu çalışmada Memlûkler döneminin en önemli Hanefî fakihlerinden Ebu'l-Abbâs es-Serûcî ile ele aldığı en önemli eseri *el-Gâye fî şerhi'l-Hidâye* adlı eseri incelenecektir. Serûcî ile ilgili bazı özel çalışmalar yapılmış<sup>1</sup> olsa da müellifi en meşhur eseri ile beraber ele alan bir çalışma tespit edilememiştir.

## 1. Ebu'l-Abbâs Es-Serûcî

### 1.1. Hayatı

Ebu'l-Abbâs es-Serûcî'nin tam ismi, bazı kaynaklarda el-İmâm el-Celîl Kâdî'l-kudât Şemsuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İbrahim b. Abdulgânî olarak geçmektedir. Bunun yanında kimi kaynaklarda ise Ahmed b. İbrahim b. Abdulgânî b. Ebî İshak es-Serûcî olarak zikredilmektedir. Görüldüğü üzere bu kaynaklar, babasının dedesi

---

<sup>1</sup> Bk. Ömer Faruk Habergetiren, "İlk Mufassal Hidâye Şârihi: Ebu'l-Abbâs es-Serûcî (637-710/1239-1310) Hayatı ve Eserleri", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/26 (Temmuz-Aralık 2011).



olan İbn Ebî İshak kaydını ilave etmişlerdir.<sup>2</sup> Kaynaklarda geçen Ebu'l-Abbâs, müellifin künyesi, Kâdî'l-kudât ve Şemsuddin ise meşhur lakaplarıdır. Bunun yanında Şihâbüddîn ve Zeynuddîn gibi lakapları da bazı kaynaklarda zikredilmiştir.<sup>3</sup>

Müellifin doğum tarihi hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Kaynakların önemli bir kısmı 637/1239 yılını gösterirken kimi kaynaklar da 639 tarihini gösterirler.<sup>4</sup> Fakat birinci tarihin doğruya daha yakın olduğu kabul edilmektedir. Dahası Makrîzî *es-Süluk* adlı eserinde müellifin doğum tarihini hicri 687<sup>5</sup> olarak ifade etmesine rağmen bunun da bir yanlışlıktan ibaret olması muhtemeldir.

İbn Tagrîberdî'nin verdiği bilgiye göre Serûcî'nin doğum yeri olarak günümüzde Şanlıurfa'nın bir ilçesi olan, fakat o dönemlerde Cezîre olarak adlandırılan bölgenin en önemli şehirlerinden Harran'a

<sup>2</sup> Bk. Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mieti's-sâmine*, thk. Muhammed Abdul Mu'îd Dân (Saydarabad: Meclisu Dâireti'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1392/1972), 1/103; Ebü Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye fî tabakati'l-Hanefiyye* (Karaçi: Mîr Muhammed Kütübhâne, ts.), 1/53; Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdülkadir el-Makrîzî, *Kitâbü's-süluk li-ma'rifeti düveli'l-mülük*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 3/32; Ebü'l-Mehâsin Cemaleddin Yûsuf İbn Tagrîberdî, *el-Menhelü's-sâfi ve'l-müstevfâ ba'de'l-vâfi* (Kahire: Matbaati Dâri'l-Kütüb ve'l-Vesâki'l-Kavmiyye, 1426/2005), 1/201; Takıyyüddin b. Abdülkadir et-Temîmî el-Gazzî et-Temîmî, *Tabakâtü's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Abdulfettah Muhammed Hulv (Kahire: Dâru'r-rifâ'î, 1390/1970), 1/300; Ahmet Özel, "Serûcî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/ 572-573.

<sup>3</sup> İsmail b. Muhammed b. Mîr Selim el-Bâbânî, *Hediyyetü'l-ârifîn esmâül-müellifîn ve âsâru'l-musannifîn* (İstanbul: Vekâletü'l-ma'ârif, 1951), 1/104.

<sup>4</sup> Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 1/53; Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 1/103; Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm: Kamûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müstarebîn ve'l-müsteşrikîn* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 1/86.

<sup>5</sup> Makrîzî, *Kitâbü's-süluk*, 3/32.

yakın bir belde olan Suruç'ta doğmuştur.<sup>6</sup> Serûcî'nin Suruç'a bağlı bir köy/belde olan Besûne'de (بثونة) doğduğu<sup>7</sup> kaydedilir.<sup>8</sup> Bundan dolayı Serûcî, doğduğu ilçeye nispetle Serûcî ve Surûcî diye meşhur olmuştur.

Serûcî küçük yaşlarda iken ilim öğrenmeye başlamış ve ilk olarak fıkıh ilmine ilgi duymuştur. Serûcî hayatının ilk yıllarında Hanbelî mezhebinde tefakkuh etmiş, hatta bu mezhebin önemli eserlerinden biri olan İbn Kudâme'nin *el-Mukni'* adlı eserini ezberlemiştir. Kaynaklarda Serûcî'nin Hanbelî mezhebi fıkıh eğitimini hangi hocalardan aldığına dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Serûcî'nin memleketi Suruç'un dönemin Hanbeli mezhebinin önemli merkezlerinden biri olan Harran'a yakın olmasından dolayı burada bulunan Hanbeli fakihlerden ders aldığı ve bu hocalarından etkilenecek Hanbelî mezhebini benimsediğini tahmin ediyoruz.<sup>9</sup>

Doğduğu şehir olan Suruç ve çevresinde aldığı eğitim ile yetinmediği görülen Serûcî, önce Dımaşk'a oradan da Kahire'ye gitmiş<sup>10</sup> ve burada eğitimine devam etmiştir. Burada Şam bölgesinin önde gelen Hanefî fakihlerden Hasîrî'nin öğrencilerinden Hılâtî ve Ebû'r-Rebî' Sadreddin Süleyman b. Vühayb el-Ezraî ile tanışmış ve onlardan fıkıh eğitimi almıştır.<sup>11</sup> Bu tanışma, Serûcî'nin hayatında bir dönüm olmuş ve müellifin Hanefî mezhebine geçmesine yol açmıştır.

<sup>6</sup> Ebû'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, tsh. ve ilk. Muhammed Bedreddin Ebû Firâs en-Na'sânî (Kahire: Matbaatü's-Saade, 1324),13.

<sup>7</sup> İbn Tağrıberdî'nin verdiği bilgiye göre bu belde, h. 713 yılının sonlarında Suruç ile beraber harap olmuştur. Bk. İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, 1/206.

<sup>8</sup> İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, 1/201.

<sup>9</sup> Bk. Bekir Karadağ, *Mısır Hanefîliği (Memlûkler Dönemi Hanefî Fıkıh Düşüncesi)* (İstanbul: Astana Yayınları, 2020), 142.

<sup>10</sup> Serûcî'nin Mısır'a gitmesi tesadüf değildir. Zira burası dönemin en önemli ilim merkezi olduğu için oraya yoğun bir göç başlamış durumdaydı. Nitekim bu dönemde Suruçlu olup da Mısır ve çevresine göç eden birçok âlimden bahsedilmektedir. Bk. Ziriklî, *A'lâm*, 4/106; 6/285.

<sup>11</sup> Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 1/53; İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, 1/201.

Serûcî'nin ne zamana kadar Hanbelî mezhebinde kaldığı, kimden ders aldığı, hangi tarihten itibaren Hanefîliğe geçtiği ile ilgili fazla bir bilgi bulunmamaktadır. *Gâye*'nin bazı kısımlarını doktora tezi olarak tahkik eden Cehdelî, bazı kaynaklarda bulunan bir bilgiye dayanarak Serûcî'nin on beş yaşına kadar Hanbelî mezhebinde kaldığı, on beş yaşında Hasîrî'nin öğrencilerinden Hılâtî ile tanışıp ondan kendisinin telif ettiği eseri *Telhîs*'i okumasıyla Hanefî mezhebine geçtiğini ifade etmektedir. Bunun yanında Seruci'nin erken dönemde Mısır'a gittiği de ifade edilmektedir.<sup>12</sup>

Hanefîliğe geçtikten sonra mezhepte iyi bir eğitim aldığı görülen Serûcî, mezhebin önemli fûrû' eserlerinden bir olan Mergînânî'nin *el-Hidâye* adlı eserini ezberlemiştir.<sup>13</sup> Mezhepte önemli bir mevki elde ettiği görülen Serûcî, Mısır'da Hanefîlerin başkadısı olabilmeyi başarmıştır.

İbn Tağrîberdî'nin belirttiğine göre Sultan Baybars'ın dört Sünnî mezhepten birer başkadılık ihdas etmesinden sonra Mısır'da Hanefîler arasından bu göreve gelen ikinci kişi olmuştur.<sup>14</sup> Mısır'da söz konusu göreve iki defa getirildiği anlaşılan Serûcî,<sup>15</sup> ilk defa 691/1292 yılında Kahire'de Mu'îzuddîn Nu'mân el-Hatîbî'nin vefatıyla boşalan Hanefî kâdilkudâtlığına tayin edilmiştir. Serûcî, bu görevinde beş yıl

<sup>12</sup> Bk. Cehdelî, Hasan b. Hamîd b. Hammâdî, *el-Gâye fî şerhi'l-Hidâye telîfu Ebi'l-Abbâs Ahmed b. İbrahim b. Abdulganî es-Serûcî (t. 710) min evveli'l-kitâb ila nihâyeti bâbi'l-hayzi ve'l-istihâze* (Medine: el-Câmitü'l-İslâmiyye, Külliyyetü's-Şerî'a, Doktora Tezi, ts.), 64. Bu çalışmada Serûcî'ye ait *el-Gâye fî şerhi'l-Hidâye* adlı eserin doktora tezleri olarak tahkik edilen bazı kısımları kullanılmıştır. Bu bağlamda Cehdelî'nin kitabın başından hayız ve istihaze babına kadar tahkik ettiği kısım önem arz etmektedir. Bunun yanında söz konusu eserin matbu olduğuna dair bazı bilgiler de tespit edilmiş; fakat bu nüshaya ulaşma imkânı bulunmamıştır. Bk. <https://www.youtube.com/watch?v=AnjhrZFfdU&t=170s>, Erişim tarihi: 07.11.2021.

<sup>13</sup> Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 1/103-104; Temîmî, *et-Tabakâtu's-seniyye*, 1/300; 1/76; Ziriklî, *A'lâm*, 1/86.

<sup>14</sup> İbn Tağrîberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, 5/390.

<sup>15</sup> Rivayete göre Serûcî, kâdilkudatlık niyetiyle zezem suyu içmiş ve bu arzusuna da nail olmuştur. Bk. Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 1/104.

kaldıktan sonra el-Melikü'l-Mansûr Lâçin hükümdar olunca 696/1297 tarihinde yerine Hüsâm er-Râzî getirilerek görevinden alınmıştır. Fakat iki yıl sonra görevine iade edilmiş ve II. Baybars döneminde bu görevde uzun bir süre kalmıştır. Serûcî, 709/1310 yılında Muhammed b. Kalâvun'un saltanata geldiği üçüncü döneminde kısa bir süre Mısır'da hâkimiyet kuran II. Baybars'ı (el-Çâşnigîr) destekledikleri bahanesiyle diğer başkadılarla beraber görevden alınmış ve yerine Şemsuddîn Muhammed İbnu'l-Harîrî (ö. 728/1328) getirilmiştir.<sup>16</sup> Serûcî'nin son defa kadılıktan alınmasına çok üzüldüğü ve hatta bunun kahrından kısa bir süre sonra vefat ettiği belirtilmektedir.<sup>17</sup> Serûcî, kadılığı sırasındaki cesareti, hediye kabul etmemesi, kararlarında makam ve mevkiye itibar etmemesiyle tanınmıştır.<sup>18</sup>

Kaynaklarda aktarıldığına göre dönemin Mâlikî başkadısı Zeynuddîn b. Mahlûf'un Kur'an, din ve şer'î konuları küçümsemesi ve onlarla istihza etmesi gibi sebeplerle Bekakî'ye (ö. 701/1301) yönelik idam kararını onayladığı belirtilmektedir.<sup>19</sup>

Serûcî, yargı görevinin yanı sıra tedrisat faaliyetleriyle de ilgilenmiş ve birçok medresede hocalık yapmıştır. Bu bağlamda Serûcî'nin İbn Tolun Camii ile Nâsırıyye, Sâlihiyye, Süyûfiyye ve Ezkeşiyye medreselerinde<sup>20</sup> ders verdiği belirtilmektedir. Hayatının sonlarında kendisinden sonra göreve gelen İbnu'l-Harîrî'nin ona kötü davrandığı ve onu, elinde son görevi olan Sâlihiyye medresesinin lojmanından askerlerin zoruyla çıkarttığı ve bundan dolayı çok üzüldüğü aktarılmaktadır.<sup>21</sup>

<sup>16</sup> Makrîzî, *Kitâbü's-sülûk*, 2/455.

<sup>17</sup> Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 1/53; Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 1/104; Ziriklî, *A'lâm*, 86.

<sup>18</sup> Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 1/104; Temîmî, *et-Tabakâtu's-seniyye*, 1/301.

<sup>19</sup> Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 1/53; Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 1/369.

<sup>20</sup> Özel, "Serûcî", 36/572.

<sup>21</sup> Ebû's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *A'yânü'l-asr ve a'vânü'n-nasr*, thk. Ali Ebû Zeyd, Mahmûd Salim Muhammed, Nebil Ebû

Seçkin, vakur ve çokça iyilik yapan biri olarak takdim edilen<sup>22</sup> Serûcî; fıkıh, usul, hilâf, hadis, kıraat, kelâm, Arap dilinden nahiv ve edebiyatı gibi birçok alandaki derin bilgisiyle öne çıkmıştır.<sup>23</sup> Leknevî onu imam, faziletli, fıkıhta ve usulde lider, makul ve menkulde şeyh olarak tanıtır.<sup>24</sup> Fakat müellifin belirgin olarak ortaya çıkan en önemli iki yönü, hadisçiliği ve fıkıhçılığıdır. Serûcî'nin hadisçiliği *Hidâye* üzerine yazdığı şerh ve yazdığı risalelerde ortaya çıkmaktadır. Zehebî'nin müellif hakkında “*hadisten bir şey rivayet ettiğini sanmıyorum*” demesi<sup>25</sup> ve Serûcî'nin hadisçiliğinin sonrasında gelen Memlûkler dönemi muhaddis Hanefî fakihler kadar güçlü olmamasına rağmen bu alanda önemli bir payesinin olduğunu düşünüyoruz. Bu bağlamda İbn Kutlûboğâ, Serûcî'nin *Gâye*'deki yöntemi hakkında “*تکلم فيه على الأحاديث، وعللها*” şeklinde kullandığı ifadelerdir. Bunun yanında İbn Kutlûboğâ müellif için “*واشتغل في الحديث*” (hadisle iştigal etti) ifadesini kullanmaktadır.<sup>26</sup>

## 1.2. Ailesi

Kaynaklarda Serûcî'nin ailesi ile ilgili fazla bilgi bulunmamaktadır. Temîmî, Serûcî'nin hocası Necmuddîn Ebû Tâhir İshak b. Ali b. Yahya'nın kızıyla evlendiğini belirtmektedir.<sup>27</sup> Serûcî'nin fıkıhçılığı ve hadisçiliğiyle öne çıkan ve bir dönem Hanefî kadılığı yapmış Bestâmî (ö. 728/1327) adlı bir torunundan (kızının

Amse, Muhammed Mev'ud (Dimaşk: Dârü'l-Fikr-Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Muasır, 1998/1418), 1/160; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 1/53; Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 1/104.

<sup>22</sup> Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 1/104.

<sup>23</sup> Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 1/104

<sup>24</sup> Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 13.

<sup>25</sup> Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 1/104.

<sup>26</sup> Bk. İbn Kutlûboğâ, *Tâcu't-terâcim*, 77. Ayrıca bk. Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer Askalânî, *Raf'ul-ısr an kudâti'l-Mısır*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1418/1998), 41; Kâtip Çelebî, *Süllemü'l-vusûl*, 1: 114; Karadağ, *Mısır Hanefiliği*, 145.

<sup>27</sup> Temîmî, *et-Tabakâtu's-seniyye*, 1/300.

oğlu) bahsedilmektedir.<sup>28</sup> İbn Tağrıberdî'nin ifadelerine bakıldığında döneminde Hanefî mezhebinin imamlarından olduğu kabul edilen ve henüz babası hayatta iken vefat eden Ahmed b. Musa el-Hanefî'nin (ö. 703/1304) Serûcî'nin oğlu olması gerekir. Zira yukarıda Serûcî'nin kızı tarafından torunu olduğunu tespit ettiğimiz Bestâmî'nin dayısı olduğu belirtilmektedir.<sup>29</sup> Bunun yanında kaynaklarda başka torunlarının ismi de geçmektedir.<sup>30</sup>

### 1.3. Hocaları

Kaynaklardan elde ettiğimiz verilere göre Serûcî'nin yetişmesinde birçok hocasının katkısı olmuştur. Bunların başında İmam Ebu'r-Rebî' Sadruddîn Süleyman b. Ebi'l-Izz'dir. Ebu'r-rebî' gibi Hasîrî'nin öğrencilerinden olan Hılâtî de Serûcî'nin önde gelen hocalarından biridir.<sup>31</sup> Kureşî, Serûcî'nin Ebu'r-Rebî' üzerinden hoca silsilesini şöyle vermektedir: Ebu'l-Abbâs es-Serûcî → İmâm Ebu'r-Rebî' Sadruddîn Süleyman → Cemâluddîn Mahmud el-Hâsirî → İmam Fahrüddîn el-Hasan b. Mansûr Kâdîhân → İmam Zahîruddîn el-Hasan b. Ali b. Abdulaziz el-Merğînânî → İmam Sirâculeimme Burhânuddîn Abdulaziz İbn Mâze ve Kâdîhân'ın dedesi Şemsüddîn Mahmud (Bunların ikisi) → Şemsuleimme es-Serâhsî → İmam Ebû Muhammed Abdulaziz el-Halvânî → Ebu Ali el-Hasan b. Hıdır en-Nesefî → İmam Ebû Bekr Muhammed b. el-Fadl el-Buhârî → Abdullah b. Ebî Hafs → Babası Ebû Hafs el-Kebîr → Muhammed b. el-Hasan → İmam Ebû Hanîfe.<sup>32</sup>

<sup>28</sup> Makrîzî, *Kitâbü's-sülûk*, 4/338; Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 4/ 198; İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, 7/157.

<sup>29</sup> İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, 2/236.

<sup>30</sup> Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudıyye*, 2/ 105; Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 5/ 291, 373.

<sup>31</sup> Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 13.

<sup>32</sup> Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudıyye*, 1/ 54; İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, 1/201.

Fıkıh ilmini dönemin önemli Hanefî fakihlerden alan Serûcî, hadis ilmini ise Muhammed b. Ebi'l-Hattâb İbn Dihye ve kaynaklarda ismi geçmeyen başka muhaddislerden almıştır.<sup>33</sup>

#### 1.4. Öğrencileri

Birçok medresede tedrisat faaliyeti yürütmüş olan Serûcî, bu kurumlarda önemli âlimlerin yetişmesine vesile olmuştur. Alâeddin İbn Balabân, Tâceddin İbn Mektûm el-Kaysî, İbn Abdülhak el-Vâsıtî, Fahreddin Osman b. İbrâhim et-Türkmânî ile oğulları Alâeddin İbnü't-Türkmânî ve Tâceddin İbnü't-Türkmânî ondan ders alan âlimlerden bazılarıdır.<sup>34</sup>

Abdulkadir Kureşî kendisinin Kadilkudat Ebû Abbâs es-Serûcî'den fıkıh eğitimi alan birçok kişiden fıkıh dersi aldığını ifade etmektedir. Bunlardan üçü, Fahrüddîn Ebû Ömer ve Osman ve onların babası Ebû'l-Abbâs Ahmed'dir. Bunun yanında Ebû Hasan Ali de bu hocalardandır. Kureşî'ye göre kendisi bu hocaların hepsinin senediyle fıkıhta imam azam Ebû Hanîfe'ye ulaşmıştır.<sup>35</sup>

#### 1.5. Eserleri

Serûcî, başkadılık ve tedrisat faaliyetlerinin yanı sıra önemli eserler de kaleme almıştır. Leknevî'nin makbul eserler telif ettiğini belirttiği<sup>36</sup> Serûcî'nin çalışmaları şunlardır:

##### *el-Gâye*

Serûcî'nin yazdığı en önemli eseri olan bu çalışma, Hanefî mezhebinin muteber kaynaklarından biri olan Mergînânî'nin *el-Hidâye* adlı eseri üzerine yazmış olduğu şerhidir.<sup>37</sup>

<sup>33</sup> Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 1/53; İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, 1/201; Temîmî, *et-Tabakâtu's-seniyye*, 1/301.

<sup>34</sup> Safedî, *A'yânü'l-asr ve a'vânü'n-nasr*, 3/312; Özel, "Serûcî", 36/572.

<sup>35</sup> Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 1/54.

<sup>36</sup> Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 13.

<sup>37</sup> Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 1/54; Bâbânî, *Hediyyetü'l-'ârifin*, 1/104.

### ***Şerhu'l-Kudûrî***

Serûcî'nin kaynaklarda *Şerhu'l-Kudûrî* adında bir eserinin olduğu da rivayet edilmektedir.<sup>38</sup>

### ***Edebü'l-kadâ***

Serûcî'nin *Edebü'l-kadâ* adında müstakil bir eseri de bulunmaktadır. Serûcî'nin bir kısmı günümüze ulaşmayan 128 kaynaktan faydalanarak kaleme aldığı bu çalışma, Hanefî mezhebinde yargı hukukuyla ilgili muteber bir eser olup kaynaklarının çokluğu yanında müellifin bizzat kadılık yapmış olması bakımından da önem arz etmektedir.<sup>39</sup>

### ***el-Müntehabü's-Süleymânî***

Serûcî'nin, *el-Müntehabü's-Süleymânî* adlı bir eseri bulunmaktadır. Bu eser, hocası Süleyman b. Vüheyb el-Ezraî'nin Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'ye ait *el-Câmi'u'l-kebîr*'le ilgili *el-Vecîzü'l-câmi' li-mesâ'ili'l-Câmi'* adlı eserinin muhtasarıdır.<sup>40</sup>

### ***Risâle fî kerâheti ekli lahmi'l-hayl***

Serûcî'nin dönemin güncel olan konularıyla ilgilendiği ve bunlar hakkında telifat yaptığı da görülmektedir. *Risâle fî kerâheti ekli lahmi'l-hayl* adlı risalesi bunlardan biridir. Bu risale, Serûcî ile Şâfî fakihî Necmeddin İbnü'r-Rif'a el-Ensârî arasında at etinin yenilmesi konusunda geçen münazaralar vesilesiyle kaleme alınmıştır.<sup>41</sup>

<sup>38</sup> Özel, "Serûcî", 36/573.

<sup>39</sup> Bâbânî, *Hediyetü'l-'ârifîn*, 1/104.

<sup>40</sup> Özel, "Serûcî", 36/573.

<sup>41</sup> Özel, "Serûcî", 36/573.



### ***Nefehâtü'n-nesemât fî vüsûli ihdâ'i's-sevâb ile'l-emvât***

Bu eser ölümlere bağışlanan sevapların onlara fayda vermesini konu almaktadır.<sup>42</sup>

### ***el-Hüccetü'l-vâzıha fî enne'l-besmelete leysset mine'l-Fâtıha***

İlk dönemlerden itibaren Hanefiler ile Şâfiîler arasında tartışma konusu olan besmelenin Fatiha'dan olup olmaması hakkında adlı risalesini de burada zikretmek gerekir.<sup>43</sup>

### ***el-Fetâva's-Serûciyye***

Bu çalışma, Serûcî'nin fetvalarını içeren bir eserdir.<sup>44</sup>

### ***er-Red alâ İbn Teymiyye***

Bu çalışma, Serûcî'nin *İbn Teymiyye*'ye karşı yazdığı bir reddiyedir. Kelami konularla ilgili olan bu eser, döneminin güncel tartışma konularından biri hakkında yazılmış olması açısından oldukça önemlidir. Serûcî, bu eserini son derece saygılı bir dil kullanarak sakin ve sağlıklı bir zihin ile ele almıştır. İbn Teymiyye de ona karşı bir reddiye yazmıştır.<sup>45</sup>

### ***Menâsikü'l-hac***

Kaynaklarda Serûcî'nin *Menâsikü'l-hac* adında hac konularını ele alan müstakil bir eserinden de bahsedilmektedir.<sup>46</sup>

<sup>42</sup> Bâbânî, *Hediyyetü'l-'ârifîn*, 1/104. Bk. Ömer Faruk Habergetiren, Yakup Koçyiğit, *Ebu'l-Abbas es-Serûcî'nin Nefehâtü'n-nesemât fî Vusûli İhdâ'i's-sevâbi li'l-emvât İsimli Risalesi Tahrir, Tahlil ve Tercüme*, Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi 7/5 (Aralık 2018).

<sup>43</sup> Bâbânî, *Hediyyetü'l-'ârifîn*, 1/104.

<sup>44</sup> Özel, "Serûcî", 36/573.

<sup>45</sup> Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 1/104; Ziriklî, *A'lâm*, 1/ 86; Bâbânî, *Hediyyetü'l-'ârifîn*, 1/104; Özel, "Serûcî", 36/573.

<sup>46</sup> Bâbânî, *Hediyyetü'l-'ârifîn*, 1/104.

*Tuhfetü'l-ashâb ve nüzhetü zevi'l-elbâb*<sup>47</sup>

Bir çok el yazma nüshası bulunan bu eser kaynaklarda *Tuhfetü'l-ashâb* olarak da geçmektedir.

**1.6. Vefatı**

Serûcî, 22 Rebûlâhir 710/ 18 Eylül 1310 tarihinde Kahire'de vefat etmiştir. Serûcî'nin cenaze namazı, o esnada kendisi de kadılıktan azledilmiş olan Şâfiî başkadı Bedruddîn İbn Cema'a tarafından kıldırılmıştır. Rivayet edildiğine göre cenaze namazı, büyük bir kalabalık tarafından kılınmıştır. Serûcî, Kahire'de Karâfe mezarlığına İmam Şâfiî'nin kabri yanına defnedilmiştir.<sup>48</sup>

**2. Serûcî'nin Hanefî Mezhebindeki Yeri**

Önceleri Hanbelî mezhebine intisap etmişken sonraları Hanefî mezhebine geçen İmam Serûcî'nin hayatının geri kalanında Hanefî mezhebinde karar kıldığı konusunda herhangi bir şüphe bulunmamaktadır. Bu husus, müellifin *el-Gâye* başta olmak üzere eserlerinden rahatlıkla anlaşılmaktadır. Öte yandan tabakat müelliflerinin Serûcî'nin Hanefî olduğuna dair sarih ifadeleri bulunmaktadır.

Hanefî mezhebine müntesip olduğu kesinleşen Serûcî'nin mezhepte fikhî açıdan önemli bir yer ettiği anlaşılmaktadır. Kaynaklar onun fetva verecek dereceye ulaştığını belirtmektedir.<sup>49</sup> Bunun yanında bazı kaynaklarda Serûcî, “yaşadığı dönemde Hanefilerin şeyhi ve imamı “ شيخ الحنفية و امامهم في عصره ” gibi lakaplarla anılmaktadır.<sup>50</sup> İbn Hacer, Udfuvî'den naklen onun mezhebinde faziletli ve üst düzeye geldiğini “فأضلا بارعاً في مذهبه”

<sup>47</sup> Ziriklî, *A'lâm*, 1/ 86; Bâbânî, *Hediyetü'l-ârifîn*, 1/104.

<sup>48</sup> İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, 1/ 204; Ziriklî, *A'lâm*, 1/86.

<sup>49</sup> Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudıyye*, 1/54.

<sup>50</sup> Bk. Makrîzî, *Kitâbü's-sülûk*, 3/32.

ifade etmektedir.<sup>51</sup> Temîmî, Serûcî'nin mezhepte uzmanlaştığını, hilaf ilminde yetkin hale geldiğini ve önde gelen fakihlerden biri olduğunu belirtmektedir.<sup>52</sup>

Serûcî'nin Memlükler dönemi Mısır'ında Hanefî başkadısı olarak atanmış olması da aynı şekilde onun mezhepte önemli bir fakih olduğunu göstermektedir. Zehebî, Serûcî'yi “الإمام الأوحى”, “القاضي وشيخ”, “الشيخ” ve “كان أحد الفقهاء الأذكياء” gibi ifadelerle nitelemektedir.<sup>53</sup>

### 3. *el-Gâye fî Şerhi'l-Hidâye*

Serûcî'nin ilmi seviyesini en iyi yansıtan bu eser, Hanefî mezhebinin muteber kaynaklarından biri olan Mergînânî'nin *el-Hidâye* adlı eseri üzerine yazmış olduğu şerhidir.<sup>54</sup> Bu eser, Emîr Kâtib el-İtkânî'nin *Gâyetü'l-beyân* adındaki *el-Hidâye* şerhinden ayrılması için daha çok *Gâyetü's-Serûcî* diye anılmıştır. Serûcî'nin “Kitâbü'l-Eymân”a kadar yazabildiği eser, Sa‘deddin İbnü'd-Deyrî tarafından “Kitâbü's-Siyer”in mürtedle ilgili bölümüne kadar getirilmiştir.<sup>55</sup> Daha sonraki Hanefî kaynaklarında yapılan atıflardan anlaşılacağı üzere eser ulemâ nezdinde rağbet gören *el-Hidâye* şerhleri arasında yer almıştır.<sup>56</sup>

Serûcî'nin *Hidâye*'yi şerh etmesi, muhtemelen öğrencileri üzerinde de etkili olmuştur. Nitekim Öğrencilerinden Tâceddîn İbn Türkmânî'nin (ö.744/1343) *Hidâye* üzerine bir şerhi vardır.<sup>57</sup> Yine

<sup>51</sup> Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 1/104.

<sup>52</sup> Temîmî, *et-Tabakâtu's-seniyye*, 1/300.

<sup>53</sup> İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, 1/203.

<sup>54</sup> Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 1/54; Bâbânî, *Hediyetü'l-'ârifin*, 1/104.

<sup>55</sup> İbn Kutlûboğâ, *Tâcü't-terâcmi*, 108.

<sup>56</sup> Eseri incelememiz, Hasan b. Hamîd b. Hammâdî Cehdelî'nin kitabın başından nifas babına kadar doktora tezi olarak tahkik ettiği kısım üzerinden yapılmıştır. Ayrıca Abdülmelik b. Abdullah b. Hamd et-Tuveycirî'nin yine doktora tezi olarak necasetler babından namazın şartları babına kadar tahkik ettiği kısım da yer yer kullanılmıştır.

<sup>57</sup> İbn Kutlûboğâ, Ebü'l-Adl Zeynüddîn Kasım b. Kutlûboğâ b. Abdullah, *Tâcü't-terâcim*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf (Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1992), 117.

öğrencilerinden İbrahim b. Ali b. Ahmed ed-Dimeşkî'nin de *Hidâye üzerine* bir şerhi vardır. Bu eser de hocasının eseri gibi hadis yönünden önemli bir eserdir.<sup>58</sup> Yine öğrencilerinden Alâuddîn İbn Türkmânî (ö. 769/1349) de *Hidâye* üzerine tamamlayamadığı bir şerh yazmıştır.<sup>59</sup> Aynı zamanda bu müellifin *Hidâye*'nin muhtasarı ile *Hidâye*'nin hadislerini tahrir eden bir eseri de bulunmaktadır.

### 3.1. Eserin Önemi

*Gâye*, Hanefî mezhebinin önemli fıkıh eserlerinden biri kabul edilmektedir. Eserin önemi, Hanefî mezhebinin önde gelen fıkıh eserlerinin başında gelen *Hidâye*'nin ilk mufassal şerhi olmasından gelmektedir.<sup>60</sup> Mezhepte önemli bir yer teşkil eden bu eser birçok fakih tarafından övgü almış ve üzerinde şerh, haşiye, talik ihtisar ve tahrir türünden olmak üzere birçok önemli çalışma yapılmıştır.

Eserin bir diğer önemli yönü ise eserin müellifi Serûcî'nin konumundan kaynaklanmaktadır. Serûcî mezhepte önemli bir yer teşkil etmiş ve dönemin Hanefî başkadısı olacak kadar önemli bir ilmi seviye elde etmiştir. Daha önce de zikredildiği gibi Serûcî hakkında birçok âlim “*imam*”, “*dolup taşan deniz*”, “*zeki fukahadan biri*”, “*fakihlerin önde gelenlerinden biri*”, “*fıkıh ve usulde reis ve mezhepte şeyh*”, “*Hanefîlerin imamlarından biri*” ve “*zamanında Hanefîlerin riyasetinin kendisinde son bulduğu*” gibi ifadelerle övülmüştür.

Eser, Hanefî mezhebinde uzun süre pek görülmeyen hadisçi düşüncenin fıkıh alanındaki ilk örneklerinden biri olmayı başarmıştır. Temîmî, eserin bu yönünde vurguda bulunarak, onun *Hidâye*'yi şerh edip uzattığını ve bu eserin meşhur olduğunu belirtir. Temîmî'ye göre

<sup>58</sup> Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 1/93.

<sup>59</sup> Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 2/582; İbn Kutlûboğâ, *Tâcü't-terâcim*, 211; keşf zünun, 2/2033.

<sup>60</sup> Bk. Safedî, *A'yânü'l-asr ve a'vânü'n-nasr*, 1/160; Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 1/105.

Serûcî, bu çalışmasında hadislerden ve illetlerinden bahsetmiştir.<sup>61</sup> Nitekim Kureşî'ye göre Serûcî dışında *Hidâye* üzerine söz söyleyen hiç kimse bu eserdeki hadisleri incelememiş ve onların sahihini zayıfından ayırt edememiştir.<sup>62</sup>

Netice olarak bu eserin önemi; hadisler, senetler ve illetleri hakkında bilgi vermesidir. Bu husus mezhepteki diğer âlimlerin mesailerine pek uygun değildir. Zira diğer Hanefî fakihler bu hususa fazla ihtimam göstermemiş, daha fazla birçok meselede diğer mezheplerin görüşlerini aktarmaya gayret sarf etmişlerdir. Bazı iddialara göre Serûcî bu yöntemi İbn Kudâme'nin *el-Muğnî* adlı eserinden istifade ederek bu şekilde ele almıştır. Zira daha önce yukarıda ifade edildiği üzere Serûcî, önce Hanbelî iken sonra Hanefî mezhebine intikal etmiştir.

### 3.2. Yöntemi

Serûcî, eserini tamamlayamadığı için yöntemini açıklayabileceği bir mukaddime yazma imkânı bulamamıştır. Müellifin yöntemini tespit edebilmek için eseri inceleme zorunluğu bulunmaktadır. Eser incelediğinde müellifin takip ettiği metot hakkında şu tespitlerde bulunmak mümkün olmaktadır:

1. Eser, bir şerh olduğundan Serûcî, *Gâye*'nin hem dikey hem de yatay taksimi konusunda Merğînânî'ye tabi olmuştur. Bu bakımdan taharet ile başlayan *Gâye*, müstakil her bir konuyu “kitab”, “bab” ve “fâsıl” gibi alt başlıklara göre tasnif ederek bu açıdan *Hidâye*'den bir farklılık barındırmamaktadır. Fakat Serûcî'nin *Hidâye*'de Merğînânî'nin değinmediği bazı fer'î meseleleri ele aldığı ve konuları ayrı bir başlık açarak “fâsıl” adı altında zikrettiği görülmektedir.

<sup>61</sup> Temîmî, *et-Tabakâtu's-seniyye*, 1/301.

<sup>62</sup> Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Înâye bi-Ma'rîfeti ehâdîsi'l-Hidâye* (İstanbul: Millet Genel Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 288), 1a. Ayrıca bk. Osman Bayder, *El-Hidâye: Bir Fıkıh Metninin Hanefî Geleneğe Etkisi* (İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı yayımları, 2020), 135-136.

Mesela “Hayız bölümü (kitabı)”nda *Hidâye*’de bulunmayan birçok fasıl ilave etmiştir. “Faslun fi’l-intikâl”, “Faslun fi’l-ibdal”, Faslun fi nasbi’l-adeti” ve “Faslun fi ibdâl” gibi başlıklar bu hususa örnek olarak zikredilebilir.<sup>63</sup>

2. Serûcî, Merğînânî’nin sözlerini bazen *Bidâyetü’l-mübtedî*’den bazen de *Hidâye*’den aktarmaktadır. Fakat her seferinde “kale” diyerek sözlerin hepsini Merğînânî’ye nisbet etmektedir. Bu anlamda müellif, Merğînânî’nin, söz konusu eserin iki metnini mezcedecek bir yöntem takip etmiştir.<sup>64</sup>

3. Serûcî, *Hidâye*’yi şerh etmeye başlarken öncelikle metinde varid olan lafızların manalarını beyan etmekle başlar. Bu hususta muteber lügat âlimlerinin sözlerini çokça kullanır ve bunun zımnında birçok incelik ve fevaid zikreder. Bu bağlamda yeri geldiğinde şiirlerle de istişahlarda bulunur. Müellif gerektiğinde fıkhu’l-lüğa, iştikak ve sarf ile ilgili bazı hususları zikreder.<sup>65</sup>

4. Müellif, metinde geçen görüşleri şerh ederken Merğînânî’nin değinmediği mezhep görüşlerinden mevsuk olan meseleleri zikreder. Bu görüşleri zikrederken de mezhebin mutemet ana kitaplarından aktarmaya gayret eder.<sup>66</sup>

5. Müellif, *Hidâye*’de zikri geçen meseleleri ele aldıktan sonra bununla ilgili bazı meseleler de zikreder. Bunları zikrederken “فرع”, “فروع” ve “مسألة” gibi başlıkların yanı sıra farklı başlıklar da kullanır. Burada mezhep içinde muhalif görüşleri aktarmakta hatta bazen başka mezheplere ait muhalif görüşleri de zikretmektedir.<sup>67</sup>

6. Müellif, *Hidâye*’de yer alan meseleleri zikrederken Merğînânî’nin tercihlerine itimat ettiğinden mezhebin sahih görüşünü

<sup>63</sup> Cehdelî, *el-Gâye fi şerhi’l-Hidâye*, 102.

<sup>64</sup> Cehdelî, *el-Gâye fi şerhi’l-Hidâye*, 142, 143, 150, 156.

<sup>65</sup> Cehdelî, *el-Gâye fi şerhi’l-Hidâye*, 131, 135, 146, 148.

<sup>66</sup> Cehdelî, *el-Gâye fi şerhi’l-Hidâye*, 139, 144, 145, 151.

<sup>67</sup> Cehdelî, *el-Gâye fi şerhi’l-Hidâye*, 186, 314, 361, 403.

zikretmemiştir. Fakat konuyla ilgili Merğînânî'ye muhalif olduğu bir tercihi varsa onu da ifade etmekten çekinmez ve “صحيح” ve “مختار في الفتوى” gibi ifadelerle bu görüşünü ifade eder. Fakat *Hidâye*'de bulunmayan meseleleri zikrederken konuyla ilgili mezhebin sahih olan görüşlerini beyan eder. Bu hususu bazen “صحيح” ve bazen de “صححه من علماء المذهب المعترين” ifadeleri ile zikreder.<sup>68</sup>

7. Mesele ile ilgili farklı mezheplerin görüşlerini ele alırken bunları genelde icmali olarak zikreder. Ardından konuyla ilgili görüşleri ve bu görüşlerin kimin tarafından benimsendiğini tafsili bir şekilde ifade eder. Sonrasında Hanefî mezhebine muhalif olan görüşün delilini zikredip peşinden söz konusu görüşü “عندنا” veya “عند أصحابنا” kalıpları ile beyan eder. Ardından mezhebinin görüşüne muhalif olarak gördüğü kimselerin delillerini belirttikten sonra mezhebinin delillerini ve ona muvafık olanları serdeder. Bu görüşlerden Kitap, sünnet ve icma olan delilleri zikrettikten sonra sahabeden varid olan delillerle istidlalde bulunur ve peşinden akli deliller zikreder. Eğer konuyla ilgili delillere yöneltilen bir itiraz varsa onu aktarır ve söz konusu itiraza verilen cevabı da zikreder. Sonrasında mesele ile ilgili muhalifin delillerini münakaşa eder ve bazen de ihtilafın semeresini/sonucunu zikreder.<sup>69</sup>

8. Müellif, *Hidâye*'de geçen hadislerin tahriline büyük önem verdiği için eserinde hadislerin ravilerini, söz konusu hadislerin hangi imam tarafından tahrir edildiğini, ilim ehli olanların hadislerin sıhhat ve zayıflığıyla ilgili beyanlarını ve hadislerdeki illetleri zikreder. Öyle ki müellif bu konuda temayüz etmiş, hatta bu hususiyet onun eserinin genel özelliği haline gelmiştir.<sup>70</sup> Nitekim Temîmî'ye göre müellif, bu eserde hadis ve illetlerden bahsetmiştir.<sup>71</sup> Netice itibarıyla Serûcî bu

<sup>68</sup> Cehdelî, *el-Gâye fî şerhi'l-Hidâye*, 148, 20, 227, 248, 265, 269.

<sup>69</sup> Cehdelî, *el-Gâye fî şerhi'l-Hidâye*, 157, 193, 214, 222, 236, 495, 519, 1192.

<sup>70</sup> Cehdelî, *el-Gâye fî şerhi'l-Hidâye*, 155, 178, 222, 231, 251, 261.

<sup>71</sup> Temîmî, *et-Tabakâtu's-seniyye*, 1/301.

eserinde *Hidâye*'nin hadislerini tahric ederek fıkıh ve hadisi cemetmiştir.<sup>72</sup>

Kendisi ile aynı dönemde yaşamış olan Sığnâkî (ö. 711/1311) ve Kâkî (ö.749/1438) gibi fakihlerin *Hidâye* üzerine yazıkları şerhler mukayese edildiğinde *Gâye*'nin bu anlamda ne kadar mühim bir eser olduğu vuzuha kavuşacaktır. Bu eserde Serûcî'nin, hadisle istidlalde bulunurken temel hadis kaynaklarını sık sık kullandığı görülmektedir.<sup>73</sup> Sığnâkî ise hadisle istidlalde bulunurken çoğu kez hadis kaynaklarına yer vermemekte ve temel hadis kaynakları yerine daha çok Hanefî mezhebinin muteber fıkıh eserlerini kullanmaktadır.<sup>74</sup> Bu anlamda Sığnâkî'nin takip ettiği yöntem ile Serahsî'nin *Mebûsût*'ta<sup>75</sup> takip ettiği yöntem arasında herhangi bir farklılık göze çarpmamaktadır.

9. Serûcî, eserinde takip ettiği tarafsız yöntemle insafı bir şekilde delile ittiba eden ve mezhep taassubu göstermeyen bir âlim profili çizmektedir. Bu bağlamda kendi mezhebi söz konusu olsa dahi bazen kullanılan delilin zayıflığını kabul ettiği görülür. Nitekim bazen Hanefî fukahasının amel ettiği kimi hadisleri “لا يعرف أصلاً”, “هو مركب”, “لا يعارض”, “وما وقفت له على أصل”, “كتب أصحابنا مشحونة به”, “من حديثين” veya “وهو أقوى سنداً من مفهومنا” gibi ifadelerde eleştiri ve

<sup>72</sup> Cehdelî, *el-Gâye fî şerhi'l-Hidâye*, 102.

<sup>73</sup> Bk. Cehdelî, *el-Gâye fî şerhi'l-Hidâye*, 163, 164, 172, 177, 178, 188, 189, 221, 231, 232, vd.

<sup>74</sup> Zaher Alqudah, *es-Sığnâkî'nin “en-Nihaye fî şerhi'l-Hidâye” Adlı Eserinin Edisyon Kritiği Ve Değerlendirilmesi (Taharet Ve Namaz)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 151.

<sup>75</sup> Eserinde hadislerden dolayı birçok Hanefî fakihini eleştiren Serûcî'nin tenkitlerinden nasibini alanlardan biri de Serahsî'dir. Bk. Abdülmelik b. Abdullah b. Hamd et-Tuveycirî, *el-Gâye fî şerhi'l-Hidâye te'lîfu Ebi'l-Abbâs Ahmed b. İbrahim b. Abdülgani (t.710) min bâbi'l-encâs ve tathîruha ila bâbi şurûti's-salât dirâseten ve tahkiken* (Medine: el-Câmitü'l-İslâmiyye, Külliyyetü'ş-Şerî'a, Doktora Tezi, 1436-1437 ), 329.



değerlendirmeye tabi tuttuğu örneklerin sayısı azımsanmayacak kadar fazladır.<sup>76</sup>

10. Fıkhî ihtilaflar konusunda derinleşmiş olan Serûcî, konuyla ilgili oluşan hemen her görüşe değinmeye gayret etmiştir. Özellikle Mâlikî, Şâfiî ve Hanbeli mezhebine ait olan görüş aktarmak istediğinde ve söz konusu meselede mezheplerde farklı görüşler varsa bunlardan en sahih olanını aktarmaya gayret etmektedir. Müellif, mezheplerin en sahih görüşlerini “الراجح”, “الصحيح” ve “الأصح عندهم” gibi sözlerle belirtmektedir.<sup>77</sup>

11. Bazen konuyla ilgili hadisleri serdederken söz konusu hadisle ilgili olan ancak konuyla ilgili olmayan hususlara da değinir. Bu bağlamda hadiste varid olan lafızları beyan ederek hadisle ilgili hükümlere ve meselelere de dalar.<sup>78</sup>

12. Müellif eserinde usûl-ı fıkıh ve fûru-ı fıkıhla ilgili birçok kaideye yer verir. Özellikle konuyla ilgili istidlal yaparken ve tahrir yapacağı zaman bu kaideleri oldukça fazla kullanır.<sup>79</sup> Bunun yanında müellif, bazen meseleler arasındaki farklılardan bahsederek fûrûk-ı fıkhiyyeden bahseder; hatta bazen meseleyi fazla uzatır.<sup>80</sup>

13. *Gâye*'de yer yer eleştirel bir dil kullanan Serûcî, bazen ilim ehlini gerek görüşlerinde gerekse de yaptıkları nakillerden dolayı eleştirir. Bu hususta diğer mezhep müntesiplerinin Hanefilere nispet ettikleri görüşlerinden dolayı gerekse de Hanefilerin diğer mezheplere nisbet ettikleri görüşlerinden dolayı olduğu görülmektedir.<sup>81</sup> Örneğin Buhârî (ö. 256/870) şarihlerinden İbn Battâl'ı (ö. 449/1057) Ebu Hanife'ye nispet ettiği iki görüşten dolayı eleştirir ve onun Ebu

<sup>76</sup> Cehdelî, *el-Gâye fî şerhi'l-Hidâye*, 188, 217, 263, 266, 326, 377, 1055.

<sup>77</sup> Cehdelî, *el-Gâye fî şerhi'l-Hidâye*, 140, 197, 240, 292, 293.

<sup>78</sup> Cehdelî, *el-Gâye fî şerhi'l-Hidâye*, 190, 264.

<sup>79</sup> Cehdelî, *el-Gâye fî şerhi'l-Hidâye*, 105, 225, 283, 268, 269.

<sup>80</sup> Cehdelî, *el-Gâye fî şerhi'l-Hidâye*, 105, 280, 282, 400, 578.

<sup>81</sup> Cehdelî, *el-Gâye fî şerhi'l-Hidâye*, 105, 183, 201, 227, 183, 235, 293, 294, 1218.

Hanife'nin mezhebini bilmediğini, zikrettiği görüşlerin Hanefî mezhebine mensup hiç kimse tarafından nakledilmediğini belirtir.<sup>82</sup>

14. *Gâye*, bir fıkıh eseri olmasına rağmen Serûcî'nin bazen lügat, nahiv, sarf, belagat ve hatta tarihi olaylarla ilgili meselelere değindiği görülmektedir. Bu bağlamda bazen konuyla ilgili "Kitâb"ın bazı fasıllarını bitirdikten sonra ele alınan hususla ilgili bazı "faideler" zikreder. Örneğin "Tahâret" konusunun bitiminde abdest ayetinin bazı sırlarını ifade etmektedir. Aynı şekilde taharetin sünnetlerini bitirdikten sonra abdestin bazı faziletlerini ele alır. "تواقض الوضوء" faslından sonra "مس الأنتيين والرفع والإبط والصنم"<sup>83</sup> hadisini ele alır.

15. Hanefî mezhebinde önemli bir mevkiye gelmiş olan Serûcî, sadece mezhepte oluşan görüşleri taklit etmemiş, gerektiği yerde görüşler arasında tercihte bulunabilecek bir seviyeye de gelmiştir. Örneğin Hanefî mezhebinde iki görüşün olduğu kedinin artığının hükmü konusunda tercihte bulunmuş ve kedi artığının tenzihen mekruh olduğunu kabul eden görüşü benimsemiştir. Ona göre bu görüş, hadise muvafık olduğu için ona göre en sahih görüştür.<sup>84</sup>

### 3.3. Etkisi

Serûcî'nin en önemli telifatı sayılabilecek *el-Gâye* adlı eserinin Hanefî mezhebinde önemli bir etkiye sahip olduğu söylenebilir. Özellikle Serûcî'den sonra gelen Hanefî fakihlerin bu esere yaptıkları atıfların niceliği ve niteliği bu etkiyi gözler önünde sermektedir. Örneğin Fahreddîn ez-Zeyla'î'nin *Tebyînu'l-hakâik*,<sup>85</sup> İbn Ebi'l-ı'ın

<sup>82</sup> Cehdelî, *el-Gâye fî şerhi'l-Hidâye*, 183-184. Ayrıca bk. Tuveycirî, *el-Gâye fî şerhi'l-Hidâye*, 152.

<sup>83</sup> Cehdelî, *el-Gâye fî şerhi'l-Hidâye*, 135-137, 147-148, 160-162, 164-168, 209, 211, 319, 455-457.

<sup>84</sup> Cehdelî, *el-Gâye fî şerhi'l-Hidâye*, 738

<sup>85</sup> Fahreddîn Osman b. Ali b. Mihcen Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik fî şerhi Kenzi'd-dekâik* (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1313), 1/7, 25, 31, 64, 67, 77, vd.

*et-Tenbîh ala müşkilâti'l-Hidâye*,<sup>86</sup> Aynî'nin *el-Binâye*,<sup>87</sup> İbn Hümâm'ın *Fethu'l-kadîr*,<sup>88</sup> Molla Hüsrev'in *Düreri'l-hükkâm*,<sup>89</sup> İbn Nüceym'in *el-Bahru'r-râik*,<sup>90</sup> Sirâcuddîn İbn Nüceym'in *en-Nehru'l-fâik*<sup>91</sup>, Şürünlâlî'nin *Hâşiyetü ala Düreri'l-hükkâm*<sup>92</sup>, Şeyhîzâde'nin *Mecme'u'l-enhur*,<sup>93</sup> Haskefi'nin *Dürrü'l-muhtâr*,<sup>94</sup> İbn Abidîn'nin *Hâşiyetü ala Dürri'l-muhtâr*<sup>95</sup> ve *Minhatü'l-hâlik*<sup>96</sup> adlı eserleriyle Tahtâvî'nin *Hâşiyetü ala Merâki'l-felâh*<sup>97</sup> adlı eserlerinde Serûcî'ye ve *Gaye* adlı eserine defalarca atıflarda bulunulmuş ve nakiller yapılmıştır.

<sup>86</sup> Ebü'l-Hasan Sadreddin Ali b. Alaeddin Ali b. Muhammed İbn Ebü'l-İz, *et-Tenbîh ala müşkilâti'l-Hidâye*, thk. Abdülhakim b. Muhammed Şakir (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1424/2003), 1/, 245, 265, 281, 291, 292, 296, vd.

<sup>87</sup> Ebü Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed b. Musa el-Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 1/148, 178, 183, 219, 225, 226, vd.

<sup>88</sup> Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/167, 353, 2/457, 3/173, vd.

<sup>89</sup> Mehmed Efendi Molla Hüsrev, *Düreri'l-hükkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm* (b.y.: Dâru İhyâi Kütübi'l-Arabiyye, ts.), 1/20, 28, 44, vd.

<sup>90</sup> Zeynüddin b. İbrâhim b. Muhammed İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1318/1997), 1/208, 352, vd.

<sup>91</sup> Sirâcuddîn Ömer b. İbrâhim b. Muhammed Mısıri İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, thk. Ahmed İzzu İnâye (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002/1422), 1/95, 156, 221, 278, vd.

<sup>92</sup> Ebü'l-İhlâs Hasan b. Ammâr b. Ali Vefâi Şürünlâlî, *Hâşiyetü'd-Dürer* (Molla Hüsrev'in *Düreri'l-Hükkâm* adlı eseri ile birlikte) (by.: Dâru Kütübi'l-Arabî, ts.), 1/107, 189.

<sup>93</sup> Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman Şeyhîzâde, *Mecma'ü'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur* (by.: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 1/99, 276.

<sup>94</sup> Alâuddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed Haskefi, *Dürrü'l-muhtâr fî şerhi Tenviri'l-ebşâr*, thk. Abdülmün'im Halil İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002), 134, 152.

<sup>95</sup> Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dimaşkî İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ala Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412/1992), 1/235, 233, 510, 608, vd.

<sup>96</sup> Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dimaşkî İbn Âbidîn, *Minhatü'l-hâlik* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmi, ts.), 1/105, 257, vd.

<sup>97</sup> Ahmed b. Muhammed b. İsmail et-Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî ala Merâki'l-felâh Şerhi Nûri'l-izâh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 529, 608, 618, vd.

Mezhebin önde gelen fakihlerinin bu esere yaptıkları atıflar ve ondan yaptıkları nakiller eserin Hanefî fukahası nezdindeki itibarını göstermektedir. Bunun yanında söz konusu atıflar, *Gâye'nin* Hanefî mezhebine müntesip fakihlerin itimat ettikleri bir kaynak haline geldiğini göstermektedir.

Bunun yanında *Gâye* üzerinde yapılan bazı çalışmalar bu önemi daha da arttırmaktadır. Söz konusu çalışmalardan biri, *Gâye* üzerine yapılan ikmal çalışmasıdır. Yukarıda ifade edildiği üzere Serûcî söz konusu eseri “Kitâbu'l-eymân”a kadar getirmiş; fakat tamamlamaya muvaffak olamamıştır. Eseri tamamlamaya karar veren İbnu'd-Deyrî olarak bilinen Sa'duddîn Muhammed ed-Deyrî (ö. 867/1463) tamamlamaya çalışmış; fakat o da ancak “Kitâbu's-siyer”in mürtetlerle ilgili baba kadar devam ettirebilmiştir. İbnu'd-Deyrî, bu eserinde Serûcî'nin benimsediği yöntemi takip etmeye çalışmış, bundan dolayı da onun yaptığı gibi nakilleri çoğaltmıştır.<sup>98</sup>

Bunun yanında *Hidâye* şarihlerinin bazılarının *el-Gâye*'de bulunan kim bilgileri aynen tekrarladıkları ifade edilmektedir. Bu bağlamda İbnü'z-Zerkeşî olarak bilinen Ahmed b. Hasan'ın *Hidâye* üzerine yazdığı şerhinde<sup>99</sup> bu eserden uzun uzun alıntılar yaptığı rivayet edilmektedir. Bu hususta İbnu's-Şihne'nin “*şerhine vakıf olduğum kadarıyla onun hiçbir ziyade yapmadan Serûcî'nin sözünü naklettiğini gördüm*” dediği rivayet edilmektedir.<sup>100</sup>

Ayrıca bazı âlimlerin bu eseri ihtisar ettiği görülmektedir. Örneğin Yusuf b. İbrahim el-Hanefî el-Vânûğî el-Mağribî *Gâye'nin* hac bölümünü ihtisar etmiş ve bu eser *Kifâyetü'n-nâsik fi'l-menâsik* olarak isimlendirmiştir.<sup>101</sup>

<sup>98</sup> Ziriklî, *A'lâm*, 3/ 87.

<sup>99</sup> Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 1/64.

<sup>100</sup> Temîmî, *et-Tabakâtu's-seniyye*, 1/379; Benzer bir görüş için bk. Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl*, 1/137.

<sup>101</sup> Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl*, 3/424.

### **Sonuç**

7-8/13-14 yüzyılın önde Hanefî fakihlerden biri haline gelen Ebu'l-Abbâs es-Serûcî, muhtemelen aldığı eğitimin etkisiyle önceleri Hanbelî mezhebini benimsemiştir. Doğup büyüdüğü ve ilk eğitimini aldığı bölgeden genç yaşlarında ayrılan ve sırayla Şam ve Mısır'a giden fakih buralarda Hanefî fakihlerle tanışmış ve onlardan eğitim alarak Hanefîliği seçmiştir.

Hanefî mezhebinde iyi bir eğitim alarak mezhepte derinleşmiş ve mezhepte önemli izler bırakmıştır. Serûcî, dönemin Hanefî başkadısı olacak kadar mezhepte önemli bir paye elde etmesinin yanı sıra birçok medresede hocalık vazifesi ifa ederek döneme damgasını vuracak kadar önemli derecede Hanefî fakihin yetişmesine vesile olmuştur.

Başkadılık ve tedrisat görevlerinin yanı sıra telifatlarıyla da mezhebe önemli katkılar sağlayan Serûcî'nin bu alandaki en önemli eseri, şüphesiz Merğînânî'nin *Hidâye*'si üzerine yazdığı şerhidir. Tamamlayamadığı bu eserde müellif, daha önce mezhepte pek görülmeyen bir yöntem takip etmiştir. Özellikle hadislerin tahrîc ve değerlendirmesi yönünden önemli olan bu eser, Memlûkler dönemi Mısır bölgesinde Hanefî mezhebi içerisinde yeni bir anlayışın doğmasında rol oynamıştır. Bu anlamda Serûcî, fıkıh ve hadisi cemedan bu anlayışı ile Memlûkler dönemi muhaddis Hanefî fakihler arasında öncü bir kimliğe sahip olmuştur.

### **Kaynakça**

Alqudah, Zاهر. *es-Siğnâkî'nin "en-Nihaye fî şerhi'l-Hidâye" Adlı Eserinin Edisyon Kritiği Ve Değerlendirilmesi (Taharet Ve Namaz)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.

- Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer. *Raf'ul-ısr an kudâti'l-Mısr*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1418/1998.
- Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer. *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mieti's-sâmine*. 6 Cilt. thk. Muhammed Abdul mu'îd Dân. Saydarabad: Meclisu Dâireti'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 8. Basım, 1392/1972.
- Aynî, Ebü Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed b. Musa. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. 13 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- Bâbânî, İsmail b. Muhammed b. Mîr Selim. *Hediyetü'l-'ârifîn esmâül-müellifîn ve âsâru'l-musannıfîn*. 2 Cilt. İstanbul: Vekâletü'l-ma'ârif, 1951.
- Bayder, Osman. *El-Hidâye: Bir Fıkıh Metninin Hanefî Geleneğe Etkisi*. İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı yayınları, 2020.
- Cehdelî, Hasan b. Hamîd b. Hammâdî. *el-Gâye fî şerhi'l-Hidâye telifu Ebi'l-Abbâs Ahmed b. İbrahim b. Abdulganî es-Serûcî (t. 710) min evveli'l-kitâb ila nihâyeti bâbi'l-hayzi ve'l-istihâze*. Medine: el-Câmitü'l-İslâmiyye, Külliyyetü's-Şerî'a, Doktora Tezi, ts.
- Habergetiren Ömer Faruk, Yakup Koçyiğit. *Ebu'l-Abbas es-Serûcî'nin Nefehâtu'n-nesemât fî Vusûli İhdâi's-sevâbi li'l-emvât İsimli Risalesi Tahric, Tahlil ve Tercüme*. Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi 7/5 (Aralık 2018), 760-781.
- Habergetiren, Ömer Faruk. "İlk Mufassal Hidâye Şârihi: Ebu'l-Abbâs es-Serûcî (637-710/1239-1310) Hayatı ve Eserleri". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/26 (Temmuz-Aralık 2011), 101-116.

Haskefî, Alâuddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Dürrü'l-muhtâr fî şerhi Tenvîri'l-ebâr*. thk. Abdülmün'im Halil İbrahim. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002.

<https://www.youtube.com/watch?v=Anjh-rZFfdU&t=170s>. Erişim tarihi: 07.11.2021.

İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dimaşkî. *Reddü'l-muhtâr ala Dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412/1992.

İbn Ebü'l-İz, Ebü'l-Hasan Sadreddin Ali b. Alaeddin Ali b. Muhammed. *et-Tenbîh ala müşkilâti'l-Hidâye*. 5 Cilt. thk. Abdülhakim b. Muhammed Şakir. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1424/2003.

İbn Nuceym, Sirâcuddîn Ömer b. İbrâhim b. Muhammed Mısrî. *en-Nehrü'l-fâik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 3 Cilt. thk. Ahmed İzzu İnâye, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002/1422.

İbn Tağrıberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemaleddin Yûsuf. *el-Menhelü's-sâfi ve'l-müstevfâ ba'de'l-vâfi*. 7 Cilt. Kahire: Matbaati Dâri'l-Kütüb ve'l-Vesâki'l-Kavmiyye, 1426/2005.

İbn Kutlûboğâ, Ebü'l-Adl Zeynüddîn Kasım b. Kutlûboğâ b. Abdullah. *Tâcü't-terâcim*. thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1992.

İbn Nuceym, Zeynüddin b. İbrâhim b. Muhammed. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1318/1997.

İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid. *Fethü'l-kadîr*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Karadağ, Bekir. Mısır Hanefîliği (Memlükler Dönemi Hanefî Fıkıh Düşüncesi), İstanbul: Astana Yayınları, 2020.

- Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Süllemü'l-vüsûl ila tabakâti'l-fuhûl*. thk. Mahmud Abdülkadir el-Arnaût. İstanbul: Mektebetü İrsikâ (IRCICA), 2010.
- Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed. *el-Cevâhirü'l-mudiyye fî tabakati'l-Hanefiyye*. 2 Cilt. Karaçi: Mîr Muhammed Kütübhâne, ts.
- Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed. *el-İnâye bi-Ma'rifeti ehâdîsi'l-Hidâye*. İstanbul: Millet Genel Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 288.
- Leknevî, Ebû'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed. *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. tsh. ve tlk. Muhammed Bedreddin Ebû Firâs en-Na'sânî. Kahire: Matbaatü's-Saade, 1324.
- Makrîzî, Ebû'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdülkadir. *Kitâbü's-sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*. 8 Cilt. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Molla Hüsrev, Mehmed Efendi. *Dürerü'l-hükkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm*. 2 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- Özel, Ahmet. "Serûci". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 572-573. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Safedî, Ebû's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *A'yânü'l-asr ve a'vânü'n-nasr*. 5 Cilt. thk. Ali Ebû Zeyd, Mahmûd Salim Muhammed, Nebil Ebû Amse, Muhammed Mev'ud. Dımaşk: Dâru'l-Fikr-Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muasır, 1998/1418.
- Şeyhizâde, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman. *Mecma'ü'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur*. 2 Cilt. By.: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.



Şürûnbülâlî, Ebü'l-İhlâs Hasan b. Ammâr b. Ali Vefâî. *Hâşiyetü'd-Dürer* (Molla Hüsrev'in *Dürerü'l-Hükkam* adlı eseri ile birlikte). 2 Cilt. By.: Dâru Kütübî'l-Arabî, ts.

Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed b. İsmail. *Hâşiyetü't-Tahtâvî ala Merâki'l-felâh şerhi Nûri'l-îzâh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.

Temîmî, Takıyyüddin b. Abdülkadir et-Temîmî el-Gazzî. *Tabakâtü's-seniyye fî terâcimi'l-Haneftiyye*. 4 Cilt. thk. Abdulfettah Muhammed Hulv. Kahire: Dâru'r-rifâ'î, 1390/1970.

Tuveycirî. Abdulmelik b. Abdullah b. Hamd. el-Gâye fî şerhi'l-Hidâye te'lîfu Ebi'l-Abbâs Ahmed b. İbrahim b. Abdulgani (t.710) min bâbi'l-encâs ve tathîruha ila bâbi şurûti's-salât dirâseten ve tahkîken. Medine: el-Câmitü'l-İslâmiyye, Külliyyetü'ş-Şerî'a, Doktora Tezi, 1436-1437.

Zeylâî, Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen. *Tebyinü'l-hakaik fî şerhi Kenzi'd-dekâik*. 6 Cilt. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1313.

Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm: Kamûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müstarebîn ve'l-müştelikîn*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

GİBTÜ İslami İlimler Fakültesi Dergisi SIRAT  
GIBTU Journal of Faculty of Islamic Sciences SIRAT  
ISSN 2757-8631 | e-ISSN 2717-8064  
Kasım / November 2021, 2/2: 226-250

**Abdülğani en-Nâblusî'nin *es-Sırâtu's-Sevî Şerhu Dîbâcâtî'l-Mesnevî* İsimli Eserinin Muhteva Analizi**

**Mehmed Zahid TIĞLIOĞLU**  
Dr., Bağımsız Araştırmacı  
PhD., Independent Researcher  
mztigli@gmail.com  
Konya, Turkey  
orcid.org/0000-0001-5266-4851

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received:** 19 Eylül / September 2021  
**Kabul Tarihi / Accepted:** 26 Kasım / November 2021  
**Yayın Tarihi / Published:** 30 Kasım / November 2021  
**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Kasım / November  
**Cilt-Sayı / Volume-Issue:** 2/2  
**Sayfa:** 226-250

**Atıf / Citation:** Tıǧlıođlu, Mehmed Zahid. "Abdülğani en-Nâblusî'nin es-Sırâtu's-Sevî Şerhu Dîbâcâtî'l-Mesnevî İsimli Eserinin Muhteva Analizi [Content Analysis of Abdülğani al-Nablusi's Commentary Titled es-Siratu's-Sawi Serhu Dibajati'l-Mathnawi]" *Sirat* 2/2 (Kasım/November 2021): 226-250.

**İntihal Taraması / Plagiarism Detection:** Bu makale en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal taramasından geçirildi. / This article has been reviewed by at least two referees checked for plagiarism.

**Abdülğani en-Nâblusî'nin *es-Sırâtu's-Sevî Şerhu Dîbâcâtî'l-Mesnevî* İsimli Eserinin Muhteva Analizi**

**Öz**

17. yüzyıl sonu 18. Yüzyıl başlarında yaşamış âlimlerden olan Abdülğani en-Nâblusî (ö. 1143/1731) İslâm ilimlerinin muhtelif disiplinlerinde üç yüzün üzerinde eser vermiş velûd bir şahsiyettir. Nâblusî'nin en fazla eser verdiği saha yüzde kırka yakın oranla tasavvuf alanıdır. Nâblusî'nin bu alanda kaleme aldığı eserlerden biri de Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî'nin Mesnevî isimli eserinin üç cildinin başına yazdığı Arapça dîbâcesine yazdığı *es-Sırâtu's-Sevî Şerhu Dîbâcâtî'l-Mesnevî* isimli şerhidir. Bizzat Hz. Mevlânâ tarafından kaleme alınan bu Arapça dîbâceler Mesnevî'nin 1, 3 ve 4. ciltlerin dîbâceleridir. Mesnevî'nin geri kalan üç cildin (2, 5 ve 6. ciltler) dîbâceleri ise Farsça'dır. Nâblusî'nin Mevlânâ ile İbnü'l-Arabî sentezi ve bu sentez zâviyesinden kaleme aldığı şerhi, bir anlamda Mevlânâ'nın Mesnevî'de ifade ettiği felsefe ve hikmeti tanıtan giriş mâhiyetindedir. Biz bu makalemizde söz konusu eseri analiz etmekle Ekberî Geleneği müntesibi olan Nâblusî'nin Mesnevî'ye bakışını analiz etmiş olacağız. Tespit ettiğimiz yazma nüshalarını zikredip, bu eseri şerh etme amacını ve şerhte yaptığı yorumları tahlil edeceğiz.

**Anahtar kelimeler:** Tasavvuf, Nâblusî, Mevlânâ, Mesnevî, Dîbâce.

## Content Analysis of Abdulgani al-Nablusi's Commentary Titled es-Siratu's-Sawi Serhu Dibajati'l-Mathnawi

### Abstract

One of the late 17th century early 18th century scholars and intellectuals, Abdulgani en-Nablusi (d. 1143/1731), is a prolific personality who has produced works in almost all disciplines of Islamic sciences. Having written over three hundred works, a ratio of nearly forty percent of these works is in the field of Sufism. *es-Siratu's-Sawi Sharhu Dibajati'l-Mathnawi* is one of the works written by Nablusi in this field. It is a commentary on the Arabic introductions of the three volumes of Mawlana Celaleddin-i Rumi's famous work *Mathnawi*. Directly written by Mawlana these three Arabic introductions are in *Mathnawi's* 1st, 3rd and 4th volumes. The introductions of the left over 3 volumes (2nd , 5th and 6th volumes) are written in the Persian language. We will mention the manuscripts we have identified and discuss why he commented on this work and analyse the comments he made in the commentary. Nablusi's synthesis of Mawlana and Sheikh Akbar and the commentary he wrote from the point of view of this synthesis, in a sense is an introduction to the philosophy and wisdom expressed by Mawlana in his *Mathnawi*. In this article, by analysing this work of Nablusi we will also be analysing his view of the *Mathnawi*, as a follower of the Akbarî Tradition.

**Keywords:** Tasawwuf, Nablusi, Mawlana, *Mathnawi*, Introduction.

## Giriş

Sûfi âlimler, Şeyh-i Ekber'in *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ve *Fusûsu'l-Hikem*'ine ve Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî'nin *Mesnevî*'si başta olmak üzere bütün eserlerine özel ehemmiyet vermişlerdir. Meşhur şair Nâbî, *Hayriyye*'sinde bu durumu şöyle dile getirir:

*Tâlib-i Hakk'a olur rehnümâ*      *Nusha-i Mesnevî-i Mevlânâ*  
*Dîde-i rûha çeker kuhl-ı husûs*      *Nûr-ı esrâr-ı Fütûhât ü Fusûs<sup>1</sup>*

Osmanlı münevveri olarak İmam Nâblusî de "her iki anneden süt emmiş"<sup>2</sup> ve Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî'nin eserlerini okuyup şerhler yazmanın yanı sıra Şeyh-i Ekber'in kitaplarını yıllarca okumuş, okutmuş ve Şeyh-i Ekber'in kitaplarına şerhler ve ta'likler yazmıştır.<sup>3</sup> Vahdet-i vücûd anlayışına dair eserler vermiştir. Şair Nâbî'nin de dediği gibi *Tâlib-i Hakk'a* rehber olması için bir de *Mesnevî-i Ma'nevî*'nin üç dîbâcesini şerh etmiştir.

*Mesnevî* başta olmak üzere Hz. Mevlânâ'yı ve eserlerini tanımadan medeniyetimizi hakıyla anlamak ve tanımak mümkün değildir.<sup>4</sup> Bu sebeple Nâblusî'nin *Mesnevî-i Ma'nevî*'nin üç dîbâcesine yazdığı şerh bu ince medeniyeti tanımamızda önemli bir işaret feneridir.

<sup>1</sup> Mahmut Kaplan, *Hayriyye Nâbî (inceleme-metin)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1990), 294.

<sup>2</sup> Mahmud Erol Kılıç, *Anadolu'nun Ruhu Tasavvuf Felsefe Siyaset Konuşmaları* (İstanbul: Sufî, 2018), 182.

<sup>3</sup> Mehmed Zahid Tıġlıoġlu, *Abdûlgani en-Nâblusî ve Tefsirciliği* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 84. Ayrıca bk. Mahmud Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş* (İstanbul: Sufî, 2018), 328-329; Bekri Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdûlgani Nablûsî Hayatı ve Fikirleri*, çev. Veysel Uysal (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 163-164.

<sup>4</sup> Mahmud Es'ad Coşan, *Tarihî ve Tasavvufî Şahsiyetler* (İstanbul: Server Yayınları, 2008), 119.

## 1. Nâblusî'nin *es-Sırâtu's-Sevî Şerhu Dîbâcâtî'l-Mesnevî* isimli *Mesnevî* Dîbâceleri Şerhi

Nâblusî her ne kadar Kâdirîyye, Nakşibendiyye tarîkatlarından icâzetli bir âlim ve ârif olsa da Mevleviyye tarîkatı ile irtibatı çocukluk dönemine kadar gitmektedir. 7-8 yaşlarında babası ile semâya katıldığını kendisi ifade etmektedir.<sup>5</sup> Küçük yaşlarından itibaren *Mesnevî*'yi dinleme ve Mevleviyye tarîkatının erkanına yakînen şâhit olma fırsatı bulmuştur. Kendi döneminde Mevleviyye tarîkatına karşı Kadızâdelilerin devamı mâhiyetindeki zihniyetin tazyikine karşı Mevleviyye tarîkatını müdafaa sadedinde müstakil eser kaleme almıştır.<sup>6</sup> Ayrıca ney dinlemeye karşı özel ilgisi olan<sup>7</sup> Nâblusî'nin *Fethu'l-Kerîmi'l-Vehhâb fî Ulûmi'l-Müstefâde mine'n-Nâyi ve's-Şebbâb* isimli ney hakkında yazdığı müstakil bir eseri de bulunmaktadır.<sup>8</sup> Nâblusî dîvânında ney başta olmak üzere Mevlevî Tarîkatı'nda kullanılan rebâb,<sup>9</sup> tanbûr<sup>10</sup> gibi müzik aletlerini birer metafor olarak kullanmaktadır.

Nâblusî'nin manzum olarak kaleme aldığı *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân* isimli işâri tefsiri tıpkı *Mesnevî* gibi ney metaforu ile başlar.<sup>11</sup> Şu kadar farkla ki, *Mesnevî*'de ney ayrılıklardan şikâyet ederken,<sup>12</sup> *Bevâtinü'l-Kur'ân*'da ney dostları hatırlatmaktadır.<sup>13</sup>

<sup>5</sup> Abdülğani Nâblusî, *el-Ukûdü'l-lü'lüyye fî tarîki's-sâdeti'l-Mevleviyye*, ed. Bekrî Alaaddin (Dimaşk: Dâru Nînevâ, 2009), 67.

<sup>6</sup> Abdülğani Nâblusî, *Mevlevilik Müdafası (el-Ukûdü'l-lü'lüyye fî tarîki's-sâdeti'l-Mevleviyye (Mevlevî Büyüklerinin Yolunda İnci Gerdanlıklar)*, çev. Mehmed Zahid Tıgınoğlu (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 109.

<sup>7</sup> Kemâleddin el-Gazzî, *el-Virdü'l-ünsî ve'l-vâridü'l-kudsî fî tercemeti'l-Ârif Abdülğani en-Nâblusî*, ed. Samir Akkaş (Leiden: Daru Brill, 2012), 340.

<sup>8</sup> Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülğani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, 219.

<sup>9</sup> Abdülğani Nâblusî, *Dîvânü'l-hakâik ve mecmû'r-rekâik*, ed. Muhammed Abdulhâlik ez-Zenâtî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013), 40.

<sup>10</sup> Nâblusî, *Dîvânü'l-hakâik ve mecmû'r-rekâik*, 227.

<sup>11</sup> Abdülğani Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve mevâtinü'l-Furkân* (Şam: Zâhiriyye Kütüphanesi, 9868), 1b.

Nâblusî'nin *es-Sırâtu's-Sevî Şerhu Dîbâcâtî'l-Mesnevî* isimli eseri Mevlânâ Celâleddin-i Rumî'nin altı ciltlik *Mesnevî-i Ma'nevî* eserindeki üç cildin başında yazdığı Arapça üç dîbâcenin şerhidir.<sup>14</sup> Bu ciltler *Mesnevî*'nin 1, 3 ve 4. ciltlerin dîbâceleridir. *Mesnevî*'nin geri kalan üç cildin (2, 5 ve 6. ciltler) dîbâceleri ise Farsça'dır.<sup>15</sup> Kalan üç cildin başındaki girizgâhlar Farsça'dır. Nâblusî Farsça bu üç dîbâceyi şerh etmemiştir. Nâblusî'nin *es-Sırâtu's-Sevî Şerhu Dîbâcâtî'l-Mesnevî* isimli eserinde *Mesnevî* hakkında genel bilgiler vermesi<sup>16</sup> Nâblusî'nin Farsça bildiğine dair bir ipucu vermektedir. Nâblusî'nin ilim ehli olan aile büyüklerinin Arapça'nın yanı sıra Farsça ve Türkçe bildikleri,<sup>17</sup> Nâblusî'nin yetiştiği hânedede de bu geleneğin devam ettiği Nâblusî araştırmacıları tarafından belirtilmiştir.<sup>18</sup> Nâblusî'nin *Mesnevî* hakkında verdiği bilgi, onun *Mesnevî*'yi etüt ettiğini göstermektedir. Nâblusî, *Mesnevî*'nin son Arapça dîbâcesi olan dördüncü cildin mukaddimesinde geçen "Dördüncü göç

وأعشق صوت الناي والدف والغنا لتذكير معناه خطاب الأجابة

<sup>12</sup> Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Şerîf*, çev. Süleyman Nahîfî (İstanbul: Sufi, 2018), 43.

<sup>13</sup> Tıĝlıoĝlu, *Abdülĝani en-Nâblusî ve Tefsirciliĝi*, 230.

<sup>14</sup> Recep Dikici, *Abdülĝani en-Nablusi ve Süleymaniye Kütüphanesindeki Mesnevî Dîbâcesi Şerhi* adıyla eser hakkında çok özet bir bildiri sunmuştur. Kaynakça kısmıyla birlikte altı sayfadan ibaret olan bu bildirisinin yarısı Nâblusî hakkındadır. Kalan kısımda da *Mesnevî*'nin ilk dîbâcesine Nâblusî'nin yazdığı şerhin ilk giriş kısmından birkaç küçük örneğe ve eserin sonunda yer alan kasideden birkaç beyte yer verilmiştir. Dikici'nin söz konusu bildirisinde Nâblusî'nin bu eserin *Mesnevî*'nin Arapça üç dîbâcesinin şerhi olduğuna dair herhangi bir bilgi verilmemiştir. Yazarın bildirisine verdiği başlıktan ve verdiği örneklerden Nâblusî'nin *Mesnevî*'nin sadece ilk dîbâcesine şerh yazdığı kanaati oluşturmaktadır ki bu doğru değildir. bkz. Recep Dikici, "Abdülĝani en-Nablusi ve Süleymaniye Kütüphanesindeki Mesnevî Dîbâcesi Şerhi", *IX. Milli Mevlânâ Kongresi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, 1997), 191-196.

<sup>15</sup> Aydın Atık, "Arapça Dîbâceleri Bakımından Mevlânâ Mesnevîsi", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 / 2 (Ocak 2016), 110.

<sup>16</sup> Abdülĝani Nâblusî, *es-Sırâtu's-sevî şerhu Dîbâcâtî'l-Mesnevî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Es'ad Efendi, 3606), 159a.

<sup>17</sup> el-Gazzî, *el-Virdü'l-ünsî ve'l-vâridü'l-kudsî fî tercemeti'l-Ârif Abdülĝani en-Nablusi*, 47.

<sup>18</sup> Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülĝani Nablusi Hayatı ve Fikirleri*, 93.

ikametgâhların en güzeline, faydaların en yücesinedir.”<sup>19</sup> ifadesini şu şekilde şerh etmektedir:

“Bu kitap, dördüncü seyr ü seferdir. *Mesnevî*’nin ilk cildi nefisten Hakk’a, ikinci cildi Hakk’tan Hakk’a, üçüncü cildi Hakk’tan halka, dördüncü cildi ise halktan halkadır. Bu merteye ise kâmillerin seyrindeki son kısım, Muhammedî yolcuların son durağıdır. İşte bu *Mesnevî-i Mevlevî*’deki dördüncü kısım.”<sup>20</sup>

Nâblusî’nin sadece Arapça üç dîbâceyi şerh etmiş olması, kendi tercihinin ötesinde bu şerhi yazmaya sevk eden talebi dikkate aldığı ve bu isteğe binaen sadece Arapça dîbâceleri şerh ettiğini düşünmekteyiz. O, söz konusu eserin girişinde kendisine gelen talebi şiir formatında şu sözlerle dile getirir:

طلب منه شرح ثلاث دييجات      هي لشمس الحقيقة كالزجاجات  
فكشفت عن وجوهها النقاب      فلاح فلاحها كالبدن ليس دونها سحب  
ولا عجب أن تخدمها الأبواب      وقد قرأت منها الم ذلك الكتاب

(Şerhi istendi Nâblusî’den şu üç dîbâcenin,

Her biri kristal gibidir hakikat güneşinin,

Hakikatin sîmâsından kaldırdı peçesin,

Parıldadı, bulutsuz dolunay gibi yüzündeki sevincin,

Gönüller ona râm olmuşsa, yoktur bunda bir acep ve itâb!

Okudum ben de ondan Elif Lâm Mîm Zâlike’l-Kitâb!)<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Şerîf*, 413.

الظعن الرابع إلى أحسن المراتب وأجل المنافع

<sup>20</sup> Nâblusî, *es-Sırâtu's-Sevî Şerhu Dîbâcâtî'l-Mesnevî* (Es’ad Efendi, 3606), 159a. Dört sefer açıklaması için ayr. bkz. Zeliha Öteleş, *Abdülğani en-Nâblusî Şerhi Bağlamında İbnü'l-Fârız’ın Kasîde-i Tâiyye’sinde Seyr ü Sülûk* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 305.

<sup>21</sup> Nâblusî, *es-Sırâtu's-sevî şerhu Dîbâcâtî'l-Mesnevî* (Es’ad Efendi, 3606), 143b.



Nâblusî bu şiirinde ifade ettiği üzere kendisinden üç dîbâcenin şerhi istenmiş, o da bu talep doğrultusunda *Mesnevî*'nin 1, 3 ve 4. ciltlerin dîbâcelerine bir şerh yazmıştır.

*Mesnevî*'nin Arapça üç dîbâcesine yazılan şerhin Nâblusî gibi İslâmî ilimlerdeki otoritesi zamanındaki âlimler tarafından teslim edilen bir zat tarafından kaleme alınmış olması ayrı bir önem arz etmektedir. *Mesnevî*'yi okuma ve anlamada önemli bir giriş olan bu eseri kaleme alan İmam Nâblusî, tasavvuf ilmindeki yetkinliğinin yanında fıkıh ilminde eserleri olan ve devrinin âlimleri tarafından “*allâme, kutup, ikinci Ebû Hanîfe*” olarak takdim edilmektedir.<sup>22</sup> Son dönem Osmanlı âlimlerinden Şeyhülislam vekili Muhammed Zahid el-Kevserî, İmam Nâblusî için “Müteahhir âlimler içinde en faziletli olanlardandır. Allah kendisine fıkıh ve hadis ilimlerini cem etmede müyesser kılmıştır.” demektedir.<sup>23</sup> Dînî ilimlerde yed-i tûlâ sahibi, Kur’ân ve sünnet âlimi bir ârifin yazdığı şerh, günümüzde birtakım insanların *Mesnevî* hakkında cehaletten ve ilmî-irfânî gelenekten kopmaktan neşet ettiğini düşündüğümüz ilim ve insaf hududunu mütecaviz sözlerine bir cevap teşkil ettiği kanaatindeyiz.

---

<sup>22</sup> Abdülgani Nâblusî, *Tenbîhu'l-efhâm alâ meâni umdeti'l-ahkâm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 843), 1a.

<sup>23</sup> Zahid el-Kevserî, *Mukaddimât* (Beyrut&Dimaşk: Dâru's-Süreyya, 1997), 459.

## 2. *es-Sırâtu's-Sevî Şerhu Dîbâcâtî'l-Mesnevî*'nin Yazma Nüshaları

Nâblusî, eserin sonundaki ferâğ kaydında risaleyi 5 Muharrem 1088 (10 Mart 1677) yılı salı gününde tamamladığını belirtir.<sup>24</sup> Onun 1050 (1641) yılında doğduğu bilindiğine göre bu eseri 37 yaşında yazdığını söyleyebiliriz.

Eserin tespit ettiğimiz nüshaları şunlardır:

**2.1.** İlk nüsha Zâhiriyye Kütüphanesi 4008 numaralı yazma eserin 22a ila 34b varakları arasında olan nüshadır.<sup>25</sup> İlgili nüshanın önünde ve devamında Nâblusî'nin müellif hattı eserleri vardır. İlgili mecmuada toplam 33 yazma eser bulunmaktadır. Nüsha 1098 (h.) yılında Hâfız Muhammed b. Ahmed tarafından istinsah edilmiştir. Yazıldığı zamanda müellif hayatta olduğu için eserin Nâblusî'ye arz edilmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Ayrıca eserin bulunduğu ilgili mecmuanın içinde Nâblusî'nin bizzat el yazısı ile kaleme alınmış eserlerinin olması, bu mecmuanın Nâblusî'ye ait olması ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

**2.2.** İkinci nüsha, Süleymâniye Kütüphanesi Es'ad Efendi kısmı 3606 numarada kayıtlı olan nüshadır.<sup>26</sup> Mecmuada 38 risale vardır. İlgili eser, mecmuanın 143b ila 160b varakları arasındadır.

**2.3.** Üçüncü nüsha, Bosna Hersek, Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi 3357 numarada kayıtlıdır.<sup>27</sup> 36 risalelik bir mecmuanın 5. eseridir. Eserimiz, yazmada 62b ila 71a varakları arasındadır. Ancak yazmanın ortasında bir eksiklik olduğu gözlemlenmiştir.

---

<sup>24</sup> Nâblusî, *es-Sırâtu's-sevî şerhu Dîbâcâtî'l-Mesnevî*, (Şam: Zâhiriyye Kütüphanesi, 4008), 34b.

<sup>25</sup> Bk. Ek-1

<sup>26</sup> Bk. Ek-2

<sup>27</sup> Bk. Ek-3

**2.4.** Dördüncü nüsha Süleymâniye Kütüphanesi Tâhir Ağa Tekkesi 43 numarada kayıtlıdır.<sup>28</sup> İlgili nüsha 34 varak olup müellifin talebelerinden Kellâs (kireçci, badanacı) lakabıyla marûf Arslan Attâr tarafından istinsah edilmiştir. Bu nüsha tamdır ve yazısı gayet okunaklıdır.

### 3. Nâblusî'ye Göre *Mesnevî*'nin İlham Eseri Olması

İlham, kişinin Allah yolundaki gayreti nispetinde gönlüne doğan manalardır. İlim ve irfanı kendisinde cem etmiş sûfiler bu manaların dinin zâhirine muvâfık olmasını şart koşmuşlardır. Onlara göre ilham imanın kemalinden ve irfandan neşet etmektedir.<sup>29</sup> Dinin zâhirine uymayan ve zâhir emirleri ilğa eden, zâhirî ilme sahip olmadan bâtinî işaret iddiasında bulunma durumları<sup>30</sup> ise sapkınlık olarak nitelenmektedir.<sup>31</sup> Bu bağlamda Bâtinîlikle Tasavvufu birbirinden ayırabiliriz. Bâtinîliğin dinin emirlerini ilğa ve iptal etmeye kadar giden bir düşünce olduğu dile getirilebilir.<sup>32</sup> Nâblusî, bâtin ilmini bilmek için zâhir ilmini bilmenin şart olduğunu, zâhir ilmini bilip amel ettikçe kişinin kalbinin arınıp nurlanacağını ve bu sayede bâtin ilmine ulaşabileceğini söyler.<sup>33</sup> Bir bâtin ilmi olan işârî tefsir de Kur'ân ve Sünnetin hükümlerini ilga ve iptal etmez. Dolayısıyla İgnaz Goldziher'in iddia ettiği gibi dinin zâhir hükümlerini inkâr etmeksizin

<sup>28</sup> Bk. Ek-4

<sup>29</sup> Abdülgani Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoǵlu, 79), 37b.

<sup>30</sup> Muhammed Bedirhan, *Abdülgani Nâblusî'nin Vahdet-i Vücûd Müdafaası* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 580.

<sup>31</sup> Meşân Abdulisâvî, *et-Tefsîru'l-işârî mâhiyyetuhû ve davâbituhû*, (Beyrut; Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013), 208-210.

<sup>32</sup> Tıǵlıoǵlu, *Abdülgani en-Nâblusî ve Tefsirciliği*, 197.

<sup>33</sup> Abdülgani Nâblusî, *el-Metâlibu'l-vefîyye bi-şerhi'l-Ferâidi's-Seniyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim Paşa, 797), 6a-b.

yapılan işârî tefsirler Kur'ân'a ve dine aykırı olarak değerlendirilemez.<sup>34</sup>

Nâblusî vahyi, Nebevî vahiy ve ilhâmî vahiy olmak üzere ikiye ayırır. Ona göre Nebevî vahiy, mutlak olarak peygamberlere ve peygamberlerin sonuncusu Hz. Muhammed Mustafa'ya *sallallahu aleyhi ve sellem* has iken, ilhâmî vahiy, kıyamete dek Muhammedî varislerin kalplerinde muhtelif dillerde sâdır olmaktadır. Nâblusî'ye göre *Mesnevî* de, bu tür bir ilham eseri kitaptır ve marifet ve ilimlerin hakikatlerine dair nazmedilmiştir.<sup>35</sup> Nâblusî, şeriattan kopuk bir hakikat anlayışını reddeder. Dolayısıyla onun hakikat dediği yerde şeriat mündemiçtir. Nâblusî, *Mesnevî* dîbâcelerinin şerhinde şeriat ve hakikat ilminin birbirinden ayrılmaz bir bütün olduğunu vurgular.

Nâblusî sünnete uygun yaşayarak zâhiri/dışı temizleme ve sâlih amelin keyfiyetini bilme ilmini fikh-ı aşğar; sahih inancın keyfiyetini bilmeye fikh-ı kebîr; İlâhî hakikatler ve Rabbânî marifetleri de fikh-ı ekber olarak nitelemektedir. O bu konuda şöyle demektedir:

“*Fikh-ı ekber* tabiri, önceden de kullanılan bir kavramdır. Nitekim İmâm-ı Azam Ebû Hanife (Allah ondan razı olsun), ümmetin kâhir ekseriyetinin itikadı olan Ehl-i Sünnet inancıyla kalpleri temizleme konusunda kaleme aldığı eserine *Fikh-ı ekber* (en büyük fıkıh) ismini vermiştir. *Fikh-ı ekber* tabiri kişinin Hz. Peygamber'in sünnetine uygun amel etmek suretiyle zâhirini/dışını temizleme ilmi olan *fikh-ı aşğar*'a (en küçük fıkıh) nispetle denmiştir. Dolayısıyla üç türlü fıkıh vardır: fikh-ı aşğar, fikh-ı kebîr, fikh-ı ekber. *Fikh-ı aşğar* (en küçük fıkıh), sâlih amelin keyfiyetini bilmedir. *Fikh-ı kebîr* (büyük fıkıh), sahih inancın keyfiyetini bilmedir. *Fikh-ı ekber* (en

<sup>34</sup> İğnaz Goldziher, *Mezâhibu't-tefsîri'l-İslâmî*, çev. Abdulhalim en-Neccâr (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1955), 201-204.

<sup>35</sup> Nâblusî, *es-Sırâtu's-sevî şerhu Dîbâcâtî'l-Mesnevî* (Es'ad Efendi, 3606), 143b.

büyük fıkıh) ise *Mesnevî*'nin de ihtiva ettiği İlahî hakikatler ve Rabbânî marifetlerdir."<sup>36</sup>

Nâblusî'nin bu tasnifi İslam'ı sadece zâhirî fıkha (Nâblusî'nin ifadesiyle *fikh-ı asğar*) indirgeyen bakışa göre farklı bir konumda durmaktadır. İrfânî duruşta, dine bütüncül olarak ele alan bir fıkıh anlayışına şahit olmaktayız. Nâblusî'nin de içinde bulunduğu bu irfânî gelenekte din sadece görünen kısmı ele alan *fikh-ı asğardan* ibaret değildir. Fıkıhın bu şekilde tasnif edilmesiyle zâhir fıkıhı, tahfif ve ihmal edilmemektedir. Bilakis amellerin zâhirî yanı ile takvâ gibi kalbî arınmışlığın bütünlüğü hedeflenir. Bu fıkıhla birlikte sahih inancın keyfiyetini bilme olan *fikh-ı kebir* insanı *fikh-ı ekber* olan marifetullaha ulaştırmalıdır.

Nâblusî'nin araç olarak gördüğü fıkıh, günümüzde hâkim din algısında amaç haline getirilmiştir. Kanaatimizce gayeye matuf olmayan ve amaç haline getirilen bu araçlar, ümmeti birleştirmekten ziyade ayırıştırmaya hizmet etmekte ve günümüzde İslâm âlemindeki fikrî dağınıklık ve ayrılıkların temelinde bu husus yatmaktadır. Marifetullah'ı gaye edinmiş âlim ârifler dinin şeriat ahkâmına uymada titizlik gösterirler ve dinin hükümlerine uymayan insanın asıl maksada vâsıl olmaktan da mahrum olacağına inanmaktadırlar. O bu konuda şöyle demektedir:

ومن ينكر التفسير ينكر ظاهراً  
فيكفر في انكاره الشريعة  
وما أنا في ذكر البواطن وحدها  
بمنكر شيء من ظواهر شريعة

(*Tefsiri inkâr eden kişi şeriatı inkâr etmesinden dolayı küfre düşer. Ben ise yalnızca bâtinî yorumu zikretmekle şeriatın zâhirinden hiçbir şeyi inkâr ediyor değilim*).<sup>37</sup>

Nâblusî bâtinî reddedip sadece zâhirle yetinmeyi Yahudilerin, zâhirî reddedip bâtinî yetinmeyi de Hıristiyanların hatası olarak görür

<sup>36</sup> Nâblusî, *es-Sirâtu's-sevî şerhu Dîbâcâti'l-Mesnevî* (Es'ad Efendi, 3606), 145a.

<sup>37</sup> Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve mevâtinü'l-Furkân* (9868), 2b.

ve Kur'ân'da bu din mensuplarıyla ilgili âyetleri o, bu zaviyeden yorumlar.<sup>38</sup>

İnsan, zâhir ve bâtınıyla bir bütündür. Nâblusî'ye göre bu insânî hakikat, Allah'ın tüm esmâsının mazharı ve tecelligâhıdır.<sup>39</sup> Evvel, Âhir, Zâhir ve Bâtın olan Allah'ın<sup>40</sup> insanda tekrar etmeyen<sup>41</sup> tecellileri vardır. Nâblusî, Allah Teâlâ'nın Esmâ-i Hüsnâ'sıyla tüm varlığı kuşattığını ve her bir esmânın kendine ait hususiyeti olduğunu, Allah'ın her bir ismi öncelikli olarak Allah'ın zâtından, sonra o isme ait sırdan inkişafta tecellîde bulunduğunu dolayısıyla Allah'ın her ismi kendi boyasını varlık âlemine vurduğunu ifade etmektedir.<sup>42</sup>

Ona göre Allah'ın bir kulunu Kur'ân'la hidayete erdirmesi, her şeyde Allah'ı müşâhede ve bilmeye ulaştırmasıdır. Ancak bu müşâhede ve marifette mutlak tenzih üzere olmayı şart koşar.<sup>43</sup> Nâblusî gerek bu eserinde gerekse tasavvuf alanında yazdığı diğer eserlerinde tenzih akidesini vurgular ve vahdet-i vücûdun bu akide üzere mebni olduğunu, hulûl ve ittihaddan tamamen uzak olduğunu net bir şekilde beyan eder.<sup>44</sup> Nâblusî'nin bu sözlerinden biz, onun keşif, ilham ve müşâhede için tenzih akidesini öncelikli şart koştuğunu, tenzih akidesine ters olan teşbih ve tescim inancının ise keşif, ilham ve müşâhedeye mani bir perde olduğunu anlıyoruz.

<sup>38</sup> Tığlıoğlu, *Abdülğani en-Nâblusî ve Tefsirciliği*, 126-128.

<sup>39</sup> Nâblusî, *es-Sırâtu's-sevî şerhu Dîbâcâtî'l-Mesnevî* (Es'ad Efendi, 3606), 146a.

<sup>40</sup> Hadîd Sûresi, 57/3.

<sup>41</sup> Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, ed. Ebu'l-Alâ Afîfî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 124.

<sup>42</sup> Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve mevâtinü'l-Furkân* (9868), 4a.

<sup>43</sup> Nâblusî, *es-Sırâtu's-sevî şerhu Dîbâcâtî'l-Mesnevî* (Es'ad Efendi, 3606), 147a.

<sup>44</sup> Bkz. Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve mevâtinü'l-Furkân* (9868), 2a; 51b; 92b. Örneğin 2a'da şöyle demektedir:

وما الحق بالأكوان متحد ولا حلول له فيها لمنع الأدلة

#### 4. Varlık ve *Mesnevî*

Nâblusî *es-Sırâtu's-Sevî Şerhu Dîbâcâtî'l-Mesnevî* isimli şerhinde vahdet-i vücûd anlayışını sıklıkla vurgulamaktadır. Şüphesiz bunda onun İbnü'l-Arabî Geleneğine müntesip olmasının büyük etkisi vardır.

Nâblusî, Mevlânâ'nın bu kitabına *Mesnevî* adını vermesini varlıkla irtibatlandırır. Nâblusî önce *kitap* kelimesi üzerinde durur, kitapla kâinat arasındaki benzerlikler kurar sonra bu 'kitap'ın *Mesnevî* olmasını irdeler:

“*Ketebe* fiilinin mastarı olan kitap, onu toplayan kişinin bir araya getirmesidir. Yoksa kendi kendine toplanmış değildir. Kâinat da Allah'ın vücûda getirmesiyle vücûd bulmuştur (müced). Yoksa kâinat kendi kendine, bir öznenin eylemi olmaksızın var olmuş bir mevcut değildir. 'Var edilen' denildiğinde, bir başkasının onu var etmesine muhtaçtır ki bunun da hakikati mastar olan icad (var etmek) ile ilgilidir.”<sup>45</sup>

Nâblusî bu sözleriyle yaratılan tüm mevcûdâtın varlığının Allah'ın varlığına bağlı olduğunu lakin Allah'ın varlığının, yaratıklarının varlığına bağlı olmadığını ifade etmektedir. Allah, varlığı zorunlu (*vâcibü'l-vucûd*) iken, yaratılmışların varlığı ise mümkündür (*mümkünü'l-vucûd*) yani var olup olmaması yönünden eşittir.<sup>46</sup>

Allah'ın dışındaki tüm varlıklar, Allah'ın eseri ve yaratmasıdır. O'nun var etmesiyle varlık âlemine çıkmıştır. Hiçbir yaratılmış Allah'tan bağımsız var olamaz. Bu anlamda tüm yaratıklar vücûda getirilmiştir. Kendi kendine vücûd bulmamıştır. Diğer bir ifadeyle var edilmiştir, var olmamıştır. İmam Nâblusî müced (var edilmiş) ile

<sup>45</sup> Nâblusî, *es-Sırâtu's-sevî şerhu dîbâcâtî'l-Mesnevî* (Es'ad Efendi, 3606), 144a.

<sup>46</sup> Abdülğani Nâblusî, *Cevâhiru'n-nusûs fî halli kelimâti'l-fusûs*, ed. Âsım İbrahim el-Keyyâlî (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008), 1/83-84.

mevcut (var olmuş) arasındaki inceliğe dikkat çekiyor. Bir şey var edilmişse bu var edeni hatırlatır. Diğer bir ifadeyle 'yaratılış' denildiğinde zihin doğrudan bir yaratıcının varlığını kabul eder, ancak 'var oluş' denildiği takdirde, zihin doğrudan bir var edeni hatıra getiremeyebilir.<sup>47</sup>

Nâblusî'nin varlık kitabı olan kâinatla, *Mesnevî* arasında kurduğu bir diğer alaka *Mesnevî*'nin yapısı ile ilgilidir. İki mısraı aynı kâfiyede olan nazım türü olan mesnevîde takip edilen bahr (arûz vezni) birdir. Ona göre apaçık varlık kitabı (*Kitâbü'l-vucûdi'l-mübîn*) her şeyi toplar ve her şey bu kitapta vezinli/ölçülüdür. Tıpkı *Mesnevî*'de olduğu gibi varlık kitabında da *ilmî bahr* bir, manalar muhtelifdir. Her biri bir suret olan kâfiyeler ise harflerde farklılık arz etmektedir. Nâblusî'ye göre varlık kitabındaki her şeyin zâhir ve bâtın; mülk ve melekût (gayb ve şehâdet âlemi) gibi ikili yöne sahip olması hasebiyle *Mesnevî* (ikili) kabul edilmiştir.<sup>48</sup>

##### 5. Nâblusî'de Kur'ân ve Sünnet Bütünlüğü

Nâblusî'ye göre *Mesnevî*, Kur'ân'ın ve onun açıklaması olan sünnetin manasını keşif ve izhar etmektedir. Kur'ân âyetlerinin manalarındaki gizliliği izale ve izah edicidir. Kur'ân'ın önemli bir tefsiri ve âyetlerin ince sırlarınının açıklayıcısıdır.<sup>49</sup>

İster kevnî ister Kur'ânî tüm âyetlerin işaret ettiği Zât-ı Celâl'ı tanıma, müşâhede etme ve müşâhede etmeye mâni hallerin izale edilmesinde *Mesnevî* kula tefakkuh/ince anlayış kazandırmaktadır. Zira Nâblusî'ye göre *Mesnevî*, İlâhî hakikatler ve Rabbânî marifetleri ihtiva eden *fikh-ı ekber*'dir.<sup>50</sup>

<sup>47</sup> Nâblusî, *es-Sırâtu's-sevî şerhu Dîbâcâtî'l-Mesnevî* (Es'ad Efendi, 3606), 144a-b

<sup>48</sup> Nâblusî, *es-Sırâtu's-sevî şerhu Dîbâcâtî'l-Mesnevî* (Es'ad Efendi, 3606), 144a.

<sup>49</sup> Nâblusî, *es-Sırâtu's-sevî şerhu Dîbâcâtî'l-Mesnevî* (Es'ad Efendi, 3606), 147a.

<sup>50</sup> Nâblusî, *es-Sırâtu's-sevî şerhu Dîbâcâtî'l-Mesnevî* (Es'ad Efendi, 3606), 145a.



Nâblusî'ye göre Hz. Peygamberin *sallallahu aleyhi ve sellem* sünneti Kur'ân'ın açıklamasıdır. O Kur'ân ve sünnet arasındaki ilişkiyi şu misalle izah eder: “Kur'ân'a göre sünnet, Hz. Adem'e nispetle Hz. Havvâ gibidir. Hak manaların tamamı sünnetten neşet etmektedir.”<sup>51</sup>

Nâblusî tasavvuf ilminin Kur'ân ve sünnete dayandığını iki sûfi büyüğü olan Cüneyd-i Bağdâdî ve Şeyh-i Ekber İbnü'l-Arabî'den nakleder. Cüneyd-i Bağdâdî “Bizim ilmimiz Kur'ân ve sünnetle kayıtlıdır.” derken, İbnü'l-Arabî, “Kur'ân ve sünnetten uzaklaşan her ilim esasen ilim değildir. Hakikatte o cehaletten ibarettir. Cehalet sâfi boşluk ve yokluktur. Yokluk ise mevcut değildir.” demektedir.<sup>52</sup>

Nâblusî'nin zâhir ve bâtın birlikteliğine yapılan vurgunun yanında, Kur'ân ve sünnet bütünlüğüne dikkat çeker. Hz. Mevlânâ'nın *Mesnevî* Kitabı için, “Din'in asıllarının asıllarının asıllarıdır.”<sup>53</sup> sözünü şerh ederken o şöyle der:

“*Mesnevî*, Muhammedî Din'in inanç kurallarının esaslarıdır. O da Hakk'a yaraşır amellerdir. Hakk'a yaraşır amellerin de asılları şüphesiz bidat ve sapmalardan arınmış sahih inançtır. İtikadın da asılları Kur'ân ve Rasûllah'ın *sallallahu aleyhi ve sellem* sünnetidir. Kur'ân ve sünnete muhalif bir inanç kabul edilemez.”<sup>54</sup>

Tasavvufu şeriattan uzak batılı tarzda bir mistisizme indirgeyen yaklaşıma karşı Nâblusî'nin bu tavrı Kur'ân ve sünnete muvâfık, İslam tasavvufunun ruhuna uygun bir tavidir. Nâblusî'ye göre dinin iki ölçütü olan Kur'ân ve sünnete aykırı yorumlar, habîs (bayağı) vesveselerdir.

<sup>51</sup> Nâblusî, *es-Sirâtu's-sevî şerhu Dîbâcâti'l-Mesnevî* (Es'ad Efendi, 3606), 152b.

<sup>52</sup> Nâblusî, *es-Sirâtu's-sevî şerhu Dîbâcâti'l-Mesnevî* (Es'ad Efendi, 3606), 152b-153a.

<sup>53</sup> Mevlânâ, *Mesnevî-i Şerîf*, 38.

<sup>54</sup> Nâblusî, *es-Sirâtu's-sevî şerhu Dîbâcâti'l-Mesnevî* (Es'ad Efendi, 3606), 144b.

ولا تقصدوا منه الخبيث وساوساً تخالف ميزاني كتاب وسنة

(O arzdan Kur'ân ve Sünnet ölçütlerine aykırı olan bayağı  
vesveselere yönelme.)<sup>55</sup>

Nâblusî bu tavrıyla dini sadece nasların zâhirine indirgeyen Selefi yaklaşımı reddettiği gibi amelden uzak bir tasavvufu da reddetmektedir. Dinin iki temel sütunu olan Kur'ân ve sünnete aykırı tüm yorumları “bayağı vesvese” olarak tavsif etmektedir.<sup>56</sup>

Nâblusî'ye göre tasavvuf Kur'ân ve sünnete muvâfık olan ilim ve ameldir. O, Muhammedî Din'in inanç kurallarının esaslarını sâlih amel (Hakk'a yaraşır ameller) olarak nitelerken, Hakk'a yaraşır amellerin de asıllarını da “bidat ve sapmalardan arınmış sahil inanç” olarak görmektedir. Ona göre itikadın da asılları “Kur'ân ve Rasûlullah'ın *sallallahu aleyhi ve sellem* Sünnetidir ve Kur'ân ve Sünnete muhalif bir inanç kabul edilemez.”<sup>57</sup>

### Sonuç

Hiz. Mevlânâ'nın başta *Mesnevî*'si olmak üzere diğerk telîfâtı, Şeyh-i Ekber İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhât-ı Mekkiye*'si, *Fusûsu'l-Hikem*'i ve diğerk eserleri İslam medeniyeti içinde önemli yere sahip başyapıtlardır. Hiz. Mevlânâ'nın *Mesnevî*'si üzerine geniş çalışmalar yapılmıştır. Bu eserlerden biri de Ekberiyye Geleneği müntesiplerinde İmam Nâblusî'nin *Mesnevî*'nin Arapça üç dîbâcesini şerh ettiği *es-Sırâtu's-Sevî Şerhu Dîbâcâtî'l-Mesnevî* isimli telifidir. Nâblusî bu çalışmasında gerek İbn Arabî'den yaptığı nakillerle ve gerekse Ekberiyye Geleneğine ait kavramları kullanmak suretiyle Şeyh-i Ekber ile Hiz. Mevlânâ buluşturmış, ilim ehli âriflerin farklı formlarda aynı hakikatı ifade ettiğini göstermiştir. Vahdet-i vücûd akidesine

<sup>55</sup> Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve mevâtinü'l-Furkân* (9868), 24a.

<sup>56</sup> Tığlıoğlu, *Abdülğani en-Nâblusî ve Tefsirciliği*, 129.

<sup>57</sup> Nâblusî, *es-Sırâtu's-sevî şerhu Dîbâcâtî'l-Mesnevî* (Es'ad Efendi, 3606), 144b.

dayanan Ekberiyye Geleneği anlayışı şerhte yoğun biçimde işlenmiştir.

Nâblusî'nin Hz. Mevlânâ ile şeyh-i Ekber sentezi ve bu sentez zâviyesinden kaleme aldığı şerhi, bir anlamda Hz. Mevlânâ'nın *Mesnevî*'de ifade ettiği felsefe ve hikmeti tanıtan giriş mâhiyetindedir.

Nâblusî'nin *es-Sırâtu's-Sevî* isimli şerhinde görüleceği üzere Osmanlı âlim ve âriflerinde günümüzde kimilerinin iddia ettiği gibi<sup>58</sup> Mevlânâ ile şeyh-i Ekber'i çatıştırma fikri bulunmamaktadır. Bilakis her iki mesleğin aynı temayı farklı forumlarda ifade ettiğine dair bir görüşün hâkim olduğuna şâhit olmaktayız. Bu sebeple Osmanlı sûfi münevverler şeyh-i Ekber ve Mevlânâ'dan azami derecede istifade etmişler ve bu istifadeyi “iki anneden süt emmek” olarak dile getirmişlerdir.<sup>59</sup>

Fıkıh Nâblusî'de İslam'ın zâhirî ve bâtinî veçhelerini kapsayan genel idrak, anlayış ve yaşayıştır. Ona göre İslam'ın zâhirî fikhî (Nâblusî'nin ifadesiyle *fikh-ı asđar*) insanı, *fikh-ı ekber* olan marifetullahı ulaştırmak için bir araç olarak görülmekteyken, günümüzde hâkim olan din algısında İslam'ın zâhir fikhî amaç olarak telakkî edilmektedir. Nâblusî'nin de içinde bulunduğu bu irfânî gelenekte din sadece görünen kısmı ele alan *fikh-ı asđardan* ibaret değildir.

Günümüzde sınırlı ve dar alana sıkıştırılmış ve bu sebeple yanlış mecrâda ilerlemesine sebep olan dinî tefekkürün cihanşümul ve medeniyet kuran dönemde olduğu gibi doğru mecrâda yeniden hayat bulabilmesi, ilim ve irfanda nesep sahibi âlim âriflerin din anlayışının yeniden ihyâ edilmesine bağlı olduğunu düşünüyöruz. Günümüzde

---

<sup>58</sup> İsmail Güleç, “Mevlânâ'nın Mesnevî'sinin Tamamına Yapılan Türkçe şerhler”, *İlmi Araştırmalar* 0 / 22 (şubat 2014), 144.

<sup>59</sup> Mahmud Erol Kılıç, *Mevlânâ Üzerine Konuşmalar* (İstanbul: Sufi Yay., 2014), 57.

yaşanılan ontolojik krizin yine bu ilmî ve irfânî nesebi olan mirasla aşılabilceğine kâniyiz.

### **Kaynakça**

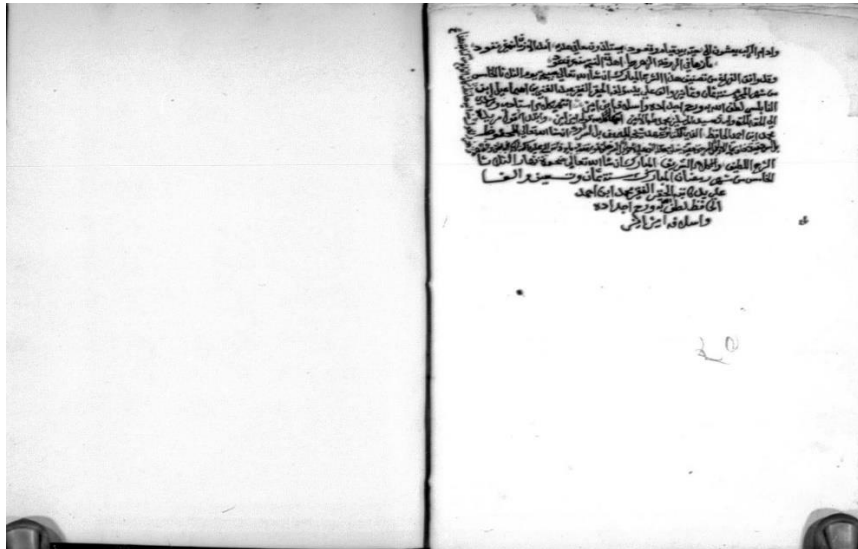
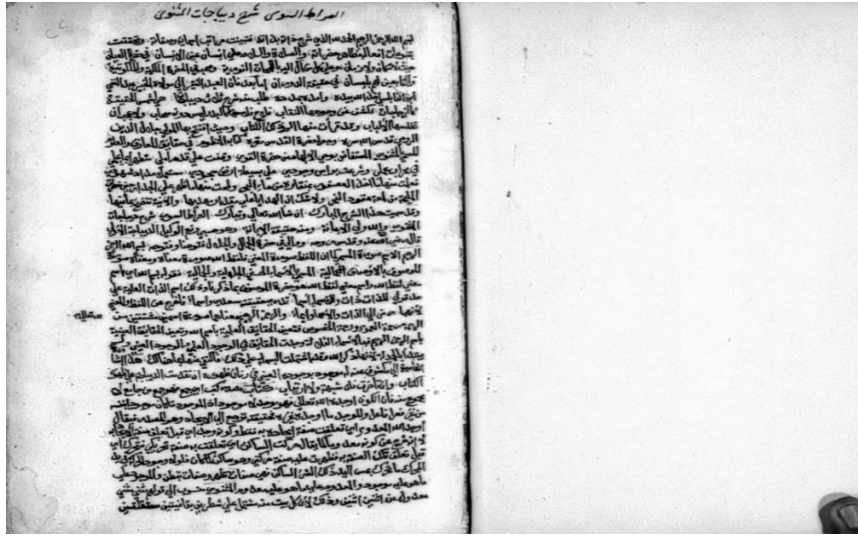
- Abdulîsâvî, Meşân. *et-Tefsîru'l-işârî mâhiyyetuhû ve davâbituhû*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.
- Aydın, Atik. "Arapça Dîbâceleri Bakımından Mevlânâ Mesnevîsi". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 / 2 (Ocak 2016), 107-121.
- Bedirhan, Muhammed. *Abdülğani Nablusî'nin Vahdet-i Vücûd Müdafaası*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Alaaddin, Bekrî. *Bir Çağın Öncüsü Abdülğani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*. çev. Veysel Uysal. İstanbul: İnsan Yayınları, 1985.
- Coşan, Mahmud Es'ad. *Tarihî ve Tasavvufî Şahsiyetler*. İstanbul: Server Yayınları, 1. Basım, 2008.
- Dikici, Recep. "Abdülğani en-Nablusi ve Süleymaniye Kütüphanesindeki Mesnevî Dîbâcesi Şerhi". *IX. Milli Mevlânâ Kongresi*. 191-196. Konya: Selçuk Üniversitesi, 1997.
- Gazzî, Kemâleddin. *el-Virdü'l-ünsî ve'l-vâridü'l-kudsî fî tercemeti'l-Ârif Abdilğani en-Nâblusî*. ed. Samir Akkaş. Leiden: Daru Brill, 2012.
- Goldziher, İgnaz. *Mezâhibu't-tefsîri'l-İslâmî*. çev. Abdulhalim en-Neccâr. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1955.
- Güleç, İsmail. "Mevlânâ'nın Mesnevî'sinin Tamamına Yapılan Türkçe Şerhler". *İlmi Araştırmalar* 0 / 22 (Şubat 2014), 135-154.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fusûsu'l-Hikem*. ed. Ebu'l-Alâ Afîfî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.

- Kaplan, Mahmut. *Hayriyye Nâbî (inceleme-metin)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1990.
- Kevserî, Zahid. *Mukaddimât*. Dımaşk & Beyrut: Dâru's-Süreyya, 1. Basım, 1997.
- Kılıç, Mahmud Erol. *Anadolu'nun Ruhu Tasavvuf Felsefe Siyaset Konuşmaları*. İstanbul: Sufi Yay., 5. Basım, 2018.
- Kılıç, Mahmud Erol. *Mevlânâ Üzerine Konuşmalar*. İstanbul: Sufi Yay., 2014.
- Kılıç, Mahmud Erol. *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*. İstanbul: Sufi Yay., 2018.
- Celâleddin-i Rûmî, Mevlânâ. *Mesnevî-i Şerîf*. çev. Süleyman Nahîfî. İstanbul: Sufi Yay., 1. Basım, 2018.
- Nâblusî, Abdülgani. *Bevâtinü'l-Kur'ân ve mevâtinü'l-Furkân*. Şam: Zâhiriyye Kütüphanesi, 9868, 1a-110a.
- Nâblusî, Abdülgani. *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*. ed. Âsım İbrahim el-Keyyâlî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2008.
- Nâblusî, Abdülgani. *Dîvânu'l-Hakâik ve Mecmû'r-Rekâik*. ed. Muhammed Abdulhâlik ez-Zenâtî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2013.
- Nâblusî, Abdülgani. *el-Metâlibu'l-vefiyye bi-şerhi'l-Ferâidi's-Seniyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim Paşa, 797, 1a-430a.
- Nâblusî, Abdülgani. *el-Ukûdü'l-lü'lüyye fî tarîki's-sâdeti'l-Mevleviyye*. ed. Bekrî Alaaddin. Dımaşk: Dâru Nînevâ, 2009.
- Nâblusî, Abdülgani. *es-Sirâtu's-şevî şerhu Dîbâcâti'l-Mesnevî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Es'ad Efendi, 3606, 143b-160a.

- Nâblusî, Abdülğani. *et-Tahrîru'l-hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu, 78, 79, 80, 81.
- Nâblusî, Abdülğani. *Mevlevilik Müdafası (el-Ukûdü'l-lü'lüyye fî tarîki's-sâdeti'l-Mevleviyye (Mevlevî Büyüklerinin Yolunda İnci Gerdanlıklar)*. çev. Mehmed Zahid Tıġlıoġlu. İstanbul: İnsan Yayınları, 2019.
- Nâblusî, Abdülğani. *Tenbîhu'l-efhâm alâ meânî umdeti'l-ahkâm*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 843, 1a-477a.
- Öteleş, Zeliha. *Abdülğani en-Nâblusî Şerhi Bağlamında İbnü'l-Fârız'ın Kasîde-i Tâiyye'sinde Seyr ü Sülûk*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Tıġlıoġlu, Mehmed Zahid. *Abdülğani en-Nâblusî ve Tefsirciliġi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Tıġlıoġlu, Mehmed Zahid. "Tekfir, Teşbih ve Tecsim Bağlamında Selefî-Vahhabî Söylemin Çıkmazları". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 21 / 1 (Haziran 2021): 205-229. <https://doi.org/10.33420/marife.883987>
- Zurkânî, Muhammed b. Abdalbaki. *Muhtasaru'l-Makâsıdı'l-Hasene fî beyânî kesîrin mine'l-ehâdîsi'l-müştehra alâ elsineti'n-nâs*. thk. Muhammed b. Lutfî es-Sabbaġ. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1989.

Ekler

Ek-1 es-Srâtu's-Sevî Şerhu Dîbâcâtî'l-Mesnevî Zâhiriyye Nüshası, Nr. 4008



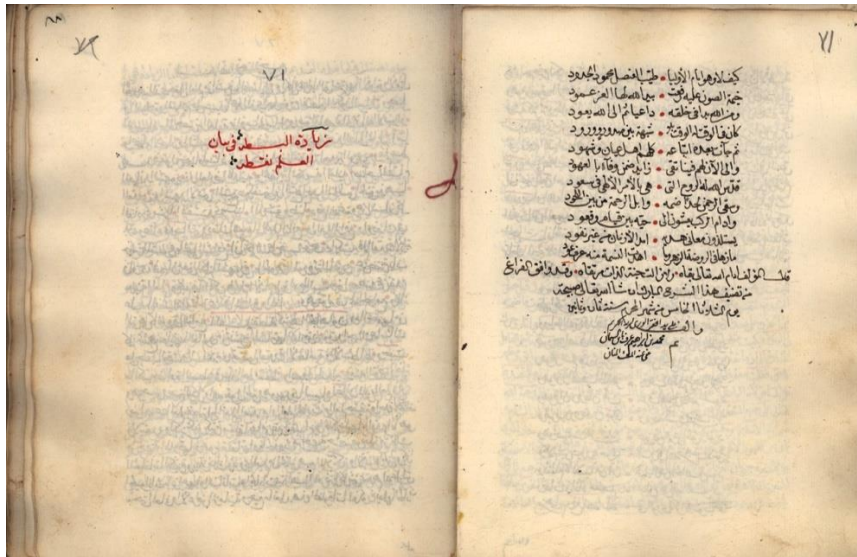
Ek-2 es-Sirâtu's-Sevî Şerhu Dîbâcâtî'l-Mesnevî Süleymâniye Kütüphanesi Es'ad Efendi kısmı 3606 Nüshası

بسم الله الرحمن الرحيم  
الحمد لله الذي شرح ذاته بذاته فبينت مراتب اسمايه وصفااته  
وتحقت بقواتها فعاله مظاهر حضراته واصفاته والساير  
الاسماء عن الاسماء وقضت الاعيان حيا لا يذوقها الا  
عقل كل من اذنيه بالحيات الثورية وجمعة الحزن المكنية والمكتوبة  
والثانية باسم احسان حقيقة الدوران  
فيقول في بيان اسماياته ويركتها وماذا منا صرى المدين صرخة  
السالكين مراتب حركات الانوار بعين انصافها التي هي  
واجلت شايات الصدور بمخاطبة منارة الانس والانس  
ابن الشيخ اسمعيل الجليسي ادام الله منتهه واطل وهو وندده  
طلب منه شرح ثلثون ديا طيات طلبه من شرح ثلثون  
كلمة من شرح ثلثون كتاب فطلبه من شرح ثلثون كتاب  
ولا يجب ان تجد ما الا اناب وقد قرأت منها اكثر من كتاب  
وحيا الشيخ بها المله جلال الدين الرومي قدس الله نفسه له  
وجعل رضى الله عنه من كبار النظم وتعالى عما يفلح  
الاسماء التي المستغنى عن الاسماء من حضرة القوي ونسختها  
فما احيى منظر اياما عجزت عن جوابي وطريقت براس وجودي  
عظيمة ارض وجودي مستلزامه ثبوتى فعلت منها ما اذنا الصغر  
تفاهر سرى العبد ولفقت منها ما ظهر في المارح في خطب المجد  
من قول عذرة الفخر ولا شك ان هذا يظن مع ما هو فيها والآن  
تخصها فيها وفق ما يستحق هذا الشرح المبارك ان شاء  
الله تعالى وتبارك الصراط السوي شرح جليل الشئى وامه  
وط اعمانه ومنه حقيقة الاية وهو سبحانه الوكيل  
الذاتية الاثره قال سبحانه جازك وصفاك عنده وترويضه  
وقدر ربه وولطه حضرة الحال والجلال لغوفا وتوجه  
بسم الله الرحمن الرحيم  
بصحة صورة المعنى لافان القرط صورة المعنى لفظا معناه  
ومعناه صورة المعنى بالافان الكمال - المعنى الكمال الجليل والجليل  
تتولى لسانه اى اسم معنى لفظ الله وام معنى لفظ الله هو  
حضرة الموصوف بما ذكرنا وذكرنا اسم الذات العلي عليه السلام

فاجبت ذلك عورة القدر الكمال - وبه التوفيق وبيد ازمة  
التفتيح وهو حسن من الرقيب وامه تزييل الحق وهو بيده السبل  
والانها السبل من قول ابن الاثير رحمه الله تعالى في شرحه  
تقدم كل الاقياس جديها قدما ولا شك هناك الاربع  
وقامت بها رهنه في ذلك بها اجبت من كبرها في فهم  
فهمه ولا يروى في كتاب تركم ولا حرم في ايام  
ولفت الاقواس في حقايق - فلفظ المعاني والمعاني التي  
وهذا هو التوفيق والقياس - فلو اطلعنا على هذا  
فانها شريفة كسب من ذرة الجلال فهو ما هو في هذا المثال - وحية  
لغة الزواجيب - شرح الايات السعيدة من الحرة الفاضلة  
استجابا في قوله الله تبارك وتعالى انما اذنا انما - طلب صفاته على  
صلايق ان الحرة الاقوية في لسان اهل هذه الطريقة وهي منتظمة عليهم  
الذاتية صالحة في كفايتها في الاقوية من الاقوية لاسم حيا في ذاتها  
لانها غيبية عن العالمين في حرم حيا في العالم المادى بعد العلم القديم  
في كون الصور والاقبال الحوية - فلفظ الاقوية في الوجودية والوجودية  
من فيقولون والاقبال في ذات الاقوية الاقوية في الوجودية والوجودية  
الظن عن التوفيق والاقبال في الاقوية الاقوية في الوجودية والوجودية  
وتنزهها بوضوحها فاعلم موجودها اهلها وانها من غير اذنا  
من جهة نفسه ورا الوجودية الاقوية في الوجودية والوجودية  
الظن الرهي ورا الاقوية الاقوية في الوجودية والوجودية  
بشاه في رسالتنا ابتغاء المقصود - من معنى وجود الوجود - عايرين  
سما لكون الذي هو معنى الوجود وهو الموجودات التي هي الموجودات  
فانها لو لم تكن معناه وانما كانت ما كانت موجودة في العالم المادى  
الذات والوجود بالذات الاقوية في الوجودية والوجودية  
بالغيب معقول منهم من غير ان الفعل المادى في حقايق من العالم  
العالمية



Ek-3 es-Sirātu's-Sevî Şerhu Dîbâcâtî'l-Mesnevî Bosna Hersek Gâzî Hüsrev Bey Nüshası



Ek-4 es-Sırâtü's-Sevî Şerhu Dîbâcâtî'l-Mesnevî Süleymâniye  
Kütüphanesi Tâhir Ağa Tekkesi 43 Nüshası

