

Kocaeli **ilahiyat** Dergisi  
<http://dergipark.gov.tr/kider> Cilt 5-Sayı 2-Yıl: 2021

Kocaeli **Theology** Journal  
Volume:5-Issue:2-Year:2021

**Kapsam / Scope**

İslam ve Dini Araştırmalar / Islamic and Religious Studies

**Periyot / Period**

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

**Basım Yeri / Place of Publication**

Kocaeli Üniversitesi Basımevi Umuttepe Yerleşkesi 41380 İzmit/KOCAELİ - 02623031444

**Yayın Dili / Language of Publication**

Türkçe, Arapça ve İngilizce / Turkish, Arabic and English

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

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

**Yayıncı / Publisher**

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

**Sahibi/ Owner**

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

**Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager**

Doç. Dr. Hüseyin OKUR, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE

**Editör / Editor in Chief**

Doç. Dr. Hüseyin OKUR, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE

• [huseyin.okur@kocaeli.edu.tr](mailto:huseyin.okur@kocaeli.edu.tr)

**Yardımcı Editörler / Associate Editors**

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

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

**Alan Editörleri / Field Editors**

Dr. Arş. Gör. Abdurrahman BULUT

Öğr. Gör. Tuba Ruhengiz AZAKLI

Arş. Gör. Ahmet Faruk GÖKSUN / İslam Hukuku

Arş. Gör. Oğuzhan YILDIZ / Hadis

Arş. Gör. Mustafa BİLİCAN / Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kiraat

Öğr. Görevlisi Mustafa ŞAHİN / Arap Dili ve Belâgatı

Arş. Gör. Ahmet ŞANVERDİ / Arap Dili ve Belâgatı

Fatma Nur KALKAVAN / Din Bilimleri

Ahmet Faruk YOLCU / İslam Felsefesi

---

Arş. Gör. Zülal KILIÇ / Hadis

Arş. Gör. Ali SATILMIŞ / Kelam Ve İtikadı İslam Mezhepleri

Arş. Gör. Afra KONYALI / Din Felsefesi, İslam Felsefesi

Arş. Gör. Ahmet Faruk GÖKSÜN İslam Hukuku

Arş. Gör. Kâzım B. ÖZKARDAŞ / İslam Tarihi

**Yayın Kurulu / Editörler Kurulu / Editorial Board**

Prof. Dr. Abdullah Kahraman, Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Prof. Dr. Mehmet Çiçek, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli, Türkiye

Doç. Dr. Sefer Yavuz, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli, Türkiye

Doç. Dr. Ahmet Ekşi, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli, Türkiye

Prof. Dr. Yusuf Benli, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kayseri, Türkiye

Prof. Dr. Ali Kaya, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Bursa, Türkiye

Doç. Dr. Ali Çançelik, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli, Türkiye

Doç. Dr. Kadir Gömbeyaz, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli, Türkiye

Doç. Dr. Ulvi Murat Kılavuz, Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Bursa, Türkiye

Doç. Dr. Mehmet Saki Çakır, Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Uşak, Türkiye

Doç. Dr. Veysel Kaya, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye

Doç. Dr. Nevzat Erkan, Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kırklareli, Türkiye

Pro. Dr. Peter J. Kivisto, Augustana University, Illinois, Amerika Birleşik Devletleri (America)

Prof. Dr. Hazem Said Mohammed Montasir, Ezher Üniversitesi, Diller ve Tercüme Fakültesi, Mısır (Egypt)

Dr. Hakki Arslan University of Münster Münster, Almanya (Germany)

Doç. Dr. Ahmed Fadlalla Ahimeir Abakar, University of the Holy Qur'an and Islamic Sciences, Sudan

Doç. Dr. Bagir Babayev, Naxçıvan Dövlət Universiteti, Felsefe Bölümü, Naxçıvan, Azərbaycan

Dr. Abdulrahman al-Salimi, Ministry of Endowments and Religious Affairs, Umman

Dr. Sham Qayyum, Soas Universty of London, İngiltere (England)

Doç. Dr. Admir Muloosmanovic, International University of Sarajevo, Saraybosna (Sarajevo)

Doç. Dr. Tariq Mohammed Noor, University of Khartoum, Sudan

Dr. Reşad Asgerov, Bakü Devlet Üniversitesi, Azərbaycan

Dr. Pieter Coppens, Vrije Universiteit, Amsterdam, Hollanda

**İngilizce Dil Editörü / English Language Editor**

Nader Edelbi

**Arapça Dil Editörü / Arabic Language Editor**

Dr. Ahm Ershad UDDIN

---

### Kitap Değerlendirme / Book Reviews

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

### Danışma Kurulu / Advisory Board

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

### Hakem Kurulu / Referee Board

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

### İntihal Tespit Politikası / Plagiarism Policy

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

### Açık Erişim Politikası / Open Access Policy

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



Kocaeli İlahiyat Dergisi Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

### Yönetim Yeri ve Adresi / Executive Office and Correspondence Address

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

## KOCAELİ İLAHİYAT DERGİSİ ETİK İLKELER VE YAYIN POLİTİKASI

1. Kocaeli İlahiyat Dergisi, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayımlanır.
2. Kocaeli İlahiyat Dergisi; Din, Felsefe, Tarih ve Sosyoloji öncelikli olmak üzere Sosyal ve Beşeri Bilimler alanlarında gerçekleştirilen akademik çalışmaları yayımlar.
3. Kocaeli İlahiyat Dergisi; araştırma makalesi, derleme, çeviri, araştırma notu, teknik not, kitap değerlendirmesi/inceleme ve otobiyografi türü çalışmaları kabul eder.
4. Kocaeli İlahiyat Dergisi'nin yayın dili, Türkçedir. Ancak yayımlanacak toplam makale sayının %50'sini geçmemek üzere İngilizce ve Arapça dillerinde de çalışma yayımlanabilir.
5. Makale Gönderim Şartları: Doktora öğrencileri, tek yazar olarak; yüksek lisans öğrencileri ise danışmanları ile birlikte (ilk yazar öğrenci - ikinci yazar danışman öğretim üyesi) kaleme aldıkları çalışmaları dergiye gönderebilirler.
6. Kocaeli İlahiyat Dergisi, Haziran ve Aralık aylarında yılda iki kez yayımlanır. Aralık sayısı için makale son gönderim tarihi 15 Kasım, Haziran sayısı için ise 15 Mayıs'tır. Makale başvurusunun yoğunluğuna göre dergi daha erken makale gönderimini kapatabilir.
7. Kocaeli İlahiyat Dergisi'ne gönderilen çalışmanın ilk sayfasında İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun şekilde yazarın isim, kurum, ORCID ve cep telefonu bilgisi yazılı olmalıdır.
8. Makale ve çeviri türündeki çalışmalar için kelime üst sınırı 14.000, diğer yayın türleri için ise 1.500'dür. Çeviri makalelerin yayıncısından alınan izin yazısı/mailli başvuruya eklenmelidir.
9. Başvuru esnasında 200-250 kelimelik Türkçe öz, İngilizce abstract ve en az 5'er adet Türkçe ve İngilizce anahtar kavram yazılmalıdır.
10. Çalışmalardaki atıf ve kaynakça yazımında, İSNAD Atıf Sistemi kullanılmalıdır: <https://www.isnadsistemi.org/>
11. Yayımlanan yazıların ilmî, fikrî ve edebî sorumluluğu yazarlarına aittir.

### TR DİZİN'İN ZORUNLU TUTTUĞU ETİK KURUL KARARI

1. Bireylerden ölçek, anket, mülakat ve diğer veri toplama araçları kullanılarak veri toplanması gereken çalışmalar/makaleler için alınması zorunludur.
2. Yazarın bağlı olduğu üniversitenin Etik Kurul'undan onay almış olması gereklidir.
3. Kurul onayı makalenin ilk sayfasında kurul adı, tarih ve sayı no ile belirtilmelidir.
4. Makalenin yöntem kısmında veri toplama başlangıç ve bitiş tarihleri yazılmalıdır.
5. Onay belgesi DergiPark'a ek dosya olarak eklenmelidir.
6. TR Dizin'in Etik Kurul onayına dair görüşü için bk. <https://trdizin.gov.tr/tr-dizin-dergi-degerlendirme-kriterleri/>

### **Etik Kurul İzni Gerektiren Araştırmalar**

1. Anket, mülakat, odak grup çalışması, gözlem, deney, görüşme teknikleri kullanılarak katılımcılardan veri toplanmasını gerektiren nitel ya da nicel yaklaşımlarla yürütölen her türlü araştırmalar,
2. İnsan ve hayvanların (materyal/veriler dahil) deneysel ya da diğer bilimsel amaçlarla kullanılması,
3. İnsanlar üzerinde yapılan klinik araştırmalar,
4. Hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalar,
5. Kişisel verilerin korunması kanunu gereğince retrospektif çalışmalar.

### **Bu çerçevede dergimizde değerlendirmeye alınacak çalışmalarda;**

1. Olgu sunumlarında "Bilgilendirilmiş onam formu"nun alındığının belirtilmesi,
2. Başkalarına ait ölçek, anket, fotoğrafların kullanımı için sahiplerinden izin alınması ve belirtilmesi,
3. Kullanılan fikir ve sanat eserleri için telif hakları düzenlemelerine uyulduğunun belirtilmesi gerekmektedir.
4. Editörler, değerlendirilen çalışmalarda insan ve hayvan haklarının korunmasını sağlar. Editörler, çalışmada kullanılan konularda etik kurulun onayı, deneysel araştırmalarla ilgili hiçbir izin olmadığında çalışmayı reddetme sorumluluğuna sahiptir. Etik kurul izni gerektiren çalışmalarda, izinle ilgili bilgilere (kurul adı, tarih ve sayı no) yöntem bölümünde ve ayrıca makale ilk/son sayfasında yer verilmelidir. Olgu sunumlarında, bilgilendirilmiş gönüllü olur/onam formunun imzalatıldığına dair bilgiye makalede yer verilmesi gereklidir.

**Açık Erişim Politikası:** Kocaeli İlahiyat Dergisi Açık Erişimli bir dergidir.

Kocaeli İlahiyat Dergisi'nde yayınlanmış makalelere erişim için abonelik gerekmez, erişim ücreti talep edilmez, makalelere erişim ve kullanılması için herhangi bir kısıtlama yoktur. Ancak bu lisansa göre eser dergiye atf verilerak indirilebilir ya da paylaşılabilir ancak değiştirilemez ve ticari amaçla kullanılamaz.

Kocaeli İlahiyat Dergisi'nin içeriği Creative Commons Atf-Gayriticari-Türetilemez 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY-NC-ND) ile lisanslanmıştır. Kocaeli İlahiyat Dergisi, açık erişim politikası kapsamında kütüphanelerin dergi içeriğini kütüphane katalog kayıtlarına almalarını önermektedir.

**Arşivlenme:** Dergi, Yayın Kurulu tarafından belirlenen yurt içi ve dışındaki kütüphanelere, uluslararası indeks kurumlarına, yayımlandığı tarihten itibaren bir ay içerisinde gönderilir.

**Yayın ve Değerlendirme Ücreti:** Kocaeli İlahiyat Dergisi, yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir. Yazarlara da herhangi bir ücret ödenmemektedir.

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

Aşağıda yer alan etik görev ve sorumluluklar, açık erişim olarak Committee on Publication Ethics (COPE) tarafından yayınlanan rehberler ve politikalar dikkate alınarak hazırlanmıştır (Bk.

COPE Yönerge Türkçe). Ayrıca bkz. İlahiyat Alan Dergileri Editörler Çalıştay Kararları (20/01/2018) Hakemli dergide bir makalenin yayımlanması uyumlu ve saygı duyulan bilgi ağının gelişmesinde gerekli bir temel yapı taşıdır. Bu, yazarların ve onları destekleyen enstitülerinin çalışmalarının kalitesinin doğrudan yansımadır. Hakemli makaleler bilimsel metotları destekler ve şekillendirir. Bu yüzden beklenen etik davranışların standartlarında anlaşmaya varmak yayımlama ile ilgili tüm taraflar, yazar, dergi editörü, hakem ve yayımcı kuruluşlar için önemlidir.

Bk. İngilizcede Yayınlanan Bilimsel Makalelerin Yazar ve Çevirmenlerine Yönelik EASE (European Association of Science Editors) İlkeleri

### **Yazarlık Hakkında Temel İlkeler**

1. Kaynakça listesi eksiksiz olmalıdır.  
2. İntihal ve sahte veriye yer verilmemelidir  
3. Aynı araştırmanın birden fazla dergide yayımlanmasına teşebbüs edilmemeli, bilim araştırma ve yayın etiğine uymalıdır. Bilim araştırma ve yayın etiğine aykırı eylemler şunlardır:

**a) İntihal:** Başkalarının fikirlerini, metotlarını, verilerini, uygulamalarını, yazılarını, şekillerini veya eserlerini sahiplerine bilimsel kurallara uygun biçimde atıf yapmadan kısmen veya tamamen kendi eseriymiş gibi sunmak,

**b) Sahtecilik:** Araştırmaya dayanmayan veriler üretmek, sunulan veya yayınlanan eseri gerçek olmayan verilere dayandırarak düzenlemek veya değiştirmek, bunları rapor etmek veya yayımlamak, yapılmamış bir araştırmayı yapılmış gibi göstermek,

**c) Çarpıtma:** Araştırma kayıtları ve elde edilen verileri tahrif etmek, araştırmada kullanılmayan yöntem, cihaz ve materyalleri kullanılmış gibi göstermek, araştırma hipotezine uygun olmayan verileri değerlendirmeye almamak, ilgili teori veya varsayımlara uydurmak için veriler ve/veya sonuçlarla oynamak, destek alınan kişi ve kuruluşların çıkarları doğrultusunda araştırma sonuçlarını tahrif etmek veya şekillendirmek,

**ç) Tekrar yayım:** Bir araştırmanın aynı sonuçlarını içeren birden fazla eseri doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak,

**d) Dilimleme:** Bir araştırmanın sonuçlarını araştırmanın bütünlüğünü bozacak şekilde, uygun olmayan biçimde parçalara ayırarak ve birbirine atıf yapmadan çok sayıda yayın yaparak doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak,

**e) Haksız yazarlık:** Aktif katkısı olmayan kişileri yazarlar arasına dâhil etmek, aktif katkısı olan kişileri yazarlar arasına dâhil etmemek, yazar sıralamasını gerekçesiz ve uygun olmayan bir biçimde değiştirmek, aktif katkısı olanların isimlerini yayım sırasında veya sonraki baskılarda eserden çıkarmak, aktif katkısı olmadığı halde nüfuzunu kullanarak ismini yazarlar arasına dâhil ettirmek,

**f) Diğer etik ihlali türleri:** Destek alınarak yürütülen araştırmaların yayınlarında destek veren kişi, kurum veya kuruluşlar ile onların araştırmadaki katkılarını açık bir biçimde belirtmemek, insan ve hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalarda etik kurallara uymamak, yayınlarında hasta haklarına saygı göstermemek, hakem olarak incelemek üzere görevlendirildiği bir eserde yer alan bilgileri yayınlanmadan önce başkalarıyla paylaşmak, bilimsel araştırma için sağlanan veya ayrılan kaynakları, mekânları, imkânları ve cihazları amaç dışı kullanmak, tamamen dayanaksız, yersiz ve kasıtlı etik ihlali suçlamasında bulunmak (YÖK Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi, Madde 8).

### **Yazarın Sorumlulukları**

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

### **Hakemliklerin Sorumlulukları**

1. Değerlendirmeler tarafsız olmalıdır.
2. Hakemler araştırma ile, yazarlarla ve/veya araştırma fon sağlayıcılar ile çıkar atışması içerisinde olmamalıdır.
3. Hakemler ilgili yayımlanmış ancak atıfta bulunulmamış eserleri belirtmelidirler.
4. Kontrol edilmiş makaleler gizli tutulmalıdır.

### **Editöryal Sorumluluklar**

1. Editörler bir makaleyi kabul etmek ya da reddetmek için tüm sorumluluğa ve yetkiye sahiptir.
2. Editörler kabul ettiği ya da reddettiği makaleler ile ilgili çıkar atışması içerisinde olmamalıdır.
3. Sadece alana katkı sağlayacak makaleler kabul edilmelidir.
4. Hatalar bulunduğu zaman düzeltmenin yayımlanmasını ya da geri çekilmesini desteklemelidir.
5. Hakemlerin ismini saklı tutmalıdır ve intihal/sahte veriye engel olmalıdır. Hakemlik süreci bilimsel yayımlamanın başarisının merkezinde bulunmaktadır. Hakemlik sürecinin korunması ve iyileştirilmesi taahhüdümüzün bir parçasıdır ve Kocaeli İlahiyat Dergisi'nin bilim camiasına yayıncılık etiği ile ilgili her durumda özellikle şüpheli, yinelenen yayınlar olması durumunda ya da intihal durumlarında yardım etme zorunluluğu vardır. Okuyucu Kocaeli İlahiyat Dergisi'nde yayınlanan bir makalede önemli bir hata ya da yanlışlık fark ettiğinde ya da editoryal içerik ile ilgili herhangi bir şikyeti (intihal, yinelenen makaleler vb.) olduğu zaman huseyin.okur@kocaeli.edu.tr adresine mail atarak şikayette bulunabilir. şikyetler gelişmemiz için fırsat sağlayacağından şikyetleri memnuniyetle karşılız, hızlı ve yapıcı bir şekilde geri dönüş yapmayı amaçlarız.

### **İntihali Ortaya ıkarma**

Kocaeli İlahiyat Dergisi'nde yayınlanmak üzere gönderilen makaleler, en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Ayrıca intihal tespitinde kullanılan TURNITIN aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir.

### **n İnceleme ve İntihal Taraması:**

Çalışma; dergi yayın ilkelerine, akademik yazım kurallarına ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygunluk açısından editör tarafından incelenir ve TURNITIN programı kullanılarak intihal taramasından geerilir. İntihal benzerlik oranının % 20'ten az olması şartı aranır. n inceleme en fazla 15 gün içinde tamamlanır.

### **Alan Editörü İncelemesi:**

n İnceleme ve İntihal Taraması aşamasından geçen çalışma, ilgili alan editörü tarafından problematik ve akademik dil-üslup açısından incelenir. Bu inceleme, en fazla 15 gün içinde tamamlanır.



**Hakem Süreci (Akademik Değerlendirme):**

Alan editörünün incelemesinden geçen çalışma, konu ile ilgili doktora tezi, kitap veya makalesi bulunan en az iki hakemin değerlendirmesine sunulur.

Hakem süreci, çift taraflı kör hakemlik uygulaması çerçevesinde gizlilik içinde yürütülür.

Hakemin incelediği çalışma hakkındaki görüş ve kanaatini ya metin üzerinde belirtmesi ya da online hakem formu üzerinde en az 100 kelimelik bir açıklama ile gerekçelendirmesi talep edilir. Yazara, hakem görüşlerine katılmaması halinde itiraz ve görüşlerini savunma hakkı verilir. Alan editörü, yazar ve hakem arasında, gizliliği koruyarak karşılıklı iletişimi sağlar.

Hakem raporlarının ikisi de olumlu ise çalışma, yayımlanmasının değerlendirilmesi teklifi ile Yayın Kurulu'na sunulur. İki hakemden birinin olumsuz kanaat belirmesi halinde çalışma, üçüncü bir hakeme gönderilir. Çalışmalar, en az iki hakemin olumlu kararı ile yayımlanabilir.

Çeviri makaleler; orijinaline uygunluk, alan kavramlarının yerinde kullanımı ve dil açısından değerlendirilmek üzere dil ve ilgili alan uzmanlarına gönderilir. Uzmanların olumsuz kanaat belirttikleri çeviriler, yayımlanmaz. Kitap ve sempozyum değerlendirmeleri ilgili alan editörlerinin değerlendirmesi sonucunda karar verilir.

**Tashih Aşaması:**

Hakemlerin inceledikleri metinde tashih yapılmasını istemeleri halinde, ilgili raporlar yazara gönderilir ve çalışmasını tashih etmesi istenir. Tashihin en fazla 10 gün içinde tamamlanması talep edilir. Yazar, yaptığı tashihleri kırmızı renk ile belirterek alan editörüne sunar.

**Alan Editörü Kontrolü:**

Alan editörü, yazarın metinde kendisinden talep edilen düzeltmeleri yapıp yapmadığını kontrol eder. Kontrol işlemi, en fazla 5 gün içinde tamamlanır.

**Hakem Kontrolü:**

Tashih isteyen hakem, yazarın metinde kendisinden talep edilmiş düzeltmeleri yapıp yapmadığını kontrol eder. Kontrol işlemi, en fazla 7 gün içinde tamamlanır.

**Türkçe Dil Kontrolü:**

Hakem sürecinden geçen çalışmalar Türkçe Dil Editörü tarafından incelenir ve gerekli ise yazardan tashih istenir. Kontrol işlemi, en fazla 15 gün içinde tamamlanır.

**İngilizce Dil Kontrolü:**

Türkçe dil kontrolünden geçen çalışmalar, İngilizce Dil Editörü tarafından incelenir ve gerekli ise yazardan tashih istenir. Kontrol işlemi, en fazla 15 gün içinde tamamlanır.

**Yayın Kurulu İncelemesi:**

Teknik, akademik ve dilsel incelemelerden geçen makaleler, Yayın Kurulu'nda incelenerek nihai yayın durumu karara bağlanır. Üyelerden itiraz gelmesi hâlinde Kurul, oy çokluğu ile karar verir.

**Dizgi ve Mizanpaj Aşaması:**

Yayın Kurulu tarafından yayımlanması kararlaştırılan çalışmaların dizgi ve mizanpajı yapılarak yayına hazır hale getirilir.

## YAZIM KURALLARI

1. Kocaeli İlahiyat Dergisine gönderilen yazılan İsnad Atf sistemi 2. Versiyona göre düzenlenmelidir. (<https://www.isnadsistemi.org/guide/isnad2/>)

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

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

4. Gövde metinleri (kaynakça, resim, şekil, harita, vb. ekler dâhil) en fazla kırk (40) sayfa, Microsoft Office Word programında 'Times News 12 punt büyüklüğünde; tek satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelenmiş yazılmalıdır.

5. Sayfa kenar boşlukları; üst 3, sağ 3, sol 3 ve alt 3 cm olarak ayarlanmalıdır.

6. Paragraf boşlukları, Önce 3 nk, Sonra 0 nk olmalıdır. Satır başları 0,75 cm olarak ayarlanmalıdır. Dipnotlar, 9 punt 'Garamond, tek satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelenmemiş olmalıdır.

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

8. Makaleler 200-300 kelimelik Türkçe özü ve bu özün (abstract) İngilizce çevirisi, yabancı dildeki makalelerin ise Türkçe ve İngilizce özleri verilmelidir. Beş (5) kelimelik anahtar kelimeler (Keywords), İngilizce ve Türkçe olarak verilmelidir.

9. Tercüme edilen bir makalenin orijinal başlığı ve bibliyografik bilgileri, Türkçe metinde başlığı dipnotlar olarak belirtilmelidir.

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

11. Şahıs ve eser isimleri ile terimleşmiş kavramlar, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nde yer alan madde başlığı ve imlâ kuralları esas alınarak yazılmalıdır.

12. İmlâda, şapkalı ve transkriptli kelimelerin yazılışında tutarlı olunmalıdır.

13. Makalenin sonunda "kaynakça" verilmelidir.

14. Kocaeli İlahiyat Dergisi, Haziran ve Aralık aylarında yılda iki kez yayımlanır. Aralık sayısı için makale son gönderim tarihi 15 Kasım, Haziran sayısı için ise 15 Mayıs'tır. Makale başvurusunun yoğunluğuna göre dergi daha erken makale gönderimini kapatabilir.

15. Makale ve çeviri türündeki çalışmalar için kelime üst sınırı 14.000, diğer yayın türleri için ise 1.500'dür. Çeviri makalelerin yayıncısından alınan izin yazısı/maili başvuruya eklenmelidir.

16. Başvuru esnasında 200-250 kelimelik Türkçe öz, İngilizce abstract ve en az 5'er adet Türkçe ve İngilizce anahtar kavram yazılmalıdır.

17. Çalışmalardaki atıf ve kaynakça yazımında, İSNAD Atf Sistemi kullanılmalıdır: <https://www.isnadsistemi.org/>

18. Yayımlanan yazıların ilmî, fikrî ve edebî sorumluluğu yazarlarına aittir.

19. Makale sonunda, Kaynakçadan önce, araştırmacıların katkı oranı beyanı, varsa destek ve teşekkür beyanı, çatışma beyanına yer verilmelidir.

### **Etik Beyan / Ethical Statement:**

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

Yazar(lar) / Author(s) Asiye Aykıt - Gülistan Kızıleniş

Finansman / Funding:

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

Yazar Katkıları / Author Contributions:

Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study: GK (%55), AA (%45)

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

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

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

Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision: GK (%90), AA (%10)

Çıkar Çatışması / Competing Interests:

Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The authors declare that they have no competing interests.

### **Makale Başlığı ve Yazar İsmi**

Gönderilen metinde ilk sayfada yazarın ismi ve kurum bilgileri İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak yazılmalıdır. Bk. <https://www.isnadsistemi.org/guide/akademik-yazim/3-yazar-ve-kurum-bilgisinin-yazimi/>

Örnek:

Abdullah Kahraman

Prof. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı  
Professor, Marmara University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law  
İstanbul, Turkey

a.kahraman69@hotmail.com

orcid.org/0000-0002-9473-7358

### **Başlıklandırma**

Başlıklandırma Formatı: Ondalık Sistemde olmalıdır. Bk. İSNAD: <https://www.isnadsistemi.org/guide/akademik-yazim/2-yayinin-adi-ve-basliklandirma/>

Örnek:

Osmanlı Âlimlerinin Ebû Hanîfe'nin Akâid Risâlelerini Konu Edinen Eserleri

Öz: \*Bk. <https://www.isnadsistemi.org/guide/akademik-yazim/4-oz-ve-ozet-yazimi/>

Anahtar Kelimeler: \* Bk. <https://www.isnadsistemi.org/guide/akademik-yazim/5-anahtar-ke-limelerin-secimi/>

The Works of Ottoman Scholars on Abû Hanifa's Articles of Faith

Abstract:

Keywords:

Giriş

1. Ebû Hanîfe ve Akâid Risâleleri

2. Ebû Hanîfe'nin Beş Eseri Üzerine Yapılan Çalışmalar

2.1. Fikhü'l-ekber'in Tercüme ve Şerhleri

2.1.1. Tercümeleri

2.1.2. Şerhleri

2.2. Fikhü'l-ebzat'ın Tercüme ve Şerhleri

2.2.1. Tercümeleri

2.2.2. Şerhleri

2.3. Âlim ve'l-müteallim'in Tercüme ve Şerhleri

2.3.1. Tercümeleri

2.3.2. Şerhleri

2.4. Risâle'nin Tercüme ve Şerhleri

2.4.1. Tercümeleri

2.4.2. Şerhleri

2.5. Vasıyye'nin Tercüme ve Şerhleri

2.5.1. Tercümeleri

2.5.2. Şerhleri

Sonuç

Ek

Kaynakça

Kocaeli İlahiyat Dergisi

Baş Editör

Doç. Dr. Hüseyin OKUR

## Araştırma Makaleleri

---

Haneî Fıkıh Doktrinde İyiniyetin Korunması: Haksız Yapı Örneği .....439-474

**Abdurrahman BULUT/Hasan HACAK**

İbâdî Fıkıhında Namaza Ait Hükümler ve Delilleri .....475-502

**Ahmet Faruk GÖKSÜN**

İbnü'l-Arabî'nin Özel Velayet (Velâyet-i Hâssa) Teorisi:

Kesb ile Vehb Arasında Seçkinliğin Temellendirilmesi.....503-544

**Ali İhsan KILIÇ-Safi ARPAGUŞ**

Yünus Emre'nin Düşünce Dünyasında Hadisin Yeri ve

Bunların Hadis Tekniği Açısından Değerlendirilmesi.....577-60

**Mehmet AYHAN**

Kuvvetler Ayrılığı Bakımından Hilâfetin Başkanlık Sistemi ve

Parlamentar Sistemle Karşılaştırılması.....545-576

**Salih ŞAHİN-Abdullah KAHRAMAN**

Haneî Mezhebinde Fıkıhî İstidlâller Bağlamında Ziyâdetü's-Sıka (Tahâvî Örneği).....605-644

**Nurullah KAĞIT**

Ş. Teoman Duralı ve Ali Şeriatî'nin Medeniyet Düşüncesinde İnsan.....645-668

**Zeynep YILDIRIM**

Abbâsî Döneminde Gazel Kasidelerindeki Çeşitlilik ve Farklılıklar .....669-694

**Ali KHALAF MARZOOG ALZAYD-Ahmad ALKHALİL**

Arap Dili'nde Eş Sesli Kelime Olgusu "Mâ" Bağlacı Örneği .....695-724

**Nader EDELBI-Mahmoud HARIRI**

Hicrî Altıncı Asırda Ün Yapmış Bir Hanım Muhaddis: Şühde el-Kâtibe .....725-738

**Hatice Sevede GARİP**

Kur'ân-ı Kerîm Hafızlığının Desteklenmesi ve Geliştirilmesi Alanında

Eğitim Teknolojileri Kullanımı Merkezli Bir Öneri.....739-765

**Süleyman KABLAN**

---



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

**HANEFÎ FIKİH DOKTRİNİNDE İYİNİYETİN KORUNMASI:  
HAKSIZ YAPI ÖRNEĞİ<sup>1\*</sup>**

**PRESERVATION OF GOOD FAITH IN HANAFI FIQH DOCTRINE:  
AN EXAMPLE OF UNFAIR BUILDING**

**Abdurrahman BULUT**

**Arş. Gör. Dr.** Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Fıkıh Anabilim Dalı  
abulut\_89@hotmail.com, orcid.org/0000-0003-4631-7911

**Hasan HACAĞ**

Prof. Dr. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı  
hhacak@marmara.edu.tr, orcid.org/0000-0001-8886-7212

**Makale Bilgisi / Article Info**

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

**Geliş Tarihi / Received:** 6 Nisan 2021 / 6 April 2021

**Kabul Tarihi / Accepted:** 16 Eylül 2021 / 16 September 2021

**Yayın Tarihi / Published:** 29 Aralık 2021 / 29 December 2021

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık 2021 / December 2021

Cilt: 5, Sayı: 2 Volume: 5, Issue: 2, Sayfa / Pages: **439-474**.

**Cite as / Atıf:** Bulut, Abdurrahman-Hacak, Hasan. "Hanefî Fıkıh Doktrininde İyiniyetin Korunması: Haksız Yapı Örneği [Preservation of Good Faith in Hanafi Fiqh Doctrine: An Example of Unfair Building]". Kocaeli İlahiyat Dergisi- Kocaeli Theology Journal, 5/2 (Aralık/December 2021), **439-474**.

<sup>1</sup> \* Bu çalışma *İslam Hukukunda İyiniyetin Korunması* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021) başlıklı doktora tezimizden üretilmiştir.

**İntihal:** Bu makale, intihal tarama programlarıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.  
**Plagiarism:** This article has been scanned with plagiarism screening programs and plagiarism has not been detected.

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

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

**CC-BY-NC-ND 4.0**

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

**Yazar(lar) / Author(s): Abdurrahman BULUT- Hasan HACAĞ**

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

#### **Yazar Katkıları / Author Contributions:**

**Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study:** AB (%60), HH (%40)

**Veri Toplanması / Data Collection:** AB (%70), HH (%30)

**Veri Analizi / Data Analysis:** AB (%70), HH (%30)

**Makalenin Yazımı / Writing up:** AB (%80), HH (%20)

**Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision:** AB (%80), HH (%20)

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

## Öz

Modern hukukta önemli bazı hükümlerin esasını teşkil eden “iyiniyet” kavramı kısaca “mevcut hukuki eksikliğe ilişkin bilgisizlik” olarak tarif edilmektedir. Kişinin, yapmış olduğu hukuki işleme dair mevcut hukuki eksiklikten haberdar olmaması hukuk kurallarını ihlal etme veya başkasına zarar verme kastı taşımadığını gösterir. Bu nedenle hukuki eksiklikten haberdar olmayan kişinin bu durumu ahlâkî bir niteliğe işaret eden *iyiniyet* kavramı ile ifade edilmiş ve bazı durumlarda iyiniyetli lehine iyiniyetli olmayan kişiye nispetle daha avantajlı hukuki düzenlemeler yapılmıştır. Hukuki eksikliğin olumsuz sonuçlarını kısmen veya tamamen ortadan kaldıran bu düzenlemeler “iyiniyetin korunması” olarak ifade edilmektedir.

İslam hukukunda da şahısların hukuki işlem yaparken ve/veya fiilî bir tasarrufta bulunurken mevcut hukuki eksikliğe ilişkin bilgisizliklerinin bazı durumlarda dikkate alındığı ve bu şahıslar lehine aynı durumdaki hukuki eksikliği bilen kişiye nispetle daha avantajlı hukuki çözümlere ulaşıldığı görülmektedir. Bu hükümler birlikte değerlendirildiğinde bilgisizlik ilişkisi bağlamında temelde dikkate alınan şeyin kişinin ahlâkî niteliği olduğu ifade edilebilir. Nitekim fıkıh literatüründe ilgili bazı meselelerde hukuki eksiklikten haberdar olmayan kişinin haksızlık kastetmediği ve kötünietli olmadığı açık bir şekilde ifade edilmektedir. Bu da “hukuki eksikliğe ilişkin bilgisizliğin” kişinin “şerî hükme/hukuk kurallarına aykırı davranmayı veya bir başkasına zarar vermeyi kastetmemesi”nin somut bir göstergesi olarak dikkate alındığını göstermektedir. Dolayısıyla İslam hukuku açısından da mevcut hukuki eksiklikten haberdar olmayan kişinin bu durumunu ifade etmek üzere “iyiniyet” kavramının kullanılması isabetli olacaktır.

İyiniyetin gündeme geldiği meselelerde hukuki eksiklik ile irtibatlı olarak aynı olayda birden çok hakkın çatışması söz konusu olabilmektedir. Bundan dolayı iyiniyetin korunup korunmayacağı, menfaatler çatışması bağlamında her bir mesele özelinde müstakil olarak ele alınması gereken hukuki bir problemdir. Hukuki eksikliği teşkil eden olgunun mahiyetine göre iyiniyetin korunması bir başkasına ait hakkın kısmen veya tamamen feda edilmesini gerektirebilmektedir. Bu çalışmada Hanefî fıkıh düşüncesi açısından iyiniyet kavramı ve iyiniyetin korunması konusu, ilgili kavramsal örgü etrafında haksız yapı örneğinde ele alınmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Hanefî Mezhebi, İyiniyet, Bilgisizlik, Niyet, Haksız Yapı.

## Abstract

The good faith, which is the basis of some important provisions in Turkish Civil Law, is briefly described as “ignorance of the current legal deficiencies”. The fact that the person is not aware of the current legal deficiency regarding his legal action indicates that this person does not intend to violate the rules of law or harm anyone else. Therefore, this situation of the person who is not aware of the legal deficiency is expressed with the concept of “good faith”, which indicates a moral feature, and in some cases more advan-



tageous legal arrangements were made in favor of the person who is not in good faith in favor of the good faith person. These regulations, which partially or completely eliminate the negative consequences of legal deficiency, are expressed as “protection of good faith”.

In Islamic Law, it is seen that the ignorance of individuals regarding the current legal deficiency is taken into account in some cases when taking legal action and/or making a saving, and more advantageous legal results are reached in favor of these individuals compared to the person who knows the legal deficiency in the same situation. When these provisions are evaluated together, it can be stated that what is fundamentally taken into account is the moral nature of the person. As a matter of fact, it is clearly stated that the person who is not aware of the legal deficiency in some related issues in the classical fiqh doctrine does not mean injustice and is not malignant. This suggests that “ignorance of legal deficiencies” is taken into account as a concrete indication that the person “does not intend to violate the rules of evil or harm anyone else”. Therefore, in terms of Islamic Law, it would be appropriate to use the concept of “good faith” to express this situation of the person who is not aware of the current legal deficiency when taking legal action or making a savings.

Therefore, whether the good faith can be protected or not is a problem that needs to be addressed individually for each issue in the context of conflict of interests. According to the nature of the fact that constitutes a legal deficiency, the protection of good faith may require the partial or complete sacrifice of someone else’s right or a religious provision.

**Key Words:** Hanafi Madhab, Good Faith, Intention, Ignorance, Unfair Building.

## Giriş

Hukuki işlemlerin geçerli olması ve hukuki işlemler ile elde edilen yetkilere dayanılarak yapılan tasarrufların meşruiyet sınırları içerisinde kabul edilebilmesi için ilke olarak hukuk düzeni açısından ileri sürülen şartların varlığı esastır. Bu şartlarda bir eksiklik bulunması durumunda hukuki işlemin geçersizliği, tazmin yükümlülüğü vb. bir hukuki müeyyidenin tatbik edilmesi söz konusu olur. Bununla birlikte bir kişinin mevcut hukuki eksiklikten<sup>2</sup> haberdar olmaksızın yapmış olduğu tasarrufun aynı hukuki müeyyideye tabi olup olmayacağı, genelde birden fazla tarafı ilgilendiren ve farklı hukuki, sosyal ve iktisâdî etkileri de söz konusu olan önemli bir meseledir. Nitekim hukuki ilişkilerde bulunurken her zaman mevcut durumlara dair kesin bilgi elde etme imkânı bulunamayacağından dolayı karşılıklı beyanlar ve birtakım karineler ve alametler esas alınır. Bu doğrultuda teamüller ve harici işaretlere güvenerek yapılan hukuki işlemlerin hukuki sonuçlarına dair bir çözüm arayışı için modern hukukta “iyiniyet” kavramından yararlanılmıştır. Kara Avrupası hukuk sisteminde ve özellikle Türk medeni hukukunda önemli bazı hükümlerin esasını teşkil eden iyiniyet kısaca “hukuki eksikliğe ilişkin bilgisizlik” olarak tarif edilmektedir.<sup>3</sup> Kişinin yapmış olduğu hukuki işleme dair mevcut hukuki eksiklikten haberdar olmaması hukuk kurallarını ihlal etmeyi veya başkasına zarar vermeyi kastetmediğini gösterir. Bu nedenle hukuki eksiklikten haberdar olmayan kişinin bu durumu ahlâkî bir niteliğe işaret eden “iyiniyet” kavramı ile ifade edilmiş ve bazı durumlarda iyiniyetli şahıs lehine iyiniyetli olmayan kişiye nispetle daha avantajlı hukuki düzenlemeler yapılmıştır. Hukuki eksikliğin olumsuz sonuçlarını ortadan kaldıran veya yumuşatan bu düzenlemeler “iyiniyetin korunması”

2 Buradaki kullanımı ile “hukuki eksiklik” şöyle tarif edilebilir: “Hukuk kuralının veya başkasına ait hakkın ihlaline (diğer bir ifadeyle haksızlığa) sebebiyet veren bir olgu.” Bu durumda hukuki açıdan geçerlilik ve/veya meşruiyet şartlarında bir eksiklik söz konusudur. Hukuki eksiklik, bir çalışmada da şöyle tarif edilmiştir: “Sakıncalı bir hukuki sonucun doğumuna sebebiyet veren (hukuken önemli) bir olgu” Bk. Halil Akkanat, *Türk Medeni Hukukunda İyiniyetin Korunması* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 46 ,(2010).

3 Doktrinindeki iyiniyet tanımlarından biri şu şekildedir: “Bir hukuki eksikliğin kusursuz olarak bilinmemesi.” Bk. Ergun Özsunay, *Medeni Hukuka Giriş* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 1970), 309. Türk hukuk doktrinde iyiniyet kavramına dair yapılan bazı tanımlar ve değerlendirmesi hakkında bk. Abdurrahman Bulut, *İslam Hukukunda İyiniyetin Korunması* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 29-26 ,21-17 ,(2021).

olarak ifade edilmektedir. Nitekim bu düzenlemeler çoğu zaman genel hukuk prensiplerine nispetle iyiniyetli kişi lehine istisnâi bir nitelik arz etmektedir.

## 1. İslam Hukuku Açısından İyiniyet Kavramı

İslam hukukunda kişinin hukuki işlem yaparken ve/veya fiilî bir tasarrufta bulunurken mevcut hukuki eksikliğe ilişkin bilgisizliğinin bazı durumlarda dikkate alındığı ve bu kişi lehine aynı durumdaki hukuki eksikliği bilen şahsa nispetle daha avantajlı hukuki çözümlere ulaşıldığı görülmektedir. Fıkıh literatüründe aşağıda görüleceği üzere ilgili bazı meselelerde hukuki eksiklikten haberdar olmayan kişinin haksızlık kastetmediği ve kötü niyetli olmadığı açık bir şekilde ifade edilmektedir. Dolayısıyla İslam hukuku açısından hukuki işlem yaparken veya fiilî bir tasarrufta bulunurken mevcut hukuki eksiklikten haberdar olmayan kişinin bu durumunu ifade etmek üzere “iyiniyet” kavramının kullanılması isabetli olacaktır. Buna göre hukuki işlem yaparken ve/veya fiilî bir tasarrufta bulunurken mevcut hukuki eksikliği bilen kişi -prensip olarak- *kötüniyetli* kabul edilmektedir. Hukuki eksiklikten habersiz ve dolayısıyla haksızlık kastı taşımayan kişi ise *iyiniyetlidir*. İslam hukuku klasik kaynaklarında “hukuki eksikliğe ilişkin bilgisizlik” kişinin “şerî hükme/hukuk kuralına aykırı davranmayı veya bir başkasına zarar vermeyi kastetmemiş olması”nın somut bir göstergesi olarak dikkate alınmıştır.

### 1.1. Bilgi-Niyet İlişkisi Bağlamında Hukuki Eksikliğe Dair Bilgisizlik

Klasik fıkıh doktrininde kişinin bir tasarrufta bulunurken mevcut hukuki eksikliğe dair bilgisizliği hukuki sonucu değiştirmeyecek olsa da bazı meselelerde bu bilgisizliğe işaret edilmekte bazen de kişinin hukuki eksikliğe ilişkin bilgisizliği, yapmış olduğu hukuki işlem veya fiilî tasarrufun hukuki sonucuna etki etmektedir. Bilgisizliğin hukuki sonuca yönelik bu etkisi sorumluluktan kurtulma, yükümlülüğün hafifletilmesi veya hak iktisabı gibi farklı şekillerde tezahür etmektedir

Hukuki eksikliğin varlığına dair bilgisizlik diğer taraftan hukuki eksikliğin bulunmadığına ilişkin hatalı zannı ifade eder. Mesela yetkisiz satıcının

satım akdine konu olan malın sahibi olmadığını *bilmeyen* müşteri satıcıyı malın sahibi *zannetmektedir*.<sup>4</sup> Bu manada bilgisizlik, şeye dair gerçekte olduğunun aksine bir zannı ifade eder. Fıkıh usûlü kaynaklarında bilgisizlik türleri sayılırken bazı “zan”ların örnek verilmesi de bundan dolayıdır.<sup>5</sup> Buna göre hukuki eksikliği bilmeyen kişi gerçekleştirdiği hukuki işlem veya fiilî tasarrufun hukuki açıdan geçerli ve meşru olması için gereken şartları taşıdığına dair bir kanaat içerisindedir. Aynı şekilde hukuki eksiklik konusunda aldatılmış (mağrûr) olan kişinin hukuki eksikliğe dair bilgisizliği yanı sıra yapmış olduğu tasarrufun geçerliliğine ve meşruiyetine yönelik bir zannı mevcuttur.<sup>6</sup> Dolayısıyla hukuki eksikliğe ilişkin bilgisi olmayan, bu konuda aldatılmış olan veya bir hata içerisinde bulunan kişi gerçekleştirmiş olduğu hukuki işlem veya fiilî tasarrufun hukuki açıdan meşruiyet sınırları içerisinde olduğu düşüncesiyle hareket etmektedir. Bundan dolayı kasıtlı olarak başkasının malına el koyan kişinin mukabilindeki şahsın durumu “hata-cehl-zan” kelimeleri ile ifade edilmiştir.<sup>7</sup> Bu ifade ettiğimiz içerik fıkıh kaynaklarında mutlaka bilgisizlik, zan, hata gibi kelimelerle ifade edilmek durumunda değildir. “Gâsıb”ın mukabilinde “müşteri, vâris, mevhûb leh” gibi bir hukuki işlemin tarafı olan şahsın bu durumuna yapılan vurgu prensip olarak aksine bir kayıt konulmadığı sürece bu kişinin mevcut hukuki eksikliğe ilişkin bilgisizliğini ve dolayısıyla

4 Serahsî, *Mebûsât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 10/174; Mevsîlî, *İhtiyâr li-talîlî'l-Muhtâr*, thk. Şuayb Arnaût (Dimeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), 2/562.

5 Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 4/457; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl* (Dersaadet: Şirket-i Sahafiyeye-i Osmâniyye, 1321), 347.

6 “Yanılıtılma/Aldatılma” özü itibarıyla ilgili konuda kişinin bilgi sahibi olmadığını gösterir. Bk. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1994), 2/185-186; İbn Abidin, *Reddül-muhtâr alâ'd-Dürri'l-muhtâr*, thk. Adil Ahmed-Ali Muhammed (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 7/443, 245. Burada söz konusu olan aldatma, herhangi bir olguya dair (mesela bir malın gerçekte sahip olduğu maddî değere ilişkin) bir aldatma değil, hukuk eksikliğe ilişkin (mesela gerçekte yetkili olmadığı bir hukuki işleme dair yetkili olduğu izlenimini uyandırmak şeklinde) bir aldatmadır.

7 Serahsî, *Mebûsât*, 11/49; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 7/148. Bununla birlikte “hata” olarak ifade edilebilecek olan bütün durumlar bu içeriğe dâhil değildir. Mesela elinde kesici bir alet bulunduğu hâlde hata ile başkasına zarar veren kişi burada zikri geçen bilgisizlik-zan ile ifade edilen muhtevaya dâhil değildir.

meşru bir tasarrufta bulunduğu dair kanaatini gösterir.<sup>8</sup> İstihkâk kavramı da benzer bir içeriğe işaret eder. Fıkıh literatüründe kişinin satım, hibe, miras vb. bir hukuki işleme dayanarak teslim aldığı ve daha sonra istihkâka konu olan eşyada tasarrufta bulunmasına dair ifadeler prensip olarak işlemin tarafı olan bu kişinin mevcut hukuki eksiklikten haberdar olmadığını gösterir.<sup>9</sup>

Bir kimsenin mevcut hukuki eksiklikten haberdar olduğu hâlde bir hukuki işleme teşebbüs etmesi veya fiilî bir tasarrufta bulunması prensip olarak bu kişinin kötüniyetine işaret eder. Aynı durumdaki kişinin mevcut hukuki eksiklikten haberdar olmaması durumunda ise zarar verme kastı ve kötüniyet taşımadığı anlaşılmaktadır. Fıkıh literatüründe bazı meselelerde bilgi-niyet ilişkisine dair bu yaklaşımın somut tezahürleri olan değerlendirmeler yapılmıştır. Bu nedenle her zaman niyet/kasıt gündeme getirilmemiş olsa da bağlama göre bazı meselelerde bilgisinin zımında kişinin niyetinin dikkate alınmış olduğu ifade edilebilir. Mesela bir kişi toprağını kazması için bir işçi tutsa, daha sonra bu kişinin akde konu olan toprağın mâliki olmadığı ve böyle bir akit için yetkisinin bulunmadığı ortaya çıksa kazılan kuyudan kaynaklı olarak teebbüben meydana gelecek zararlarda işçinin tazmin yükümlüsü olup olmayacağı işçinin, kendisinden toprağı kazmasını isteyen şahsın, arsanın mâliki olmadığına dair bilgisine bağlı olarak belirlenmiştir. Buna göre işverenin mâlik olmadığını bilen işçi müteaddî olup tazmin yükümlüsü iken işverenin mâlik olmadığını bilmeyen işçi müteaddî olmayıp tazmin yükümlüsü değildir.<sup>10</sup> Burada bilgisine bağlı olarak işçinin “kötüniyeti”nin dikkate alındığı ifade edilebilir. Bu durumda işçi bilgisine bağlı olarak “şer’an yetkisi dahilinde olmayan bir işi yapmayı kastetmiş” ve “başkasının (arsanın gerçek sahibinin) hakkını kasten ihlâl etmiş” olmaktadır. Hâlbuki bilgisizliği durumunda böyle bir kötüniyet söz konusu olmadığı için bu icâre akdi ve yaptığı iş diyânî hüküm bakımından

8 Mesela Serahsî gâsıbın gasp ettiği malı bir başka kişiye vedia akdi ile emanet etmesi meselesinde “müstevda”ı mutlak olarak zikreder. Ancak hükmü gerekçelendirirken gâsıbın “kendî mülkü olduğunu haber vererek” emanet bıraktığını ifade eder. Dolayısıyla ilk başta kendisine emanet veren kişinin gâsıb olduğuna dair bilgisine/bilgisizliğine işaret edilmeksizin mutlak olarak zikredilen “müstevda” emanet bırakılan malın gasp malı olduğunu bilmeyen kişi durumundadır. Bkz. Serahsî, *Mebûsât*, 11/98. Ayrıca bk. İbn Abidin, *Reddül-muhtâr*, 9/288.

9 Aynı yönde bir değerlendirme için bkz. Akif Aydın, “İslam Hukukunda Gasp”, *İslam Tetkikleri Dergisi* 9 (1995), 214.

10 Serahsî, *Mebûsât*, 27/14-16; Merğînânî, *el-Hidâye*, 10/341-342; Zeylâî, *Tebyînu’l-hakâyık*, 6/145.

“helâl” olarak nitelendirilmektedir.<sup>11</sup> Burada zikredilen “helâl” hükmünün kişinin niyeti ile irtibatlı olarak tespit edildiği açıktır. Ancak metinde sadece kişinin bilgisizliğine işaret edilmiştir. Aynı şekilde mevcut bir borcu ödemek üzere vekil olan kişinin, aslin borcu ödemiş olduğundan haberi olması durumunda bu bilgisine bağlı olarak yapmış olduğu ödeme işleminin teaddî olarak kabul edilerek tazmin yükümlülüğüne hükmedilmesinde de “vekil”in hukuki eksikliğe ilişkin bilgisine bağlı olarak “kasıtlı olarak yetkisi bulunmayan ve başkasının hakkını ihlal eden bir tasarrufta bulunmuş olduğu” nun dikkate alındığı ifade edilebilir. Aynı durumda aslin borcu ödemiş olduğu bilgisine sahip olmayan vekil tazmin yükümlüsü değildir.<sup>12</sup> Süt hısımlığına ilişkin bir meselede ise teaddînin meydana gelmesi için kişinin başkasının hakkını ihlâl etme (zarar verme) kastı yani kötüniyeti esas olarak belirlenmiş olmakla birlikte kişinin kötüniyetinin tespit edilmesi prensip olarak başkasına zarar veren olguyu bilmesine bağlanmıştır.<sup>13</sup> Bilgisizliği durumunda ise bu şahsın kötüniyetinin olmadığı kesin olarak tespit edilmiş olmaktadır. Zeyla‘înin (ö. 743/1343) bu konuyla ilgili ifadeleri şu şekildedir: “Özel bir hâcet durumu söz konusu değilse kadının emzirirken nikâh akdinin mevcudiyetini ve emzirmesinin nikâh akdini bozacağı hükmünü bilmesi durumunda nikâh akdini bozma kastı tahakkuk etmiş olur.”<sup>14</sup> Bedreddin el-Aynî (ö. 855/1451) ise bu meseleyi şöyle izah eder: “Tazminat yükümlülüğü teaddîye göre belirlenir. Teaddî nikâhı bozma kastıyla olur. Nikâhı bozma kasdı ancak nikâhın bozulacağını bilmekle gerçekleşir. Bu bilgi yoksa nikâhı bozmaya yönelik bir kasıt da yok demektir.”<sup>15</sup>

Bu tür meselelerde kişinin başkasına ait hakkın ihlâline sebep olan bir olguya dair bilgisine bağlı olarak “başkasının hakkını ihlâl etmeyi kastetmesi” nedeniyle müteaddî olarak kabul edilip hukuki açıdan sorumlu kılındığı görülmektedir. Bu meselelerde teaddînin tespit edilmesine dair kişinin kötün-

11 Serahsî, *Mebûsât*, 27/15.

12 Burada vekilin, elindeki borçluya ait olan emanet parayı alacaklıya teslim ettiği tasavvur edilmektedir. Bu mesele için bk. Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi*, 6/35.

13 Serahsî, *Mebûsât*, 5/141; Merğînânî, *el-Hidâye*, 3/439-441; Mevsilî, *İhtiyâr*, 3/134; Buhârî, *el-Muhîtu’l-Burhânî*, 3/72; İbn Nüceym, *el-Babru’r-râik*, 3/404; 1/557-558.

14 Zeyla‘î, *Tebyînu’l-hakâyık*, 2/187. Hâcet olarak ifade edilen durum ise diğer kaynaklardan anlaşıldığına göre çocuğun açıklıktan dolayı ciddi derecede zarar göreceği ihtimalidir. Bk. Buhârî, *el-Muhîtu’l-Burhânî*, 3/72.

15 Aynî, *el-Binâye*, 3/440.

yetinin olup olmadığının bir göstergesi olarak daha somut bir olguya yani bilgisine/bilgisizliğine işaret edilmektedir. Bu bağlamda bilgi ile niyet arasındaki bu ilişki “Bilgisizlik durumunda [kötü] niyetin tasavvur edilmesi söz konusu değildir.”<sup>16</sup> ve “[Kötü] niyete ancak ilgili hükmün bilinmesi durumunda itibar edilir.”<sup>17</sup> gibi ifadeler ile dile getirilmektedir.

Fıkıh kaynaklarında bilgi-niyet (kasıt) arasındaki bu ilişkinin bir sonucu olarak hükme etkisi bakımından kişinin niyeti dikkate alınmakla birlikte bilgisine/bilgisizliğine atf yapılabilmektedir. Mesela Serahsî ö. (483/1090), gaspın iki türünden biri olan ve diyani açıdan günah olarak nitelendirilen gasp ile ilgili kişinin aldığı malın gerçekte başkasına ait olduğuna dair bilgisiy-le irtibatlı olarak niyetine vurgu yapar: “Kişi, bilmesine bağlı olarak kastetmesi durumunda günah işlemiştir.”<sup>18</sup> Bununla birlikte daha sonraki pek çok Hanefî fakihî “Bilen kişi günah işlemiş olur.” veya “Kişinin aldığı malın başkasına ait olduğunu bilmesi durumunda gaspın hükmü [diyani açıdan] günahıdır.” gibi ifadelerle niyeti ifade etmeksizin sadece kişinin bilgisine işaret etmekte-dir.<sup>19</sup> Burada bilgisi zımında kişinin niyetinin dikkate alındığı açıktır. Nitekim *el-Hidâye*'deki ilgili pasaj şöyledir: “Bilmesi durumunda hüküm hem tazmin yükümlülüğü hem de günah işlemiş olmasıdır. Bilmemesi durumunda ise sadece tazmin yükümlülüğü söz konusudur. Çünkü bu kul hakkıdır, kişinin kastına bağlı değildir.”<sup>20</sup> Bu metinde kişinin başkasına ait bir malı onun izni olmaksızın alıkoyduğuna dair bilgi sahibi olması cümlenin devamında bu kişinin niyetiyle (kasıt) ifade edilmektedir. Bununla birlikte bazı metinlerde sadece bilgiye atıfta bulunmakla yetinilmesi konumuz açısından önemlidir. Adeta bilgi niyet yerine kaim kılınmakta, diğer bir ifade ile niyet bilgi ile somutlaşmaktadır. *el-Hidâye*'den alıntıladığımız cümlenin son kısmı diğer bazı

16 لا يتصور القصد مع الجهل İbn Hümâm, *Fethu'l-kadir*, 3/439; Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâyk*, 2/187.

17 يعتبر القصد مع العلم بالحكم Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 3/72.

18 المأثم عند قصد الفاعل مع العلم به Serahsî, *Mebûrât*, 11/49.

19 حكمه الإثم لمن علم - حكم الغصب الإثم إن علم أنه مال الغير Sadrişşerîa, *Şerhu'l-Vikâye*, 2-5/44; İbrahim el-Halebî, *Mültekal-ebhur*, 4/78; İbn Nuceym, *el-Babru'r-râik*, 1/196; Ali el-Kâri, *Fethu bâbi'l-inâye*, 2/464; İbn Abidin, *Reddül-muhtâr*, 9/263.

20 ثم إن كان مع العلم فحكمه المأثم والمغرم وإن كان بدونه فالضمان لأنه حق العبد فلا يتوقف على قصده Merğînânî, *el-Hidâye*, 9/323.

eserlerde niyet yerine bilgiye işaretle şöyle ifade edilmektedir: “Çünkü bu başkasına ait bir haktır (kul hakkı), kişinin bilgisine bağlı değildir.”<sup>21</sup>

Kâsânî gasp konusunda şöyle söyler: “Bir ayn üzerindeki fiilî hakimiyet bir emr-i hissîdir, bilgi veya bilgisizliğe göre değişmez. Bundan dolayı ‘gasp’ın gerçekleşmesi için bilgi şart değildir.”<sup>22</sup> Burada bilgi ve bilgisizlik, kötünüyeti ve kötünüyetli olmamayı tazammun etmektedir. Nitekim Kâsânî gasp bölümünün başında şöyle söyler: “Gasp eylemi, kişinin bilerek (عن علم) yapması durumunda günahtır. Çünkü masiyet olan bir şeyi kasten yapmak (على سبيل التعمد) ahirette sorumlu tutulmayı gerektiren bir sebeptir.”<sup>23</sup> Kâsânî itlâf konusunda da tazmin yükümlülüğünün sabit olması için telef edilen malın başkasına ait olduğunun bilinmesinin şart olmadığını ifade ettikten sonra şöyle söyler: “Kendisine ait olduğunu zannederek bir malı tüketse fakat daha sonra bu malın başkasına ait olduğu ortaya çıksa tazmin eder. Çünkü itlaf bir emr-i hakîkîdir, gerçekleşmesi (varlığı) bilgiye bağlı değildir.” Kâsânî’nin itlâfın varlığının ve hükmünün kişinin bilgisine bağlı olmadığı yönündeki “Gerçekleşmesi bilgiye bağlı değildir.”<sup>24</sup> ifadesi başka eserlerde “niyete (kasıt) bağlı olmadığı” şeklinde zikredilmektedir.<sup>25</sup>

Hanefî fakihleri gaspın diğer türünde, elinde bulundurduğu bir malın başkasına ait olduğu ve dolayısıyla haksız bir şekilde zilyed olduğuna dair bilgisi olmayan kişinin “kastınının bulunmaması” dolayısıyla günah işlemiş olmayacağını ifade etmektedir. Buna göre mevcut hukuki eksikliği bilmeden başkasının malını elinde bulundurmanın kişiyi diyani açıdan sorumlu kılması bilgisizliğe bağlı olarak kastın bulunmaması ile açıklanmış olmaktadır. Burada kişinin niyetinin (kastının) bulunmadığı yönündeki ifadeler (adem-i kasd) kişinin fiile yönelik kastının bulunmamasını değil, hak sahibine yönelik

21 لأنه حق الغير فلا يتوقف على علمه Molla Hüseyin, *ed-Dürerü'l-bukkâm fi şerhi Gureri'l-ahkâm*, 2/262. Fıkıh literatüründe “bilgi”nin niyetin somutlaşmış bir görünümü olarak sunulduğu bir örnek mesele şudur: Kendi arazisinde yaktığı ateşin komşu araziye taşarak zarar vermesi durumunda ateşi yakan kişinin tazmin yükümlülüğü yaktığı ateşin komşu araziye taşacağını *bilmesi* (إلا أن يعلم) şartı ile kayıtlanmıştır. Buna gerekçe olarak komşu araziye taşacağını *bilen* kişinin, komşusunun arazisindeki ekinleri yakmayı *kastetmiş* olduğu ifade edilmektedir. أنه إذا علم كان قاصدا إحراق زرع الغير Bk. *Fetâvâ Kâdihân*, 3/250; Attâsi, *Şerhu'l-Mecelle*, 1/257.

22 Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 7/150.

23 Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 7/148.

24 لا يتوقف وجوده على العلم Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 7/168.

25 كمن أتلف مال غيره يظنه ماله فحكمه الضمان لأنه حق العبد فلا يتوقف على قصده Haddâd, *Cevhere*, 2/26.



zarar verme veya onun hakkını ihlal etme şeklinde kötünîyetinin bulunmamasını ifade eder. Nitekim verilen örneklerde ve yapılan açıklamalarda kişi ilgili malı almayı yani fiili kastetmekte ancak bilgisizliği dolayısıyla mal sahibine zarar vermeyi ve haksızlık yapmayı kastetmemektedir.<sup>26</sup> Dolayısıyla haksızlık yapma kastı ve kötünîyet mevcut hukuki eksikliği “bilmek” ile böyle bir kötünîyetin bulunmadığı ise “bilmemek” ile tezahür etmiş olmaktadır. Bu doğrultuda bir hukuki eksiklikle irtibatlı olarak şerî hükmü bilmeyen kişinin tasarrufu da şerî sınırlar içerisinde hareket ettiği kanaatini göstermektedir. Mesela haram yiyeceği yememesi durumunda öldürülmekle tehdit edilen kişi o yiyeceğin kendisi hakkında mübah olduğu hükmünü bilmiyorsa yemeyip öldürülmesi durumunda günahkâr olmaz. Hâlbuki ilgili hükmü bilen kişinin yiyeceği yememesi durumunda [kasıtlı olarak] canına kıymış olduğu ifade edilmektedir. Bu mesele bazı metinlerde sadece bilgiye/bilgisizliğe atıf yapılarak zikredilmektedir.<sup>27</sup> Ancak burada bilginin zımında kişinin niyetinin esas olduğu diğer bazı metinlerden anlaşılmaktadır. Nitekim hükmün gerekçesi olarak bu kişinin mübah hükmünü *bilmediği* için haram bir işten kaçınmayı *kastettiği* ifade edilmektedir.<sup>28</sup> Diğer bir örnek olarak ölü bir araziye ihyâ eden kişi kamu otoritesinden izin alması gerektiği hükmünü bilmiyorsa bu bilgisizliğine bağlı olarak “kamu otoritesini önemsememeyi kastetmediği” için ilgili hükmü bilen kişiye nispetle daha avantajlı bir durumda olabilmektedir.<sup>29</sup> Nitekim bu hükme ilişkin bilgisizliğin mukabilinde “hükmü bilmek” değil “kamu otoritesini önemsememek” zikredilmektedir.<sup>30</sup> Aynı şekilde başkasının arsasına şerî bir sebebe istinaden mevcut hukuki eksikliği bilmeksizin haksız inşaat yapan şahsın Mecelle’de tercih edilen görüşe göre (906. md.) korunmasına gerekçe olarak Ömer Nasuhi Bilmen bu kişinin “suiniyyeti ve suikasdının bulunmadığını” bazı mecelle şârihleri ise “haksızlık yapmayı kast etmediğini” ifade etmektedir.<sup>31</sup> Hâlbuki Mecelle metninde sadece “sebeb-i şer’î zu‘miyle”

26 Serahsî, *Mebûsât*, 11/49; Kâsânî, *Bedâiü’s-sanâi*, 7/148; Haddâd, *Cevhere*, 2/26; Şelebî, *Hâşiyetü Tebyîni’l-hakâyyık*, 5/221.

27 التلف إن علم الإباحة يأتم بصبره على التلف إن علم الإباحة Şeyhîzâde, *Mecmeu’l-enhur fî şerhi Mülteka’l-ebhur*, 4/43.

28 زعمه الاحتراز عن المعصية Serahsî, *Mebûsât*, 24/151; Zeylai, *Tebyînu’l-hakâyyık*, 5/185.

29 Bk. Haddâd, *Cevhere*, 2/26.

30 ... محل الخلاف إذا ترك الاستئذان جهلاً أما إذا تركه نهاونا بالإمام Bk. İbn Abidin, *Reddül-muhtâr*, 10/5.

31 Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istulâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*, 7/339; Selîm Rüstem Bâz el-Lübânî, *Şerhu’l-Mecelle*, 1/503; Attâsî, *Şerhu’l-Mecelle*, 3/442.

ifadesi zikredilmektedir. Bilgi-niyet arasındaki ilişki diğer taraftan niyetin ilgili olguya dair bilginin bulunması ile açığa çıkacağı şeklinde de görülebilir. Mesela Mecelle'nin "Bir kimse diğerinin gerek kendisinde ve gerek emîn-i yedinde olan malını gerek kasden ve gerek min gayr-i kasd itlâf etse zâmin olur." şeklindeki 912. maddesindeki "gerek kasden ve gerek min gayr-i kasd" ifadesi şerhte "gerek diğerin olduğunu bilerek ve gerek kendi malı olduğu zannında bulunarak" şeklinde bilgi ve zan (bilgisizlik) ile somutlaştırılmaktadır.<sup>32</sup>

Şafii mezhebi kaynaklarında da bilgi-niyet ilişkisine dair benzer bir perspektifin mevcudiyetinden söz edilebilir. İz b. Abdüsselâm (ö. 660/1262) *Kavâ'idü'l-ahkâm* isimli eserinin ilk bölümünde maslahat olduğu zannıyla mersedet olan şeyleri yapmaya dair bir başlık açarak kısa bazı değerlendirmelerde bulunmaktadır.<sup>33</sup> Burada başkasına ait bir malı kendisine ait zannederek tüketme, kendisine ait olduğunu zannettiği evde oturma gibi bazı örnekleri nakleden müellif kısaca bu kişinin mazur kabul edilerek günahkâr olmayacağını (لا إثم) fakat verdiği maddi zararlardan dolayı tazmin yükümlüsü olacağını ayrıca bir ibadeti eda etmesi durumunda da -vakiadaki fikhî eksikliğe rağmen- "niyeti" dolayısıyla sevap kazanacağını ifade etmektedir.<sup>34</sup> Şafîî fakihleri tarafından gaspın tahakkuk etmesi için haksızlık kastının gerekmediğine dair verilen bir örnek kişinin bir başkasının elbisesini kendi elbisesi zannederek alıkoymasıdır.<sup>35</sup> Kendi elbisesi olduğunu zannederek yani başkasına ait olduğunu bilmeyerek elinde bulundurması kişinin kötünietli olmadığını gösteren somut bir örnek olarak sunulmaktadır. Aynı şekilde kişinin mevcut hukuki eksikliğe dair *bilgisizliği* ile durumdan haberdar olan (kötünietli) şahsın *teaddîsi* birbirinin mukabili olarak takdim edilmektedir.<sup>36</sup> Yani kişiyi müteaddî konumda kılan şey hukuki işlemde bulunduğu kişinin yetkisiz olduğuna (yani hukuki eksikliğe) dair bilgisidir. Hukuki eksikliğe dair bilgisizliği ise kötünietli bulunmadığını

32 Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hukkâm*, 2/1641. Buradaki "kasd" ve "min gayri kasd" ifadeleri ile -öncelikle- kişinin eyleme yönelik kastının olup olmaması değil, başkasının malını haksız bir şekilde telef etme kastının olup olmamasının anlaşıldığına dair bir örnek olarak bk. Attâsî, *Şerhu'l-Mecelle*, 3/453.

33 في إتيان المفاسد ظناً أنها من المصالح

34 يُتاب فاعله على قصده İz b. Abdüsselâm, *Kavâ'idü'l-ahkâm*, 1/34-35.

35 Râfîî, *Fethu'l-azîz şerhu'l-Vecîz*, 5/396.

36 Zekeriyâ el-Ensârî, *Esnel-metâlib şerhu Ravzi'r-tâlib*, 4/159; Nûreddin eş-Şebrâmelîsî, *Hâşiyetü Nihâyeti'l-muhtâc*, 5/192.

ve buna bağlı olarak da müteaddî olmadığını gösterir. Mesela gâsıptan bir malı emanet alan kişinin söz konusu eşyanın gasp malı olup olmadığına dair bilgisi zilyedlik hükümlerine etki etmektedir. Gasp malı olduğunu bilmesi durumunda bu kişinin “mûda” değil “gâsıb” olduğu ifade edilir.<sup>37</sup> Bir diğer örnek meselede ise sefih bir kimse velîsinin izni olmaksızın evlense mehir yükümlülüğü söz konusu değildir. Mezhebin ilgili meseledeki hükmü bu şekilde nakledilmekle birlikte Nevevî (ö. 676/1277) bu meselede durumdan habersiz kadın açısından bir problem (işkâl) olduğunu nakleder.<sup>38</sup> Râfiî (ö. 623/1226) ise bu problemi çözüme kavuşturmak üzere şöyle bir akıl yürütme yapar: “Mehir, nikâh akdi yapan kadının hakkıdır. Kadın evlenirken adamın sefih olduğuna dair bir bilgiye sahip değildi. O hâlde hakkı olan bir şey nasıl kendisine verilmiz?”<sup>39</sup> Bu örneklerde bilgisizlik ifadesi ile aslında kişinin haksızlık yapmayı kastetmediğine bundan dolayı elde etmesi gereken haktan mahrum kalmasının veya yükümlü kılınmasının hakkaniyetli olmayacağına işaret edilmektedir.

Mâlikî mezhebi fıkıh kaynaklarında da pek çok meselede bilgi-bilgisizlik bağlamında kişinin niyetinin dikkate alındığı görülmektedir. Özellikle haksız zilyedlik meseleleri bu konu için örnek hükümler ihtiva etmektedir. Bu husus Mâlikî mezhebi fûrû fıkıh eserlerinin gasp ve istihkâk bölümlerinde açık bir şekilde görülmektedir. Mâlikî fıkıh düşüncesinde hukuki bir sebebe istinaden teslim aldığı bir malı hukuki sebebin gerçekte geçersizliğinden dolayı haksız yolla elinde bulundurduğunu bilmeyen kişinin elde ettiği gelirler veya tazmin yükümlülüğü gibi bazı açılardan korunduğu görülmektedir. Mâlikî fakihlerinin mevcut hukuki eksikliğe ilişkin bilgisizlik üzerinden yapılan hukuki işleme bağlı olarak “şüphe” kriterini belirlemeleri ve genel bir ifadeyle bilinçli haksızlık olarak nitelendirilebilecek olan teaddî kavramı ve zulüm niteliklerinin de hukuki eksikliğe dair bilgiye bağlı olduğunu ifade etmeleri önemlidir.<sup>40</sup> Bu meselelerde esas olan niyet olmakla birlikte kişinin niyeti-

37 Ebû Zekerîya en-Nevevî, *el-Mecmû şerbu'l-Mühezzeb*, 14/395; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc ilâ mâ'rifeti me'âni elfâzi'l-Minhâc*, 3/108.

38 Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 5/440.

39 Zerkeşî, *el-Mensûr fi'l-Kavâ'id*, 1/215. Şerî hükme ilişkin bilgisizliğin dikkate alınmasına dair bk. Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/378.

40 Sahnûn, *el-Müdevenetü'l-kübrâ*, 5/374, 377; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/307; Şihâbüddîn el-Karâfi, *ez-Zahîra*, 8/329; 9/25, 40, 52, 74.

ne delalet etmek üzere hukuki eksikliğe ilişkin bilgisi/bilgisizliği niyet yerine kâim kılınmaktadır. Kişi mevcut hukuki eksiklikten haberi olmadığı için başkasının malında kasıtlı olarak bir haksız tasarrufta bulunmamaktadır. Üçüncü şahsın tasarrufunun hükmü sıklıkla ifade edilen “eğer biliyorsa”, “eğer bilmiyorsa” kaydına göre farklılaşmaktadır. Mesela kendisine ikram edilen bir malın gasp malı olduğunu bilmeyen kişi tazminat yükümlülüğü açısından gasp malı olduğunu bilen kişiye nispetle daha avantajlı bir konumdadır. Burada bilgisi zımında kişinin niyetinin dikkate alındığı açıktır.<sup>41</sup> Kişinin evlenmesi caiz olmayan bir kadınla mevcut durumu bilmeksizin evlenmesi durumunda akit fasit kabul edilmektedir. Diğer mezhepler bu meselede erkeği yarı mehir ile yükümlü tutarken Mâlikî mezhebinde erkeğin mehir ile yükümlü olmadığı görüşü benimsenmiştir. Bu hükme gerekçe olarak erkeğin *bilgisizliğinden* dolayı haramı *kastetmediği* zikredilmektedir.<sup>42</sup>

Yukarıdaki açıklamalardan hareketle şu ifade edilebilir: Klasik fıkıh doktrinde mevcut hukuki eksikliğe dair bilgisi olan kişi fıkhî açıdan prensip olarak kötünietli kabul edilmektedir.<sup>43</sup> Mevcut hukuki eksikliğe dair bilgisi olmayanın ise kötünietli yoktur. Buna göre mevcut hukuki eksikliğe dair bilgisi olmayan kişinin “kötünietli olmadığı” net bir şekilde söylenebilir. Bir hukuk terimi olarak kavramlaştırılmaya daha elverişli olan görece dolaylı bir ifade olarak “iyiniyet”in tercih edilmesi daha uygun olacaktır. Bu şekilde hukuki eksikliğin varlığı durumunda, gerçekleştirilen hukuki işlem ve fiilî tasarruflar prensip olarak hukukî açıdan kötüniet-iyiniyet kavram çifti ile ifade edilebilir. Ayrıca hukuku ihlâl etmeyi veya herhangi bir kimseye zarar vermeyi kastetmeyen kişi meşru sınırlar içerisinde bir hukuki işlem yapma veya fiilî tasarrufta bulunma düşüncesi içerisinde. Hukukun meşruiyet sınırları içerisinde hareket ettiğine dair kanaati de hukuki eksiklikten haberdar olmayan kişi hakkında

41 Haraşı, *Şerhu Muhtasari'l-Halil*, 6/131-132.

42 Cessâs, *Muhtasaru ihtilâfi'l-ulemâ*, 2/329.

43 Yukarıda nakledildiği üzere Hanefî mezhebi kaynaklarında gasp edilmiş olduğunu bildiği hâlde bir malı teslim alan kişi veya haram yiyecek ve içeceğin kendisi hakkında mübah olduğu hükmünü bildiği hâlde yemeyip/içmeyip öldürülen kişinin günah işlemiş olduğu ifade edilmektedir. Buradaki günah hükmü yine bazı fıkıh metinlerinden nakledildiği üzere kişinin (kötü)niyetine ilişkindir. Emzirme eylemini gerçekleştiren kadın da mevcut nikâhı ve ilgili şerî hükmü bilmesi durumunda -bebeğin açlıktan dolayı zarar görmesi gibi bir risk yoksa- “nikâhı bozmayı kastetmiş” yani kötünietli kabul edilmektedir.

müspet bir nitelendirme yapmaya imkân vermektedir. Bununla birlikte burada bir tasarrufta bulunurken başkasına fayda sağlamak vb. ulvî gayelere nispetle başkasına zarar vermeyi kastetmemek, haksızlık bilincinin bulunmaması bakımından görece pasif manada bir “iyinîyet”ten söz edildiği kabul edilebilir. Netice itibarıyla bu kullanım ile mevcut hukuki eksikliğe ilişkin bilgisizliğin arka planındaki niyet olgusuyla irtibatlı olarak kişinin ahlâkî niteliğine de işaret edilmiş olmaktadır. Böylece hukuki eksikliğe dair “haberi olmayan, bilgisiz, hata içerisinde, aldatılmış (mağrûr)” vb. kişiler hakkında hukuki eksikliğin varlığına karşın “iyinîyetli müşteri, iyinîyetli haksız yapı sahibi, iyinîyetli haksız zilyed, iyinîyetli üçüncü şahıs” vb. nitelendirmeler bu kişilerin niyet ile irtibatlı olarak ahlâkî niteliklerini de gösteren ve menfaatler çatışmasında genel fıkıh prensiplerinin imkân verdiği ölçüde hukukî açıdan gözetilmelerinin mümkün olabileceğine işaret eden bir muhtevayı ifade edecektir.<sup>44</sup> Bu kavramsal tercih, ilgili meselelerde İslam hukuku ile diğer hukuk sistemleri arasında mukayese yapmak için de sağlıklı bir zemin teşkil eder. Bu içeriği ifade etmek üzere geliştirilen Türk medeni kanununun başlangıç hükümleri arasında yer alan “iyinîyet”, modern hukukun önemli kavramları arasında yer almaktadır.

## 1.2. İyinîyetin Tanımı

Türk hukuk doktrininde TMK md. 3’te zikredilen iyinîyet kavramının tanımına dair iki yaklaşımdan bahsedilebilir. Her iki yaklaşımda da hukuki eksiklik kaydı bu kavramın mahiyetine dair önemli bir unsur olarak yer alır. İyinîyet, klasik ve yaygın tercihe göre kısaca “hukuki eksikliğe dair bilgisizlik”<sup>45</sup>

44 Buna göre başkasının arazisine onun izni ve rızası olmaksızın inşaat yapılması durumunda mevcut hukuki eksikliği bilen yapı sahibi “kötünîyetli”, bilmeyen yapı sahibi “iyinîyetli”dir. Dinen yasaklanmış bir iş için hizmet sözleşmesi yapılması durumunda mevcut hukuki eksikliği bilen işçi kötünîyetli, bilmeyen işçi iyinîyetlidir. Evlenmesi caiz olmayan bir kişi ile evlenilmiş olması durumunda mevcut hukuki eksikliği bilen kişi kötünîyetli, bilmeyen kişi iyinîyetlidir. Hukuki eksikliği bilmeyen kişi harici karinelere ve zâhire itimat ederek meşrû bir iş/işlem yaptığı kanaatini taşımaktadır.

45 Doktrindeki hâkim görüş ile paralel olarak şu iki tanım zikredilebilir: “Durumun gerektirdiği tüm özeni gösterdiği hâlde, bir hakkın kazanılmasına veya başka bir hukuki sonucun gerçekleşmesine ilişkin bir engelin varlığının farkında olmamak.” Bk. Kemal Oğuzman-Nami Barlas, *Medenî Hukuk* (İstanbul: Vedat Kitapçılık, 2015), 245. “Elde edilmek istenen hakkın kazanılmasını veya hukuki durumun meydana gelmesini engelleyecek bir hukuka aykırılığı (hukuki noksanlığı) bilmemek ve bilebilecek durumda olmamak.” Bk. Mehmet Ayan-Nurşen Ayan, *Medenî Hukuka Giriş* (Konya: Mimoza Yayınları, 2015), 178.

olarak, diğerk yaklaşıma göre ise “hukuki eksikliğe rağmen haksızlık bilincinin bulunmaması” olarak tanımlanmaktadır. İkinci tanımda iyiniyet teriminin ahlâkî muhtevasına dair daha görünür bir vurgu söz konusudur. Ayrıca ikinci tanımını savunan yazarlar bazı durumlarda mevcut eksikliğe dair bilgisi söz konusu olsa da haksızlık bilinci taşımayan kişilerin de iyiniyetli sayılabilmesini temin etmek için bu ikinci tanımın tercih edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.<sup>46</sup>

İyiniyet kavramının vazediliş amacı ve kanuni düzenlemelerdeki kullanımı dikkate alındığında kanaatimizce hem hukuki eksikliğe ilişkin “bilgisizlik” hem de “haksızlık bilincinin bulunmaması” olgusunun bu kavramın mahiyetine dair önemi göz ardı edilmemelidir. İlk tanım tercih edildiğinde “haksızlık bilincinin bulunmaması” olgusu, iyiniyeti “bilgisizlik veya hatalı zan” ile tanımlamanın nedenini ifade etmekte, diğerk tanım tercih edildiğinde ise “haksızlık bilincinin bulunmaması” olgusu büyük oranda “bilgisizlik veya hatalı zan” ile tezahür etmektedir. Biz ahlâkî niteliğe yönelik vurgunun daha görünür olduğu ikinci tanımını da dikkate almakla birlikte daha belirli bir içeriği ifade etmesi dolayısıyla genel bir “iyiniyet” tasavvuru oluşturmak bakımından daha verimli ve klasik fıkıh doktrinine dair yapılan incelemelerde daha pratik olduğu düşüncesiyle iyiniyeti şu şekilde tanımlamayı tercih ediyoruz: “Hukuki işlem yaparken veya fiilî bir tasarrufta bulunurken mevcut hukuki eksikliğe ilişkin mazur görülebilir bir bilgisizlik veya hatalı zan.” İyiniyet kavramının mahiyetine ve iyiniyet meselelerine dair genel bir tasavvur oluşturma bakımından daha uygun olduğunu düşündüğümüz bu tanım tercih edilmekle birlikte bazı istisnâî meselelerde iyiniyet kavramının amacı doğrultusunda keskin bir bilgisizlik olgusu aramak yerine başkasına zarar verme kastının olmaması ve haksızlık bilincinin bulunmaması dikkate alınarak “iyiniyet” nitelendirmesi konusunda daha esnek bir tutum içerisinde bulunulabilir. İyiniyet meselelerinin çok büyük kısmında ise haksızlık bilincinin veya zarar verme kastının bulunmaması, zaten “hukuki eksikliğe ilişkin bilgisizlik-hatalı zan” ile tezahür etmektedir.

İyiniyet kavramının “bilgisizlik veya hatalı zan” olarak tanımlanması dolayısıyla ahlâkî bir nitelikten ziyade zihnî duruma dair (psikolojik) bir nitelendirme olduğu yönündeki düşüncenin isabetli olmadığı veya eksik bir değer-

<sup>46</sup> Akkanat, *İyiniyetin Korunması*, 42; Rona Serozan, *Medeni Hukuk Genel Bölüm / Kişiler Hukuku* (İstanbul: Vedat Kitapçılık, 2013), 263-264.

lendirme olduğu ifade edilebilir.<sup>47</sup> Nitekim iyiniyet herhangi bir şeye dair değil hukuki eksikliğe yönelik bilgisizlik veya hatalı zannı ifade eder. Genel manada bilgisizlik veya hatalı zan sadece kişinin ilgili olaya, hukuki işlem veya tasarrufa gerçek iradesinin tam olarak yansımadığını göstermekte iken hukuki eksikliğe ilişkin bilgisizlik bunun da ötesinde kişinin haksızlık bilinci taşımadığını, başkasına zarar vermeyi kastetmediğini yani iyiniyetli olduğunu göstermektedir. Mevcut eksiklikten haberdar olan kişi bir hukuk kuralını kasten ihlal etmekte ve/veya bir başkasına zarar vermeyi kastetmektedir. Hukuki eksikliği bilmeyen kişi ise bu yönde bir haksızlık bilinci taşımamaktadır. Bu nedenle haksızlık bilincinin bulunmaması bilgisizlik-zan ile irtibatlı olarak hatırda tutulması gereken önemli bir olgudur. Bu da kişinin ahlâki niteliğine işaret etmektedir. Öyle ki bu olgu iyiniyet tanımına dâhil edilebilir: “Hukuki işlem yaparken veya fiilî bir tasarrufta bulunurken mevcut hukuki eksikliğe ilişkin mazur görülebilir bir bilgisizlik ve buna bağlı olarak haksızlık bilincinin bulunmaması.”<sup>48</sup>

## 2. Hukuki Görünüşe Güven

İyiniyet, hukuki eksikliği bilmeyen kişinin bu bilgisizliğini mazur gösterecek birtakım olgulara güvenmesi ile ilgili bir kavramdır. Bu doğrultuda üçüncü şahıslar için gerçek hukuki duruma tekabül ettiğini telkin eden bir takım harici işaretler ve olgular modern hukukta “hukuki görünüş” kavramı ile ifade edilmektedir. Bu açıdan iyiniyet çoğu zaman hukuki görünüşe güvenme, iyiniyetin korunması ise bu güvenin korunması olarak tezahür etmektedir.<sup>49</sup> İslam hukuk düşüncesinde de üçüncü şahıslar için bir hukuki durumun varlığına karine teşkil eden olguların zâhir, zilyedlik ve haber kavramları etrafında hukuki açıdan itibar edilerek belli ölçüde dikkate alınacak bir “hukuki görünüş” meydana getirmeleri bakımından dikkate alındığı ifade edilebilir.

47 Robert Patry, “Güven Teorisi ve Ticaret Hukuku ve Kamu Hukukundaki İçtihatlarda Yeni Gelişmeler”, *İstanbul Üniversitesi Mukayeseli Hukuk Araştırmaları Dergisi* 18 (1990), 17.

48 Bundan dolayı Jale Akipek iyiniyeti “psikolojik ve ahlâki bir mefhum” olarak tarif eder. Bk. Jale Akipek, “Sübjetif Hüsününiyetin Mahiyeti ve Hükümleri”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 14, (Ankara: 1957), s. 56-71. Rona Serozan da iyiniyet teriminin özündeki bilgisizlik unsuruna işaret ederek bu olguyu “psikolojik öge” buna bağlı olarak hukuka aykırılık bilincinin eksikliğini ise “etik öge” olarak nitelendirmektedir. Bk. Serozan, *Medeni Hukuk*, 170.

49 Türk Ticaret Kanunu'nun 598. maddesi şu şekilde düzenlenmiştir: “Sicil kaydına güvenen iyiniyetli kişinin güveni korunur.”



İslam hukukunda, hukuki görünüşe güven bazı durumlarda hukuk tarafından korunmakla birlikte görünüşe itimad edilerek yapılan işlemler her zaman nihai bir sonucu ifade etmeyip daha güçlü bir hak karşısında hukuki etkilerini kaybetme riskini de taşımaktadır. Hem görünüşe itimad ederek yapılacak işlemlerin belli ölçüde muteber kabul edilmesi ve bu konuda iyiniyetli kişiler lehine olabildiğince kolaylık ilkesinin işletilmesi hem de hakkın dokunulmazlığı prensibinin güçlü bir şekilde etkili olmaya devam etmesi İslam hukuk düşüncesinde alışveriş başta olmak üzere bazı hukuki işlemlerin genelde iki farklı aşamada değerlendirilmesi sonucunu doğurmuştur. Buna göre:

a) Hukuki görünüşe (mesela zilyedliğe veya bir habere) itimad ederek yapılan işlemler sahih ve mübahtır. Günlük hukuki ilişkiler bu esas üzerine kurulur. Nitekim bu konuda zaruret ölçüsünde bir toplumsal ihtiyaç söz konusudur.

b) Bu esasa göre yapılan hukuki işlemler nihai olarak koruma altında değildir. Menfaatler çatışması bağlamında daha güçlü bir hak karşısında bu işlemlerin ve elde edilen hakların geçersiz kabul edilme riski mevcuttur.

Buna göre fıkıh literatüründe zikredilen “Muâmelât meselelerinde zâhire göre amel etmek asıldır”, “Muâmelât meselelerinde tek kişinin haberi makbuldür/muteberdir” gibi ifadelerin ve zilyedliğe güvenerek yapılacak işlemin meşruiyet sınırları içerisinde (mübah) olduğu yönündeki açıklamaların bu iki aşamalı açıklama bağlamında anlaşılması gerekir.<sup>50</sup> Daha sonra geçersiz olma riskini taşımakla birlikte görünüşe itimad edilerek yapılan hukuki işlemlerin diyani açıdan mübah hükmüne yapılan vurgu ile Müslüman toplumlarda günlük hukuki ilişkilerin devamlılığı yanı sıra basit ve süratli bir şekilde gerçekleştirilebilmesi yönünde bir düzen tesis edilmesinin hedeflendiği ifade edilebilir.

### 3. İyiniyet Kavramının Menfaatler Çatışması İle İlişkisi

İyiniyetin korunması probleminin gündeme geldiği meselelerde hukuki eksiklik ile irtibatlı olarak aynı olayda birden çok hakkın çatışması söz konusu olabilir. Bu bakımdan iyiniyetin korunması bazı hakların tamamen ya da kısmen göz ardı edilmesi anlamına gelmektedir. Hukuk dilinde bir hukuki

50 Kudûrî, *el-Muhtasar*, 5/347-348; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 7/194; İsbîcâbî, *Zâdu'l-fukahâ şerhu Muhtasari'l-Kudûrî*, 2/828; Zeylâî, *Tebyînu'l-hakâyık*, 4/216; 5/218.



işlemlerde ilgili taraflar ya da hakların kullanılması veya borcun ifa edilmesinde ilgili şahıslar arasındaki çıkarların dengelenmesi problemi açısından da gündeme gelen “menfaatler çatışması” iyiniyet meselelerinde genelde iyiniyetli şahıs ile gerçek hak sahibinin çıkarlarının karşı karşıya gelmesini ifade eder. Bazen bir gerekçeye binaen, çatışan bu menfaatler arasından biri daha öncelikli kabul edilmekte bazen de bu çatışmanın dengelenmesi adına farklı hukuki çözümler tespit edilebilmektedir. İslam hukuku açısından iyiniyet ile ilgili meselelerde bazen iyiniyetli kişi ile başka bir hak sahibinin menfaatleri çatışmakta bazen de iyiniyetli kişinin menfaati ile Allah hakkı karşı karşıya gelmektedir. İyiniyet meselelerinde korunmaya daha layık olan menfaatin tespiti ve tercihi aynı zamanda hafif zarar karşısında daha büyük zararın giderilmesi anlamına gelmektedir.

İyiniyet meselelerinin önemli bir kısmında iyiniyetli şahıs ile gerçek hak sahibinin menfaatlerinin çatışması aynı zamanda hukuki işlem güvenliği<sup>51</sup> ile hukuk güvenliği prensibinin de çatışması anlamına gelmektedir. Hukuki işlem güvenliği, kişilerin olağan şartlarda harici verilere güvenerek yapmış oldukları işlemlerin ve tasarrufların önceden öngöremeyecekleri sebepler dolayısıyla geçersiz ve hukuk dışı kabul edilmemesi gerektiğini ve bu nedenle zarar görmelerinin engellenmesini, bu prensip karşısında hukuk güvenliği ilkesi ise hak sahibi açısından hakkın dokunulmazlığı güvencesinin ihlal edilmemesi gerektiğini telkin etmektedir.<sup>52</sup>

İslam hukukundaki iyiniyet meselelerinde hukuki eksiklik dolayısıyla mevcut çatışma bazı meselelerde iyiniyetli şahsın menfaati ile Allah hakkı (hakk-ı şer‘) arasındadır. Mesela bir işçinin dinen yasaklanmış bir işte çalışması durumunda iyiniyetinden dolayı ücrete hak kazanması Allah hakkı karşısında kul hakkının öncelenmesine dair iyiniyetin etkisini görebileceğimiz bir örnek olarak zikredilebilir. Nitekim şer‘î kuralların ihlâl edildiği bir sözleşme geçersiz olup genel prensiplerin işletilmesi durumunda işçinin ücrete hak kazanmaması gerekir. Ancak işçinin akdin konusuna ve dolayısıyla bu işlemde şer‘î kuralların

51 Modern hukukta iyiniyet kavramı sıklıkla, hukuki işlem güvenliği prensibi bağlamında tartışılmaktadır.

52 Hukuk güvenliği ile hukuki işlem güvenliği arasında mukayeseye dair bkz. Patry, “Güven Teorisi ve Ticaret Hukuku ve Kamu Hukukundaki İçtihatlarda Yeni Gelişmeler”, 20; Hüseyin Ülgen, *Türk Ticaret Hukukunda Hukuki Görünüş Nazariyesi* (İstanbul: Vedat Kitapçılık, 2005), 2.

ihlâl edildiğine dair bilgisizliği yani iyiniyeti İmâm Muhammed tarafından dik-kate alınarak iyiniyetli işçinin emeğinin karşılığını alması gerektiğine hükmedil-miş ve mezhep içerisinde bu görüş benimsenmiştir.<sup>53</sup> Fasid akitle satın alınmış bir malın üçüncü şahsa temlik edilmesi durumunda da üçüncü şahsın menfaati ile önceki işlemde kaynaklı fesadın ortadan kaldırılmasının gerekliliği doğrul-tusundaki Allah hakkı çatışmaktadır. Kul hakkı ile Allah hakkı arasındaki bu çatışmada kul hakkı Allah hakkına öncelenmektedir. Buna göre ilgili eşyanın üçüncü şahsa temlik edilmesi durumunda artık önceki akid fesad sebebiyle fes-hedilememekte ve üçüncü şahsın elde ettiği mülkiyet hakkı korunmaktadır.<sup>54</sup>

İyiniyet meselelerinin önemli bir kısmında iyiniyetli şahsın menfaati ile bir başka hak sahibinin menfaati çatışmaktadır. Bu durumlarda hakkaniyet ölçüleri çerçevesinde bir tarafın daha üstün kabul edilen menfaati uğruna di-ğere tarafın çıkarının feda edilmesi gerekebilmektedir. Mesela yukarıda naklet-tiğimiz fasid akitle satın alınan bir eşyanın üçüncü şahsa temlik edilmesi du-rumunda Allah hakkı karşısında üçüncü şahıs tarafından kazanılmış mülkiyet hakkı korunmakta iken iyiniyetli müşterinin yetkisiz bir satıcıdan satın aldığı bir malda elde ettiği mülkiyet hakkı korunmamaktadır. Serahsî bu hükmü şöyle izah eder: “Bu meselede müşterinin ve mâlikin hakları kul hakkı konu-mundadır. Bu iki kul hakkının çatışması durumunda ise daha önce mevcut olan mâlikin hakkı tercih edilir.”<sup>55</sup> Aynı şekilde müşterinin mükrehten satın aldığı malı bir başkasına satması durumunda da mükreh bu ikinci akdi fes-hedip yeni müşteriden malını geri alabilir. Bu meselede de çatışmanın iki kul hakkı arasında gerçekleşmesinden dolayı mükrehe ait olan mülkiyet hakkının korunması öncelikli kabul edilmektedir.<sup>56</sup>

53 Serahsî, *Mebûr*, 16/38-39; İbn Nüceym, *el-Babru'r-râik*, 8/35-36; *el-Fetâvâ'l-Hindîyye*, 4/449.

54 Fesad sebebiyle önceki akdin feshedilmesi vacip seviyesinde bir yükümlülüktür. Bk. İbn Hümâm, *Fethu'l-kadir*, 6/427; İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, 7/294.

55 Serahsî, *Mebûr*, 13/25-26.

56 Benzer şekilde küçük-büyük veya hususi-umumi zarar arasında ikincisinin def edilmesi öncelenirken eşit derecede iki hususi zarar söz konusu olduğunda genel fıkıh prensipleri doğrultusunda bunlar arasında birini diğerine tercih etmek yani bir hususi zararı diğer bir hususi zarar ile def etmeye çalışmak söz konusu değildir. Bkz. Bilmen, *Hukûk-ı İslâmîyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, 7/272, 324.

İyiniyetin bir başkasının hakkına rağmen korunup korunmayacağı önemli bir hukuk problemidir. Nitekim iyiniyetli müşteriye bazı durumlarda -gerçek hak sahibine rağmen- satın aldığı eşyaya mâlik kabul eden hukuki düzenlemelerde mâlikin mülkiyet hakkı onun rızası dışında elinden alınmaktadır. Bu nedenle Kara Avrupası hukuk sisteminde mâlikin bu külfete katlanmasını daha hakkaniyetli bir düzeye taşımak için müşterinin iyiniyetle aynî hak iktisabı elde edilebilmesine dair en yaygın çözüm yolu olarak menkul malın mâlikin elinden rızası ile çıkmış olması yani iyiniyetli müşterinin “emin zilyed” konumundaki yetkisiz kişiden satın alması ölçütü belirlenmiştir.<sup>57</sup> Aslında iyiniyetli müşteri için hukuki görünüş bakımından ve dolayısıyla alışveriş güvenliği konusunda bir farklılık teşkil etmeyen bu kayıt bir bakıma menfaatler çatışması bağlamında iyiniyetli müşteriye korumak adına mâlikin kendi eyleminin sonucuna katlanması olarak yorumlanmaktadır. Nitekim hukukun şahıslarda bir yetki olarak kabul ettiği hakların başkaları tarafından ihlal edilmemeleri için onların diğer insanlar tarafından bilinmeleri gerekmektedir. Bu noktada kişinin kendi malının zilyedi olması önem arz eder. Ancak kişi malını kendi isteğiyle bir başkasına teslim ettiği ve malın zilyedi asıl mal sahibi değil de onun rızası doğrultusunda emin zilyed konumundaki bir başka şahıs olduğunda “iyiniyetin korunması” gündeme gelmektedir. Türk hukuk doktrininde bunun için “yanıltıcı görünüş” veya “etkili görünüş” gibi bazı nitelendirmeler kullanılmaktadır.<sup>58</sup> Adeta mal sahibi burada kendi rızasıyla malını ariyet, emanet vb. bir işlemle bir başkasına teslim ettiğinde bu malın elinden tamamen çıkması riskini göze almış kabul edilir. Bir anlamda kendi isteğiyle malını “tehlikeli tedavül sahası”na çıkarmış olmaktadır.<sup>59</sup> Kişinin malını emanet ettiği şahsı iyi değerlendirmesi öngörülmektedir. Bu noktada mal sahibine “kime güvendiğin

57 “Bir taşınırın emin sıfatıyla zilyedinden o şey üzerinde iyiniyetle mülkiyet veya sınırlı aynî hak edinen kimsenin edinimi, zilyedin bu tür tasarruflarda bulunma yetkisi olmasa bile korunur.” (TMK, md. 988)

58 *Tekinay Eşya Hukuku*, 165; Seyfullah Edis, “Türk Medeni Hukukunda İyiniyet (Sübjektif Hüsünüyet)”, *Prof. Dr. H. C. Oğuzoğlu’na Armağan* (1972), 146. Bu durum üçüncü şahıslar açısından Arapça literatürde “galat-ı şâi” İngilizce literatürde ise “common and invincible error” olarak ifade edilmektedir. Bk. Hassân el-Mecâlî, *Himâyetü’l-gayr haseni’n-niyye fi’l-kânûni’l-medeni’l-Ürdüni: dirâse mukârene* (Ürdün: 2003), 87; Mircea Noslacan, “The Good Faith And The Theory of The Appearance In The Law”, 645, 651.

59 Giehl, Friedrich, “Menkullerin İyiniyetle Kazanılması Doğma ve Hukuk Gerçeği”, trc. Mustafa Dural, *İstanbul Üniversitesi Mukayeseli Hukuk Araştırmaları Dergisi* 4/6 (1970), 170.

hususunda dikkatli ol” prensibi dikte edilmektedir. Dolayısıyla malını ariyet veya emanet gibi bir yolla bir başkasına veren şahıs hiçbir kusuru olmasa dahi sebep olduğu neticeden dolayı mesul sayılmaktadır.<sup>60</sup>

Burada gözden kaçırılmaması gereken husus şudur. İyiniyetli müşteri ile mâlikin menfaatleri arasında bir çatışma söz konusudur ve hukuki açıdan bu menfaatlerden biri “daha” haklı bulunmaya çalışılmaktadır. Aksi takdirde birisine bir eşyayı emanet etmek, bozuk bir eşyayı tamirciye teslim etmek vb. işlemler de insanların ihtiyaç duydukları tasarruflardır. Dolayısıyla prensip olarak bu tür bir tasarrufta bulunarak eşyasını bir başkasına teslim eden mal sahibinin medeni hukuk açısından cezalandırılması söz konusu değildir. Ancak iyiniyetli kişinin iktisabı ile mal sahibinin yetkisi dâhilindeki bu tasarrufu çatıştığında bu iki haklı menfaatten biri tercih edilmek durumundadır. Modern hukuktaki hukuki işlem güvenliği uğruna mâlikin aleyhine iyiniyetli müşteri lehine yapılan düzenlemeler bazı yazarlar tarafından eleştirilmektedir.<sup>61</sup> Bununla birlikte detaylara dair bazı hususlar tartışılmakla birlikte iyiniyetle aynı hak iktisabının modern hukukun artık değiştirilemeyecek bir kuralı olduğu ifade edilmektedir.<sup>62</sup> Türk medeni hukukunda gayrimenkul mallarda yolsuz tescile güvenen iyiniyetli müşterinin -mâlikin elinden rızası ile çıkmış olması gibi bir şart aranmaksızın- her durumda mâlikin aleyhine korunarak mülkiyet hakkını elde edebilmesi yoluna gidilmiştir. İlgili kanun maddesi şu şekildedir: “Tapu kütüğündeki tescile iyiniyetle dayanarak mülkiyet veya bir başka aynı hak kazanan üçüncü kişinin bu kazanımı korunur.” (TMK, md. 1023) Dolayısıyla hatalı kaydedilmiş de olsa tapu siciline güvenerek bir gayrimenkulü satın alan iyiniyetli kişi tapu siciline yönelik “umumî güven ilkesi” gereği korun-

60 Rauch, “Malikin Rızası Dışında Elinden Çıkmış Olan Eşya Üzerinde Mülkiyet Kazanılmasının Cermen Hukuku Bakımından Tetkiki”, trc. Kudret Ayiter, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 9/3 (1952), 217, 220; Ergün Özsunay, *Medeni Hukuka Giriş* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 1970), 310.

61 Rauch, “Malikin Rızası Dışında Elinden Çıkmış Olan Eşya Üzerinde Mülkiyet Kazanılmasının Cermen Hukuku Bakımından Tetkiki”, 217-218. Bazı yazarlar da mâlik için çok özel bir kıymeti haiz olan bir malın belli bir süre içerisinde ve iyiniyetli müşterinin satın alırken vermiş olduğu bedeli kendisine vermek suretiyle mâlik tarafından geri alınabilmesinin makul olduğunu dile getirmektedir. Bkz. Akın Düren, “Mukayeseli Hukukta Taşınırın Malik Olmayan İktisabı”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 29/3 (1973), 244-245.

62 Akkanat, *İyiniyetin Korunması*, 8.

maktadır. Burada normal durumlarda “haksız tescilin aynı bir netice doğurmayacağı” prensibine iyiniyetli üçüncü kişiler lehine bir istisna getirilmiştir.<sup>63</sup>

İslam hukuk literatüründe bir nesne üzerindeki en güçlü hak ve yetkiyi ifade eden “milk” eşya üzerinde doğrudan hâkimiyet temin eden ve herkese karşı ileri sürülebilen hakları ifade eder. Milk niteliğindeki hakların iki temel unsurundan ilki eşya üzerinde hak sahibine mutlak tasarruf kudreti vermesi (iç muhteva) diğeri ise herkese karşı ileri sürülebilmesi (dış muhteva) olarak ifade edilmektedir. Buna göre milk niteliğindeki haklar, diğer tüm insanların ihlâl etmesine karşı korunmuştur.<sup>64</sup> Fıkıh literatüründe geniş manada milkin ve özellikle mülkiyet hakkının dokunulmazlığına ve korunmasına dair “ismet, hurmet ve kul hakkı (hakk-ı abd)” gibi önemli ve güçlü kavramlar geliştirilmiştir. Ayrıca dinin korumayı amaçladığı (makâsıd) beş şeyden birinin mal olduğu tespit edilmiş ve malın saygınlığı ve dokunulmazlığı canın saygınlığı ve dokunulmazlığı ile eşit derecede değerlendirilmiştir.<sup>65</sup>

Klasik fıkıh doktrininde iyiniyetin başkasına ait mevcut bir mülkiyet hakkını ihlâl ettirecek şekilde korunmasına pek sıcak bakılmadığı söylenebilir. Bir malın iyiniyetli müşterinin elinden geri alınması ve dolayısıyla alışveriş işlemlerinde oluşacak risk ortamı mâlikin menfaatleri ve mülkiyet hakkının dokunulmazlığı ile mukayese edildiğinde aksi yönde bir fikhî çözümü gerektirecek ölçüde büyük bir zarar olarak değerlendirilmemiştir. Yukarıda ifade edildiği üzere karşı tarafın beyanı veya zilyedlik gibi bazı olgulara itimad edilerek iyiniyetle yapılan alışveriş diyani açıdan mübah kabul edilmiştir.<sup>66</sup> Ancak bu alışverişin kişinin iyiniyetine binaen diyani açıdan mübah olması, satım konusu eşyanın istihkâka konu olması durumunda gerçek hak sahibi aleyhine

63 Zahit İmre, *Medenî Hukuka Giriş* (İstanbul: Fakülter Martbaası, 1980), 337; Ali Erten, “İyiniyetin Korunmadığı Hukuki Durumlar”, *Prof. Dr. H. C. Oğuzoğlu’na Armağan* (1972), 187; Ayan, *Medenî Hukuka Giriş*, 196-197.

64 Hasan Hacak, “Milk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/62.

65 Serahsî, *Mebûsât*, 2/3; 11/49; Mevslî, *İhtiyâr*, 2/562; Şelebî, *Hâşiyetü Tebyînu’l-hakâyk*, 2/81. Özellikle hurmet ve kul hakkı kavramlarında dokunulmazlık niteliğinin dinî temeli de vurgulanmış olmaktadır. Kazâ müessesesi kul haklarını muhafaza içindir. Bkz. Meydânî, *el-Lübâb fi şerhi’l-Kitâb*, thk. Sâid Bekdâş (Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 2014), 5/172.

66 Serahsî, *Mebûsât*, 11/49; İbn Nüceym, *el-Babru’r-râik*, 8/366; Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtu’l-Burhânî*, thk. Abdülkerîm Sâmî (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2004), 5/294.

bir hüküm ifade etmez. İlk aşamada müşterinin menfaatine yönelik ve alışveriş işlemlerinin devamlılığı açısından bir dereceye kadar işlevsel olan mübahlık hükmü, daha kuvvetli olan mülkiyet hakkının dokunulmazlığı prensibi karşısında etkisini yitirmektedir. Bu konuda fıkıh âlimleri mülkiyet hakkının dokunulmazlığını ihlal ettirmeyi gerektirecek ölçüde zaruret derecesinde bir toplumsal ihtiyacın söz konusu olmadığı kanaatinde. Nitekim haksız olarak elde tutulan eşyanın sahibine bizzat teslim edilmesini engelleyen tek şeyin acziyet olduğu ifade edilmektedir. Bu da ancak malın (hakikaten veya hükmen) helâk olması durumunda söz konusu olabilir.<sup>67</sup> Tek kişinin vermiş olduğu haberin muamelat alanında muteber olsa da mevcut bir hakkı iskat edecek güçte hüccet olmadığı ifade edilmektedir.<sup>68</sup> Bu doğrultuda Burhâneddin el-Buhârî'nin (ö. 616/1219) görünüşe itimad eden iyiniyetli müşteri ile mâlikin menfaatlerinin çatışmasını hâcet/zaruret ölçüsü bağlamında değerlendirdiği ifadeleri özetle şu şekildedir: "Tek kişinin haberi muamelelerin diyâneten mübah olması açısından kıyasa aykırı olarak zaruret nedeniyle hüccet kabul edilmiştir. Ancak yapılan işlemi mübah kabul etmenin ötesinde mâlikin rızası olmadan mülkiyet hakkını sona erdirecek şekilde muamelelerin geçerli olmasını gerektirecek bir zaruret söz konusu değildir."<sup>69</sup>

İyiniyet kavramına ilişkin genel bir tasavvur oluşturmak bakımından menfaatler çatışması bağlamındaki bu açıklamalardan sonra iyiniyet kavramına dair tartışmaları daha da somutlaştırarak haksız yapı örneğinde ele alabiliriz.

#### 4. İyiniyetli Haksız Yapı Sahibi Örneği

Haksız yapı, kişinin bir hakka dayanmaksızın kendi malzemesiyle başkasının arsasına, başkasının malzemesiyle kendi arsasına, başkasının malzemesiyle başkasının arsasına yapmış olduğu inşaat olarak tarif edilir. Türk medeni hukukunda başkasının arazisine haksız bir şekilde bina inşa etmiş olan kişi eğer iyiniyetli ise diğer şartların da varlığı durumunda ilgili arazinin mülkiyet

67 Serahsî, *Mebûsât*, 11/50.

68 قول الواحد ليس بحجة في إسقاط حق مستحق للعباد Serahsî, *Mebûsât*, 10/171, 175, 178. Ayrıca bk. Ebû Zeyd Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 174.

69 Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 5/298.

hakkını kazanabilmektedir.<sup>70</sup> Bu konuda TMK, md. 724 şu şekilde düzenlenmiştir: “Yapının değeri açıkça arazinin değerinden fazlaysa, iyiniyetli taraf uygun bir bedel karşılığında yapının ve arazinin tamamının veya yeterli bir kısmının mülkiyetinin malzeme sahibine verilmesini isteyebilir.”

Haksız yapı meselesinde menfaatler çatışması bağlamında bir tarafta arsa sahibinin mülkiyet hakkının dokunulmazlığı, diğer tarafta ise meydana getirilen bir değer ve onun yıktırılmasının meydana getireceği zarar söz konusudur. Klasik dönem Hanefî mezhebi kaynaklarında bu konuda iki görüş mevcuttur. Bunlardan biri mezhepteki hâkim görüş olarak ifade edebileceğimiz Kudûrî'nin *el-Muhtasar*'ından itibaren hemen tüm metinlerde mezhep görüşü olarak nakledilen ve bazı eserlerde *zâhirü'r-rivâye* olarak belirtilen bina sahibinin binasını sökmesi ve arsayı mâlikine teslim etmesi gerektiği hükmüdür. Diğer ise Ebu'l-Hasen el-Kerhî'ye (ö. 340/952) nispet edilen binanın daha değerli olması durumunda haksız bina sahibinin bedelini tazmin etmek suretiyle arsaya mâlik olabileceği görüşüdür. Bu fikhî çözümlerden ilki mutlak olarak arsa sahibini korurken Kerhî'ye nispet edilen görüşte ise inşa edilen binanın değeri arsanın değerinden fazla olması durumunda iyiniyet-kötüniyet dikkate alınmaksızın bina sahibi -arsa sahibinin mülkiyet hakkının feda edilmesi uğruna- korunmaktadır.<sup>71</sup>

Başkasının arsasına haksız bina inşa edilmesi konusu belli ölçüde hukuki tağyîr meseleleriyle irtibatlıdır. Bu nedenle başkasına ait bir menkul malın değişikliğe uğratılmasını ifade eden tağyîri, temellük sebebi olması bakımından ele alıp daha sonra haksız yapı konusuna geçebiliriz.

#### 4.1. Menkul Bir Malı Mülk Edinme Sebebi Olarak Tağyîr

Hanefî mezhebine göre başkasına ait menkul bir malı tağyîr etmek temellük sebebidir. Buna göre gasp edilen mal gâsıbın fiili ile ismi ve fonksiyonlarının çoğu kaybolacak şekilde değişikliğe uğrasa mâlikin bu eşyadaki mülkiyet hakkı ortadan kalkar, bu eşya gâsıbın mülkiyetine dâhil olur ve buna mukabil gâsıb için önceki mâlike karşı tazmin yükümlülüğü meydana gelir. Bununla birlikte değerini tazmin etmedikçe gâsıbın kendi mülkiyetine dâhil olan bu maldan yararlanması helâl değildir.<sup>72</sup> Hanefî mezhebinin bu görüşüne göre tağyîr ile mül-

70 Ayan, *Medenî Hukuka Giriş*, 206; Emrehan İnal, “Haksız Yapı Kavramı ve Haksız Yapının Kaldırılması”, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 70/1 (2012), 245-246.

71 Bu görüşler aşağıda kaynaklara atıf yapılarak değerlendirilecektir.

72 Serahsi, *Mebûr*, 11/88; Merğînânî, *Hidâye*, 9/340-341; Molla Hüsrev, *Düverü'l-hukkâm*, 2/265; Meydânî, *Lübâb*, 3/476.

kiyet hakkı elde edilebilmesi için gâsıbın iyiniyetli olması veya meydana getirdiği değerın esas maldan daha kıymetli olması gibi şartlar ileri sürülmemektedir.<sup>73</sup> Türk medeni hukukunda da “işleme” bir mülk edinme sebebi olmakla birlikte kişi başkasına ait bir şeyi işler veya başka bir şekle sokarsa ancak emeğinin değerinin eşyanın değerinden fazla olması durumunda o şeye sahip olabilir. Ayrıca işleyen kişi iyiniyetli değilse mahkeme eşyayı eski sahibine verebilir.<sup>74</sup>

#### 4.2. Başkasına Ait Malzemenin Bina İnşaatında Kullanılması

Hanefî mezhebine göre başkasına ait bir malzemenin gasp edilip bina inşaatında kullanılması durumunda tağyîr hükümleri doğrultusunda mâlik bu malını geri isteyemez. Çünkü gasp edilen mal bir birleşime dâhil edilince artık önceki müstakil varlığından başka bir şeye dönüşmüştür. Nitekim her iki durumdaki fonksiyonları farklıdır. Buna göre binaya dâhil edilmesi malzeme-yi “hükmen” helâk etmek demektir. Sonuçta mâlikin mülkiyet hakkı zail olup gâsıb bu malzemeye değeri mukabilinde sahip olmaktadır.<sup>75</sup> Kerpiç veya tuğla türünden bu malzemenin uğramış olduğu değişiklik menkul iken akar olmak şeklinde açıklanmaktadır.<sup>76</sup> Hanefî fakihlerinin bu konuya yaklaşımı zaruret ölçüsü diyebileceğimiz bir çerçevede seyretmektedir. Buna göre hakikaten helâk olan geri verilemeyeceği gibi hükmen helâk olanın da geri verilmesinin gerekliliğine hükmedilememektedir. Dolayısıyla gâsıb açısından sorumluluk tazmine intikal etmiş olmaktadır.<sup>77</sup>

Hanefî mezhebi fakihleri başkasının menkul malına tağyîr ile mâlik olunmasına dair mezhep görüşünü iki gerekçe ile temellendirmektedir: a- Gasp edi-

73 Akif Aydın, “Gasp”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/390.

74 TMK, md. 775; Jale Akipek, *Türk Eşya Hukuku Birinci Kitap* (Ankara: Sevinç Matbaası, 1972), 2/274-275. Roma hukukunda da tağyîr ile mülk edinme hususunda iyiniyet kriteri dikkate alınmaktadır. Bkz. Ziya Umur, *Roma Hukuku Ders Notları* (İstanbul: Beta Basım, 1990), 452-453.

75 Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 7/149; Bağdâdî, *Mecmeu'd-damânât fî mezhebi'l-İmâmî'l-a'zam Ebi Hanîfe en-Nu'mân*, thk. Muhammed Ahmed Serac-Ali Cuma Muhammed (Kâhire: Dâru's-Selâm, 1999), 1/311, 322.

76 Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 2/1635.

77 Gâsıb binayı yıkıp malzemeyi geri verecek olsa, mahkeme değerini tazmine hükmetmişse bunu yapamaz. Mahkeme değerini tazmine hükmetmeden önce ise bazı fukahâyâ göre faydasız bir şekilde malın zayı edilmesi söz konusu olacağı için yine de bu şekilde hareket etmesi helâl değildir. Bk. Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur fî şerhi Mültekal-ebhur*, thk. Halîl İmrân el-Mansûr (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 4/88; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 2/1657-1658, 1660.



len malın hakikaten veya hükmen (mânen) helâk olması b- Gâsıbın değer ifade eden bir fiilin söz konusu olması (sun'a-i mütekavvime).<sup>78</sup> Bina inşaatında kullanılan başkasına ait malzeme ile ilgili zarar mukayesesi bağlamında mâlikin zararının ehven kabul edilmesi de ilave bir gerekçe olarak zikredilmektedir.<sup>79</sup>

Hanefî mezhebi açısından tağyîr meselesinde ve bununla irtibatlı olarak başkasına ait bir malzemeyi bina inşaatında kullanma meselesinde kazâen gâsıb lehine verilmiş olan hükümlerde iyiniyet şartının aranmadığı görülmektedir. Bu durum meselenin ahlâkî ölçüler gözetilerek değil olgusal zorunluluk şartları dikkate alınarak ve zarar mukayesesi bağlamında değerlendirilmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Bu hükümler tabîî olarak iyiniyetli kişilerin de lehine bir hukuki sonucu ihtiva etmektedir.<sup>80</sup>

#### 4.3. Başkasının Arsasına İnşa Edilen Haksız Yapı

Hanefî mezhebi fîrû fıkıh kaynaklarında başkasının arsası üzerine yetkisi olmaksızın bina inşa etme konusu Gasp bölümünde tağyîr meseleleri işlenirken ele alınır. Bununla birlikte bu meselenin tağyîr meseleleri ile benzer ve farklı yönleri olan müstakîl bir konu olduğu söylenebilir.<sup>81</sup>

Hanefî mezhebi açısından tağyîr konusunun merkezinde ilgili menkul malın değişikliğe uğramakla hakikaten veya hükmen yok olması ve aynıyla iadesinin imkânsız hâle gelmesinden hareketle bir nevi zaruret durumu söz konusudur. Arsaya bina inşa edilmesinde ise arsanın varlığı olduğu gibi devam etmektedir. Kısmen tağyîr meselelerinde işletilen fikhî akıl yürütmeden de yararlanan bu mesele daha çok haksız yapı sahibinin zulmünün bertaraf edilmesi ve mâlikin arsa üzerindeki mülkiyet hakkının dokunulmazlığının ko-

78 Merğînânî, *Hidâye*, 9/340; İsbicâbî, *Zâdu'l-fukahâ*, 674. Malın hakikaten helâk olması ile ilgili buğday-un meselesi örneği üzerinden Serahsî'nin açıklamalarına, hükmen helâk olması ile ilgili de bina inşaatında kullanılan malzeme örneği üzerinden Kâsânî'nin açıklamalarına bakılabilir. Bk. Serahsî, *Mebûsât*, 11/87-88; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 7/149.

79 Merğînânî, *Hidâye*, 9/343-344; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 7/149; Meydânî, *Lübâb*, 3/480.

80 Malzeme meselesinde bina ile malzeme arasındaki kıymet farkı açıktır. Tağyîr meseleleri çerçevesinde ele alınan sâce üzerine binâ inşa edilmesinde ve Kerhî'ye nispet edilen arsa üzerine bina inşa edilmesi meselesinde binanın daha değerli olması sâceyi ve arsayı temellük için bir şart olarak ifade edilmektedir. Bkz. Meydânî, *Lübâb*, 3/480; İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, 9/280; Bağdâdî, *Mecmeu'd-damânât*, 1/323; Kadızâde, *Netâicü'l-efkâr*, 9/34.

81 Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 7/149; İsbicâbî, *Zâdu'l-fukahâ*, 675; Zeylâî, *Tebyînu'l-hakâyık*, 5/229; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 8/212.

runması veya inşaat sahibi tarafından maddî bir değer ortaya konmuş olması ve iki tarafın zararlarının mukayesesi dikkate alınarak değerlendirilmektedir.

Hanefî mezhebi kaynaklarında başkasının arsasına bina yapan kimse ile ilgili nakledilen hâkim görüşe göre mutlak olarak binanın sökölüp arsanın mâlikine teslim edilmesi gerekmektedir.<sup>82</sup> Kerhî'ye nispet edilen diğer görüşe göre ise binanın değeri arsanın değerinden fazla ise gâsıb değeri mukabilinde arsaya mâlik olabilmektedir.<sup>83</sup> Bazı kaynaklarda Kerhî'nin, bu hükmü mezhebin görüşü olarak naklettiği ifade edilmektedir.<sup>84</sup> *Şerhu'l-Vikâye*'de doğrudan İmâm Muhammed'e nispet edilen<sup>85</sup> bu görüşü Şeyhîzâde (ö. 1078/1667) meşâyıha nispet ettikten sonra bazı müteahhir dönem fakihlerinin bu görüşle fetva verdiklerini, kendi zamanındaki bazı fakihlerin ise zulüm kapısını kapamak üzere *zâhirü'r-rivâye* görüşü ile fetva verdiklerini ifade eder.<sup>86</sup> Bazı müellifler aynı görüşü Kerhî'nin ismini zikretmeksizin nakletmektedir.<sup>87</sup> Molla Hüsrev (ö. 885/1480) *Gurer* isimli muhtasarına mezhepteki hâkim görüşü değil binanın değerinin arsanın değerinden fazla olması durumunda gâsıbın arsaya değerini tazmin mukabilinde mâlik olabileceğine dair bu görüşü almıştır.<sup>88</sup> Haskefi ö. (1088/1677) de binanın daha değerli olması durumunda gâsıbın mâlik olacağı hükmünü nakletmekle birlikte İbn Abidin ö. (1252/1836) bunun müftâ bih olmayıp Kerhî'nin görüşü olduğunu hatırlatır. Ayrıca zulmü engellemek üzere Kerhî'nin görüşüyle fetva verilemeyeceğini nakleden İbn Abidin, Ebussuud Efendi ö. (982/1574) ve Ali Efendi'nin ö. (1103/ 1692) de bu doğrultuda bir anlayışı benimsediklerini nakleder.<sup>89</sup>

82 Kudurî, *el-Muhtasar*, 3/480; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 7/149; Merğînânî, *el-Hidâye*, 9/348; Mevsîlî, *İhtiyâr*, 2/573-574; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-ehur*, 4/88; Sadruşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye*, 2(5)/48.

83 Aynî, *Binâye*, 9/349; İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, 9/280; Meydânî, *Lübâb*, 3/481.

84 İlgili kaynakları görmek için bkz. Kamil Yelek, *Gasp ve İtlaf Bağlamında Hanefî Sorumluluk Hukuku* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 168.

85 Sadruşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye*, 2(5)/48.

86 Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-ehur*, 4/88.

87 Zeylâî, *Tebyînu'l-hakâyk*, 5/229; İbn Nüceym, *Babru'r-râik*, 8/212.

88 Molla Hüsrev, *Dürrerul-hukkâm*, 2/266. Attâsî, bunun metinler içerisindeki tek istisna olduğunu söyler. Bk. Attâsî, *Şerhu'l-Mecelle*, 3/441. İbn Nüceym de *Eşbâh*'ta sadece bu görüşü nakletmektedir. Bk. İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, thk. Muhammed Mutî el-Hâfız (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1986), 97.

89 İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, 9/280-281; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, 7/338-339; Ali Haydar Efendi, *Dürrerul-hukkâm*, 2/1659.

#### 4.4. Mecelle’de İyiniyetli Haksız Yapı Sahibinin Korunması

Yukarıda ifade edildiği üzere Hanefî mezhebi fîrû fıkıh kaynaklarında başkasının arsasına bina yapma meselesine dair hâkim görüş binanın söktürülüp arsanın, sahibine iade edilmesi doğrultusundadır. Ancak Kerhî’ye nispetle haksız yapı sahibi lehine verilmiş olan hükmün de belli ölçüde dikkate alındığı ve bazı eserlerde esas görüş olarak nakledildiği görülmektedir. Bu, menfaatler çatışması bağlamında, meydana getirilmiş maddî bir değerın korunması veya belki pratikte iyiniyetli haksız yapı sahiplerinin korunması doğrultusunda bir yaklaşım olarak yorumlanabilir. Nitekim bunun mukabilinde mezhepteki hâkim görüş doğrultusunda bina sahibinin binayı söküp arsayı mâlike teslim etmesi gerektiği hükmü iyiniyetli haksız yapı sahiplerini de kapsamaktadır.

Hanefî mezhebindeki hâkim görüş doğrultusunda iyiniyetli haksız yapı sahibi arsayı sahibine teslim etmekle yükümlü olmakla birlikte kendisini aldatan (tağrîr) kişiyne binasının arsa üzerindeki değerini tazmin ettirebilmektedir. Mesela iyiniyetli müşteri satın alıp da bina inşa ettiğî arsanın istihkâka konu olması durumunda ödemiş olduğu semeni geri aldığı gibi kendisine bu arsayı satan kişiyne inşa ettiğî binasının sökülmüş olan malzemesini teslim ederek binanın arsa üzerindeki -kâimen- değerini tazmin ettirebilmektedir. Burada iyiniyetli kişi için kısmî bir korumanın mevcut olduğu görülmektedir.<sup>90</sup> Bununla birlikte bina sahibinin bu hukuki korumadan yararlanması için iyiniyet tek başına yeterli olmayıp iyiniyetli bina sahibinin “aldatılmış” olması da şart koşulmaktadır. Tazmin sorumluluğunu yüklemek için bir “aldatan” arayışının neticesi olarak mesela iyiniyetli şufadâr bir arsaya bina inşa etse ve daha sonra ilgili arsa istihkâka konu olsa bu kişinin herhangi bir şekilde binanın değeri için rücû hakkı yoktur. Çünkü kendisi “aldatılmış” değildir.<sup>91</sup> Ebû Yûsuf ise bu konuda “tağrîr” kavramına geniş bir yorum getirip satıcının şufadârı da aldatmış olduğu değerlendirmesini yaparak şufadârın da binanın kâimen değeri için satıcıya rücû edebileceğini savunmaktadır.<sup>92</sup>

90 Serahsî, *Mebûsât*, 26/34; Sadruşşerîa, *Şerhu’l-Vikâye*, 2(5)/59; Merğınânî, *Hidâye*, 9/411; Zeylaî, *Tebyînu’l-hakâyk*, 5/251; İbn Abidin, *Reddü’l-muhtâr*, 9/340; Ali Haydar Efendi, *Düveru’l-hukkâm*, 2/1008.

91 Cessâs, *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî*, thk. İsmetullah Muhammed (Beirut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 2010), 8/249; Kadızâde, *Netâicü’l-efkâr*, 9/411-412.

92 Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi*, 5/30.

Mecelle, Hanefî mezhebi içerisinde yukarıda zikredilen iki görüşten birini tercih etmeyip inşaat sahibi ile arsa mülkînin çatışan menfaatleri arasındaki dengeyi temin etme üzere inşaat sahibinin iyiniyetli olması durumunda binanın değerinin arsanın değerinden fazla olması şartıyla arsaya değeri mukabilinde mülkî olabileceği hükmünü kanunlaştırmıştır. Mecelle'nin 906. maddesi şu şekilde düzenlenmiştir:

“Mağsûb arz olup da gâsıb anın üzerine ebniye inşa yahut eşcâr gars etse bunları kal' ile arzı reddetmek üzere gâsıba emrolunur. Ve eğer ebniye ya eşcârın kal'ı arza muzır ise mağsûb minh anların müstehikku'l-kal' olarak kıymetlerini i'tâ ile anları dahi zabt edebilir. Fakat ebniye ya eşcârın kıymetleri arzun kıymetinden ziyade olup da [kendisine mülkî ifade eder] *sebeb-i şer'î* [nefsülemrde mevcut olmak] *zu'miyle* inşa yahut gars olunmuş [olduğu hâlde mezkûr sebep nefsülemrde mevcut olmadığı muahharan tahakkuk eder] ise ol hâlde ebniye yahut eşcârın sahibi arzun kıymetini i'tâ ile arzı temellük eder. Mesela bir kimse pederinden mevrûs olan arsa üzerine ol arsanın kıymetinden ziyade akçe sarfiyle ebniye inşa ettikten sonra biri arsaya müstehik çıksa ol kimse arsanın kıymetini verip arsayı zabt eyley.”<sup>93</sup>

Mecelle'de zikredilen bu örnekte kişi kendisine miras kalmış olan bir arsaya bina inşa ederken herhangi bir kimseye zarar verme, hukuk kurallarını ihlâl etme gibi bir düşünce içerisinde değildir. Ancak daha sonra arsanın istihkâka konu olması durumunda binayı haksız bir şekilde inşa ettiği anlaşılmıştır. Dolayısıyla Mecelle, bir şerî sebep ile mülkiyet hakkına sahip olduğu kanaatine binaen başkasının arsasına bina inşa eden iyiniyetli haksız yapı sahibini korumaktadır.<sup>94</sup> Mecelle'deki düzenlemede açık bir ifade ile “iyiniyet” şart koşulmamış olsa da Mecelle şerhlerindeki açıklamalarda da görüleceği üzere bu düzenlemenin amacının iyiniyetli kişiyi korumak olduğu ve bunun da objektif düzeyde belirlenmesi için yapı sahibinin “bir şerî sebep iddiasına istinad etmesinin” düzenlemeye konu edildiği ifade edilebilir. Mesela Mecelle şârihi Atrâsî'nin konuyla ilgili değerlendirmesi şöyledir:

93 Köşeli parantez içerisindeki ifadeler Mecelle şerhinden alıntılanmıştır. Bkz. Ali Haydar Efendi, *Düerü'l-hukkâm*, 2/1660.

94 Ömer Nasuhi Bilmen her ne kadar Mecelle'nin bir tercihte bulunduğuna dikkat çekmese de sebep-i şerî iddiasıyla bina yapmış olan kişinin hukuki açıdan korunmasına gerekçe olarak bu kimsenin “suiniyeti ve suikasının bulunmadığını” ifade eder. Bkz. Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istulâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*, 7/339.

“Mecelle'nin bina yapan veya ağaç dikenin zulmü söz konusu olduğunda *zahirü'r-rivaye* görüşünü, aksi durumda ise Kerhî'nin görüşünü esas aldığı görülmektedir. Bu ne güzel bir ayırımdır. Buna göre bina sahibinin zulmü söz konusu olmadığı ancak arsaya bir hak sahibi çıktığında 'büyük zarar küçük zarar ile giderilir' ilkesi doğrultusunda Kerhî'nin görüşüyle fetva verilmekte, bina sahibinin zâlim olduğuna kanaat edildiğinde ise *zahirü'r-rivaye* görüşüyle amel edilmektedir.”<sup>95</sup>

Mecelle'de yer alan bu hükmün farklı durumlarda iki farklı görüşten birinin tercih edilmesinden ziyade “bina sahibinin iyiniyetli olması durumunda arsaya mâlik olabileceği” şeklinde üçüncü bir görüş olarak ifade edilmesi daha isabetlidir.<sup>96</sup> *Mir'ât-ı Mecelle*'de bu ayırım müteahhir dönem Hanefî âlimlerinden birisinin şu ifadesine dayandırılır: “Şeriatın temel prensiplerine en uygun olanı eğer kişi kendisine miras kalmış olması gibi bir şerî sebep iddiasıyla bina yapmışsa Kerhî'nin görüşüyle, değilse *el-Kitâb*'da nakledilen görüşle fetva vermektir.” Müellif, başkasının arsasına cebren, gasp yoluyla bina yapılması ile müşterinin bir şerî sebebe dayanarak (alâ vechin şer'iyin) bina yapması arasındaki bu ayırımın hakkaniyetli olduğunu ifade eder.<sup>97</sup> Bu nakil dikkate alındığında ise Mecelle heyeti Hanefî mezhep geleneği içerisindeki iyiniyetli haksız yapı sahibi lehine mevcut olan -fakat görebildiğimiz kadarıyla fûrû metinlerinde pek nakledilmeyen- bu görüşü esas almış olmaktadır.<sup>98</sup>

95 Müellif elbette sadece inşaat sahibinin iddiasının yeterli olmadığını, hâkimin gerekli araştırmayı yaparak ilgili verileri titiz bir şekilde incelemesinin gerektiğini, kötünüyetli insanların bu iddiayla insanların arsalarına mâlik olmaya çalıştıklarına şahit olduğunu söyler. Bk. Attâsî, *Şerhu'l-Mecelle*, 3/441-442.

96 Mecelle'nin iyiniyetli haksız yapı sahibini koruması hakkında bkz. Ebül'ulâ Mardin, *Hukuku Medeniye Dersleri* (İstanbul, 1928), 2/150-151; Hayreddin Karaman, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku* (İstanbul: Ensar Yayınevi, 2011), I, 143; Aydın, “İslam Hukukunda Gasp”, 193-194; Yelek, *Gasp ve İtlaf Bağlamında Hanefî Sorumluluk Hukuku*, 170.

97 Mesud Efendi, *Mir'ât-ı Mecelle* (İstanbul, 1302), 320.

98 Bu meselenin “Büyük zarar, küçük zarar ile def edilir.” ilkesi çerçevesinde teaddî ve zulüm niteliklerinin bulunmaması bakımından Mecelle'nin 902. maddesindeki hüküm ile paralel bir sonucu ifade ettiği zikredilmektedir. Bkz. Selîm Rüstem, *Şerhu'l-Mecelle*, 1/503-504.

## Sonuç

İyiniyet, hukuki eksikliğe ilişkin mazur görülebilir bir bilgisizlik veya hatalı zan içerisinde bulunan kişinin bu durumunu ifade eder. Mevcut hukuki eksiklikten haberdar olan kişi kasıtlı olarak başkasına zarar verecek bir tasarrufta bulunmakta iken hukuki eksikliği bilmeyen şahıs ise hukuk kurallarını ihlal etme veya herhangi bir kimseye zarar verme gibi bir haksızlık bilinci taşımamaktadır. Buna göre iyiniyet, kişinin ahlaki niteliğini ifade etmek üzere kullanılan bir hukuk terimidir. Klasik fıkıh doktrinde “hukuki eksikliğe ilişkin bilgisizlik” olgusunun bu yaklaşım ile temellendirilebilecek bir çerçevede, kişinin niyeti dikkate alınarak ahlâki niteliği bağlamında değerlendirilmiş olduğu görülmektedir.

Hukuki eksiklik, ilgili meselenin özelliğine göre tasarrufun meşrû olmaması, hukuki işlemin geçersizliği, tazmin yükümlülüğü, hukuki açıdan yükümlülüğün yerine getirilmemiş olması gibi olumsuz bir etkiye sahiptir. Bazı meselelerde hukuki eksikliğe rağmen kişinin iyiniyeti bu olumsuz sonucu kısmen veya tamamen giderici bir işleve sahiptir. İyiniyetin korunduğu durumlarda aynı meseledeki kötünüyetli kişinin aksine iyiniyetli kişi lehine tespit edilmiş olan hükümler, menfaatler çatışması bağlamında iyiniyetli kişinin menfaatinin korunmaya daha layık kabul edilmesinin bir sonucudur.

Klasik fıkıh doktrinde iyiniyetin başkasına ait mevcut bir mülkiyet hakkını ihlâl ettirecek şekilde korunmasına pek sıcak bakılmadığı söylenebilir. Bununla birlikte Mecelle heyeti iyiniyetli haksız yapı sahibine binanın değerinin arazinin değerinden yüksek olması şartıyla bedeli mukabilinde araziye mâlik olma imkânı tanıyarak onun menfaatini üstün kabul etmiştir. Burada arsa sahibi açısından mülkiyet hakkının dokunulmazlığı prensibine, iyiniyetli haksız yapı sahibi lehine önemli bir istisnai düzenleme yapılmıştır. Mecelle heyetinin bu meselede Hanefî mezhebindeki hâkim görüşten ayrılıp farklı bir hükmü kanunlaştırırken kişinin ahlâki niteliğini de dikkate alarak maddî bir değer muhafaza edilmesi için hâcet/zaruret gerekçesine istinat etmiş olduğu ifade edilebilir.

Görebildiğimiz kadarıyla Hanefî mezhebi fıkıh kaynaklarında ve Mecelle şerhlerinde haksız yapı konusu ve iyiniyetli haksız yapı sahibine dair mesele ve hükümler ele alınırken taşkın yapı problemine değinilmemektedir. Taşkın yapıya dair hükümlerin de haksız yapı ile ilgili tespit edilen hükümler çerçevesinde değerlendirilmesi mümkündür. Buna göre Mecelle’de iyiniyetli haksız yapı sahibini koruyan düzenlemenin iyiniyetli taşkın yapı sahibinin korunmasını da içerdği söylenebilir.

### Kaynakça

- Akipek, Jale. *Türk Eşya Hukuku*. Ankara: Sevinç Matbaası, 1972.
- Akipek, Jale. "Sübjetif Hüsnüniyetin Mahiyeti ve Hükümleri". Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi 14 (1957), 56-71.
- Akkanat, Halil. *Türk Medeni Hukukunda İyiniyetin Korunması*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 2010.
- Ali Haydar Efendi. *Düverül-hükkâm*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Ali el-Kâri. *Fethu bâbî'l-inâye*. Thk. Muhammed Temim-Heysen Temim. Beyrut: Dâru'l-Erkam, t.y.
- Attâsi, Muhammed Tâhir. *Şerhu'l-Mecelle*. Matbaatü Hims, 1930.
- Ayan, Mehmet-Ayan, Nursen. *Medenî Hukuka Giriş*. Konya: Mimoza Yayınları, 2015.
- Aydın, Akif. "İslam Hukukunda Gasp". *İslam Tetkikleri Dergisi* 9 (1995), 163-220.
- Aydın, Akif. "Gasp". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/3987-392. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Bağdâdi, Gânim. *Mecmeu'd-damânât fî mezhebi'l-İmâmi'l-a'zam Ebi Hanife en-Nu'mân*. Thk. Muhammed Ahmed Serac-Ali Cuma Muhammed. Kâhire: Dâru's-Selâm, 1999.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.
- Buhârî, Abdülazîz. *Keşfü'l-esrâr*. Thk. Abdullah Mahmud Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Buhârî, Burhâneddin. *el-Muhîtu'l-Burhânî*. Thk. Abdülkerim Sâmî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Bulut, Abdurrahman. *İslam Hukukunda İyiniyetin Korunması*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Debûsî, Ebû Zeyd. *Takvîmü'l-edille*. Thk. Halil Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Cessâs, Ebû Bekr. *el-Fusûl fî'l-usûl*. Thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve Ş-Şu'ni'l-İslâmiyye, 1994.
- Cessâs, Ebû Bekr. *Muhtasarı ihtilâfî'l-ulemâ*. Thk. Abdullah Nezir Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1995.
- Cessâs. *Şerhu Muhtasari't-Tabâvi*. Thk. İsmetullah Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010.
- Düren, Akın. "Mukayeseli Hukukta Taşınırın Malik Olmayandan İktisabı". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 29/3 (1973), 237-245.
- Ensârî, Zekeriyâ. *Esne'l-metâlib şerhu Ravzi't-tâlib*. Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, t.y.
- Erten, Ali. "İyiniyetin Korunmadığı Hukuki Durumlar", *Prof. Dr. H. C. Oğuzoğlu'na Armağan* (1972).
- Giehl, Friedrich. "Menkullerin İyiniyetle Kazanılması Doğma ve Hukuk Gerçeği". Çev. Mustafa Dural. *İstanbul Üniversitesi Mukayeseli Hukuk Araştırmaları Dergisi* 4/6 (1970), 157-178.
- Hacak, Hasan. "Milk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/62-64. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Haddâd, Radiyyüddin. *el-Cevheretü'n-neyyire alâ muhtasarı'l-Kudûri*. Mektebe-i Hakkâniyye.
- Halebî, İbrahim. *Mülteka'l-ebhur*. Thk. Halil Imrân. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Haraşî, Ebû Abdillâh. *Şerhu Muhtasari'l-Halil*. Bulak: el-Matba'atü'l-Kübrâ'l-Emîriyye, 1317.
- İbn Abidin. *Reddü'l-muhtâr alâ'd-Dürri'l-muhtâr*. Thk. Adil Ahmed-Ali Muhammed. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- İbn Nüceym, Zeynüddin. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. Thk. Muhammed Mutî el-Hâfız. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1986.
- İbn Nüceym, Zeynüddin. *el-Babru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Thk. Zekeriyâ Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Receb. *Takrîru'l-kavâid ve tahrîru'l-fevâid*. Thk. Hasan Âl-i Selmân.
- İmre, Zahit. *Medenî Hukuka Giriş*. İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1980.
- İnal, Emrehan. "Haksız Yapı Kavramı ve Haksız Yapının Kaldırılması". *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 70/1 (2012), 245-275.
- Karâfi, Şehâbeddin. *ez-Zabîra*. Thk. Dr. Muhammed Haccî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.



- Karaman, Hayreddin. *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*. İstanbul: Ensar Yayınevi, 2011.
- Kâsânî, Alâüddîn. *Bedâiü's-sanâi fi tertibi'ş-şerâi'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Lübânî, Selim Rüstem. *Şerhu'l-Mecelle*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.
- Mardin, Ebül'ulâ. *Hukuku Medeniye Dersleri*. İstanbul: Ahmet İhsan Matbaası, 1928.
- Merğînânî, Burhâneddin. *el-Hidâye* (şerhi ile birlikte). Thk. Abdürrezzâk Gâlibü'l-Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Me'sud Efendi. *Mir'ât-ı Mecelle*. İstanbul, 1302.
- Mevsilî, Ebül-Fazl. *İhtiyâr li-talîli'l-Muh târ*. Thk. Şuayb Arnaût. Dimeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Meydânî, Abdülğanî. *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb*. Thk. Sâid Bekdâş. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2014.
- Molla Hüsrev. *Dürrü'l-hukkâm fi şerhi Gurevi'l-ahkâm*. Karaçi, t.y.
- Molla Hüsrev. *Mir'âtu'l-usûl*. Dersâadet: Şirket-i Sahafiyye-i Osmâniyye, 1321.
- Oğuzman, Kemal-Barlas, Nami. *Medeni Hukuk*. İstanbul: Vedat Kitapçılık, 2015.
- Patry, Robert. "Güven Teorisi ve Ticaret Hukuku ve Kamu Hukukundaki İçtihatlarda Yeni Gelişmeler". *İstanbul Üniversitesi Mukayeseli Hukuk Araştırmaları Dergisi* 18 (1990), 15-25.
- Râfiî, Ebül-Kâsım. *Fethu'l-azîz şerhu'l-Vecîz*. Thk. Ali Muhammed-Adil Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Rauch. "Maliikın Rızası Dışında Elinden Çıkması Olan Eşya Üzerinde Mülkiyet Kazanılmasının Cermen Hukuku Bakımından Tetkiki". Çev. Kudret Ayiter. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 9/3 (1952), 212-221.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mesûd. *Şerhu'l-Vikâye*. Thk. Salâh Muhammed Ebu'l-Hâc. Ammân: Dâru'l-Varrâk, 2006.
- Sahnûn, Ebü Saîd. *el-Müdevenetü'l-kübrâ*. Mısır: Matba'atu'l-Âde, 1323.
- Serahsî, Şemsüleimme. *Mebstû*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Serozan, Rona. *Medeni Hukuk Genel Bölüm / Kişiler Hukuku*. İstanbul: Vedat Kitapçılık, 2013.
- Şâtübî, Ebü İshâk. *el-Muvâfakât*. Thk. Hasan Âl-i Selmân. Dâru İbn Affân, t.y.
- Şeyhîzâde. *Mecmeu'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur*. Thk. Halîl İmrân el-Mansûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Özsunay, Ergün. *Medeni Hukuka Giriş*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 1970.
- Umur, Ziya. *Roma Hukuku Ders Notları*. İstanbul: Beta Basım, 1990.
- Ülgen, Hüseyin. *Türk Ticaret Hukukunda Hukuki Görünüş Nazariyesi*. İstanbul: Vedat Kitapçılık, 2005.
- Yelek, Kamil. *Gasp ve İtlaf Bağlamında Hanefî Sorumluluk Hukuku*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Zerkeşi, Bedreddin. *el-Mensûr fi'l-Kavâ'id*. Thk. Muhammed Hasan İsmail. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.







Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2664-677X

Kocaeli Theology Journal

## İBÂDÎ FIKHINDA NAMAZA AİT HÜKÜMLER VE DELİLLERİ PROVISIONS AND EVIDENCES REGARDING PRAYER IN IBADI FIQH

**Ahmet Faruk GÖKSÜN**

Arş. Gör, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Kocaeli/Türkiye  
ahmetfarukgoksun@gmail.com, orcid.org/0000-0003-0107-0492

### Makale Bilgisi / Article Info

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

**Geliş Tarihi / Received:** 10 Kasım 2021 / 10 November 2021

**Kabul Tarihi / Accepted:** 28 Kasım 2021 / 28 November 2021

**Yayın Tarihi / Published:** 29 Aralık 2021 / 29 December 2021

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık 2021 / December 2021

Cilt: 5, Sayı: 2 Volume: 5, Issue: 2, Sayfa / Pages: **475-502**.

**Cite as / Atıf:** Göksün, Ahmet Faruk. "İbâdî Fıkında Namaza Ait Hükümler ve Delilleri [Provisions and Evidences Regarding Prayer in Ibadi Fiqh]". Kocaeli İlahiyat Dergisi- Kocaeli Theology Journal, 5/2 (Aralık/December 2021), **475-502**.

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

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

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

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

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

CC BY-NC-ND 4.0

## Öz

İslam'ın beş temel esasından birisi olan namaz ibadeti önemine binaen fıkıh kitaplarında kendisine en çok yer ayrılan ve en çok tafsilata girilen konular arasında yer almaktadır. Fakihler namaza ait her bir detayı özel olarak incelemişler ve konuyla alakalı naslar ışığında hükümler koymuşlardır. İtikâdî bir mezhep olmasının yanı sıra fikhî bir mezhep olan İbâdiyye mezhebine mensup fakihler de kitaplarında namaz bahislerine genişçe yer vermişlerdir. Mezhep içerisinde yer alan namaza ait hükümlerin büyük çoğunluğunda ortak nasların itibara alınması sonucu diğer mezheplerle benzer hükümler verilmiştir. Ancak dört büyük mezhep arasında ihtilaf bulunduğu gibi İbâdiyye mezhebi ve diğer mezhepler arasında da ihtilaflar bulunmaktadır. Mezhebe ait bazı görüşler dört büyük mezhebin içerisinde bulunan mezheplerden bazıları ile uyum içerisinde olmakla birlikte, mezhep içerisinde bu mezheplerin hepsinden farklı görüşler de bulunmaktadır. Bu makale İbâdiyye mezhebi içerisinde namaza ait farklı ya da dikkat çekici hükümleri delilleri ile birlikte zikretme amacıyla kaleme alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İbâdiyye Mezhebi, İbâdî Fıkıhı, Namaz, Kıraat, Tekbir

## Abstract

One of the five pillars of Islam, prayer is one of the most frequently cited and detailed topics in fiqh books. They have specially studied every detail of prayer and have established juristic opinion in light of verse of the Koran and hadiths. Jurists belonging to the Ibadiyya madhhab, which is a fiqh view, have also given wide coverage to prayer events in their books. In the madhhab, juristic opinions were given similarly with in accordance with the estimates in the areas in a planning that belongs to the prayer. However, as there are four major regional conflicts, there are also conflicts between the Ibadiyya sect and other people. Not only there are their remarks that keep pace with four madhhab; but also hetero remarks dissent from four madhhab. This article is written to explain different and remarkable juristic opinions with its evidence in the Ibadiyya madhhab.

**Key Words:** Ibadiyya Madhhab, Fiqh of Ibadi, Prayer, Kıraah, Takbir

## Giriş

İbâdiyye mezhebi Hâricîlerin en mutedil ve Ehl-i Sünnet'e en yakın fırkası olarak bilinmekte olup Hâricîlerin günümüze ulaşan tek koludur. Günümüzde başta Umman olmak üzere Libya, Cezayir, Tunus gibi ülkelerde bu mezhebin mensupları bulunmaktadır. İbâdiyye mezhebi hem itikadî hem de amelî/fikhî bir mezhep olduğundan bu mezhebin mensupları itikatta oldukları gibi amelde de bu mezhebe mensup durumdadırlar. İbâdiyye mezhebi gerek muhalif kitaplarda bazı olumsuz ifadeler ile anılması gerek ilmî merkezlere uzaklığı gerekse de kendisini ümmetin geri kalanından soyutlaması sebebiyle yeterince ve kendi kaynakları üzerinden araştırılmamıştır. Mezhep üzerinde yapılan araştırmalar genelde mezhebin itikadî boyutunu ele aldığından dolayı bu mezhebin aynı zamanda fikhî bir boyutunun olduğu göz ardı edilmiş ya da görmezden gelinmiştir. Halbuki İbâdiyye mezhebinin hicrî ikinci-üçüncü asırlardan itibaren oluşmaya başlayan ve günümüzde dahi devam eden geniş bir fıkıh literatürü bulunmaktadır.

Bu makalede zikredilen hükümlerin alındığı eserlere bakıldığında İbâdî fîrû fıkıh literatüründen bazı örnekler görülecektir. Bu alandaki eserler daha fazla olmakla birlikte makalenin amacı İbâdî fîrû fıkıh literatürünü ortaya koymak olmadığı için temsil gücü yüksek mezkur eserleri kullanmak yeterli görülmüştür.

Bu çalışmada İbâdiyye mezhebinin itikadi boyutuna temas edilmeyecek, İbâdî fıkıhının kurucu isimlerine dair bazı ön bilgiler verildikten sonra mezhebin namaza ait farklı veya dikkat çekici hükümlerine delilleri ile birlikte yer verilmeye çalışılacaktır.

## 1. İbâdî Fıkıhının Kurucuları

İbâdiyye mezhebi kaynaklarında ittifakla belirtildiği üzere mezhebin kurucu ismi Abdullah b. İbâd değil, tâbiî alim Câbir b. Zeyd'dir.<sup>1</sup> Mezhep, Emevi iktidarı sırasında yaşanan baskı politikaları dolayısıyla o dönemde kitman imametine<sup>2</sup> dair hükümleri uygulamıştır. İbâdîlerin iddialarına göre kitman imameti hükümlerinin uygulandığı dönemde mezhebin asıl imamı

1 İvaz Muhammed Halîfât, *Neşetü'l-Hareketi'l-İbâdiyye* (Amman: Matâbiu Dâriş-Şa'b, 1978), 86.

2 Kitman kelimesi saklanma-gizlenme gibi anlamlara gelmekte, kitman imameti ise İbâdîlere göre muhaliflerinin kuvvetli olduğu dönemde uygulanan imamet çeşidini ifade etmektedir. m.n.

olan Câbir b. Zeyd arka plandan mezhebi yönlendirirken, Abdullah b. İbâd mezhebin sözcülüğünü ve dışa bakan yüzü olma görevini üstlenmiştir.<sup>3</sup> Bu durum ise mezhebin kurucusunun Abdullah b. İbâd olduğuna dair yanlış bir algının oluşmasına sebebiyet vermiştir. Kurucularının Abdullah b. İbâd olduğunu kabul etmeyen mezhep mensupları, mezhebin ona nispetle İbâdiyye mezhebi olarak isimlendirilmesine de uzun yıllar karşı çıkmıştır. Bunun yerine Ehlü'l-Hak, Ehlü'l-İstikame, Cemaatü'l-Müslimîn gibi isimleri kullanmışlar ancak hicri üçüncü asrın sonlarına doğru yaygınlığından dolayı "İbâdiyye" isimlendirmesini kabul etmek durumunda kalmışlardır.<sup>4</sup> Mezhep kurucusu olarak kabul edilen Câbir b. Zeyd aynı zamanda mezhebin fikhî anlamdaki ilk imamı olarak kabul edilmektedir. Bu sebeple İbâdî fikhinin kurucuları<sup>5</sup> anlatılırken mezhebe fikhî anlamda bir katkısı olmayan İbn İbâd anlatılmayacak, Câbir b. Zeyd'in hayatı ile başlanılacaktır.

### 1.1. Câbir b. Zeyd

İbâdiyye mezhebinin kurucusu olan Câbir b. Zeyd, Umman'ın Nizva şehrinin Fark köyünde dünyaya gelmiştir.<sup>6</sup> Kaynaklar Câbir'in doğum tarihi hakkında ihtilafı bilgiler vermektedir. Zikredilen tarihlere bakıldığında onun doğum tarihinin hicrî 18 ile 22 yılları arasında olduğu anlaşılmaktadır.<sup>7</sup> Câbir b. Zeyd, Basra'da yaşaması sebebiyle el-Basrî, aynı zamanda Umman kökenli olması dolayısıyla el-Umânî, doğduğu bölgeye nispetle el-Cevfî, Ezd kabilesine mensup olması sebebiyle el-Ezdî, Benî Yahmed'den olması sebebiyle Yahmedî ve büyük kızı Şa'sa'ya nispetle Ebûş-Şa'sa künyelerini taşımaktadır. Kitaplarda ise genelde bu künyelerin hepsi bir arada verilmemekte, müellifin seçimine göre bunlardan bazıları zikredilmektedir.

3 Amr Halife en-Nâmî, *Dirasât ani'l-İbâdiyye*, çev. Mihâil Hûrî (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslami, 2012), 45.

4 Orhan Ateş, *Günümüz Umman İbâdiyyesi* (Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2007), 45-46.

5 İbâdî fikhinin kurucu isimleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Ahmet Faruk Göksün, *İbâdî Fikhinin Tarihsel Gelişimi (Umman Örneği)* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, 45-26 ,(2021).

6 Ahmed b. Suud es-Siyâbî, *el-Medhal ile'l-Mezhebi'l-İbâdî* (Seeb/Umman: Mektebetü'd-Dâmirî, 2019), 13.

7 Sami Sakr İd Ebû Davud, *el-İmam Câbir b. Zeyd el-Ezdî ve Eserühü fi'l-Hayati'l-Fikriyye ve's-Siyasiyye* (Mifrak/Ürdün: Matâbiu'n-Nahda, 2000), 71.

Câbir b. Zeyd küçük yaşlarında ailesiyle birlikte Basra'ya göç etmiş ve hayatının büyük bir kısmını burada geçirmiştir. Basra'da bulunduğu müddette ise sık sık Hicaz bölgesine gitmiştir. Basra'daki ilmî ortamı güzelce değerlendiren Câbir, birçok alimden ders almış ve Kur'an ve sünnete dair çeşitli ilimler okumuştur.<sup>8</sup> Hicazda Mekke ve Medine arasında sık sık gidip gelen Câbir, burada sahabenin büyükleri ile karşılaşma ve onlardan hadis dinleme imkânı bulmuştur. Bu sahabelerden bazıları Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer, Enes b. Mâlik, Câbir b. Abdullah, Zeyd b. Sabit ve Müminlerin annesi Hz. Aişe'dir.<sup>9</sup> Câbir, bu sahabelerden sadece hadis dinlemekle kalmamış, ayrıca onlardan rivayette de bulunmuştur. En çok rivayet ettiği hocası Abdullah b. Abbas olmakla birlikte Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Zübeyir, Abdullah b. Mesud, Hz. Aişe ve farklı sahabelerden hadis rivayetinde bulunmuştur.<sup>10</sup> Kütüb-ü sitte olarak meşhur olan altı hadis kitabının hepsinde Câbir'in rivayetlerine yer verilmiştir.<sup>11</sup>

Abdullah b. Abbas ile sıkı bir ilişkisi olan ve onun yakın talebelerinden olan Câbir'in şu sözü meşhurdur: “*Bedir ehlinde yetmiş kişiye yetiştim, Bahr (Abdullah b. Abbas) dışında hepsinin ilmîni kavradım.*”<sup>12</sup> Abdullah b. Abbas'ın da Câbir'i ve ilmîni övdüğü belirtilmektedir. Ondandır aktarılan şu söz de İbâdî muhitinde meşhurdur: “*Cabir b. Zeyd'e sorun, doğu ve batı ehli ona sorsa onun ilmîni onlara yeter.*”<sup>13</sup> Kendisinden hadis rivayet ettiği sahabelerden olan Abdullah b. Ömer ise Cabir b. Zeyd'i Basra'nın fakihî olarak gördüğü için kendisine nasihatte bulunmuş ve Kur'an'a ve sünnete dayanmayan bir fetva vermemesini aksi halde hem kendisini hem başkalarını helak edeceğini hatırlatmıştır.<sup>14</sup> Bu rivayetler Câbir'in ilmî konumunu göstermesi açısından önemlidir.

8 Salih b. Ahmed es-Savvâfi, *el-İmam Câbir b. Zeyd el-Umani ve Âsâruhu fi'd-Da'Ve* (Maskat/Umman, 1981), 32.

9 Siyâbî, *el-Medhal ile'l-Mezhebi'l-İbâdî*, 14.

10 Yahya Muhammed Bekkûş, *Fıkhu'l-İmam Câbir b. Zeyd* (Seeb/Umman: Mektebetü'd-Dâmirî, 2014), 44.

11 Abdullah b. Halife el-Haccî, *Taarraf ale'l-Mezhebi'l-İbâdîyye*, (Maskat/Umman Sultanlığı: Mektebetü'l-Enfâl, 2018), 51

12 Salim b. Hamed b. Süleyman el-Hârisî, *el-Ukudu'l-Fiddiyye fi Usuli'l-İbadiyye* (Umman: Vizaratü'l-Türasi ve's-Sekafe Saltanatu Uman, 2017), 104.

13 Ebu'l-Abbas Ahmed b. Said ed-Dercîni, *Kitabu Tabakati'l-Meşayih bi'l-Mağrib* (Kostantiniyyel/Cezayir: Matbaatu'l-Ba's), II/205.

14 İsmail Lütfî Çakan, “Câbir b. Zeyd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), XI/537-538.

Câbir b. Zeyd'in hadis ve fetvalardan oluşan ve *Divânu Câbir b. Zeyd* olarak bilinen hacimli bir eser kaleme aldığı aktarılmaktadır. Ancak tarihi süreç içerisinde bu eserin nüshaları kaybolmuş ve günümüze ulaşamamıştır.<sup>15</sup> Câbir'den günümüze ulaşan tek eser ise onun risalelerinin toplandığı bir nüshadır. Câbir'in arkadaşlarının sorularına cevaben yazdığı on sekiz risale yakın zamanlarda Amr Halife en-Nâmî tarafından bulunmuş ve tahkik edilerek yayınlanmıştır. Bu risaleler İbâdiyye mezhebine yönelik bu zamana kadar tespit edilmiş en eski belgeler olması yönüyle önemlidir.<sup>16</sup> Bu risalelerin dışında ise farklı kitaplara yayılmış birçok fetva ve rivayeti bulunmaktadır. Bunlar, İbâdî fikhinin ilk dereceden kaynaklarını oluşturmaktadır.

Câbir b. Zeyd'in vefat tarihi de doğum tarihi gibi ihtilafıdır. Hicrî 93, 96, 103, 104 gibi tarihler zikredilmekle beraber tercih edilen görüş 93 tarihidir. Zira kaynaklarda Câbir'in Enes b. Malik ile aynı hafta içerisinde öldüğü belirtilmektedir ki Enes'in vefat tarihi hicrî 93 senesidir.<sup>17</sup>

## 1.2. Ebû Ubeyde Müslim b. Ebî Kerîme

İbâdî fikhinin ikinci imamı, Câbir'den sonra mezhebin riyasetini üstlenen Ebû Ubeyde Müslim b. Ebî Kerîme et-Temîmî'dir. Aslında Temim kabilesine mensup olmayan Ebû Ubeyde, bu kabileden olan Urve b. Udeyye'nin azatlı kölesi olduğu için bu künyeye sahiptir. Ebû Ubeyde künyesi ise büyük kızı Ubeyde'den dolayı kendisine verilmiştir.<sup>18</sup> Hicrî 45 yılı dolaylarında Basra'da dünyaya gelen Ebû Ubeyde ilk eğitimine Urve'nin yanında başlamıştır. Sonrasında başta Câbir b. Zeyd'in olduğu farklı alimlerden dersler almış, özellikle Câbir'in yanında uzun müddet kalarak onun en seçkin öğrencilerinden olmuştur.<sup>19</sup> Ebû Ubeyde'nin diğer bir hocası ise tâbiînin fakihlerinden olan Cafer b. Semmâk olmuştur. İlmi ve takvası ile meşhur olan Cafer, ayrıca sün-

15 Nâmî, *Dirasât ani'l-İbâdiyye*, 79-80.

16 *Resâilü'l-İmam Câbir b. Zeyd*, thk. Amr Halife en-Nâmî, (Libya: Daru'd-Da'Ve, 2018), 5-9.

17 Bekkûş, *Fıkhü'l-İmam Câbir b. Zeyd*, 11.

18 Muhammed b. Ahmed b. Seyf el-Bâdî, *el-İmam Ebû Ubeyde Müslim b. Ebî Kerîme Muallimen ve Kâiden* (Berke/Umman: Mektebetü Hazâinu'l-Âsâr, 2018), 11-13.

19 Siyâbî, *el-Medhal ile'l-Mezhebi'l-İbâdî*, 19.

netlerin ihya edilmesi ve bidatlerin ortadan kaldırılması için Halife Ömer b. Abdulaziz'in huzuruna çıkan İbâdî heyetinin içerisinde yer almıştır.<sup>20</sup>

Bu hareketin mezhepleşmesi ve İslam dünyasının diğer bölgelerine yayılmasında hayati rol oynayan Ebû Ubeyde, mezhep mensuplarını üç tabakaya ayırarak onların eğitimiyle birebir ilgilenmiştir. Genel meclislerde halk tabakasına yönelik dersler vermiş, ihtiyarlar meclisinde mezhebin ileri gelenleri ile istişarelerde bulunmuştur. Asıl ve önemli olan mecliste ise İbâdî mezhebini yayacak ve “*hameletü'l-ilm*” olarak bilinen dâileri özel olarak yetiştirmiştir.<sup>21</sup> Bu meclislerde yetiştirilen öğrenciler, zeki ve kabiliyetli kişiler arasından seçilmekte, sonrasında geldikleri bölgelere tekrar gönderilerek orada davet çalışmaları yapmaları istenmekteydi. İbâdiyye mezhebi bu sayede Horasan, Umman, Hicaz, Yemen ve Kuzey Afrika bölgelerine yayılmıştır. Bu öğrenciler aynı zamanda mezhebin muteber fakihlerinden olmuşlardır.<sup>22</sup>

Ebû Ubeyde'nin *hameletü'l-ilm* projesinin en önemli meyvesi ise bu öğrencilerin gittikleri yerlerde İbâdî imametini dayalı yönetimler kurmuş olmalarıdır. Bu bağlamda Abdullah b. Yahya el-Kindî (Tâlibü'l-Hak) Yemen'de İbâdî imametini ilan etmiştir.<sup>23</sup> Yemen'de Tâlibü'l-Hak ile birlikte olan Cüendâ b. Mesud ise onun öldürülmesinin akabinde Umman'a gelerek burada h. 132 yılında İbâdî imametini dayalı ilk devleti kurmuştur.<sup>24</sup> Kuzey Afrika'da ise ilk başta Ebû'l-Hattab el-Meâfirî tarafından İbâdî imametini dayalı devlet kurulmuş, onun yıkılmasından sonra Abdurrahman b. Rüstem tarafından yüz yıldan uzun ömürlü olacak Rüstemîler devleti kurulmuştur.<sup>25</sup> Günümüzde Cezayir, Libya ve Tunus'ta yaşayan İbâdîler, varlıklarını bu devletin o bölgede hüküm sürmüş olmasına borçludurlar.

20 Mübarek b. Abdullah b. Câbir er-Râşidî, *el-İmam Ebû Ubeyde Müslim b. Ebi Kerime et-Temîmî ve Fıkhuhu* (Umman Sultanlığı: Matabiü'l-Vefa, 1993), 39-40.

21 Bâdî, *el-İmam Ebû Ubeyde Müslim b. Ebi Kerime Muallimen ve Kâiden*, 102-108.

22 İsmail b. Salih b. Hamdan el-Ağberî, *el-Medhal ile'l-Fıkhi'l-İbâdî* (Seeb/Umman Sultanlığı: Mektebetü'd-Dâmirî, 2013), 291.

23 Nâsır b. Ali b. Salim en-Nedâbî, *el-İmâmetü'l-İbâdiyye fi'l-Yemeni ve'l-Hicaz* (Seeb/Umman Sultanlığı: Mektebetü'd-Dâmirî, 2019), 59-60.

24 Râşidî, *el-İmam Ebû Ubeyde Müslim b. Ebi Kerime et-Temîmî ve Fıkhuhu*, 332.

25 Süleyman Başa el-Barûnî, *el-Ezberü'r-Riyadiyye fi Eimmeti ve Mülûki'l-İbâdiyye* (Londra: Daru'l-Hikme, 2005), 42.



Ebû Ubeyde'den bize ulaşan tek eser zekat hakkındaki sorulara cevaben yazdığı *Risâletü'z-Zekat* isimli risaledir. Risalenin başlangıcından anlaşıldığı üzere Mağrib'deki mezhep mensupları bir mektup yazarak davet çalışmalarına başladıklarını Ebû Ubeyde'ye bildirmekte ve bazı sorular sormaktadırlar. Toplamda kırk sekiz mesele bulunan risalede sorular; zekatın gerektiği mallar, zekatın nasıl toplanılacağı ve kimlere zekat verileceği konuları etrafında dönmektedir.<sup>26</sup> Bu risale Ebû Ubeyde'nin fihhına dair bize ipuçları vermesinin yanında Mağrib'de yaşayan İbâdîlerin Ebû Ubeyde'yi hala bir merci olarak gördüklerini de ispatlar niteliktedir. Ebû Ubeyde'nin bu risalesinin dışında farklı kitaplara yayılmış halde bulunan birçok rivayeti ve fetvası bulunmaktadır. Câbir'in rivayetleri ile birlikte, bu rivayetler, mezhebin fikhî görüşlerinin oluşmasına önemli katkı sağlamıştır. Ayrıca Câbir b. Zeyd'den aktarılan hadis ve fetva rivayetlerinden birçoğunun Ebû Ubeyde kanalı ile bize aktarıldığını belirtmek gerekir.

Ebû Ubeyde'nin vefat tarihi için hicri 135, 145 ve 150 gibi farklı rivayetler bulunmaktadır.<sup>27</sup> Kaynaklar tarafından genelde tercih edilen ise onun hicri 145 senesinde vefat ettiği.

### 1.3. Rebi' b. Habîb el-Ferâhîdî

Ebû Ubeyde'nin vefatı ile mezhebin başına geçen Rebi' b. Habîb, Umman'ın Bâtına bölgesinde dünyaya gelmiştir. Sonrasında o dönemde Umman'dan göç edenlerin vatan edindiği Basra'ya ilim talebi için göç etmiştir.<sup>28</sup> Bu sebeple el-Basrî ve el-Umânî nisbelerini taşımaktadır.

Ebû Ubeyde'nin seçkin öğrencilerinden olan Rebi, ilminin çoğunu ondan almış ve onun yanında uzun yıllar ders görmüştür. Rebi'in hocaları arasında Ebû Ubeyde dışında Dımâm b. Sâib ve Ebû Nuh Sâlih ed-Dehhân bulunmaktaydı. Zira Rebi'in "*Ben fikhî şu üç kimseden ezberledim; Ebû Ubeyde, Dımâm ve Ebû Nuh*" dediği rivayet edilmektedir.<sup>29</sup> Henüz Ebû Ubeyde hayattayken onun

26 Râşidî, *el-İmam Ebû Ubeyde Müslim b. Ebi Kerime et-Temîmî ve Fıkhuhu*, 670-695.

27 Bâdî, *el-İmam Ebû Ubeyde Müslim b. Ebi Kerime Muallimen ve Kâiden*, 82-83.

28 Salim b. Hammud b. Şamis es-Siyâbî, *İzâletü'l-Vâse an Etbâi Ebi'ş-Şâse* (Kahire: Vizaratü'l-Türasi ve's-Sekafe Saltanatu Uman, 1979), 40.

29 Fehd b. Ali b. Hâşil es-Sa'dî, *Mu'cemü'l-Fukahai ve'l-Mütekellimine'l-İbâdîyye, (Kısmü'l-Meşrik) Mine'l-Karnî'l-Evvelî'l-Hicri İla Bidayeti'l-Karnî'l-Hamîs Aşere'l-Hicri* (Maskat/Umman

yerine insanlara fetva vermesi için hacca gönderilen Rebi' hakkında Ebû Ubeyde'nin "Fakihimiz, imamımız ve takvalımız" dediği aktarılmaktadır.<sup>30</sup>

Rebi' b. Habîb'in fakih yönünden ziyade muhaddis yönü daha fazla bilinmektedir. Zira Rebi', İbâdîler tarafından Kur'an'dan sonra en sahih kaynak olarak zikredilen ve kendi adıyla anılan *Müsne'd*i (*el-Câmiu's-Sahîb*) kaleme almıştır. Bu eser İbâdîlerin hadis alanındaki dayanaklarını oluşturmaktadır.<sup>31</sup> Bu eseri önemli kılan diğer bir nokta ise Câbir b. Zeyd ve Ebû Ubeyde'den aktarılan rivayetlerin bize bu kitap yoluyla ulaşmış olmasıdır. Kitap üzerinde tarihten günümüze farklı tahkik ve şerh çalışmaları yapılmıştır. Rebi' b. Habîb'in *Müsne'd* dışında *Kitâbu'l-Akide*, *Âsâru'r-Rebi' b. Habîb*, *er-Risaletü'l-Hucce* gibi eserleri bulunmaktadır. Ayrıca Rebi' b. Habîb'in verdiği fetvalardan oluşan ve *Fütüya'r-Rebi'* adıyla basılmış olan bir kitap daha bulunmaktadır.<sup>32</sup> Özellikle zikredilen son eser Rebi'in fıkhına dair bilgiler edinmek için önemli bir kaynak niteliğindedir.

Ömrünün son demlerinde tekrar ana vatanı olan Umman'a dönen Rebi' b. Habîb ölene kadar burada yaşamıştır. Vefat tarihi hakkında kesinlik bulunmamakla beraber hicrî 175-180 yılları arasında vefat ettiği belirtilmektedir.<sup>33</sup>

## 2. İbâdî Fıkhdında Namaza Ait Dikkat Çekici Hükümler ve Delilleri

Namaz, İslam'ın beş temel esasından biri olup Kur'an'da çok defa emredilmiş bir ibadettir. Kur'an'da emredilen namazın keyfiyeti ise Peygamberimizin (s.a.v.) uygulamaları ile bize aktarılmıştır. Fıkıh kitaplarında da sünnetten bize aktarılan uygulama ve hadislerle binaen namaza ait detaylı hükümler konulmuştur. Namaza ait hükümlerin fıkıh kitaplarında en çok yeri kaplayan ve en fazla detaya girilen konulardan biri olduğu söylenilirse mübalağa edilmiş olmaz. Mezhepler ise her biri farklı delil veya yorumlara dayanarak bazı

Sultanlığı: Mektebetü Maskat, 2008), I/235.

30 Dercini, *Kitabu Tabakati'l-Meşayih bi'l-Mağrib*, II/276.

31 Ebû Yakup Yusuf b. İbrahim el-Vercelâni, *Kitâbu'r-Tertib fi's-Sahîhi min Hadisi'r-Rasul (s.a.v)* (Maskat/Umman Sultanlığı: Mektebetü Maskat, 2019), 5.

32 *Fütüya'r-Rebi' b. Habîb*, thk. Talal b. Halife b. Hamed Âl Abdusselam (Maskat/Umman Sultanlığı: Zâkiratu Uman, ts.), 35-36.

33 Ahmet Özdemir, *İbâdîyye'nin Ana Hadis Kaynağı Rebi' b. Habîb'in Müsne'di* (Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018), 52-53.

meselelerde farklı hükümlere ulaşmıştır. Biz burada İbâdî fıkında bulunan namaza ait farklı veya dikkat çekici birtakım görüşleri delilleri ile birlikte zikretmeye çalışacağız.

## 2.1. İstiftah Duası

İstiftah, kelime olarak başlangıç, açılış manasına gelmekte olup terim anlamı olarak “*Namazda başlangıç tekbirinden sonra me’sur bir dua okumak*” anlamına gelmektedir.<sup>34</sup> İstiftah duasının biri “Sübhanek”<sup>35</sup> olarak bilinen, diğeri ise “Tevcih duası”<sup>36</sup> olarak bilinen iki farklı türü bulunmaktadır.

İbâdîler, İstiftah duasının hükmü ve hangi duanın okunması gerektiği konularında diğer mezheplerden ayrılmaktadır. Zira onlar, diğer mezheplerin aksine bu iki duayı birlikte okunmasını mendup olarak kabul etmektedir.<sup>37</sup> Ancak birinci dua Peygamberimizden (s.a.v.) nakledildiği için onu farz ya da sünnet olarak görürken Hz. İbrahim’in duası olan tevcih duasını müstehap olarak görmektedirler.<sup>38</sup> Buna binaen kişi eğer Sübhanek’yi okur ve tevcih duasını terk ederse ona yeterli olur, ancak bunun aksi yeterli olmaz. İstiftah duasını okumayı tamamen terk eden kişi için ise çoğunluğun görüşü bunun kasıtlı olması durumunda namazı bozduğu, unutmada durumunda ise bozmadığı şeklindedir.<sup>39</sup>

İbâdîlerin bu konuda ikinci ayrıştıkları nokta İstiftah duasının ne zaman okunacağı ile alakalıdır. Onlara göre İstiftah duası iftitah tekbirinden önce okunur.<sup>40</sup> Zira Peygamberimizden (s.a.v.) aktarılan rivayetler bunu göstermektedir. “*Hz. Peygamber (s.a.v.) namaza başladığı zaman “Sübhanekella-*

34 Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 262, (2019).

35 سبحانه اللهم وبحمدك، وتبارك اسمك، وتعالى جدك، ولا إله غيرك

36 وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض حنيئا وما أنا من المشركين. إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين لا شريك له وبذلك أمرت وأنا من المسلمين

37 Muhammed b. Yusuf Ettafeyyîş, *Şerhu Kitabi’n-Nîl ve Şifâi’l-Alîl* (Cidde: Mektebetü’l-İrşâd, 985), II/113.

38 Nureddin Abdullah b. Humeyd es-Sâlimî, *Meâricü’l-Âmâl ale Medârici’l-Kemâl bi-Nazmi Muhtasari’l-Hisâl*, thk. Hamza b. Süleyman es-Sâlimî ve diğertleri (Mektebetü’l-İmami’s-Sâlimî, 2010), IV/45-46.

39 Ebû Bekir Ahmed b. Abdullah b. Musa el-Kindî, *el-Musannef*, thk. Mustafa b. Salih Bâcû, (Umman: Vizaretü’l-Evkâf ve Ş-Şuun ed-Diniyye, Saltanatu Uman, 2016.), IV/104.

40 Raşid b. Salim b. Raşid el-Bûsâfî, *er-Risaletü’r-Raziyye fî Mesaili’s-Salati Indel’İbâdiyye*, 2014, I/214.

*hümme ve bihamdike ve tebarekesmüke ve teâlâ ceddüke vela ilâhe gayruk*” derdi.”<sup>41</sup> İbâdîlerin hadis ve fıkıh kaynaklarından birisi olan Müdevvene’de ise şöyle bir rivayet bulunmaktadır: “Ömer b. Hattab (r.a.) namaza kalktığında ‘SübhaneKellahümme ve bihamdike ve tebarekesmüke ve teâlâ ceddüke vela ilâhe gayruk’ der, sonra kovulmuş şeytandan Allah’a sığınır ve tekbir getirirdi.”<sup>42</sup> İbâdîler, İstiftah duasının iftitah tekbirinden sonra yapıldığını gösteren rivayetlerin bulunduğunu kabul etmekte, ancak ihtilaftan kurtulma amacıyla İstiftah duasını tekbirden önce okumak gerektiğini söylemektedir. Zira öncesinde okunduğunda namazın sıhhatine zarar vermezken sonrasında okunduğu durumda özellikle tekbirle kıraat arasına bir şey girmemesi gerektiği görüşünde olanlara göre namazın sıhhatinde sıkıntı oluşturabilmektedir.

## 2.2. İftitah Tekbirinde Ellerin Kaldırılması

İftitah kelimesi açılış anlamına gelmekte, iftitah tekbiri ise namaza kendisiyle başlanıldığı için bu isimle anılmaktadır. İftitah tekbiri yerine “ihram tekbiri” ya da “tahrime tekbiri” ifadeleri de kullanılmaktadır. Zira bu tekbirle birlikte namaza başlanıldığı için namaz dışında yapılması helal olan filler haram hale gelmektedir.<sup>43</sup>

İbâdîler “*Namazın anahtarı abdesttir. Tahrimi tekbir, tahtili ise selâmdır*”<sup>44</sup> hadisi dolayısıyla tekbir getirmenin farz olduğunu kabul etmekte, ancak tekbir sırasında ellerin kaldırılmaması gerektiği görüşünü benimsemektedir. Bu görüşü ise kendilerinin en güvenilir hadis kaynağı olarak niteledikleri Rebi’ b. Habîb’in *Müsned*’indeki şu hadise dayandırmaktadırlar: “*Sanki benden sonra gelecek ve namazda ellerini binicisine karşı koyan atın kuyruğu gibi kaldıracak kimseleri görür gibiyim.*”<sup>45</sup> Sâlimî bu hadisin şerhinde Enes b. Mâ-

41 Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *Sunenu İbn Mâce*, ts., I/264.

42 Ebû Ğânim Bîşr b. Ğânim El-Horasânî, *el-Müdevvenetü'l-Kübra*, thk. Muhammed b. Yusuf Ertafeyyîş, (Umman: Vizaratü’-Türasi ve’s-Sekafe Saltanatu Uman, 2008), I/251.

43 Saffet Köse, “Tekbir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), XXXX/341-343.

44 Ebû Dâvud, Taharet, 31: Tirmizî, Taharet, 3

45 Ebû Muhammed Abdullah b. Humejd es-Sâlimî, *Şerhu’l-Câmi’i’s-Sahib, Müsnedü’l-İmam Rebi’ b. Habîb b. Amr el-Ferâhidî el-Ezdî* (Maskat/Umman Sultanlığı: Mektebetü Maskat, 2019), I/383.

lik'ten (r.a.) gelen bir rivayet daha aktartmaktadır ki o da şudur: “*Namazda ellerini kaldıran kimsenin namazı yoktur.*”<sup>46</sup>

İbâdî alimler, namazda ellerin kaldırıldığına dair rivayetlerin varlığını kabul etmekte, ancak onların yukarıda zikredilen hadisler ile neshedildiğini düşünmektedir. Meşhur İbâdî fakihlerinden İbn Bereke bu konuda ellerin hem kaldırıldığına hem de kaldırılmadığına dair rivayetlerin bulunduğunu söylemekte, ancak bunlardan hangisinin Peygamberimizin (s.a.v.) son ameli olduğunun bilinemeyeceğini belirtmektedir. Bu durumda ise İbaha-i asliyye kaidesince yok olana, yani ellerin kaldırılmamasına dönüleceğini söylemektedir.<sup>47</sup>

### 2.3. Namazda Elleri Bağlama

Namaza başlandıktan sonra ellerin hangi pozisyonda duracağı mezhepler arası ihtilafı konulardan birisidir. İbâdiyye mezhebine göre tekbir sırasında eller kaldırılmayıp yanlara sarkıtıldığı gibi namaz esnasında da eller bağlanmayıp yanlara sarkıtılır. Onlara göre elleri bağlamak sünnetten olmadığı gibi meşru da değildir. Hatta namazda elleri bağlamak zaid bir fiil sayıldığından dolayı bu şekilde kılınan namaz sahih olmamaktadır.<sup>48</sup>

İbâdîlerin bu konuda delil aldıkları hadis ise Peygamberimizin (s.a.v.) şu sözüdür: “*Sanki namazda sağ ellerini sol ellerinin üzerine koymuş Yahudi habamlarına bakıyor gibiyim.*”<sup>49</sup> İbâdîler ayrıca namazda asıl olanın elleri kaldırmanın ve elleri bağlamanın yokluğu olduğu ve asıl olanın ispat için bir delile ihtiyaç duymadığını söylemektedir. Onlara göre namaz içerisinde namaz fiillerinden olmayan hareketleri yapmak caiz değildir. Bundan dolayı ise namazlarında iftitah tekbiri dışında artı bir hareket yapmaktan kaçınmaktadırlar. Zira namazda huşu için evla olan az hareket etmektir.<sup>50</sup>

Bu konu hakkında özel kitap yazan Bûsâfi, kendi görüşlerinin doğruluğunu ispat etmek amacıyla iftitah tekbiri sırasında elleri kaldırma ve namaz

46 Sâlimî, *Şerhu'l Câmii's-Sahib*, I/384

47 Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Bereke İbn Bereke el-Behlevî el-Umanî., *Kitâbu'l-Câmi*, thk. Mustafa b. Sâlih Bâcu, (Umman: Vizaratü'-Türasi ve's-Sekafe Saltanatu Uman, 2017), II/793.

48 Bûsâfi, *er-Risaletü'r-Raziyye fi Mesaili's-Salati Inde'l-İbâdiyye*, I/229.

49 Ebû Bekr b. Ebî Şeybe 'Abdullâh b. el-Absî, *el-Musannef* (Riyad: Dâru Kunûzi İşbilyâ, ts.), III/364.

50 Bûsâfi, *er-Risaletü'r-Raziyye fi Mesaili's-Salati Inde'l-İbâdiyye*, I/421-423.

esnasında elleri bağlama hakkında gelen hadisleri; senet, raviler, metin vb. farklı açılardan uzun uzun incelemektedir. Ayrıca kitabında hadis ve hadis usulüne dair birçok meseleyi de irdelemektedir.<sup>51</sup>

#### 2.4. Her Rekatta Fatıha Okunması

İbâdîlere göre kişi ister imam olsun ister cemaat isterse de tek başına namaz kılsın her rekatta Fatıha suresini okuması vacip/farzdır. Fatıha'nın okunması farz olduğundan dolayı da kişi kasten ya da unutarak Fatıha'yı okumayı terk ederse namazı bozulmuş olmaktadır.<sup>52</sup> İbâdîler ayrıca Fatıha'nın okunmasını bir rükün olarak gördüklerinden dolayı onun bir ayetini ya da ayetinin bir kısmını kasten tekrarlayan kişinin namazına da fasit olarak görmektedir. Zira kişi böylece namazın rükünlerinden birisini kasten tekrar etmiş olmaktadır. Ancak kişi unutma ya da okuduğunu düzeltme kastıyla tekrarlarsa bunda bir beis yoktur.<sup>53</sup>

İbâdîler cemaatle kılınan cehri namazlarda cemaatin Fatıha'yı okumasını farz olarak görmekte ancak imamı geçmemeleri için imamın okuduğu her ayetin peşine cemaatin içlerinden o ayeti okuması gerektiğini söylemektedirler. Bu durumun “*Kur'an okunduğu zaman onu dinleyin ve sessiz durun*”<sup>54</sup> ayetiyle çelişmemesi için bu ayetin hükmünün namazda Fatıha dışındaki surelerin okunması durumunda geçerli olduğunu söylemektedirler.<sup>55</sup>

Fatıha'nın her rekatta okunması hakkında birçok hadis ve rivayet zikreden İbâdîlerin bu konudaki delillerinden en güçlüsü ise “*Fatıha'yı okumayan kimsenin namazı yoktur*”<sup>56</sup> mealindeki hadistir.

#### 2.5. Fatıha'nın Kaza Edilmesi

İbâdîlerde Fatıha suresinin okunmasının farz olduğunu ve namazın rükünlerinden birisi sayıldığı yukarıda zikredilmişti. Onlar Fatıha'nın namazın rükünlerinden birisi olduğu kabulüne binaen namaza sonradan yetişip Fati-

51 Kitabın künyesi için bkz. Raşid b. Salim b. Raşid el-Bûsâfi, *el-Belâğü'l-Mübin fi İztırabı Ehâdisi Raf'i ve Kabzi'l-Yedeyn*, (Umman, 2013)

52 Sâlimî, *Meâricü'l-Âmâl ale Medârici'l-Kemâl bi-Nazmi Muhtasari'l-Hisâl*, IV/96-97.

53 El-Mu'tasım b. Said el-Mi'veli, *el-Mu'temed fi Fıkhi's-Salât* (Beyrut/Lübnan: Mektebetü'l-İstikame, 2018), 216-217.

54 Araf Suresi, 7/204

55 Bûsâfi, *er-Risaletü'r-Raziyye fi Mesaili's-Salati Inde'l-İbâdiyye*, II/46-47.

56 Tirmizî, *Kitabu's-Salat*, rkm.247; Nesâî, *Kitabu İftitahi's-Salat*, rkm.910

ha'ya okumaya fırsat bulamayan kimsenin, imam namazını bitirdikten sonra Fatihâ'yı kaza etmesi gerektiği görüşündedir.<sup>57</sup>

Salimî, namaza sonradan yetişip Fatihâ'yı okuyamayan kimsenin durumunu şöyle aktarmaktadır: “*Kişi, imam namaza başladıktan sonra gelip namaza durursa yetiştiği kısmı imam ile birlikte eda eder. İmam selam verdikten sonra ise kalkarak kaçırıldığı kısmı kaza eder. Örneğin Fatihâ'yı kaçıran kimse ayağa kalkar, Fatihâ'yı okur ve selam verir. Ne ayağa kalkarken ne de otururken tekbir getirir. Çünkü bu kimse hiçbir tekbiri kaçırmamış, sadece Fatihâ'yı kaçırmıştır.*”<sup>58</sup> İbâdîlerin bu konudaki delilleri yukarıda zikredilen Fatihâ okunmadan kılınan namazın olmayacağını belirten hadislerdir.

## 2.6. Fatihâ'dan Sonra Amin Demek

Dört mezhep Fatihâ okunduktan sonra amin denmesi konusunda ittifak halindedir. İbâdîler ise bu konuda farklı bir görüş benimseyerek Fatihâ'dan sonra amin denilmesinin meşru olmadığını ve Fatihâ'dan olmadığı konusunda icma bulunan amin kelimesinin söylenmesinin zaid bir amel olduğunu söylemektedirler.<sup>59</sup> Meşhur İbâdî alimlerinden Bisyevî bu konuda şöyle demektedir: “*İnsanlar amin denilmesi konusunda ihtilaf etmiştir. Bazı kimseler bunu Nebi'den (s.a.v.) rivayet etmiştir. Eğer bu müekked olsaydı 'Semiallahu limen Hamideh' gibi meşhur olurdu. Bunun üzerine ittifak edilmediği için söylenilmesini gerekli görmedik. Ayrıca bu konuda rivayetler birbirinden farklı gelmiş, kimisinde açıktan kimisinde gizliden söylenmiştir. Eğer sabit olsaydı bir tanesi üzerine ittifak edilirdi. Nebi'den (s.a.v.) şöyle rivayet edilmiştir: 'Bizim bu namazımızda insan kelamından bir şeyin konuşulması uygun olmaz.'*<sup>60</sup> Amin de insan kelamındandır ve nas ya da sünnet olduğuna dair bir icma bulunmamaktadır. Namazda konuşma yasağı geldiği için biz amin sözünü terk etme görüşünü benimsedik. Böylece namazın şartlarından birisi eksik kalmamakla birlikte şüphe içine de girilmemiş olmaktadır.”<sup>61</sup>

57 Bûsâfi, *er-Risaletü'r-Raziyye fi Mesaili's-Salati Inde'l-İbâdiyye*, II/96.

58 Nureddin es-Sâlimî, *Telkinü's-Sıbyân* (Vizaretü'l-Evkâf ve's-Şuun ed-Diniyye, Saltanatu Uman, 2004), 23.

59 Bûsâfi, *er-Risaletü'r-Raziyye fi Mesaili's-Salati Inde'l-İbâdiyye*, II/51

60 Müslim, *Kitabu'l-Mesâcid*, Babu Tahrimi'l-Kelam fi's-Salat, rkm.538

61 Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Bisyevî, *Câmiu Ebi'l-Hasan el-Bisyevî*, ts. thk. Süleyman b. İbrahim Babziz el-Vercelani ve Davud b. Ömer Babziz el-Vercelânî, II/995-996. 6

Bu konuda amin denilmesine dair rivayetlerin bulunduğunu kabul eden İbâdîler, bu rivayetlerin çoğunun metin ve senet yönünden illetlere sahip olduğunu söylemekte, sahih kabul edilen rivayetlerin ise namazda konuşmanın yasaklanması hakkındaki hadis ile neshedildiğini belirtmektedirler. Onlara göre namazda insan kelamı konuşmak yasak olduğuna göre amin demenin terk edilmesi daha ihtiyatlı olan görüştür.<sup>62</sup>

## 2.7. Namazda Kunut Duası Okuma

İbâdîler gerek vitir namazında gerek sabah namazında gerekse de başka herhangi bir namazda kunut okumanın meşru olmadığını söylemektedirler. Onlara göre kunut okumak da yukarıda zikredilen hadisler nedeniyle yasaklanmış olan namazda konuşmanın kapsamına girmektedir.<sup>63</sup> İbâdîler, Peygamberimizin (s.a.v.) namazlarında bir müddet kunut okuduğuna dair hadislerin sahih olduğu kabul edilse bile sonrasında bunu okumayı terk ettiğini belirten rivayetler ile bunun neshedildiğini söylemektedirler. Konu ile alakalı hadis şöyledir: “O (s.a.v.) bir ay boyunca Arap kabilelerinden birisine beddua ederek kunut yaptı, sonrasında bunu terk etti.”<sup>64</sup> Dolayısıyla kunut başta meşru olsa bile sonrasında mezkur namazda konuşma yasağı ile neshedilmiştir.

Bisyevî bu konu hakkında Peygamberimizin (s.a.v.) namazlarında hiç kunut okumadığı ya da bir müddet kunut okuyarak sonrasında bunu terk ettiğini ifade eden hadisleri zikrettikten sonra şöyle demektedir: “Bu hadisler kunutun Resulullah’ın (s.a.v.) Ensar’ı öldüren bir kabileye beddua etmesi olduğunu, sonrasında ise bunu terk ettiğini göstermektedir. Bu hadisler sahihse bile Resulullah (s.a.v.) kunut yaparken ölmemiştir. Ayrıca bu kunut insan kelamıdır. Namazda insan kelamı ile konuşmanın uygun olmadığını belirten hadis dolayısıyla biz kunut okumanın terk edilmesi görüşünü benimsedik.”<sup>65</sup>

İbâdîlerin kunut okumanın meşru olmadığına dair diğer bir delilleri ise mutemet kitaplarından birisi olan Müdevvene’de geçen ve mezhep kurucusu olan Câbir b. Zeyd’in görüşünü aktaran şu rivayettir: “Ebû’l-Müerriç’e

62 Bûsâfi, *er-Risaleü’r-Raziyye fi Mesaili’s-Salati Inde’l-İbâdiyye*, II/67-68

63 Ağberî, *el-Medhal ile’l-Fıkhi’l-İbâdî*, 371

64 İbn Mace, *Babu Ma Cae fi’l-Kunuti fi Salati’l-Fecr*, rkm. 1243

65 Bisyevî, *Câmiu Ebi’l-Hasan el-Bisyevî*, II/1061-1062



namazda kunut var mı diye sordum. O da şöyle dedi. Ebû Ubeyde, bana Cabir b. Zeyd'e bu konu hakkında sorulduğunu ve şöyle dediğini aktardı: Namazın hepsi kunuttur. Allah Teala şöyle buyuruyor: '(Bu adam mı,) yoksa âhîret kaygısıyla gece vakitlerinde secde ederek, ayakta durarak kendini ibadete veren kişi mi (daha iyi)'.<sup>66</sup> Biz de şöyle dedik: Ey Ebûş-Şa'sa sana bunun hakkında sormuyoruz. Bilakis şu kimselerin rükudan sonra yaptıkları hakkında soruyoruz. Onlar rükudan kalkınca ayakta dururken tehlil getirip dua ediyorlar. O da şöyle cevap verdi: Bu sonradan ortaya çıkmış, bilmediğimiz bir şeydir. Bizden önce geçen bu ümmetin hayırlularından böyle bir şey nakletmedik.<sup>67</sup>

Bu konudaki diğer bir delilleri ise kendi kaynaklarında aktarılan şu iki rivayettir: Abdullah b. Abbas'tan rivayetle "Resulullah (s.a.v.) ile beraber namaz kıldık. Onu hiç kunut yaparken görmedik." Ebû Ubeyde şöyle dedi: Abdullah b. Ömer'den duydum. O namazda kunut yapılmaması görüşündeydi. Namazında hiç kunut yapmadığı gibi kunutu bidat olarak görüyordu.<sup>68</sup>

İbâdiler ayrıca bunun üzerine farklı hükümler bina etmektedirler. Onlara göre kunut meşru olmadığından dolayı kunut okuduğu bilinen bir imamın arkasında namaz kılınır ve imam da kunut okursa o kişinin namazı fasit olur. Ancak imam kunut okumayıp sadece ayakta durursa o kişinin namazı tamdır. Kunut okuduğunu bilmediği bir kimsenin arkasında duran kimsenin namazı iade etmesine ise gerek yoktur.<sup>69</sup>

Sonuç olarak İbâdilere göre namazda kunut okumak ya bidattir ya da mensuhtur. İki durumda da namazda okunması meşru değildir.

## 2.8. Öğle ve İkinci Namazlarında Kıraat

İbâdiyye mezhebinde namazdaki kıraat şartına ait hükümler namazlarda kıraatin cehrî ya da hafî olarak yapılmasına göre değişmektedir. Buna binaen Cuma namazı ve Sabah namazı gibi bütün rekatlarında cehrî kıraat yapılan namazların her rekatinde Fatiha ve zammı sure okunmaktadır. Bütün rekatlarında hafî kıraat yapılan Öğle ve İkinci gibi namazlarda her rekatta

66 Zümer Suresi, 9/39

67 Ebû Ğânim El-Horasâni, *el-Müdevenetü'l-Kübra*, I/341

68 Sâlimî, *Şerhu'l Câmiî's-Sahîb*, I/547

69 Sâlimî, *Meâricü'l-Âmâl ale Medârici'l-Kemâl*, IV/278-279

sadece Fatiha suresi okunmaktadır. Akşam ve Yatsı gibi bir kısmında cehrî bir kısmında hafî kıraat yapılan namazlarda ise ilk iki rekatta Fatiha ve zammı sure, diğer rekatlarda ise sadece Fatiha okunmaktadır.<sup>70</sup> Bu tabloya bakıldığında diğer mezheplerden farklı olan kısmın Öğle ve İkinci namazlarının ilk iki rekatında sadece Fatiha suresinin okunması olduğu görülmektedir.

İbâdîlerin bu konudaki nakli delilleri Abdullah b. Ubeydullah'tan aktarılan şu hadistir: “*Beni Haşim'den bir grup genç ile Abdullah b. Abbas'ın yanına girdik ve içimizden bir gence ona, 'Resulullah (s.a.v.) Öğle ve İkinci namazlarında kıraat yapar mıydı diye sor' dedik. O da hayır dedi. Belki de kendiliğinden okuyordur denilince İbn Abbas bu birinci sorudan daha kötü, O (s.a.v.) kendisine emredilene tebliğ eden bir kuldu dedi...*”<sup>71</sup>

Meşhur İbâdî alimlerden Şemmâhî bu konudaki akli delillerini ise şöyle anlatmaktadır: “*Öğle ve İkinci namazlarının ilk rekatında Fatiha'dan başka bir şey okunmamasının delili insanların bu iki namazda cehrî okuma olmadığına dair icma etmiş olmalarıdır. Biz gerek gece gerek gündüz olsun sadece Fatiha'nın okunduğu bütün rekatlarda kıraatin hafî yapıldığını gördük. Görmüyor musun Cuma ve Bayram namazları gündüz vakti olmasına rağmen Fatiha'nın yanında başka bir sure daha okunduğu için onlarda kıraat cehrî olarak yapılıyor.*”<sup>72</sup> Bu ifadeye göre Öğle ve İkinci namazlarının ilk iki rekatında sadece Fatiha okunmasının sebebi, bu namazlarda kıraatin hafî olarak yapılıyor olmasıdır. Zira İbâdîlere göre kıraatin hafî yapıldığı bütün rekatlarda sadece Fatiha suresi okunmaktadır.

İbâdîler, Öğle ve İkinci namazlarında kıraatin hafî olmasını onların gündüz namazı olmasına bağlayanlara karşı ise şöyle demektedir: Eğer bu konudaki illet gündüz vakti olmak olsaydı Sabah, Cuma ve Bayram namazlarında da kıraatin hafî olması gerekirdi. Ancak bu namazlarda kıraatin cehrî olduğuna dair icma bulunduğundan dolayı illetin bu olduğunu iddia edenlerin görüşünün fesadı ortaya çıkmış olmaktadır. Aynı şekilde eğer cehrî kılınan namazların illeti gece namazı olmak olsaydı Akşam namazının üç, yatsı nama-

70 Tahir İsmail b. Musa el-Citâli, *Kavâidü'l-İslam* (Seeb/Umman Sultanlığı: Mektebetü'd-Dâmiri, 2015), 369.

71 Süleymân b. el-Eş'as Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *Sunenu Ebî Dâvûd* (Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), II/105.

72 Âmir b. Ali eş-Şemmâhî, *Kitâbu'l-İzâh* (Umman: Vizaratü'-Türasi ve's-Sekafe Saltanatu Uman, 1999), I/474.

zının üç ve dördüncü rekâtlarında da kıraatin cehrî yapılması, ayrıca Cuma, Sabah ve Bayram namazlarında kıraatin hafî yapılması gerekirdi.<sup>73</sup>

İbâdîlerin Kur'an okunurken susup dinlenilmesini emreden ayeti namazda Fatiha dışındaki kıraat ile sınırlı tuttuklarını yukarıda zikretmiştik. Buna binaen İbâdîlere göre bazı rekâtlarda kıraatin cehrî olması o rekâtlarda susulup dinlenecek bir surenin bulunmasından dolayıdır. Kıraatin cehrî olmaması ise ancak böyle bir surenin bulunmaması durumunda gerçekleşir. Dolayısıyla Öğle ve İkinci namazlarında kıraat hafî olduğuna göre bu namazların rekâtlarında Fatiha dışında başka bir surenin okunmaması gerekmektedir.

Bu konudaki diğer bir akli delil ise şudur: Normalde cemaatin hükmü imamın okuduğuna kulak kesilip dinlemektir. Öğle ve İkinci namazlarında Fatiha dışında kıraat gerekli olsaydı cemaat okunan sureleri nasıl duyup da dinleyecekti.<sup>74</sup>

## 2.9. Tahiyatta Parmağı Kaldırmak

Oturuşlarda Tahiyat okurken parmak kaldırmak ve parmağı sallamak ile alakalı farklı rivayetler bulunmaktadır. Bundan dolayı parmağın hangi durumda olacağı ya da ne zaman kaldırılacağı gibi konularda mezhepler arasında ihtilaf bulunmaktadır. İbâdîler, Tahiyat sırasında parmağın kaldırılmasını da sallanmasını da namaz dışı bir amel olarak gördüklerinden dolayı mekruh olarak kabul etmektedirler. Hatta kişi bunu kasten yapacak olursa namazı fasit olmaktadır.<sup>75</sup> Salimî, sahih olsalar bile bu konu hakkındaki hadislerin mücmel olduğu için açıklamaya ihtiyacı olduğunu söylemektedir. Ayrıca ona göre bu hareketi belirten rivayetler İbâdî alimler katında sabit olmamış, dolayısıyla da nakledilmemiştir.<sup>76</sup>

## 2.10. Namazdan Çıkarken Tek Selam Vermek

İbâdîler, “*Namazın anahtarı abdesttir. Tahrimi tekbir, tahlilî ise selâmdır*”<sup>77</sup> hadisi gereği namazdan selam vererek çıkmayı vacip/farz olarak görmektedirler. Ancak bu hadise dayanarak söyledikleri diğer bir konu ise namazdan çıkarken

73 Bûsâfi, *er-Risaletü'r-Raziyye fî Mesaili's-Salati Inde'l-İbâdiyye*, II/95. 5

74 Bûsâfi, *er-Risaletü'r-Raziyye fî Mesaili's-Salati Inde'l-İbâdiyye*, II/81

75 Sâlimî, *Meâricü'l-Âmâl ale Medârici'l-Kemâl*, IV/272

76 Sâlimî, *Meâricü'l-Âmâl ale Medârici'l-Kemâl*, IV/274

77 Ebû Dâvud, Taharet, 31: Tirmizî, Taharet, 3

iki değil tek selam verileceğidir.<sup>78</sup> Burada yanlış anlaşılmmaya sebebiyet vermemek için tek selamdan kastın ne olduğu belirtilebilir. Zira tek selamdan kasıt sadece sağa ya da sadece sola selam vermek değildir. Bilakis onlara göre kişi sağ tarafa selam verirken “es-Selamu Aleyküm” ifadesini, sol tarafa selam verirken “ve Rahmetullah” ifadesini telaffuz etmektedir.<sup>79</sup> Yani tek selam lafzı ile hem sağa hem de sola selam verilmiş olmaktadır.

Bu görüş İbâdîlerdeki tek görüş olmayıp iki selam verileceğine dair de görüş bulunmaktadır. Avtebî *ez-Ziya* isimli ansiklopedik eserinde bu konudaki iki görüş bulunduğunu ve ikisini de yapmanın caiz olduğunu belirttiikten sonra Peygamberimizin (s.a.v), Hz. Ebû Bekir’in ve Hz. Ömer’in tek selam verdiği, Hz. Osman’ın ise onlardan sonra iki selam verdiğiine dair bir rivayet aktarmaktadır.<sup>80</sup> İbn Bereke ise *el-Cami* adlı meşhur eserinde Peygamberimizin (s.a.v.) hem tek hem çift selam verdiğini belirtmekle beraber selamın yukarıda zikrettiğimiz şekilde tek selam ile hem sağa hem sola verilerek yapılacağını söylemektedir.<sup>81</sup>

### 2.11. Sehv Secdesi

Sehv secdesi ile alakalı birden çok mesele bulunmaktadır. Bunlardan birincisi sehv secdesinin ne zaman yapılacağıdır. Şemmâhî, sehv secdesinin selamdan sonra ve selamdan önce yapılacağına dair iki görüşün bulunduğunu söyleyip bunları zikretmekte ve bunlara ait hadis rivayetlerini nakletmektedir.<sup>82</sup> Mi’veîlî ise günümüz Umman müftüsü Ahmed b. Hamed el-Halilî ile yaşayan meşhur İbâdî hadis alimlerinden Kannûbî’nin bu iki görüşü cemettiğini belirterek şunları aktarmaktadır: “*Bu konudaki mutemed görüş, sehv secdesinin Resulullah’ın (s.a.v.) selamdan önce sehv secdesi yaptığı durumlarda selam öncesinde, selamdan sonra sehv secdesi yaptığı durumlarda ise selamdan sonra yapılmasıdır. Bu konuda kafası karışanlar için ise kural şöyle özetlenebilir: Sehv*

78 Cîtalî, *Kavâidü’l-İslam*, I/381

79 Mi’veîlî, *el-Mu’emed fi Fıkhi’s-Salât*, 232

80 Ebu’l-Müslim Seleme b. Müslim el-Avtebî, *Kitâbu’z-Ziya*, thk. El-Hac Süleyman b. İbrahim Babziz el-Vercalani, Davud b. Ömer Babziz el-Vercalani, (Umman: Vizaretü’l-Evkâf ve Şuun ed-Diniyye, Saltanatu Uman, 2015), IV/449.

81 İbn Bereke, *Kitâbu’l-Câmi*, II/800

82 Şemmâhî, *Kitâbu’l-İzâh*, I/649

*secdesi eğer bir fazlalık dolayısıyla yapılıyorsa selamdan sonra, eğer bir eksiklikten dolayı ise selamdan önce yapılır.”<sup>83</sup>*

İbâdîlerin sehiv secdesi konusundaki diğer bir farklı görüşü ise sehiv secdesini gerektiren durumlar ile alakalıdır. Zira onlara göre namazda bir eksiklik ya da fazlalık olması durumunda sehiv secdesi gerektiği gibi namazın sünnetlerinden birisinin unutulması durumunda da gerekmektedir. Sünnetlerden birinin kasten terk edilmesi ise namazın iadesini gerektirmektedir.<sup>84</sup>

Sehiv secdesi ile alakalı son mesele cemaatle kılınan namazlarda vuku bulunan unutmaya ya da yanılmalardır. Zira İbâdîlere göre imam yanılır da cemaat bu fiilinde ona tabi olmazsa sadece imamın sehiv secdesi yapması gerekir. Eğer cemaat de imam ile birlikte aynı hatayı yapmışsa o zaman imamla beraber secde ederler. Asıl dikkat çekici olan durum ise imama uyan bir kimsenin kendi başına bir hata yapması durumunda onun kendi başına sehiv secdesi yapmasının gerekli oluşudur.<sup>85</sup> Yani İbâdîlere göre hatayı yapan ister imam olsun ister cemaatten biri, sehiv secdesi sadece hataya yapan kimse için gerekli olup hiç kimse başkasının hatasından dolayı sehiv secdesi yapmak zorunda değildir. Hatta İbâdîler imam hata yaptıktan sonra namaza başlayan kimsenin durumunu da tartışmışlardır. Buna göre eğer imam sehiv secdesini selamdan sonra yaparsa kişinin bu secdeyi yapmasına gerek yoktur. Ancak eğer selamdan önce yaparsa burada iki farklı görüş vardır. İmama uymanın zorunlu oluşundan dolayı secde yapması gerektiğini söyleyenler olduğu gibi imam ile beraber o hatayı yapmadığından dolayı sehiv secdesi yapmasına gerek olmadığını söyleyenler de vardır. İkinci görüşte olanlara göre bu durumda imama uyulması zorunlu değildir.<sup>86</sup>

## 2.12. Vitir Namazı

İbâdîler, vitir namazının hükmünü vacip olan sünnetlerden olarak görmekte ve bu hükme delil olarak Peygamberimizin (s.a.v.) “*Allah Teala size kızıl develerden daha hayırlı altıncı bir namaz eklemiştir ki o vitirdir*”<sup>87</sup> sözü-

83 Mi'velî, *el-Mu'temed fi Fıkhî's-Salât*, 313

84 Cîtalî, *Kavâidü'l-İslam*, I/386

85 Şemmâhî, *Kitâbu'l-Îzâh*, II/648

86 Bûsâfî, *er-Risaletü'r-Raziyye fi Mesaili's-Salati Inde'l-İbâdiyye*, II/155

87 Sâlimî, *Şerhu'l Câmiî's-Sahîb*, I/329.

nü delil olarak getirmektedirler.<sup>88</sup> Onlara göre vitir namazının rekat sayısı üç olabileceği gibi daha fazla da olabilir. Yatsı namazının akabinde tek rekat ile vitir kılmak konusunda da bir beis yoktur. Vitir namazının son rekatı önceki rekatlara bitiştirilebileceği gibi onlardan ayrı olarak da kılınabilir.<sup>89</sup>

### 2.13. Cemaatle Namazın Hükümü

İbâdîlerde cemaatle namazın hükümü konusunda farz-ı kifaye ya da farz-ı ayn olmak üzere iki farklı görüş bulunmaktadır. Eski dönem alimleri cemaatle namazın hükümünü farz-ı kifaye olarak görmektedir.<sup>90</sup> Muasır İbâdî uleması ise şer'î bir özü bulunmayan kimseler için namazları cemaatle kılmanın farz-ı ayn olduğu görüşündedir.<sup>91</sup> Yukarıda zikrettiğimiz ve günümüzde yaşayan en büyük İbâdî alimlerinden Halîlî ve Kannûbî de cemaatle namazı farz-ı ayn olarak gören alimler arasındadır.<sup>92</sup>

Cemaatle namazın farz-ı ayn olduğunu savunanların delillerinden bir kısmı ise şunlardır Allahu Teala şöyle buyurmuştur: “*Rüku edenlerle beraber rüku edin.*”<sup>93</sup> Bu durum ancak cemaat ile mümkündür. Diğer bir delil ise kendi hadis kaynaklarında geçen şu rivayettir: Peygamberimiz (s.a.v.) şöyle buyurdu: *İçimden öyle geçti ki odun toplanmasını emrederim toplansın, sonra namaz için emrederim ezan okunsun ve birine insanlara namaz kıldırması için emredip namaza gelmeyen insanlara gidip onların üzerine evlerini yakayım. Nefsimi elinde tutan yemin olsun ki sizden biri yağlı bir kemik ya da iki koyun paçası bulacağını bilseydi Yatsı namazına gelirdi.*<sup>94</sup> Eğer cemaatle namaz farz-ı kifaye olsaydı mescitte namaz kılanlar yeterli olurdu ve Peygamberimiz (s.a.v.) bu derece şiddetli bir ifadeyi zikretmezdi.

88 İbrahim b. Ali b. Bulurvah (ed.), *Mevsüatü'l-Âsâr el-Fıkhiyye*, I/367.

89 Ebu Cabir Muhammed b. Cafer el-İzkevî İbn Cafer, *el-Câmi'* (Umman Sultanlığı: Vizaratü'-Türasi ve's-Sekafe Saltanatu Uman, 2018), I/559-560.

90 Cîtalî, *Kavâidü'l-İslam*, I/393

91 Bûsâfi, *er-Risaletü'r-Raziyye fi Mesaili's-Salati Inde'l-İbâdiyye*, II/179

92 Mi'velî, *el-Mu'temed fi Fıkhi's-Salât*, 275

93 Bakara Suresi, 2/43

94 Ebû Yakup Yusuf b. İbrahim el-Vercelânî, *Kitâbu't-Tertîb fi's-Sahîbi min Hadisi'r-Rasul (s.a.v.)*, (Maskat/Umman Sultanlığı: Mektebetu Maskat, 2003), 93, rkm.184,

Diğer bir delil ise Abdullah b. Mes'ud'dan rivayet edilen şu hadistir: "... Eğer sizi evinde namaz kılıp cemaatten geri kalan şu kimse gibi evinizde namaz kılsaydınız Nebinizin sünnetini terk etmiş olurdunuz. Eğer Nebinizin sünnetini terk ederseniz saparsınız. Biz ancak nifakı malum olan münafık dışında hiç kimsenin cemaatten geri kalmadığını görürdük. Bazen adam iki kişinin omzu arasında sürüklenerek getirilirdi de safta dururdu."<sup>95</sup> Başka bir delil ise "Mescide komşu olan kimsenin namazı ancak mescidde olur"<sup>96</sup> mealindeki hadistir.

#### 2.14. Seferiliğin Mesafesi

Seferiliğin mesafesinden maksat, kişinin ne kadar mesafe gitmekle ya da gitmek üzere yola çıkmakla seferî olacaktır. Mezheplerin ihtilaf ettiği bu mesafe hakkında İbâdîlerin görüşü bir kimsenin iki fersahlık yola gitmesiyle namazlarını kısaltmaya başlayacağı şeklindedir.<sup>97</sup> Günümüz ölçülerinde bir fersah yaklaşık altı kilometreye tekabül ettiğinden<sup>98</sup> dolayı İbâdîlere göre yolcunun namazlarını kısaltmaya başlaması için on iki kilometrelik bir sefere çıkmış olması yeterlidir. Mezhebin kurucu imamı olan Câbir'den de namazın kısaltılması gereken sefer mesafesinin altı mil/iki fersah olduğu rivayet edilmiştir.<sup>99</sup>

İbâdîler seferîlik mesafesinin iki fersah olduğuna delil olarak şu iki rivayeti getirmektedirler: "*Resulullah (s.a.v.) ashabıyla birlikte Zülhuleyfe'ye geldi. İki rekat namaz kıldı ve (Medine'ye) döndü. Bu mesele hakkında sorulduğunda 'Size sefer sınırını göstermek istedim' buyurdu.*"<sup>100</sup> Bu hadis, İbâdî kaynaklarında çok meşhur olmakla birlikte kendi hadis kitaplarında geçmemektedir. Bu konudaki ikinci delilleri ise Enes b. Mâlik'ten aktarılan şu rivayettir: "*Resulullah (s.a.v.) ile birlikte Öğle namazını Medine'de dört rekat olarak kıldım. İkinci namazını ise Zülhuleyfe'de iki rekat olarak kıldım.*"<sup>101</sup> Zülhuleyfe ise Medine ehlinin mikat mekanı olup Medine'den uzaklığı altı mil yani iki fersahtır.<sup>102</sup>

95 Müslim, Babu Salati'l-Cemaati min Süneni'l-Hüda, rkm.1046

96 Rebi b. Habîb el-Ferâhidî, *el-Câmius's-Sahîb*, (Umman Sultanlığı: Vizaretü'l-Evkâf ve Ş-Şuun ed-Diniyye, Saltanatu Uman, 2011), 59 rkm.258

97 Sâlimî, *Meâricü'l-Âmâl ale Medârici'l-Kemâl*, V/165

98 Yusuf Halaçoğlu, "Fersah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), XII/412.

99 Bekkûş, *Fıkhul-İmam Câbir b. Zeyd*, 208

100 Şemmâhî, *Kitâbu'l-İzâh*, II/622-623

101 Buhârî, Babu Yaksuru İza Haraca min Mevduhi, rkm. 1039

102 Sâlimî, *Meâricü'l-Âmâl ale Medârici'l-Kemâl*, V/166

### 2.15. Seferîlik Müddeti

İbâdîlerin seferîlik hakkındaki diğeri bir farklı görüşleri yolculuğa çıkan kişinin bulunduğu mekânda kaç gün süreyle namazlarını seferî olarak kılabilceği hakkındadır. Bu konuda mezhebin görüşü, yolcu kimse bir yeri vatan edinmediği sürece orada ne kadar kalırsa kalsın namazlarını seferî olarak kılabilceği şeklindedir.<sup>103</sup> Bu görüşe göre İbâdîler seferîlik müddeti belirlerken kişinin bulunduğu mekânda ne kadar kaldığına değil, bulunduğu mekânı vatan edinip edinmediğine bakmaktadırlar. Örneğin Cidde doğumlu olan ancak ilim talebi için Medine'ye gelmiş bulunan bir kimse, ömrünün sonlarında tekrar Cidde'ye dönme niyeti taşıyorsa Medine'de bulunduğu süreç ne kadar uzarsa uzasin orada seferî hükmünde olmaktadır.

Mezhebin imamı olan Câbir b. Zeyd de seferîlik müddeti konusunda aynı görüştedir. Zira Bekkuş şöyle demektedir: “*İmam Câbir b. Zeyd, bir yerde sürekli kalsa dahi orayı vatan edinmedikçe yolcunun namazını kısaltarak kılacağı görüşündedir.*”<sup>104</sup> Buna binaen Sâlimî bir kimsenin vatan edinmeden bir namaz müddeti geçirmesinin caiz olmadığını söylemektedir. Zira bu durumda kişinin ömrü boyunca namazlarını kısaltması mümkün hale gelecektir.<sup>105</sup>

### 2.16. Seferde Namazları Kısaltma (Kasr) ve Birleştirme (Cem’)

Yolculuk halinde namazların kısaltılması mezhepler arası ihtilafı olmakla beraber İbâdî fukahaya göre yolculuk halinde namazları kısaltmak farzdır.<sup>106</sup> Kazaya kalan namazlar ise kişinin hatırladığı zamanki durumuna göre kılınmaktadır. Yani yolculuk esnasında unutilan namaz mukîm iken hatırlanırsa tam olarak kılınırken mukîm iken unutilan namaz yolculuk esnasında hatırlandığı durumda kısaltılarak kılınmalıdır.<sup>107</sup>

103 İbrahim b. Ali b. Bulurvah (ed.), *Mevsüatü'l-Âsâr el-Fıkhiyye li'l-İmam Ebi Ubeyde Müslim b. Ebi Kerime et-Temîmî* (Umman Sultanlığı: Vizaretü'l-Evkâf ve Ş-uun ed-Diniyye, Saltanatu Uman, 2018), I/372.

104 Bekkuş, *Fıkhul-İmam Câbir b. Zeyd*, 209

105 Sâlimî, *Meâricü'l-Âmâl ale Medârici'l-Kemâl*, VI/190

106 Cîtalî, *Kavâidü'l-İslam*, I/349, Kindî, *el-Musannef*, IV/448

107 Nureddin Abdullah b. Humeyd es-Sâlimî, *Cevberü'n-Nizâm* (Umman Sultanlığı: Vizaretü'l-Evkâf ve Ş-uun ed-Diniyye, Saltanatu Uman, 2018), I/160.



Namazların cemedilerek kılınması ise mezhep içerisinde caiz olarak görülmektedir. Ancak bizatihi yolculuk halinde olan kimsenin namazları cemetmesinin evla olduğu, mukim olduğu halde orayı vatan edinmediği için seferî olan kimsenin ise namazları müstakil olarak kılmasının evla olduğu belirtilmektedir.<sup>108</sup> Özellikle günümüz Umman müftüsü Halîlî'nin uzak yerlerden okumaya gelen ilim talebesine namazlarını cemetmeden müstakil olarak kılmalarını tavsiye ettiği söylenmektedir.

### 2.17. İsbal Halinde Namaz Kılma

İsbal kelimesi kişinin giydiği elbiseyi topuklarını geçecek şekilde uzatması, elbisenin topuklarını aşması manasına gelmektedir. İbâdîlere göre namazda kibir için elbisesini topuğundan aşağısına kadar uzatan kimsenin namazı caiz değildir.<sup>109</sup>

Bu konudaki delilleri Câbir b. Zeyd'in Ebû Saîd el-Hudrî'den rivayet ettiği şu hadistir: “Müminin paçası dizlerinin yarısına kadardır. Burası ile topuklar arasında günah yoktur. Topuklardan aşağısı ise ateştedir. -Bu sözü üç kez söyledi-. Allah izarını kibir ile sürükleyen kimsenin yüzüne bakmaz.”<sup>110</sup> Sünnetten diğer bir delilleri ise şu rivayettir: “Namazda giysisini uzun tutan (isbal) kimsenin helal ve haram noktasında Allah'tan bir nasibi yoktur.”<sup>111</sup> İbâdîlerin bu ve benzeri hadislerden istidlal vechi tehdit edilen bir durum halinde kılınan namazın caiz olmayacağı şeklindedir. Bu hadislerde giysinin topukları geçecek şekilde uzun tutulması kibir alameti olarak sayılmıştır. Buna binaen mezhep içerisinde elbiseyi kibir kastı olmadan topuğu açacak şekilde uzatan kimse için bir sıkıntı olmadığına dair rivayet de bulunmaktadır.<sup>112</sup>

Elbisesini uzatan kimsenin imam ya da cemaat olması önemli değildir. Her durumda bu kimsenin namazı sahih olmamaktadır. Dolayısıyla elbisesini uzatan imamın arkasında kılınan namaz da sahih olmamaktadır.<sup>113</sup> Hatta

108 Mi'velî, *el-Mu'temed fi Fıkhı's-Salât*, 341

109 İbn Bereke, *Kitâbu'l-Câmi*, II/775

110 Sâlimî, *Şerhu'l Câmii's-Sahib*, I/487

111 Ebû Davud, *Kitâbu's-Salât*, Babu'l-İsbali fi's-Salât, rkm. 547

112 Sâlimî, *Meâricü'l-Âmâl ale Medârici'l-Kemâl*, III/241

113 Bûsâfi, *er-Risaletü'r-Raziyye fi Mesaili's-Salati Inde'l-İbâdiyye*, II/248

İbâdîler bu konuda biraz daha ileri giderek imamın arkasında namaz kılan kişinin elbisesinin topuklarından aşağı olması durumunda ilk safta namaz kılan cemaatin namazının bozulacağını söylemektedir.<sup>114</sup>

### 2.18. Namazı Terk Eden Kimsenin Hükümü

İbâdîler namazı terk eden kimsenin durumunu ikiye ayırarak incelemektedir. Eğer kişi namazın farzietini inkâr ettiğinden dolayı namazlarını kılmıyorsa dinin asıllarından birisini inkar ettiği için ittifakla kâfir olur. Eğer namazın farzietine inanmakla birlikte tembellikten dolayı namazlarını kılmıyorsa küfrân-ı nimet anlamında kâfir sayılır ve kendisine inkârcı müşrik muamelesi yapılmaz.<sup>115</sup>

### Sonuç ve Değerlendirme

Makalede namaz meseleleri hakkında zikredilen hükümlere bakıldığında İbâdî fakihlerin hüküm verirken ayetlerin yanında sıkça hadislere atıf yaptıklarını, ilk olarak kendi hadis kitapları olan Rebi' b. Habîb'in *Müsnef* ine başvurduklarını, ancak sadece bu kaynak ile sınırlı kalmayıp diğer hadis derlemelerinden de faydalandıkları görülmektedir. Mezhep imamı olarak kabul edilen Câbir b. Zeyd ve Ebû Ubeyde'den aktarılan görüşlerin de mezhebin hükümlerinin şekillenmesinde önemli bir yer tuttuğu mülahaza edilmektedir.

İbâdîlerin namaza dair hükümleri incelendiğinde namazda fazlalıklardan kaçındıkları ve en saf haliyle namaz kılmaya çalıştıkları görülmektedir. Hakkında kesin rivayet bulunmayan ya da farklı rivayetlerin bulunduğu iftitah tekbiri sırasında ellerin kaldırılması, intikal tekbirlerinde ellerin kaldırılması, kıyam sırasında ellerin bağlanması, Fatihâ'dan sonra âmin denmesi, namazda kunut okunması, Tahiyyat esnasında parmağın hareket ettirilmesi vb. meselelerde asıl olanın adem/yokluk olduğu görüşünden hareketle bunların yokluğuna hükmettiklerini söylemek mümkündür. Ayrıca bu hükümleri verirken ihtiyatlı olan ile amel etme ilkesine riayet ettikleri söylenebilir.

<sup>114</sup> Mi'velî, *el-Mu'temed fi Fıkhı's-Salât*, 188.

<sup>115</sup> Nasır b. Salim b. Adîm el-Behlâni, *Nisâru'l-Cevher fi İlmi's-Şer'i'l-Ezher*, (Maskat: Mektebetü Maskat, 2001), II/500.

İstiftah duasının tekbirden önce okunması, Fatiha'nın rükün kabul edilmesi ve okunmadığı durumlarda kaza edilmesi, Öğle ve İkinci namazlarının bütün rekatlarında sadece Fatiha'nın okunması, namazdan tek selam ile çıkılması, cemaatle namazda bireysel hatalardan dolayı cemaate sehiv secdesi yapmanın gerekli oluşu, seferîliğinin mesafesinin iki fersah, müddetinin ise orayı vatan edinmedikçe süresiz olması, isbal halinde kılınan namazın geçersiz olması gibi hükümler ise İbâdî fakihlerin cumhur ulemanın aksine verdiği hükümler olarak zikredilebilir.

Modern dönem İbâdî alimlerinin görüşlerinde daha belirgin bir şekilde gördüğümüz üzere özürsüz olan kişinin cemaate katılmasının farz-ı ayn olması, seferîlik durumunda caiz olmasına rağmen namazları cemetmemenin evla kabul edilmesi ya da namazı tembellikten dolayı terk eden kimsenin küfrân-ı nimet anlamında kâfir olarak sayılması gibi görüşler namaz hükümleri özelinde bireysel dindarlığın desteklendiği ve fetvaların bu yönde verildiği şeklinde okunabilir.

Sonuç olarak İbâdîlerin hüküm verirken ayet, hadis ya da sahabe uygulamalarından birine dayandıkları ve gerekli durumlarda akli delillendirmeler yaptıkları müşahede edilmektedir. Ayrıca İbâdî fıkhında namaz bahsi özelinde görülen farklı hükümler bu mezhebin fikhî anlamda diğer mezheplerin takipçisi olmak yerine müstakil bir mezhep olduklarını ve mezhebe mensup alimlerin kendi içtihatlarının bulunduğunu göstermesi açısından önemlidir.

### Kaynakça

- Abî, Ebû Bekr b. Ebî Şeybe 'Abdullâh b. el-. *el-Musannef*. Riyad: Dâru Kunûzi İşbiliyâ, 2015.
- Ağberî, İsmail b. Salih b. Hamdan el-. *el-Medhal ile'l-Fikhi'l-İbâdî*. Seeb/Umman Sultanlığı: Mektebetü'd-Dâmirî, 1. Basım., 2013.
- Ateş, Orhan. *Günümüz Umman İbadiyyesi*. Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2007.
- Avtebî, Ebû'l-Müslim Seleme b. Müslim el-. *Kitâbu'z-Ziya*. Umman: Vizaretü'l-Evkâf ve'ş-Şuun ed-Diniyye, Saltanatu Uman, 1. Baskı., 2015.
- Bâdî, Muhammed b. Ahmed b. Seyf el-. *el-İmam Ebû Ubeyde Müslim b. Ebî Kerîme Muallimen ve Kâiden*. Berke/Umman: Mektebetü Hazâinu'l-Âsâr, 1. Basım., 2018.
- Barûnî, Süleyman Başa el-. *el-Ezherü'r-Riyadiyye fî Eimmeti ve Mülüki'l-İbâdiyye*. Londra: Daru'l-Hikme, 1. Baskı., 2005.
- Behlâni, Nasır b. Salim b. Adım. *Nisâru'l-Cevher fî İlmi'ş-Şer'i'l-Ezher*. Maskat: Mektebetü Maskat, 1. Baskı, 2001.
- Bekkûş, Yahya Muhammed. *Fikhu'l-İmam Câbir b. Zeyd*. Seeb/Umman: Mektebetü'd-Dâmirî, 1. Basım., 2014.
- Bisyeví, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed el-. *Câmiu Ebi'l-Hasan el-Bisyeví*, ts.

- Bulurvah, İbrahim b. Ali b. (ed.). *Mevsüatü'l-Âsâr el-Fıkhiyye li'l-İmam Ebi Ubeyde Müslim b. Ebi Kerime et-Temîmî*. Umman Sultanlığı: Vizaretü'l-Evkâf ve'ş-Şuun ed-Diniyye, Saltanatu Uman, 1. Baskı., 2018.
- Bûsâfî, Raşid b. Salim b. Raşid el-. *er-Risaletü'r-Raziyye fi Mesaili's-Salati Inde'l-İbâdiyye*, 2014.
- Citâlî, Tahir İsmail b. Musa el-. *Kavâidü'l-İslam*. Seeb/Umman Sultanlığı: Mektebetü'd-Dâmirî, 5. Baskı., 2015.
- Çakan, İsmail Lütfî. "Câbir b. Zeyd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Dercîni, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Said ed-. *Kitabu Tabakati'l-Meşayih bi'l-Mağrib*. II Cilt. Kostantiniye/ Cezayir: Matbaatu'l-Ba's, 1992.
- dî, Fehd b. Ali b. Hâşil es-Sa'. *Mu'cemul-Fukahai ve'l-Mütেকellimine'l-İbâdiyye, (Kısmü'l-Meşrik) Mine'l-Karni'l-Evvelî'l-Hicri İla Bidayeti'l-Karni'l-Hamîs Aşere'l-Hicri*. 2 Cilt. Maskat/Umman Sultanlığı: Mektebetü Maskat, 1. Baskı., 2008.
- Ebû Davud, Sami Sakr İd. *el-İmam Câbir b. Zeyd el-Ezdi ve Eserühü fi'l-Hayati'l-Fikriyye ve's-Siyasiyye*. Mifrak/Ürdün: Matâbiu'n-Nahda, 2000.
- El-Horasânî, Ebû Gânim Bişr b. Gânim. *el-Müdevvenetü'l-Kübra*. Umman: Vizaratü'-Türasi ve's-Sekafe Saltanatu Uman, 1. Baskı., 2008.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 7. Baskı., 2019.
- Ettafeyyîş, Muhammed b. Yusuf. *Şerhu Kitabi'n-Nîl ve Şifâi'l-Alil*. Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, 3. Baskı., 985.
- Göksün, Ahmet Faruk. *İbâdî Fıkhdının Tarihsel Gelişimi (Umman Örneği)*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, 2021.
- Abdullah b. Halife el-Hacci, Taarraf ale'l-Mezhebi'l-İbâdiyye, Maskat/Umman Sultanlığı: Mektebetü'l-En-fâl, 2018.
- Halaçoğlu, Yusuf. "Fersah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Halifât, İvaz Muhammed. *Neşetü'l-Hareketi'l-İbâdiyye*. Amman: : Matâbiu Dâri's-Şa'b, 1978.
- Hârisî, Salim b. Hamed b. Süleyman el-. *el-Ukudu'l-Fiddiyye fi Usuli'l-İbâdiyye*. Umman: Vizaratü'-Türasi ve's-Sekafe Saltanatu Uman, 2., 2017.
- İbn Bereke, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Bereke, el-Behlevî el-Umanî. *Kitâbu'l-Câmi*. Umman: Vizaratü'-Türasi ve's-Sekafe Saltanatu Uman, 2017.
- İbn Cafer, Ebû Cabir Muhammed b. Cafer el-İzkevi. *el-Câmi'*. Umman Sultanlığı: Vizaratü'-Türasi ve's-Sekafe Saltanatu Uman, 3. Baskı., 2018.
- İbn Mâce, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni. *Sunenu İbn Mâce*. Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabîyye, ts.
- Kindî, Ebû Bekir Ahmed b. Abdullah b. Musa el-. *el-Musannef*. 4 Cilt. Umman: Vizaretü'l-Evkâf ve'ş-Şuun ed-Diniyye, Saltanatu Uman, 1. Baskı., 2016.
- Köse, Saffet. "Tekbir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Nâmî, Amr Halife en-. *Dirasât ani'l-İbâdiyye*. çev. Mihâil Hûrî. Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslami, 2012.
- Nâmî, Amr Halife en-. *Resâilü'l-İmam Câbir b. Zeyd*. Libya: Daru'd-Da'Ve, 1. Basım., 2018.
- Nedâbî, Nâsir b. Ali b. Salim en-. *el-İmâmetü'l-İbâdiyye fi'l-Yemeni ve'l-Hicaz*. Seeb/Umman Sultanlığı: Mektebetü'd-Dâmirî, 1. Baskı., 2019.
- Özdemir, Ahmet. *İbâdiyye'nin Ana Hadis Kaynağı Rebi' b. Habib'in Müsnedi*. Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 1. Baskı., 2018.
- Râşidî, Mübarek b. Abdullah b. Câbir er-. *el-İmam Ebû Ubeyde Müslim b. Ebi Kerime et-Temîmî ve Fıkhuhu*. Umman Sultanlığı: Matâbiü'l-Vefa, 1. Basım., 1993.
- Sâlimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Humeyd es-. *Şerhu'l-Câmii's-Sahîb, Müsnedü'l-İmam Rebi' b. Habib b. Amr el-Ferâhidî el-Ezdi*. Maskat/Umman Sultanlığı: Mektebetü Maskat, 1. Baskı., 2019.
- Sâlimî, Nureddin Abdullah b. Humeyd es-. *Cevherü'n-Nizâm*. Umman Sultanlığı: Vizaretü'l-Evkâf ve'ş-Şuun ed-Diniyye, Saltanatu Uman, 2018.

Sâlimî, Nureddin Abdullah b. Humeyd es-. *Meâriciü'l-Âmâl ale Medârici'l-Kemâl bi-Nazmi Muhtasari'l-Hisâl*. 4 Cilt. Mektebetü'l-İmami's-Sâlimî, 2010.

Sâlimî, Nureddin es-. *Telkînu's-Sibyân*. Vizaretü'l-Evkâf ve's-Şuun ed-Diniyye, Saltanatu Uman, 2004.

Savvâfî, Salih b. Ahmed es-. *el-İmam Câbir b. Zeyd el-Umani ve Âsâruhu fi'd-Dâve*. Maskat/Umman, 1981.

Sicistânî, Süleymân b. el-Eş'as Ebû Dâvûd es-. *Sunenu Ebi Dâvûd*. Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.

Siyâbî, Ahmed b. Suud es-. *el-Medhal ile'l-Mezbebi'l-İbâdî*. Seeb/Umman: Mektebetü'd-Dâmîrî, 2019.

Siyâbî, Salim b. Hammud b. Şamis es-. *İzâletü'l-Vâse an Etbâi Ebi's-Şâse*. Kahire: Vizaratü'l-Türasi ve's-Sekafe Saltanatu Uman, 1979.

Şemmâhî, Âmir b. Ali eş-. *Kitâbu'l-İzâb*. Umman: Vizaratü'l-Türasi ve's-Sekafe Saltanatu Uman, 4. Baskı., 1999.

Talal b. Halife b. Hamed Âl Abdusselam. *Fütyâr-Rebi' b. Habib*. Maskat/Umman Sultanlığı: Zâkiratu Uman, 1. Baskı., 2018.

velî, El-Mu'tasım b. Said el-Mî'. *el-Mu'emed fi Fikhi's-Salât*. Beyrut/Lübnan: Mektebetü'l-İstikame, 7. Baskı., 2018.

Vercelânî, Ebû Yakup Yusuf b. İbrahim el-. *Kitâbu'l-Tertîb fi's-Sahibi min Hadisi'r-Rasul (s.a.v)*. Maskat/Umman Sultanlığı: Mektebetü Maskat, 4. Baskı., 2019.



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

## İBNÜ'L-ARABÎ'NİN ÖZEL VELAYET (VELÂYET-İ HÂSSA) TEORİSİ: KESB İLE VEHB ARASINDA SEÇKİNLİĞİN TEMELLENDİRİLMESİ<sup>1\*</sup>

### IBNU'L-ARABI'S SAINTHOOD (AL-WALÂYATU'L-KHÂSSAH) THEORY: FOUNDATION OF SELECTION BETWEEN QASB AND WAHB

**Ali İhsan KILIÇ**

Arş. Gör., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Kocaeli/Türkiye  
aihankilic@gmail.com, orcid.org/ 0000-0002-5638-6948

**Safi ARPAGUŞ**

Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul/Türkiye  
sarpagus@hotmail.com, orcid.org/ 0000-0001-7303-3485

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

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

**Geliş Tarihi / Received:** 13 Kasım 2021 / 13 November 2021

**Kabul Tarihi / Accepted:** 06 Aralık 2021 / 06 December 2021

**Yayın Tarihi / Published:** 29 Aralık 2021 / 29 December 2021

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık 2021 / December 2021

Cilt: 5, Sayı: 2 Volume: 5, Issue: 2, Sayfa / Pages: **503-544**.

<sup>1</sup> \* Bu makale 2021 yılında tamamlanmış "İbnü'l-Arabî'nin Velayet Öğretisi" başlıklı doktora tezinin ilgili bölümlerinin yeniden düzenlenmesiyle oluşturulmuştur.

**Cite as / Atıf:** Kılıç, Ali İhsan-Arpağuş, Safi. “İbnü'l-Arabî'nin Özel Velayet (Velâyet-İ Hâssa) Teorisi: Kesb İle Vehb Arasında Seçkinliğin Temellendirilmesi [Ibnu'l-Arabî's Sainthood (Al-Walâyatü'l-Khâssah) Theory: Foundation Of Selection Between Qasb And Wahb]”. Kocaeli İlahiyat Dergisi- Kocaeli Theology Journal, 5/2 (Aralık/December 2021), 503-544.

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

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

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

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

**CC BY-NC-ND 4.0**

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

## **Yazar(lar) / Author(s): Ali İhsan KILIÇ - Safi ARPAGUŞ**

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

## **Yazar Katkıları / Author Contributions:**

**Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study:** AİK (%80), SA (%20)

**Veri Toplanması / Data Collection:** AİK (%80), SA (%20)

**Veri Analizi / Data Analysis:** AİK (%70), SA (%30)

**Makalenin Yazımı / Writing up:** AİK (%70), SA (%30)

**Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision:** AİK (%80), SA (%20)

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

## Öz

Bu çalışma, dindarlıkta derecelenme ve seçkinlik meselelerini tarihsel bir bağlamda ve kavramsal yönden incelemektedir. Literatürde velayet-i hâssa kavramıyla tartışılan konunun tasavvufun erken dönemlerinde nasıl ele alındığı, hangi kavram ve meseleler etrafında gelişim gösterdiği çalışmanın öncelikli meseleleri arasındadır. İbnü'l-Arabî öncesi dönemde konunun gelişimine katkı sunan sûflerin görüşleri kronoljik bir okumaya tabi tutulmuş, Hakîm et-Tirmizî'ye gelinceye kadar velayet meselesinin izi sürülmüştür. Akabinde Hakîm et-Tirmizî ile teorik çerçevesini kazanan velayet doktrininin h. IV. asırdan itibaren gelişen literatür içerisinde nasıl yorumlandığı takip edilmiştir. İbnü'l-Arabî'nin mevcut tartışmalar karşısında nerede durduğu tespit edilmeye çalışılarak velayet doktrinine kendi perspektifini nasıl yansıttığı ortaya konulmuştur. Bu bağlamda dindarlık tarzı olarak asketik yaşamın ve dinî pratiklerin velayetin gerçekleşmesinde bir zorunluluk mu olduğu yoksa bu hususta ilâhî inayetin öne mi geçtiği sorusuna cevap aranmıştır. İbnü'l-Arabî'nin eserleri kendi kronolojisi dahilinde okunarak eserlerde ortaya çıkan farklı kavram ve bağlamlara işaret edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Velayet, İbnü'l-Arabî, İstidat, A'yân-ı sabite, Kesb-Vehb

## Abstract

This study examines the issues of gradation and exclusivity in religiosity in a historical context and conceptually. How the subject discussed in the literature with the concept of al-walâyatü'l-khâssah was handled in the early periods of Sufism, and which concepts and issues it developed around are among the priority issues of the study. The views of the Sufis who contributed to the development of the subject in the pre-Ibn al-Arabî period were subjected to a chronological reading, and the issue of guardianship was traced until it came to Hakim et-Tirmidhi. Subsequently, it has been followed how the sainthood doctrine, which gained its theoretical framework with Hakim et-Tirmidhi, was interpreted in the literature that developed since the 4th century. By trying to determine where Ibn al-Arabî stands in the face of prevalent debates, it has been revealed how he reflects his own perspective to the doctrine of sainthood. In this context, an answer has been sought to the question of whether ascetic life and religious practices as a form of religiosity are a necessity in the realization of guardianship or whether divine grace takes precedence in this regard. The different concepts and contexts that emerged in the works of İbnü'l-Arabî that were read within their own chronology were pointed out.

**Key Words:** Sainthood, Ibn al-Arabî, Disposition, Immutable entities, Qasb-Wahb



## Giriş

Velayet doktrini, seçkinlik ve dindarlıkta derecelenme düşüncesine dayalı olarak belirli bir kavramsal ve teorik çerçeveye ve peygamberlik sonrası dönem için geliştirilen rical fikrine dayalı olarak da tarihsel boyutlara sahiptir. Bu makalede seçkinlik konusu tartışılırken meselenin tarihsel boyutlarından çok kavramsal ve teorik açıdan nasıl temellendirildiği üzerinde durulacaktır. Bunu yaparken öncelikle erken dönemde muhtelif bölgelerde ortaya çıkan tasavvufî teşekkülün velayetteki seçkinlik meselesini nasıl ele alıp yorumladıkları konu edilecektir. Erken dönemde ortaya çıkan kavramsal yapının bu çalışmanın problematik sınırlarını da belirleyeceği düşüncesi, İbnü'l-Arabî'yi belirli bir bağlam içerisinde okumanın gerekliliklerindedir. Her ne kadar İbnü'l-Arabî ile başlayan süreç tasavvuf tarihi açısından yeni mesele ve kavramların literatüre dahil olduğu bir döneme karşılık gelse de onun öğretisinin tasavvufun erken dönemindeki tartışmaların devamı olduğu göz ardı edilmemiştir. Çünkü İbnü'l-Arabî ile literatüre dahil olan söz konusu mesele ve kavramsal yapı, erken dönemde gündeme gelen konu ve meselelerin dönüştürülmesi; yeni bağlamlar kazanması ve nihayetinde doktrin düzeyinde bir teorik zemine taşınması ile mümkün hale gelmiştir. Ulaştığı nokta itibarıyla İbnü'l-Arabî'nin ortaya koyduğu doktrin yeni bir paradigma olarak kabul edilse bile bunun hem kavramsal hem de problematik açıdan verili bir alan üzerine şekillendiği belirtilmelidir.<sup>2</sup> Bu sebeple seçkinlik ve farklı dindarlık tipleri arasındaki de-

2 İbnü'l-Arabî çalışmalarında onu tarihsel sürekliliğin içerisinde bir eşik olarak mı yoksa bütün bir literatürden bağımsızlaşan kendi kavramsal dili içerisinde mi okunacağına dair yönetsel farklılıklar bulunmaktadır. Nitekim Bernd Radtke, Frithiof Rundgren'e referansta bulunarak İbnü'l-Arabî çalışmalarında metodolojik açıdan senkronik ve diyakronik olmak üzere iki tür yöntemden söz etmektedir: "Birinci yöntem şunu şart koşmaktadır: İbnü'l-Arabî'nin düşünce sistemi hiçbir tarihsel kaynak, bağlam ya da paralel gelişme dikkate alınmaksızın yalnızca onun üzerine yoğunlaşarak anlaşılmalıdır. O, kendisinin anlaşılmasını sağlayan anahtarı kendi bünyesinde barındıran yekpare bir sistem olarak görülmelidir. Buna karşılık diyakronik metod söz konusu anahtarı, bu mütefekkirin kullandığı terminolojinin yanında tarihsel ve çağdaş şartların bilinmesinde aramaktadır. Bu metotlardan hiçbirinin diğerini dışarıda bırakmadığı aşikârdır; daha ziyade, bunların biri diğerinin tamamlayıcısı durumundadır. Ayrıca bunlardan hiçbiri, bu sistemde mevcut olan tecrübeyi ve varoluşsal önemi yalnız başına tatmin edici bir şekilde değerlendiremez. İbnü'l-Arabî'nin sistemini anlama noktasında diyakronik yaklaşımın göreceli bir faydası olabilir." Bernd Radtke, "İbnü'l-Arabî'nin Öncülerinden Biri: Hakîm Tirmizî ve Velâyet Görüşü", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, çev. Salih Çift, 9/21, (2008), 501. Michael Ebstein ise İbnü'l-Arabî öncesi doğu merkezli tasavvuf anlayışını

recelenmeyi ifade eden kavramlara temas edilecek, İbnü'l-Arabî'nin bu mirası yorumlaması ve taşıdığı yeni boyutlar ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

### A) Dindarlıkta Derecelenmenin Tarihsel ve Kavramsal Çerçevesi

Velayet kavramının sûfi çevrelerle ilişkilendirilen dindarlar içerisinde derecelenme ve hususiyet bildiren anlamını hangi dönemde ve kimlere referansla kazandığı literatür bakımından peşinen cevaplanması mümkün olmayan konular arasındadır. Bu meseleyle ilgili olarak “bir şeyin varlığının onun ismini öncelemesi” şeklinde dile getirilen görüş ise konunun hepten muğlaklaşmasına sebep olmaktadır. Tasavvuf ile velayeti ayrılmaz iki durum olarak niteleyen Chodkiewicz, tıpkı sûfi nispesi kullanılmazken onun kendi varlığının bulunmasında olduğu gibi velayetin de hakikati olan bir gerçekliğe sonradan isim olduğunu iddia eder.<sup>3</sup> Velayetin ihtisas anlamını kazanmasından önce muhtevasının bulunması meselesi tartışma konusuyken, kavramın teknik anlamıyla kim için kullanıldığı hususunda da literatürde genel bir kabul yoktur. Bu konuda görüş serdedenlerden Kamil Mustafa Şeybi, “Allah’ın velisi” ifadesinin hiçbir Müslüman hakkında söylenmeden önce bu türlü kullanımların Hz. Ali’nin etrafında döndüğünü aktarır ve buna dair erken dönem şiirlerinden örnekler verir.<sup>4</sup> Massignon ise *Essay* isimli eserindeki Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ile ilgili bölümde Rûzbihân Baklî’ye (ö. 606/1209) referansla Fussilet Suresi 31. ayetine yapılan bir yorumu Hasan-ı Basrî’ye izafe etmektedir. Bu yorumda Hasan-ı Basrî’nin açık bir biçimde veli kelimesine terim anlamı kazandırma teşebbüsünde olduğu görülmektedir. Ayrıca Massignon,

---

bireyin içsel psikolojik-ruhani boyutuna ve ahlaki davranışına dayalı mistik bir gelenek olarak tanımlar. Buna karşın İbn Meserre ile başlayıp İbnü'l-Arabî’de daha geniş bir çerçeveye kavuşan düşüncüyü ise teosofik olmakla niteler ve ayırıştırır. Ebstein, *Mysticism and Philosophy in al-Andalus* (Leiden-Boston: Brill, 2014), 3.

3 Michel Chodkiewicz, *Seal of the Saints-Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn Arabi*, çev. Liadain Sherrad (Cambridge: The Islamic Texts Society, 1993), 26-27. Chodkiewicz’in tasavvufa velayet arasında kurduğu doğrudan bağ, tasavvufun temel iddialarının velayet doktrini üzerine kurulu olmasından dolayı tutarlıyken, sûfi kelimesinin yaygınlaşp tanımlayıcı bir boyuta evrilmesi ile velayeti kıyaslaması bu açıdan doğru bir kıyas değildir. Sûfi kelimesinin etimolojisi yönünden bile literatürde bir uzlaşının sağlanmadığı, buna karşın velayetin farklı kalıplarıyla birlikte başta Kur’an ve hadisler olmak üzere oldukça fazla bağlam içerisinde kullanıldığı göz önüne alındığında bu kıyaslamanın sorunlu olduğu görülmektedir.

4 Kâmil Mustafa eş-Şeybî, *es-Sıla beyne’l-tasavvuf ve’l-teşeyyu’* (Beirut: Menşûrâtü’l-cemel, 2011), 1/381.

Hasan-ı Basrî'nin velayet meselelerine dair yaptığı konuşmaların ehl-i beyt mensuplarının tepkiyle karşılandığını ve kendi imtiyazlarında olan bir alan hakkında konuştuğu gerekçesiyle ona karşı çıktıklarını ifade eder.<sup>5</sup> Nureddin Mikşer ise yine Muhâsibî'nin (ö. 243/857) *Kitâbü'l-mahabbesi*'nde geçen bir pasaja istinaden veli kelimesinin ilk defa ıstılahi anlamda kullanımını İbrâhim b. Edhem'e izafe etmektedir.<sup>6</sup> Kavramın tarihsel açıdan kullanım biçimleriyle ilgili açıklamaları Aiyub Palmer *Sainthood and Authority in Early Islam* isimli eserinde oldukça kapsamlı olarak ele alır. O sadece kavramın tarihsel süreçte farklı yapılarla ilişkilendirildiği aktarımlarla sınırlı kalmaz aynı zamanda kelimenin mastarları olan velayet ile vilayet arasındaki anlam farklılıklarından hareketle kavramın sosyal ve siyasal zemindeki karşılıklarına odaklanarak kavramı farklı tarihsel süreçlerin tecrübesinin sonucu olarak görür. Onun belirttiğine göre veli ve evliya kullanımları erken dönem Emevîlerden itibaren tedavüdedir. Kavramın otorite, güç, idare ve hükmetme gibi anlamları daha çok Haricî ve Şii zümreler tarafından kullanılırken, "Allah dostları" şeklindeki ilk kullanımını Basra'daki Kaderiyye fırkasıyla ilişkilendirir. O ayrıca, Mutezile'den Ebû Huzeyl el-Allâf'ın (ö. 235/849-50 [?]) takipçilerinin "dünyada her zaman günahattan korunan ve yalan söylemeyen" evliyanın bulunduğu inandıklarını belirtmektedir. Allâf'ın takipçilerine göre bu veliler fesat işlemezler ve onlar buldukları zamanda Allah'ın diğer insanlara karşı hücceti konumundadırlar.<sup>7</sup> Ehl-i hadis tarafından ise bu konuda bir derleme ile İbn

5 Louis Massignon, *Essay on the Technicallanguage of Islamic Mysticism*, çev. Benjamin Clark (Indiana: Notre Dame, 1997), 127, 134. Massignon'un Hasan-ı Basrî'ye referansta bulunduğu ayetle ilgili yorumun aynısı Muhâsibî'nin *el-Vesâyâ*'sında da bulunmaktadır. Dolayısıyla yorumun Hasan-ı Basrî'ye ait olup Muhâsibî'nin ondan intikal eden yorumu paylaşması mümkün olabileceği gibi doğrudan Muhâsibî'ye de ait olabilir. Ancak Muhâsibî'nin "İlim ehlinden birisinin bu ayeti şöyle okuduğu ulaştı" ve "o şöyle dedi" ifadesi bu yorumun Hasan-ı Basrî'ye bağlanmasını daha da güçlendirmektedir. Muhâsibî, *el-Vesâyâ*, thk. Abdülkâdir Ahmed Ata (Beirut: Dârü'l-Mektebî'l-İlmiyye, 1986), 72.

6 Nureddin Mikşer, *el-Velâye fî Türâsî's-sûfî* (Beirut: Mu'minûn bilâ Hudûd, 2018), 73.

7 Joseph van Ess'e referansla Mu'tezililer hakkında bu görüşleri ileri süren Palmer'in bu aktarımları çalışmanın farklı bölümleriyle ve genel Mutezili tutumla uyumsuz gözükmektedir. Zira onun düşüncesine göre Hakîm et-Tirmizî'den önce vilayet ve evliya tartışması, peygamberlerin mucizeleri ile velilerin kerametleri arasında bir ayırım yapmak etrafında dönüyordu. Mutezililer, evliyanın kerametlerini reddettikleri için bu durum birçok sünni alim tarafından kalamî bir ilke olarak kabul edilmişti. Aslında Mutezile mezhebine mensup kalamcılar ile sûfiler arasındaki ilişkiyi tek düze görmek tarihsel açıdan doğru bir tespit olmayacaktır. Zira tasavvufun gelişim

Ebü'd-Dünyâ'nın (ö. 281/894) ismi literatürde yer edinmiştir. Palmer'e göre evliyaullah tabirinin M. IX. asırdaki kullanımları sûfî kelimesinin anlamından önemli birçok yönden ayrışır. Zira veli terimi, sûfî kelimesinin sahip olmadığı güçlü dini otorite ve imtiyaz çağrışımlarına sahiptir.<sup>8</sup> O, veli kelimesinin özel bir dini figür olarak teolojik anlamını ilk defa Ebû Saîd Harrâz'ın (ö. 277/890 [?]) eserlerinin içerdiğini öne sürmektedir. Bu anlamda Cüneyd-i Bağdâdî halkasına dikkatleri çekmekte ve Harrâz'ın özellikle velayet nübüvvet tartışmalarına dahil olmasının literatür bakımından önemini vurgulamaktadır.<sup>9</sup>

süreçleri aynı zamanda Mutezile mezhebinin de teşekkül ettiği dönemlere denk düşmektedir. Gerek zühd ve takva odaklı dindarlık anlayışındaki ortaklıklar gerekse bazı politik olaylar karşısında gösterilen benzer refleksler sûfîler ile mutezililerin birbirlerine karşı -özellikle sünnilîğin güçlenmesiyle ortaya çıkan uzlaşmadan sonra- tarihsel süreç boyunca hasmane bir tutum içerisinde oldukları şeklindeki yaklaşımı anakronik kılmaktadır. Bir diğer husus ise Mutezile mezhebinin farklı kollara ayrılmasıyla birlikte bunların sûfîler karşısındaki tutumlarının aynı olmamasıdır. Örnek olarak belirtmek gerekirse Behşemiyye ekolü ile İhşidiyye'nin kerametler meselesindeki tavırları birbirine zıttır. Kadı Abdülcebbar'ın telifleri arasında da özellikle tahsis ve seçilme bağlamlarında belirgin farklılıkların olduğunu söylemek gerekmektedir. *el-Muğni'* nin onbeşinci cildini nübüvvet konusuna ayıran Kadı, bu bölümde mucize bahsini ele alırken kerametler meselesini de konu edinmektedir. O salihlerin elinden kerametlerin sadır olması şeklinde müstakil bir başlıkta meşhur birkaç sûfiye referansla meseleyi ele almakta, karşılıklı iddia ve deliller ileri sürerek cedel yöntemiyle kerametlerin mümkün olmadığı kanaatini paylaşmaktadır. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse'* nin adalet bölümünde yine nübüvvet bahsine yer veren Kadı, burada *el-Muğni'*deki görüşleriyle paralel düşünceler serdeder. Fakat eserin beşinci esası olan emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker bölümünde yer verdiği imamet bahsi Şia'nın görüşlerini daha önplana çıkarmaktadır. Bu bölümde yapılan ehl-i beyt vurgusu dikkat çekicidir. Eserin bu son bölümüne Kadı'nın Zeydîliğe mensup öğrencilerinin birtakım ilaveler yaptıkları literatürde dile getirilen bir husustur. İlyas Çelebi, "Giriş", *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, mlf. Kadı Abdülcebbar, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013), 1/50. Tüm bu meselelerle ve Mutezile-tasavvuf ilişkisine dair bkz. Kadı Abdülcebbar, *el-Muğni' fi Ebvâbi'l-tevhid ve'l-adl*, thk. Mahmûd Muhammed Kâsım, 15/ 241-243; Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013), 2/430-436, 690-714. Salih Sabri Yavuz, "Ehl-i Sünnet ve Mutezile Bağlamında Doğruluk Ölçüsü Olarak Keramet", *Kelam Araştırmaları*, 3/1 (2005), 91-116. Florian Sobieroj, "Mutezile ve Tasavvuf", çev. Salih Çift Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 10/1 (2001), 273-296. Osman Aydın, "Mu'tezilî Anlayışta Zühd ve Takva Boyutu", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, IV/10 (2003), 99-122.

- 8 Ebu'l-Alâ Afîfi de sûfî ile veli arasındaki farka dair "sûfîler, müslümanların; veliler, sûfîlerin seçkinleridir" şeklinde bir ayırmadan bahsetmektedir. Detayları için bkz. Ebu'l-Alâ Afîfi, *Tasavvuf-İslam'da Manevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 257-258.
- 9 Aiyub Palmer, *Sainthood and Authority in Early Islam* (London: Leiden-Boston, 2020), 9, 53-55.

Palmer, velayetin “seçkinlik, yakınlık, ilâhî yardım” gibi anlamlarıyla özel bir bağlam kazanmasında Harrâz’ın eserlerine işaret etmektedir. Ancak Ebû Abdurrahman es-Sülemî’nin (ö. 412/1021) *Tabakâtı*’nda yer alan ilk halkadaki sûfilere bakıldığında, onlara nispetle veli ve evliya kelimelerinin ihtisas anlamıyla kullanıldığına dair çokça örnekle karşılaşılır.<sup>10</sup> İlk halkada biyografilerine yer verilen Zünnûn el-Mısırî (ö. 245/859 [?]), İbrâhîm b. Edhem (ö. 161/778 [?]), Ebû Yezîd el-Bistâmî (ö. 234/848 [?]), Ma’rûf el-Kerhî (ö. 200/815-16 [?]), Yahyâ b. Muâz er-Râzî (ö. 258/872), Ebû Hafs el-Haddâd en-Nisâbûrî (ö. 260/874) gibi isimlerden velayetin ne olduğuna ve velilerin özelliklerine dair rivayetler aktarılmaktadır.<sup>11</sup> Mesele sadece teknik anlamıyla veli ve velayet kavramlarıyla da sınırlı kalmaz. Zira Sülemî’nin aktarımlarında kavramsal açıdan bir çeşitlenme göze çarparken muhteva itibarıyla dindarları belirli tasnifler içerisinde derecelendiren, belirli amellere vurgu yaparak bazı zümreleri onlara nispet eden bir içerikle de karşılaşılır. Bu kapsamda ahyâr, ebrâr, fukarâ, ruhânîler, abdâl, âbid, vâsıl ârif, sâdık sâlihler, asfiyâ, ehlibâ, muhakkikler, rical gibi özel bağlamlara atıfla kullanılan bir terminoloji ortaya çıkmıştır.<sup>12</sup>

Bu aşamada Sülemî’nin eseri telif ettiği tarihe bakılarak onun aktarımları anokronik olarak değerlendirilebilir. Erken dönem sûfî müelliflerin kendi mensubiyetleriyle ilgili sonradanlık fikrine kapalı oldukları, dolayısıyla da velayet düşüncesini tarih üstü bir konuma yerleştirdikleri ileri sürülebilir. Bu

10 Sülemî’nin ilk tabakada ele aldığı isimleri zahidliğe nispet ederek sonraki halkalarda geçen isimlerle onlar arasındaki farklılık bulunduğu iddia eden ve böylece h. III asırda zühdden tasavvufa bir geçiş yaşandığını ileri süren Christopher Melchert’in yaklaşımları, Sülemî’nin velayet özelinde eserdeki aktarımlarıyla uyumsuz. Zira Sülemî’ye göre ilk halkayı teşkil edenlerle sonrakilerin tamamı velayet dairesi içerisinde yer almaktadırlar. İlgili çalışma için bkz. Christopher Melchert, “III. (IX) Yüzyıl Ortalarında Zühdden Misticizme Geçiş”, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 231-258. Ayrıca Melchert, sûfilere müstakim bir grup olarak ortaya çıkışından önceki genel dindarlık tavrını daha geniş boyutlarıyla ele alan bir çalışma daha yayınlamıştır. Bkz. Christopher Melchert, *Before Sufism: Early Islamic Renunciant Piety* (Berlin-Boston: De Gruyter, 2020). Melchert’in zühdle ilgili değerlendirmelerinin kritiğini yapan ve kendi perspektifini sunan çalışmalar için bkz. Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 31-51; M. Nedim Tan, *Bir Dinî İdealin İfade Biçimleri* (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020), 23-51.

11 Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Tabakâtü’s-Süfîyye*, çev. Abdurrezzak Tek (Bursa: Emin Yayınları, 2018), 8, 15, 37, 47, 59, 65.

12 es-Sülemî, *Tabakâtü’s-Süfîyye*, 22, 24, 36, 45, 47, 74, 80.

sebeple sûfîlerden aktarılan en erken kayıtlara, çoğu küçük hacimli ve belirli bir kavrama odaklanan risalelere bakıldığında velayet-i hassânın nasıl ortaya konulduğuna dair bir perspektife ulaşılabılır. Bu bağlamda Şakîk Belhî'ye (ö. 194/810) ait *Adâbü'l-ibâdât* bu türün ilk örneği olarak sayılmaktadır. Küçük hacimli bu risalenin mukaddimesinde yer alan “ehl-i sıdkın amel ve ibadet ettikleri dört menzil” ifadesi muğlak da olsa belirli bir zümreye ve onlara has amellere işaret etmesi bakımından dikkat çekicidir. Sıdk ehlinin menzillerine odaklanan bu eserde zühd, havf, şevk ve muhabbet menzilinın konu edilmesi, kendi içerisinde derecelenen ve özelleşen bir yapı sunmaktadır.<sup>13</sup> Burada vurgulanması gerekli olan husus, ilk menzili ifade eden zühd kavramının tahallukla ilgili bir içeriğe sahip olması, sonraki menzillerin ise tahallukla ilişkili olarak ortaya çıkan sûfîlerin kalbe irca ettikleri soyut haller olmalarıdır. Bu açıdan eyleme bağlı olarak birtakım manaların -kendine özgü bir bilgi<sup>14</sup> de denilebilir- kişide ortaya çıkacağı düşüncesinin ilk izlerini burada bulmaktayız. Bu açıdan Haris el-Muhâsibî'ye bakıldığında takva kavramını merkeze alarak onun ehline cennetin hazırlandığını, onların ahirette emin kılınacaklarını, amellerinin kabulünün vaad edildiğini ve onların velayetle isimlendirildiğini söylemektedir. Velayeti hâssaya delil olarak sunulan “*Bilesiniz ki Allah dostlarına asla korku yoktur; onlar üzüntü de çekmeyecekler.*”<sup>15</sup> ayetini bu bağlamda yorumlayan Muhâsibî, eylemlerden çok onlara geçerlilik kazandıracak kalp amellerine odaklanmış gözükmektedir.<sup>16</sup> Bu anlamda takva abidlerin menzilinın ilki olarak nitelenirken, havf, takva ve vera' gibi kavramların birbirleriyle olan ilişkisinin ilk örneklerine de rastlanır.<sup>17</sup> Muhasibî amellerin tezkiye edilmesinde açıkça kalbe gelen hatırları ve niyeti tashih etmeyi ana gayesi haline

13 Risalenin metniyle birlikte tahlilinin yapıldığı bir çalışma için bkz. M. Nedim Tan, “Tasavvuf İstılahlarının Teşekkül Dönemi Açısından Şakîk-i Belhî'nin Âdâbü'l-ibâdât'ı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 45 (Eylül 2013), 174-190.

14 Rosenthal, sûfîlerin erken dönemlerden itibaren çabalarını ilm olarak ifade ettiklerinden, her ne kadar bu konuda zengin bir kavramsal yapı ortaya çıksa da bu kavramın geniş bir kullanım alanını koruduğundan söz eder. Farklı kavramlarla birlikte sûfîlerin bilgi meselesindeki tutumları hakkında detaylı bilgi için bkz. Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden-Boston: Brill, 2007), s. 177-193.

15 Yûnus, 10/62.

16 el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah-Kalp Hayatı*, haz. Abdülhakim Yüce (İstanbul: Işık Yayınları, 2013), 43-46.

17 el-Muhâsibî, *er-Riâye*, 55.

getirirken bu hususun detaylarında derecelenme fikrini yedili bir katman içerisinde ifade eder. Hak kavramına kritik bir önem atfedilen eserde “Allah hakkına riayet edenler” farklı özelliklerine işaretle söz konusu yedili tasnif içerisinde ele alınır. Benzeri bir temayla *el-Vesâyâ*’da karşılaşılmakta, Muhâsibî kendisine soru yönelten muhatabına tümü aynı amelleri yaptıkları halde Allah katındaki dereceleri farklı olan kimselerin durumunu bildirmektedir. Buradaki vurgular *er-Riâye* ile uyumlu olarak, aynı amelleri işleyenler arasında birisinin diğerine olan üstünlüğü iyi niyet, doğru sözlülük ve verâ gibi konularla ilişkilendirilerek ortaya konulur.<sup>18</sup> Dolayısıyla Muhâsibî, amellerin yerine getirilmesinden öte o esnada kişinin kalbinde ortaya çıkan halleri önemsemekte ve bunlar arasında belirli bir menzil gözeterek derecelenme fikrinin temel taşlarını döşemektedir.

Palmer’e göre Muhâsibî’nin içsel birtakım duygu ve halleri belirli kavramlar üzerinden tasnif etmesi ve nefsin tezkiye aşamalarını göstererek velayetin yöntemini ortaya koyma çabası Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) ve Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932) tarafından miras olarak alındı. Olgunlaştığında tasavvuf olarak anılacak yapının teorik yönden kurucuları olacak bu iki isim, sistemlerini yukarda bir kısmına değinilen Muhâsibî’nin kullandığı kavramlar üzerine inşa etmişlerdir.<sup>19</sup> Erken dönem sûfilerle diğer dindarlık modellerini benimseyenler arasındaki ihtilaf konularını ele aldığı bölümde, bu hususlardan birisi olarak sûfilerin seçkinlik iddialarının bulunduğu kaydeden Bedirhan’a göre Cüneyd-i Bağdâdî, manevî elitizmin ilk şematik kurgusunu yapmış olabilir. Söz konusu şemada dindar grupların ilki, çok fazla amelle meşgul olan, kalpleri huşulu ve zikreden ashâb-ı ibâdât, ikincisi dünyaya karşı zâhid bir tutum içerisinde olan zâhidler, üçüncüsü ise dini vecd ve sevginin ağır bastığı gayb bilgilerine sahip olan sûfilerdir.<sup>20</sup> Cüneyd-i Bağdâdî’nin düşüncelerinde seçkinlik fikrinin bariz bir biçimde etkin olduğu Karamustafa tarafından da dile getirilir. O, Cüneyd’in velayet meselesini ele aldığı makalede onun Bağdat’taki konumuyla bağlantılı bir biçimde açıklamaya çalışır. Bu konudaki

18 Muhâsibî, *el-Vesâyâ*, 124.

19 Palmer, *Sainthood and Authority in Early Islam*, 176-179.

20 Muhammed Bedirhan, *Vahdet-i Vücûdu Savunmak* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 66. Bedirhan, bu tasnifi Cüneyd’e izafe edilen Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, no: 1218’da kayıtlı *el-Vesâyâ* isimli risaleye referansla yapar. O, ayrıca Necmeddîn Kübrâ tarafından yapılacak olan tarik-i ahyâr, tarik-i ebrâr ve tarik-i şuttâr şeklindeki üçlü tasnifin Cüneyd’in bir etkisi olarak yorumlanabileceğini söylemektedir.



düşüncelerinin özeti şu şekildedir: Cüneyd'in doktrini genelde ezeli misak ve fenâ kavramlarıyla açıklansa da onun doktrininin anahtar kavramları uygulama aşamasında sınırlandırılmaktadır. Cüneyd'in ahit ve fenâ ile ilgili öğretisi kesinlikle bütün insanlara teşmil edilebilir olmayıp açıkça seçkinlik fikrine dayanmaktadır. Cüneyd'in seçkinlikle ilgili düşüncelerinin tespitini kısa risaleleri üzerinden değil de mektuplarından yapmak daha olasıdır. Onun mektuplardaki tavrı seçkinliği kendisiyle ilişkilendiren ben-diliyle değil belirli bir grubu ifade eden üçüncü tekil şahıs kipiyle ele alınır. Cüneyd'in yazım türü olarak mektup yöntemini seçmesi ve içeriğindeki muhtevayı belirli bir çevre ile sınırlaması seçkin bir zümre ile ilişki kurma yöneliminin en bariz tarafını ifade eder. Ancak Cüneyd'in seçkinlik vurgusu bir zümreyi kapsarken örneğin Hakîm'de göreceğimiz bir hâtem düşüncesi yoktur. Yine o kendisinin zamanının kutbu olduğunu da ileri sürmez. Onun seçilmişlikle ilgili kullandığı terminoloji tek düze olmaktan çok farklı ifadelere dayanır. Cüneyd, mektuplarındaki ifadelerinde tercihte bulunduğu yazım tarzıyla velayet meselesinin anonimliğini ve gizliliğini korumaya özen göstermiştir. Bu aşamada ortaya şu soru çıkmaktadır: 'Tanrı'nın seçkin bir grubu ortaya çıkarmasının belirli bir amacı var mıdır yoksa bilâ-keyf bir durum mudur?' Cüneyd'in yazılarından anlaşıldığına göre bu seçim belirli bir amaca dönüktür ve o amaç da hemcinslerine karşı bir sorumluluk yüklenmesidir. Bekâ kavramıyla ifade edilen bu durum, fenâda velayeti tahakkuk eden kimselerin tekrar topluma dönerek dindarlık yönünden rol model şeklinde görevlendirilmeleridir. Bu durumun doğal sonucu olarak onların buldukları toplumda kurtarıcı rolünü yerine getirmeleri için tanınmalarını gerektirmiştir.<sup>21</sup>

Velayet meselesini en açık şekilde ortaya çıkardığı problemleri alanlarıyla birlikte konu edinen müellif Ebû Saîd el-Harrâz olmuştur. O bir taraftan ilk bilinen örneği Şakîk'e nispet edilen manevî menzilleri kendi içerisinde tasnifine yönelirken, fenâ anlayışını görüşlerinin mihverî haline getirmiştir. Nefsin tezkiyesindeki bütün süreçler sıdk üzere gerçekleştiğinde velayetin tahakkuku söz konusu olmakta, fenâ düşüncesi hallerin nihayetini ifade etmektedir. Fenâ düşüncesinin onun düşünceleri üzerindeki bariz etkinliği beraberinde veliler için edilgen bir dilin ortaya çıkmasına da sebep olmuş gözükmekte-

21 Ahmet Karamustafa, "Walâya According to al-Junayd", *Reason and Inspiration in Islam*, ed. Todd Lawson (London: I.B. Tauris; The Institute of Ismaili Studies, 2005), 64-69.



dir. *Kitâbü's-sıdk*'ın özellikle üçüncü bölümünü teşkil eden “doğruluk ehlinin makamları” kısmı, velayet doktrininin temel problematik alanlarını ilk defa kapsamlı bir şekilde tartışmaktadır. Harrâz, önceki bölümlerde sabır ve ihlasın zahir yönlerini açıkladığını belirttikten sonra önce her dindar topluluğun bir mertebesi olduğunu işlemektedir. Ona göre bazı kimseler Allah'tan gelen özel ikramlara kavuşmuş, diğer ihsanlarına ek olarak bazıları Hakk'ın cemalini seyretmişlerdir. Peygamberlerin birbirlerine karşı üstün kılınmasını bildiren ayete referansla bu kulların da kendi içerisinde derecelendiklerini, onlar arasındaki üstünlüğün Allah hakkındaki bilgi ve marifetle gerçekleştiğini ifade eder. Akabinde müminlerin imtihanlarını konu edinen Harrâz, velayetin gerçekleşmesinde zorluk ve çabanın yerini, bundan kurtuluşun mümkün olup olmadığını tartışır. Nefsin güçler karşısındaki durumu, zamanla nefse ağır gelen şeylerin kolaylaştırılması, nebi ve sıddıkların imtihanları ve velilerin “esirgenenler” arasında dahil edilmeleri gibi konular sonraki sûfiler için de belirli temaların yerleşmesinde etkili olmuştur. Bu konuda müminlerin iki kısma ayrıldığını, bazılarına Allah'ın en başta nimet, lütuf ve ihsanlar bahşettiğini, diğerlerinin ise doğruluk, iyi ameller ve sıdk ahlaki ile işe başlayıp Allah'ın takdir ettiği kadar amel işlemeye devam ettiğini ve bunların ardından çeşitli ikramlara uğradıklarını bildirmesi kesb ile ilâhî inayet meselelerinin erken dönem kayıtları arasında görülebilir.<sup>22</sup> Harrâz'ın diğer kısa risaleleri de *Kitâbü's-sıdk*'ın paralelinde benzer temaları içermektedir. Velinin edilgenliğinin daha açık bir anlatımla sunulduğu bu metinler, velayetin sürekliliğine ve ona has kılınanların (ehl-i hâlis) özelliklerine dair farklı ayrıntılar da içerir. Örneğin *Kitâbü'z-ziyâ*, kendilerine ruhu'l-yakîn bahşedilen kimseleri yedi tabaka olarak ele almaktadır. Ehl-i işârât, ehl-i vülûc ve dülûc, ehl-i mücâhede ve mübâdele, ehl-i husûsiyye, ehl-i tecrîd, ehl-i istilâ ve temkîn ve son olarak ehl-i mahâbât olarak zikredilen bu gruplar Harrâz'ın derecelenme fikrini en kapsamlı biçimde ortaya koyar. Burada ehl-i mahâbâtın Allah'a bil-küllüyye yükseldiklerinden ve orada mahvolduklarından bahsederek onların sebeplere bağlı kalma zorunluluğunun dışına çıktıklarını belirtmesi velayet doktrini açısından kayda değer boyutlar içerir.<sup>23</sup> Onun *Risâletü'l-keşf ve'l-beyân* isimli risalesi ise nübüvvet-velayet ara-

22 Ebû Saîd Harrâz, *Doğruluk Kitabı*, çev. Hacı Bayram Başer (İstanbul: Hayy Kitap, 2013), 91-117.

23 Ebû Saîd Harrâz, “Hak Taliplerinin Dereceleri-Kitâbü'z-ziyâ”, *Kalplerin Makamları*, çev. Hacı Bayram Başer (İstanbul: Hayy Kitap, 2015), 66-70.

sındaki ilişkilerin ve üstünlük tartışmalarının erken dönemdeki tartışma zeminini göstermesi bakımından literatürde ayrıcalıklı bir konumdadır.<sup>24</sup>

Yine bu dönemin önemli sûfilerinden Sehl b. Abdullâh et-Tüsterî'nin (ö. 283/896) *Tefsîri*'nin mukaddimesinde “Allah'ın fehm ve fitnat ihsan ettiği kimseler”in üstünlüklerinden bahsederken kendilerine Kur'an anlayışı bahşettiği kimseleri veliler olarak takdim etmesi dikkate değerdir. Dünya kendilerine sunulduğu halde onu geri çevirmiş, nefislerini terk ederek hallerine razı olmuş bu kimseler, Allah'tan “senden ancak seni isteriz” diyen “müteferriidüne billâh” şeklinde isimlendirilenlerdir. Bunlar hakkında bir hadis rivayetine yer veren Sehl, Hz. Peygamber'in onları “Allah'ın zikrinden deliye dönen” kimseler olarak açıkladığını aktarır. Zikir onların yüklerini ve ağırlıklarını sırtlarından attığı için kıyamet gününde onlar huzura hafif olarak geleceklerdir. Sehl, bu hadisi yorumlarken bir başka rivayete referansla onların “Hak'la beraber oturan şeyhler” olduklarını söyler. O ayrıca Fatiha'nın ilk ayetindeki hamd kelimesini açıklarken Allah'a şükürün ona kulluk etmek olduğunu, kulluğun ise O'nu dost edinmek anlamına geldiğini bildirerek meseleyi velayet çerçevesinde yorumlar.<sup>25</sup>

Yine bu dönemde yaşamış Bağdad'lı sûfilerden Ebû Hüseyin en-Nûrî (ö. 295/908) tasavvufu tarif ederken “Sûfiler, ruhları safâ hâlinde olan, onun için de Hakk'ın huzurunda ilk safta yer alan kimselerdir” demiştir.<sup>26</sup> Erken dönemlere ait bu tanım, tasavvufun nefsin kötülüklerden arındırılmasına bağlı olarak ruhtaki saflaşmayla birlikte sûfilerin Hakk'ın katında ilk safta ve en yüksek makamda olacaklarını dile getirmektedir. Bu tanımda ortaya çıkan ruhun saflaşması ve saff-ı evvelde bulunmaları sûfi kelimesinin etimolojisine ilişkin argümanlarda da öne çıkmaktadır. Bu tanımdaki saff-ı evvel vurgusu, sûfilerin özel ve seçkin topluluk olduklarına ilişkin dönemdeki diğer sûfi-

24 Burada konu edindiği meselelerin detayları için bkz. Ebû Saîd Harrâz, “Velâyetin İspatı-Kitâbü'l-keşf ve'l-beyân”, *Kalplerin Makamları*, çev. Hacı Bayram Başer (İstanbul: Hayy Kitap, 2015), 71-84.

25 Sehl b. Abdullah Tüsterî, “Mukaddime ve Fatiha Suresi Tefsiri-Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm”, *Kalplerin Makamları*, çev. Hacı Bayram Başer (İstanbul: Hayy Kitap, 2015), 35, 44-45. Sehl'in velayet yorumları ve veliler arasındaki hiyerarşi hakkında daha detaylı değerlendirmeler için bkz. Sara Sviri, *Perspectives on Early Islamic Mysticism* (London and New York: Routledge, 2020), 218-220.

26 Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2010), 100.

lerin tutumlarıyla örtüşmektedir. Tasavvufun erken dönemlerine ilişkin bu temanın sadece Ebû Hüseyin en-Nûrî ile sınırlı olmadığı da belirtilmelidir.<sup>27</sup>

Bütün bu düşüncelerin bir araya gelerek parçalarından daha büyük bir anlama evrildiği nokta Hakîm et-Tirmizî ile gerçekleşmiştir. Onu doğrudan Irak havzasında gelişen tasavvufi yapıyla özdeşleştirmek mümkün olmasa da Ahmed b. Asım el-Antâkî tarikiyle Muhâsibî'nin eserlerine ulaşması aradaki ilişki için önemli bir bağlantı noktası olarak görülür.<sup>28</sup> Nitekim Hakîm'in müminleri derecelendirme teşebbüsünde birinci halkayı teşkil eden "veliyyu hakkillah" ifadesindeki "hak" kavramı, Muhâsibî'den izler taşımaktadır. Veliyyu hakkillahın üzerinde veliyyullah diye tabir ettiği sınıfın olduğunu söylemesi, seçkinlik fikrinin doğrudan velayet kavramı bağlamında şekillenmesi bakımından önemlidir.<sup>29</sup> O, bu husustaki fikirlerini daha da öteye taşıyarak hatmu'l-velâye düşüncesini ileri sürmüş, böylece mevcut seçkinlik düşüncelerine yeni boyut kazandırmıştır. Ayrıca seçkinlik düşüncesini eserin geneline

27 Benzer temayla Hakîm et-Tirmizî'nin eserlerinde de karşılaşılır. Hakîm, insanların idrak ölçüsü ve kendileri içinde derecelenmesini Hz. Musa ile Allah arasındaki geçen bir kudsî hadise atıfla ele alır. Söz konusu rivayette ilk saf vurgusu öne çıkmakta, ilk safta bulunanların derecelerinin daha yüksek olduğu ifade edilmekte ve Hz. Peygamber'den yaptığı bir nakille bu düşüncesini desteklemektedir: "Allah ve melekleri ilk safta namaz kılarlar!" Hakîm et-Tirmizî, *Metafizik Mutluluk* çev. Hacı Bayram Başer (İstanbul: Hayy Kitap, 2013), s. 81.

28 Hakîm, *Büdüvvü's-şen'*de tasavvufa yönelişi hakkında kendisini irşad edecek birisini bulamamışken marifet ehlinin sözlerini işittiğini ve Antakî'ye ait nefis riyazetini konu alan bir eserin ona rehberlik ettiğini belirtir. Hakîm et-Tirmizî, *Büdüvvü's-şen'* (*Hatmül-evliya* içerisinde), thk. Osman Yahya (Beyrut: Ma'hedu'l-Âdâbi's-Şarkıyye, 1965), 15. Bernd Radtke ve John O'Kane, Hakîm'in Antakî'ye nispet ettiği eserin muhtemelen Muhâsibî'nin *er-Riâyesi* olduğunu; çünkü gerçekte Antakî'nin Muhâsibî'nin ravisi olduğunu öne sürerler. Bernd Radtke ve John O'Kane, *The Concept of Sainthood In Early Islamic Mysticism* (Richmond Surrey, 1996), 2. Massignon ise Sprenger tarafından tedkik edilen *Devâu Dâi'l-kulûb ve Ma'rifetü Himemi'n-nefs* ve *Kitabü's-şübühât*'ı Antakî'ye nisbet etmenin daha doğru olacağını söylemektedir. O, Sprenger'in eserin müellifi olarak kaydedilen "Ebu Abdullah" nisbesinin Muhâsibî ile aynı şahıs olarak düşündüğünü ancak *er-Riâye* ile *Devâ* kıyaslandığında bunların farklı eserler olduklarının görüldüğünü belirtir. Ona göre *Devâ*, *er-Riâye*'deki doktriner seviye karşısında son derece ibtidai kalmaktadır. Massignon, *Essay*, 156-157. Ahmet Karamustafa ise Tirmizî'nin özellikle velayetteki derecelenme ve hiyerarşiden bahsetmesi ile kainat hakkındaki konularda ışık/nur kavramına başvurmasını Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin onun üzerindeki etkisi olarak değerlendirir. Bu etkilenmeyi onun Hac yolculuğu esnasında Basra'daki sûfi muhitlerin tesiri altında kalmakla açıklarken, Bağdat ve Basra ile ilişkisi kurulamayan görüşlerinin kaynağını ise Horasan ve Maverâünnehir gibi farklı kültürlere dayandırmaktadır. Ahmet Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, çev. Nagihan Doğan (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017), 60.

29 Hakîm et-Tirmizî, *Hatmu'l-evliya* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018), 55-62, 71-73, 105-107.

yayılan yönleri dışında, eserin 22, 23 ve 24. bölümlerinde kavramsal bir zemine taşımıştır. 22. bölümde ictibâ/müctebâ kavramını, 23. bölümde cezbeyi ve öncesindeki bekleme, 24. bölümde ise meczûb kavramını işlemiştir.<sup>30</sup> Chodkiewicz ve Sara Sviri, Hakîm'in velilerin derecelenmesi meselesinde ibâde ile ubûde arasındaki farka dayalı olarak bir ayrıma gittiğini söylemektedirler. Bu ayrım amel ve çaba ile ilâhî inayet arasındaki farkı ortaya koymaya dönük bir kavramlaştırma olup, veliyyu hakkillah ile veliyyullah şeklindeki sınıflandırmanın dayanaklarını oluşturur.<sup>31</sup> Hakîm'in hatmiyeti sıdku'l-ubûdiyye kavramına referansla temellendirmeye çalışması da bu açıdan dikkat çekicidir.<sup>32</sup> Bu çerçevede Hakîm et-Tirmizî'nin, Irak bölgesinde ortaya konulan seçkinlik ve derecelenme fikrini yaptığı tasniflerle ve yeni kavramlaştırmalarla teorik bir çerçeveye kavuşturduğu söylenebilir. O, bütün bunlara ek olarak kavramsal ve teorik açıdan ortaya koyduğu meseleleri, rical fikrine dayalı olarak peygamberlik sonrası tarihsel döneme taşımıştır. Böylece velayet doktrini temel iddiaları ve yöntemi açısından Hakîm'in eserleriyle birlikte bir bütün halini almıştır.<sup>33</sup>

Hakîm'den sonra gelişen literatür bu temel üzere şekillenmektedir. Bunlar arasında velayeti genel ve özel olmak üzere ikili bir tasnife tabi tutan ilk müellif Kelâbâzî'dir (ö. 380/990). Bu tasnife göre genel velilik imanla özdeşleştirilmiş, iman eden herkes, Allah'a karşı düşmanlıktan dostluğa dönenler şeklinde yorumlanmıştır. İkinci tür velilik ise ihtisâs, istifâ ve istinâ gibi kavramlara başvurulmuş, ayırma ve süzme gibi anlamlarla açıklanmıştır. Bu veliliğin genel velilikten ayrışması, özel olanın bilinmeyi gerektirmesinden kaynaklanmaktadır. Kelâbâzî, velinin kendisini bilip bilemeyeceği tartışmasında sûfilerin önde gelenlerinin velinin, velayetini bileceğini kabul ettiklerini söylemektedir. Beşeri doğa gereği insanın haz aldığı ve hoşlanmadığı birtakım durumlar veli için söz konusu olsa da, dini meselelerde Kelâbâzî velilerin korunduğunu söyler.<sup>34</sup> Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988) ise *el-Luma*'da

30 Hakîm et-Tirmizî, *Hatmu'l-evliyâ*, 185-188, 189-195, 197-202.

31 Chodkiewicz, *Seal of the Saints*, 29; Sara Sviri, *Perspectives on Early Islamic Mysticism*, 199-200.

32 Hakîm et-Tirmizî, *Hatmu'l-evliyâ*, 114-115.

33 Hakîm'in velayet teorisiyle ilgili daha geniş bilgi için bkz. Salih Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 322-355.

34 Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf-Ta'arruf*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2016), 124-25.

Kur'an'daki sâbık, ebrar ve mukarreb kavramları arasında bir derecelenme olduğu düşüncesine işaret eder.<sup>35</sup> Onun peygamberlik sonrası derecelenme düşüncesi sünnî paradigmayla uyumlu bir çerçeve çizmeye çalışır. Sünniliğin ilk dört halife sıralamasına yer verir fakat bu bölümde sunduğu halife portreleri sûfîlerin öncüleri görüntüsüne sahiptir.<sup>36</sup> Eserde müstakil bir tabakat bölümü bulunmasa da farklı bölümlerine yayılmış bir menakıpla karşılaşılır. Özellikle sûfîlerin kendileri arasındaki yazışmalardan, dua örneklerinden ve birbirlerine nasihatlerinden bahseden eserin sekizinci bölümü, birbirleriyle ilişkili bir grup görüntüsüne sahip rical düşüncesini işler.<sup>37</sup> Ebû Talib el-Mekkî (ö. 386/996), mukarrebinden olan ehl-i makâmâtı üç kısma ayırmakta, veliler arasındaki hiyerarşiyi sırasıyla bu tasnif üzere yapmaktadır. Onlardan ilki Allah'ı bilen arifler, ikincisi Allah'a muhabbet duyan ehl-i hub, üçüncüsü ise Allah'tan korkan ehl-i havftır.<sup>38</sup> Abdülkerîm el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) ise mevcut seçkinlik anlayışını literatürde ricâl-i Kuşeyrî olarak anılan sûfî biyografileri üzerine inşa eder. Böylece o, Sülemî gibi seçkin zümre düşüncesini somutlaşmasına katkı sunar. *er-Risâle*'de daha çok veli ile nebi arasındaki ilişkiye odaklanan Kuşeyrî, "evliyânın kerametleri bahsi" şeklinde müstakil bir bölüme de yer verir. Burada velayetle ilgili ortaya çıkan meseleleri konu edinmekte ve kendi perspektifinden bu hususları değerlendirmektedir.<sup>39</sup> Hücvirî (ö. 465/1072 [?]) ise sûfîleri belirli öncü isimler ve onlara nispet ettiği kavramlarla ilişkilendirerek tasavvuf tarihindeki ilk fırkalaşma hadisesine dikkat çeker. Bu isimlere bağlanan ve kendilerine o isimleri öncü olarak kabul edenleri müstakil fırkalar olarak değerlendirir. Bu kapsamda o, Hakimiyye diye bir fırkadan söz eder ve bu grubun velayeti ispat konusunda Hakîm et-Tirmizî'ye bağlandıklarını söyler. Onun burada konu edindiği hususların başında, velayet kabul edildiğinde velayetin kimler hakkında geçerli olacağını tespit edilmesi meselesi gelir.

35 Ebû Nasr Serrâc, *el-Lüma'ül-İslam Tasavvufu*, çev. Hasan Kamil Yılmaz (İstanbul: Erkam Yayınları, 2012), 87-89.

36 Serrâc, *el-Lüma'ül-İslam Tasavvufu*, 141-151.

37 Serrâc, *el-Lüma'ül-İslam Tasavvufu*, 279-284, 296-306.

38 Ebû Talib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı-Kütü'l-Kulûb*, çev. Yakup Çiçek-Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand, 2003), 1/448-449.

39 Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2014), 437-439. Kuşeyrî burada veli kelimesinin etimolojisi, velilerin korunması, akıbetlerinden emin olup olmadıkları, rüyetin dünyada baş gözüyle mümkün olup olmadığı ve mekr gibi konuları tartışır.

Hücvirî'ye göre velayet, Müslüman toplum içerisinde ortaya çıkan özel bir gruba tahsis edilmiştir. Bu iddiaları dolayısıyla sûfiler, gerek Şiilerdeki manevî otoriteyi bir nesep bağıyla sınırlama tutumundan gerekse Mutezile mezhebindeki velayeti bütün müminlere teşmil eden yaklaşımdan ayrılmaktadırlar. Dolayısıyla erken dönemlerdeki bu tavır velayeti tahsis edilmiş bir durum olarak kabul etmektedir. Ancak bu noktada Hücvirî, özellikle Mutezile ve Haşeviyye mezhepleriyle sûfiler arasında ihtilaf bulunduğu dikkat çeker. Mutezile mezhebi müminler arasında bir gruba tahsis edilen bir özelliğin diğeri için geçerli olmamasına karşı çıkararak özel velayete karşı olumsuz bir tutum sergilerken<sup>40</sup> Haşeviyye, esasta velayeti mümkün görmekle birlikte velilerin eskiden bulduklarını artık bulunmadıklarını ileri sürmüşlerdir. Hücvirî özellikle Mutezile tarafından ileri sürülen görüşün nübüvvetin seçkinliğini de iptal eden bir yaklaşım olduğu için bu tavrı küfür olarak niteler. Haşeviyyenin argümanına karşılık olarak ise velayetin devamlılığı düşüncesini vurgular ve mazi ile istikbalin inkâr edilmesini müsavi iki durum olarak görür. Bunlardan birisini inkâr etmek öbürü için daha haklı ya da daha doğru değildir.<sup>41</sup>

40 Mutezililerin bu konudaki görüşlerini şu şekilde özetlemek mümkündür: I. Mutezile mezhebi teşekkül edip ana meseleler üzerindeki tutumları netlik kazandığında onların ulûhiyet, nübüvvet ve teklif konularında durdukları yerle sûfiler arasında önemli derecede farklılık olduğu anlaşılmaktadır. Mutezililerin akıl yürütme yöntemleri ve sem'iyat bahislerindeki yorum metodları, sûfilerden bütünüyle farklı olan epistemolojik ilkelere dayanmaktadır. II. Onlara göre velayeti belirli bir gruba özgü ayrıcalık olarak kabul etmek -kendi düşüncelerinin ana prensiplerinden birisini de teşkil eden- adalet ilkesiyle bağdaşmayan bir duruma yol açmaktadır. Adalet bahsinde ele alınan ilâhî sıfatlar, hasen-kabih, kulların fiilleri gibi konularda benimsedikleri yöntem tahsis fikrine kapalı olup, ilâhî lutfun herkese eşit derecede geldiği ve bireylerin kendi fiillerini kendilerinin işledikleri üzerine kuruludur. III. Yine adalet bahsi altında ele alınan nübüvvet meselesi vehbî olduğu için onlara verilen mucizeler görevle ilişkili bir husus olup yaygınlığı ve genelleşmesi söz konusu olamaz. Velayetin kabul edilmesinin zımında kerametler de mevzubahis olduğu için bu durum peygamberliğin otoritesinde bir problem doğmasına sebep olmaktadır. Mutezile mezhebi açısından sorunlu bulunan bu üç konu Hücvirî tarafından tartışma konusu edilerek hem bunlara cevaplar verilmiş hem de Mutezile mezhebinin bu yaklaşımına tenkitler yöneltmiştir.

41 Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, 274-276. Hücvirî'nin Mutezile mezhebine yönelttiği tenkitler özel velayetin mümkün olup olmaması meselesinde temerküz ederken Mutezilî metinlerde meselenin ele alınış şekli yukarıda da geçtiği üzere daha çok mucize-keramet tartışmaları içerisinde yapılmaktadır. Bu kısımlardaki tartışmalar ise velayetin doğrudan kabul edilip edilmemesi şeklinde değildir, ancak kerametler üzerinden geliştirilen argümanlara bakıldığında Mutezile mezhebinin bu konulara ilişkin durduğu yere dair genel bir görüntü ortaya çıkmaktadır.

## B) İbnü'l-Arabî'nin Özel Velayet (Velâyet-i hassâ) Teorisi

Geldiğimiz aşamada konunun erken dönemlerden itibaren sûfiler ve diğer ilimlere mensup alimler tarafından belirli yönleriyle tartışıldığı ve bu konu üzerine bir literatürün teşekkül ettiği görülmektedir. Çalışmanın sınırları dahilinde bu başlıkta, konunun tarihsel boyutlarına temas ettikten sonra İbnü'l-Arabî'nin kendisine ulaşan bu tartışmalar karşısındaki tavrını belirlemeye başlayabiliriz. İbnü'l-Arabî'nin velayet meselelerine ilişkin ilk kapsamlı değerlendirmeleriyle h. 590 yılında<sup>42</sup> önce mektup olarak telif ettiği sonrasında ise *Meşâhidü'l-esrâr*'a mukaddime olarak derc ettiği *er-Risâle fi'l-velâye*'de karşılaşılır.<sup>43</sup> Velayet mertebelerine dair bir nevi ilk gruplandırılmayı bu risalede yapar; risâlenin manasına yalnızca vârisler, ârifler ve vâkıflar ulaşabileceklerdir.<sup>44</sup> Risâlenin ilerleyen bölümlerinde bu üç farklı sınıfı kendi arasında ayırtmaktadır. Buna göre genel niteleme olan âlimler, vuslattan sonra dönenler ve dönmeyenler şeklinde ikiye ayrılmaktadır. İbnü'l-Arabî, dönmeyenlere vâkîf terimini tercih ettiklerini bildirir ve dönenlerin de iki kısma ayrıldığını söyler: özel dönüş ve genel dönüş. Özel dönüş sahiplerini ârifler, genel dönüş sahiplerini ise vâris âlim olarak isimlendirdiklerini belirtir.<sup>45</sup>

42 İbnü'l-Arabî, *er-Risâle fi'l-velâye*, "el-Velâye ve'n-Nübüvve inde Muhyiddîn b. Arabî", thk. Hâmid Tâhir, *Alif: Journal of Comparative Poetics*, 5, (Bahar, 1985), 11.

43 *Meşâhidü'l-esrâr*'a Sitti Acem tarafından yazılan şerh üzerine bir çalışma hazırlayan Z. Şeyma Özkan, İbnü'l-Arabî'nin erken dönem eserlerinin kronolojisi üzerine getirdiği yorumla söz konusu velayet-nübüvvet ilişkisine odaklanan *Risâle*'yi bir bağlama yerleştirme teşebbüsünde bulunur. Bu tartışmanın özünde *et-Tedbirâtü'l-İlahiyye*'de *Meşâhid*'e atıf yapılması, *Meşâhid*'in mukaddimesi kabul edilen söz konusu *Risâle*'de ise *et-Tedbirât*'a atıf yapılması sebebiyle eser kronolojisinin tespit edilememesi problemi yer alır. *Meşâhid*'in mi önce yoksa *et-Tedbirât*'ın mı telif edildiği sorunu çözülememektedir. Özkan'ın meseleye yaklaşımı, İbnü'l-Arabî'nin ilk önce *Meşâhid*'i telif ettiği, sonrasında ise *et-Tedbirât*'ı kaleme aldığı yönündedir. Özkan'a göre *Meşâhid*'in içeriği İbnü'l-Arabî'nin doğrudan Tanrı'yla ilişki kurduğu şeklinde bir izlenime yol açmış, İbnü'l-Arabî de karşılaştığı tepkilerden dolayı, Abdülaziz el-Mehdevî'nin ashâbına ve kuzenine bir mektup yazmış, bu mektupta Mehdevî'nin bir sözünü şerh ederken nübüvvetle velayet arasındaki ilişkiyi tartışmıştır. Daha sonra söz konusu mektubu, *Meşâhid*'e mukaddime olarak dercetmiştir. Böylece *Risâle*'de *et-Tedbirât*'ın zikredilmesi, *et-Tedbirât*'ın *Meşâhid*'den önce telif edilmiş olması ihtimalini ortadan kaldırırken *Risâle*'nin de *Meşâhid*'den sonra yazıldığı olasılığını güçlendirmektedir. İlgili tartışmalar için bkz. Zeynep Şeyma Özkan, "Meşâhidü'l-esrârın Yazılış Sebebi ve Tarihi", *Şahit ve Anlatıcıları-Meşâhidü'l-esrâr*, mlf. İbnü'l-Arabî, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021), 21-23.

44 İbnü'l-Arabî, *er-Risâle fi'l-velâye*, 19.

45 İbnü'l-Arabî, *er-Risâle fi'l-velâye*, 25.



İbnü'l-Arabî'nin yine erken dönem telifleri arasında bulunan *Mevâkı'û'n-nücûm*'un semâ bahsindeki yaklaşımları, Ebû Hüseyin en-Nûrî'nin tasavvuf tanımına benzer bir içeriğe sahiptir. O, burada saff-ı evvelde duranlarla diğerleri arasındaki farkı belirginleştirmeye çalışır. Nitekim Ebû Hüseyin en-Nûrî söz konusu tanımında Allah'ın huzurunda bulunma haline atıf yapmakta idi. İbnü'l-Arabî'de benzer şekilde ahirette yani Allah'ın huzurunda iken onun kelâm-ı kadîmi işitildiğinde oradaki herkesin bu kelâmı işiteceğini; bu durumda gafletten kurtulmuş veli ile diğerlerini ayıran (ihtisas) hususun ne olacağını muhtemel bir soru olarak gündeme getirmektedir. İbnü'l-Arabî'ye göre huzurda iken gafletten kendisini kurtarmış olan velinin ayrıcalığı -Ebu Hüseyin en-Nûrî bu kimse için kalbini arındıran demişti-, Hakk'ın onunla konuşmasında değildir. İbnü'l-Arabî buradaki ihtisası Hakk'ın velilerle konuştuğu konu ve ondan velinin anladığı şeyle ilişkilendirmektedir. Bu konuşmadan duyulan hazzın da ondan anlaşıldığı kadar olacağını söyler. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî bu konuda hitabın kendisinden ya da huzurda bulunmaktan çok kişisel kabiliyetlere atıf yaparak herkesin bu hitaptan tahakkukuna göre kavrayışa sahip olacağını söylemektedir. Ona göre bu noktada derecelenme (tefadül) ortaya çıkmakta, seçkin kılınanlar (muhtass) diğerlerinden ayrılmaktadır.<sup>46</sup> İbnü'l-Arabî benzer yaklaşımlarını *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de de sürdürmektedir. O, tıpkı kelimada olduğu gibi müşahede meselesinde de tek müşahededeki tecellinin türden türe girmesini ilham sahiplerinin idrak ettiklerini diğerleri için böyle bir durumun söz konusu olmadığı bildirir.<sup>47</sup> Yine *el-Fütûhât*'ın başka bir bölümünde müşahededeki bu derecelenmenin herkesin bilgi derecesiyle farklılaşacağını aktarır. Hakk'ı görmeye herkes kendi bilgi derecesine göre derecelenmektedir.<sup>48</sup>

İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhât*'ta ilâhî isimleri düşüncelerinin ana unsuru haline getirmesi ile ortaya çıkan metafiziksel perspektif karşısında tahsis fikrinin nasıl telif edileceği sorusu gündeme gelmektedir. İbnü'l-Arabî'ye göre velilik, ilâhî bir nitelik olduğu için “kul adına ahlaklanma tarzında değil, ahlak olarak vardır.” Buradan hareketle İbnü'l-Arabî, veliliğin aslında ilâhî yardım

46 İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'û'n-nücûm ve Metalîu Ehbilleti'l-esrâr ve'l-ulûm*, thk. Abdülaziz Sultân el-Mansûb (Kahire: Şirketü'l-Kuds, 2016), 157.

47 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 6/346 (73. Bâb).

48 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 3/23 (65. Bâb)



anlamına odaklanır ve onun ilgisinin genelliğinden söz eder. Bununla birlikte aynı niteliğin belirli bir grup insanla özelleştiğini de belirtir:<sup>49</sup>

Bu nitelik Allah'a ait olduğunda, ilgisi geneldir. Bütün ilâhî niteliklerin ilgi bakımından genel olması zorunludur [herkese yönelik olmalıdır]. Böyle olmayan bir şey, ilâhî nitelik değildir. Fakat velilik niteliği gibi bazı nitelikleri Allah özel bir ilgiyle kendisiyle ilişkilendirir. Bu ise, özel anlamda, müminlere ve salih kullara dönüktür. Allah yardım edilen herkeste genel anlamda yardım edendir. Velilik diye ifade edilen bu yardım, Hakk'a ait bir niteliktir ve Allah kendisini onunla isimlendirmiştir. Buradaki isim, el-Veli ismidir. Bu isim, genellikle sınırlı olarak gelir. Örnek olarak 'Allah iman edenlerin velisidir' ayetini verebiliriz.

İbnü'l-Arabî, ilâhî isimler bağlamında bu ismin öncelikle genel anlamına odaklanmakta ve yardım anlamı üzerinden bütün varlıkları bu isimle ilişkilendirmekte, diğer yönden ise bu ismin daha çok müminlerle sınırlanmasından söz etmektedir. Ancak onun açıklamaları bu kadarıyla velayet-i hassâ düşüncesinin yol açtığı temel probleme bir çözüm sunmamaktadır. Velayet-i hassâ kabul edildiğinde velayetin belirli bir zümre için geçerli olacağı ilkesel olarak kabul edilmiş olmaktadır fakat bu zümrenin hangi kriterlere göre belirlendiği hususu açıklığa kavuşmamaktadır. Bu aşamada seçkin bir anlayışa dayanan velayet öğretisinin kişilerin kendi çabaları/kesbleri neticesinde mi bu zümreye dahil oldukları yoksa bu konuda cebrî bir tavrın mı kabul edildiği tartışılması gereken bir meseledir.

*Fusûsu'l-hikem*'de ise insanlar arasındaki üstünlük meselesi, İdris Fass'ında konu edilmekte, Muhammed ümmetinin genel üstünlüğü vurgulanmaktadır. Ümmetin kendi içerisindeki derecesinden bahsederken amel sahipleri ile bilgi sahipleri arasında bir ayrıma gitmekte ve amellerin mekanı, bilginin ise mertebeyi talep ettiğini bildirmektedir. Bu açıdan amelle bilgi arasında ne türden bir ilişki olduğu, bilginin amele bağlı olup olmadığı gibi hususlar daha da önem kazanmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin velayet öğretisinde amelin yeri ile bilginin yeri netleştirilmeden onun bu meseledeki düşünceleri tam anlamıyla ortaya çıkmayacaktır.<sup>50</sup>

49 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 7/400-402 (152. Bâb).

50 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2008), 73-74.

## 1. Velayetin Tahakkukunda Amel Olgusu

Tasavvuf tarihinin erken dönemlerinde telif edilen eserlerde öne çıkan temalara odaklanıldığında amellere olan vurgunun bunlar arasında en güçlü temayı temsil ettiği görülmektedir. Tarihsel açıdan tasavvufun farklı evrelerine ilişkin dönemlendirme faaliyetlerinde salt amel teması o denli kuvvetli olmuştur ki, bu sebeple tasavvuf köken itibariyle zahitlikle ilişkilendirilmiştir. Zahitlikteki katı çilecilik ve ibadetler hususunda gösterilen aşırı tutumlar her ne kadar Muhâsibî ve Cüneyd Bağdâdî gibi tasavvuf tarihinin güçlü temsilcileri tarafından eleştirilerek daha sünnî karakterli bir çerçeve içerisine alınsa da tasavvuf tarihi üzerine yazılan eserlerde bu zühd teması, hatırlardaki yerini sürekli korumuş hatta bunlar müridlere örneklik teşkil etmesi açısından tebci edilmişlerdir. Erken dönemlerde kulun fiillerinin kesbi konusu hem kalamcılar ve fakihler hem de sûfiler tarafından tartışılan bir husus olsa da bu tartışmanın bağlamının daha çok günah işleme ve rızık meselesinde kulun etkinliği üzerinden gelişim gösterdiği anlaşılmaktadır. Bu anlamda mutlak tevekküle yönelen sûfilerde dahi amellerin yerine getirilmesi hususunda aykırı bir tutum göze çarpmamaktadır. Zaten bu konuda amelleri göz ardı eden yaklaşımlar ibahilik olarak değerlendirilmiş ve bu türlü gruplar sapkınlıkla nitelenmiştir.<sup>51</sup> Ancak erken dönemlerdeki amellere olan güçlü vurgunun ilâhî inayete olan ilişkisi netlik kazanmış değildir. Şöyle ki söz konusu ameller ilâhî inayetin bir sonucu olabileceği gibi amellerin neticesinde ilâhî inayet sâlikte ortaya çıkmış da olabilir. Bu konuyu şeriat hakikat arasındaki ilişki üzerine kurduğu çalışmasında ele alan Başer, hal ile makam kavramları üzerine sûfi müelliflerin izahlarını esas alarak kulun edilgenliği düşüncesinin güçlü bir tema olarak bulunduğunu ancak bunun mutlak bir cebr fikrine ulaşmadığını belirtir. Başer'e göre sûfiler bilgi ile eylem arasında birbirini gerektiren karşı-

51 Zahitliğin genel dindarlık tipini temsil ettiği dönemlerde bu zahitlerden bazı grupların zühdü eylemsizlik olarak anlamaları sonucu insanı eylemlerinden sorumlu tutmayan bir tür cebriye düşüncesi ve tevekkül anlayışının aşırı yorumu olarak kulan bir müddet sonra ibadetlerin düştüğü sonucuna ulaşan ibahilik ortaya çıkmıştır. Bu konu sadece kelim ve fıkıh alimlerinin gündemini meşgul etmemiş aynı zamanda sûfiler de zahitliğin aşırı yorumlarını tenkit etmişlerdir. Bu meyanda Muhâsibî *Kitâbü'l-Mekâsib* isimli bir eser kaleme almış; yine Hakîm et-Tirmizî, Kelâbâzî ve Serrâc gibi müellifler eserlerinde bu konuyu işlemişlerdir. Tasavvufun kesb ile miskinlik arasındaki sorunu aşmaya dönük ne türden argümanlar geliştirdiği üzerine daha detaylı bilgi için bkz. Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 65-89.

lıklılığı esas almışlar, böylece hem bilginin imkanını savunmuşlar hem de salt bilgiyi amaçlayan yaklaşımları eleştirmişlerdir.<sup>52</sup>

İbnü'l-Arabî'nin velayet öğretisinde amellere olan vurgunun seleflerinde olduğu gibi güçlü bir şekilde yapıldığına ve velayetin tahakkukunda amellerin lazım şartlar arasında olduğuna herhangi bir şüphe yoktur. Nitekim *et-Tedbirâtü'l-ilâhiyye*'de amel konusu, ruhun yetkinleşmesi ve bilgiye erişebilir hale gelmesi bağlamında -ruhun yetkinleşmesine velayetin tahakkuku da denilebilir- birtakım metaforlara başvurulmuş ele alınır. Bu metaforlardan ilkinde sebep-müsebbip ilişkisi öncelikle zahir yönünden gıda ile beden canlılığı/hayatı arasındaki ilişkiye referansla anlatılır. Bu konuda İbnü'l-Arabî tabiatçılarla sûfîlerin ihtilaf ettiklerini, tabiatçıların hayatın devamına sebep olarak gıdayı gördüklerini oysa sûfîlere göre hayatın devamının gıdaya bağlı olmadığını; nitekim gıdasız aylarca ve yıllarca hayat sürmeyi caiz kabul ettiklerini belirtir. Konunun detaylarına girmeyen İbnü'l-Arabî zahirdeki gıdalanma ile ruhun gıdalanması arasında temsili bir ilişki kurar. Ona göre ruhun hayat bulması ameller yönünden değil ilm-i ilâhî ile gerçekleşir. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî ruhun hayat bulması ile ameller arasında doğrudan bir nedensel ilişkiyi öngörmemektedir. Fakat tam da bu noktada ilm-i ilâhî ile ameller arasındaki ilişkiyi gündeme getirerek<sup>53</sup> ilm-i ilâhînin amelle ortaya çıkacağını belirtir.<sup>54</sup> Bu aşamada ikinci bir metafora başvurarak doktorun bir ilaç tavsiyesinde bulunmasının hastalığa

52 Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 151-163.

53 Ahmed Avni Konuk, İbnü'l-Arabî'nin ilm-i ilâhînin amellerle zuhur edeceğine dair sözlerini yorumlarken ilimsiz ameli taklidin illetleri ile amelsiz ilmi de sahibine aidiyet sorunu ile çerçevesi görür: "Ve biz bu rûhânî gıdalar bahsinde ulûmu zikr ettik, a'mâle dâir bir şey söylemedik; ameli rûhun gıdası itihâz etmedik. Çünkü rûh amel sebebiyle değil, ilm-i ilâhî sebebiyle hayât bulur. Ve ilm-i ilâhî de ancak amel ile zâhir olur. Ve ilimsiz amel taklid olup taklidin âfâtı çöktür. Ve amelsiz ilim ise sâhibine mâl olmamış olan bir ilim olduğu için âriyettir. Ve âriyet olan libâs hâl-i mevte nasıl ki vücûddan nez' olunursa, bu ilim dahi öylece vücûddan müntezi olur." Ahmed Avni Konuk, *Tedbirât-ı İlahiyye Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahrâlı ( İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 347.

54 Bu konuyla ilgili olarak ilimlerin kendisi de ameller cümlesinden değil midir sorusu akla gelebilir. İbnü'l-Arabî ilimlerin amellerden sayılamayacağını *et-Tedbirât*'ın onbirinci bölümünde, amellerin insanın idrak güçleri olan hayâle -burası kötü amellerin salihlerden ayrıldığı bölümdür-, zâkireye, fikre ve akla intikal edip rûh-ı külle teslim edildiğini oradan da kuds hazretine/mertebesine yükseltildiğini ele aldıktan sonra şöyle açıklar: "Ey efendi, senin yüce semâvâtı yarıp yükselen sâlih ameller yapman gerekir. İlimlere gelince onlar bu saydığım amellerden değildir. Çünkü ilimler, malûmlarına tâbidir. Şöyle ki bilgiler arttıkça, aslında bilgi bilineni ile sınırlı kalmaktadır. Bu sebeple ilmîni marifetullahı elde etmek üzerine kıl ki eksiklikten münezze ve mukaddes olsun."

etkisinin olmayacağını söyleyerek salt bilginin tek başına yeterli olmayacağını vurgulamak istemektedir. Bu anlamda tavsiye edilen ilacın bünyeye alındığı vaktte ilacın kendisinin değil, ondaki ruhaniyyetin hastayı ihya ettiğini söyler. Ona göre ameller de amel olmaları bakımından değil, ilim ve derece kesbetmede ruhaniyetleri bakımından etki ederler. Bu aşamada İbnü'l-Arabî amellere bağlı ilimleri de iki yönden ele alır. Onun muamele ilimleri dediği ilimler, her ne kadar yüce ve latif olsalar da, aklın ve kirlenmiş olan fikir gücünün hükmü ile tahsil edilmektedir. Ledünnî ilimler dediği velayetin konusu olan ilimler ise akıl tavrının ötesindedir ve muamele ilimlerinden nuru daha parlak, delaleti daha açıktır. Ledünnî ilimlerin amellerle olan ilişkisine dair söyledikleri ise velayetin tahakkuku ile amel ilişkisini ortaya koyması bakımından önemlidir: “Fakat tahsil edilmesine amellerin bitişmediği (mukarenet) ledünnî ilim, amellerin ona eşlik etmesiyle (ıstışâb) olur.” Bu açıdan muamele ilimleri kulun himmetine bağlı ve himmeti ölçüsünde derecelenirken, ledünnî ilim “mutlak imtisal”e bağlı olarak gerçekleşmektedir. Söz konusu mutlaklık, hiçbir yaratılmışın çaba ve mücadelesiyle kirletmeyip Hakk'ın onu sevk ettiği amellerle ilgilidir. Böylece İbnü'l-Arabî, *et-Tedbirât*'ta gıda ve ilaç metaforları üzerinden önce amellerin ruhun yetkinleşmesine etkisini ve akabinde amellerin ilimlerle olan ilişkisini ortaya koymaktadır. Onun vurguladığı üzere, amellerin bizzat kendisi ruhun yetkinleşmesinin sebebi değildir, amellerin ruhun yetkinleşmesine etkisi dolaylıdır. İkinci olarak da ruhun yetkinleşmesine sebep olarak zikrettiği ilimlerden ledünnî ilimle amellerin ilişkisi, kulun çabasına bağlı olmaksızın ve aralarında bir mülazemet ilişkisine dayanmaksızın amellerin ledünnî ilme eşlik etmesidir (ıstışâb).

İbnü'l-Arabî, bir diğer eseri *Mevakî'û'n-nücûm*'da velayet mertebesini insanın azalarına ilişkin amellerle ve bunların sonuçları olan keşif ve kerametlerle ilişkilendirerek, amellerin velayete ulaşmadaki rolünü oldukça kapsamlı bir biçimde işlemektedir. Cibril hadisindeki kategorik boyutların sistematik kazandırdığı eserde inayet, hidayet ve velayet mertebeleri arasındaki sıralı ilişki, insanın uzuvları ve onların sorumlulukları üzerine kurgulanmıştır. Bu anlamda göz, kulak, dil, el, karın, cinsel uzuv, ayak ve kalp organlarının yapması gereken ve sakınması gereken hususlar tafsilatıyla işlenir. İbnü'l-Arabî, amel-

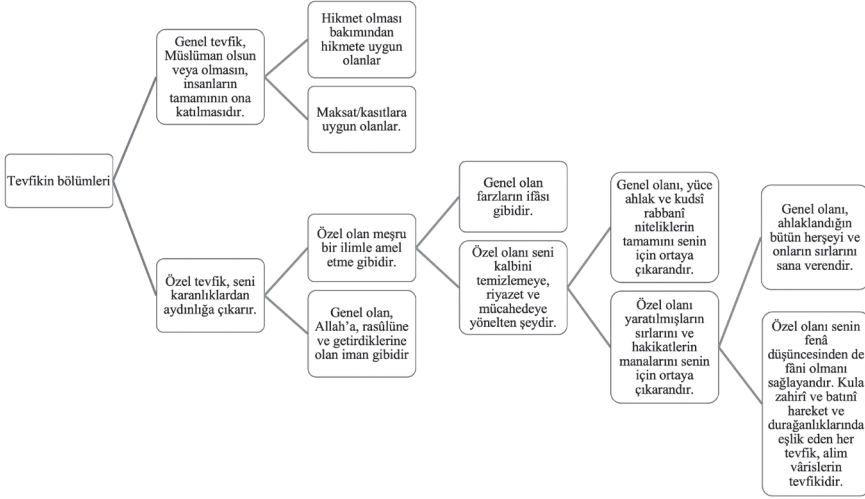
İbnü'l-Arabî, *et-Tedbirâtü'l-ilâhiyye fî Islâhi Memleketi'l-insâniyye*, thk. Muhammed Abdül-Hayy el-Adlûnî (Amman: Dârûs-sekâfe, 2015), 176.

lere bağlı olarak ortaya çıkan müşahedeleri ilgili uzvun kerametleri arasında sayar ve böylece sâlikin manevî yolculuğu farklı mertebelerde devam eder. Eserin fihristinden sonraki bölümde incelediği tevfik kavramı, müridin velayet mertebelerinde yükselirken uygulamış olduğu pratikler ile nefsin yetkinleşmesine bağlı olarak ortaya çıkan bilgi arasındaki ilişkiye açıklık kazandırır. Şöyle ki tevfik kavramı, hem bilgi-eylem tartışmasındaki cebrilikle özgürlük arasındaki telif edilemez karşıtlığı aşmada hem de amel ile inayet arasındaki ilişkiyi açıklamada anahtar bir kavram olarak sunulur. Bu açıdan *et-Tedbirât*'da amellerin ilâhî bilginin ortaya çıkışında ona eşlik etmesi anlamına gelen "istishâb" kelimesinin *Mevâkı*'da kavramsallaşarak daha detaylı ve geniş bir perspektiften ele alındığı görülmektedir.

İbnü'l-Arabî tevfik kavramını genelden özele doğru kapsamı daralan bir çerçevede dikey bir biçimde konu edinmektedir. Ona göre tevfik, ebedi mutluluğun anahtarı, kulu nübüvvet yoluna ulaştıran ve onu ilâhî ahlakla ahlaklanmaya sevk eden bir inayettir. Bu anlamda tevfik kavramını kulun kazancının dışında görür ve salikin tevfiğe ulaşmada ilâhî cömertliğe muhtaç olduğunu belirtir. Bazen salikte bir irade meydana geldiğinde bu halin kendi dilemesiyle ortaya çıktığını ve kesbî olduğu zannının onda hakim olduğunu söyler.<sup>55</sup> Bu anlamda kişide ortaya çıkan tevfik talebinin de yine ona tevfinin ilişmesi ile mümkün olduğuna dikkat çekerek kişinin fiilleri kendi irade ve kudretine zafere etmesine karşı çıkar. İbnü'l-Arabî'ye göre tevfik "her ne kadar farklı olsalar da

55 İbnü'l-Arabî *Mevâkı*'ın daha ilerdeki bölümlerinden olan "velayetin ameli" bahsinde kulun fiillerini kendi kesbi olarak görmesini şu sözlerle eleştirmektedir: "Her kim Hakk'ın fiillerinde kendisine eşlik ettiğini hissetmiyorsa o kişi, Hakk'ın kendileri hakkında 'Onlar namazlarından gafildirler' [Mâûn, 5] buyurduğu kimselerdendir. (Bu durumun farkında olmayan) kul, namaz kıldım, oruç tuttum, infakta bulundum, cihat ettim, ilim öğrendim, hayırlı işlerde yarıştım ve (namazlarda) cemaati gözettim der. O, sahilisiz ilâhî nimet deryasında yüzerken Allah'ın lütufları onu boğmaktadır. Allah, şayet onun amellerinde sana eşlik ettiğini ve perçeminden tutup seni o fiile sevk ettiğini gösteren bir kapı açsa, bu makâm seni boğar. Ve halin sana verdiği, 'namaz kıldım' ve 'oruç tuttum' demekten seni dilsiz kılar. Kendini bu fiillerden herhangi birisiyle nitelemesin. (İbrahim) Halil'i ve onun bu makamda söylediğini bilmez misin: 'O, beni yaratan ve bana doğru yolu gösterendir. O, bana yediren ve içirendir. Hastalandığımda da O bana şifâ verir.' [Şuarâ, 77-80] "Hastalandım" sözündeki onun edebine bak. Yine onun 'O, hesap gününde, hatalarımı bağışlayacağını umduğumdur.' [Şuarâ, 82] dediğinde fetânetindeki nebevi hikmete bir bak ve bu hususu iyice araştır. Allah, salih kullarına dostluk ettiği hususlarda bize de dost olsun." İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'û'n-nücûm*, 122-123.

kuldan herhangi bir fiilin ortaya çıkması esnasında nefiste var olan bir manadır.” Bu bakımdan tevfiik, seçkin kimselere ait muameleler ile nefis ve kalp amellerinden Allah'a yaklaştıran bütün işlere, eşlik ettiği kimseyi sevk etmektedir. İbnü'l-Arabî tevfiiki kendi içerisinde belirli bir hiyerarşik düzlemde ele alırken genel ve özel diye ifade ettiği düzeyleri derece derece yükseltmektedir:



Tablo: Tefvik kavramının İbnü'l-Arabî'nin sistemindeki hiyerarşisi

Tabloda ayrıntılı bir biçimde görüldüğü üzere tevfiikin bütün amellere ve hallere ilişmesi, bütün insanların sağduyulu/hikmetli davranışta bulunmalarından başlayıp -ki bu tevfiikin en genelidir- sûflilerin “terki terk” dedikleri fenâdan da fâni olma mertebesine kadar yükselmektedir. Bu bakımdan tevfiik kavramı, hususiyet kazanarak gittikçe özelleşen bir muhtevaya sahiptir. Muhtevadaki özelleşmenin aynı zamanda velayetteki özelleşmeye de işaret ettiğini belirtmek gerekir. Zira sürekli biçimde tevfiik-i hâs üzerinden hiyerarşisini oluşturduğu ameller ve müşahedelerdeki özelleşme, tevfiikin genelden özele doğru seyrini ifade etmektedir. Dolayısıyla daralan bir çerçevede tevfiikin en özel durumunun iliştiği kimseler aynı zamanda velayet-i hâssanın kendilerinde tahakkuk ettiği seçkin grubu ortaya çıkarmaktadır. Netice itibarıyla belirtmek gerekirse İbnü'l-Arabî düşüncesinde amellerin velayetle olan ilişkisi aslında ilâhî inayetin bir tezahürü olarak kulda ortaya çıkan tevfiik kavramı üzerinden temellendirilmektedir. Ancak tevfiik kavramını ele alış şekline bakıldığında velayetin ilâhî

inayetin bir sonucu olarak kulun hiçbir çabası olmadan ortaya çıkan vehbî bir şey olmadığına dikkat edilmelidir. Zira tevfiğin bir kula ilişmesi onu velayet basamaklarında yükseltecek amellere sevk etmektedir. Bu açıdan bakıldığında hem ilâhî inayet hem de kulun fiilleri olmadan velayetin tahakkuku söz konusu değildir. Geldiğimiz aşamada sorumlu kulla özgür kul arasında üçüncü bir açıklama biçiminin tevfiğ kavramı üzerinden geliştirildiği netlik kazanmıştır.<sup>56</sup>

Amellerin velayetin tahakkukuna etkisi bağlamında *Mevâkı*'da ele alınan bir diğer mesele belâ ve musibetlerle karşılaşan kişiye bunların bir makam ve derece kazandırıp kazandırmadığıyla ilgilidir. İbnü'l-Arabî, mihnetlerin kişiyi amellerin ulaştıramadığı bazı makamlara yükseltirken söz konusu mihnetlerin amel kapsamında değerlendirilmesi gerektiği şeklindeki görüşe karşı çıkar. Zira İbnü'l-Arabî'ye göre bela ve mihnetler gerçekte kişiye makam vermezler ve onu derece bakımından yükseltmezler. Çünkü ona göre "mihnet olmaları bakımından mihnetler" kişiye bir üstünlük kazandırıp ebedî mutluluğa eritseydi bu durumda müşrik ve kâfirlerin de bu makamları elde etmesi gerekirdi. Oysa onların yaşadıkları bu türden sıkıntılı hadiseler, "Bu cezalar onlar için dünyadaki bir rezilliktir. Ahirette de onlara büyük bir azap vardır"<sup>57</sup> ayetinde belirtildiği gibi azaplarının öne alınmasından ibarettir. Müminlerden olup bela ve mihnetlere uğrayanların elde ettikleri makamlar ise sabır ve rızaları dolayısıyla kendilerine verilmiştir. İbnü'l-Arabî bu bağlamda sabır ve rızayı meşru hâllere dair ameller kapsamında değerlendirmekte ve onları şerî bir emir olarak telakki etmektedir. Dolayısıyla belâ ve mihnetler tıpkı ilimlerin ameller kapsamında değerlendirilmemesinde olduğu gibi amellere dahil edilmemekte ve yine bunlar aracılığıyla kul herhangi bir makam elde edememektedir. Ancak bunlar karşısında gösterilen sabır ve rıza gibi haller, şerî hükümler arasında bulunduğu için amellere dahil olmaktadır.<sup>58</sup> Nihai kertede, şerî açıdan emredilen ve yasaklanan hususlar Hakk'a muvafakat cümlesinden olduğu için kul bunları yerine getirmede daima ilâhî inayete muhtaç durumdadır.<sup>59</sup> Konunun ameller yönünden tevfiğe olan muhtaçlığını bu şe-

56 İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'û'n-nücüm*, 71-81.

57 Maide, 33.

58 İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'û'n-nücüm*, 124.

59 İbnü'l-Arabî amellerin doğrudan zorunlu sonuçları olarak ebedi saadetin elde edilemeyeceğini Hz. Peygamber'in "Hiç kimse cennete amelikle giremez." hadisiyle açıklamaktadır. Bu anlamda

kilde ortaya koyduktan sonra tevfikin kullarda tahakkukunun farklı mı yoksa eşit düzeyde mi olduğuna ve buna etki eden unsurların hangi kriterlere bağlı olduğuna bir sonraki başlıkta cevap arayacağız.

Bu aşamada İbnü'l-Arabî'nin *et-Tedbirât* ve *Mevâki'*da velayetin gerçekleşmesinde kişinin çabası meselesini sonraki eserlerine nasıl taşıdığına bakılmalıdır. İbnü'l-Arabî'nin hem *el-Fütûhât*'ta hem de *Fusûs*'ta konuyu tartıştığı zemin kelimelerin nübüvvet bahislerinde yer alan nübüvvetin kesbiliği tartışmalarının uzantısı görünümündedir. İbnü'l-Arabî'nin nübüvvet-velayet ilişkisine getirdiği yorumlar -bu konu geniş kapsamlı olarak çalışmanın üçüncü bölümünde ele alınacaktır- meseleye yeni bir perspektif kazandırırken aynı zamanda birtakım tartışmaların doğmasına da yol açmıştır. Bu tartışmalarda özellikle kelimcilerin nübüvvet bahsindeki yaklaşımlarını esas kabul edenlerin İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki düşüncelerini o bakış açısıyla değerlendirdikleri ve buradan hareketle tenkit ettikleri görülmektedir. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin nübüvvet konusuna tarihselci yaklaşımdan farklı bir yönden bakması ve kavramların anlam alanlarını buna göre yeniden belirlemeye çalışması göz ardı edilerek onun yaklaşımlarının doğru bir zeminde tartışılması mümkün değildir.

İbnü'l-Arabî'nin nübüvvet meselesinde ortaya koyduğu en temel düşünce nebilikle yeni bir şeriat getirme arasında kurulan zorunlu bağın reddedilmesidir. O, nebiligi şeriatın ve hüküm koymaktan başka bir şey olarak görmeyenlerin kazanımı reddettiklerini ve seçilmeyi kabul ettiklerini belirtir. İbnü'l-Arabî'nin bu meseledeki yaklaşımına gelince o, nübüvvetin genel ve özel olarak ikiye ayrılması gerektiğini ve nihayetinde nübüvvet makamının insanların Allah katından ulaşabildikleri bir makam olduğunu ifade eder. Bu makama yasa koyan nebiler ulaştığı gibi “nebiye uyan ve onun sünnetine göre yaşayan” kimselere de nübüvvet makamı verilebilir. İbnü'l-Arabî teşri yönü olmayan ancak bir nebinin şeriatına göre amel eden kimselerin bu makama erişmelerinin bazı keşf ehli ve Gazzali tarafından kazanç olarak nitelendiğini ifade eder.<sup>60</sup> İbnü'l-Arabî yine de ihtiyatı elden bırakmaz ve her ne kadar bu makam bazı kimseler için gerçekleşmiş olsa bile nebilik ifadesinin teşri anla-

kula gerekli olan, ilâhî rahmet ve tevfihtir. İbnü'l-Arabî, *Mevâki' u'n-nücum*, 124.

<sup>60</sup> İbnü'l-Arabî bazı insanların Gazzalî'nin *Kimya-ı Saadet* ve diğer eserlerinde nebilik kazanımına elde edildiği yönünde görüşleri olduğunu iddia ettiklerini söylemektedir. Ancak onun kastının



mına gelmesi ihtimalinden ötürü bu kapıyı kapattıklarını vurgular.<sup>61</sup> Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin nübüvvetin anlam alanını genişleterek yasa koyucu nebilere tabi olan kimselerin onların sünnetlerini yerine getirmekle bu makama ulaşabileceklerini; amelleri vasıtasıyla bu makama eriştikleri için bundan kazanç diye bahsedebileceklerini söyler.

Velayetin gerçekleşmesinde amel ve kazanım meselesinin bir diğer ele alındığı bölüm Hakîm et-Tirmizî'nin suallerinden yirmi birincisine cevap verdiği kısımda yer alır. Velilerin Allah'ın isimlerinden olan paylarının sorulduğu bu bölümde İbnü'l-Arabî, bu paylardan bir kısmının kazanım dışı bir kısmının ise kazanımla (müktesep) olduğunu söyler. Bu hususta ilâhî isimlerin isimlendirilenleri ile olan ilişkisinden hareketle bir yorumda bulunan İbnü'l-Arabî, kazanımla ilgili olanların o ilâhî isimden pay almayı gerektiren amelin işlenmesiyle gerçekleşeceğini bildirmektedir.<sup>62</sup> O, *el-Fütûhât*'tan aktaracağımız aşağıdaki ifadeleri ile hem bu ilâhî isimlerden pay alma meselesine hem de nübüvvet-velayet ilişkilerindeki tahsis-kazanım tartışmasına biraz daha açıklık getirir:

Aynı şekilde bütün ruhların da buldukları makamda (kendilerine yardım ettikleri) bir adamı veya kadını vardır. Bu durum sûfilerin 'falan kişi Âdem'in kalbi üzerindedir' veya 'bir grup Âdem'in kalbi üzerindedir', 'bir grup İbrahim'in kalbi üzerindedir' gibi ifadelerinde zikredilir. Başka bir ifadeyle onlar İbrahim'e ve Âdem'e ait olan velilik -yoksa nebilik değil- menzillerine sahiptir. Nebilikten de bir tecrübeleri olsa bile, onun bazı makamlarındandır, yoksa bütününden değildir. Söz gelişi rüya, nebiliğin kırk altıda biridir vb. Genel anlamıyla nebilik ise, ancak bir nebi adına gerçekleşebilir. Veli adına asla gerçekleşmez. Nebiliğin kendisi adına gerçekleştiği kimse ise, veliye yardım edebilir, onu destekleyebilir. Nebiliği kendim müşahede yoluyla böyle aldım ve bana her velinin velilikte kemale ermiş kimselerden onu böyle aldığı ve aktardığı bildirildi... Velinin nebilikteki durumu, Kuran'ı ezberlemiş insana benzer. Çünkü kim Kuran'ı ezberlerse, nebilik onun iki yanı arasına girmiş demektir. Hâlbuki Hz.

kendi izah ettiği yönden başka bir anlama gelmeyeceğini de belirtir. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 6/105 (73. Bâb).

61 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 6/104-105 (73. Bâb). İbnü'l-Arabî, nübüvvetin oluşturduğu mahzurlu durumdan dolayı bu ilişkinin geneline velayet diyecektir. Bazen de nübüvvet-i âm ve hâs ayrımına gidecektir.

62 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 6/ 253 (73. Bâb).

Peygamber göğsüne veya gözlerinin arasına veya kalbine dememiştir. Çünkü bu diğerleri, velinin değil nebinin derecesidir. **Tahsis** karşısında **kazanmanın** yeri nedir? Nebilik Allah'ın bir tahsisidir ve onu dilediği kullarına tahsis eder. Kuşkusuz onun kapısı, Hz. Peygamber'in varlığıyla kapanmış ve mühürlenmiştir. Velilik ise kıyamet gününe kadar kazanılmıştır. Buna göre her kim onu elde etmek için çalışırsa, onun adına gerçekleşir. Fakat onu elde etmeye çalışmak ise, Allah'ın bir **tahsisidir** ve onu rahmetiyle dilediği kullarına tahsis eder.<sup>63</sup>

İbnü'l-Arabî'nin hem ilâhî isimlerden pay almakla amelleri ilişkilendirmesi hem de bu alıntıladığımız pasajda kulun çabasının bir tahsis olduğunun belirtilmesi *et-Tedbirât*'taki istishâb kavramı ile daha çok da *Mevâkı*'daki tevfiq kavramıyla anlam bakımından paralellik taşır. İbnü'l-Arabî bu durumu *el-Fütûhât*'ın farklı bölümlerinde de tekrar etmektedir. “Kesbin kendisi de bir tahsistir” ifadesiyle bu meseledeki tavrını ortaya koyan İbnü'l-Arabî, *Mevâkı*'daki şekliyle Hakk'ın kişiye olan tevfiğinin (inayetinin) onu amele sevk etmesi olduğu düşüncesini bu sefer amelle elde edilen şeylerin aslında tahsis bildirmesiyle izah etmektedir.<sup>64</sup> Bu durumu şu sözlerle gerekçelendirir: “Çünkü Allah'ın kuluna kazanmasını takdir ettiği şeyleri kazanma imkânı vermesi, bir ihsan ve tahsisdir. Nice velî bunlardan birisine ulaşmak istemiş, Allah'ın iradesi onu elde etmesine imkân vermemiş, gayret göstermiş olsa bile, takdir ona ulaşmasına engel olmuştur.”<sup>65</sup> Kazanım ifadesiyle neyi kastettiği bu cümlelerle daha da belirginleşen İbnü'l-Arabî'nin “amellerin bir tahsis olduğu” şeklindeki ana önermesi meseleyi ilâhî inayet bağlamında değerlendirmenin daha uygun olacağına yönlendirmektedir. Nitekim İbnü'l-Arabî'nin şu sözleri de meseleinin şekilsel açıdan değerlendirildiğinde kesb sonucuna ulaşıldığını ancak bunun doğru olmadığını beyan etmektedir:

Bazı insanlar, ona ulaştırılan yolun açık olduğunu, Allah'ın dilediğini ona ulaştırabileceğini görmüşlerdir. Bu kişiler, nebiliğin kazanılmış olduğunu zannetmiştir ki, bu bir hatadır. Hiç kuşkusuz ki, yol kazanılır. İnsan kapıya vardığında ise, kendisi için ne takdir edilmiş ise, ona göre orada bulunur. Bu kapıda ilâhî tahsis vardır. İnsanların bir kısmı için velilik takdir edilmiş iken,

63 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 10/362-364 (303. Bâb).

64 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 11/81-82 (314. Bâb).

65 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 6/152-153 (73. Bâb).

bir kısmı için takdir nebilik ve risalet, bir kısmı için risalet ve halifelik şeklinde gerçekleşir. Bir kısmı adına takdir, sadece hilafet şeklinde tezahür eder. Bunu gören insanlar ise, söz konusu takdirin kendileri adına fiil, söz ve hallerle kâpıya sülûk ettikten sonra gerçekleştiğine dikkat etmiş, bu durumda ise, bütün bunların kul adına bir ‘kazanım’ olduğunu zannederek yanılmışlardır.<sup>66</sup>

İbnü'l-Arabî'nin bu ifadeleri kesbin kendisinin tahsis olması düşünce-sinden meseleyi bir adım daha öteye taşımakta ve şu iki sonucu ortaya çıkarmaktadır: I. Kişinin çabaları ile geldiği menzilde çabasıyla kapının açılması arasında zorunlu bir ilişki olmadığı; II. Kapı açılrsa bile kendisine verilecek ledünnî bilgi konusunda da bir sebep-müsebbep ilişkisi kurulamayacağı. Benzeri düşünceleri yine *el-Fütûhât*'ın farklı bölümlerinde<sup>67</sup> tekrar eden İbnü'l-Arabî, tahsis ve vehbilik vurgusunu artırmaktadır. Bütün bu yaklaşımlarına rağmen İbnü'l-Arabî amel konusundaki tavizsiz tutumunu perçinleyecek ve zahirde hiçbir şekilde gevşemeye imkan verilmemesi gerektiğine dair bir anekdot paylaşır. Söz konusu anekdot bir gece vakasında kendisinden rehberlik edilmesinin istendiği Ebu'l-Abbas b. Cudî isimli kişinin şu ifadeleri üzerine gerçekleşir: “... Ebu'l-Abbas durum nedir? Şöyle dedi: ‘Ben talep için çalışıyordum ve bütün gayretimi bunun için ortaya koyuyordum. Bana keşf gelince, anladım ki ben –talep eden değil- talep edilenmişim! Bunun üzerine yorulmayı bıraktım ve rahatladım.’” Bu sözler üzerine İbnü'l-Arabî'nin yaptığı şu açıklamalar konunun hiçbir surette ameli terk etmeye ve ibâhilik gibi sapsamalara yol açmaması gerektiğinin açık bir biçimde ifadesidir:

Bunun üzerine kendisine şöyle dedim: ‘Senden daha hayırlı olan ve Hakka daha ermiş, müşahedesi daha tam ve hakikati senden daha çok keşfetmiş olan kimseye şöyle denilmiştir: ‘De ki Rabbim! Benim ilmimi artır.’ (Taha, 114). Hal böyleyken teklif diyarında rahatlık nerede? Sana söylenen

66 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 8/38 (167. Bâb).

67 Bu makamda insan yüce topluluğa (Mele-i A'lâ) katılır ve Haktan meydana gelen işlerde bu yakın kimseler adına tahsis (Hakkın seçimi) gerçekleşir. Makamın kendisi de, kesbe dâhildir. Bazen ise (kulun gayreti olmaksızın Haktan bir) ihtisas yoluyla gerçekleşebilir. Bu nedenle Risalet hakkında ‘bu makam bir ihtisastır’ denilmiştir ki, doğrudur. Kul Haktan olan şeyi çabasıyla elde edemez. Binaenaleyh vuslatta kulun çabası vardır. Kavuşma esnasında Haktan o kimse adına meydana gelen şeyde ise çaba yoktur. Ledünnî bilginin kaynağı burasıdır. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 6/211-212 (73. Bâb).

şeyi sen anlamamışsın: Sana 'sen talep edildin' deniliyor, fakat sen bunun ne anlama geldiğini bilmiyorsun. Evet! Sen talep edilensin, fakat üzerinde bulunduğun çalışma, gayrete göre talep edilensin. Bu hayatta rahat yok! İçinde bulunduğun bir işi bitirince, her nefes sana gelecek başka bir işe yönelmen gerekir. Öyleyse boşa çıkmak nerede!' Söylediklerim nedeniyle bana teşekkür etti.<sup>68</sup>

Böylece İbnü'l-Arabî'nin tahsis ve kazanım kavramlarını nasıl yorumladığını, nübüvvet ile velayet meselesini hangi bağlam üzerine inşa ettiğini görmüş olduk. Onun bilhassa geç dönem eserlerinde, velayetin kazanımı ve amelle ilişkisini nübüvvetin kazanımı tartışmaları ile birlikte değerlendirmesi meseleyi klasik ilahiyat/kelam tartışmalarının bir devamı olarak gördüğünün işareti olarak okunabilir. Erken dönem eserlerinde belirli metaforlarla ve tevfik kavramı üzerine yaptığı yorumlarla temellendirdiği amel olgusunu *el-Fütûhât*'ta tahsis ve kesb kavramlarıyla ele almış ve meselenin amel boyutunu da içeren bir vehb/inayet sonucuna ulaşmıştır.<sup>69</sup> Bu aşamada artık meselenin ilâhî inayetle ilişkili olan yönünü incelemeye başlayabiliriz.

## 2. Velayetin Tahakkukunda İlâhî İnâyet

İbnü'l-Arabî'nin velayet öğretisinde tevfik kavramının amellerin velayetin tahakkukundaki kilit rolüne değindikten sonra tevfikin kendisinin ilâhî inayetin bir sonucu olması hasebiyle velayetteki seçkinlik meselesinin daha ön plana çıktığı belirtilmelidir. İlâhî inayetin kulda ortaya çıkardığı himmetin hangi çerçevede ele alındığı incelendiğinde onun bu konuda kişinin mizacına dair atıflar yaptığı görülmektedir. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin velayet öğretisi ilâhî inayete bağlı olması açısından edilgen bir durum olarak gözüксе de kişinin doğasına referansla konunun ele alınması temelde velayet öğretisinin nefis teorisi üzerine kurulu olduğu sonucuna ulaştırmaktadır. Bu nedenle burada,

68 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 13/338-339 (372. Bâb).

69 Câbirî'nin nübüvvetin vehbî, velayetin kesbî olduğu şeklindeki yaklaşımı, metinlerin içerikleri incelendiğinde anlamını yitirmektedir. Bu türlü genellemeci yargıların konunun eserlerde ele alınışının detaylarına inildikçe ne denli problemlili olduğu daha açık bir hal almaktadır. Câbirî'nin yaklaşımları için bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000), 445-446.

ilâhî inayetin mevzuu olması bakımından nefsin bilgi eylem süreçlerinde velayetin tahakkukuna etkisini inceleyeceğiz.

Yukarıda sorduğumuz soru perspektifinden tartışmayı sürdürdüğümüzde İbnü'l-Arabî, *et-Tedbirât*'ta ontolojik durumuna atıf yapmak suretiyle kişide ilâhî inayetin farklı şekillerde dereceli olarak zuhur ettiği ifade eder. İbnü'l-Arabî'nin bu eserde konuyu ele alışı yine bir temsil üzerinden anlatılır. Güneşin ışıkların kaynağı olması ile yeryüzünün bu ışıkla olan ilişkisi İbnü'l-Arabî'de bedenlerin nefisleri kabul edişlerindeki ilişkiye benzetilmiştir. Bu anlamda şeyhe göre yeryüzünde güneşe mukabil her yerde ortaya çıkan nura güneş denilse de Bağdat'taki nûrla Mekke'deki nûr aynı değildir. Zira mekanların farklılıkları güneş ışıklarının kabullerini farklılaştırdığı gibi pürüzsüz/cılalı cisimlerin nuru kabulleri de kirli cisimler gibi olmayacaktır. Bu örnekte İbnü'l-Arabî'nin hakikat-i Muhammediye ile âlem arasındaki ilişkiye benzer şekilde nefisle bedeni ayırdığını görmekteyiz. Bu anlamda ruh beden ilişkisi faillik-münfaillik meselesini çağrışırsa da henüz bu türlü tartışmaların erken dönem eserlerinde yer bulmadığını belirtmek gerekir. Her halükarda İbnü'l-Arabî, gelen tecellide herhangi bir farklılık bulunmadığını söylese de tecellinin zuhûrunun, kâbilin nispetine göre olduğu düşüncesini savunmaktadır.<sup>70</sup>

Konunun daha derinleştirilmiş boyutlarını *Mevâki'ü'n-nücûm*'da görmek mümkündür. İbnü'l-Arabî'nin söz konusu eserde kişinin doğasına olan vurgusu daha barizdir. Ancak burada dile getirdiği bazı hususlar onun kemal ve üstünlük anlayışının sonraki eserlerinde evrileceği boyutlara dair fikrî tekamüle yön vermesi bakımından ilgi çekicidir. İbnü'l-Arabî, daha sonra telif edeceği *Fusûsu'l-hikem*'de peygamberlere ait anlatılar üzerine bütün doktrinini inşa etmesine benzer tarzda bu eserde pek çok konuyu azalar üzerinden ele almaktadır. Örneğin aşağıda alıntılanan bölüm, eserin "karın feleği" başlığında, "Mikâil menzili"nde tartışılmakta ve burada yine adl kavramına referansla -yani herkese hakkının kendi mertebesine göre verilmesi şeklinde- bir tür edilegenlik ve belirlenim düşüncesi öne çıkmaktadır:

<sup>70</sup> İbnü'l-Arabî, *et-Tedbirât*, 97.

Veliler, velayet mertebelerinde velayetlerini kendi derecelerine göre alırlar. Düşman da düşmanlığını bilinen bir hisse ve belirlenen bir sınıra göre alır. Âlim ilmîni, câhil cehaletini, şüphe duyan şekkini, gafil gafletini, mümin imanını, münafik nifakını, göz bakışını, dil nutkunu, el tutuşunu bu mertebede alır. Her ağzını açmış mevcut, bekâsı ve hayatıyla ilgili şeyleri kabule hazırlanmıştır. Hatta cisim bileşenlerini, cevher arazını, mevsuf sıfatını, nebi nübüvetini, rasûl risâletini kabul eder. Bu kabul ettikleri şeylerden bazılarında tabii/doğal muhtaçlık diğerlerinde ise Vücûdun hikmetinin ikramı söz konusudur.

Her tür kendi makamında bir diğerine –şayet her bir cins veya türün onu özel kılan bir hakikati varsa- hakikatının verdiği göre üstündür. Bu cins ve türün altındaki her bir şahsın mertebesinin gerektirdiği zâtî değil de arazî bir hakikati vardır. Şahısla birlikte olan tür, türle birlikte olan cins gibidir. Bunu anla ve hakikatini kavra, Allah doğru yolu gösterendir.<sup>71</sup>

İbnü'l-Arabî adl ve takdir kavramları çerçevesinde ele aldığı münfaillik konusunu velayet ve benzeri makamlara da teşmil etmiştir. Bu kapsamda çeşitli mahiyetlerle onları var eden nitelikler arasında bir tür ayrıma giderek niteliklerin söz konusu mertebede onlara iliştiğini ve onlara hüviyet kazandırdığını söylemektedir. Ancak burada atıf yaptığı “doğal muhtaçlık” ve “Vücudun hikmeti” ayrımı mahiyetlerin hüviyet kazanmalarındaki iki farklı veche işaret etmeleri bakımından dikkat çekicidir. Nitekim *Mevâkı*'i şerh eden geç dönem şârihlerinden Abdullâh Salâhî Efendi, buradaki doğal muhtaçlığı cisimlik, cevherlik ve arazlıkla açıklarken Vücûdun hikmetini sıfat-mevsuf, nebi-nübüvvet ve resul-risâlet tarzındaki ilişkilere hamleder.<sup>72</sup> Bu yorum çerçevesinde niteliklerin nitelenenle olan münasebeti varlıktaki doğal vücûdî belirlenim ile, bu doğal ilişkinin dışındaki velayet, nübüvvet ve risâlet gibi nitelikler ise hikmete mebnî durumlar olarak anlaşılmaktadır.

*Mevâkı*'dan yapmış olduğumuz iktibasın ikinci paragrafında ise İbnü'l-Arabî'nin sonraki teliflerinde daha açık bir boyut kazanan hakikatler ve üstünlük ilişkisinin ilk nüvelerini görmek mümkündür. O, bu konuda katego-

71 İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'û'n-nücûm*, 208-209.

72 Abdullah Salâhî Uşşâkî, *Tavâli'ü menâfi'i'l-ulûm fi metâlibi Mevâkı'i'n-nücûm*, thk. Muhammed Edib el-Câdir, Mahmud Erol Kılıç (Dimeşk: Dâru Ninova, 2015), III/132.

rik bir üstünlük anlayışını benimsemeden her bir varlık tikelinin kendine has yönünün onu diğer varlıklar karşısında üstün kıldığını savunmaktadır. Ancak burada üstünlük meselesi mahiyete ilişkin olmayıp mahiyetin niteliğini kazandığı mertebeye atıfla arazî olarak nitelenmiştir. Konunun daha geniş ve derinleştirilmiş boyutları için geç dönem eserlerine başvurulması gerekmektedir.

İbnü'l-Arabî *Mevâkı'*da bir başka uzuv olan lisan feleğinin kerametleri bahsinde kerametler konusunu farklı yönleriyle tartışır. Bu anlamda sûflerin kerametler konusunda kullandıkları kavramlara, kerametleri veliler hakkında câiz gören ve görmeyen yaklaşımlara yer verir. Bu tartışmada ele aldığı bir diğer konu, tabiat ve cibillet gibi kavramlar velayetin kesbî mi olduğu yahut ilâhî inayete mi dayandığı hususuna da ışık tutmaktadır. Sûflerin kerametleri kavramsal anlamda “himmet” ve “sıdk” kelimeleri ile ifade ettiklerine değinen İbnü'l-Arabî himmetlerin nefiste doğrudan bulunması hakkında şöyle söylemektedir:

Bil ki, bu himmetin kulda ortaya çıkışı iki türde olur, onun da iki mertebesi vardır: onların biri, kulun yaratılışının ve tabiatının aslında olan himmettir. Diğeri ise yokken sonra kulda ortaya çıkan himmettir. Bizim ashabımızdan himmeti kulun tabiatında re'sen bulunduğunu görenler bulunmaktadır. Şayet birisi “Himmet kulun tabiatında nasıl olur? Zira, biz himmetin sadece temyiz/ayrıştırma ve tahalluk/ahlaklanmadan sonra olduğunu görürüz ve bu ikisi ise makamdır” derse, -bilesin ki- ona “bu mesele söylediğin şekilde değildir” deriz. Bilakis o himmet, Allah'ın yaratmak istediği tabiatla ortaya çıkar. Fakat bazı kimseler, kendilerinin bu tabiatla sahip olduklarını hissetmezler ve onu, zikrettiğimiz harikülade olaylar dışında kullanırlar. Şayet kendi nefsinde onun olduğunu bilirse varlıklardan istediğine onu sarfeder. Hz. İsa'nın Allah'ın emri ve Meryem'in himmetiyle beşikte konuşması ve Hz. Yusuf'a (gömlek hadisesinde) şahitlik edenin durumu bu şekildedir.

Gözü değen kimsenin sahip olduğu hayal gücü güçlendiğinde deveyi kazana, çocuğu ise mezara nasıl soktuğunu görmez misin? Bu durum hakikaten olur. Bu şeriatin de kabul ettiği bir husustur. Ondan Allah'a sığınırız.

Fakat bizimle diğer fırkaların farkı, bize göre himmetler bütünüyle sebeplerdir. Allah, eşyayı sebepler yardımıyla değil de sebeplerde (inde'l-esbâb)

ortaya çıkarır. Bizim dışımızdakiler bunun tersine inanırlar. Onlara göre sebepler, kendileri fail durumdadırlar.<sup>73</sup>

Alıntıladığımız bu bölümde velayetin tahakkukuna dair üç meselenin ele alındığını görmekteyiz. Bunlardan **ilkinde** İbnü'l-Arabî veliden kerametlerin sadır olmasının, kulun nefesine baştan verilmiş bir özellik (tahsis) mi yoksa sonradan elde edilen (tahsil) bir kuvve mi olduğunu tartışmaktadır. Burada yine bu durumun, baştan kulun tabiatına ve yaratılışına verildiği görüşünü sûfilerden paylaşanların bulunduğu temas ederek kendisinin de bu görüşe eğilimli olduğunu hissettirir. Bu kısımda **ikinci** önemli husus ise İbnü'l-Arabî'nin velayetin tahakkukunun amelle olan ilişkisine dair muhayyel bir soruya yer vererek, kerametlerin nefisteki ayrışma ve tahalluk makamları ile doğrudan irtibatını kabul etmemesidir. Alıntılanan bölümde dikkat çeken **üçüncü** konu ise tahalluk ve amellerin velayetle olan ilişkisinde daha önce ıstışâb meselesinde gördüğümüz üzere sebep müsebbip ilişkisinin kural koyucu ve şekli önplana çıkararak geleneklerden farklı bir bağlamda ele alındığının dile getirilmesidir. İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki tavrı, Arapçadaki harf-i cerler arasındaki nüanslar üzerinden dakik ayrışturmalar yapmak şeklindedir. Bu anlamda sebeplerin failliklerini eleyerek onları vesileci bir konuma indirgemekte bu sayede katı nedensellik sorununu aşmaya çalışmaktadır.

İbnü'l-Arabî çaba ile ilâhî lütuf arasındaki bu açmaza *Mevâkı'ü'n-nü-cüm*'un hatime kısmında ele aldığı kavramlarda tekrar değinir. Bu bölümde yer verdiği kavramlardan meşiet ve onunla ilişkili olarak ele aldığı mürîd ve murâd kavramları meselenin tarihsel tartışma alanını da tekrar hatırlatmaktadır. Zira tasavvufun mahiyetine ilişkin eser telif eden erken dönem müelliflerinin hemen tamamında bu tema ile karşılaşılır ve velayetin aslında dileyen için mi yoksa dilenen için mi olduğu problemine temas edilir. Meşieti Hakk'ın ezeldaki irade sıfatı olarak tanımlayan İbnü'l-Arabî'ye göre bu sıfatın müteallakı murâd diye isimlendirilir. Bu anlamda Hakk'ın iradesi ezeli olarak kimin hidayetine taalluk ederse o kişiye sebeplerin kolaylaştırılacağını, yolunun kısaltılacağını, aydınlık yola sevk edileceğini ve ona nefisini yönetme sırrının bahşedileceğini söyler. Bu sayede o kişi şer'î edebe riayet eder ve Allah'ın ya-

73 İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'ü'n-nü-cüm*, 163.



sakladığı hususlardan kaçınır. Böylece o kişinin murâdın hâliyle nitelendiğini belirleterek bu hâlin “inayet” olarak tabir edildiğini ifade eder.

Mürid ile murâd arasındaki farka gelince ona göre aslında bu ikisi Hakk'ın hidayetine taalluk etme anlamında hakikatte eşitlerdir. Ancak bunların maksatlarına ulaşmaları sürecinde büyük bir farklılığın olduğu anlaşılmaktadır. Murad, fiilleri yaparken lezzet duyar, nimet ve müşahedelerle sülûkunu devam ettirir ve nefsi şer'î sınırlara riayet ederken dinç bir haldedir. Mürid ise tam tersine meşakkatli bir mücadele, tahammül ve rahatsızlık içerisinde sülûk etmektedir. Bu konuda etkenlik ve edilgenlik arasındaki fark İbnü'l-Arabî'nin deyimiyile “Hakk'ın gayb hâlinde bir kişiyi cezb etmesi”yle ilgili bir durum olarak takdim edilir. Bu bakımdan aslında mürid de ezeli inayete mazhar olurken yolun kolaylaştırılması seçkinler arasındaki mertebe farkına işaret etmektedir.

İbnü'l-Arabî, velayetin tahsisini ilk teliflerinde belirli temsili anlatımlara başvurarak mizaca ve doğaya vurgu yaparak bu şekilde ele almaktadır. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ve *Fusûsu'l-bikem*'de ise velayetin tahsisi meselesi istidat kavramı çerçevesinde konu edilmektedir. İstidat kavramıyla konu teorik bir zemine taşınmış; a'yân-ı sâbite ile vech-i hâs kavramları üzerine inşa edilen mevcutların ilâhî mertebeden payları ve bu ezeli istidada göre dış dünyada ortaya çıkma durumları meselenin kavramsal çerçevesini oluşturmuştur. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*'ın 268. bâbında istidat kavramı ile tahsis arasındaki ilişkiyi ele alırken bir önceki başlıkta değinilen “veliye ulaştığı kapıdan verilecek ilhamın nasıl gerçekleştiğini” şu şekilde değerlendirir:

İlhamın tarzına gelirsek, bu, zevke bağlıdır -ki o da haldir. Fakat kalp ile ilham arasında uyum olması gerektiğini belirtmeliyiz. Yoksa kabul gerçekleşmezdi. İstidat, kabulde değildir, o, ilâhî bir tahsistir. Evet! Nefisler, fetih gerçekleştiğinde, bu özel ilhamın ve başkalarının gerçekleşeceği kapıya ulaştıran yolda yürüyebilir. Bu kapıya vardıklarında ise dururlar ve kendilerine neyin açılmış olduğunu görürler. Fetih gerçekleştiğinde, emir bir hakikat olarak ortaya çıkar ve kalp onu kapının ardından kendi katkılarının bulunmadığı -aksine Allah her birini bir istidada tahsis etmiştir- istidadı ölçüsünde kabul eder. Burada gruplar ve uyanlar uymayanlardan, nebiler resullerden, resuller örfte

'veliler' diye isimlendirilen kimselerden ayrışır. Bilgisizler ise, kapıya yürüme-lerinin fetihle birlikte onlar adına gerçekleşen bilgileri elde etmenin sebebi olduğunu zanneder. Böyle olsaydı, hepsi eşit olurdu, hâlbuki eşit değillerdir. Farklılık kazanılmamış istidada mümkündür. Akılcılar arasında nebilğin kazanılmış olduğunu iddia edenlerin yanlıgısı buradadır. Nebiliğin kazanılmış olduğunu ise, onun Allah'tan olmadığını ileri süren söyleyebilir. Ona göre ne-bilik, duruluk ve doğal sebeplerden kurtulmakla nitelenmiş bazı nefislere aklın ve ulvi ruhların feyzinden ibarettir. Ona göre, durulukları nedeniyle nefislere âlemdeki şeyler nakşedilir. Nefislerin duruluğu kazanılmış olduğuna göre, du-ruluğun meydana getirdiği şey de kazanılmıştır. Bu bir hatadır. Duruluk doğ-ru, böyle bir duruluk derecesine ulaşmış nefse âlemdeki şeylerin nakşedilmesi de doğru! Fakat kendisi gibi nefsi duru birinin değil de, belli bir şahsın resul ve şeriat sahibi olması, ilâhî tahsistir. Allah âlemin suretlerini onun nefesine nakşeder, çünkü Levh-i mahfuz, bütün bu zikrettiklerimizi içerir. Peygamberin ve risaletin sureti, nebinin ve nebilğinin sureti, velinin ve veliliğinin sureti de ona nakşedilmiştir. Nefis durulunca, Levha'daki her şey kendisine yansır, fakat böyle birinin resul olması gerekmez. Aksine resulün kim olacağı da o Levha'da belirlenmiştir ve eşya onda birbirinden ayrılmıştır. Bu, akılcıların nefsin du-ruluğunun sağladığı şey hakkındaki zannından farklıdır. Böylelikle duru nefse mertebeler ve onların ulvi ve süffi sahipleri nakşedilir.<sup>74</sup>

İbnü'l-Arabî'nin nübüvvet ile velayet arasındaki ayrımı ve nefsin tezki-yesi meselesini levh-i mahfûzla ilişkilendirerek istidadın ilâhî bir tahsis oldu-ğunu belirtmesi konunun ilâhî isimlerle ilgili olduğunu göstermektedir. Me-selenin ilâhî isimler boyutuna geçmeden İbnü'l-Arabî'nin "kapıya yürüme" ifadesiyle belirttiği yetkinleşme (seyrusülûk) sürecinde nebilelerle velilerin ayrışmasının ve bu iki sınıfın kendi arasında derecelenmesinin onların ça-baları ile ilgisinin bulunmadığını söylemesi önemli bir husustur. Ayrışmanın kazanılmamış istidatla açıklanması a'yân-ı sâbitenin her varlığın ilâhî isim-lerdeki sureti olmasıyla anlam kazanmaktadır. Bu aşamada a'yân-ı sâbitenin faillik-münfaillik özelliklerini bir araya getirmesi de üzerinde durulması gere-ken bir konudur. İlahi isimlerin zuhurlarının a'yân-ı sâbitenin verdiği bilgiye

74 İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, 9/440-441 (268. Bâb). Nefsin velayet mertebesini elde etmesinde istidatla olan ilişkisini ele alan bir diğer bölüm için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, 8/38-39 (167. Bâb).

bağlı olması meselesi (ilmin ma'luma tabi olması) her varlığın ortaya çıktığı sureti aslında kendi hakikatinden alması şeklinde paradoksal bir görüntüye yol açmaktadır.<sup>75</sup> İlahi isimler varlıkların dışta ortaya çıkmasını talep ederken, istidatlar da varlık feyzinin dışta zuhurunda belirleyici (faillik) konumundadırlar.<sup>76</sup> “İlâhî isimler, eşya üzerinde eşyanın kabul istidatlarıyla hüküm verebilir.” şeklinde ifade edilen bu düşünce ilâh-me'lûh ilişkisini karşılıklılığa çevirmiştir.<sup>77</sup> Bu hususta İbnü'l-Arabî'nin izahlarının bir özeti şu şekildedir:

“Sonra bilmelisin ki, veliler himmet miraçlarında yükselirken ulaşabilecekleri nihai yer, ilâhî isimlerdir, çünkü onları (varlıkta) talep eden, ilâhî isimlerdir. Miraç ederken ilâhî isimlere ulaştıklarında, üzerlerine getirdikleri istidatları ölçüsünce nurlar yayılır. Bu nurlardan ise istidatlarına göre alabilirler ve bu konuda bir meleğe veya peygambere muhtaç, değildirlir.”<sup>78</sup>

Böylece derecelenme ve üstünlük ilişkisinin istidatlardan kaynaklandığı açıklık kazanır. İbnü'l-Arabî, istidat kavramını kullanırken bu kavramın türetilmesinde dil kuralları açısından talep bildiren istif'âl kalıbından türediğinin de farkındadır. Bu sebepten ötürü bazı kimselerin hazırlanma ve istidatı, talep ve çaba ile irtibatlandırdıklarını belirtmektedir.<sup>79</sup> Ancak İbnü'l-Arabî, istidat kavramındaki tahsis ve ilâhî inayet yönünü vurgulamak için *el-Fütûhât*'ta yer

75 “Sahip olmadığı ve kendisinde bulunmayan ilâhî bilgileri ona aktaran ve bahşeden sureti gören kişiyi düşünelim! Söz konusu suret, o kişinin kendisinden başkası değil, onun ta kendisidir. Bundan dolayı bir müşahede sahibi, -başka bir şeyi değil- bilgisinin meyvesini kendi nefsinin ağacından deşirmiştir. Bu durum, karşısına konulmuş cilalı cisimde insandan yansıyan surete benzer.” İbnü'l-Arabî, *Fusûs'ul-bikem*, 46-48, 131, 133.

76 “İlâhî isimler, eşya üzerinde eşyanın kabul istidatlarıyla hüküm verebilir. Bütün bunların ilahiyat bahsindeki yorumu, her vakitte etki etsinler diye beden istidadının talep ettiği İlâhî isimlerin hükümleridir. Çünkü beden, herhangi bir İlâhî ismin kendisinde etkin olmasından yoksun kalmaz. Beden kendisinde o esnada hüküm sahibi olan isimden başka İlâhî bir ismin kendisinde hüküm sahibi olmasına istidat kazançlıysa, o ismin hükmü kaybolur ve istidadın talep ettiği ismin hükmü onun yerini alır. Bunun örneği, bir şehir halkının hükümdarlarına karşı çıkararak önceki hükümdarın izni olmaksızın başka bir hükümdar getirmeleridir. Birinci isim (örnekte ise hükümdar), hükmünü yitirir ve hüküm istidadın talep ettiği (İlâhî isme) döner. Öyleyse hüküm sahibi, her zaman istidattır. İstidadı meydana getiren İlâhî ismin hükmü ise, ebedi olarak kalıcıdır ve (hüküm sahibi olmaktan) azledilemez.” İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 5/62 (71. Bâb).

77 Nitekim *Fusûs*'taki şu ifadeler bu düşüncenin bir özeti: “O halde Hak, kendini görmeyi için senin aynandır. Sen de, isimlerini görmede ve bu isimlerin hükümlerinin -ki isimler O'nun aynasıdır- ortaya çıkışında Hakk'ın aynasıdır” İbnü'l-Arabî, *Fusûs'ul-bikem*, 48.

78 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 11/ 86 (314. Bâb).

79 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 10/87-88 (277. Bâb).

yer zâtî-ârîzî istidat, genel-özel istidat gibi ayrımlara gitmiştir.<sup>80</sup> Bu iki istidat arasındaki farkı bazen de kazanılmış (müktesep) ve kazanılmamış (gayr-ı müktesep) ayrımına başvurarak ele alır. Böylece o, kişinin a'yân-ı sâbitesindeki değişmez ezeli istidatlar ile yine bu istidatın gereği olarak çaba ve hazırlanma anlamındaki kazanılan istidatı birbirinden ayırmıştır.

## Sonuç

Velayet düşüncesinin erken dönemlerden itibaren dindarlıkta derecelenme ve belirli özel bir zümrenin varlığı anlamında ilk sûflilerden yapılan nakillerde ve onların telif ettikleri eserlerde yer edindiği anlaşılmaktadır. Tabakâtlarda zahitlikleriyle meşhur sûflilerin tahallukla ilgili vurguların ötesinde kalp amellerine yönelik kavramları ortaya koymada ve bunlar arasında ilişki kurmada bir çaba içerisine girdikleri görülmüştür. Böylece özel velayetin yöntemine dair eylemlerle ilişkili fakat onları aşan boyut gündeme gelmiştir. Bunlar arasındaki ilişkinin kurulması yönündeki çabalarla derecelenmenin yöntemi yani velayet menzillerine ilişkin bir dil gelişmiştir. Muhâsibî'nin bu konuda kritik bir yerde durduğu görülmekle birlikte Cüneyd-i Bağdâdî ve özellikle de Ebu Saîd Harrâz velayet doktrininin şekillenmesinde önemli rol üstlenmişlerdir. Harrâz'ın telifleri, Hakîm et-Tirmizî öncesinde velayetin kavramsal ve mesele bazlı tartışmalarının en eski ve en kapsamlı içeriklerini sunar. Hakîm et-Tirmizî ise Irak merkezli tasavvuf anlayışının ortaya koyduğu kavramsal yapıyı teorik bir çerçeveye taşıyarak velayet-i hassâ düşüncesini sistemleştiren ilk isim olmuştur. Sonrasında gelişen literatür bu düşünceyi rical fikrine taşıyarak kavramsal velayet teorisinin tarihsel yönüne ilişkin bir perspektif geliştirmiştir. Keramet tartışmalarının merkezde olduğu bu eserlerde artık velayet düşüncesinin kendi içerisinde hiyerarşisi oluşmaya başlamış-

80 “Böylece müktesep istidat, istidatın verişine göre ulvi ve süflî bazı durumlar kazanır ve böylece âlemde o surette zuhur eder... Çünkü müessir istidat ancak yaratmada ortaya çıkar ve o zatî bir istidattır. Arzî, yani dolaylı istidatın ise herhangi bir etkisi ve hükmü yoktur. Aksine arzî istidat, zatî istidatın ortaya çıkarttığı bir rütbedir. Yaratılmışların çoğu bu kadar bir bilgiden bile habersizdir.” İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 15/237 (463. Bâb). “Allah suretlerde tecelli edışı itibarıyla müşahede edilir, görülür. O ancak görenin mertebesinde görülebilir. Bu görme görenin istidadının verdiği şeydir. Hakkı görenin istidadı iki türdür: Birincisi zatî istidattır; bu istidat ile genel görme gerçekleşir. İkincisi ise arzî istidattır. O da insanın Allah hakkındaki bilgiden kazandığı kısımdır. Allah hakkındaki bilgi nazari düşüncesinden onun nefsine yerleşirken tecelli de o özel istidada tâbi olarak meydana gelir; bu tecellide derecelenme gerçekleşir.” İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 18/173 (559. Bâb). “Çünkü yaratılış, genel istidada sahiptir ki, öğrenme istidadı o. Öğrenmenin derecelenmesi ise, genel istidattan başka özel istidattan kaynaklanır.” İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 11/368 (341. Bâb).

tır. İbnü'l-Arabî'ye gelince o, tevarüs ettiği bu düşünceyi kendi varlık ve bilgi anlayışı müvacehesinde yeniden yorumlamıştır. İlâhî inayetin öne çıktığı bu anlayışta kulun çabasıyla Hakk'ın vergisi arasında ortaya çıkan ikilemi aşmak için yeni kavramlaştırmalar yapmıştır. İstışhab ve tevfiğ gibi kavramlarla erken dönem eserlerinde amel meselesine yeni bağlamlar kazandırırken *el-Fütûhât*'ta meseleyi iktisab kavramı etrafında tartışmıştır. Burada meseleyi nübüvvetin kesbilîği meselesiyle ilişkili olarak tartışması konunun kelimî tartışmalara eklenmesine neden olur. Velayetin ilâhî inayetle olan ilişkisi ise yer yer kişinin doğasına atıfla ele alınırken, *el-Fütûhât* ve *Fusûs*'ta istidat, vech-i hâs ve a'yân-ı sâbite kavramları etrafında incelenir. Böylece velayet meselesi onun genel varlık anlayışının bir yorumuna dönüşerek ontolojik bir çerçeve kazanır. Bu yönüyle İbnü'l-Arabî, velayet meselesini erken dönemlerdeki Tanrı-insan arasındaki ilişkiden öte bir boyuta taşımış, velayeti bütün varlıklara teşmil ederek bütün varlığın hakikatleriyle irtibatlı bir çerçevede ele almıştır.

### Kaynakça

- Afifi, Ebu'l-Alâ. *Tasavvuf-İslam'da Manevî Hayat*. çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Aydınlı, Osman. "Mu'tezilî Anlayışta Zühhd ve Takva Boyutu". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* IV/10 (2003), 99-122.
- Başer, Hacı Bayram. *Şeriat ve Hakikat*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Bedirhan, Muhammed. *Vahdet-i Vücûdu Savunmak*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000.
- Chodkiewicz, Michel. *Seal of the Saints-Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabi*. çev. Liadain Sherrad. Cambridge: The Islamic Texts Society, 1993.
- Çelebi, İlyas. "Giriş". *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. mlf. Kadı Abdülcebbar. 1. Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013.
- Çift, Salih. *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Ebstein, Michael. *Mysticism and Philosophy in al-Andalus*. Leiden-Boston: Brill, 2014.
- Harrâz, Ebû Saîd. *Doğruluk Kitabı*. çev. Hacı Bayram Başer. İstanbul: Hayy Kitap, 2013.
- Harrâz, Ebû Saîd. "Hak Taliplerinin Dereceleri-Kitâbü'z-ziyâ". *Kalplerin Makamları*. çev. Hacı Bayram Başer. İstanbul: Hayy Kitap, 2015.
- Harrâz, Ebû Saîd. "Velâyetin İspatı-Kitâbü'l-keşf ve'l-beyân". *Kalplerin Makamları*. çev. Hacı Bayram Başer. İstanbul: Hayy Kitap, 2015.
- Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2010.
- İbnü'l-Arabî. *er-Risâle fi'l-velâye*. "el-Velâye ve'n-Nübüvve inde Muhyiddin b. Arabî". thk. Hâmid Tâhir. *Alif: Journal of Comparative Poetics* 5, (Bahar, 1985), 7-38.
- İbnü'l-Arabî. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. 17 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- İbnü'l-Arabî. *Fusûsü'l-hikem*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2008.
- İbnü'l-Arabî. *et-Tedbirâtü'l-ilâhiyye fi İslâbi Memleketi'l-insâniyye*. thk. Muhammed Abdül-Hayy el-Adlûni. Amman: Dârü's-sekâfe, 2015.

- Kadı, Abdülcebbar. *el-Muğnî fî Ebvâbi'l-tevhîd ve'l-adl*. thk. Mahmûd Muhammed Kâsım. Kadı, Abdülcebbar. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013.
- Karamustafa, Ahmet. "Walâya According to al-Junayd". *Reason and Inspiration in Islam*. ed. Todd Lawson. London: I.B. Tauris; The Institute of Ismaili Studies, 2005.
- Karamustafa, Ahmet. *Tasavvufun Oluşumu*. çev. Nagihan Doğan. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Kelâbâzî. *Doğuş Devrinde Tasavvuf-Ta'arruf*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2016.
- Konuk, Ahmed Avni. *Tedbirât-ı İlahiyye Tercüme ve Şerhi*. haz. Mustafa Tahrâli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Kuşeyri. *Kuşeyri Risalesi*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2014.
- Massignon, Louis. *Essay on the Technical Language of Islamic Mysticism*. çev. Benjamin Clark. Indiana: Notre Dame, 1997.
- el-Mekki, Ebû Talib. *Kalplerin Azîze-Kütü'l-Kulûb*. çev. Yakup Çiçek-Dilaver Selvi. 4 Cilt. İstanbul: Semerkand, 2003.
- Melchert, Christopher. *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*. çev. Ali Hakan Çavuşoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Melchert, Christopher. *Before Sufism: Early Islamic Renunciant Piety*. Berlin-Boston: De Gruyter, 2020.
- Mikşer, Nureddin. *el-Velâye fî Tûrâsi's-süfî*. Beyrut: Mu'minûn bilâ Hudûd, 2018.
- Muhâsibî. *el-Vesâyâ*. thk. Abdülkâdir Ahmed Ata. Beyrut: Dârü'l-Mektebi'l-İlmiyye, 1986.
- el-Muhâsibî. *er-Riâye li Hukûkullab-Kalp Hayatı*. haz. Abdülhakim Yüce. İstanbul: Işık Yayınları, 2013.
- Özkan, Zeynep Şeyma. "Meşâhidü'l-esrârın Yazılış Sebebi ve Tarihi". *Şahit ve Anlatıkları-Meşâhidü'l-esrâr*. mlf. İbnü'l-Arabî. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021.
- Palmer, Aiyub. *Sainthood and Authority in Early Islam*. London: Leiden-Boston, 2020.
- Radtke, Bernd. "İbnü'l-Arabî'nin Öncülerinden Biri: Hakîm Tirmizî ve Velâyet Görüşü". çev. Salih Çift. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9/21 (2008), 501-507.
- Radtke, Bernd. - O'Kane, John. *The Concept of Sainthood In Early Islamic Mysticism*. Richmond Surrey, 1996.
- Rosenthal, Franz. *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*. Leiden-Boston: Brill, 2007.
- Serrâc, Ebû Nasr. *el-Lüma' İslam Tasavvufu*. çev. Hasan Kamil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yayınları, 2012.
- Sobieroj, Florian. "Mutezile ve Tasavvuf". çev. Salih Çift. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2001), 273-296.
- es-Sülemî, Ebû Abdurrahman. *Tabakâtü's-Süfîyye*. çev. Abdurrezzak Tek. Bursa: Emin Yayınları, 2018.
- Svirî, Sara. *Perspectives on Early Islamic Mysticism*. London and New York: Routledge, 2020.
- eş-Şeybî, Kâmil Mustafa. *es-Sıla beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyu'*. 2 Cilt. Beyrut: Menşûrâtü'l-cemel, 2011.
- Tan, M. Nedim. *Bir Dini İdealin İfade Biçimleri*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020.
- Tan, M. Nedim. "Tasavvuf İstilahlarının Teşekkül Dönemi Açısından Şâkik-i Belhî'nin Âdâbü'l-İbâdât'ı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (Eylül 2013), 155-190.
- et-Tirmizî, Hakîm. *Metafizik Mutluluk*. çev. Hacı Bayram Başer. İstanbul: Hayy Kitap, 2013.
- et-Tirmizî, Hakîm. "Büdüvvü'ş-şe'n". *Hatmü'l-evliya*. thk. Osman Yahya. Beyrut: Ma'hedu'l-Âdâbi'ş-Şarkıyye, 1965.
- Tüsterî, Sehl b. Abdullah. "Mukaddime ve Fatiha Suresi Tefsiri-Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm". *Kalplerin Makamları*. çev. Hacı Bayram Başer. İstanbul: Hayy Kitap, 2015.
- Uşşâkî, Abdullah Salâhî. *Tavâli'u menâfi'l-ulûm fî metâlibi Mevâki'i'n-nücûm*. thk. Muhammed Edib el-Câdir-Mahmud Erol Kılıç. 3 Cilt. Dimeşk: Dâru Ninova, 2015.
- Yavuz, Salih Sabri. "Ehl-i Sünnet ve Mutezile Bağlamında Doğruluk Ölçüsü Olarak Keramet". *Kelam Araştırmaları* 3/1 (2005), 91-116.





Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

## KUVVETLER AYRILIĞI BAKIMINDAN HİLÂFETİN BAŞKANLIK SİSTEMİ VE PARLAMENTER SİSTEMLE KARŞILAŞTIRILMASI

### COMPARISON OF THE KHILAFAT WITH THE PRESIDENTIAL AND PARLIAMENTARY SYSTEM IN TERMS OF SEPERATION OF FORCES

**Salih ŞAHİN**

Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri  
ssahin@live.nl, orcid.org/0000-0002-2166-1997

**Abdullah KAHRAMAN**

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

#### Makale Bilgisi / Article Info

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

**Geliş Tarihi / Received:** 10 Kasım 2021 / 10 November 2021

**Kabul Tarihi / Accepted:** 06 Aralık 2021 / 06 December 2021

**Yayın Tarihi / Published:** 29 Aralık 2021 / 29 December 2021

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık 2021 / December 2021

Cilt: 5, Sayı: 2 Volume: 5, Issue: 2, Sayfa / Pages: **545-576**

**Cite as / Atıf:** Şahin, Salih- Kahraman, Abdullah. “Kuvvetler Ayrılığı Bakımından Hilâfetin Başkanlık Sistemi ve Parlamenter Sistemle Karşılaştırılması [Comparison of the Khilafat With the Presidential and Parliamentary System in Terms of Seperation of Forces]”. Kocaeli İlahiyat Dergisi- Kocaeli Theology Journal 5/2 (Aralık/ December 2021), **545-576**.

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

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

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

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

**CC BY-NC-ND 4.0**



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

**Yazar(lar) / Author(s):** Salih ŞAHİN - Abdullah KAHRAMAN

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

### **Yazar Katkıları / Author Contributions:**

**Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study:** SŞ (%70), AK (%30)

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

**Veri Analizi / Data Analysis:** SŞ (%70), AK (%30)

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

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

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

## Öz

Hiz. Muhammed'in peygamberliği ile insanlıkla buluşan İslâm dini tevhit ilkesine sahip bir din olarak dünyevi ve uhrevi hayata ilişkin pek çok hükmü bünyesinde barındıran bir dindir. Hükümleri inanç, ibadet ve muameleatin yanı sıra siyasal hayatı da kapsamaktadır. Bizzat Hiz. Peygamber vasıtasıyla kurulan Medine şehir devletinde İslâm siyasal sisteminin temelleri atılmış, Hiz. Peygamberden sonra gelen halifelerle de günün ihtiyaçlarına göre Hilâfet adı altında sistemleşmiştir. Her siyasal sistemin kendi doğduğu siyasi, sosyal ve jeopolitik zeminin temelleri üzerinde yükseldiği, bu kültürel zeminin ürettiği değerlerle beslendiği ve bu nedenle de birbirinden farklılık arz ettiği şüphesizdir. Bu nedenle İslâm siyasal sistemi de diğer sistemlerle pek çok konuda ortak paydalara sahip olsa da temel karakter itibarıyla kendine özgü bir sistemdir. Bu durum kuvvetler ayrılığı ilkesinde de görülmektedir.

**Anahtar Sözcükler:** İslâm hukuku, siyasal sistem, demokrasi, hilâfet, başkanlık sistemi, parlamenter sistem, kuvvetler ayrılığı.

## Abstract

**İslam** religion which has met the human being through the prophethood of Hiz Muhammed, based on the tawhid principle is a religion that includes many earthly and otherworldly rules. Its rules include faith, worship and treatment as well as the political life. The fundamentals of the Islamic political system were laid in the Medina city state by Hiz Prophet himself. It is systematized according to the needs of the day under the name caliphate by the caliphs who came after Hiz Prophet. There is no doubt that every political system rises on its own political, social and geopolitical ground, that its fed with the values created by this ground and because of that there are differences. Therefore, even if the Islamic political system has many common denominators with other systems, it is a specific system as of the basic character. This situation is also visible on the principle of separation of powers.

**Keywords:** Islamic law, political system, democracy, caliphate, presidential system, parliamentary system, separation of powers.

## Giriş

Siyasal rejim, bir devlet yönetiminde egemenliğin kim tarafından ve hangi şekilde kullanılacağını belirleyen yazılı ve yazılı olmayan kural ve kurumlar bütünü<sup>1</sup> veya kısaca demokrasi, monarşi, aristokrasi gibi bir devletin yönetim şekli<sup>2</sup> olarak tanımlanabilir.

Sosyal bir varlık olarak yaratılan insan neslinin ideal bir siyasal sisteme ulaşma arzusu ve arayışı da insanlık tarihi boyunca her zaman gündeminde olmuştur. Nitekim ideal siyasal sistem arayışlarının ve tartışmalarının M.Ö. Antik Yunan felsefecilerinin gündemini meşgul ettiği ve daha sonra da İslâm düşünürlerinin siyasal sistem konusunda önemli fikirler ürettiği anlaşılmaktadır. İnsanlığın hayat kalitesine doğrudan etkisi nedeniyle dünyada ve ülkemizde özellikle son asırda köklü siyasal sistem arayışları ve değişimleri yaşanması ve halen ülkemiz gündeminde en önemli konular arasında sistem tartışmalarının olması, siyasal sistem arayışları ve tartışmalarının her devirde tazeliğini koruyarak varlığını devam ettireceğinin bir işareti olarak görülebilir.

Egemenliği kullanan iradenin gücü ile yönetilen halkın hürriyeti arasındaki ilişki biçimine göre tarihi süreçte çeşitli siyasal sistemler ortaya çıkmıştır. Bunların başında temel hak ve özgürlükleri garanti altına alan anayasal demokratik siyasal sistemler ile gücünü tanrısal kaynaklara dayandırarak dokunulmazlık kutsallığına bürünen otoriter siyasal sistemler<sup>3</sup> ve işçi sınıfı diktatörlüğüne dayanan sosyalist yönetim modelleri<sup>4</sup> gelmektedir.

İslâm siyasal sistemi İslâm inancı üzerine kurulu olan bir sistemdir. Bu sistemin dayandığı İslâm dini, vahye dayanan ve ahiret inancıyla desteklenen bir hukuk düzeni getirmiştir.<sup>5</sup> Tevhit ilkesinin bir sonucu olarak İslâm dini,<sup>6</sup>

1 Coşkun Can Aktan, “Temsili Demokrasilerde İdeal Bir Siyasal Rejim (Hükümet Sistemi) Arayışı”, *Hukuk ve İktisat Araştırmaları Dergisi*, 8/1, (2016), (Online), 18-35.

2 Bülbül, *Siyaset Bilimi*, 69.

3 Abdül-Vehhâb Hallâf, *es-Siyasetü’ş-şer’iyye ev nizâmü’d-devle İslâmiyye fi ş-suûni’d-düstüriyye ve’l-hâriciyye ve’l-mâliyye*, (Kahire:el-Matbaatü’s-Selefiyye, 1350), 25.

4 Şeref Gözübüyük, *Anayasa Hukuku*, (Ankara: Turhan Kitabevi Yayınları, 1995), 37.

5 Mahmûd Şeltût, *el-İslâm akîdeten ve şerî’aten*, (Kahire: Dâru’ş-Şurûk, 2001), 11.

6 Özgür Kavak, “İtikaddan Amele Siyaset İlmihâli: Saîd b. İsmail Aksarayî ve Siyasetü’d-dünyâ ve’l-dîn Adlı Eseri”, *Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi* 17/33, (Şubat 2012), 193.

hem dine hem de siyasi düzene yönelik hükümleri ihtiva eden, dini hükümleri siyasal düzenden ayırmayarak ikisini bir bütün olarak vazedenden bir dindir.<sup>7</sup> Bu dini insanlıkla buluşturan Hz. Peygamber bir peygamber olarak vahyin insanlığa sunduğu hüküm ve kanunları tebliğ etmenin yanı sıra, bu kanunların yürütülmesini de kapsayan tüm görevleri bizzat üstlenmiş bir peygamber ve bir devlet başkanıydı.<sup>8</sup>

Hiz. Peygamberin Medine’de kurduğu ilk İslâm devletiyle temellerini attığı İslâm siyasal sistemi, Hiz. Peygamberin vefatı üzerine devlet başkanını belirlemek amacıyla sahabenin yaptığı Sakîfe toplantısında “sistemin onun koyduğu esaslar üzerinde yürütülmesini temin ve onun yerine geçmek” anlamında “hilâfet” olarak isimlendirilmiştir.<sup>9</sup>

İslâm hukuku literatüründe hilâfetin İslâm devlet başkanının, Hiz. Peygamberin dünyevi otoritesini temsil etmesi, yer yüzünde Allah’ın hükümlerini uygulama anlamında Allah’ın halifesi olması veya bütün müminlere ait olan yönetme yetkisini onlara vekaleten üstlenmesi<sup>10</sup> gibi muhtemel anlamları tartışılmış olsa da hilâfetin Hiz. Peygambere halef olma anlamının daha belirgin olduğu görülmektedir. Nitekim Sahabenin ileri gelenlerinden Hiz. Huzeyfe b. Yemân’ın şu ifadeleri Hilâfetin Hiz. Peygamberin kurduğu sistemin kendisinin vefatından sonra onun sünneti üzere ona vekalet etme olduğunu açıkça ortaya koyması bakımından dikkat çekicidir.

“Ey insanlar! ... Hiz. Peygamberi Allah peygamber olarak gönderdi, o da insanları küfürden imana, dalaletten hidayete davet etti. Bu davete icabet eden ölü iken hak ile dirildi; icabet etmeyen ise diri iken batıl sebebiyle öldü. Sonra peygamberlik sona erdi ve peygamberin metodu üzere hilâfet geldi.”<sup>11</sup>

7 Ahmet Yaman, *Siyaset ve Fıkıh*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015),14.

8 Hanefi Palabıyık “Hz. Peygamberin Devlet Kurma Faaliyeti” *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/17 (Haziran 2002), 114-115.

9 Muhammed Selim Avva, *İslâm Devletinde Yönetim Şekli*, ter. Âdem Yerinde, (İstanbul: Mana Yayınları, 2011),66.

10 Casim Avcı, “Hilâfet”, *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998) 17/539.

11 Ebû Abdîrrahmân Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, Müessesesi Kurtuba (Kahire), 5/404.

Pek çok hukukçu hilâfeti, Hz. Peygambere vekâleten İslâm devletinin başkanlığı,<sup>12</sup> Müslümanların dini ve dünyevi işlerini yürütme görev ve yetkisini üstlenen en üst otorite olarak ifade etmiştir. Nitekim hukukçu ve müfessir Tâhir b. Aşûr (ö. 1284/1868) yaptığı hilâfet tarifinde bu durumu açıkça dile getirmiştir.

“Hilâfet, İslâm ümmetinin hükümetinden ibaret olup İslâm devletinin ayakta kalması ve İslâm toplumunun muhafazası için zaruri bir otoritedir.”<sup>13</sup> Diğer bir ifadeyle hilâfet İslâm’a özgün, Müslümanların dini ve dünyevi işlerinin bir düzene sokulmasını sağlayan yönetim tarzıdır.<sup>14</sup>

Hilâfet kavramı, çağdaş siyasal sistemlerde devlet yönetimi anlamındaki “hükümet” kelimesine tekabül etmekte olup, imâmet/hilâfet tabirleriyle kastedilen anlam ile hükümet ile kastedilen anlam temelde aynıdır.<sup>15</sup> Bu nedenle İslâm hukukçuları, İslâm siyasal sistemini klasik İslâm hukuku kaynaklarında “hilâfet ve imâmet” başlığı altında ele alınıp incelemişlerdir. Her iki kavramla da İslâm devletinde devlet başkanlığı/hükümet kastedilmektedir.<sup>16</sup>

Dolayısıyla klasik İslâm hukuku kaynaklarının ve bu konudaki araştırmacıların İslâm siyasal sistemini anlatmak amacıyla kullandıkları hilâfet kelimesi, çağdaş anayasa diliyle devlet başkanının seçimi, hakları ve sorumluluklarını kapsayacak şekilde İslâm hükümet modeli örgütlenmesini ifade etmekten başka bir şey değildir.<sup>17</sup>

Hilâfet ve imâmet kavramlarıyla aynı kökten türeyen halife veya imam ise İslâm devletinde en üst düzey yönetici ve yürütmenin başı olan devlet başkanı demektir.<sup>18</sup> Bu iki unvan İslâm devletinde devlet başkanı için en yaygın

12 Muhammed Ziyâeddîn er-Reyyis, *el-İslâm ve'l-hilâfetü fi'l-asri'l-badis*, (*Nakdû kitâbî'l-İslâm ve usûlü'l-hüküm*), (Menşûrâtü'l-Fikri'l-Hadis, 1973), 250.

13 Muhammed Tâhir b. Aşûr, *Nakdün ilmîyyün l-kitâbî'l-İslâm ve usûlü'l-hüküm*, (Kahire:el-Matbatü's-Selefiyye, 1344), 11.

14 Ziya Kazıcı, *İslâm Medeniyet ve Müesseseler Tarihi*, (İstanbul: İFAV, 2003), 92.

15 Mehmed Seyyid, *Usûl-i Fıkıh Medhal*, Haz. Selçuk Camcı, (İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2011), 99.

16 Muhammed Abdüllhay el-Kettâni, *Nizâmu'l-hükümeti'n- Nebeviyye el-müsemmâ et-Terâtübü'l-idâriyye*, thk. Abdullah el-Hâlidî, (Beyrût: Dâru'l-Erkâm, trs.), 1/ 79.

17 Avva, *İslâm Devletinde Yönetim Şekli*, 102.

18 Abdulkadir Üdeh, *el-İslâm ve ev-dâüna's-siyâsiyye*, (trs.), 92.

olarak kullanılan unvanlardır.<sup>19</sup> Halife, imam ve emîru'l-mü'minîn unvanları devlet başkanını ifade eden müteradif kelimeler olmakla beraber<sup>20</sup> Sünnî ekol temsilciler daha çok “halife” kelimesini kullanırken, Şîa “imam” kelimesini kullanmayı tercih etmiştir.<sup>21</sup> İslâm hukuku kaynaklarında, çağdaş kamu hukukunda kullanılan “devlet başkanı” kavramı anlamında sultan, râ'î, melik ve hâkim gibi kavramların kullanıldığı da görülmektedir.<sup>22</sup> Bütün bu kavramların günümüzdeki devlet başkanı anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır.<sup>23</sup>

Bu analizde, devlet iktidarını kullanma yetki ve meşruiyetini halktan alan Hilâfet ile temsili demokratik hükümet modellerinden dünya genelinde en yaygın olarak uygulanan Başkanlık Sistemi ve Parlamentele Sistem kuvvetler ayrılığı bağlamında incelenecektir.

Hilâfet hükümet modelinin diğer hükümet modelleriyle karşılaştırmak için öncelikli olarak bu karşılaştırmanın temelini teşkil eden ve bir siyasal sistemin de omurgası konumunda olan devletin fonksiyonlarını kısaca ele almak gerekmektedir.

## 1. Devletin Yetkileri/Fonksiyonları

Anayasa ve siyaset felsefesinde devlet olarak tanımlanan siyasal yapılarda devlet iktidarını kullanan yasama, yürütme ve yargı organlarının, sınırları anayasalar ve kanunlarla belirlenmiş yetkilerini kullanarak ortaya koydukları faaliyet ve görevlere devletin yetkileri ve fonksiyonları denilmektedir.<sup>24</sup>

Yasama, yürütme ve yargı işlev ve fonksiyonu diye tabir edilen kanun koyma, bu kanunları uygulama ve ihtilafları çözüme kavuşturma faaliyeti,

19 İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed el-Hadramî, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1988), I, 546.

20 Muhammed Reşid Rıza, *el-Hilâfe*, (Kahire: ez-Zehrâ li'l-İlâmî'l-Arabî trs.) I, 17; Abdullah b. Ömer b. Süleyman ed-Dumeycî, *el-İmâmetü'l-uzmâ inde ehl-i's-sünneti ve'l-cmâati*, (Riyâd: Dâru Tayyibe, 1408), 31.

21 İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 543.

22 Abdullah Taha İmamoglu, *Hadis ve Siyaset*, (İstanbul: Beka Yayıncılık, 20015), 34-48.

23 M. Abdülmecit Karaaslan, “İslâm Hukukunda Devlet Başkanlığıyla İlgili Kavramların İhtilafı ve Dört Halifeden Sonra Hilafetin Geleceği” (*İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 28, (Bahar 2016)), 64

24 Cem Yaşın, *Başkanlık Sistemi*, (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997), 21.

devlet tanımı kapsamında yer alan her siyasal sistemde bulunması zorunlu görevler ve yetkililerdir.

Bu yetkiler devletin egemenlik hakkından doğan ve sadece devlete ait meşru yetkiler olup aynı zamanda devletin görevleridir. Bu durum devlet olmanın zaruri bir sonucudur. Devletin egemenlik vasfından doğan soyut ve görünmez meşru iktidarı bu yetkilerini icra ettiği zaman somut hale gelir.<sup>25</sup> Devletin sahip olduğu bu yetkiler devlet egemenliğinin de yapıcı unsurları olarak kabul edilir. Bu kuvvetlerin bir araya gelmesiyle de devletin egemenliği oluşur.<sup>26</sup>

Bahse konu yetkilerden biri olan yasama kavramı olarak; yasa yapma yetkisine sahip devlet erki tarafından genel kurullar koyma,<sup>27</sup> devletin toplum hayatını düzenlemek maksadıyla hukuk kuralları koyması<sup>28</sup> faaliyeti olarak tanımlanabilir. Yasama faaliyetinin bir sonucu olarak ortaya çıkan, bireylerin uymak zorunda olduğu, kamu otoritesi tarafından gerektiğinde kuvvet kullanılarak uygulanan<sup>29</sup> ve müeyyidelerle desteklenmiş genel kurullar bütününe ise kanun veya yasa denmektedir.<sup>30</sup>

Bu üç temel devlet yetki ve görevlerinden yürütme ise; yasamanın koyduğu kuralları uygulama faaliyeti olmakla beraber, daha geniş bir şekilde devletin yasama ve yargı dışında bazen bir işlem veya bir eylem olarak ortaya koyduğu tüm faaliyetler olarak tanımlanabilir.<sup>31</sup>

Hemen her devlette bağımsız mahkemelerce yerine getirilen yargı fonksiyonu ise; bir devletin yargılama yetkisinin geçerli olduğu sınırlar dahilinde adaleti tesis etmek, herhangi bir ihtilafın taraflarının mahkemeye taşıdıkları bir konuda ilgili kanun hükümlerini uygulayarak taraflar arasında adaleti gerçekleştirecek şekilde söz konusu anlaşmazlığı çözüme kavuşturmasıdır.<sup>32</sup> Yargı

25 Talip Türcan, *Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001), *Devletin Egemenlik Unsuru*, 159.

26 Ergun Özbudun, *Türk Anayasa Tarihi*, Ankara: Yetkin Yayınları, 2000), s.169.

27 Abdulhamid Mütevellî, *Mebâdiü nizâmi'l-hükmi fi'l-İslâm*, (İskenderiye: Dâru'l-Meârif, 1966), 592.

28 Türcan, *Devletin Egemenlik Unsuru*, 167.

29 Mütevellî, *Mebâdiü nizâmi'l-hükmi fi'l-İslâm*, 592.

30 Yıldızhan Yayla, *İdare Hukuku*, (İstanbul: Filiz Kitabevi, 1985), 75.

31 Şeref Gözübüyük, *Anayasa Hukuku*, (Ankara: Turhan Kitabevi Yayınları, 1995), 197.

32 Semîra Âliye, *Nazariyyetü'd-devle ve âdâbuhâ fi'l-İslâm*, (Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmiyye li'd-Dirâseti ve'n-Neşri ve't-Tevzî', 1988), 60.

fonksiyonu aynı zamanda anayasal demokratik rejimlerin en önemli ilkelerinden biri olan hukuk devleti ilkesinin de temel şartıdır.<sup>33</sup>

Devletin yasama, yürütme ve yargı fonksiyonlarının tasnifinde iki ölçüt dikkate alınmaktadır. Bunlardan birincisi fonksiyonu yerine getiren organdan bağımsız bir şekilde bizzat maddi fonksiyona bakılarak yapılan tasniftir. Bu tasnife göre, yapılan görev eğer genel, objektif ve daimî özelliği olan bir kural koyma şeklinde olursa yasama; bu genel kuralın bir kişiye uygulanması şeklinde sübjektif bir hukuki durum meydana getiriyorsa yürütme; yapılan işlem bir hukuki anlaşmazlığın çözümüne yönelik bir işlemse yargı işlemi adını almaktadır.<sup>34</sup> Diğer bir ifadeyle yasama işlevi devlet iktidarını sınırlayan ve bu iktidara karşı toplumu ve fertleri koruyan bir işleve sahipken, yürütme, yasamanın ortaya koyduğu genel, objektif ve soyut kuralları uygulama iktidarı olarak tanımlanabilir.<sup>35</sup>

Devletin fonksiyonlarını tasnif ederken bizzat yapılan işlemin içeriğini esas alan yukarıdaki maddi ölçüt kriterinin tam açıklayıcı olmadığı ve sınırları tam olarak belirlemede yetersiz kaldığı anlaşılmaktadır. Çünkü bazen yasama organı hukuki bir kuralın bir şahsa uygulanması gibi sübjektif hukuki durumlar ortaya koyduğu gibi, yürütme organı da genel, daimî, objektif düzenlemeler ortaya koymaktadır.

Bu nedenle fonksiyonların ayırımında daha belirgin sınırlar oluşturan organik tasnif tercih edilmektedir. Bu tasnife göre devletin bir faaliyeti olarak yapılan işlemler, işlemin maddi içeriğine göre değil de işlemin hangi organ tarafından yapıldığına bakılarak nitelendirilmektedir. Buna göre yasama organının ortaya koyduğu işlemlere yasama işlemleri veya kanun; yürütme organının ortaya koyduğu işlemlere yürütme görevi ve fonksiyonu, yargı organının yaptığı hukuki uygulamalara ise yargı fonksiyonu denmektedir.<sup>36</sup>

Temsili demokratik rejimlerde devletin bu yetkisinin hukuki kaynağı egemen irade olan millettir. Millet bu yetkisini; egemenliğin temel fonksiyonları olan kural koyma, uygulama ve yargılama işlevlerini kendisinin bizzat

33 Gözübüyük, *Anayasa Hukuku*, 235.

34 Sezginer, *Günümüz Demokrasilerinde Kuvvetler İlişkisi*, 18.

35 Yaşın, *Başkanlık Sistemi*, 8.

36 Özbudun, *Türk Anayasa Tarihi*, 174.



yerine getirmesi mümkün olmadığı için devlete devreder. Devletin egemenliği de bu yetkilerle tezahür eder.<sup>37</sup>

Bir siyasal sistemde yasama, yürütme ve yargı fonksiyonlarının kim ya da kimler tarafından ve nasıl yerine getirildiği bu siyasal sistemin hem demokratik olup olmadığını belirlemede ve hem de bu sistemin yönetim modeli olan hükümet şeklini ortaya koymada en önemli belirleyici unsur olarak kabul edilmektedir.<sup>38</sup>

Demokratik rejimlerde devletin temel fonksiyonları tek elde toplanmayıp farklı organlar vasıtasıyla yerine getirilir. Bu fonksiyonların ayrı organlar eliyle yürütülmesine ise kuvvetler ayrılığı denmektedir.<sup>39</sup> Totaliter rejimlerde ise bu organlar özellikle yasama ve yürütme genelde esasta tek elde toplanmakta olup, iktidarın paylaşılması şekli bir görüntüden ibarettir.<sup>40</sup>

Buna göre bir siyasal rejimin demokratik olup olmadığı devlet iktidarını kullanan organların milletin iradesi doğrultusunda, milletin seçim ve rızasına bağlı olarak belirlenmiş olup olmadığına bağlı iken; demokratik bir siyasal rejimin hükümet modelinin ise iktidarın kullanılma biçimine bağlı olarak şekillendiği ortaya çıkmaktadır. İktidarın kullanılma biçimini ise devlet iktidarını kullanan organların yapısı ve birbirleriyle ilişkisi belirlemektedir. Demokratik rejimlerde bu ilişki biçimi kuvvetler ayrılığı ilkesine göre belirlenmektedir.

## 2. Kuvvetler Ayrılığı İlkesi

Yukarıda ele alınan ve devletin fonksiyonları diye ifade edilen görevlerin, devletin ayrı organları eliyle yürütülmesine ise kuvvetler ayrılığı denmektedir.<sup>41</sup> Diğer bir ifadeyle kuvvetler ayrılığı, yukarıda izah edilen ve yasama, yürütme ve yargı olarak ifade edilen devlet kuvvetlerinin aralarında “fren ve

<sup>37</sup> Türcan, *Devletin Egemenlik Unsuru*, 159.

<sup>38</sup> Kudret Bülbül, *Siyaset Bilimi*, (Ankara: Liberte Yayınları, 2019),124.

<sup>39</sup> Özbudun, *Türk Anayasa Tarihi*, 169.

<sup>40</sup> Murat Sezginer, *Günümüz Demokrasilerinde Kuvvetler İlişkisi ve 1982 Anayasası'nda sorunlar*, (Ankara: Seçkin Yayınları, 210), 14.

<sup>41</sup> Özbudun, *Türk Anayasa Tarihi*, 169.

denge mekanizması” bulunan farklı devlet organları eliyle yürütülmesi olarak ifade edilebilir.<sup>42</sup>

Temelleri XVII. Yüzyılda siyaset bilimci J. Locke (ö. 1704) tarafından atılan ve XVIII. Yüzyılda Fransız düşünür Montesquieu (ö. 1755) tarafından geliştirilen ve Batı demokrasi tarihinde önemli bir etki bırakan kuvvetler ayrılığı düşüncesi<sup>43</sup> bir yönüyle Antik Yunan düşünürlerinden itibaren ideal devlet ve ideal yönetim arayışlarının ve bu yolda gösterilen çabaların bir ürünü olarak da değerlendirilebilir.<sup>44</sup>

Kuvvetler ayrılığı prensibi Burjuva devrimi sonrası kilisenin ve feodalitenin yerini alan ve Machiavelli (ö. 1527), Bodin (ö.1596), Hobbes (ö. 1679) ve Rousseau (ö. 1778) gibi düşünürlerin savunduğu sınırsız, bölünmez ve mutlak iktidar anlayışına bir itiraz olarak gelişen bir düşüncedir.<sup>45</sup>

Kuvvetler ayrılığı ilkesi demokratik siyasal sistemlerin temel anayasal ilkesi ve siyasal rejimleri sınıflandırmada önemli bir kriteri olmanın yanı sıra, günümüzde hukuk devletinin de bir garantörü olarak değerlendirilmektedir.<sup>46</sup> Kuvvetler ayrılığı ilkesi aynı zamanda anayasal demokrasilerde devlet iktidarının sınırlandırılmasında da en etkin yöntem olarak kabul edilmektedir.<sup>47</sup>

Temel amacı otorite ile özgürlükler arasında bir denge kurmak olan kuvvetler ayrılığı düşüncesi bu amacı gerçekleştirmek için otoriteyi tek elde toplamak yerine farklı kurumlara dağıtmayı ön görmüştür. Bu sayede devlet gücünü kullanan siyasi iktidar hem denetlenmiş ve hem de dengelenmiş olacak ve bu sayede bir iktidar başka bir iktidarla dengelenmiş olacaktır.<sup>48</sup>

Buna rağmen kuvvetler ayrılığı ilkesi hiçbir zaman Montesquieu'nün tasavvur ettiği şekilde bir siyasal sistem içerisinde birbirinden bağımsız iktidarların her birinin kendi alanında millet iradesini temsil etmesi ve fonksiyon-

42 Mehmet Emin Akgül, “Kuvvetler Ayrılığının Dönüşümü ve Günümüz Demokratik Rejimlerdeki Anlamı”, *Ankara Barosu Dergisi*, 4, (Temmuz 2010), 81.

43 İbrahim Ö. Kaboğlu, *Anayasa Hukuku Dersleri*, (İstanbul: Legal, 2011), 108.

44 Akgül, “Kuvvetler Ayrılığının Dönüşümü”, 82.

45 Halis Çetin, “Egemenlik ve Hukuk İlişkisi Üzerine”, *C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*,3/2, (2002), 9.

46 Kaboğlu, *Anayasa Hukuku Dersleri*,108.

47 Özbudun, *Türk Anayasa Tarihi*, 40.

48 Yaşın, “Başkanlık Sistemi”, 10.

nunu icra etmesi şeklinde uygulama bulmamıştır. Çünkü bu durum devlet egemenliğinin bölünmez olduğu ilkesine de ters düşmektedir. Bu nedenle kuvvetler ayrılığı birden fazla iktidarın birbiriyle mücadelesi olmayıp, millet iradesine dayanan ve bölünmez bir egemenlik olan devlet iktidarının aralarında iş birliği olan organlar vasıtasıyla her bir organın kendi alanına giren fonksiyonu yerine getirirken kullanılması meşruyetidir.<sup>49</sup>

Burada devlet egemenliğinin devletin çeşitli organlarına ait olan kuvvetleri devlet eli altında birleştiren birleştirici ve bağlayıcı özelliği ortaya çıkmaktadır.<sup>50</sup>

### 3. Kuvvetler Ayrılığı Bakımından Hilâfet, Başkanlık Sistemi ve Parlamenter Sistem

Şüphesiz teknik terimler ve kavramlar genel kabul ve uzlaşmalardan ibarettir. Her medeniyete ait terimler kendi fikir havzasında doğru anlaşılır ve yerli yerinde maksadı ifade edebilir. Bir medeniyete ait olan terimler başka bir medeniyette her zaman aynı kavramsal derinliği ifade etmez veya aynı maksatla kullanımı uygun düşmez. Bu durum çoğu zaman kavram kargaşasına neden olabilir.<sup>51</sup> Bu durum kuvvetler ayrılığı ilkesinde de geçerlidir.

Zira kuvvetler ayrılığı ilkesi bakımından İslâm siyasal sistemi demokratik hükümet modellerinden farklı olarak kendi bütünlüğü içerisinde kendine özgü bir yöntem benimsemektedir. Şöyle ki; İslâm siyasal sisteminin temelini oluşturan İslâm hukukunun kaynağı ilahidir. İslâm siyasal sisteminde başta anayasa esasları olmak üzere bütün hukuk normları Kur'ân ve Sünnete dayanan dini bir karakter taşımaktadır.<sup>52</sup> Siyasal nizam dinden, din de siyasal nizamdan ayrı düşemez.<sup>53</sup> Bu sistemde mutlak hükümlerlik<sup>54</sup> ve mutlak mana-

49 Özbudun, *Türk Anayasa Tarihi*, 171-172.

50 A. Bülent Ünal, "Seyyit Bey'in Hakimiyet Anlayışı", *Türk Hukuk ve Siyaset Adamı Seyyit Bey Sempozyumu*, ed. M. Sait Toprak, (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1999), 75.

51 Muhammed Hamidullah, *İslâm Anayasa Hukuku*, çev. Vecdi Akyüz, (İstanbul: Beyan Yayınları, 1995), 178.

52 Bk. Mehmet Akif Aydın, "Anayasa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/153.

53 Kazıcı, *İslâm Medeniyet ve Müesseseler Tarihi*, 83.

54 Ebü'l-A'lâ el-Mevdûdî, *el-Hilâfetü ve'l-milk*, (Kuveyt: Dâru'l-Kalem, trs.),.11.

da yasama Allah'a aittir.<sup>55</sup> İnsan mutlak hükümlerlik sahibi olmayıp Allah'ın yarattığı ve yer yüzünde hükümlerini uygulamakla sorumlu kıldığı mükellef varlık olarak kabul edilmiştir. Milletın hükümlerliği ise Allah'ın koyduğu hükümlerle ve O'nun rızasıyla sınırlı bir egemenlik olup mutlak değildir.<sup>56</sup> Bu nedenle İslâm siyasal sistemi, beşerî hukuk sistemine sahip olan ve hakimiyeti kayıtsız şartsız halka veren siyasal sistemlerden bu yönüyle farklılaşır.<sup>57</sup> İslâm siyasal sisteminin, millet iradesini esas alması nedeniyle ilk planda demokratik sistemlerle benzeştiği düşünülse de yukarıda ifade edilen kendine has özellikleriyle bir bütün olarak bakıldığında bu sistemin inanç temeli üzerine kurulu özgün bir sistem olduğu anlaşılmaktadır.<sup>58</sup>

İslâm siyasal sistemi vahiy temeli üzerine kurulduğundan bu sistemde, çağdaş demokratik sistemlerin tarihi tecrübelerden dersler çıkararak temel hak ve özgürlükleri koruma, toplumsal adaleti temin ve kanun önünde eşitliği garanti altına alma amacıyla geliştirdiği kuvvetler ayrılığı uygulamasına aynı formatıyla ihtiyaç duyulmadığı görülmektedir. Kaldı ki, bu ilkenin uygulaması temsili demokratik hükümet modellerinde de farklı şekillerde karşımıza çıkmaktadır.

Çağdaş demokratik sistemlerin temel hak ve özgürlüklerin korunmasına yönelik başta kuvvetler ayrılığı olmak üzere geliştirmiş oldukları tedbirler; hilâfet sisteminde başta ahiret inancının bir gereği olarak tüm fertler gibi halifenin de tüm icraatlarından Allah katında sorumlu tutulacağı inancı olmak üzere, idarenin şûra prensibine göre yürütülmesi, devlet başkanının yetkilerinin yürütme ile sınırlı olması, devlet başkanının tüm tasarruflarının millet maslahatını hedefleme zorunluluğu ve toplumun devlet başkanını denetleme hakkının bulunması gibi mekanizmalarla yerine getirilmiştir.<sup>59</sup>

55 Fethî ed-Derîni, *Hasâisu'r-teşrii'l-İslâmî fi's-siyâseti ve'l-hüküm*, (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2013), 348.

56 Mevdûdî, *el-Hilâfetü ve'l-milk*. 16-20.

57 Abdülkerim Zeydân, *el-Medhalü li-dirâseti'ş-şer'iati'l-İslâmiyye*, (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2002), 35.

58 Kazıcı, *İslâm Medeniyet ve Müesseseler Tarihi*, 85.

59 Bk. Abdürrazzâk Ahmed es-Senhûrî, *Fıkhu'l-hilâfe ve tatavvruhâ li tusbihâ usbete umemin şarkıyye*, tahk. Tefvîk Muhammed eş-Şâvî ve Nâdiye Abdü'r-Razzâk es-Senhûrî, (Mısır: Müessesetü'r-Risâle, 1999), 187-193.

### 3.1. Yasamanın Yapısı ve Yürütme ile İlişkisi Bakımından Hilâfet, Başkanlık Sistemi ve Parlamenter Sistem

Çağdaş demokratik sistemlerin temel hak ve özgürlükleri garanti altına almak ve halkın iradesini siyasal sistemin esası yapmak için geliştirmiş oldukları kuvvetler ayrılığı ilkesinin İslâm siyasal sisteminde farklı bir şekilde karşımıza çıktığını söylemek mümkündür. Bu bağlamda İslâm siyasal sistemini iki aşamada değerlendirmek doğru olacaktır. Birinci aşama vahyin devam ettiği ve manevi otoritenin liderliğinin hüküm sürdüğü kuruluş aşamasıdır. Bu dönem Hz. Peygamberin peygamber oluşundan vefatına kadar olan süredir. İkinci aşama ise Hz. Peygamberin vefatıyla başlayan süreçtir.

İslâm siyasal sisteminin kuruluş aşaması olan Hz. Peygamber döneminde Medine İslâm Devletinde, sistemin kurucusu olan Hz. Peygamber, bir peygamber olması nedeniyle bütün kuvvetler kendi elinde toplanmıştır.<sup>60</sup> Kendisi Yüce Allah'tan vahiy alıp onu insanlığa tebliğ etmenin yanı sıra devlet yönetimine yönelik yasama ve yürütme de dahil her türlü tasarrufu gerçekleştiren bir lider ve insanlar arasında çıkan yargısal meseleleri çözüme kavuşturan bir yargıç konumundaydı.<sup>61</sup> Hz. Peygamber'in günümüz diliyle hükümet etmek olarak ifade edilebilecek bu görevlerinin<sup>62</sup> yasama, yürütme ve yargı görevleri kapsamına giren görevler olduğu gayet açıktır.<sup>63</sup>

Vahyin devam ettiği ve ilahi yönlendirmeyle hata üzere bırakılmayan bir peygamberin hayatta olduğu bu dönemde kuvvetler ayrılığından bahsetmek mümkün olmadığı gibi kuvvetler ayrılığının varlık gerekçelerinin başında gelen temel hak ve özgürlüklerin siyasi otorite tarafından ihlal edilmesi de söz konusu değildir. Zira hatadan masum ve vahiy ile hareket eden<sup>64</sup> hiçbir şekilde hata üzere bırakılmayan, kişisel içtihatları bile vahyin kontrolünde olan<sup>65</sup> Hz. Peygamberin

60 Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), I, 165.

61 Numan Abdürrezzâk es-Sâmerrâî, *en-Nizâmü's-siyâsî fi'l-İslâm*, (Riyad: Mektebetü'l-Melik Fahd, 1418), 131.

62 Sami Erdem, "Cumhuriyet'e geçiş sürecinde hilâfet teorisine alternatif yaklaşımlar: Seyyid Bey örneği (1922-1924)", *Divan: Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi*, 2, (Haziran 1996), 125.

63 Mütevellî, *Mebâdiü nizamî'l-hükmi fi'l-İslâm*, 592.

64 en-Necm, 53/4.

65 Ebû Bekir Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûl-ü Serahsî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2015), II, 90-91.

en üst manevi ve siyasi otorite olarak kuvvetlerin tamamını elinde bulundurmasından kaynaklanan bir hak ihlalinin ortaya çıkması mümkün değildir.<sup>66</sup>

Hiz. Peygamberin Allah'ın insanlığa ulaştırmak istediği hükümleri tamamladıktan sonra vefatıyla birlikte vahiy sona ermiş olduğu için onun yerine geçen halife artık Hiz. Peygamberin sadece dünyevi otoritesi olan<sup>67</sup> siyasi liderlik görevine vekâlet edecektir.<sup>68</sup> Zira İslâm inancında Hiz. Peygamberin vefatıyla vahiy sona ermiştir. Dolayısıyla Hiz. Peygamberin şeriatın sahibi ve kurucusu olması hasebiyle bütün kuvvetleri kendi elinde bulundurma yetkisi vefatından sonra yerine geçecek olan devlet başkanında bulunmayacaktır.<sup>69</sup>

Hiz. Peygamberin vefatıyla vahiy tamamlanmıştır. Vahyin birincil kaynağı olan Kur'ân-ı Kerim siyasal sistemin omurgası sayılabilecek şûra,<sup>70</sup> adalet,<sup>71</sup> eşitlik,<sup>72</sup> hürriyet ve semâvî hukukun hâkimiyeti<sup>73</sup> gibi temel ilkeleri belirlemekle yetinmiş, ayrıntılı kurallar ve bağlayıcı hükümler koymamıştır.<sup>74</sup> Siyasal sisteme dair daha ayrıntılı kuralları ise sünnette görmek mümkündür. Buna rağmen gerek Kur'ân ve gerek sünnet zamana ve değişen ihtiyaçlara göre değişim ihtiyacı gösteren konularda bağlayıcı hükümler koymamış, bu konuları toplumun iradesine bırakmıştır. Dolayısıyla İslâm toplumu Kur'ân ve sünnette belirlenen temel ilkeler ve hükümler çerçevesinde güncel meselelere çözüm bulma noktasında özgür bırakılmıştır. Nitekim Hiz. Peygamber'in vefat etmeden önce yerine birini açıkça vekil bırakmamış olması da kendisinden sonra yerine geçecek olan devlet başkanının belirlenmesinde ümmeti özgür

66 Abdulvahhâb Hallâf, *es-Sultatü's-selâse fi'l-İslâm, (et-Teşri, el-Kazâ, et-Tenfiz)*, (Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1985), 27; Bâsim Subhî Bişnâk, "es-Sultatü fi'n-nizâmî's-siyâsî'l-İslâmî", *Mecellü'l-câmiati'l-İslâmiyye li'd-dirâseti'l-İslâmiyye*, 11/1 (2013), 620-621.

67 Avci, "Hilâfet", 17/539.

68 Ebû Zeyd Şelebi, *Târihü'l-hadâreti'l-İslâmiyye ve'l-fikri'l-İslâmî*, (Kahire: Mektebetü Vehbe, 2012), 72.

69 Mehmet Akif Aydın, "İmâmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000) 22/ 203.

70 Âl-i İmrân, 3/159; eş-Şûrâ, 24/38.

71 en-Nisâ, 4/58; el-Mâide, 5/8.

72 el-Hücürât, 49/10, 13.

73 Tefkik b. Abdulaziz es-Südeyri, *el-İslâm ve'd-düstür*, (Riyâd, trs.) s.67.

74 Reyys, *el-İslâm ve'l-hilâfe*, 212; Avci, "Hilâfet", 539; M. Said Hatiboğlu, *Hilâfetin Kureysiliği İslâm'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik*, (Ankara: Otto, 2017), 47.

biraktığına, devlet başkanını belirleme yetksinin ümmette olduğuna işaret olarak değerlendirilebilir.<sup>75</sup>

Hız. Peygamberden sonra devletin fonksiyonlarının kimler tarafından nasıl yerine getirileceği ve bu organların nasıl belirleneceği konusunda açık hükümler olmamakla beraber İslâm devlet başkanının, gerek göreve gelirken ve gerekse görevini yürütürken şûra esasına göre hareket edeceği ve sınırlarını İslâm şeriatının belirlediği bir yetki ile bu görevi yürüteceği açıktır.<sup>76</sup> Kur'ân merkezli<sup>77</sup> ve İslâm siyasal sisteminin tatbiki zorunlu bir ilkesi olan "şûra" ilkesi<sup>78</sup> ile İslâm siyasal sisteminde siyasi otoritenin sınırsız olmadığı, halkın denetim ve gözetimi altında olduğu açık bir şekilde görülmektedir.<sup>79</sup> Bu nedenle İslâm siyasal sisteminin günümüz demokratik yönetim modelleriyle benzeştiği,<sup>80</sup> diktatörlüğü çağrıştıran yönetim modelleriyle uyuşmadığı kesin bir dille ifade edilebilir.<sup>81</sup>

İslâm hukuku ve İslâm tarihi kaynakları, Hız. Peygamberden sonra İslâm devletinde devlet fonksiyonlarının birbirleriyle ilişkisinin çağdaş demokrasilerden farklılık arz ettiğini ortaya koymaktadır. İslâm siyasal sisteminde en başta bütün kuvvetlerin boyun eğdiği ve itaat ettiği eşitlik, adalet, özgürlük ve insan onuru ilkelerini esas alan; zulmü ve baskıyı reddeden ve vahye dayanan şer'î bir hukuk bulunmaktadır.<sup>82</sup>

Hız. Peygamber sonrası İslâm devletinde devletin temel fonksiyonlarından olan yasama, bu semavi hukuk çerçevesinde halife de dâhil içtihat ehli olan ve "ehlül-hall ve'l-akd" diye isimlendirilen müçtehit hukukçular tarafından yerine getirilmektedir.<sup>83</sup>

75 Reyys, *el-İslâm ve'l-hilâfetü*, 218.

76 Senhûrî, *Fıkhü'l-hilâfe ve tatavvuhâ*, 187.

77 Âl-i İmrân, 3/159; eş-Şûrâ, 42/38.

78 Reyys, *el-İslâm ve'l-hilâfetü*, 215.

79 Hüseyin Okur, "Gazâlî'nin Nasihatü'l-Mülûk Adlı Eserinde Siyasetü'ş-Şer'iyye Esasları", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43, (Ocak- Haziran, 2020), 18.

80 Şelebî, *Târihü'l-hadâreti'l-İslâmiyye*, 69.

81 Hasan İbrahim Hasan, Ali İbrahim Hasan, *en-Nuzumu'l-İslâmiyye*, (Kahire: Mektebetü'n-Nehda el-Mısıriyye, ts.), 6; Âliye, *Nazariyyetü'd-devle*, 45.

82 Wael B. Hallaq, *İmkânsız Devlet*, çev. Aziz Hikmet, (İstanbul: Babil Kitap, 2020), 100.

83 Mütevellî, *Mebâdiü nizâmi'l-hükmi fi'l-İslâm*, 592.

“Ehlü'l-hall ve'l-akd” veya “şûra ehli” diye isimlendirilen bu kişilerin, “ümme içerisinde ümmetin maslahatı konusunda ve toplumun ihtiyaç duyduğu işlerde uzmanlıklarıyla tanınan, basiret sahibi,<sup>84</sup> devlet idaresiyle ilgili alanlarda uzman olan ve içtihat ehli kişiler”<sup>85</sup> olarak tarif edildiği görülmektedir.

Dolayısıyla İslâm siyasal sisteminde yasama faaliyeti, dört halifeden itibaren millet adına, vahyin hâkimiyeti ve çerçevesi dâhilinde, yürütmeden bağımsız bir şekilde çalışan ve sivil fertlerden oluşan fakihler tarafından gerçekleştirildiği söylenebilir.<sup>86</sup> Fakihler İslâm toplumunun ortak sosyal dünyasında sivil olarak yetişen ve mesleklerinin de toplumsal itibarı vesileyle de sadece hukuki meşruiyetin ve ahlaki otoritenin merkezi olmayıp aynı zamanda içinden çıktıkları toplumun temsilcileri konumunda yer almışlardır.<sup>87</sup>

Topyekûn “fıkıh” olarak adlandırılan hukuki hükümler manzumesi, ümmetin bu sivil fıkıh uzmanlarının naslardan ürettiği vicdani kanaatlerinin yansımasıdır. Yürütmenin bu yasayı tadil ve tağyir yetkisi olmayıp bilakis bu yasa yürütmenin icraatlarının hukuki olup olmadığı konusunda da önemli bir kıtas olarak kabul edilmiştir.<sup>88</sup>

Bu yönüyle yasama sadece yürütmeden bağımsız olmayıp yürütmeye ve tüm devlete hâkim bir kuvvet olarak kabul edilebilir. Bu nedenle hilâfet sistemi, laik demokratik sistemlerde karşılaşılan ve bir nevi “demokratik diktatörlük” diye isimlendirilen, yasama meclisinde çoğunluğu elde eden devlet başkanlarının kanunları kendi görüşleri doğrultusunda etkileme ve şekillendirme teşebbüsü gibi bir zafiyete imkân bırakmaz.<sup>89</sup>

Buna rağmen İslâm siyasal sistemi vahyin ışığında ve çerçevesinde Müslümanların dini ve dünyevi maslahat ve menfaatini koruma esasına dayandığı için<sup>90</sup> bu sistemde her asırda ortaya çıkan yeni ihtiyaçlar ve zaruretlere çerçe-

84 Şeltût, *el-İslâm akîdeten ve şerî'aten*, 440.

85 Münîr Hamîr el-Beyâtî, *en-Nizâmü's-siyâsî el-İslâmî mukârinen bi'd-devleti'l-kânûniyye*, (Ammân: Dâru'n-Nefâis, 2013), 163.

86 Hamidullah, *İslâm Anayasa Hukuku*, 176.

87 Hallağ, *İmkânsız Devlet*, 103.

88 Avva, *İslâm Devletinde Yönetim Şekli*, 116.

89 Fârûk eş-Şâvî, *Fikihü's-şûrâ ve'l-istişâra*, (el-Mensûra: Dâru'l-Vefâ, 1992), 461.

90 Senhûrî, *Fıkhu'l-hilâfe ve tatavvruhâ*, 187.



vesinde nasların düzenleme yapmadığı konularda kanun çıkarma yetkisinin mevcut naslar ve İslâm hukuku genel prensipleri ışığında faaliyet gösteren ve ehil kimselerden oluşan yasama meclisine tahsis edilmesinde de hukuki bir engel bulunmamaktadır.<sup>91</sup>

### 3.2. Yürütmenin Yapısı, Yetkileri ve Seçimi Bakımından Hilâfet, Başkanlık Sistemi ve Parlamenter Sistem

İslâm hukuku, devletin en üst temsilcisi ve velâyet-i âmme yetkisine sahip tek otorite olarak devlet başkanını kabul etmektedir. Bu özelliği ile devlet başkanı yürütmenin başıdır.<sup>92</sup> Vezirlik de dâhil diğer tüm devlet yetkililerinin yetkisi devlet başkanını umumi yetkisinden doğar ve meşruiyetini de bu umumi yetkiden alır.<sup>93</sup> Devlet başkanı ise bu umumi yetkisini, temeli halkın rızasına dayanan biat akdi<sup>94</sup> ile elde etmektedir.<sup>95</sup> Devlet başkanının yürütme kapsamında olan yetkilerinden bir kısmı ondan koparılarak başka bir makama verilemez. Devlet başkanı kendi inisiyatifıyla bazı yetkilerini kendi adına işlem yapması şartıyla bazı görevlilere devredebilir. Devlet başkanı birine verdiği yetkiyi kendisi de istediği zaman kullanır.<sup>96</sup> Bu hukuki çerçevede İslâm siyasal sisteminde devlet başkanı yürütme işlevini yürütür ve yardımcılarını da bu çerçevede atar. Günümüz bakanları konumundaki vezirler de yetkilerini devlet başkanından aldıkları gibi aynı zamanda başkana karşı sorumludurlar.<sup>97</sup> Bu yönüyle İslâm siyasal sisteminin teknik olarak başkanlık sistemine benze-yip<sup>98</sup> parlamenter sistemden farklılaştığı söylenebilir.

Şöyle ki, hilâfet sisteminde olduğu gibi başkanlık sisteminde de başkan yürütmenin en üst ve tek yetkili ve sorumlusu olmanın yanında devletin bi-

91 Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-Medhalül-fıkhiyyü'l-âmm*, (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2012), I, 62.

92 Halit Bekiroğlu, *Sait Halim Paşa ve Siyaset Ablakı*, (İstanbul: İlke Yayıncılık, 2015), 136.

93 Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyin b. Muhammed b. Halef b. el-Ferrâ, *el-Abkâmü's-sultâniyye*, thk. Muhammed Hamid el-Fakî, (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000), 28.

94 İslâm kamu hukukunda devlet başkanının başkanlık görevine gelme usulünü ifade eden, kendine has bu seçim yöntemine "biat" denmektedir. Bk. Reyys, *en-Nazari'yyâtü's-siyâsiyyeti'l-İslâmiyye*, 176.

95 Seyyid Bey, *Medhal*, 107.

96 Senhûrî, *Fıkhu'l-hilâfe*, 195-196.

97 Reyys, *en-Nazari'yyâtü's-siyâsiyyeti'l-İslâmiyye*, 219.

98 Senhûrî, *Fıkhu'l-hilâfe*, 187.

rincil ve en üst temsilcisidir.<sup>99</sup> Başta bakanlar olmak üzere yürütme görevinin yerine getirilmesinde yetkilendirilen tüm görevliler devlet başkanı tarafından atanır ve yine gerekli görüldüğünde devlet başkanı tarafından azledilirler. Başkan “sekreter” diye ifade edilen bakanları senatonun onayıyla atar.<sup>100</sup> Devlet başkanının bakanlar ve üst düzey görevlileri atarken yasama kurumlarının onayını alması danışma mahiyetinde ve devlet maslahatını garantiye alma yönünde düşünülmüş bir tedbirdir. Bu durum hiçbir şekilde başkanın yetkisini kullanmasına engel olacak şekilde yorumlanmamıştır. Bu durumun yürütmenin göreve geliş şekliyle de doğrudan ya da dolaylı ilişkisi olduğu açıktır. Zira başkanlık sisteminde başkan doğrudan halk tarafından seçilmektedir.<sup>101</sup>

Parlamber sistemde ise bir tarafta yasama tarafından seçilen ve anayasal olarak yürütmenin başı kabul edilen ancak hukuken sorumluluğu bulunmayan bir devlet başkanı,<sup>102</sup> diğer taraftan bu devlet başkanı tarafından anayasa ile belirlenmiş ilkeler çerçevesinde görevlendirilen, hukuken sorumlu ve yürütmenin fiilen başı olan bir başbakan bulunmaktadır.<sup>103</sup> Bu durum çift başlı bir yürütme ve devlet yönetiminde çift başlılık olarak değerlendirilmektedir. Bu yönüyle İslâm siyasal sistemi parlamber sistemden farklılaşırken başkanlık sistemiyle benzeşmektedir.

İslâm siyasal sisteminde devlet başkanına diğer iki sisteme göre daha geniş bir yetki verilmiştir.<sup>104</sup> Zira bu sistemde devlet başkanı özel hukuk kapsamına girmeyen ve hakkında bağlayıcı bir hüküm bulunmayan kamu hukukunun her alanında düzenleme yapma ve bağlayıcı kararlar alma yetkisine sahip<sup>105</sup> olduğu gibi açık nassa dayanmayan konularda müçtehitlerin ortaya

99 Halit Tunçkaşık, “Başkanlık Sistemi: Teori, Pratik ve Tartışmalar”, *Karşılaştırmalı Hükümet Sistemleri Başkanlık Sistemi (ABD, Arjantin, Azerbaycan, Brezilya ve Nijerya Örnekleri)*, ed. Semra Gökçimen, (Ankara: TBMM Basımevi, 2017), 1.

100 Hasan Tahsin Fendoğlu, “Başkanlık Sistemi”, *İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 3/1, (Temmuz 2016), 44.

101 Mehmet Turhan, *Hükümet Sistemleri*, (Ankara: Gündoğdu Yayınları, 1993), 34.

102 Hüseyin Yıldız, “Türkiye’de Parlamentarizm Uygulamaları”, *İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 4/1 (2013), 183-216.

103 Özbudun, *Türk Anayasa Tarihi*, 330.

104 Babanzâde Mustafa Zihni, “İslâm’da Hilâfet”, *İslâm Siyasi Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik: Hilâfet Risâleleri*, haz. Ömer Hakan Özalp, (İstanbul: Klasik Yayınları), III, 111.

105 Yusuf Tekin, *Başkanlık Sistemi ve Kuvvetler Ayrılığı Tartışmaları*, (İstanbul: Kesit Yayınları, 2017), 28.

koyduğu farklı kanaatlerden maslahata göre birini tercih etme yetkisine de sahip olup belli bir görüşü uygulama zorunluluğu bulunmamaktadır.<sup>106</sup>

İslâm hukuk literatüründe siyâset-i şer'îyye<sup>107</sup> kavramıyla ifade edilen bu yetki dâhilinde devlet başkanı toplumsal düzeni ve emniyeti sağlamak için özellikle maliye ve ceza hukuku konularında naslarla düzenlenmemiş alanlarda bir nevi 'hukuki boşluğu doldurma' şeklinde ifade edilebilecek geniş bir yasal ve idari düzenleme yetkisine sahiptir.<sup>108</sup> Aynı şekilde İslâm ceza hukukunda ta'zir cezalarının takdirinin zamana, şartlara ve toplum maslahatına göre belirlenebilmesi için yürütmenin başı olan devlet başkanının yetkisine bırakılması da siyâset-i şer'îyyenin diğer boyutunu ifade etmektedir.<sup>109</sup> İslâm hukukunda yürütmeye tanınan bütün bu geniş yetki alanı İslâm hukukunda mutlak manada bir kuvvetler ayrılığının olmadığını göstermektedir.<sup>110</sup> Bu durum İslâm siyasal sisteminin devlet başkanına atfettiği önemin doğal bir sonucu olarak da değerlendirilebilir.

Bu duruma dikkat çeken Osmanlı'nın son dönem aydınlarından Sait Halim Paşa (ö. 1921) İslâm'da devlet başkanının milletin refahını temin edecek en üst yetkili ve sorumlu olması hasebiyle bu görevi yerine getirecek kişinin hem ehil olmasını ve hem de yürütmeye dair bütün yetki ve imtiyazların bu kişide toplanması gerektiğini savunmaktadır. Paşa'ya göre parlamenter sistemde olduğu gibi parçalanmış veya değişik siyasi partilerin etkisi altında kalarak bağımsız hareket etme kabiliyetini yitirmiş bir yürütmeden, etkisinde kaldığı unsurların menfaatlerini temin etmekten öteye bir icraat ortaya koyması beklenemez. Bu bağlamda milletin seçimiyle ve şeriatın onayıyla göreve gelen devlet başkanına karşı meclisin görevi, onun bağımsızlığını zedelemekten millet adına denetimde bulunmaktır.<sup>111</sup>

Çağdaş demokratik sistemlerden ister parlamenter ve isterse başkanlık sisteminde kuvvetler ayrılığı, temel hak ve özgürlükleri, devletin hukuka

<sup>106</sup> Seyyid Bey, *Medhal*, 132.

<sup>107</sup> Siyâset-i şer'îyye: Devlet başkanının vahye dayanan bir düzenleme olmayan bir alanda temel hukuk kurallarına aykırı olmamak üzere topluma faydasına olan ve onu zarardan koruyacak olan düzenlemeler yapma tasarrufudur. Bk. Zerkâ, *el-Medhalül-fıkhiyyü'l-âmm*, I, 137.

<sup>108</sup> Bk. Ahmet Yaman, *Siyaset ve Fıkıh*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 56.

<sup>109</sup> Fahrettin Atar, *İslâm Yargılama Hukukunun Esasları*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2013), 39.

<sup>110</sup> Zerkâ, *el-Medhalül-fıkhiyyü'l-âmm*, I, 62.

<sup>111</sup> Bekiroğlu, *Sait Halim Paşa ve Siyaset Ahlakı*, 137.

bağlılığını teminat altına alma ve kuvvetlerin birbirini dengelemesi amacıyla geliştirildiği temel bir tespittir.<sup>112</sup> Buna rağmen parlamenter sistemde yasama ile yürütme erklerinin gerek organsal ve gerekse görev bakımından iç içe olup yasama ile yürütme arasında bir ayırım bulunmamaktadır.<sup>113</sup>

Parlamber sistemdeki yasama ve yürütmenin bu organsal birlikteliğinin bir sonucu olarak yasama organı olan parlamentoda çoğunluğu elde eden parti, yürütme gücünü elde ederek hükümet görevini üstlenmenin<sup>114</sup> yanı sıra, sahip olduğu çoğunluğun etkisiyle yasama fonksiyonunda da güçlü bir konuma sahip olmaktadır.<sup>115</sup> Böylece hem yürütme ve hem de yasama çoğunluğu elde eden partinin elinde birleşerek yasama ve yürütme kuvvetlerinin ayrılığı sözde kalmakta olup, kuvvetler ayrılığıyla hedeflenen iktidarın sınırlandırılması ve keyfi davranmasının engellenmesi gibi toplumsal faydalar gerçekleşmemektedir.

Nitekim parlamenter sistemin en gelişmiş örneklerinden biri kabul edilen İngiliz parlamenter sisteminde çıkarılan kanunların ve kabul edilen projelerin %85'inin yürütme tarafından parlamentoya sunulan kanun tasarıları, %15'inin ise parlamenterler tarafından sunulan kanun teklifleri olduğu tespit edilmiştir.<sup>116</sup> Bu parlamenter sistemlerde yürütmenin yasama üzerindeki hâkimiyetini gösteren dikkat çekici bir örnektir.

Parlamber sistemin bu zafiyetini bertaraf etmeyi hedefleyen başkanlık sistemi ise daha sert bir kuvvetler ayrılığı benimseyen sistem olarak parlamenter sistemden ayrılmaktadır.<sup>117</sup> Zira bu sistemde başkan parlamentonun bir üyesi olmadığı gibi başkanın seçimi de parlamento üyelerinin seçiminden bağımsız bir şekilde halk tarafından yapılmaktadır. Devlet başkanı ve hükümet üyeleri tamamen yasamadan bağımsız olarak görevlerini yerine getirmektedirler. Yürütme hem fonksiyon olarak ve hem de organsal/uzvi olarak yasamadan

112 Haydar Efe "Türkiye'de Hükümet Sistemi Tartışmaları Çerçevesinde Başkanlık Sistemi ve Türkiye'de Uygulanabilirliği", *KAÜ İİBF Dergisi*, 6/9, (Mart 2015), 68.

113 Sezginer, *Günümüz Demokrasilerinde Kuvvetler İlişkisi*, 21.

114 Kocaoğlu, *Anayasa Hukuku*, 181.

115 Tanilli, *Devlet ve Demokrasi Anayasa Hukukuna Giriş*, 364.

116 Cengiz Gül, Kasım Karagöz, "Çağdaş Siyasal Rejimlerde Etkin Yürütme Olgusu, *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 11/1-2, (2007), 722.

117 Fendoğlu, "Başkanlık Sistemi", 41.

ayrı bir şekilde siyasal sistemde yerini almaktadır. Böylece bu sistem, yasama ve yürütme kuvvetlerinin organik birlikteliğinden kaynaklanan eleştirilerden de nispeten kendini korumaktadır.

Bu yönüyle başkanlık sistemi kuvvetler ayrılığı ilkesi ve bu ilke ile hedeflenen faydalara ulaşma açısından parlamenter sistemden daha etkin olduğu ifade edilebilir. Ancak başkanlık sisteminde her ne kadar başkan ve hükümet üyelerinin parlamento ile uzvi ilişkisi olmasa da ABD sisteminde olduğu gibi başkanın partisiyle ve partinin parlamentodaki üyeleriyle sıkı bir ilişki ve fikir ortaklığı içinde olduğu açıktır. Başkanın hem siyaset ve hukuk sisteminin hem de parti politikalarının başı olması yönüyle yürütmenin dışındaki devlet organlarına elini uzatarak anayasayı aşan bir durum sergilediği gözlemlenmektedir.<sup>118</sup>

Bu sebeple başkanlık sisteminde de parlamentoda çoğunluğu elde eden başkanın dolaylı olarak yasamayı etkilemesi ve istediği kanunu çıkarması çok da zor olmamaktadır. Bu nedenle görünüşte kuvvetler ayrılığı ilkesinin daha sert ve keskin olduğu başkanlık sisteminin de sonuç itibarıyla bu yönüyle parlamenter sistemden çok da farklı olmadığı söylenebilir.<sup>119</sup>

Hilâfet sisteminde yürütme yetkisi ve görevinin devlet başkanına verildiği açık ve net olmakla beraber örnek uygulama olarak kabul edilen dört halife döneminde yasama ile yürütmenin yasama faaliyeti alanında birlikteliği görülmektedir. Bu sistemde tüm güçlerin üstünde vahye dayanan şer'î hukuk, yasamanın sınırlarını belirlediği için bu birliktelik bir krize yol açmamaktadır.<sup>120</sup> Bu nedenle bu sistemde demokratik hükümet modellerinden başkanlık sistemindeki gibi yasama ile yürütmeyi hem organik/uzvi olarak ve hem de fonksiyon olarak birbirinden ayırmayı öngören keskin bir kuvvetler ayrılığına ihtiyaç duyulmamıştır.<sup>121</sup>

Bu sistemde kuvvetler arasında başkanlık sisteminde olduğu gibi tam bir organsal ayrılık olmadığı gibi parlamenter sistemdeki gibi de organsal ve görev bakımından tam bir birliktelik de bulunmamaktadır. Her bir kuvvet

118 Hallaq, *İmkânsız Devlet*, 88.

119 Şâvî, *Fıkhü's-sûrâ ve'l-istişâra*, 457.

120 Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmiyyü ve edilletühü*, VI, 656.

121 Beyâtî, *en-Nizâmü's-siyâsî el-İslâmî*, 163.

görevini diğerinden bağımsız bir şekilde sürdürürken aralarında idarenin bütünlüğü açısından dayanışma ve yardımlaşma bulunmaktadır.<sup>122</sup>

İslâm siyasal sisteminde devlet başkanının yasama meclisinin de başkanı olabilmesi ve yasama faaliyetlerine katılabilmesi yürütmenin yasamaya müdahalesi şeklinde düşünülmemiştir. Halifenin yasama faaliyetine katılması yürütmenin başı olması sıfatıyla değil içtihat yapabilecek donanımda olması ve ehlü'l-hall ve'l-akd heyetinden bir fert olması hasebiyledir.<sup>123</sup> Zira İslâm hukukunda şer'î naslardan hüküm çıkarma yetkisi içtihat melekesi şartına bağlanmış olup bu konuda ümmetin sıradan bir ferdi ile müçtehit devlet başkanı arasında fark yoktur.<sup>124</sup>

Hâlbuki Batılı seküler demokratik siyasal sistemlerde özellikle yasama ve yürütme kuvvetleri birbirlerini rakip olarak görmekte ve her biri diğerinden daha güçlü olma arayışı içine girmektedir. Bu organlar birbirlerini ortak gayeye ulaşmayı hedefleyen ortaklar olarak değil de birbirlerinin başarısızlığını kendi başarıları olarak gören rakip güçler gibi hareket etmektedirler. Bu da sistemin kilitlenmesine veya siyasal sistemden beklenen verimin elde edilememesine neden olmaktadır.

Hilafet sisteminde devlet başkanının seçiminin doğrudan halk tarafından olmayıp halkın temsilcisi konumundaki ehlü'l-hall ve'l-akd tarafından gerçekleştirilmesi ilk planda parlamente sistem ve başkanlık sistemindeki başkan seçimini andırmaktadır.<sup>125</sup> Ancak başkanlık sisteminde başkanı belirlemek için halkın seçtiği, parti temsilcileri olan<sup>126</sup> ve "ikinci seçmenler" diye adlandırılan delegelerin emredici vekâlet ilkesi<sup>127</sup> gereği birinci seçmenler olan halkın tercihinden farklı bir irade beyanında bulunma yetki ve inisiyatifleri bulunmamaktadır. Halbuki hilâfet sisteminde ehlü'l-hall ve'l-akd tam özgür

122 Vehbe'z-Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmiyyü ve edilletühü*, (Dimeşk: Dâru'l-Fıkr, 1975), VI, 656.

123 Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmiyyü ve edilletühü*, VI, 655.

124 Mütevellî, *Mebâdiü nizamî'l-hükmi fi'l-İslâm*, 593; Ayhan Ak, *İslâm Hukuk Felsefesi (Köken ve Uyum Odaklı Analiz)*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 164.

125 Senhürî, *Fıkhü'l-hilâfe ve tatavvuhâ*, 108.

126 Efendioğlu, "Başkanlık Sistemi", *İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 44.

127 Kemal Öztürk, Hüseyin Kurt, "Amerikan Başkanlık Sistemi", *Başkanlık Sistemi*, ed. Murat Aktaş, Bayram Coşkun (Akara: Liberte Yayınları, 2015), s. 59.

bir irade ile başkanın gerekli vasıfları taşıyıp taşınamasına göre seçimlerini yapmaktadırlar. Bu nedenle hilâfet sistemindeki başkan seçimi yöntemi başkanlık sisteminden ayrılmaktadır.

Hilâfet sistemindeki devlet başkanı seçiminin daha çok parlamenter sisteme benzediği söylenebilir. Çünkü hilâfet sisteminde ikinci derece seçmenler<sup>128</sup> diye nitelendirilebilecek ehlü'l-hall ve'l-akd parlamenter sistemdeki yasama üyeleri gibi bağımsız bir irade ile seçimlerini yapmaktadırlar.

Bu iki sistem arasında seçim yönteminde dikkat çeken önemli fark şudur. Parlamenter sistemde milletvekilleri direkt halk tarafından seçilirken hilâfette örnek uygulama olan dört halife döneminde bu temsilciler doğrudan seçimle belirlenmeyip bilgi, tecrübe ve doğal liderlik gibi vasıflarıyla toplum tarafından saygın kabul edilen kişilerden ve toplumun zımnî onayıyla belirlenmiştir. Ancak klasik dönem İslâm hukukuna göre İslâm tarihinin ilk dönemlerinde kabul gören ve ihtiyacı karşılayan bu sistemin günümüz imkânları ve ihtiyaçları ışığında yeniden değerlendirilip, ehlü'l-hall ve'l-akdin seçiminin doğrudan halk tarafından yapılması sağlanabilir.

Bu uygulama İslâm hukukunun ilkeleriyle çatışmayacağı gibi yöneticinin seçiminde halkın rızasını esas alan amacıyla da daha uyumlu olacaktır. Bu yönüyle parlamenter sistemdeki milletvekillerinin halkın direkt seçimiyle göreve gelmeleri İslâm hukukundaki ehlü'l-hall ve'l-akdin belirlenmesinin günümüz imkân ve şartlarına göre gelişmiş hali olarak kabul edilebilir.

Hilâfet sisteminde devlet başkanı seçiminin, 1856 Fransız Anayasasının devlet başkanı seçim yöntemini daha çok andırdığını söylemek de mümkündür. Çünkü bu yöntemde seçici kurul 1962 yılındaki değişikliğe kadar başta parlamento üyeleri olmak üzere, il genel meclisi üyeleri, deniz aşırı bölgelelerin meclis üyeleri, köy ve kasabaların seçilmiş temsilcilerinden oluşmaktaydı.<sup>129</sup> Seçici kurulun toplumun geniş kesiminin kanaat önderi olması vasfı ehlü'l-hall ve'l-akd yapısını andırmaktadır.

128 Ali Ziyrek, *Osmanlı Türk Anayasalarında Egemenlik Anlayışı (1876-1961)*, (İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 27.

129 Özbudun, *Türk Anayasa Tarihi*, 332.

### 3.3. Siyasal Kültür Bakımından Hilâfet, Başkanlık Sistemi ve Parlamente Sistem

Hükümet sistemlerinin gerek ortaya çıkışında ve gerekse uygulamadaki başarılarında ülkelerin jeopolitik ve stratejik konumları, tarihi ve kültürel mirasları vb. unsurların yanında siyasal kültürünün de etkisi önemlidir. Siyasal kültür, bir toplumu oluşturan fertlerin yaşadıkları ülkede siyasete yönelik tutum, inanç, duygu ve değerlerin toplamından oluşan bir siyasi davranış şekli olarak anlaşılabilir.<sup>130</sup>

Bu bağlamda modern Batı demokratik sistemlerinde devlet yapısı homojen bir kişilik olmayıp birbirine meydan okuyan ve birbiriyle rekabet halindeki çeşitli gruplardan oluşmaktadır.<sup>131</sup> Bu sistemde en yaygın hükümet modelleri olan başkanlık ve parlamente sistemin her ikisinde de yasama meclisleri, batı kültürünün ortaya çıkardığı, birbirinin hasmı gibi davranan farklı sosyal ve siyasal sınıfların bir nevi menfaat mücadelesi verdiği bir arena gibi görülmektedir. Bu nedenle bu meclislerin tarafgirlikten kurtulup, adil ve tüm toplumun faydasına olacak şekilde kanunlar çıkarması zor görülmektedir.<sup>132</sup>

Batılı yasama meclislerinin bu yapısından dolayı Osmanlı son dönem fikir adamı Sait Halim Paşa, batılı parlamento, farklı sınıfların menfaatleri uğruna mücadele verdikleri çatışma alanı olarak tarif etmektedir. Düşünürü göre Batı siyasi tarihinde “milli irade” kavramının doğmasına kadar devam eden sosyal sınıfların egemenlik mücadelesi, parlamento doğuşuyla adeta parlamentoya taşınmış olup, parlamentolar adeta birbirinden çok farklı sosyal ve siyasi sınıfların kendi menfaatlerini topluma dikte etme kavgasının yapıldığı bir zemine dönüşmüştür.<sup>133</sup>

Öte yandan günümüz demokratik siyasal sistemlerde ister başkanlık sistemi olsun isterse parlamente sistem, siyasi parti örgütlenmeleri demokratik

130 Aydın, “Türk Siyasal Kültürü Açısından Hükümet Sistemleri (Parlamente Sistem ve Başkanlık Sistemi)’ nin Değerlendirilmesi”, 19.

131 Hallaq, *İmkânsız Devlet*, 79.

132 Ömer Hakan Özalp, “Sait Halim Paşa’nın ‘İslâm’da Teşkilat-ı Esasiye’ Risalesinin Bilinmeyen Bir Tercümesi”, *Kutatqubilig Felsefe Bilim Araştırmaları Dergisi*, 5, (Mart 2004), 253.

133 Bk. Özalp, “Sait Halim Paşa’nın ‘İslâm’da Teşkilat-ı Esasiye’ Risalesinin Bilinmeyen Bir Tercümesi”, 253.



sistemin önemli dayanakları kabul edilmektedir.<sup>134</sup> Siyasi partiler demokrasi-nin ve fikir özgürlüğünün önemli bir parçası kabul edilmekle beraber, siyasi partilerin ABD'ye nispetle<sup>135</sup> Avrupa ülkelerinde ve Türkiye'de daha keskin ideolojilerle birbirinden ayrışmaktadır. Bu ayrışma zaman zaman kutuplaşma boyutuna vararak siyasi partileri, toplumsal ortak maslahatı ikinci plana atıp, bir şekilde kendi ideolojilerini genel toplumsal maslahata tercih etmeye ve siyasal sistemi var oluş gayesinden uzaklaştırmaya meylettirmektedir.

Siyasal sistemde kuvvetlerin farklı siyasal partilerin hâkimiyetinde olması durumunda bu ideolojik ayrışma ve çatışmaların çoğu zaman siyasal krizlere varacak boyutlara ulaştığı, özellikle Türk demokrasi tarihinde koalisyon dönemlerinde ortaya çıkan istikrarsız hükümetlerin ve siyasal istikrarsızlıkların<sup>136</sup> temel sebeplerinden birinin de bu olduğu ifade edilebilir.

Nitekim özellikle parlamenter sistemlerde istikrarsız hükümetlerin belirgin bir şekilde öne çıktığı genel bir tespittir. Örneğin Fransa'da 1945-1958 yılları arasında 12 yılda 25 hükümet göreve gelmiş; İtalya'da 1945-2001 yılları arasında 59 hükümet değişikliği olmuştur. Bu durum Türkiye'de de farklı olmayıp 1920'den 2017 yıllarına kadar yaklaşık hükümetlerin ömrü 2 yıldan daha az olmuştur.<sup>137</sup>

Dolayısıyla bu zeminde tüm siyasi partiler, temsil ettikleri sınıfların baskıları neticesinde devamlı rekabet ve çatışma halinde olduğundan böyle bir parlamentonun içinden çıkacak olan yürütmenin iktidar olabilmesi ve iktidarda kalması için bu baskı gruplarının menfaatlerine boyun eğmesi kaçınılmaz olmaktadır. Halim Paşa bu durumu 'yürütmeyi elinde bulundurup ama iktidar olamama' şeklinde ifade ederek böyle bir iktidarın hakkaniyet ölçülerine riayet etmesinin mümkün olmayacağını vurgulamaktadır.<sup>138</sup>

<sup>134</sup> Kocaoğlu, *Anayasa Hukuku*, 210.

<sup>135</sup> Efendioğlu, "Başkanlık Sistemi", 44.

<sup>136</sup> Rıfat Aydın, "Türk Siyasal Kültürü Açısından Hükümet Sistemleri (Parlamenter Sistem ve Başkanlık Sistemi)'nin Değerlendirilmesi", *Akademik Hassasiyetler*, 3/6, (Aralık 2016), 28.

<sup>137</sup> Bülbül, *Siyaset Bilimi*, 264.

<sup>138</sup> Ömer Hakan Özalp, "Sait Halim Paşa'nın 'İslâm'da Teşkilat-ı Esasiye' Risalesinin Bilinmeyen Bir Tercümesi", *Kutatgubilig Felsefe Bilim Araştırmaları Dergisi*, 5, (2004), 253.

Birleşik Devletlerde Avrupa ülkelerine nazaran siyasal partilerin daha esnek bir yapılanmaya sahip olmaları ve keskin ideolojik ayrılıklardan uzak olmaları, adayların parti mensubiyetinden ziyade kişisel özelliklerinin ön plana çıkması, siyasal sistemin adem-i merkezîyetçi karakteri gibi nedenlerle<sup>139</sup> partiler arasındaki ideolojik çatışmalardan kaynaklanan sitem krizlerinin daha az yaşandığı ve bundan dolayı da Başkanlık Sistemimin Amerikan siyasal kültürüyle daha kolay bağdaştığı temel bir kabul olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>140</sup> Bu nedenle ABD’de başkanlık sisteminin bir tıkanıklık olmadan işleyişini devam ettirmesinde bu ülkenin siyasal sistemindeki parti örgütlenmelerinin esnek bir yapıya sahip olmasının büyük rolü bulunduğu sıkça ifade edilmektedir.<sup>141</sup>

İslâm siyasal sisteminde tam anlamıyla fikir özgürlüğü olmakla beraber vahyin oluşturduğu manevi iklim, Müslüman bireyleri temel varlık gayelerini unutturacak şekilde ideolojik çatışmaya götürecek fikir ayrılıklarına engel olacaktır. Bu sistemde Kuvvetler birbirini rakip göremeyeceği gibi düşünce farklılıkları da ideolojik çatışma boyutuna varmayacaktır. Bu nedenle demokratik siyasal sistemlerin sıkça maruz kaldığı partilerin ideolojik çatışmalarından kaynaklanan siyasal sistem kilitlenmeleri İslâm siyasal sisteminde yaşanmayacaktır.

Bu yönüyle çatışma boyutuna varan siyasal ve ideolojik farklılıkların olmadığı, fertlerin ortak bir gaye ve toplum maslahatı etrafında ortak bir ruhla hareket ettiği siyasal ve sosyolojik iklimler İslâm siyasal iklimine daha yakın olarak kabul edilebilir. İslâm siyasal sisteminde de kendine has özellikleriyle başkanlık sisteminin uygulanmasının nedenlerinden birinin de bu siyasal ve kültürel bilincin olduğunu söylemek mümkündür.

## Sonuç

İslâm siyasal sistemi Hz. Peygamber tarafından temelleri Mekke’de atılan ve fiilen Medine’de uygulamaya konulmuş bir sistemdir. Hz. Peygamber döneminde vahiy ile şekillenen bu sistem, dört halifeden itibaren Hz. Peygambere vekâlet anlamında Hilâfet olarak isimlendirilmiştir. Temeli vahye

139 Doğu Ergil, “Başkanlık Sistemi ve Türkiye”, *Başkanlık Sistemi*, ed. Murat Aktaş, Bayram Coşkun (Akara: Liberte Yayınları, 2015), 33.

140 Bünyamin Bezci, “Demokrasi ve Başkanlık Sistemi”, *Yönetim Bilimleri Dergisi*, 3/2, (2005), 88-89.

141 Erdoğan Teziç, *Anayasa Hukuku*, (İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım, 2021), 407.

dayanan bu sistem, Kur'an, sünnet, güncel ihtiyaçlar çerçevesinde ve beşerî tecrübe ışığında gelişmiş, sistemleşmiş ve asırlarca da özünü koruyarak farklı şekillerde İslâm toplumunun yönetim şekli olmuştur.

İslâm siyasal sistemi vahye dayanan, şûra, adalet, hukukun hakimiyeti, kanun önünde eşitlik gibi temel ilkeler üzerine kurulan bir sistemdir. Vahiy merkezli bir sistem olması hasebiyle seküler sistemlerle ayrılmaktadır. Bu yönüyle İslâm toplumuna özgü bir sistem olmakla beraber beşerî tecrübenin uzun asırlar sonra elde ettiği millet iradesine dayanan demokratik siyasal mirasla da ortak noktaları bulunduğu görülmektedir.

İslâm siyasal sisteminin devlet yönetiminde millet iradesine ve toplumsal rızaya büyük önem vermesi hasebiyle Batılı temsili demokratik hükümet modellerini andırmaktadır. Ancak demokrasilerde kayıtsız ve şartsız bir halk egemenliği sistemin temelini oluştururken hilâfet sisteminde millet egemenliği ilahi iradenin sınırlarını belirlediği bir egemenliktir.

İslâm siyasal sistemi devletin temel organlarının yapısı ve işleyişi bakımından temsili demokratik hükümet modellerinden başkanlık sistemi ve parlamenter sistemle daha çok benzeştiği söylenebilmekle beraber bu sistemlerden biriyle tam olarak örtüştüğü söylenemez. Her bir sistemle benzeştiği ve farklılaştığı yönleri olduğu anlaşılmaktadır.

Nitekim İslâm siyasal sisteminde şeklen demokratik sistemlerde olduğu gibi organik anlamda bir kuvvetler ayrılığı yoktur. Ancak bu sistemde, semavi hukukun hakimiyeti, bütün fertlerin bu hukukun otoritesine inanmış olmaları, söz konusu hukukun ihlalinin maddi ve uhrevi müeyyideler gerektirdiği inancı vb. hususların varlığı, demokratik sistemlerde temel hak ve özgürlükleri iktidarın müdahalesine karşı teminat altına alma gayesiyle geliştirilen kuvvetler ayrılığı ilkesine ihtiyaç bırakmamıştır. Çünkü bu sistemde bütün güçlerin inanarak boyun eğdiği vahiy kaynaklı bir hukuk sistemi bulunmaktadır.

Hilâfette Devlet başkanı velâyet-i âmme yetkisiyle devletin en üst yetkilisi ve sorumlusu, yürütmenin de başı olarak kabul edilmiştir. Bu yönüyle hilâfet başkanlık sistemine benzerken, devlet başkanının seçim şekli ise parla-

menter sistemi andırmaktadır. Ancak başkanlık sisteminde olduğu gibi keskin bir şekilde yasama ile yürütmenin uzvi ayrılığı yoktur.

Hilâfette devlet başkanı, parlamente sistemdeki yürütmenin aktif başı olan başbakan gibi yasama meclisi olan şûranın bir üyesidir. Yasama faaliyetine katılır, görüş beyan eder. Çünkü devlet başkanı İslâm hukukuna göre içtihat ehli olduğu için bu meclisin üyesi kabul edilmiştir. Bu sistemde bütün kanunlar vahyin otoritesi ve ışığı altında çıkarılacağı için devlet başkanının kanunları kendi keyfi iradesiyle etkileme durumu teorik olarak mümkün değildir. Bu yönüyle yasama yürütmenin müdahalesinden ve siyasi otoritesinden tamamen bağımsız olup ilahi vahyin otoritesine bağlıdır.

Hilâfet sisteminde yasanın yetkisinin sınırını ise vahiy belirlemektedir. Bu yetkinin sınırı, nas ile açık bir şekilde belirtilen meselelerde hükümleri belirleyip kanuna dönüştürmek, naslarda açıkça belirtilmeyen veya içtihadta açık alanlarda vahyin ışığında ve İslâm hukukunun belirlediği ilkeler çerçevesinde yasama faaliyetinde bulunmak şeklindedir. Bu yönüyle hilâfet sisteminde yasama yetkisi demokratik sistemlerdeki gibi sınırsız ve kontrolsüz bir yetki değildir.

İslâm hukukunda ve vahyin en üst otorite olduğuna inanan bir toplumda Batılı demokrasilerdekine benzer şekilde kuvvetlerin birbirine güvenmemesi gibi bir durumun bulunması en azından teorik olarak söz konusu değildir. Ancak buna rağmen inançların zayıflaması, yöneticilerin zaman zaman haksızlık ve zulme tevessül etmelerine İslâm toplumunda da rastlanmıştır. Bu nedenle bu tür ihtimalleri ortadan kaldırmak için çağdaş anlamıyla uzvi anlamda bir kuvvetler ayrılığı benimsemekte ve devlet başkanının yetkisine bırakılan alanlarda kanun çıkarmak üzere milletin seçimiyle göreve gelecek olan ve ehil üyelerden oluşan bir yasama meclisinin oluşturulmasına İslâm hukuku açısından bir engel bulunmamaktadır. Bu durum şûra esası üzerine kurulan İslâm siyasal sisteminin ruhuna da uygun olacaktır.

Sonuç olarak İslâm kamu hukukuna ve siyaset felsefesine yönelik ortaya konan bütün bu hukuki ve kültürel miras vahyin ışığında ve güncel ihtiyaçlar çerçevesinde üretilmiş içtihatlardan oluşmaktadır. Bu siyasal sistemin temeli vahye dayanmakla beraber dönemsel zaruretlere ve ihtiyaçlara doğrultusunda beşerî yorumların katkıların inkâr edilemez. İslâm hukukunun en çok içtihadta

açık ve zaruretlere göre esneklik arz eden alanı olması hasebiyle İslâm kamu hukuku, gelişen şartlar ve imkanlar doğrultusunda yeniden değerlendirmeye ve yeni içtihatlar ortaya koymaya müsait bir alandır. Bu doğrultuda siyasal sistemin temel hedeflerinden ve temel ilkelerinden ödün vermeden güncel maslahatlar, beşerî tecrübe, bilimsel ve teknik gelişmeler doğrultusunda devlet organlarının yapısı, yeni kurumların ihdası, bunların yetki sınırları vb. konuların yeniden değerlendirilmesinde İslâm hukuku bakımından bir engel bulunmamaktadır.

### Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdîrrahmân Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. V. Cilt. Kahire: Müesseses Kurtuba trs.
- Ak, Ayhan. *İslâm Hukuk Felsefesi (Köken ve Uyum Odaklı Analiz)*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Akgül, Mehmet Emin. “Kuvvetler Ayrılığının Dönüşümü ve Günümüz Demokratik Rejimlerdeki Anlamı”. *Ankara Barosu Dergisi* 4 (Temmuz 2010),79-101.
- Âliye, Semîra. *Nazariyyetü'd-devle ve âdâbuhâ fi'l-İslâm*. Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmiiyye li'd-dirâseti ve'n-neşri ve't-tevzî', 1988.
- Atar, Fahrettin. *İslâm Yargılama Hukukunun Esasları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2013.
- Avcı, Casım. “Hilâfet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/539-546. İstanbul: TDV Yayınları, 1998
- Avva, Muhammed Selim. *İslâm Devletinde Yönetim Şekli*. İstanbul: Mana Yayınları, 2011.
- Aydın, Mehmet Akif. “Anayasa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/153-164. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Aydın, Mehmet Akif. “İmâmet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/203-207. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Aydın, Rıfat. “Türk Siyasal Kültürü Açısından Hükümet Sistemleri (Parlamerter Sistem ve Başkanlık Sistemi) nin Değerlendirilmesi”. *Akademik Hassasiyetler* 3/6 (Aralık 2016), 13-41.
- Babanzâde, Mustafa Zihni. “İslâm'da Hilâfet”. haz. Ömer Hakan Özalp. *İslâm Siyasi Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik: Hilâfet Risâleleri*. ed. İsmail Kara. III/101-205. İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.
- Bekiroğlu, Halit. *Sait Halim Paşa ve Siyaset Ahlakı*. İstanbul: İlke Yayıncılık, 2015.
- Beyâtî, Münîr Hamîd. *en-Nizâmü's-siyâsi el-İslâmî mukârinen bi'd-devleti'l-kânûniyye* Ammân: Dâr-ru'n-Nefâis, 2013.
- Bezci, Bünyamin. “Demokrasi ve Başkanlık Sistemi”. *Yönetim Bilimleri Dergisi* 3/2 (2005), 78-91.
- Bişnâk, Bâsım Subhî. “es-Sultâtü fi'n-nizâmî's-siyâsi'l-İslâmî”. *Mecellü'l-câmiati'l-İslâmiyye li'd-dirâseti'l-İslâmiyye*, 11/1 (2013), 620-621.
- Bülbül, Kudret. *Siyaset Bilimi*. Ankara: Liberte Yayınları, 2019.
- Çetin, Halis. “Egemenlik ve Hukuk İlişkisi Üzerine”. *C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 3/2, (2002), 1-16.
- Derîni, Fethî. *Hasâisu't-teşri'i'l-İslâmî fi's-siyâseti ve'l-hüküm*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2013.
- Dumeycî, Abdullah b. Ömer b. Süleyman. *el-İmâmetü'l-uzmâ inde ehli's-sünneti ve'l-cemâa*. Riyâd: Dâr-ru Tayyibe, 1408/1987.
- Efe, Haydar. ““Türkiye'de Hükümet Sistemi Tartışmaları Çerçevesinde Başkanlık Sistemi ve Türkiye'de Uygulanabilirliği”. *KAÜ İİBF Dergisi*, 6/9, (Mart 2015), 65-94.

- Erdem, Sami. "Cumhuriyet'e geçiş sürecinde hilâfet teorisine alternatif yaklaşımlar: Seyyid Bey örneği (1922-1924)". *Divan: Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi* 2 (Haziran 1996), 119-146.
- Ergil, Doğu. "Başkanlık Sistemi ve Türkiye". *Başkanlık Sistemi*, ed. Murat Aktaş vd. Ankara: Liberte Yayınları, 2015.
- Fendoğlu, Hasan Tahsin. "Başkanlık Sistemi". *İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 3/1, (Temmuz 2016), 39-60.
- Ferrâ, Ebû Yâ'la Muhammed b. el-Hüseyin b. Muhammed b. Halef. *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, thk. Muhammed Hamid el-Fakî, Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000.
- Gözübüyük, Şeref. *Anayasa Hukuku*. Ankara: Turhan Kitabevi Yayınları, 1995.
- Hallâf, Abdulvahhâb. *es-Sultâni's-selâse fi'l-İslâm, (et-Teyrî, el-Kazâ, et-Tenfîz)*. Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1985.
- Hallaq, Wael B. *İmkânsız Devlet*. çev. Aziz Hikmet. İstanbul: Babil Kitap, 2020.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Anayasa Hukuku*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1995.
- Hasan, İbrahim-Hasan, Ali İbrahim. *en-Nuzumü'l-İslâmiyye*. Kahire: Mektebetü'n-Nehda el-Mısıriyye, ts.
- Hatiboğlu, M. Said. *Hilâfetin Kureyşiliği İslâm'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik*. Ankara: Otto, 2017.
- İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed el-Hadramî. *Mukaddime*. I. Cilt. haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1988.
- İbn. Aşûr, Muhammed Tâhir. *Nakdün ilmiyyün l-kitâbi'l-İslâm ve usûlü'l-hükem*. Kahire: el-Matbatü's-Selefiyye, 1344.
- İmamoğlu, Abdullah Taha. *Hadis ve Siyaset*. İstanbul: Beka Yayıncılık, 20015.
- Kaboglu, İbrahim. *Anayasa Hukuku Dersleri*. İstanbul: Legal, 2011.
- Karaaslan, M. Abdülmecit. "İslâm Hukukunda Devlet Başkanlığıyla İlgili Kavramların İhtilafı ve Dört Halifeden Sonra Hilâfetin Geleceği". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 28 (Bahar 2016), 55-80.
- Karaman, Hayrettin. *Mukayeseli İslâm Hukuku*. I. Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Kavak, Özgür. "İtikaddan Amele Siyaset İlmihâli: Said b. İsmail Aksarayî ve Siyasetü'd-dünyâ ve'd-dîn Adlı Eseri". *Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi* 17/33 (Şubat 2012), 193-213.
- Kazıcı, Ziya. *İslâm Medeniyet ve Müesseseler Tarihi*, İstanbul: İFAV, 2003.
- Kettâni, Muhammed Abdüllhay. *Nizâmü'l-hükûmeti'n- Nebeviyye el-müsememmâ et-Terâtibü'l-idâriyye*, I. Cilt. thk. Abdullah el-Hâlidî. Beyrût: Dâru'l-Erkâm, trs.
- Mevdûdî, Ebü'l-A'lâ. *el-Hilâfetü ve'l-milk*. Kuveyt: Dâru'l-Kalem, trs.
- Mütevellî, Abdulhamîd. *Mebâdüü nizâmî'l-hükmi fi'l-İslâm*. İskenderiye: Dâru'l-Mearif, 1966.
- Okur, Hüseyin. "Gazâlî'nin Nasihatü'l-Mülûk Adlı Eserinde Siyasetü's-Şeriyye Esasları", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43, (Haziran, 2020), 1-30.
- Özalp, Ömer Hakan. "Sait Halim Paşa'nın 'İslâm'da Teşkilat-ı Esasiye' Risalesinin Bilinmeyen Bir Tercümesi". *Kutatgubiliğ Felsefe Bilim Araştırmaları Dergisi*. 5 (2004), 241-258.
- Özbudun, Ergun. *Türk Anayasa Tarihi*. Ankara: Yetkin Yayınları, 2000.
- Öztürk, Kemal-Kurt, Hüseyin. "Amerikan Başkanlık Sistemi", *Başkanlık Sistemi*. ed. Murat Aktaş. vd. Akara: Liberte Yayınları, 2015.
- Palabıyık, Hanefi. "Hz. Peygamberin Devlet Kurma Faaliyeti" Atatürk Üniversitesi *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2002), 99-126.
- Reyis, Muhammed Ziyâeddîn. *el-İslâm ve'l-hilâfetü fi'l-asri'l-hadis (Nakdû kitâbi'l-İslâm ve usûlü'l-hükem)*. Menşûrâtü'l-Fikri'l-Hadis, 1973.
- Rıza, Muhammed Reşid. *el-Hilâfe*. Kahire: ez-Zehrâ li'l-İlâmi'l-Arabî trs.
- Sâmer râî, Numan Abdürrezzâk. *en-Nizâmü's-siyâsi fi'l-İslâm*. Riyad: Mektebetü'l-Melik Fahd, 1418/1997.
- Senhûrî, Abdürrezzâk Ahmed. *Fikhu'l-hilâfe ve tatavvuhâ li tusbiha usbete umemin şarkıyye*, thk. Tefîk Muhammed eş-Şâvî-Nâdiye Abdür-Razzâk es-Senhûrî. Mısır: Müessesetü'r-Risâle, 1999.

- Seyyid, Mehmed. *Usûlü Fıkıh Medhal*. Haz. Selçuk Camcı. İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2011.
- Sezginer, Murat. *Günümüz Demokrasilerinde Kuvvetler İlişkisi ve 1982 Anayasası'nda sorunlar*. Ankara: Seçkin Yayınları, 210.
- Südeyri, Tefvik b. Abdulaziz. *el-İslâm ve'd-düstûr*. Riyâd, trs.
- Şâvî, Fârûk. *Fikhü's-şurâ ve'l-istişâra*. el-Mensûra: Dâru'l-Vefâ, 1992.
- Şelebî, Ebû Zeyd. *Târîhü'l-badâretü'l-İslâmiyye ve'l-fikri'l-İslâmî*, Kahire: Mektebet'ü Vehbe, 2012.
- Şeltût, Mahmûd. *el-İslâm akideten ve şer'ate*. Kahire: Dâru's-Şurûk, 2001.
- Tekin, Yusuf. *Başkanlık Sistemi ve Kuvvetler Ayrılığı Tartışmaları*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2017.
- Teziç, Erdoğan. *Anayasa Hukuku*, İstanbul: Beta Yayınları, 2021.
- Tunçkaşık, Halit. "Başkanlık Sistemi: Teori, Pratik ve Tartışmalar", *Karşılaştırmalı Hükümet Sistemleri Başkanlık Sistemi (ABD, Arjantin, Azerbaycan, Brezilya ve Nijerya Örnekleri)*, ed. Semra Gökçimen. Ankara: TBMM Basımevi, 2017.
- Türhan, Mehmet. *Hükümet Sistemleri*. Ankara: Gündoğdu Yayınları, 1993.
- Türcan, Talip. *Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- Üdeh, Abdulkadir. *el-İslâm ve evdâünâ's-siyâsiyye*. ts.
- Ünal, A. Bülent. "Seyyit Bey'in Hakimiyet Anlayışı", *Türk Hukuk ve Siyaset Adamı Seyyit Bey Sempozyumu*.75-79. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1999.
- Yaman, Ahmet. *Siyaset ve Fıkıh*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Yaşın, Cem. *Başkanlık Sistemi*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997.
- Yayla, Yıldızhan. *İdare Hukuku*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 1985.
- Yıldız, Mustafa. "Başkanlık, Yarı Başkanlık ve Parlamenter Sistem Üzerine Bir Değerlendirme". *Türkiye Siyaset Bilimi Dergisi* 1/2 (2018), 89-108.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed. *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-âmm*. I. Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2012
- Zeydân, Abdulkarim. *el-Medhalü li-dirâseti's-şer'ati'l-İslâmiyye*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2002.
- Ziyrek, Ali. *Osmanlı Türk Anayasalarında Egemenlik Anlayışı (1876-1961)*. İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Zühaylî, Vehbe. *el-Fikhü'l-İslâmiyyü ve edilletühü*. VI. Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1975.



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

## YÛNUS EMRE'NİN DÜŞÜNCE DÜNYASINDA HADİSİN YERİ VE BUNLARIN HADİS TEKNİĞİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ<sup>1\*</sup>

### THE PLACE OF HADİTH IN YÛNUS EMRE'S MENTALITY AND THEIR EVALUATION IN TERMS OF TECHNIQUE OF HADITH

**Mehmet AYHAN**

Dr. Öğr. Üyesi, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Kocaeli/Türkiye  
muhyahhan02@gmail.com, ayhan.mehmet@kocaeli.edu.tr;  
orcid.org/0000-0003-1836-7807

#### **Makale Bilgisi / Article Info**

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

**Geliş Tarihi / Received:** 10 Ekim 2021 / 10 October 2021

**Kabul Tarihi / Accepted:** 30 Kasım 2021 / 30 November 2021

**Yayın Tarihi / Published:** 29 Aralık 2021 / 29 December 2021

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık 2021 / December 2021

**Cilt: 5, Sayı: 2 Volume: 5, Issue: 2, Sayfa / Pages: 577-604.**

**Cite as / Atıf:** Ayhan, Mehmet. "Yûnus Emre'nin Düşünce Dünyasında Hadisin Yeri Ve Bunların Hadis Tekniği Açısından Değerlendirilmesi [The Place of Hadith in Yûnus Emre's Mentality and Their Evaluation in Terms of Technique of Hadith]". Kocaeli İlahiyat Dergisi- Kocaeli Theology Journal, 5/2 (Aralık/December 2021), 577-604.

<sup>1</sup> \*Bu makale 10 Temmuz 2021 tarihinde Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından düzenlenen "I. Uluslararası İslam Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu-Yunus Emre" sempozyumunda sözlü bildiri olarak sunulan tebliğin genişletilerek yayımlanmış halidir.



**İntihal:** Bu makale, intihal tarama programlarıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.  
**Plagiarism:** This article has been scanned with plagiarism screening programs and plagiarism has not been detected.

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

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

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

**CC-BY-NC-ND 4.0**

## Öz

Yunus Emre düşünce tarihimizde önemli bir iz bırakmış olan 13.-14. y.y tasavvuf büyüklelerinden ve şairlerinden birisidir. Onun arı duru Anadolu Türkçesiyle ifade ettiği düşünceleri, dilden dile gönülden gönüle yayılmıştır. Onun duygu dünyasındaki coşkun ve samimi hisler, şiirleri vasıtasıyla Anadolu'yu, Balkanları ve birçok diyarı dolaşmıştır. Yunus Emre'nin şiirleri birçok kaynaktan özellikle de Anadolu irfanı olarak bilinen tasavvuf kültüründen beslenmiştir. O, şiirlerinde tema olarak dönemin farklı kültürel unsurlarını kullanmış, bu bağlamda birçok âyet ve hadise doğrudan yahut dolaylı olarak temas etmiştir. Bu bağlamda Yunus Emre'nin şiirleri bol miktarda hadis malzemesi içerir. O, hadislerden bir kısmını birebir metin olarak verirken bazı hadislere ise işaret yoluyla değinir. Yunus Emre'nin doğrudan veya dolaylı olarak işaret ettiği hadislerin muhtevasına baktığımızda birçok konu karşımıza çıkmaktadır. Çoğunluğu tasavvufi olmak üzere tevhid, iman, marifet, kâinatın Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hürmetine yaratılması, Hz. Peygamber'in nurdan yaratılması, ibadet, Allah/peygamber sevgisi, ölüm, kevser, istiğfar, sırat, mirac, Kur'an okumanın sevabı, münker-nekir, şefaât, havf ve reca, kalp, rûyetullah, hayır ve şerrin Allah'tan gelmesi gibi birçok konuyu içerdiği görülmüştür. Araştırmada, Yunus'un *Divân*'ında kullandığı hadislerin tespit edilerek tahririnin yapılması ve böylece hadisin, onun düşünce dünyasındaki yerinin ortaya konulması amaçlanmıştır. Çalışmanın sınırları gereği hadisler tahrir edilirken detaya girilmemiş, kısaca hadisin metni veya manası verilerek *Divân*'da geçtiği yerler gösterilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Yunus Emre, Divan, Şiir, Düşünce

## Abstract

Yunus Emre is one of the sufistic authority and poet, who has impressed our history of mind, in 13<sup>th</sup> - 14<sup>th</sup> century. He expressed his opinions in pure Anatolian Turkish and those ideas have spread from mouth to mouth and from heart to heart. Vibrant and sincere emotions in Yunus' sentimental world have wandered around in the Anatolia, in the Balkans and in many regions by means of his poems. Yunus Emre's poems were fed on many sources so much the more by sufistic culture which is known as Anatolian knowledge. He used different cultural elements of the era as a theme in his poems and in this sense he touched on many hadiths and verses directly or indirectly. In this regard Yunus Emre's poems include plenty of hadith elements. As he presents some of those hadiths as a text directly on the other hand he mentions some of them by indication. When we look at the contents of the hadiths which Yunus Emre directly or indirectly indicates, many subjects appear. Being mainly as sufistic, those contents include titles such as oneness, faith, direct knowledge, creation of universe for the sake of His Holiness the Prophet, creation of His Holiness the Prophet out of the divine light, worship, the love of Allah/the Prophet, death, Kavthar, praying for forgiveness, Şirât, ascension, the credit of reciting the Qur'an, munkar-nakir, intercession, fear and hope, heart, vision of God, originating the good and the evil from Allah. In the research it was aimed to identify and include the hadiths Yunus used in *Divân* and thus to present the place of hadith in his mentality. For the force of the limitations of the research it was not went into detail during the including of the hadiths, and it was given the text or the meaning of the hadith and indicated the place where it was mentioned in *Divân*.

Keywords: Hadith, Yunus Emre, Divan, Poem, Idea

## Giriş

Tarih boyunca Anadolu coğrafyasının düşünce dünyasında iz bırakmış birçok kişi ve kurumdan bahsetmek mümkündür. Bunlar içerisinde devlet görevi olanlar bulunduğu gibi herhangi bir kurumda fiilen çalışmayan kişiler de yer almaktadır. Yaşadığımız Anadolu coğrafyasında devlet görevi olmamasına rağmen kültür dünyamıza önemli izler ve etkiler bırakmış şahsiyetlerden biri de Yûnus Emre'dir.

13./14. Yüzyılda yaşadığı bilinen Yûnus Emre'nin kaynaklarda hayatına dair bilgiler sınırlıdır. Eskişehir'e bağlı Sarıköy'de<sup>2</sup> yahut bir diğer bilgiye göre Sakarya Nehri civarındaki Sarıköy<sup>3</sup> isimli köyde<sup>4</sup> doğduğu ifade edilmektedir. Ayrıca Yûnus Emre'nin bir Türkmen köylüsü olduğu<sup>5</sup> yahut medrese eğitimi aldığı şeklinde farklı bilgiler bulunmaktadır.<sup>6</sup>

Yûnus Emre'nin çeşitli yönleriyle ilmî kişiliğine dair birçok çalışma yapılmıştır. Onun hadisçi yönüyle ilgili ülkemizde de bazı araştırmalar mevcuttur. Bunlardan birisi Adem Çalışkan tarafından kaleme alınan "Yûnus Emre Divanı'nda Hz. Peygamber'in Hadis-i Şerifleri" adlı makaledir.<sup>7</sup> Daha sonra Gülistan Ekmekçi tarafından "Yûnus Emre Divanında Ayet ve Hadisler"<sup>8</sup> isimli bir çalışma yapılmıştır. Konuyla ilgili en detaylı araştırma ise Mustafa Öztoprak ve Sema Dağcı tarafından yapılmış olan "Yûnus Emre'nin Divan'ın-

2 Mustafa Tatçı, *Yûnus Emre Divânı* (Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü Pdf Yayını, ts.) (Erişim 26 Eylül 2021), Önsöz kısmı.

3 Abdülbaki Gölpınarlı, *Yûnus Emre Divanı : -Metinler, Sözlük, Açıklama-*. (İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1943), 1.

4 Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1976), 265.

5 Köprülü, *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*, 265.

6 Yûnus Emre'nin hayatı hakkında geniş bilgi için bk. Köprülü, *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*, 231 vd; Gölpınarlı, *Yûnus Emre Divanı*, 1 vd; Tatçı, *Yûnus Emre Divânı*, önsöz kısmı; Mustafa Tatçı, "Yûnus Emre - Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 09 Temmuz 2021).

7 Adem Çalışkan, "Yûnus Emre Divanı'nda Hz. Peygamber'in Hadis-i Şerifleri", *Diyanet İlmî Dergi* XXVIII/3 (1992), 119-125.

8 Gülistan Ekmekçi, "Yûnus Emre Divanında Ayet ve Hadisler", *The Journal of Academic Social Science Studies* 9/Number: 62 (01 Ocak 2017), 255-262.

da Hadise Yaklaşımı” adlı makaledir.<sup>9</sup> Bu çalışmada, diğerlerinden farklı olarak Yunus Emre'nin *Divân*'da kullandığı bazı hadislerin tahrirci ve değerlendirmesi yapılmıştır. Bu araştırmada ise mezkûr çalışmalarda eksik bırakılan hususlar tamamlanmaya ve ilave katkı sunacak nitelikte yeni birtakım bulgular ortaya konulmaya çalışılacaktır. Çalışmada, Yunus'un *Divân*'ında kullandığı ve diğer çalışmalarda tespit edilemeyen hadislerin de tahrircinin yapılması ve böylece hadisin, onun düşünce dünyasındaki yerinin ortaya konulması amaçlanmıştır. Çalışmanın sınırları gereği hadisler tahrir edilirken detaya girilmemiş, kısaca hadisin metni veya manası verilerek *Divân*'da geçtiği dizeler gösterilmiştir.<sup>10</sup> Ayrıca çalışmada Yunus Emre'nin eseriyle ilgili esas alınan baskı, müellif hakkındaki araştırma ve yayınlarıyla tanınan Mustafa Tatçı tarafından hazırlanmış olan *Yunus Emre Divânı* adlı eserdir.<sup>11</sup>

Yunus Emre'nin *Divân*'ına bakıldığında oldukça fazla hadis kullandığı ve bunları da metinlerini doğrudan iktibas ettiği yahut telmih yoluyla işaret ettiği görülmektedir. Çalışmada öncelikle onun sünnet ve hadis anlayışı ele alınacak ardından *Divân*'da naklettiği hadisler ele alınacaktır. Son olarak da *Divân*'da hadisler çerçevesinde işlenen diğer konulara değinilecektir.

### 1. Yunus Emre'de Sünnet ve Hadis

Hadis ve sünnet kelimeleri terim anlamıyla birbirinden farklıdır. Ancak günlük kullanımda yahut bazı müellifler nazarında birbirinin yerine kullanılmıştır. Yunus Emre'nin *Divân*'ına bakıldığında ise hadis ve sünnet kelimelerinin genellikle aynı anlamda kullanıldığı görülmektedir. Onun hadis ve sünnet kelimesini birbiri yerine kullandığına misal olarak şu dizeler verilebilir:

*Dutulmaz oldu Peygamber hadîsi*  
*Halâyık cümle Hak'dan utlu oldu*<sup>12</sup>

9 Mustafa Öztoprak - Sema Dağcı, “Yunus Emre'nin Divan'ında Hadise Yaklaşımı”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VI/11 (2019), 185-224.

10 Öztoprak ve Dağcı'nın çalışmasında bazı hadisler için ayrıntılı bilgi bulmak mümkündür. Bk. Öztoprak - Dağcı, “Yunus Emre'nin Divan'ında Hadise Yaklaşımı”.

11 Tatçı, *Yunus Emre Divânı*.

12 Tatçı, *Yunus Emre Divânı*, 317 (387/7-8).

*Yûnus'un sözi şî'irden ammâ aslı (dur) kitâbdan  
Hadîsile dinene key (bilgi) sâdık olmak gerek<sup>13</sup>*

Yûnus Emre, tasavvufî kimliğinin de verdiği etkiyle sünnete bağlılık konusunda son derece hassas hareket etmiş ve bunu da *Dîvân*'ında ısrarla dile getirmiştir. Nitekim ona göre Hz. Peygamber'e (s.a.s.) ümmet olan ve onun sünnetiyle dini yaşayan bir kişi şefaatten mahrum olmaz ve kolay bir şekilde cennete girer. Bununla birlikte Yûnus'a göre günahkâr olanlar da Resûlullah'ın (s.a.s.) şefaatinin ummaktır. O, bu görüşlerini şu şekilde ifade etmiştir:

*Sen ana ümmet olgör o seni mahrûm komaz  
Her kim anun ümmetidür sekiz Cennet yiridür  
Her kim anun sünnet ile farzını kâ'im tutar  
Ne diyem ki 'âkıbet sorı-hisâbdan beridür  
Suçlu suçsuz günahkâr şefâ'at andan umar<sup>14</sup>*

Yûnus Emre'ye göre sünnet dinin temelidir. Sünnete uygun bir yaşantı sürdürülmezse hayatta bid'atlar hâkim olur ve bunlar zamanla sünnetin yerini alır. O, bu anlamı şu dizelerle ifade etmiştir:

*Emr-i ma'rûf bu dem kaldı  
Bid'at gelüp sünnet öldi<sup>15</sup>*

Yûnus Emre'ye göre sünnete uymak Kur'ân'ın Müslümanlara yüklediği bir sorumluluktur. Eserinde Kur'ân ve sünnet bütünlüğünü vurgulayan Yûnus Emre, sünnete tabi olmayı Kur'ân'ın bir emri olarak telakki etmektedir. Ayrıca o, sünnete tabi olmanın insanı kabir azabından koruyacağını belirtmektedir. Nitekim o, bu konudaki kanaatlerini şöyle ifade etmiştir:

*Unluk sinüündür seniün sakın gür 'azâbından  
Mustafâ böyle didi inanursan Kur'ân'a<sup>16</sup>*

13 Tatçı, *Yunus Emre Dîvânı*, 110 (137/9).

14 Tatçı, *Yunus Emre Dîvânı*, 65 (81/5-8).

15 Tatçı, *Yunus Emre Dîvânı*, 179 (218/5).

16 Tatçı, *Yunus Emre Dîvânı*, 266 (313/11).

Yunus Emre fikirlerinin kaynağının Kur'ân ve Sünnet olduğunu fakat bunu şiir formunda ifade ettiğini belirterek muhataplarına uyarılarda bulunmaktadır. O, sözlerinin dizelerle ifade etmesinin muhatabı yanıltmaması gerektiğini, düşünce dünyasının iki temel kaynak olan Kurân ve Sünnetten beslendiğini belirtmektedir. Yunus'un bu ifadeleri onun düşünce dünyasının temel sabitelerini belirlemek açısından son derece önemlidir. O, bir konuda âyet veya hadis varsa buna uyulması gerektiğini özellikle ifade etmiştir. Yunus Emre bu kanaatini şöyle belirtmiştir:

*Yunus'un sözi şi'irden ammâ aslı (dur) kitâbdan  
Hadîsile dinene key (bilgi) sâdık olmak gerek<sup>17</sup>*

Yunus Emre kendi dönemindeki birtakım taassup ehli âlimlerden de şikayetçi olmaktadır. O, böyle kimselerin hadlerini aştıklarını, adeta kendilerini peygamber konumuna yükselttiklerini ifade etmektedir. Yunus'a göre Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hadisleri yerine işin ehli olmayan bazı kişilerin sözlerinin revaçta olması toplum hayatında çeşitli sıkıntılara neden olmaktadır. Yunus Emre bu konudaki hissiyatını şu şekilde dile getirmektedir:

*Peygamber yirine geçen hocalar  
Bu halkun başına zahmetlü oldu  
Dutulmaz oldu Peygamber hadîsi  
Halâyık cümle Hak'dan utlu oldu<sup>18</sup>*

Yukarıdaki beyitte bazı hocaları tenkit eden Yunus Emre bu beyitlerinde de sûfilere eleştiride bulunmaktadır. Hadis ve Sünnet konusunda aslolanın zâhir ulemanın görüşü olduğunu kişinin ârif de olsa bunu bilemeyebileceğini ifade etmektedir.

Yunus Emre'nin bu ifadelerinden hadise ve sünnete yaklaşımda kitabi bilgileri esas aldığı ve sûfilere bir kısmının kullandığı rivâyet yöntemlerinden keşf ve ilhamı dikkate almadığı anlaşılmaktadır. Onun bu yaklaşımının sonucu olarak hadis/sünnet gibi dini konulara metin merkezli, aşk ve gönül

17 Tatçı, *Yunus Emre Divânı*, 110 (137/9).

18 Tatçı, *Yunus Emre Divânı*, 317 (387/7-8).

odaklı durumlarda ise sûfiler gibi davrandığını söylemek mümkündür.<sup>19</sup> Yûnus'un bu kanaatleri *Dîvân*'da şu şekilde ifade edilmiştir:

*Hadîs'dür Mustafâ'dan 'ışkıla ikrâr didi  
Binde bir 'ârif bunı bakup okıyubilmez*<sup>20</sup>

Yûnus Emre hadislerin sayısına dair de açıklama yapmaktadır. Ona göre Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hadislerinin sayısı on iki bindir. Yûnus Emre bu görüşünü şöyle ifade etmektedir:

*On iki bin hadîsi cem' eyledi Mustafâ  
Anı işitdün meger şerh ile söz satarsın*<sup>21</sup>

Yûnus Emre hadislerin sayısını açıklarken *cem etti* ifadesini kullanmaktadır. Onun bu ifadeyle kastettiği anlam hadislerin sayısı olmalıdır. Zîra hadislerin cem edilmesi ve tedvini Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminden sonradır.

Bazı tespitlere göre mükerrerlerle birlikte Hz. Peygamber'e nispet edilen hadislerin sayısı bir milyon beş yüz bini bulmaktadır. Ancak burada hadislerin sayımında esas alınan kriterlere göre rakamlar değişmektedir.<sup>22</sup> On iki bin sayısıyla Yûnus Emre'nin *kütüb-i tis'a'yı* kastetmiş olması muhtemeldir. Nitekim mükerrerler hariç *kütüb-i tis'a'da* on bin civarında hadis olduğu belirtilmiştir.<sup>23</sup> Yûnus Emre beyitte de görüldüğü üzere on iki bin hadis ifadesiyle Hz. Peygamber'den yeterince hadis nakledildiğini fakat bununla yetinmeyip şerh adı altında insanlara kendi fikirlerini dayatmaya çalışanları eleştirmektedir.<sup>24</sup>

19 Öztoprak - Dağcı, "Yûnus Emre'nin Divan'ında Hadise Yaklaşımı", 198.

20 Tatçı, "Yûnus Emre", 87 (110/7).

21 Tatçı, *Yûnus Emre Dîvânı*, 202 (248/7).

22 Mustafa Karataş, "Hadis Sayım Metodlarının Hadislerin Sayısına Etkisi", *İLAM Araştırma Dergisi* 3/2 (1998), 52.

23 Mustafa Karataş, *Hadislerin Sayısı* (İstanbul: Nun Yayıncılık, 240, (2008; Öztoprak - Dağcı, "Yûnus Emre'nin Divan'ında Hadise Yaklaşımı", 199.

24 Bir diğer ihtimal ise Yûnus Emre'nin on iki lafzını kesretten kinaye olarak yahut daha özel bir anlamda kullandığıdır. Ancak bu kullanımlara dair elimizde bir kanıt bulunmamaktadır. *Dîvân*'daki on iki rakamının kullanıldığı diğer yerler için bk. Tatçı, *Yûnus Emre Dîvânı*, 144 (181/7), 177 (214/6), 181 (220/6), 204 (250/4).

Yunus Emre'nin genel olarak sünnet anlayışına bakıldığında onun birkaç hususu ön plana çıkardığı görülmektedir. Kur'an-sünnet bütünlüğü, sünnete kesin bir şekilde ittiba, sünnetin terkedilmesinin bid'atların ortaya çıkmasına ve halkın sıkıntıya düşmesine sebep olması, sünnete ittibanın insanı kolay bir şekilde cennete götürmesi onun dikkat çektiği konulardır.<sup>25</sup>

Yunus Emre'nin sünnet ve hadis anlayışından sonra *Divân*'da nakletmiş olduğu hadisler tetkik edilecektir. Hadisler incelenirken öncelikle doğrudan metin olarak zikrettiği hadisler ele alınacak ardından da dolaylı olarak işaret ettikleri incelenecektir.

## 2. Doğrudan Hadis Olarak Nakledilenler

### 2.1. Bilinmeyen Bir Hazine İdim

كُنْتُ كُنْزًا لَا أَعْرِفُ

“Bilinmeyen bir hazine idim”.

Farklı lafızlarla zikredilen ve tasavvuf kültürüne Kenz-i mahfi olarak ifade edilen rivâyet şöyledir:

“Bilinmeyen bir hazine idim. Bilinmeyi istedim ve bunun için mah-lûkâtı yarattım. Onlara kendimi tanıttım, onlar da beni tanıdılar.”<sup>26</sup>

Yunus Emre'nin divanında rivâyet şu şekilde geçmektedir:

*Gelsün beni ol öldüren külümi göge savuran  
Ben Küntü kenz'em mahfi'yem izhâr iden gelsün berü*<sup>27</sup>

Hadis kaynaklarında bir aslı bulunmayan ve farklı lafızlarla nakledilen Kenz-i mahfi rivâyeti hakkında İbn Teymiye (öl. 728/1328), bunun Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sözlerinden olmadığını, sahih veya zayıf bir isnadının

25 Misaller için bk. Tatçı, *Yunus Emre Divânı*, 110 (137/9), 179 (218/5), 317 (387/7-8).

26 Bu rivâyetin hadis kaynaklarında bir isnadı bulunmamıştır.

27 Tatçı, *Yunus Emre Divânı*, 232 (287/7).



bilinmediğini söylemiştir.<sup>28</sup> Bu konuda Zerkeşî (öl. 794/1391)<sup>29</sup>, İbn Hacer (öl. 852/1448) ve Suyûtî (öl. 911/1505)<sup>30</sup> de aynı kanaati paylaşmıştır.<sup>31</sup>

Ali el-Kârî (öl. 1014/1605) ise manasının sahih olduğunu söylemiş, Aclûnî (öl. 1162/1749) de rivâyetin sûfiler tarafından kullanıldığını belirtmiştir.<sup>32</sup> Halk arasında yaygın olarak bilinen Kenz-i mahfî rivâyeti muhaddislere göre sahih değildir.

## 2.2. Nefsini Bilen Rabbini Bilir

مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ

“Nefsini bilen Rabbini bilir.”<sup>33</sup>

*Dîvân*'da nakledilen ve sûfiler tarafından çokça kullanılan bu rivâyeti Yûnus Emre şiir olarak şu şekilde ifade etmiştir:

*Men 'arefe nefsehu fekad 'arefe Rabbehu*  
*Bildüm bunu buldum anı inkâr iden gelsün benü*<sup>34</sup>

Sûfiler tarafından marifet konusunda çokça nakledilen rivâyet hakkında Nevevî (öl. 676/1277), bu sözün Hz. Peygamber'den sabit olmadığını; Ebû Muzaffer es-Sem'ânî (öl. 562/1166) de merfû olarak bilinmediğini ve Yahyâ

28 Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ'l-kübrâ* (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1408), 5/88.

29 Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahâdır b. Abdullah *ez-Zerkeşî, et-Tezkire fi'l-ehâdisi'l-müştehire (el-Le'âli'l-mensûre fi'l-ehâdisi'l-meşhûre)* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 136.

30 Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *ed-Dureru'l-munteşira fi'l-ehâdisi'l-müştehire* (Riyad: Câmîati'l-Melik Suud, 1988), 163.

31 Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b Abdirrahmân b Muhammed Sehâvî, *el-Makâsîdü'l-hasene fi beyânî kesirin mine'l-ehâdisi'l-müştehire [ale'l-elsine]* (Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1985), 521.

32 İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Kesfu'l-hafâ ve muzîlu'l-ilbâs*, thk. Husâm ed-Dîn el-Kudsi (Kahire: Mektebetü'l-Kudsi, 1351), 2/132. Tasavvufî hadislerle ilgili çalışma için bk. Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000).

33 Zerkeşî, *et-Tezkire*, 129; Sehâvî, *el-Makâsîdü'l-hasene*, 657; Süyûtî, *ed-Dureru'l-munteşira*, 185; Aclûnî, *Kesfu'l-Hafâ*, 2/262.

34 Tatçı, *Yunus Emre Dîvânı*, 232 (287/5).

b. Muâz er-Râzî'nin (öl. 258/872) sözlerinden olduğunu belirtmiştir.<sup>35</sup> İbn Teymiyye ise hadisi mevzû olarak nitelemiştir.<sup>36</sup>

### 2.3. Ölmeden Önce Ölünüz

مُوتُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا

“Ölmeden önce ölünüz.”

Halk arasında yaygın olarak bilinen rivâyeti Yûnus Emre *Dîvân*'ında şöyle kaydetmiştir:

*Keuser havzına talanlar ölmezdin öndin ölenler  
Nefsini düşmân bilenler konar Tûbâ dallarına*<sup>37</sup>

İbn Hacer ve Sehâvî (öl. 902/1492) bu hadisin sabit olmadığını belirtmiş, Ali el-Kârî (öl. 1014/1605) de bunun sûfi sözlerinden olduğunu ifade etmiştir.<sup>38</sup> Muhaddislere göre bu sözün hadis olarak bir aslı bulunmamaktadır.

### 2.4. Vatan Sevgisi İmandandır

حُبُّ الْوَطَنِ مِنَ الْإِيمَانِ

“Vatan sevgisi imandandır.”

Rivâyet, *Dîvân*'da iki yerde geçmektedir: Bunlardan birisi

*Düşdükçe öge Hubbü'l-Vatan zerrece kalmaz m'emem  
Gözden sızup olur seven her dem yüregüm yağları*<sup>39</sup>

dizelerinde ifade edilmiştir.

35 Zerkeşî, *et-Tezkire*, 129; Sehâvî, *el-Makâsîdül-hasene*, 657; Süyûtî, *ed-Dureru'l-muntesina*, 185; Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, 2/262.

36 Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, 2/262.

37 Tatçı, *Yunus Emre Dîvânı*, 280 (345/6). Rivâyetin geçtiği diğer yer için bk. 236 (291/1).

38 Sehâvî, *el-Makâsîdül-hasene*, 682; Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, 2/291.

39 Tatçı, *Yunus Emre Dîvânı*, 297 (365/4).

“Vatan sevgisi imandandır” rivâyeti için Sehâvî<sup>40</sup> vâkıf olmadığını fakat manasının sahih olduğunu, Süyûtî<sup>41</sup> de rivâyete vakıf olmadığını belirtmiş, Sağânî (öl. 650/1252) ise hadisin mevzû olduğunu söylemiştir.<sup>42</sup> *Keşfu'l-hafâ*'da Ali el-Kârî'nin manası sahihtir iddiası eleştirilmiştir.<sup>43</sup>

## 2.5. Ey Muhammed! Sen Olmasaydın Âlemleri Yaratmazdım

لَوْلَاكَ لَوْلَاكَ مَا خَلَقْتُ الْأَفْلَاكَ

“Ey Muhammed! Sen olmasaydın sen olmasaydın, âlemleri yaratmazdım.” Rivâyetin yer aldığı dizeler şöyledir:

*Yaradıldı yir ile gök Muhammed dostlığına  
Levlâk ana delil durur ansuz yir ü gök olmadı<sup>44</sup>*

Farklı lafızlarla nakledilen rivâyeti Sağânî mevzû olarak nitelemiş, Aclûnî ise hadis olmasa da manasının sahih olduğunu belirtmiştir.<sup>45</sup> Sûfilere göre meşhûr olan bu rivâyetin muhaddislere göre sahih bir isnadı bulunmamaktadır.

## 2.6. Dünya, Müminin Zindanı, Kâfirin Cennetidir

الدُّنْيَا سِجْنُ الْمُؤْمِنِ، وَجَنَّةُ الْكَافِرِ

“Dünya, müminin zindanı, kâfirin cennetidir.”

Rivâyet Yunus'un şiirlerinde birkaç yerde geçmektedir. Bunlardan birisi şudur:

*Yunus yok dünyâ tadı çün kim fânîymiş adı  
Muhammed zindân didi biz şâd olmamağ için<sup>46</sup>*

40 Sehâvî, *el-Makâsîdül-basene*, 297.

41 Süyûtî, *ed-Dureru'l-muntessira*, 108.

42 Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, 1/345.

43 Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, 1/345.

44 Tatçı, *Yunus Emre Divânı*, 316 (386/7).

45 Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, 2/164.

46 Tatçı, *Yunus Emre Divânı*, 204 (251/5).

Müslim'in eserine aldığı rivâyet sahih olup çeşitli kaynaklarda geçmektedir.<sup>47</sup>

## 2.7. Kabir Azabından Sakınmak

اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْبُخْلِ، وَالْكَسَلِ، وَأَزْدَلِ الْعُمْرِ، وَعَذَابِ الْقَبْرِ، وَفِتْنَةِ الْمَحْيَا  
وَالْمَمَاتِ

“Allah’ım! Cimrilikten, tembellikten, hayatın en rezil/düşkün halinden, kabir azabından, hayatın ve ölümün fitnesinden sana sığınırım.”<sup>48</sup>

Kabir azabından sığınmakla ilgili rivâyet *Divân*’da şu dizelerde geçmektedir:

*Unluk sinüdüdür senün sakın gûr ‘azâbından  
Mustafâ böyle didi inanursan Kur’ân’a*<sup>49</sup>

Hiz. Peygamber’in (s.a.s.) birçok dualarında kabir azabından Allah’a sığındığı bilinmektedir. Hiz. Peygamber’in (s.a.s.) kabir azabı ve benzeri hususlarda Allah’a sığındığı rivâyetler meşhur ve sahih olup birçok kaynak tarafından kaydedilmiştir.<sup>50</sup>

Yunus Emre’nin *Divân*’ında doğrudan hadis metinlerinden iktibas edilerek nakledilen yedi rivâyetten beşinin mevzû, ikisinin ise sahih olduğu tespit edilmiştir. Mevzû hadislerin daha çok sûfiler tarafından yaygın olarak kullanılan rivâyetler olduğu görülmüştür.

47 Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, thk. Yâsir Hasen vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2016), “Zühd ve'r-Rekâik”, 1; Muhammed b. Yezid İbn Mâce, thk. ‘Imadu't-Tayyâr vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2010), “Zühd”, 3.

48 Müslim, “Zikir”, 52.

49 Tatçı, *Yunus Emre Divânı*, 255 (313/11).

50 Müslim, “Zikir”, 73; “Zühd ve'r-Rekâik”, 1; İbn Mâce, “Zühd”, 3; Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâi, thk. ‘Imadu't-Tayyâr vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2010), “İstiâze”, 13.

### 3. Dolaylı Olarak İşaret Edilen Hadisler

#### 3.1. Hz. Peygamber'e (s.a.s.) Salât-u Selam Okumak

Resûlullah'ın (s.a.s.) ismi anıldığında ona salavat getirmek, referansını sünnetten alan bir davranıştır. Yunus Emre şiirlerinde bu sünnete şöyle işaret etmiştir:

*Ol 'âlem fahri Muhammed nebîler serveridür  
Vir salâvât 'ışkıla ol günâhlar eridür Nebiler serveri<sup>51</sup>*

*Okına hadîs ü kelâm  
Diyeler 'Aleyhi's-selâm  
Âşıkısan bellü bilem  
Tanla seher vaktinde tur<sup>52</sup>*

Hz. Peygamber'e salavat getirmenin fazileti müteaddit hadislerde ifade edilmiştir. Bu hadislerin sahih veya hasen bir isnada sahip oldukları görülmektedir. Konuyla ilgili rivâyetlerin bazıları şöyledir:

*"Kıyamet günü insanların bana en yakın olanı, bana en çok salavat getirendir."<sup>53</sup>*

*"Bana bir kez salavât getirene Allah on kez salât eder."<sup>54</sup>*

*"Cimri kimse, yanında anıldığım halde bana salavat getirmeyendir."<sup>55</sup>*

*'Evlerinizi kabirlere çevirmeyin. Benim kabrimi de bayram yeri hâline getirmeyin. Bana salavât getirin. Çünkü nerede olursanız olun, salavâtlarınız bana ulaşır."<sup>56</sup>*

51 Tatçı, *Yunus Emre Dîvânı*, 65 (81/1).

52 Tatçı, *Yunus Emre Dîvânı*, 71 (88/7).

53 Muhammed b. 'İsâ et-Tirmizî, thk. 'İzzuddîn Dali vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2015), Tirmizî, "Vitr", 21.

54 Müslim, "Salât", 70.

55 Tirmizî, "Deavât", 100.

56 Ebu Muhammed Abdullah b. Abdirrahman ed-Dârimî, thk. 'Imadu't-Tayyâr - 'İzzuddîn Dali (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2017), "Menâsik", 96, 97.

### 3.2. Hesaba Çekilmeden Önce Hesaba Çekilmek

“Hesaba çekilmeden önce kendinizi hesaba çekin.”

Rivâyet *Dîvân*'da şu şekilde geçmektedir:

*Tartalum günâhumuz artduralum âhumuz  
İdelüm hisâbumuz hisâb olmamağičün*<sup>57</sup>

Farklı lafızlarla nakledilen rivâyet Hz. Ömer'in sözü olarak geçmektedir.<sup>58</sup>

### 3.3. Mi'rac

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) mi'raca çıkması *Dîvân*'da onlarca beyitte dile getirilmektedir. Misal olarak şunları verebiliriz:

*Muhammed'e bir gice Çalap'dan indi  
Burâk Cebrâîl eydür hâcem Mi'râc'a kıgurdu Hak*<sup>59</sup>

*Turdu mi'râç kasdına yürüdi abdestine  
Secde kıldı dostına dimedi yakın irak*<sup>60</sup>

İsrâ ve mi'rac ile ilgili hadisler Bilâl-i Habeşî (öl. 20/641), Hz. Abbas (öl. 32/653), İbn Mes'ûd (öl. 32/652), Übey b. Ka'b (öl. 33/654 (?)), Hz. Osman (öl. 35/656), Hz. Ali (öl. 40/661), Ümmü Hânî (öl. 50/670'ten sonra), Üsâme b. Zeyd, (öl. 54/674), Hz. Aişe (öl. 58/678), Muaviye b. Ebû Süfyan (öl. 60/680), Semüre b. Cündeb (öl. 60/680), Ümmü Seleme (öl. 62/681), İbn Abbas (öl. 67/687), Esmâ b. Ebû Bekir (öl. 73/692), Ebû Saîd el-Hudrî (öl. 74/693) ve Enes b. Mâlik (öl. 93/711) gibi ashaptan birçok kişi tarafından rivâyet edilmiştir. Kurtubî (öl. 671/1273) eserinde İsrâ ve mi'rac ile ilgili hadis kaynaklarında yer alan rivâyetlere atıf yapmış ve konuyla ilgili geniş

57 Tatçı, *Yunus Emre Dîvânı*, 204 (251/2).

58 Ebû Abdurrahman Abdullah b Mübarek Mübarek, *Kitâbü'z-Zühd ve'r-rekâik* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/103; Ebû Bekr b. Abdullah b. Muhammed b. İbrahim İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Muhammed Avvâme (Dârü'l-kble, ts.), 19/143 (35600; Tirmizî, “Sıfatü'l-kıyâme”, 25.

59 Tatçı, *Yunus Emre Dîvânı*, 105 (134/1).

60 Tatçı, *Yunus Emre Dîvânı*, 105 (134/3).

bilgi vermiştir.<sup>61</sup> İbn Dihye el-Kelbî (öl. 633/1235) de İsrâ ve Mi'rac hadislerini meşhur hadis kaynaklarından özellikle de *Şahîhayn*'da yer alanları esas alarak *el-İbtihâc fi ehâdisi'l-mi'râc* isimli bir eser meydana getirmiştir.<sup>62</sup> İsrâ ve Mi'racla ilgili hadislerin tevâtür derecesine ulaştığı söylenmiştir.<sup>63</sup>

### 3.4. İnsanın Mahşerdeki Hali

İnsanların mahşer yerine üzerlerinde herhangi bir elbise olmaksızın gelmelerini Yunus Emre dizelerinde şöyle ifade etmiştir:

*Ol gün katı efgân ola  
İrkek dişi uryân ola  
Cümle ciger biryân ola  
Ağlaşalum ol gün için<sup>64</sup>*

Mahşer esnasında kadın ve erkeklerin üzerlerinden herhangi bir elbise olmaksızın çıplak bir şekilde haşır olmalarını anlatan çeşitli hadisler vardır: Bunlardan birisi şöyledir:

“Sizler kıyamet günü, yalın ayak, elbisesiz ve sünnetsiz olarak haşredilirsiniz. Bir kadın (Hz. Âişe): Ey Allah'ın Peygamberi! O zaman erkekler ve kadınlar birbirlerine bakmazlar mı? diye sordu. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.s.):

‘O gün herkesin kendisine yetecek bir derdi vardır.’ dedi ve Abese Sûresindeki âyeti okudu.”<sup>65</sup>

Rivâyeti Buhârî *Sahîh*'inde nakletmiş, Tirmizî de hasen sahih hükmünü vermiştir.

61 Misaller için bk. Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmiu' li ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim Atfeş (Kâhire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısıriyye, 1964), 3/425-6, 10/91, 17/191-193, 18/282-283.

62 Özdemir, “İbn Dihye el-Kelbî - Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 19 Kasım 2021); Salih Sabri Yavuz, “Mi'rac - Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 19 Kasım 2021).

63 Ahmet Ağırkaç, “Kaynaklar Işığında İsrâ ve Miraç Olayı”, *Artuklu Akademi: Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi Dergisi* 1/2 (2014), 3.

64 Tatçı, *Yunus Emre Divânı*, 220 (272/15).

65 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîh*, thk. 'Izzuddîn Dalî vd. (Beirut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2015), “Rekâik”, 45; Tirmizî, “Tefsîr”, 72. Rivâyet Müslim, Nesâî, Ahmed ve birçok kaynak tarafından nakledilmektedir.

### 3.5. Münker-Nekir

Kabirde münker-nekir meleklerinin sual etmesi *Dîvân*'da şu şekilde ifadesini bulur:

*Yünus kabre vardukda Münker-Nekir geldükde  
Bana su'âl sordukda dilüm döne mi yâ Rab*<sup>66</sup>

Kabir hayatı ve münker-nekir meleklerinin soru sormalarıyla ilgili hadisler birçok kaynakta yer almıştır.<sup>67</sup> Rivâyet sıhhat bakımından hasen mertebesindedir.<sup>68</sup>

### 3.6. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Zehirlenmesi

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) zehirlenmesi Yunus Emre'nin şiirlerinde şu dizelerle ifade edilmiştir:

*Muhammed'e kâfirler üç kez agu virdiler  
Birin kuzuyla yidi ikin aşın üstine  
Aguyu kıldı şeker ol Resûlu'llah meger  
Vir salâvât zenbûr-vâr derdile yaş üstine*<sup>69</sup>

Yunus Emre yukarıdaki dizelerinde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) üç kez zehirlendiğini ifade etmektedir. Onun şiirlerinde bahsettiği biri kuzu etiyle zehirlenmesi hadislerde yer almakta<sup>70</sup> ancak ikisi yemekle birlikte olmak üzere üç kez zehirlenmesi ve zehrin panzehire dönüşmesi hâdisesine kaynaklarda rastlanmamıştır.

Kaynaklarda Resûlullah'ın (s.a.s.) Hayber'in Fethi sonrasında bir Yahudi kadın tarafından koyun etiyle zehirlendiği aktarılmaktadır. Resûlullah

66 Tatçı, *Yunus Emre Dîvânı*, 14 (15/5).

67 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şu'ayb el-Arnaût - Âdil Mürşid (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 30/499 (18534); Süleyman b. el-Eş'as Ebu Dâvud, thk. Yâsir Hasen vd. (Beirut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirün, 2015), "Sünnet", 27; Tirmizî, "Cenaiz", 70.

68 Tirmizî, Tirmizî, "Cenaiz", 70.

69 Tatçı, *Yunus Emre Dîvânı*, 262 (321/5-6).

70 Buhârî, *Sahih*, "Hibe", 28.



(s.a.s.) etin zehirli olduğunu anlayınca elini yemekten çekmiş, sofradakileri de uyarmıştır. Ancak etten yemiş olan bir sahabî şehit olmuştur.<sup>71</sup>

Resûlullah'ın (s.a.s.) zehirlenmesi hâdisesi sahih rivâyetlerle sabit olmakla birlikte Yunus Emre'nin bahsettiği diğer hususların kaynağı tespit edilememiştir.

### 3.7. Taşların Konuşması

*Dîvân*'da Hz. Peygamber'in eline aldığı taşların ona "Sen gerçek bir peygambersin" dediği şu şekilde ifade edilmektedir:

*Taş elinde söyledi Hak Resûl'sün sen didi  
Anun için komadı bir taşı taş üstüne*<sup>72</sup>

Hadis kaynaklarında Yunus Emre'nin ifade ettiği şekilde bir kayıt olmamakla birlikte dağ, taş ve ağaçların Hz. Peygamber'e (s.a.s.) selam verdiklerine dair rivâyetler bulunmaktadır.<sup>73</sup>

Öte yandan kaynaklarda taşların Hz. Peygamber'in elinde zikrettiklerine dair bilgiler de mevcuttur. Heysemî (öl. 807/1405), taşların Hz. Peygamber'in (s.a.s.) elinde zikrettiğine dair hadisi Bezzâr'ın iki isnadla rivâyet ettiğini, isnadlardan birinin sika ravilerden oluştuğunu diğer isnadda ise zayıf râviler bulunduğunu belirtmiştir.<sup>74</sup> Heysemî'ye göre hadisin sahih olduğu anlaşılmaktadır.

### 3.8. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Şeytanının Müslüman Olması

*Dîvân*'da Hz. Peygamber'in (s.a.s.) şeytanının Müslüman olduğuna do laylı olarak işaret edilmiştir:

*Kerâmetüm var diyen halka sâlûsluk satan  
Nefsîn müsülmân itsün varısa kerâmeti*

71 Buhârî, *Sahih*, "Hibe", 28; Müslim, "Selâm", 45; Ebu Dâvud, "Diyât", 6.

72 Tatçı, *Yunus Emre Divanı*, 262 (321/4).

73 Müslim, "Fedâil", 2; Tirmizî, "Menâkıb", 6.

74 Nureddin Ebu'l-Hasan Nûruddîn 'Alî b. Ebî Bekr b. Suleymân el-Heysemî, *Mecma'ü'z-zevâid ve menba'ü'l-fevâid* (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1414), 8/398.

*Nefsin müsülmân iden Hak yola togru giden  
Yarın ana olısar Muhammed şefâ'atı<sup>75</sup>*

Resûlullah (s.a.s.) bir hadislerinde insanın melekten ve şeytandan arkadaş olduğunu bildirmiş, “Buna sen dahil misin?” diye sorulunca ‘evet’ demiş, ancak Allah’ın yardımıyla kendisinin onun kötülüklerinden korunduğunu belirtmiştir.<sup>76</sup> Bu hadiste geçen “أسلم” “esleme” kelimesi Hz. Peygamber’in (s.a.s.) şeytanının Müslüman olduğu yahut teslim olup kendisine hayırdan başka bir şey telkin etmediği şeklinde yorumlanmıştır.<sup>77</sup> Müslim’in *Sahîh*’inde yer verdiği rivâyet sıhhat bakımından sahihtir.

### 3.9. Hz. Âdem’in (a.s.) Yaratılışı

Yûnus Emre ilk peygamber ve ilk insan olan Hz. Âdem’in (a.s.) yaratılışını şiirlerinde şöyle ifade etmiştir:

*Azrâîl gökden inde bir avuç toprak aldı  
Dört ferîşte yogurdu bir peygamber eyledi<sup>78</sup>*

Hadislerde Hz. Âdem’in topraktan yaratıldığına ve toprağının yeryüzünün farklı yerlerinden alındığına, bunun da yaratılış ve fitrat farkına sebep olduğundan bahsedilmektedir.<sup>79</sup> Ancak Yûnus Emre’nin ifade ettiği dört meleğin Hz. Âdem’in toprağını yoğurması bilgisi kaynaklarda bulunmamaktadır.

Rivâyet hakkında Tirmizî *hasen sahih* değerlendirmesi yapmıştır.<sup>80</sup>

### 3.10. Nûr-u Muhammedî

Varlık aleminde önce Hz. Peygamber’in (s.a.s.) nûrunun yaratıldığına dair *Divân*’da birçok beyit bulunmaktadır. Misal olarak şunları verebiliriz:

75 Tatçı, *Yunus Emre Divânı*, 311 (380/5-6).

76 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6/351 (3802); Müslim, “Münâfikîn”, 69; Dârimî, “Rikâk”, 25.

77 İlyas Çelebi, “Karın - Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 14 Eylül 2021).

78 Tatçı, *Yunus Emre Divânı*, 288 (355/5).

79 Ebu Dâvud, “Sünnet”, 17; Tirmizî, “Tefsir”, 3.

80 Tirmizî, Tirmizî, “Tefsir”, 3.

*Yıldı yitmiş bin hâcı her biri niyyet ider  
Varur ziyâret ider nûrını Muhammed'ün<sup>81</sup>*

*Yitmiş bin yıl öndinden yaradı Muhammed'i  
Hak kendü âşık oldu bahâne bir yılduzdan<sup>82</sup>*

İbn Teymiyye, önce Hz. Peygamber'in (s.a.s.) (nûr-u Muhammedî'nin) sonra ondan diğer mahlukatın yaratılması fikrine şiddetle karşı çıkmış ve bu rivâyetlerin bâtil ve asılsız olduğunu belirtmiştir. Ayrıca bu şekilde inananların dinden çıkacaklarını söyleyerek oldukça sert eleştirilerde bulunmuştur.<sup>83</sup> Aclûnî de ilk yaratılan şeyin Hz. Peygamber'in (s.a.s.) nuru olduğu rivâyetini Abdurrezzâk'ın kendi isnadıyla zikrettiğini belirtmiştir.<sup>84</sup> Ancak *Musannef*'te yapılan taramada bu rivâyet bulunamamıştır.

### 3.11. Hz. Âdem Ruh ile Cesed Arasında İken Ben Peygamberdim

Hz. Âdem (s.a.s.) ruh ile cesed arasında iken Resûlullah'ın (s.a.s.) peygamber oluşu *Dîvân*'da<sup>85</sup> şu şekilde ifade edilmiştir:

*Ol yılduz ki varıdı kandaydı Âdem cânı  
Ya bunca peygamberler anılmadın ağızdan  
Âlimler bunu bilmez degme 'akl ana irmez  
Hidâyettür Yûnus'a keşf oldu hacemüzden<sup>86</sup>*

Yûnus Emre'nin şiirlerinde işaret ettiği durum hadislerde şu şekilde geçmektedir: "Hz. Âdem ruh ile cesed arasında iken ben peygamberdim".<sup>87</sup> Hadis sıhhat bakımından hasendir.<sup>88</sup>

81 Tatçı, *Yunus Emre Dîvânı*, 116 (145/6).

82 Tatçı, *Yunus Emre Dîvânı*, 191 (233/8).

83 Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *Mecmû'ül-Fetâvâ* (Medine: Mecme'ül-Melik Fehd, 1416), 10/71-72.

84 Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, 1/265.

85 Yûnus Emre'nin *Dîvân*'ındaki peygamber anlayışıyla ilgili bir çalışma için bk. Mustafa Öztoprak, "Yunus Emre'nin *Dîvân*'ındaki Peygamber Anlayışı", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/1 (31 Mart 2020), 299-327.

86 Tatçı, *Yunus Emre Dîvânı*, 191 (233/9-10).

87 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 17/176 (20596), 34/202 (20596); Tirmizî, "Menâkıb", 1.

88 Tirmizî, "Menâkıb", 1.

### 3.12. Dinin Direği Namazdır

“Dinin direği namazdır.” Bu hadise *Dîvân*'da şu şekilde işaret edilmiştir:

*Ezân okur müezzîn  
Çağırur Allah adın  
Yıkma dinün bünyadın  
Tur irtе namazına<sup>89</sup>*

Yunus Emre yıkarıdaki beyitlerde namaz kılmamayı dinin direğini yık-mak olarak vasıflandırmaktadır. İslâm'ın en temel ibadeti olan namazın di-nin direği oluşuna dair rivâyet Tirmizî ve Beyhakî tarafından kaydedilmiştir.<sup>90</sup> Hadis sıhhat bakımından sahihtir.

### 3.13. Kevser Havuzu

Yunus Emre şiirlerinde Kevser Havuzuna şu şekilde işaret etmiştir:

*Nefsine muhalif kişi turmaz akar gözi yaşı  
Bunda nefse uyan kişi talmaz kevser göllerine<sup>91</sup>*

Hadis kaynaklarında Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ahiret aleminde ümme-tiyle buluşacağı bildirilen havuz veya nehir anlamındaki havz-ı kevser<sup>92</sup> birçok rivâyette geçmektedir.<sup>93</sup> Rivâyet sıhhat bakımından sahihtir.

### 3.14. Kur'ân Okumanın Sevabı

Kur'ân okumanın faziletine Yunus Emre *Dîvân*'ında şu şekilde işaret edilmiştir:

*Okına Kur'ân u Yâ-sin kulak urup dinleyesin  
Tağca günâhlar yuyasın tanla seher vaktinde tur<sup>94</sup>*

89 Tatçı, *Yunus Emre Dîvânı*, 256 (315/2).

90 Tirmizî, “Îmân”, 8; Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. ‘Alî el-Husrevcirdî el-Beyhakî, *Şu'abu'l-îmân* (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1423), 4/300.

91 Tatçı, *Yunus Emre Dîvânı*, 280 (345/5).

92 Bilgi için bk. Mustafa Ertürk, “Havz-ı Kevser - Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 17 Eylül 2021).

93 Misaller için bk. Buhârî, *Sahih*, “Rikâk”, 53; Müslim, “Tahâret”, 39; “Şalât”, 53; Nesâî, “Tahâret”, 110.

94 Tatçı, *Yunus Emre Dîvânı*, 71 (88/6).

Hadis kaynaklarında Kur'ân okumanın<sup>95</sup> ve Yâsîn Sûresi gibi bazı sûrelerin faziletleri hakkında sahih rivâyetler mevcuttur.<sup>96</sup>

### 3.15. Şefaât

*Dîvân*'da Resûlullah'ın şefaatiyle ilgili müteaddit beyitler bulunmaktadır. Misal olarak bazıları zikredilecektir:

*Terk idesin taht u tâcı bilesin itdüğün göçi  
Muhammed Hak yalvarıcı şefâ'atçimiz andadur*<sup>97</sup>

*Yüzbin peygamber gele hiç şefâ'at olmaya  
Vay eğer olmaz ise Allah'ın inâyeti*<sup>98</sup>

Kaynaklarda Yunus Emre'nin şiirlerinde ifade ettiği şefaate ilgili çok miktarda sahih hadis bulunmaktadır.<sup>99</sup> Bir kısmını daha önce zikretmiştik.

### 3.16. Hayır ve Şerrin Allah'tan Olduğu

Hayır ve şerrin Allah'tan (c.c.) gelmesi hususuna *Dîvân*'da şu şekilde işaret edilmiştir.

*Yünus bu sözleri kogıl kendüzünden elün yugıl  
Senden ne gele bir digil çün Hakdan gelür hayr u şer*<sup>100</sup>

Hayır ve şerrin Allah tarafından geldiğine dair âyet ve hadislerde bilgiler mevcuttur. Temel hadis kaynaklarında hayır ve şerrin Allah'tan geldiğine dair çok sayıda sahih rivâyet bulunmaktadır.<sup>101</sup>

95 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 29/185 (17637); Müslim, "Müsâfirîn", 253; Tirmizî, "Fedâilü'l-Kur'ân", 5.

96 Ma'mer Râşid, *el-Câmi' (Abdurrezzâk'ın el-Musannef'i ile birlikte basım)*, thk. Habîburrahman el-Âzamî (Beyrut: el-Mektebül-İslâmî, 1403), 3/372 (6009); Tirmizî, "Fedâilü'l-Kur'ân", 7.

97 Tatçı, *Yunus Emre Dîvânı*, 36 (44/7).

98 Tatçı, *Yunus Emre Dîvânı*, 311 (380/7).

99 Misaller için bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6/328 (3787), 16/154 (10200), 21/185 (13562); Buhârî, *Sahîb*, Tevhid", 31; "Tefsîr", 11; Müslim, "İman", 334-335; Tirmizî, "Deavat", 132.

100 Tatçı, *Yunus Emre Dîvânı*, 25 (28/9).

101 Ma'mer Râşid, *el-Câmi' (Abdurrezzâk'ın el-Musannef'i ile birlikte basım)*, 5/279 (9611); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/340 (1112); 11/305 (6703); Müslim, "Tahâret", 1; Ebu Dâvud, "Kader",

### 3.17. Rü'yetullah

Kıyamet gününde müminlerin Allah'ı görmeleri Yunus Emre'nin dize-lerinde şu şekilde ifade edilmiştir:

*Yunus kim öldürür seni viren alur yine cânı  
Yarın göresin sen anı er nazarından gitmegil<sup>102</sup>*

Hadis kaynaklarında müminlerin Allah Teâlâ'yı ahirette göreceklerine dair rivâyet birçok sahih isnadla nakledilmektedir.<sup>103</sup>

### 3.18. Mümin Müminin Aynasıdır

“Mümin, müminin aynasıdır”. Bu hadîse *Dîvân*'da şu şekilde işaret edilmektedir:

*Dost sûreti gözgü durur bakan kendü yüzün görür  
Gelsün o kendüsüz gelen ben râzımı ana direm<sup>104</sup>*

Mümin, müminin aynasıdır rivâyeti farklı lafızlarla sahih ve hasen isnadlarla pek çok kaynakta<sup>105</sup> geçmektedir.<sup>106</sup>

### 3.19. İsrâfil'in Sûra Üfürmesi

İsrâfil'in (a.s.) sûra üfürmesi, Yunus Emre *Dîvân*'ında tespit edebildiğimiz kadarıyla on beş yerde geçmektedir. Misal olarak şu dizeleri zikredebiliriz:

*İsrâfil Sûrın Uricak Mahlûkât Turugelicek  
Senün Ününden Artuk Hiç Kulagum İşitmeye<sup>107</sup>*

17; Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân, *el-Ihsan fî takribi Sahibi İbn Hibban* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1988), 1/390 (168).

102 Tatçı, *Yunus Emre Dîvânı*, 127 (159/8).

103 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 16/526 (10906), 17/202 (11127); Buhârî, *Sahîb*, “Tevhîd”, 24; Müslim, “İmân”, 299, “Zühd”, 16; Ebu Dâvud, “Sünnet”, 20.

104 Tatçı, *Yunus Emre Dîvânı*, 173 (209/7).

105 Bu hadisle ilgili bir çalışma için bk. Huriye Martu, “Mümin Müminin Aynasıdır” Rivayeti Üzerine Bir İnceleme”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/27 (BAHAR 2009), 39-63.

106 Misaller için bk. Ebu Dâvud, “Edeb”, 49; Beyhakî, *Şu'abu'l-îmân*, 8/290 (16681); Beyhakî, *Şu'abu'l-îmân*, 10/107 (7239).

107 Tatçı, *Yunus Emre Dîvânı*, 5 (3/8).

*İsrâfil sûrını ura cümle mahlûk turı gele  
Dirilüben haşre vara anda kâzî Sübhân ola<sup>108</sup>*

Hadis kaynaklarında ahiret ahvali anlatılırken İsrâfil'in sûra üfürme-  
siyle ilgili çeşitli bilgiler aktarılmaktadır.<sup>109</sup> Hadisler hasen mertebesindedir.<sup>110</sup>

### 3.20. Çiçeklerin Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Terinden Yaratılması

Çiçeklerin Resûlullah'ın terinden yaratılması *Dîvân*'da şu dizelerde ifa-  
de edilmektedir.

*Hak anı öğdi yaratdı sevdi Habib'üm didi  
Yir yüzinde cümle çiçek Mustafâ'nun teridür<sup>111</sup>*

Tasavvuf, edebiyat ve sanatta gül Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sembolü ola-  
rak kullanılmıştır. Ancak gülün<sup>112</sup> ve diğer çiçeklerin Hz. Peygamber'in (s.a.s.)  
terinden yaratıldığına dair veya bazı çiçeklerin faziletine dair rivâyetlerin<sup>113</sup>  
aslı bulunmamaktadır.<sup>114</sup>

### 3.21. Fakirlik övüncümdür

"Fakirlik övüncümdür" rivâyeti *Dîvân*'da şu şekilde geçmektedir:

*Ma'rifet gönül şehri makâmun bulur fakrı  
Bahrî gerekdür bahrî bu ma'rifet içinde<sup>115</sup>*

108 Tatçı, *Yunus Emre Dîvânı*, 10 (9/2).

109 Misal için bk. Tirmizî, "Sıfatü'l-kıyâme", 8; "Tefsîru'l-Kur'an", 39; İbn Mâce, "Zühd", 33.

110 Tirmizî, "Sıfatü'l-kıyâme", 8.

111 Tatçı, *Yunus Emre Dîvânı*, 65 (81/2).

112 Ebul-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *el-Mevdû'ât*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman (Medine, 1966), 3/61-62; Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *ez-Ziyâdat ale'l-mevzûât ve yüsemma "Zeylül-âli'l-masnûa"*. (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 2010), 2/582; Ebül-Hasan Ali b Muhammed b Arrak el-Kinani, *Tenzihüş-şer'iatî'l-merfû'a 'ani'l-abbârî's-şeni'atî'l-mevzû'a*. (Dârul-Kutubi'l-İlmiyye, 1399), 2/279.

113 İbnü'l-Cevzî, *el-Mevdû'ât*, 3/63-67.

114 Konuyla ilgili yapılmış çalışmalar için bk. Sabri Çap, "Gülün Yaratılışı ve Hz. Peygamber'le İlişkisi Özelinde Uydurma Rivayet Algısı", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* XVIII/1 (2018), 259-297; Sabri Çap, "Gül Dışındaki Çiçeklerle İlgili Rivayetlerin Tahlil ve Tenkidi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* XVIII/2 (2018), 305-331.

115 Tatçı, *Yunus Emre Dîvânı*, 239 (295/20).

İbn Hacer rivâyetin bâtil ve mevzû olduğunu, Sehâvî de fakirlikle ilgili *Taberânî*'de geçen bir rivâyetin uydurma olduğunu, İbn Teymiyye de yalan olduğunu<sup>116</sup> söylemiştir. Meşhur olan, bunun Abdurrahman b. Ziyad b. En'um'un sözü olduğudur.<sup>117</sup>

### 3.22. Dünya bir leştir

“Dünya bir leştir, onun taliplileri ise köpeklerdir”. Bu rivâyete *Dîvân*'da şu şekilde işaret edilmektedir:

*Bu dünyenün meseli benzer murdâr gevdeye  
İtler murdâra üşdi Hak dostı kodı kaçdı*<sup>118</sup>

Sağânî, “Dünya bir leştir, onun talipleri ise köpeklerdir” rivâyetini mevzû olarak değerlendirmiş, Aclûnî ise “manası doğrudur fakat hadis değildir” demiştir. Hz. Ali'nin sözü olduğu da söylenmiştir.<sup>119</sup>

### 3. Dîvân'da Hadisler Çerçevesinde İşlenen Diğer Konular

Yunus Emre'nin *Dîvân*'da çok sayıda hadis kullandığı görülmektedir. Yunus Emre'nin doğrudan veya dolaylı olarak işaret ettiğini tespit ettiğimiz rivâyetlerin dışında kullandığı başka hadisler de vardır. Bu hadislerin muhtevasına baktığımızda müteaddit konular karşımıza çıkmaktadır. Çoğunluğu tasavvufî olmak üzere tevhid, şirk, iman, marifet, ibadet, Allah/peygamber sevgisi, ehl-i beyt, ölüm, bid'at, istiğfar, sırat, havf ve reca, kalp, Ümmet-i Muhammed'in fazileti, cennet, cehennem, dört kitap, kalp kırmanın kötülüğü, kâlû belâ, dünyayı terk etmek gibi birçok konuyu içermektedir.

Yunus Emre'nin *Dîvân*'da neredeyse her konuda bir âyet veya bir hadisten esinlenmiştir. Şiirlerinde âyet ve hadislere yer vermesi onun dini bilgi altyapısının oldukça güçlü olduğunu göstermektedir.

116 Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, 2/87.

117 Sehâvî, *el-Makâsîdül-hasene*, 480; Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, 2/87.

118 Tatçı, *Yunus Emre Dîvânı*, 319 (391/3).

119 Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, 1/409.



## Sonuç

Yûnus Emre'nin düşünce dünyasını oluşturan unsurlar arasında hadisin/sünnetin temel ve belirleyici bir öneme sahip olduğunda şüphe yoktur. Yûnus Emre, şiirlerinde coşkun bir dil kullanmış, Allah (c.c.) ve Resûlullah (s.a.s.) sevgisini aşkla dile getirmiştir. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sünnetine ittiba etmeye vurgu yapmış, ona uyanların kolayca cennete gireceklerini ifade etmiştir.

Şiirlerinde birçok hadis zikreden Yûnus Emre'nin *Divân*'da doğrudan hadis metinlerinden iktibas ettiği yedi rivâyet incelendiğinde “Bilinmeyen bir hazine idim”, “Nefsini bilen Rabbini bilir”, “Ölmeden önce ölünüz”, “Vatan sevgisi imandandır” ve “Ey Muhammed! Sen olmasaydın sen olmasaydın, âlemleri yaratmazdım” rivâyetlerinin mevzû, diğer iki tanesinin ise sahih olduğu görülmüştür. Daha ziyade sûfiler tarafından kullanılan yukarıdaki rivâyetlerin muhaddislere göre bir aslı bulunmamaktadır.

Dolaylı olarak işaret edilen toplam hadis sayısı yirmi ikidir. Bu rivâyetlerin biri mevkuf diğerleri merfûdur. Bu hadisler içerisinde dört tanesi mevzûdur. Bu durumda Yûnus Emre'nin dolaylı olarak işaret ettiği hadislerin dördü hariç diğerleri kaynağı bulunan sahih veya hasen hadislerdir. Yirmi dokuz rivâyetin toplam dokuz tanesi mevzû, yirmi tanesi sahih veya hasen bir isnada sahiptir. Bu durumda onun kullandığı rivâyet malzemesinin çoğunluğunun sahih veya hasen bir asla dayandığı görülmektedir. *Divân*'da yer alan mevzû hadisler ise sûfiler nazarında yaygın ve yerleşik rivâyetler olarak kullanılmaktadır.

Yûnus Emre, şiir formunda ifade ettiği fikirlerinin kaynağının Kur'ân ve Sünnet olduğunu özellikle belirtmiştir. Onun düşünce dünyasının diğer unsurlar yanında iki temel kaynak olan Kur'ân ve Sünnetten beslendiği anlaşılmıştır.

Yûnus Emre'nin hadis ve sünnete yaklaşımda kitabi bilgileri esas aldığı ve sûfilerden bir kısmının kullandığı özel rivâyet yöntemlerinden keşf, ilham ve rüya gibi yöntemleri dikkate almadığı görülmüştür. Onun bu yaklaşımının sonucu olarak hadis/sünnet gibi dini konulara metin merkezli, gönül odaklı meselelerde ise sûfiler gibi davrandığını söylemek mümkündür.

Yûnus Emre'nin *Divân*'da bol miktarda hadis kullandığı görülmektedir. Muhtevasını hadislerin oluşturduğu dize sayısı ise oldukça fazladır. Bütün

bunlar Yunus Emre'nin düzenli bir eğitim almış olduğunu ve ciddi bir hadis birikimine sahip olduğunu göstermektedir. Eğitim görmemiş bir kimsenin fazla miktarda âyet ve hadis kullanması uzak bir ihtimaldir.

Yunus Emre'nin kullandığı rivâyet malzemesinin tamamının tespit edilerek ortaya çıkarılması onun hadis/sünnet anlayışını daha net bir şekilde ortaya çıkmasına vesile olacaktır.

### Kaynakça

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed el-. *Keşfu'l-bağâ ve muzîlu'l-ilbâs*. thk. Husâm ed-Dîn el-Kudsî. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1351.
- Ağırakça, Ahmet. "Kaynaklar Işığında İsrâ ve Miraç Olayı". *Artuklu Akademi: Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi Dergisi* 1/2 (2014), 1-30.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. thk. Şu'ayb el-Arnaût - Âdil Mürşid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. 'Alî el-Husrevcirdî el-. *Şu'abu'l-îmân*. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Ruşd, 1423.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *Sahîb*. thk. 'Izzuddîn Dalî vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2015.
- Çalışkan, Adem. "Yunus Emre Divanı'nda Hz. Peygamber'in Hadis-i Şerifleri". *Diyanet İlmî Dergi* XX-VIII/3 (1992), 119-125.
- Çap, Sabri. "Gül Dışındaki Çiçeklerle İlgili Rivayetlerin Tahlil ve Tenkidi". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* XVIII/2 (2018), 305-331.
- Çap, Sabri. "Gülün Yaratılışı ve Hz. Peygamber'le İlişkisi Özelinde Uydurma Rivayet Algısı". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* XVIII/1 (2018), 259-297.
- Çelebi, İlyas. "Karin - Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 14 Eylül 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/karin>
- Dârimî, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdirrahman ed-. thk. 'Imadu't-Tayyâr - 'Izzuddîn Dalî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2017.
- Ebu Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as. thk. Yâsir Hasen vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2015.
- Ekmekçi, Gülîstan. "Yunus Emre Divanında Ayet ve Hadisler". *The Journal of Academic Social Science Studies* 9/Number: 62 (01 Ocak 2017), 255-262. <https://doi.org/10.9761/JASSS7189>
- Ertürk, Mustafa. "Havz-ı Kevser - Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 17 Eylül 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/havz-i-kevser>
- Gölpınarlı, Abdullakî. *Yunus Emre Divanı : -Metinler, Sözlük, Açıklama-*. İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1943.
- Heysemî, Nureddin Ebu'l-Hasan Nûruddîn 'Alî b. Ebî Bekr b. Suleymân el-. *Mecma'u'z-zevâid ve menba'u'l-fevâid*. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1414.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr b. Abdullah b. Muhammed b. İbrahim. *el-Musannef*. thk. Muhammed Avvâme. Dâru'l-kible, ts.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed. *el-İhsan fî takribi Sahibi İbn Hibban*. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd. thk. 'Imadu't-Tayyâr vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2010.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *Mecmû'ül-Fetâvâ*. Medine: Mecme'ül-Melik Fehd, 1416.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecciddîn Abdisselâm el-Harrânî. *el-Fetâvâ'l-kübrâ*. 6 Cilt. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1408.

İbnü'l-Cevzi, Ebul-Ferec Abdurrahman b. Ali. *el-Mevdû'ât*. thk. Abdurrahman Muhammed Osman. 3 Cilt. Medine, 1966.

Karataş, Mustafa. "Hadis Sayım Metotlarının Hadislerin Sayısına Etkisi". *İLAM Araştırma Dergisi* 3/2 (1998), 51-71.

Karataş, Mustafa. *Hadislerin Sayısı*. İstanbul: Nun Yayıncılık, 2008.

Kinani, Ebü'l-Hasan Ali b Muhammed b Arrak el-. *Tenzihü's-şeriatî'l-merfû'a 'ani'l-abbâri's-şeni'ati'l-mevzû'a*. 2 Cilt. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1399.

Köprülü, Fuad. *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1976.

Kurtubi, Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmiu' li abkâmi'l-Kur'an*. thk. Ahmed el-Berdüni, İbrahim Atfeş. Kâhire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısıriyye, 1964.

Ma'mer Râşid. *el-Câmi' (Abdurrezzâk'in el-Musannefi ile birlikte basım)*. thk. Habîburrahman el-Âzamî. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403.

Martı, Huriye. "Mümin Müminin Aynasıdır" Rivayeti Üzerine Bir İnceleme". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/27 (BAHAR 2009), 39-63.

Mübarek, Ebû Abdurrahman Abdullah b Mübarek. *Kitâbü'z-Zühd ve'r-rekâik*. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. thk. Yâsir Hasen vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirün, 2016.

Nesâî, Ahmed b. Şu'ayb en-. thk. 'Imadü't-Tayyâr vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirün, 2010.

Özdemir. "İbn Dihye el-Kelbi - Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 19 Kasım 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-dihye-el-kelbi>

Öztoprak, Mustafa. "Yunus Emre'nin Divan'ındaki Peygamber Anlayışı". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/1 (31 Mart 2020), 299-327. <https://doi.org/10.33415/daad.644727>

Öztoprak, Mustafa - Dağcı, Sema. "Yunus Emre'nin Divan'ında Hadise Yaklaşımı". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VI/11 (2019), 185-224.

Şehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b Abdirrahmân b Muhammed. *el-Makâsîdül-hasene fi beyâni kesîrin mine'l-ehâdisi'l-müştehere [ale'l-elsine]*. Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1985.

Süyûtî, Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-. *ed-Dureru'l-muntesira fi'l-ehâdisi'l-müştehera*. Riyad: Câmîatü'l-Melik Suud, 1988.

Süyûtî, Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-. *ez-Ziyâdât ale'l-mevzûât ve yüsemma "Zeylül-âlii'l-masnâ"*. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 2010.

Tatçı, Mustafa. "Yunus Emre - Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 09 Temmuz 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/yunus-emre>

Tatçı, Mustafa. *Yunus Emre Divanı*. Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü Pdf Yayını, ts. Erişim 26 Eylül 2021

Tirmizî, Muhammed b. 'İsâ et-. thk. 'Izzuddîn Dali vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirün, 2015.

Yavuz, Salih Sabri. "Mi'rac - Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 19 Kasım 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mirac>

Yıldırım, Ahmet. *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.

Zerkeşi, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahâdır b. Abdullah ez-. *et-Tezkire fi'l-ehâdisi'l-müştehere (el-Le'âli'l-mensûre fi'l-ehâdisi'l-meşhûre)*. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986.



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

## HANEFÎ MEZHEBİNDE FIKHÎ İSTİDLÂLLER BAĞLAMINDA ZİYÂDETÜ’S-SİKA (TAHÂVÎ ÖRNEĞİ)<sup>1</sup>

### THE ROLE OF ADDITIONS TO HADITHS BY RECILLABLE TRANSMITTERS IN LEGAL REASONING (TAHAVÎ EXAMPLE) IN HANAFAI SECT

**Nurullah KAĞIT**

Diyanet İşleri Başkanlığı, İstanbul Müftülüğü, Sultanbeyli  
e-mail: gazali\_61@outlook.com  
orcid.org/0000-0001-8697-9456

#### Makale Bilgisi / Article Info

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

**Geliş Tarihi / Received:** 29 Ağustos 2021 / 29 August 2021

**Kabul Tarihi / Accepted:** 8 Kasım 2021 / 8 November 2021

**Yayın Tarihi / Published:** 29 Aralık 2021 / 29 December 2021

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık 2021 / December 2021

Cilt: 5, Sayı: 2 Volume: 5, Issue: 2, Sayfa / Pages: **605-644**.

**Cite as / Atıf:** Kağıt, Nurullah. “Hanefî Mezhebinde Fikhî İstidlâller Bağlamında Ziyâdetü’s-sika (Tahâvî Örneği) [The role of additions to hadiths by recillable transmitters in legal reasoning (Tahavi Example) in Hanafi sect]”. Kocaeli İlahiyat Dergisi- Kocaeli Theology Journal, 5/2 (Aralık/December 2021), **605-644**.

**İntihal:** Bu makale, intihal tarama programlarıyla taranmış ve intihal tespit

<sup>1</sup> Bu çalışma, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde hazırlanan “Hanefî Mezhebinde Fikhî İstidlâller Bağlamında Ziyâdetü’s-Sika (Tahâvî Örneği)” başlıklı doktora tezinden istifade edilerek hazırlanmıştır.

edilmemiştir.

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

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

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

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

**CC BY-NC-ND 4.0**

## Öz

Bu çalışmada Hanefî fıkındaki tercih ve istidlâllerdeki etkisi ve rolü bakımından hadislerdeki ziyadeler, bir kavram olarak ziyâdetü's-sika'nın hükmü ve örnekleri çerçevesinde incelenecektir. Hanefî mezhebinin görüşlerinin delillendirilmesi konusunda önemli bir yeri bulunan Tahâvî'nin (ö. 321/933) hadislerle ilgili eserleri çalışmanın merkezinde yer almıştır. Çalışmanın amacı, rey ehli olarak anılan ve akli ön plana çıkararak nakli ikinci plana atmakla ithâm edilen Hanefî mezhebinin hadis rivayetine verdiği önemi ortaya koymaktır. Bu bağlamda Hanefî haber teorisi ve tercih anlayışına dair genel kabul görmüş bazı prensiplerin ziyadeli rivâyetlerin kabulü ya da reddindeki yansımaları Tahâvî örneğinde ele alınıp incelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Hanefî Mezhebi, Fıkıh, İstidlâl, Ziyâdetü's-sika, Tahâvî.

## Abstract

In this study, the multiples in the hadiths will be examined in terms of its effect and role in the choices and inferences in Hanafi jurisprudence, within the framework of the ruling and examples of ziyâdetü's-sika (Ziyâdât al thiqât) as a concept. The works of Tahavi (d. 321/933), who have an important place in proving the views of the Hanafî sect, were at the center of the study. The aim of the study is to reveal the importance given to the hadith narration by the Hanafi sect, which is known as the people of rai and accused of putting the narration in the foreground by bringing the mind to the forefront. In this context, the reflections of some generally accepted principles on Hanafi news theory and preference understanding in the acceptance or rejection of multiple narrations are handled and examined in the example of Tahavi.

**Keywords:** Hanafi School of Law, Fiqh, Inference (İstidlal), Addition of Reliable Transmitter, Tahawi

## Giriş

Fıkhî mezheplerin teşekkül sürecinde nasları değerlendirme ve hüküm istinbât etme noktasında âlimler arasındaki ihtilâflar usul farklılığını ortaya çıkarmıştır. Neticede ilk dönemlerde Hicâzlular ve Iraklılar, daha sonra ehl-i re'y ve ehl-i hadis olarak anılan birbirinden farklı iki temel anlayış, İslâm düşüncesinin merkezinde yer almıştır. Hicrî ikinci asır itibarıyla, anılan bu iki anlayış ya da yaklaşımın temsilcileri nasların yorumlanması, hadislerin sıhhatinin tespiti konularında farklı metod ve yaklaşımlar sergileyerek birbirlerini tenkid edegelmişlerdir. Hadis varken re'ye başvurulamayacağı noktasından hareketle hadisleri/sünneti terkederek akla uyma, nasların değerlendirilmesinde aklı/kıyası hakem tayin etme gibi ithamlarla ehl-i re'yi tenkid eden ehl-i hadise karşılık; Kûfe merkezli ehl-i re'y de yeni ortaya çıkan ve cevaplandırılması gereken meseleler karşısında sadece nakille ilgilenen, naslar arasında mukâyeseler yapmayan ve tefakkuha gereken önemi vermeyen ehl-i hadisi ilim hamalı olmakla itham etmiştir.<sup>2</sup>

Bir kavram olarak re'y, "sahâbe ve tâbiîn'in metodu üzere yeni meselelerde Kitap ve Sünnet'teki benzerlerine hamlederek hüküm istinbât etme", daha sade ifadeyle ictihâd etme anlamında fukahâ için müsbet bir vasıf<sup>3</sup> olarak kullanılmış; *mihme* hâdisesinden sonra bir alem halinde Ebû Hanîfe ve tâbîleri özelinde Kûfe ehli diye anılan Irak fakihlerine özel ve daha çok ehl-i hadis tarafından bir cerh/tenkit vasfı olarak dile getirilmiştir.<sup>4</sup>

Ehl-i re'yi temsil eden Hanefî mezhebinin haber teorisi ya da hadis metodunun teşekkülünde, mezhebin zuhur ettiği coğrafyanın siyasi, sosyal ve kültürel yapısının önemli etkisi bulunduğu bilinen bir husustur. Bununla birlikte bu yapının naslardan müstağni kalınarak bütünüyle aklî bir meto-

2 Re'y kavramı ve hadisleri değerlendirme ve anlamada ehl-i re'y ve ehl-i hadis yaklaşımları hakkında geniş bilgi için bk. Mehmet Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları, Şeybânî Örneği* (İstanbul: İFAV, 2015), 64 vd.; İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebi'nin Hadis Metodu* (Ankara: DİB yayınları, 2012), 28-53; Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi* (İstanbul: İFAV 2012), 50-61.

3 Bk. Fahrü'l-islâm Ali b. Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü'l-pezdevî*, thk. Sâid Bekdaş (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye, 1437/2016), 94.

4 Bk. M. Zâhid el-Kevserî, *Fıkhu ehl-i'İrâki ve hadisubum*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1425/2004), (*el-Fıkh ve usûlü'l-fıkh* içerisinde), 80 v.d.

doloji şeklinde gelişmediği de bir gerçektir. Aksine özellikle hadis uydurma faaliyetinin en yoğun yaşandığı bölgelerden biri olduğu bilinen Kûfe merkezli bu yapının, nasları sadece rivâyet-râvî eksenli değil, metni de dikkate alan, metnin bağlamını, maksadını araştıran, muhtevayı dinin temel kaynaklarıyla karşılaştırarak tespit etmeye çalışan bir yaklaşıma sahip olduğu söylenmelidir.

Bu çalışmaya konu edilen hadislerdeki ziyade meselesi de daha ziyade hadis metinlerinde sözkonusu olan sika ravinin ilaveli nakillerini bu perspektif içinde incelemeyi hedeflemektedir. Sika ravinin hadisi naklederken diğer ravilerden farklı olarak ilave lafızla yaptığı rivayet, tabiatıyla hükmün mahiyetine tesir edebilmekte, bu da fikhî istidlalde bulunan fukahânın farklı sonuçlara ulaşması sonucunu intâç etmektedir. Hadis ve fıkıh ilimlerinde sikanın ziyadesi meselesi bu bakımdan büyük bir ehemmiyet taşımakta olup tarih boyunca mezhepler arasında tartışma konusu olmuştur. Çalışmada bu bakımdan tartışmaların odağında yer alan Hanefî mezhebinin konuya yaklaşımının, önemli bir Hanefî muhaddis ve fakih olarak Tahâvî'nin eserleri üzerinden incelenmesi uygun görülmüştür. Böyle bir çalışmanın hadis tenkidinde özgün usuller vazeden Hanefîlerin usul anlayışının tespitine dair yapılan çalışmalara katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Mezheplerin teşekkülünden sonraki dönemde özellikle ve ağırlıklı olarak İmam Şâfiî çizgisinde şekillenen hadis usûlü ile Hanefî fukahânın icthadlarında iltizam ettikleri usul, gerek hadisleri anlama-yorumlama ve teâruz halinde tercih sebepleri, gerekse hadisleri sıhhat ve zayıflık noktasında kategorize etme bakımından farklılık arz etmektedir.<sup>5</sup> Aslında temeldeki bu usul farklılığının özü Kevserî'nin (1879-1952) şu tespitinde ifadesini bulmaktadır:

“Vâkıa şu ki, muhaddisler genelde hadisi sened açısından tenkide tabi tutmakla yetinmişler, hadislerin metnindeki ıztıraba sened kadar önem vermemişlerdir. Goldziher'in (1850-1921) “iç tenkid” olarak isimlendirdiği hadis tenkidini ise fıkıh ve istinbat ehli yerine getirmiştir. Her iki fırka hadis tenkid yöntemlerini bölüşmüş oldular.”<sup>6</sup>

5 Konuyla ilgili geniş bilgi için Bk. Abdülmecid et-Türkmânî, *Dirâsât fî usûli'l-hadis 'alâ menbeci'l-Hanefiyye* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1436/2015); Muhammed Halife Kılânî, *Menbecü'l-Hanefiyye fî nakdi'l-hadis beyn'e'n-nazariyyeti ve't-tatbîk* (Kahire: Dâru's-selâm, 1437/2016).

6 M. Zâhid el-Kevserî, *Makâlât* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 1414/1994), 151.



Bu bağlamda arz yönetimi olarak ifade edilen hadis tenkidinde hadislerin isnadlarının araştırılması ve mukayesesi muhaddislerin arz usûlü, metin ve muhtevanın mukayesesi de fukahânın, özellikle Hanefî ulemasının başvurduğu arz yöntemi olmaktadır.<sup>7</sup>

Hanefî mezhebinde imamların icthadlarının temellendirilmesi çalışması olarak Tahâvî'nin *Şerhu ma'âni'l-âsâr* adlı eseri en önemli ve kapsamlı ilk kaynaklardandır. Sonraki dönem fıkıh kaynaklarında nakledilen hadisler gerek hadis ilmi açısından gerekse imamların fıkhnın gerçek delilleri olması bakımından eleştirilse de Hanefî mezhebi tarihçisi Abdulkâdir el-Kuraşî'nin (ö. 755/1373) ifadesiyle Tahâvî, Ebûbekir er-Râzî (ö. 370/981) ve Kudûrî (ö. 428/1037) gibi mutekaddim Hanefî âlimler kitaplarında hep delil olan sünneti ortaya koymuşlardır.<sup>8</sup>

Bu bakımdan çalışmada Hanefî usulcülere göre konunun teorik boyutu ile ilgili tavırları tespit edildikten sonra Tahâvî'nin söz konusu eseri merkeze alınmak suretiyle yer yer yine onun *Müşkilü'l-âsâr* adlı eseriyle, ihtiyaç çerçevesinde başka kaynaklara da müracaat edilmiştir. Böylece Hanefî mezhebindeki fikhî istidlâl ya da tercihlerde hususi ifadesiyle sikanın ziyadesinin, daha genel ifadeyle hadislerdeki ziyadelerin etkisi tespit edilmeye çalışılmıştır.

Diğer taraftan ziyadetü's-sikâ denildiğinde teknik olarak anlaşılması gereken şey aşağıda ortaya konacağı üzere aynı hadis hocasından (şeyh) rivâyette bulunan râviler arasında biri veya birilerinin diğerlerine ziyade olarak naklettikleri hadistir. Fakat pratikte hükme tesiri açısından mutlak anlamda her türlü ziyade bu çalışmanın kapsamında değerlendirilmiştir. Başka bir ifadeyle, bir hadiste yer almayan bir lafız/hüküm/muhteva, aynı konuda başka bir rivâyette yer almışsa, bu da çalışmanın kapsamında olacaktır.

*Şerhu ma'âni'l-âsâr*'da Tahâvî'nin, rivâyetlerin kritiğinde kıyasa sık sık başvurduğu bilinmektedir. Ancak onun "kıyas" ifadesini pek kullanmayıp yerine "nazar" ifadesini kullandığı ve "...nazar yoluyla meselenin izahına gelin-

7 Mehmet Özşenel, *Arz Yöntemi Özelinde Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü* (İstanbul: İFAV, 2018), 73.

8 Kuraşî'nin *el-İnâye*'de dile getirdiği bu ifadeleri için bk. Yusuf Acar, *Abdulkâdir Kuraşî (775/1373)'nin Hadis İlmindeki Yeri ve el-İnâye bi Ma'rifeti ehâdisi'l-Hidâye adlı eseri* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 77.

ce” formunda konuyu sunduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmada söz konusu yerlerde konu “kıyas” kelimesiyle karşılanmıştır.

## I. HANEFÎ USULCÜLERE GÖRE ZİYÂDETÜ’S-SİKA ve HÜKMÜ

Ebû Hanîfe'den “sikanın ziyadesi kabul edilmez” şeklinde bazı kaynaklarda nakil mevcutsa da<sup>9</sup> Hanefî mezhebinin kaynaklarında Ebû Hanîfe'den ya da mezhebin başka imamlarından bu konuda yapılmış sahih bir nakil bilinmemektedir. Burada konu, Hanefî fıkıh usulü kaynakları çerçevesinde ele alınacaktır. Fıkıh usulü eserlerinde konu, edillenin teâruzu ve tercih ile ilgili bölümlerde yer almaktadır. Teâruz-tercih bahsi ise geniş bir konudur. Dolayısıyla burada ilgili kaynakların ilgili bölümlerinde sikanın ziyadesi bağlamında ele alınan meseleler özelinde bir inceleme yapılacaktır.

Hanefî usûlünün kurucu metinlerinden olup genel anlamda fıkıh usulü, özel olarak da Hanefî usulüne dair günümüze ulaşmış ilk kaynaklardan kabul edilen *el-Fusûl fi'l-usûl* adlı eserinde el-Cessâs (ö. 370/981), hocası Ebu'l-Hasen el-Kerhî (ö. 340/952)'nin görüşleri çerçevesinde konuyu bir başlık altında ele almış ve hadis metinlerindeki ziyadeyi iki farklı açıdan değerlendirmeye tabi tutmuştur. Dolayısıyla bu başlık altındaki en eski bilgilere söz konusu eserde rastlanmaktadır. Yine Hanefî usûlünün ilk kaynaklarından kabul edilen *Usûl*'ünde Serahsî (ö. 483/1090) “Naslar arasındaki muâraza” bahsinde konuyu bütünüyle Cessâsla aynı istikamette ele almıştır.

Buna göre her iki rivâyetin ortak râvîsi aynı kişi olması durumunda, ortak râvîden rivâyette bulunanlar arasında ziyade ve noksanlık durumu söz konusu olduğunda, bu durumda hadisi ziyadeli olarak nakleden râvînin rivâyeti asıl kabul edilecek ve eksik rivâyet, râvîsinden kaynaklanan bir zabt kusuru ve sema'daki gaffletin sonucu olarak görülecektir.<sup>10</sup> Cessâs bunu İbn Mes'ûd'tan

9 Örneğin bk. İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknu'ddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fıkıh*, thk. Abdülazîm ed-Dîb (Katar: Câmia'tü Katar, Külliyyetü's-Şerî'a, 1399), 662. Yine Kevserî, İbn Receb el-Hanbelî'yi referans göstererek Ebû Hanîfe için böyle bir kuraldan bahsetmektedir. Bk. Kevserî, *Fıkhu ehli'l-İrâki ve hadîsuhum*, s. 96.

10 Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. 'Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: Vizâretü'l-evkâf, 1414/1994), III/177; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.), II/25.

nakledilen bir hadisle örneklendirir. Hz. Peygamber, “*Alışveriş yapan iki taraf (bedelin miktarında) ihtilâf edip satışa konu olan şey hali üzere (müşterinin elinde) mevcutsa, söz satıcının sözü olur. Ya da aralarında iade yaparlar. (Satıcı parayı, müşteri malı iade eder)*”<sup>11</sup> buyurmuştur. Serahsî'nin naklinde hadis metni “...*satışa konu olan şey de hali üzere mevcutsa, bu durumda yeminleşir ve iâdeleşirler*” şeklindedir.<sup>12</sup> Hadisi nakleden bazı râvîlerin rivâyetinde “*satışa konu olan şey hali üzere mevcutsa*” kısmı yer almamaktadır.<sup>13</sup> İşte burada asılan ilk rivâyet olup eksik olan rivâyet, râvisinden kaynaklı bir kusur olacaktır.<sup>14</sup> Nitekim Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf ziyadeli rivâyeti esas alarak yeminleşmenin ancak satışa konu olan malın mevcut olması halinde söz konusu olacağına hükmetmişlerdir. İmam Muhammed ile İmam Şâfiî ise her iki hadisle amel edilmesinin mümkün olduğunu ifade ederek tercihe taraf olmamışlardır.<sup>15</sup>

Ardından Cessâs bunu şu cümlelerle gerekçelendirir:

“Zira haber aynı râvîden gelince, Hz. Peygamber'in bu sözü iki farklı zamanda söyleyip, birinde “*وَالسَّلْعَةُ قَائِمَةٌ بَعَيْنِهَا*” (*satışa konu olan şey hali üzere mevcutsa*) ifadesini zikredip diğerinde zikretmemiş olması gibi bir durum sabit değil demektir. Dolayısıyla noksan olan rivâyeti sâbit kabul etmek caiz olmaz. Zira bu, şüpheli bir haberi kabul etmek anlamına gelecektir.”<sup>16</sup>

Serahsî de benzer ifadelere yer vermiş, ilave olarak bir aklî gerekçe daha sunmuştur:

“İki sebepten dolayı bizim tercihimiz doğrudur. Birincisi, haberin aslının aynı olması kesin, iki farklı haber olması ihtimallidir. İhtimal ile haber sabit olmaz. O halde haber aynı olduktan sonra râvîlerden bazısının ziyadeye yer vermeyişinin, söylediğimiz zabt kusurundan başka izahı yoktur. İkinci olarak ise rivâyetleri birbirinden farklı haberler olarak değerlendirecek olsak, söz konusu ziyadenin hükümün beyanı noktasında bir faydası olmayacak. Zira her iki haberde de hüküm aynıdır. Resûlüllah'ın (*sallâllâhu aleyhi ve sellem*) kelâmını ise faydadan hâli bir şeye hamletmek caiz değildir.”<sup>17</sup>

11 «إِذَا اِخْتَلَفَ الْمُتَبَايعَانِ وَالسَّلْعَةُ قَائِمَةٌ بَعَيْنِهَا، فَالْقَوْلُ مَا قَالَ الْبَائِعُ أَوْ يَتَرَادَانِ»

12 Serahsî, *Usûl*, II/25. (إِذَا اِخْتَلَفَ الْمُتَبَايعَانِ وَالسَّلْعَةُ قَائِمَةٌ بَعَيْنِهَا، تَحَالَفَا وَتَرَادَا.)

13 Hadisin tahrîci için bk. Dârekutnî, *Sünen*, thk. Şuayb Arnavut (Beyrut: Müessesetür-risâle, 1424/2004), III/409-414.

14 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, III/177.

15 Serahsî, *Usûl*, II/25.

16 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, III/177.

17 Serahsî, *Usûl*, II/25.

Hadis aynı râvîden gelmeyip doğrudan Hz. Peygamber'den farklı şekillerde rivâyet edilmişse, bunun hükmünü Cessâs şu ifadelerle açıklamaktadır:

“Haber, Hz. Peygamber'den iki, üç veya daha fazla farklı şekillerde nakledilmiş olup, Hz. Peygamber'in bunları farklı vakitlerde söylemiş olduğuna delalet eden bir durum da söz konusu ise ve bazı râvîlerin lafızlarında ziyade varsa bu durumda ziyade makbuldür. Mutlak olan haber ise mutlaklığı üzere mahmuldür. Bunun örneği Hz. Ömer'in rivâyet ettiği “Resûlullah (*sallallâhu aleyhi vesellem*) fıtır sadakasını bir sa' hurma ya da bir sa' arpa olarak hür-köle tüm Müslümanlar için farz kılmıştır.”<sup>18</sup> hadisidir. Bu hadisi başkaları Hz. Peygamber'den rivâyet etmiş fakat rivâyetlerinde “müslümanlar” kaydı yer almamıştır. Buradaki her iki haber diğerinden farklı bir haber olup her ikisiyle de amel edilir. Dolayısıyla mutlak olan haberi İslam şartıyla kayıtlı olan habere hamletmemiz caiz değildir. Zira buradaki zâhir hal, Hz. Peygamber'in onları farklı zamanlarda söylemiş olduğudur.”<sup>19</sup>

Görüldüğü üzere Cessâs, rivâyetlerin bütünüyle farklı bir tarikten gelmesi halinde birbirlerinden bağımsız olarak değerlendirileceğini ifade ederek aralarındaki mutlak-mukayyet ilişkisine dikkat çekmiştir. Konuyu daha açıklığa kavuşturmak üzere bir örnek daha serdedir:

“Yine benzer bir örnek İbn Abbas'ın rivâyet ettiği, Hz. Peygamber'in, kabzedilinceye kadar buğdayın satışını yasakladığı yönündeki hadistir. İbn Abbas'ın dışında başka tariklerden gelen haberlerde ise Hz. Peygamber'in kabzedilmeyen şeylerin satışını yasakladığı geçmektedir. Burada her iki haber de kullanılmış ve durum, bazı râvîlerin ziyadesini hafzederek naklettiği, fakat gerçekte aynı olan hadis olarak değerlendirilmemiştir. Nitekim Hz. Peygamber Mekke'ye vâli olarak gönderdiği 'Attâb b. Esîd'e şöyle emretmiştir: “Onlara dört şeyi yasakla: Kabzedilmeyen şeyin satışı, tazmin sorumluluğu olmayan şeyin kârı, satışta karz şartını ve bir satışta iki şart koşmayı” Bu da göstermektedir ki önceki iki haber, Hz. Peygamber'in farklı vakitlerde söylediği iki ayrı hadistir.”<sup>20</sup>

Serahsî'nin bu noktadaki ifadeleri de Cessâs'ın ifadeleriyle paralellik arz etmektedir. Ona göre de râvî farklı olduğunda rivâyetler de Hz. Peygamber'in

18 Buhârî, Zekât, 72; Müslim, Zekât, 12. (فَرَضَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَدَقَةَ الْفِطْرِ صَاعًا عَلَى كُلِّ حُرٍّ وَعَبْدٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ) Hadis, kaynaklarda İbn Ömer'e nispet edilmektedir. Cessâs'ın Hz. Ömer'e nispet etmesi hata olmalıdır.

19 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, III/177.

20 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, III/178. İbn Abbâs rivâyeti için bk. Tirmizî, Büyü', 56. (مَنْ ابْتِاعَ طَعَامًا فَلَا يَبِغُهُ حَتَّى يَسْتَوْفِيَهُ)

farklı zamanlarda söylediği sözler olarak kabul edilerek imkân çerçevesinde her iki hadisle de amel edilecektir. Nitekim mezhep görüşünde de de iki ayrı hükümde, mutlak nas mukayyed üzerine hamledilemez. Burada da her iki hadisle amel edilmek suretiyle buğdayın kabzedilmeden önce satışı caiz olmadığı gibi alışverişe konu olan diğer her türlü şeyin de kabzedilmeden satışının caiz olmadığına hükmedilecektir.<sup>21</sup>

Netice itibarıyla gerek Cessâs gerekse Serahsî, ziyade bir lafız ya da hükümün aynı râvîden gelen farklı tariklerde söz konusu olması halinde, rivâyetlerden ziyadeli olanın kabul edilip eksik rivâyetin ise bir zabt kusuru olarak değerlendirilmesi genel prensibini ifade etmektedirler. Diğer taraftan hadisin bütünüyle başka tariklerden gelmesi ya da başka bir ifade ile farklı sahâbîlerden rivâyet edilmesi durumunda bunun Hz. Peygamber'in farklı vakitlerde söylemiş olduğu hadisler olarak değerlendirilerek her iki rivâyetin de kullanılması gerektiğini, mutlakın mukayyede hamledilmeyeceğini ifade etmişlerdir. Konunun "Muâraza" bahisleri kapsamında ele alınmasının arka planında şu prensibin bulunduğunu hatırlatmakta fayda vardır: Naslar arasındaki teâruz, aynı vakit ve aynı mahal için olması durumunda söz konusudur.<sup>22</sup> Farklı vesileler bağlamında vârid olan naslar arasında usûlî anlamda bir teâruz söz konusu olmayacağına göre tercih de söz konusu olmayacak ve her iki rivâyet de sahih bir mahmile hamledilecektir.

Bu noktada gündeme gelebilecek bir itirazı ise Cessâs şöyle cevaplamıştır:

*"İtiraz:* Bir rivâyette Hz. Peygamber'in başının bir kısmını meshettiği nakledilmişken diğer rivâyette ise başının tamamını meshettiği nakledilmektedir. Burada ziyadeyi kabul etmiş olmuyor musun? (Yani söz konusu prensibe göre buradaki ziyade de kabul edilecektir.)

*Cevap:* Buradaki ziyade bize göre sabittir. Fakat bu mendûb hükmündedir. Zira Hz. Peygamber asla farzı terketmez. Mendûb olanı ise kimi zaman yapıp kimi zaman terketmesi mümkündür."<sup>23</sup>

21 Serahsî, *Usûl*, II/26.

22 Bk. Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsa ed-Debûsî, *Takvîmu'l-edille fî usûli'l-fıkḥ*, thk. Halil Muhyiddîn (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1421/2001), 214; Serahsî, *Usûl*, II/12.

23 Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl*, III/178.

Burada ayrıca dikkat çeken bir husus da ıstılâhî anlamda bir ziyade görüntüsü arz etmese de Cessâs'ın burada lafızdan ziyade hükümdeki fazlalığı ziyade olarak değerlendirmesi ve râvîleri farklı olduğu için birini yanlışlamayıp, her ikisinin de ayrı bir vecihle sahih bir noktaya hamledilmesine dikkat çekmesi olmuştur. Zira ilk rivâyette Hz. Peygamber'in başının bir kısmını meshettiği ifade edilirken diğer rivâyette tamamını meshettiği ifade edilmektedir. Dolayısıyla bu, aslında ziyadeli rivâyet değil de birbiriyle çelişik hükümler vaz'eden bir teâruz olarak görünmektedir.

“İsnaddaki ziyade” olarak nitelenen; mevkûf olarak nakledilen hadisin bir başka sefer merfû olarak rivâyet edilmesi meselesi hakkındaki ifadeleri ise şöyledir:

“Sahâbeden birisi bir hadisi Hz. Peygamber'den merfû olarak rivâyet edip, daha sonra aynı hadis bu kez aynı sahâbîden mevkûf olarak rivâyet edilse, bu durum hadisi merfû olarak nakledenin rivâyetine zarar vermez. Aksine bu, Hz. Peygamber'den gelen söz konusu merfû rivâyeti tekid eder. Bununla birlikte merfû rivâyetin hükmünün sabit olup mensûh olmadığına da delil olur.”<sup>24</sup>

Bu noktada Cessâs, aynı sahâbîden nakledilen bir hadisin merfû tariki ile mevkûf tariki arasında bir teâruz olmadığını açıkça ifade etmiştir. Dolayısıyla merfû rivâyet her halükârda kabul edilecektir. Yine Serahsî'nin, bir tariki itibarıyla muttasıl, diğer tariki itibarıyla munkatı' olarak nakledilen rivâyetler hakkında hadisçilerin ihtilafa düştüğünü fakat çoğunluğun muttasıl rivâyetin hüccet olduğu görüşünde olduğunu aktardıktan sonra neticede sâkit konumunda olan munkatı' rivâyet ile nâtık konumunda olan muttasıl rivâyet arasında bir muâraza olmadığını beyan etmesi de bu paraleldedir.<sup>25</sup>

Cessâsın konu çerçevesinde dikkat çektiği bir diğer husus ise genelde hadisçilerin ziyadeli rivâyetleri değerlendirirkenki râvî merkezli yaklaşımları olmuş ve bu yaklaşımı tenkit etmiştir:

“Hadis ashabından bazıları, râvîleri tasnif ederek tabakalara ayırmakta, en üst tabakadan birisi bir hadis rivâyet edecek olsa, onun tabakasından olan râvînin ziyadesini kabul etmekte, daha alt mertebedeki bir râvînin ziyadesini ise kabul etmemekte-

24 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, III/178.

25 Serahsî, *Usûl*, I/364.

dirlir. Yine en üst tabakadan birisi hadisi Hz. Peygamber'e isnâd ederek rivâyet etse, alt tabakadan bir başkası ise (sahâbiye) nispet ederek nakletse bu durumda müsned (merfû) olanı kabul etmektedirler. Üst tabakadaki kişi mevkûf olarak rivâyet edip alt tabakadaki râvî merfû olarak rivâyet etse bu durumda da hadisin mevkûf olduğunu söylemektedirler. Yine birinin mürsel rivâyetine karşı diğeri müsned (muttasıl) olarak rivâyet etse bu durumda da aynı şekilde değerlendirmektedirler. Onlar usul ve deliller ile karşılaştırmayı itibara almamakta, sadece râvîlere göre rivâyetleri tashih etmektedirler. Fukahâdan bu şekilde değerlendiren hiç kimseyi bilmiyoruz.<sup>26</sup>

Cessâs'ın bu ifadelerinde anlaşıldığına göre fakihler, hadisleri değerlendirmede sadece râvî merkezli değerlendirme yaparak sika ve daha sika olanın rivâyetini mutlak anlamda öncelemeyi doğru bulmamaktadırlar. Onlar rivâyetlerin diğeri deliller ile karşılaştırmak suretiyle değerlendirmeye tabi tutulmasını benimsemektedirler.

Serahsî'nin, verdiği örnekler ile son olarak hadisçilerle fıkıhçıların tercih noktasındaki prensip farklılığına dikkat çekmesi bütünüyle Cessâs ile aynı olduğu için burada tekrar edilmeyecektir. Onun son cümlesi ise bu noktada en özet ifade olarak önem arz etmektedir: "Fıkıh ehline göre tercih, delille olur, râvîlerin kimlikleriyle değil"<sup>27</sup>.

Hanefî usulünün kurucu metinlerinden kabul edilen *Takvîmu'l-edillè*'de Debûsî (ö. 430/1039) bu konuya temas etmemiştir. Pezdevî'nin (ö. 482/1089) *Usûl*'ünde ise metindeki ziyade ile ilgili herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Sadece "İsnaddaki ziyade" konusunda Serahsî ile benzer ifadeler yer vermiştir.<sup>28</sup> Sonraki dönemlerde Pezdevî ve Serahsî çizgisinin takipçisi olan Nesefî (ö. 710/1310) ve eseri etrafında teşekkül eden usul kaynakları yukarıda aktarılanlarla aynı istikamette bilgilere ve tercihlere yer vermişlerdir.<sup>29</sup>

26 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, III/179.

27 Serahsî, *Usûl*, II/26.

28 Pezdevî, *Usûlü'l-pezdevî*, 393.

29 Örneğin bk. Kıvâmüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Hucendî el-Kâkî, *Câmiu'l-esrâr fi şerhi'l-menâr*, thk. Fazlurrahman Abdulgafûr el-Afgânî (Suûd: Mektebe Nizâr Mustafa el-Bâz, 1426/2005), III/813; Mahmud b. Muhammed ed-Dihlevî, *İfâdatü'l-envâr fi idâeti usûli'l-menâr*, thk. Hâlid Muhammed Abdülvâhid (Riyâd: Mektebetür-rüşd, 1426/2005), 338; Abdüllatif İbn Melek, *Şerhu'l-menâr*, (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, ts.), 234; Ebu'l-Hasen Nureddîn Ali el-Kârî, *Şerhu muhtasari'l-menâr*, thk. İlyas Kaplan (İstanbul: Mektebetü İrşâd, 1427/2006), 356 v.dğr.

Konuya dair klasik eserlerden sonra görüldüğü kadarıyla ilk yenilik, Seyfeddin el-Âmidî'nin *el-İhkâm*'ı ile Fahrulislâm el-Pezdevî'nin *Kenzü'l-vüsûl (Usûlü'l-pezdevî)* adlı eserleri çerçevesinde fıkıh usûlünde mütekelimîn ve fukaha metotlarını birleştiren İbnü's-Sââtî'nin (ö. 694/1295) *Nihâyetü'l-vusûl*ünde görülmektedir. O, metindeki ziyadeyi “muhâlif ziyade” ve “muhâlif olmayan ziyade” şeklinde ifade edilebilecek iki açıda ele almaktadır. Konuya ilişkin ifadeleri şöyledir:

“Hz. Peygamber'in, “evine girdiği”, diğer rivâyette ziyade olarak “namaz kıldığı” örneklerinde olduğu gibi âdil bir râvî muhâlif olmayan bir ziyadede teferüd etse, bu durumda eğer (sema') meclisi farklıysa ziyade ittifakla kabul edilir. Eğer meclis aynı ise, bu durumda ziyadeyi rivâyet etmemiş olanlar sayıca gafflet etmeyecek çokluktaysa ziyade kabul edilmez. [Yani eğer hadisi rivâyet edenler, aynı mecliste aynı kişiden hadisi almışlarsa ve içlerinden birinin ziyadeli rivâyetine karşılık diğerlerinin söz konusu ziyadeyi kaçırmış, gafil kalmış olmaları tasavvur edilemeyecek sayısal üstünlüğü varsa bu durumda ziyade kabul edilmeyecektir.] Eğer bu sayısal çokluk, anılan seviyeye ulaşmamışsa muhaddislerin bir kısmı ile bir rivâyette Ahmed b. Hanbel'in haricinde cumhur ulemâ ziyadenin kabul edileceği görüşündedir. Zira kesin olarak âdil bir râvî hadisi rivâyet etmiştir. Dolayısıyla rivâyetiyle amel etmek vaciptir. Diğer râvîlerin o ziyadeyi nakletmemiş olmaları ise o esnada bir meşguliyet, yanılma veya unutma gibi sebeplerden dolayı olmuş olabilir. Bu da ziyadeli rivâyete zarar vermez.”<sup>30</sup>

Bu noktada haklı olarak bir itiraz gelecektir. İtiraz şudur: Mademki ziyadeyi rivâyet etmeyenlerin hata etmeleri tasavvur edilemeyecek kadar sayısal çokluğu olması halinde ziyade kabul edilmiyor, aksi halde ziyadeyi rivâyet etmeyenlerin hata etmiş olmaları mümkün görülüyor. O halde aynı hata ve yanılma ihtimali teferüd eden ziyadeli rivâyetin râvîsi için de mümkün değil midir? Hatta tek kişinin hata ihtimali daha fazladır. O halde ziyadeli rivâyet terkedilmeye daha layık değil midir? İbnü's-Sââtî bu suâli şöyle cevaplamaktadır:

“Önceki ihtimaller daha ağır basar. Zira kişinin duyulmamış bir şeyi duyduğunu iddia etmesindeki hata ve yanılma ihtimali, duymadığını söyleyenin hata ihtimalinden daha azdır. Ziyadeyi rivâyet etmeyenlerin sayısal çokluğunun tercih sebebi olması ise muttarid değildir.”<sup>31</sup>

30 Ebü'l-Abbâs Muzafferüddin Ahmed b. Ali İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*, thk. Sa'd b. Garîr b. Mehdî (Mekke: Câmîatü Ümmi'l-kurâ, 1418), I/377.

31 İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vusûl*, I/378.



İbnü's-Sââtî konuyu şöyle tamamlar:

Eğer (sema') meclisinin aynı olup olmadığı bilinmiyorsa ziyadenin kabul edilmesi daha layıktır. Fakat eğer ziyade muhâlif bir ziyade olursa bu durumda zâhir olan teâruzdur. (Tercih sebeplerinden biriyle tercih yapılacaktır.) Mutezile'den bazıları bunu kabul etmemiştir. Şayet âdil bir râvi, birinde ziyadeli olarak rivâyet etmişken diğer sefer ziyadesiz olarak rivâyet etse bu, râvilerin teaddüdü gibidir. Birinin müsned rivâyet ettiğini diğerleri mürsel rivâyet etse, yine merfû' rivâyet edileni mevkûf olarak ya da muttasıl olanı munkatı' olarak rivâyet etseler, bu konudaki ihtilaf (metindeki) ziyadede gerçekleşen ihtilaf gibidir.<sup>32</sup>

İbnü's-Sââtî'den sonra aynı usûlün takipçisi olup eserlerini söz konusu memzûc surette telif eden Molla Fenârî (ö. 834/1431),<sup>33</sup> ve İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457)<sup>34</sup> gibi usulcüler ile hadis usulüne dair eserler telif eden müteahhir Hanefîler de bunu benimseyerek konuyu aynı sistemde sunmuşlardır.<sup>35</sup> Konunun bu şekilde ele alınmasında ise mütekellimin metodunun etkisi olduğu anlaşılmaktadır.<sup>36</sup>

Bu yöntemi daha anlaşılır kılmak için aşağıdaki şekilde şematize etmek mümkündür:

Hadisçi kimliğiyle öne çıkan Hanefî fakihlerinden Zeyla'î (ö. 762/1360) ise konuyu pratikten hareketle realize etmiş ve farklı bir bakış ortaya koymuş-

32 İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vusûl*, I/378.

33 Şemseddin Muhammed b. Hamza el-Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi' fi usûli's-şerâi'*, thk. M. Hasan M. Hasan İsmail (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1426/2006), II/276.

34 İbn Emîru Hâc, *et-Takrîru ve't-tabbîr*, tsh. Abdullah Mahbud Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1419/1999), II/378.

35 Örneğin bk. Radiyyüddin Muhammed b. İbrâhim İbnü'l-Hanbelî, *Kafvu'l-eser fi safvi ulûmi'l-eser*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-islâmiyye, 1430), 60; Zafer Ahmed et-Tehânevî, *Kavâid fi ulûmi'l-hadis*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-islâmiyye, 1428/2007), 123.

36 Örnek olarak Mütekellimin metoduna göre yazılmış en önemli fıkıh usulü kitaplarının en güzel hülâsalarından kabul edilen Seyfüddin el-Âmidî'nin (ö. 631/1233) eserine bakılabilir: Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddin Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Abdurrazzâk Afîfî (Riyâd: Dâru's-Samî'î, 1424/2003), II/130-134. Muâsir hadisçilerden Nureddin İtr ise "mütekellimine ve usulcülere ait bu tafsilatın fukahâ ve muhaddislerin görüşlerini aykırı olmadığını söylemek mümkündür" der. Zira nihayetinde bu tafsil, hadiste ziyadeyi rivâyet eden râvinin bir vehmi olup olmadığını tespit etmeye yarayacak karinelere yönlendirmektedir. Ebü'l-Ferec İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu ileli'r-Tirmizî*, thk. Nureddin İtr (Dımaşk: Dâru'l-minhâc el-Kavîm, 1440/2019), I/425. (Muhakkikin dipnotu).

tur. O, Hz. Peygamber'in namazını tasvir mahiyetinde olan Ebû Hureyre'nin arkasında namaz kılan Nuaym el-Mücmir'in, daha sonra Ebû Hureyre'nin bu namazını anlatırken zikrettiği "önce besmele çekti" ifadesinin, sadece Nuaym'ın rivâyetinde yer aldığını, hadisi Ebû Hureyre'den rivâyet eden ashâbından hiçbir sikanın rivâyetinde söz konusu ziyadenin yer almadığını belirterek, Nuaym'ın rivâyetinin illetli olduğunu ifade etmiş, ardından "Nuaym el-Mücmir sikadır. Sikanın rivâyeti ise makbuldür" şeklindeki itirazı şöyle cevaplamıştır:

"Bu, üzerinde ittifak edilmiş bir görüş değildir. Bilakis bu konuda meşhur ihtilâf vardır. Bazıları sikanın rivâyetini mutlak olarak kabul etmişken diğer bazıları ise kabul etmemişlerdir. Sahih olan görüş ise bu konuda tafsilata gidilmesidir. Buna göre sikanın ziyadesi bir yerde kabul edilirken bir başka yerde kabul edilmeyebilir. Râvî sika, hâfız ve sebt olduğunda, ziyadeyi zikretmeyen diğer râvî ise ona denk ya da ondan daha alt mertebede biri olduğunda kabul edilir. Nitekim İmam Mâlik'in rivâyetindeki fıtır sadakası hakkında "من المسلمين" ziyadesi kabul edilmiş ve ulemanın çoğu onunla ihticâc etmişlerdir. Yine başka yerlerde özel karineler nedeniyle ziyade kabul edilebilir. Bu konuda umûmî bir hüküm veren hata eder. Aksine her ziyadenin kendine mahsus bir hükmü vardır. İmam Mâlik'in rivâyetinde olduğu gibi bir yerde kesin olarak sıhhatine hüküm verilirken Sa'd b. Târik'in hadisindeki "جعلت الأرض مسجدًا وجعلت تربتها لنا طهورا" ziyadede ve Süleyman et-Teymî'nin hadisindeki "وإذا قرأ فأنصتوا" ziyadesinde olduğu gibi bir diğer yerde zann-ı gâliple sahih olduğuna hükmedilir. Yine Ma'mer'in ve ona muvafakat edenlerin hadisindeki "وإن كان مائعا فلا تقربوه" ziyadesi ve Abdullah b. Ziyâd'ın "قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين" hadisindeki "besmele" ziyadelerinde olduğu gibi bazı yerlerde de ziyadenin kesin hata olduğuna hükmedilirken, bazen de Mâiz'in cenaze namazı ile ilgili hadiste Ma'mer'in ziyadesinde olduğu gibi ziyadenin zann-ı gâliple hata olduğuna hükmedilir. Kimi zaman da birçok hadiste olduğu gibi ziyade konusunda tevakkuf edilir. (Bir hüküm verilemeyebilir.) Nuaym el-Mücmir'in hadisi ise tevakkuf edilen rivâyetlerdendir."<sup>37</sup>

Zeyla'î'nin bu yaklaşımının pratikle daha mütenasip olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca yukarıda ilk dönem usul kaynaklarından yapılan alıntılar ile Serahsî'nin, "Fıkıh ehline göre tercih, delille olur, râvîlerin kimlikleriyle değil"<sup>38</sup> şeklindeki ifadelerini bu noktada hatırlatmakta fayda vardır. Yine Cessâs'ın şu ifadeleri de bu bağlamda çok önemlidir:

37 Cemâlüddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf *ez-Zeyla'î*, *Nasbu'r-râye li ahâdîsi'l-hidâye* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1439/2018), I/255.

38 Serahsî, *Usûl*, II/26.

“Birbiriyle tezad halindeki haberlerin tercihinde bize göre ilim gerektirecek (tevâtür) seviyesine ulaşmadıktan sonra râvîlerin sayısına itibar yoktur. Bir haberi bir kişinin rivâyet etmesi ile iki kişinin rivâyet etmesi arasında bir fark yoktur. Bu açıdan sayının çokluğu her ne kadar insanın nefsinde daha güçlü tesir uyandırsa da tercihi gerektirmez. Nitekim örneğin dört kişi bir kölenin Amr’a mülkiyeti lehinde şahitlik yapsa, diğer taraftan iki kişi de Zeyd’e ait olduğuna dair şahitlik yapsa, kölenin mülkiyeti ikisine taksim edilir. Şahit sayısının çokluğunun hakediše tesiri yoktur. Bu bana göre ashabımızın mezhebidir. Zira onlar iki veya üç kişinin muâraza ettiği birçok haber-i vâhidi kabul etmişler ve sayısal çokluğa iltifat etmemişlerdir.”<sup>39</sup>

Cessâs ardından bunu destekler mahiyette hocası Kerhî’den, İsâ b. Ebân’dan (ö. 221/836) ve İmam Muhammed’den bazı nakiller yapmıştır.

Netice itibarıyla Hanefî mezhebinde klasik usulde Cessâs çizgisinde, ziyâdetüs-sikaya genel prensip olarak olumlu bir yaklaşım olmakla birlikte sadece râvî merkezli ve sayısal çoklukla bir değerlendirmenin doğru bulunmadığı, deliller ile karşılaştırmak suretiyle bir hükme varılması gerektiği kanaati görülmektedir.

Usulde fukaha ile mütekellimîn tavırlarını bir araya getirerek eserler veren İbnü’s-Sââtî ve o metodun takipçilerinde ise konunun daha kategorik bir tasnifle ele alındığı görülmektedir. Zeyla’î ise bu konuda küllî bir hüküm vermenin doğru olmadığını fukahânın ziyadelerdeki tercihlerinden örnekler vererek ifade etmiş ve delil ve karinelere göre tercihte bulunulması gerektiğine dikkat çekmiştir. Muâsır araştırmacılarından Abdülmecîd et-Türkmânî, Zeyla’î’nin görüşünün erken dönem hadis hafızlarının ve müçtehid fakihlerin pratiğine daha uygun olduğunu, zira müçtehidin karine ve delillerden hareketle bazen zayıf hadisi de tercih edebildiği tespitini yaptıktan sonra bunun müçtehitlere nispetle böyle olduğunu, müçtehid olmayanlara nispetle İbnü’s-Sââtî’nin görüşünün daha sağlıklı olduğunu, genel kuralların yolu göremeyen âmâ biri için değnek hükmünde olduğunu ifade etmiştir.<sup>40</sup>

39 Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, III/172. Benzer ifadeler için ayrıca bk. Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 218-219.

40 Bk. et-Türkmânî, *Dirâsât*, 432.

## II. ZİYÂDELİ RİVÂYETLER ÇERÇEVESİNDE TEMEL TERCİH FAKTÖRLERİ

Fukahânın ve özellikle Hanefî usulcülerin, haberin kabulünde isnâdın sahih olmasıyla yetinmeyip ilave şartlar aradıkları bilinmektedir. Kitâb'a aykırı olmaması, sâbit/marûf sünnete ve küllî kaidelere aykırı olmaması bunlardan bazılarıdır.<sup>41</sup> Ebû Hanîfe'nin bu tür aykırılık teşkil eden hadisleri şâz olarak nitelediği aktarılmaktadır.<sup>42</sup> Kevserî, Ebû Hanîfe'nin haber-i vâhidlerin kabulündeki usulüyle ilgili 16 kural sıralamış, onun bu ve bunlar gibi prensiplerden dolayı daha güçlü delille amel etmek için birçok rivâyeti reddettiğini ifade etmiştir.<sup>43</sup> Bu prensipler her ne kadar konuyla doğrudan irtibatlı olsa da ziyâdeli rivâyet söz konusu olduğunda birbiri karşısındaki iki rivâyet arasında yapılacak bir tercih gündeme gelmektedir. Dolayısıyla burada haberin kabulüyle ilgili bu genel şartlardan ziyade daha özelde Tahâvî'nin ziyâdeli rivâyetlerdeki tercihlerinde görülen faktörler çerçevesinde bazı prensiplere dikkat çekilecektir.

Teâruz halindeki rivâyetlerin çözümünde takip edilecek yöntem konusunda Hanefî fukahâsının genellikle nesh ihtimalini önceledikleri, neshin tespit edilememesi halinde tercih ya da cem yoluna gittikleri bilinen bir husustur.<sup>44</sup> Ancak nesh, rivâyetlerin tarihlerinin bilinmesi durumunda işlevsel bir yöntem olup, ihtilâflara medâr olan birçok konuda rivâyetin tarihini tespit etmek her zaman mümkün olmayabilmektedir. Bununla birlikte özellikle Tahâvî'nin tasarruflarında birbiriyle çelişik görünen rivâyetlerin çözümünde ilk sırada çok sık olarak neshin gündeme geldiği de görülmektedir. Onun, kitabının girişinde *Şerhu ma'âni'l-âsâr*'ı telif etme gerekçesi olarak dile getirdiği ifadeler de bu durumu teyid etmektedir. O, eserini, nâsîh ve mensûhu bilmediği için hadislerin birbirini nakzettiğini zanneden kişilerin iddialarına cevap olsun diye yazdığını belirtmiştir.<sup>45</sup> O halde burada irdelenmesi gereken temel husus, teâruz halindeki rivâyetlerde gerek neshin tespiti gerekse gerekse diğer tercihlerde neyin hakemliğine başvurulacağı hususudur.

41 Hanefîler'in kabul şartlarıyla ilgili geniş bilgi için bk. et-Türkmâni, *Dirâsât*, 282 vd.

42 Hanefîlerin "şâz" kavramıyla ilgili tavrı için bk. Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları*, 128.

43 Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Tenîbu'l-Hatîb*, (ys., 1410/1990), 298 vd.

44 Bk. İ. Lütfü Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilâflar ve Çözüm Yolları* (İstanbul: İFAV, 2012), 179 vd.

45 Ebû Cafer et-Tahâvî, *Şerhu ma'âni'l-âsâr*, thk. M. Zühri en-Neccâr, M. Seyyid Câdülhak (Beyrut: 'Âlemü'l-kütüb, 1432/2011), I/11.

### A) Kıyâsa Arz ya da Asıllara Uygunluk

Delillerin teâruzu ve çözümde takip edilecek yöntem, usul kitaplarının “teâruz” bahislerinde incelenmiş, ayrıca çeşitli çalışma ve araştırmalara da konu olmuştur. Burada daha özeldelillerin tearuzu durumunda çözüm yolu olarak kıyasa başvurma yöntemi, ziyadeli rivayetlerin tearuzu bağlamında ele alınacaktır.

Hanefî hadis anlayışında rivayetlerin tenkîdinde temel kavram olarak *inkitâ'*, *zâhir* ve *bâtın* şeklinde ikiye ayrılmıştır. *Zâhiri inkitâ'* genel anlamda hadisin isnâdındaki herhangi bir kopukluğu ifade eder ki bu *mürsel* kavramıyla karşılanmıştır. Ancak Hanefî fukahânın isnadlardaki kopukluklardan ziyade *bâtını inkitâ'* olarak nitelenen ve bir kısmı itibarıyla metin tenkîdi olarak ifade edilebilecek prensiple temâyüz ettiği bilinmektedir. Başka bir ifadeyle hadisin senedi muttasıl olmakla birlikte metindeki bir aykırılıktan dolayı sahih sayılmaması da *bâtını* bir *inkitâ'* olarak nitelenmiştir. Pezdevî *bâtını inkitâ'*ın “usûle/asıllara” arz edilerek<sup>46</sup> ortaya çıkacağını ifade etmiş, “asıllar”ı Kitâb, marûf sünnet, umum-i belvâ ve sahâbenin imamlarının icmâ'ı olarak dört gurupta toplamıştır.<sup>47</sup> Serahsî de *sureten inkitâ'* ve *manen inkitâ'* şeklinde aynı hususlara yer vermiştir.<sup>48</sup> Her ne kadar *zâhir/bâtın* ayrımıyla *inkitâ'* başlığı altında ele almasa da onlardan önce Debûsî, bir hadisin ister mürsel olsun, ister müsned olsun bu dört asla arz ile tenkîd edileceğini tasrih etmiştir.<sup>49</sup>

Bu asılların bizzat teşri' kaynaklarının kendileri değil de naslardan istinbât edilmiş genel asıllar, dinin ruhu ve genel maksatlarına uygun küllî kaideler olduğu belirtilmiştir.<sup>50</sup> Nitekim bazı Hanefîlerin de bunu *kıyâsu'l-usûl* kavramıyla karşıladıkları ifade edilmiştir.<sup>51</sup> Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî'nin de bu anlamda Ebû Hanîfe'nin verdiği hükümlerin bir kısmında Kitâb'a, bir kısmında

46 Hadis tenkid yönetmi olarak arz konusunda geniş bilgi için bk. Özşenel, *Arz Yöntemi Özelinde Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü*, 53 vd.

47 Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 394.

48 es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I/359.

49 Debûsî, *Takvîmu'l-edille fî usûli'l-fikh*, 196.

50 Bk. İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin hadis anlayışı ve Hanefî mezhebi'nin hadis metodu*, (Ankara: DİB yayınları, 2012), 171.

51 Ayrıca geniş bilgi için bk. et-Türkmânî, *Dirâsât*, 343 vd.

Sünnet'e, bir kısmında icmâ'a, bir kısmında da bu "asillar"da yerleşik olan manalara dayandığını ifade etmesi bu anlama işaret etmektedir.<sup>52</sup> Tahâvî'nin *Şerhu ma'âni'l-âsâr*'da her konunun sonunda tercihi olan rivâyetler için "Nazâr yoluyla bunun hükmünü değerlendirmeye gelince" ifadeleriyle yaptığı da böylesi bir ameliye olsa gerektir.<sup>53</sup>

Hanefî usul kaynaklarında sünnetin sünnet ile teâruzu halinde kıyâsa ve sahâbe kavline müracaat edileceği, bunun mümkün olmaması halinde usûlün takrîri (dindeki genel kuralların işletileceği) hususu genel bir prensip olarak ifade edilmektedir.<sup>54</sup> Hanefî usulcülerden Abdülazîz el-Buhârî (ö. 730/1330) buna örnek olarak küsûf namazını vermiştir. Küsûf namazı hakkında Nu'mân b. Beşîr (r.a) ile Hz. Âişe'den gelen rivâyetlerin teâruz hâlinde olduğu ifade edilmiştir. Nu'mân b. Beşîr (r.a)'in rivâyetine göre<sup>55</sup> Hz. Peygamber küsûf namazını bir rükû' iki secdeli olmak üzere normal iki rekât olarak kıldırılmışken, Hz. Âişe rivâyetinde<sup>56</sup> ise dört rükû' ve dört secde şeklinde dört rekât olarak kıldırılmıştır. İki rivâyetin teâruz halinde olduğu açıktır. Buna ilave olarak Hz. Âişe rivâyetinde hem lafzen hem hükmen ziyadeler olduğu da söylenebilir. Abdülazîz el-Buhârî bunu sünnetin sünnetle teâruzuna örnek olarak vermiş ve böyle durumlarda kıyâsa başvurulduğunu kaydetmiştir. Dolayısıyla burada diğer namazlara kıyâs edilerek hüküm verilmiştir.<sup>57</sup> Nitekim Hanefî fıkıh kaynaklarında da aynı yoruma rastlanmaktadır.<sup>58</sup> Kudûrî (ö. 428/1037) bu noktada diğer rivâyetin ziyadeli olduğu için kabul edilmesi gerektiği şeklindeki bir itirazı ise "Eğer ziyadeye itibar etmek gerekseydi bu konuda daha fazla ziyadeler ihtiva eden rivâyetleri esas almak gerekirdi" diyerek cevaplamışlardır.<sup>59</sup>

52 Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Pezdevî, *Ma'rifetü'l-hüceci's-şer'iyye*, thk. Abdulkadir b. Yâsin (Beyrut: Müessesetü'r-risâle Nâşirün, 1420/2000), 45.

53 Örneğin bk. Tahâvî, *Şerhu ma'âni'l-âsâr*, II/48, 122, 218, 228 v.dğr.

54 Bk. Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 215; Pezdevî, *Usûlü'l-pezdevî*, 449; es-Serahsî, *Usûlü's-serahsî*, II/13.

55 Ebû Dâvud, *İstiskâ*, 10; İbn Mâce. *İkâmetü's-salât*, 152.

56 Buhârî, *Küsûf*, 4; Müslim, *Küsûf*, 1.

57 Alâüddîn Abdulazîz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr 'an usûli Fabri'l-İslâm el-Pezdevî*, nşr. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), III/122.

58 Bk. Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'i'us-sanâ'i*, thk. Ali Muhammed Muavvad, Âdil Ahmed Abdülmevcud (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), II/254.

59 Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed el-Kudûrî, *et-Tecrid*, thk. Muhammed Ahmed Sirâc, Ali Cum'a Muhammed (Kahire: Dâru's-selâm, 1425/2004), II/1007.

Debûsî, sünnetin sünnet ile teâruzunda önce sahâbe kavline sonra da kıyâsa başvurulacağını söyledikten sonra bunu şöyle gerekçelendirmiştir:

“Zira iki delil arasındaki teâruz sabit olunca tesâkut ederler. Zira biri diğerini reddetmektedir. İkisiyle amel etmek de mümkün değildir. Diğerinden daha layık olmadığı için biriyle amel de edilemez. Dolayısıyla tesâkut ettiklerinde sonraki delillere geçilir.”<sup>60</sup>

Bu ifadeler söz konusu meselede her iki rivâyet de amelden düştüğü için (tesâkut), hükmün, hakkında herhangi bir nas olmayan bir meselede olduğu gibi sahâbe kavli ya da kıyâs gibi diğer delillerle ispat edildiğini ifade etmektedir. Oysa sahâbe kavli ya da kıyâsın bu meselelerde rivâyetler arasındaki tercih unsuru ya da sebebi olduğunu söylemek daha isabetli olsa gerektir. Nitekim Cessâs da yukarıdaki söz konusu iki gurup rivâyet hakkındaki itirazları değerlendirirken benzer yoruma yer vermiş, ayrıca rivâyetler ihtilâf edince “usûl”e uygun olanın tercihe daha layık olduğunu kaydetmiştir.<sup>61</sup>

Diğer taraftan bu meselede kıyâsa başvurularak diğer rivâyetlerin tenkîd edilmesi usulünü bizzat İmam Muhammed’de görmek mümkündür. Nitekim o, *el-Hucce*’de Medîne ehli’nin ilgili hadise dayanarak her rekatta iki defa rükû’ edilmesi gerektiğine dair görüşlerini şu sözlerle eleştirmektedir:

“Küsûf namazı dışındaki namazlarda marûf sünnet, her rekâta bir rükû’ ve iki secde üzeredir. Her rekâta iki rükû’ ve iki secde üzere değildir. O halde nasıl oluyor da küsûf namazı diğer tüm namazlara muhâlif olabiliyor. Namaz Allah’a yakınlaşmaktır ve aynıdır. Her rekâta iki defa rükû’ yapmak ne bayram namazında, ne cuma namazında, ne nafil bir namazda ne de herhangi bir farz namazda görülmüş bir şey değildir. Hal böyleyken küsûf namazında nasıl olsun”<sup>62</sup>

Görüldüğü üzere teâruz eden rivâyetlerde o, açıkça maruf sünnete işaret ederek konuyu diğer namazlara kıyâs etmiştir. Diğer rivâyeti ise Hz. Peygamber’in rükû’u uzatmasıyla izah etmiştir. Zira Hz. Peygamber rükû’u uzatınca arkada olanlar başını kaldırmış, öndekilerin hâlen rükû’da olduklarını görün-

60 Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 215.

61 Cessâs, *Şerhu Muhtasari’l-tahâvî*, thk. Sâid Bekdaş v.dğr. (Beyrut: Dâru’l-beşâiri’l-islâmiyye, 1431/2010), II/180.

62 Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Hucce ‘alâ eblî’l-medîne*, (Beyrut: Âlemu’l-kütüb, ts.), I/319.

ce tekrar eğilmiş, onları gören arka saftakiler de aynı şeyi yapmışlar, neticede durum yanlış anlaşılmıştır.<sup>63</sup>

Tahâvî'nin de yer yer diğer naslarla bütünlük içerisinde olmadığı ve usûl kıyâsına aykırı olduğu gerekçesiyle bazı ziyadeli rivâyetlerin mensûh olduğuna hükmettiği görülmektedir. Örneğin o, musarrât hadisi olarak bilinen hadisi aktardıktan sonra bazı fakihlerin söz konusu hadisin bir tarîkinde<sup>64</sup> yer alan üç gün geri verme muhayyerliği ziyadesine dayanarak musarrât hayvanda hıyâr-ı ayb ile îade hakkının üç gün ile sınırlı olduğuna hükmettiklerini ifade etmiş, ardından tüm bu rivâyetlerin mensûh olduğuna dair farklı yorumlardan sonra kendi yorumunu yapmıştır. Buna göre üç gün boyunca müşterinin sağmış olduğu sütün bir kısmı satın almadan önce hayvanın memesinde var olan süttü. Diğer kısmı ise satın aldıktan sonra müşterinin mülkündeyken gelen süttür. Dolayısıyla hayvanı satın almadan önce memesinde olan süt hayvana dahil olup satışın konusudur. O halde koyunun satışı geçersiz olduğunda o sütün satışı da bozulmuş olur. (Bu durumda müşterinin tükettiği satıcıya ait süt zimmetinde borç olmuştur) Müşterinin elindeyken oluşan süt de satış nedeniyle müşterinin mülküdür. Musarrât hadisinde ise Hz. Peygamber üç gün boyunca sağılan sütün tamamını bir sâ' hurma karşılığında müşteriye ait kılmaktadır. Oysa buradaki süt tüketildiğinde müşteri bir sâ' hurma borcuyla bir miktar borç süte sahip olmuştur. Bu ise borcun borca satımıdır. Hz. Peygamber ise daha sonra borcun borca satımını yasaklamıştır.

Yine ulemanın kabul ve ameline mazhar olmuş “*Gelir, tazmin yükümlülüğüyle birliktedir*” anlamındaki hadisin de musarrât hadisiyle amel edenlere hatırlatılması gerekir. Hz. Âişe şöyle demiştir: Bir adam bir köle satın almış, bir müddet ondan istifade ettikten sonra bir kusurunu görerek Hz. Peygamber'e dava etmiş, o da kusur sebebiyle îadesine karar vermiştir. Adam “Fakat ey Allah'ın Resûlü, ondan gelir elde etti/istifade etti” dediğinde ona cevaben; “*Gelir tazmin yükümlülüğüyledir.*” buyurmuştur. Âlimler bu hadisi telakki bi'l-kabul etmişlerdir.<sup>65</sup>

63 Şeybânî, *el-Hucce 'alâ ehli'l-medîne*, I, 319.

64 Müslim, Büyû', 24; Tirmizî, Büyû', 29.

65 Tahâvî, *Şerhu ma'âni'l-âsâr*, IV/21. (العلة بالضمان)



Tahâvî bu noktada karşıt görüş sahibinin<sup>66</sup> de şu meselede hemfikir olduğunu ifade etmiştir: Bir adam bir koyun satın alıp sütünü sağsa, daha sonra bir kusuru olduğu ortaya çıksa, bu durumda sağdığı süt müşteriye ait olmakla birlikte koyunu geri verebilir. Aynı şekilde sütün yerine koyun yavrulasa, bu durumda da yine yavru müşteriye ait olmakla birlikte koyunu geri verebilecektir. O halde musarrât hadisinde müşterinin vereceği bir sâ‘ hurma neye karşılık gelecektir? Eğer müşterinin hayvandan sağdığı sütün tamamına karşılık gelecekse bu durumda karşıt görüş sahibinin de kabul ettiği yukardaki prensiple çelişecektir. Eğer verilecek bir sâ‘ hurma sadece satış esnasında hayvanın memesinde olan, dolayısıyla satıcıya ait olan süte karşılıksa bu durumda da işlem borcun borca satımı olacaktır ki bu işlem her iki tarafa göre de caiz değildir. Her halükârda musarrât hadisiyle amel eden kişi kendi prensipleriyle çelişecektir. O halde musarrât hadisinin neshedildiğiyle hükmetmek daha isabetli olacaktır.<sup>67</sup>

Görüldüğü üzere Tahâvî musarrât hadisinin hem ilk rivâyet hem de ziyadeli rivâyeti olarak bir bütün halinde diğer naslarla bütünlük içerisinde olmadığı ve usûlün kıyâsına aykırı olduğu gerekçesiyle mensûh olduğuna hükmetmiştir. Bu ise göstermektedir ki Tahâvî, musarrât hadisini sabit kabul etmekle birlikte başka deliller mukayesesıyla mensûh olarak görmektedir.

Bir başka örnek olarak sırtlan etinin yenmesi ile ilgili Hz. Câbir'den nakledilen bir hadis şöyledir:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُبَيْدِ بْنِ عُمَيْرٍ عَنْ ابْنِ أَبِي عَمَّارٍ قَالَ سَأَلْتُ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الضَّبْعِ: أَصَيْدٌ هِيَ؟ فَقَالَ: نَعَمْ. قُلْتُ أَتُؤْكَلُ؟ قَالَ: نَعَمْ، قُلْتُ: أَسَمِعْتَهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -؟ قَالَ: نَعَمْ.

İbn Ebî Ammâr Hz. Câbir'e sırtlanın av olup olmadığını sorduğunda o, “Evet” demiş. “Yenir mi?” diye sorduğunda “Evet” cevabını vermiş. “Sen bunu Resûlüllah’tan duydun mu?” diye sorduğunda yine “Evet” cevabını vermiştir.<sup>68</sup>

66 Tahâvî isim vermemekle birlikte musarrât hadisini esas alanları muhatap almaktadır.

67 Tahâvî, *Şerhu ma’âni’l-âsâr*, IV/22.

68 Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Rifat Fevzi Abdülmuttalib (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1432/2011), III/628. Ayrıca bk. Tirmizî, Hac, 28.

Tahâvî, karşıt görüş sahiplerinin istidlâl ettiği bu rivâyetin metninde ihtilâf olduğunu kaydetmiş ve rivâyeti İbn Cüreyc'in şu şekilde aktardığını ifade etmiştir:

عَنِ ابْنِ أَبِي عَمَّارٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ سَأَلَ جَابِرًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ الضَّبُعِ. فَقَالَ: أَصَيْدٌ هِيَ؟ قَالَ: نَعَمْ. قَالَ: وَسَمِعْتَ ذَلِكَ مِنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ فَقَالَ: نَعَمْ.

Bu rivâyete göre İbn Ebî Ammâr Hz. Câbir'e sırtlanın av olup olmadığı sorduğunda o, “Evet” demiş. “Sen bunu Resûlüllah’tan duydun mu?” diye sorduğunda “Evet” cevabını vermiştir.<sup>69</sup>

Görüldüğü üzere bu rivâyette etinin yenmesi kısmı yer almamaktadır. Sadece Hz. Peygamber’den onun av olduğu nakledilmiştir. Her av hayvanı ise yenmez.<sup>70</sup> Tahâvî’ye göre önceki rivâyette yer alan ziyadenin Hz. Câbir’in sözü olması muhtemel olduğu gibi, Hz. Peygamber’e ait olması da mümkündür. Hal böyle olunca *sünnete* başvurulacaktır. *Sünnete* Hz. Peygamber’in yırtıcı ve dişlerini silah olarak kullanan hayvanları yasakladığı bilinmektedir. Nitekim sahih rivâyetlerde o, azı dişleriyle avlanan her türlü hayvanı ve pençeleriyle avlanan her türlü yırtıcı kuşu yasaklamıştır.<sup>71</sup> Sırtlanın yırtıcı olduğu bellidir. Dolayısıyla yakînî olmayan bir şeyle bu hükümden çıkmaz.<sup>72</sup>

Onun konuyla ilgili *Şerhu müşkili'l-âsâr*’daki şu ifadeleri ise Hanefî haber telakkîsi açısından yine dikkat çekicidir. O, söz konusu hadisleri işaret ederek şöyle demiştir:

“Bu, âimlerin elinde zâhir olan kâim sünnettir. Şehirlerde fetva mercîi olan imamlar ihtilâf etmeksizin Resûlüllah’ın, azı dişleriyle avlanan her türlü hayvanı haram kıldığı bu hadisle amel etmişlerdir. Sırtlan da azı dişlidir. Dolayısıyla bu hükme dahil olup kimsenin bu hükümden çıkarması caiz değildir.”<sup>73</sup>

69 Tahâvî, *Şerhu ma’âni'l-âsâr*, IV/189.

70 O konuyla ilgili bir diğer yerde bazen eti yenmeyen bazı hayvanları köpeğine yedirmek maksadıyla avlamanın mübah olduğunu ifade etmiştir. Tahâvî, *Şerhu ma’âni'l-âsâr*, II/168.

71 Bk. Müslim, Sayd ve Zebâih, 15. عَنْ أَبِي عَمَّارٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَسَلَّمَ عَنْ كُلِّ ذِي نَابٍ مِنَ السَّبَاعِ، وَقَدْ كَلَّمَ ذِي مَخْلَبٍ مِنَ الطَّيْرِ»

72 Tahâvî, *Şerhu ma’âni'l-âsâr*, IV/190.

73 Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, thk. Şuayp Arnavut (Dımaşk: er-Risâle, 1431/2010), IX/107.

Diğer taraftan Tahâvî'nin kıyâsa uygun olduğu gerekçesiyle bazı ziyadeli rivâyetleri tercih ettiği de görülmektedir. Örneğin hırsızlık suçunun ikrârı halinde had cezası uygulanması meselesi bağlamında Hanefî fukahâ arasındaki ihtilâf çerçevesinde kendi tercihi olan Ebû Yusuf'un görüşünü destekleyen rivâyeti aktardıktan sonraki şu ifadeleri dikkat çekmektedir:

“Bu rivâyet, birincisinden daha evlâdır. Zira bu rivâyette birincide olmayan ziyade vardır. Birinin diğerini nesh etmiş olması da mümkündür. Böyle bir ihtimal söz konusu olunca nazara/kıyâsa mürâcaat ederiz. Kıyâsa mürâcaat ettiğimizde Hz. Peygamber'in sünnetinin, zinâ suçunu ikrâr eden kişinin dört defa geri çevrildiği, tek bir ikrârı ile recm cezasının uygulanmadığı şeklinde olduğunu, tek bir ikrârın geçerli kabul edildiği kul hakkı ile ilgili suçlardan bu suçun/suçların ayrı tutulduğunu ve bu konudaki ikrârın, aynı konudaki şahitliğin hükmüne kıyas edildiğini buluruz. Buna göre nasıl ki zinâ suçunun hükmünün sabit olabilmesi için dörtten az kişinin şahitliği makbul değilse aynı şekilde dört defadan az olan ikrârı cezanın uygulanması için sünnet yeterli kabul etmemiştir. O halde hırsızlıktaki suçun ikrârı da aynıdır: İkiden az şahitlik câiz değilse, ikiden az olan ikrâr da kabul edilmez.”<sup>74</sup>

Görüldüğü üzere Tahâvî ziyadeli rivâyetin tashihini kıyâsa arz etmiş, kıyâsa uygun olmasını makbul olmasının gerekçesi kılmuştur. Fakat bununla birlikte konunun sonunda Hz. Ali'den gelen bir rivâyeti de bunu destekleyen bir rivâyet olarak sunmuştur.

Bir başka örnek olarak ezandaki ilk tekbirlerin sayısında ihtilaf edilmiştir. İmam Mâlik (ö. 179/795) ve Medîne fukahâsının, tekbir sayısının iki olduğunu savundukları ifade edilmiş ve bu konuda Malikî fıkıh kaynaklarında Ebû Mahzûre rivâyeti<sup>75</sup> ile istidlâl edilmiştir.<sup>76</sup> Diğer taraftan Mâlikî hadis ve fıkıh âlimlerinden İbn Abdilber (ö. 463/1071) de gerek Ebû Mahzûre gerekse Abdullah b. Zeyd hadislerinde sika râvîlerden gelen *mahfûz* rivâyetlerde tekbir sayısının dört olduğunu ve sika râvîlerin bu ziyadesinin kabul edilmesi

74 Tahâvî, *Şerhu ma'âni'l-âsâr*, III/169.

75 Müslim, *Namaz*, 3; Ebû Davud, *Namaz*, 28; Nesâî, *Ezân*, 3.

76 Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, (Suûd: Matba'atü's-sa'ade, 1324), I/57; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktasid*, thk. Muhammed Subhî Hasan Hallâk (Kâhire: Mektebe İbn Teymiyye, 1415), I/258; Ayrıca bk. Şeybânî, *el-Hucce 'alâ ehli'l-medîne*, I/76. İmam Mâlik'in aynı zamanda Medîne ehli'nin amelini de gerekçe gösterdiği nakledilmektedir. Bk. el-Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, III, 140.

gerektiğini vurgulamıştır.<sup>77</sup> Cessâs ise gerek Ebû Mahzûre gerekse Abdullah b. Zeyd rivâyetlerinde ziyade olduğu için tercihe daha layık olduklarını, ayrıca ezanın başındaki tekbirin iki defa oluşunun meşhûr olmayıp şâz olduğunu, dört olduğu şeklindeki naklin hem kavli hem de amelî olarak müstefiz (meşhûr) olduğunu ifade etmiştir.<sup>78</sup>

Bu konuda Tahâvî ise ziyade bulunan ikinci gurup Ebû Mahzûre rivâyetlerinin kıyasa uygun olduğu için tercih edildiğini tasrih etmiştir. Zira ezandaki lafızlar üç guruptur. Buna göre *حَيَّ عَلَى الصَّلَاةِ* ve *حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ* gibi bazı lafızlar tek yerde mükerrer olarak zikredilmiştir. Bazı lafızlar da ilk yerde mükerrer olarak, ikincisinde ise müfred olarak zikredilir. Şehâdet lafzı böyledir; ilk yerde mükerrer olarak zikredilmişken ezanın sonunda (*لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ*) şeklinde müfred olarak zikredilir. Tekbir lafzının ezanın sonunda mükerrer olarak iki defa zikredildiğinde ittifak vardır. O halde kıyâs, ezanın başında ikinin katlanarak dört kez tekbir şeklinde zikredilmesini gerektirir.<sup>79</sup> Tahâvî'nin burada kıyâs ile kastettiği şeyi iç tutarlılık olarak ifade etmek de mümkündür.

Netice itibarıyla ziyadeli rivayetlerin tercihinde diğer naslarla bütünlük içerisinde olmak ve usûl kıyâsına aykırı olmamak gibi genel prensiplerin etkili olduğu anlaşılmaktadır.

## B) Muâraza/Diğer Rivayetlerle Karşılaştırma Neticesinde Ulaşılan Tercih Unsuru

Hadisin sıhhatini tespit etme, hataları belirleme, râvîleri tenkid amacıyla rivâyetleri karşılaştırmak, ilk örneklerine sahâbe döneminde rastlanan bir uygulamadır. Örneğin Tahâvî'nin şiir söylemeyle ilgili Ebû Hureyre'den nakledilen bir hadis hakkında naklettiği sahâbenin tavrına dair şu örnek bu kapsamda değerlendirilebilir: Ebû Hureyre'nin naklettiği “Sizden birinin içinin irinle dolması şiirle dolmasından daha hayırlıdır.” anlamındaki hadis sorulduğunda Hz. Âişe şu cevabı vermiştir: “Allah (*Celle celâlühû*) Ebû Hureyre'ye

77 Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, nşr. Abdülmü'tî Emin Kal'âci (Kahire: Dâru'l-va'y, 1414/1993), IV/12.

78 Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-tahâvî*, I/549.

79 Tahâvî, *Şerhu ma'âni'l-âsâr*, I/131.

merhamet etsin. Hadisin başını hıfzetmiş, ancak sonunu kaçırmış. Müşrikler Resûlüllah'ı hicvederdi. Bunun üzerine o şöyle buyurdu:

*“Sizden birinin içinin irinle dolması Resûlüllah'ı hicveden şirle dolmasından daha hayırlıdır.”*<sup>80</sup>

Görüldüğü üzere Ebû Hureyre rivâyeti Hz. Âişe rivâyetiyle karşılaştırılmış ve neticede hadisin aslında hükmü değiştiren bir ziyadenin yer aldığı anlaşılmıştır.

Bu metod sayesinde öncelikle râvîlerin hadis rivâyet ehliyeti için zabt yeterlilikleri tespit edilebilmiş, hadisin sıhhati ya da hüccet oluşu bağlamında şâz, münker, muallel ve müdrelik gibi durumları anlaşılabilmiştir.<sup>81</sup>

Bir rivâyetin konuyla ilgili diğer rivâyetlerle, ya da aynı râvîden gelen diğer rivâyetlerle karşılaştırılması neticesinde rivâyetin hüccet değeri; nâsih-mensûh durumu da ortaya konabilmektedir.

Tahâvî'nin gerek ziyadeli rivâyetler gerekse mutlak anlamda hadislerin değerlendirmelerinde konuyla ilgili diğer rivâyetlerle mukâyese neticesinde idrâc ihtimalini tespit ettiği görülmektedir. Hadisin metninden görülen bir ifade başka bir rivâyette sahâbînün ya da râvînin müdreci olarak tezâhür edebilmektedir. Nitekim yukarıda sırtlan etinin yenmesiyle ilgili aktarılan Hz. Câbir hadisi buna örnek olarak verilebilir.

Diğer taraftan neshin nesnel olması rivâyetlerin öncelik-sonralık tarihlerinin bilinmesiyle mümkündür. Usul kaynaklarında, teâruzun çözümü bahsinde tarihin sarih olarak bilinebildiği gibi delâleten de bilinebileceğinin üzerinde durulmuş, buna örnek olarak da teâruz halindeki biri hazır/yasak bildiren hadisle diğeri ibâha bildiren hadis örnek verilmiştir. Böylesi iki rivâyetin birbirinden farklı zamanlarda olduğu kesin olduğuna göre hazır bildiren hadis nâsih, diğeri mensûh kabul edilecektir.<sup>82</sup>

80 Tahâvî, *Şerhu ma'âni'l-âsâr*, IV/295.

81 Muârazanın mâhiyeti, örnekleri ve çeşitleri hakkında geniş bilgi için bk. M. Mustafa el-A'zamî, *Menbecü'n-nakd 'indê'l-muhaddisîn*, (Riyâd: Mektebetü'l-kevser, 1410/1990), 49 vd; Fikret Özçelik, “Cerh-Ta'dîlde Rivayetlerin Muârazası: Hammâd b. Seleme'nin Kays b. Sa'd Rivayeti Özelinde”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2020, cilt: XX, sayı: 1, s. 138-158.

82 Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 217; Pezdevî, *Usûlü'l-pezdevî*, 455; Serahsî, *Usûl*, II/20.

Tahâvî'nin incelemelerinde de zaman zaman bu yönde tercihler görülmektedir. Örneğin Şâfiî fakihler ezan ile farz namaz arasını ayırmanın sünnet olduğuna dair Abdullah b. Mugaffel el-Müzenî'nin Hz. Peygamber'den rivâyet ettiği “*Akşam namazından önce (nafile) namaz kılın*”<sup>83</sup> anlamındaki hadisi ile istidlâl ettikleri gibi<sup>84</sup> aynı zamanda “*بين كل أدائين صلاةً (Dileyen için her ezan ve ikâmet<sup>85</sup> arasında namaz vardır)*”<sup>86</sup> anlamındaki hadisle de istidlâl etmişlerdir.<sup>87</sup> Hanefî fakihler akşam namazını bu hükümden istisna ederken bazı Şâfiîler akşam namazını da bu hükme tabi tutmuşlardır. Diğer taraftan Hanefî fakihler, Hayyân b. Ubeydullah → Abdullah b. Büreyde → Babası tarikiyle rivâyet edilen “*إن عند كل أذنين ركعتين ما خلا صلاة المغرب (Akşam namazı hariç her ezan ve ikâmet arasında iki rekât namaz vardır)*”<sup>88</sup> anlamındaki hadisle istidlâl etmişlerdir.<sup>89</sup> Buna göre hadîsin metninde geçen “akşam namazı hariç” kısmı Şâfiîlerin istidlâl ettikleri rivâyete göre ziyadedir. Molla Ali el-Kârî ise bu ziyadeyi “makbûl” olarak nitelemiştir.<sup>90</sup>

Tahâvî'ye göre burada iki ihtimal söz konusudur:

Ya ilk rivâyetlerdeki “iki ezan” ifadesi gerçek anlamda olup iki namaz vaktini bildirmektedir. Dolayısıyla iki ezan arasında vaktin farzı dışında dile-

83 Buhârî, Teheccüd, 35.

84 Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm el-Kazvîni er-Râfiî, *eş-Şerhu'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Mu'avvad, Âdil Ahmed Abdulmevcüd (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1417/1997), II/118; Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, thk. M. Necib el-Mutî'î (Cidde: Mekrebetü'l-irşâd, ts.), III, 502.

85 Hadisin metninde geçen “iki ezan” ifadesinden tağlib yoluyla ezan ve ikâmet kastedildiği hadis şârihleri tarafından ifade edilmiştir. Aksi halde her iki ezan arasında zaten farz namazlar vardır. Farz namazlar içinse “dileyen için” ifadesi kullanılmaz. Bk. el-Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, IV/276.

86 Buhârî, Ezân, 14; Müslim, Salâtü'l-müsâfirîn, 304.

87 İbn Hacer el-Heysemî, *Tuhfetü'l-muhtâc bi şerhi'l-minhâc*, (ys., el-Mekrebetü't-ticâriyye el-Kübrâ, 1357/1938), II/223; Zekeriyâ b. Muhammed el-Ensârî, *Esne'l-metâlib fi şerhi ravzi't-tâlib*, (ys., ts.), I/202; Muhammed Şata el-Bekrî, *İ'ânetü't-tâlibîn 'alâ halli elfâzi fetbi'l-mübîn*, (ys., Dâru İhyâi'l-kütübî'l-'arabiyye, ts.), I/246.

88 Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, XIV/116; Dârekutnî, *Sünen*, I/497; Ebûbekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, nşr. Abdülmütî Emin Kal'âci (Kahire: Dâru'l-va'y, 1412/1991), IV/9. (5292 nolu hadis)

89 Molla Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye* I/330. Ayrıca konuyla irtibatlı olarak bk. Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi*, I/644; Burhânü'd-dîn Ebu'l-Me'âlî Mahmud b. Ahmed, İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-burhânî*, thk. Abdülkerîm Sâmî el-Cündî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1424/2004), I/346.

90 Molla Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, I/330.

yen dilediği kadar namaz kılacaktır. Ancak ikinci ziyadeli rivayetle bu hüküm akşam namazı dışındakiler için söz konusu olduğu beyan edilmiştir.

Ya da ziyadeli rivâyet farklı bir hadis olup ilk hadiste emredilen şeyin bu hadiste yasaklanması söz konusudur. Bu durumda emir bildiren hadisle yasak bildiren hadis çakışmıştır. O halde yasak bildiren hadis tercihe daha layıktır. Ya da nesh söz konusu olup ziyadeli rivâyetle diğer rivâyetteki hüküm neshedilmiştir.<sup>91</sup>

Aynı şekilde bir râvîden gelen rivâyete karşı yine kendisinden aktarılan bir fetva ya da amel de neshin delili olarak görülmektedir. Başka bir ifadeyle râvînin kendi rivâyetine aykırı amel etmesi neshin delili olarak kabul edilmektedir.<sup>92</sup> Tahâvî'nin tespitlerinde de neshin zaman zaman aynı husustaki diğer rivâyetlerle ya da dinin bütünlüğü çerçevesinde başka konulardaki naslarla karşılaştırma neticesinde çeliştiği gerekçesiyle veya râvînin kendi rivâyetine aykırı amel etmesi sebebiyle delaleten tespit edildiği görülmektedir. Örneğin Hz. Ali'den gelen, Hz. Peygamber'in intikallerde ellerini omuz hizasına kadar kaldırdığına dair bir rivâyeti cevaplandırırken Tahâvî, Âsım b. Küleyb'in rivâyetine göre Hz. Ali'nin namazda sadece ilk tekbirde ellerini kaldırdığını nakletmiştir. Bu durumda Hz. Ali'den gelen biri merfû diğeri de kendi uygulaması olmak üzere iki farklı rivâyet söz konusudur. O halde mahfûz olan rivâyet Âsım b. Küleyb rivâyeti kabul edilecekse, önceki rivâyet ile ihticâc vechi kalmamıştır. Eğer ziyadeli rivâyet olduğu için İbn Ebî'z-Zinâd'dan gelen önceki rivâyet sahih kabul edilecekse (tercih edilecekse), bu durumda önceki rivâyeti de göz önünde bulundurarak Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'i gördüğü halde aksini yapması mümkün olmayacağından ona göre bu hüküm mensûh olmalıdır. Dolayısıyla ziyadeli olan önceki rivâyet sahih olsa da bu, ikinci görüşü savunanları daha fazla destekler (diğer rivâyetle birlikte düşünüldüğünde.)<sup>93</sup> *Müşkilü'l-âsâr*'da ise İbn Ömer'den nakledilen söz konusu rivâyetlerden sonra onun Hz. Peygamber'den sonra o rivâyetlere aykırı olarak ellerini kaldırmadığını ifade etmiş ve onun neshi gerektiren bir delil olmadan Hz. Peygamber'in yaptığı bir şeyi terketmesinin mümkün olmadığına dikkat çekmiştir.<sup>94</sup>

91 Tahâvî, *Şerhu müşkilü'l-âsâr*, XIV/116.

92 Serahsî, *Usûl*, II/6.

93 Tahâvî, *Şerhu ma'âni'l-âsâr*, I/225.

94 Tahâvî, *Şerhu müşkilü'l-âsâr*, XV/49.

Görüldüğü üzere burada râvînin kendi rivâyetine aykırı amel etmesi hususu neshin delili bağlamında gündeme gelmiştir.

Diğer taraftan teâruz halindeki rivâyetlerde sahâbe kavline mürâcat prensibi de Hz. Peymaber'in son uygulamasını tespitiye yönelik bir araştırmanın yolu olmalıdır.<sup>95</sup> Bu da neshin delili olacaktır. Tahâvî'nin de neshin delili olarak yer yer sahâbe ve tâbiîn fetvalarına işaret ettiği görülmektedir.

Yine usulcüler tarafından ihtiyâtlı olanı tercih etmenin asıl olduğu çeşitli vesilelerle ifade edilmiş, biri yasak diğeri ibâha bildirmek suretiyle teâruz eden rivâyetlerde yasak bildirenin dinde ihtiyâtlı olanı tercih için gerekli olduğu ifade edilmiştir.<sup>96</sup> Tahâvî'nin de ziyadeli rivâyetler çerçevesinde kimi zaman bu prensibi gözeterek tercihte bulunduğunu söylemek mümkündür. Örneğin mahremi olmayan bir kadına haccın farz olup olmayacağı ile ilgili fukahâ arasında ihtilâf vardır. Tahâvî bu konuya dair beş görüş serdetmiş ve bu görüşleri kadının mahremsiz yolculuğunun hükmüyle ilgili vârid olan hadisler merkezinde ele almıştır. Rivâyetlerden birinde “*Kadın mahremi olmadan yolculuk edemez.*”<sup>97</sup> İfadesi yer alırken başka rivâyetlerde “Bir berîd<sup>98</sup> mesafeye”, “Bir gün ve daha fazlası mesafeye”<sup>100</sup>, “İki gecelik mesafeye”<sup>101</sup>, “Üç günlük mesafeye yolculuk yapması helâl olmaz”<sup>102</sup> şeklindeki kayıtlar yer almaktadır.

Görüldüğü üzere ilk rivâyete göre sonraki rivâyetlerde ziyadeler yer almaktadır. Aslında ilk rivâyetin mutlak olup diğer rivâyetlerin kayıtlar getirdiğini söylemek de mümkün görünmektedir. Tahâvî'ye göre bu farklılıklar fukahânın konuyla ilgili farklı hükümler vermelerine sebep olmuştur. Bura-

95 Sahâbe kavlinin hüccet oluşunun, son uygulama vurgusuyla yakın ilişkisi olduğuna dair kanaat için bk. Metin Yiğit, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîf'e'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 441 vd.

96 Bk. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, II, 298; et-Tehânevî, *Kavâid fi' ulûmi'l-hadis*, 304.

97 Buhârî, Cezâu's-sayd, 26; Müslim, Hac, 424.

98 Fukahâya göre 1 berîd 4 fersaha tekâbü'l etmektedir. Bunun da Hanefî ve Mâlikîlere'e göre 22.260 metre, Şâfiî ve Hanbelî'lere göre 44.520 metre olduğu ifade edilmektedir. Bk. Ali Cum'a, *el-Mekâyil ve'l-mevâzîn eş-şer'iyye*, (Kahire: el-Kuds, 1421/2001), 55.

99 Ebû Dâvud, Menâsik, 2.

100 Müslim, Hac, 420.

101 Buhârî, Cezâu's-sayd, 26; Müslim, Hac, 415.

102 Müslim, Hac, 413.



da konuyla ilgili diğer görüş sahiplerinin istidlâl ettiği; yukarıda işaret edilen hadisler nasıl anlaşılacaktır? Tahâvî bu noktada neshi gündeme taşımaktadır. Önce vârid olan hadis mensûh, sonra vârid olan hadis nâsîh olacağına göre burada Hanefî İmamların istidlâl ettiği rivâyet için iki ihtimal söz konusudur:

a) Üç günlük mesafeye yolculuk yapılamayacağı ile ilgili hadis önce, diğer rivâyetler ise sonra vârid olmuştur. Yani Hz. Peygamber, önce üç günlük mesafeye yolculuğu yasaklamış, daha sonra ise bir gün ya da iki günlük ya da bir berîdlik mesafeye yolculuktan nehyetmiştir. Bu durumda sonraki rivâyetler üç günlük mesafeye yolculuğun yasaklığını evleviyetle içermekle birlikte ziyade bir yasaklık daha getirmiştir. O da üç günden daha az mesafeye yapılacak yolculuğun da yasaklığıdır.

b) Üç günlük mesafeye yolculuk yapılamayacağı ile ilgili hadis diğer rivâyetlerden sonra vârid olmuştur. Bu durumda tabîî olarak önceki rivâyetleri neshetmiş olacaktır. O halde üç günlük mesafeye ilgili hadis her iki ihtimalde de amel edilmesi gerekmektedir. Diğer rivâyetlerle ise sadece sonra vârid olmuş olmaları durumunda amel etmek gerekir. Sonuç olarak her iki ihtimalde de amel edilmesi gerekli olan hadis, sadece bir ihtimalde amel edilmesi gündeme gelecek hadisten daha evlâdır.<sup>103</sup>

Tahâvî bu meselede de öncelikle neshi gündeme taşımıştır. Ancak neshî söz konusu olabilmesi için nâsîh olan rivâyet ile mensûh olarak kabul edilecek rivâyetlerin vürûd tarihlerinin bilinmesi gerekir. Burada ise kesin olarak tarihleri bilinmemektedir. O halde iki ihtimali de göz önünde bulundurarak rivâyetler arasında bir tercih söz konusu olacaktır. Tahavî bu noktada her iki ihtimali göz önünde bulundurarak üç günlük mesafeye yolculuğu yasaklayan rivâyetle amel edilmesini daha ihtiyatlı bulmuştur. Bu da tercihte ihtiyatlı olanı esas alma prensibini hatırlatmaktadır.

Yine Tahâvî'nin tercihlerinde rivâyetin en iyi, en güzel şekilde sevk edilmesi de bir tercih unsuru olarak dikkat çekmektedir. Nitekim bu sayede de râvînin zabt ehliyeti tespit edilebildiği gibi rivâyette ihtisâr olup olmadığı da anlaşılacaktır. Örneğin Hanefî fukahâyâ göre farz kılacak olan kimsenin nafîle namaz kılan bir imama uyması caiz değildir. İmam Mâlik ve es-Sevrî'ye

103 Tahâvî, *Şerhu ma'âni'l-âsâr*, II/115.

göre mekruh olduğu, Şâfiî'ye göre ise caiz olduğu nakledilmiştir.<sup>104</sup> Şâfiî, konuyu "İmam ile cemaatin niyette farklılığı" başlığı altında mutlak olarak ele almış ve cemaat olan kişinin imamdan farklı olan her türlü niyetinin geçerli ve caiz olduğunu, konunun sünnetle, sahâbe ve tâbiîn uygulamaları ile ve kıyasla caiz olduğunu ifade etmiştir. Onun sünnetten delil olarak getirdiği ilk rivâyet Muâz b. Cebel hadisidir. Rivâyete göre Muâz b. Cebel Yatsı namazını Hz. Peygamber'in arkasında kılar, ardından Selemeoğulları mahallesindeki kavmine gider, orada da onlara kendisi Yatsıyı kıldırır. İbn Cüreyc'in Amr b. Dînâr'dan rivâyetinde ise; "Muâz'ın kıldığı ikinci namaz, kendisi için nafil, kavmi içinse farz idi (هي له تطوع وهي لهم مكتوبة)" şeklinde bir ziyade yer almaktadır.<sup>105</sup> Ayrıca Hz. Peygamber'in korku namazını örnek vererek, onun son kıldıracağı rekâtın kendisi için nafil, arkasındaki cemaat içinse farz olduğunu beyan etmiş, yine 'Atâ'dan Hz. Muâz'ın yaptığını destekler mahiyetteki uygulamasını nakletmiş, Hz. Ömer, Ebu'd-Derdâ ve İbn Abbas'tan da benzer şeyler nakledildiğini ifade etmiştir. Yine Şâfiî, kıyâsın da bunu gerektirdiğini iddia etmiştir. Zira imam seferî olduğunda iki rekât farz kılar. Oysa arkasındaki cemaat için farz dört rekattır. Yine mesbûk olan kişinin durumu da aynıdır. Yine farz kılan bir imama nafil niyetiyle uyan kimsenin durumu gibi hususlar da böyledir.<sup>106</sup>

Tahâvî bu iddiaları, biri ziyadeli rivâyetin diğer rivâyetlerle karşılaştırması diğeri de kıyâsa arz olmak üzere iki noktada cevaplamaktadır. Ona göre ziyadeli olarak nakledilen hadisi Amr b. Dînâr'dan Süfyân b. Uyeyne de tam olarak, hatta İbn Cüreyc'in sevkinden daha güzel<sup>107</sup> bir şekilde nakletmiş, fakat onun rivâyetinde söz konusu ziyade yer almamıştır. O halde buradaki ziyadenin İbn Cüreyc'in kendi sözü olması muhtemel olduğu gibi Amr b. Dînâr'ın ya da hadisi aktaran Hz. Câbir'in sözü olması da ihtimal dahilindedir. Bu da *müddrec* olması anlamına gelir. Neticede hangisinin sözü olursa olsun bu, Hz. Muâz'ın fiilinin hakikatine delalet etmemektedir. Zira onlar

104 Cessâs, *Muhtasarü İhtilâfî'l-ulemâ*, I/246. Ayrıca bu görüşte olan diğer fukâhanın isimleri için bk. Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Nuhabu'l-efkâr fi tankihi mebâni'l-abbâr fi şerhi ma'âni'l-âsâr*, thk. Ebû Temim Yâsir b. İbrahim (Katar: Vizâretü'l-evkâf, ts.), VI/274.

105 Dârekutnî, *Sünen*, II/13.

106 Şâfiî, *el-Ümm*, II/346 vd.

107 Tahâvî bu ifadeyi kullanmıştır. Bununla rivâyeti daha iyi zabtettiğini ifade ettiği anlaşılmaktadır.

bunu Hz. Muâz'dan nakletmemiş, kendi kanaatleri olarak ifade etmişlerdir. Durum ise gerçekte bunun hilâfına olabilir. Kaldı ki Hz. Muâz'ın sözü olarak sabit olsa dahi burada onu Hz. Peygamber'in sözü veya ikrarıyla yaptığına dair herhangi bir delalet yoktur. Dolayısıyla bir uygulamanın Hz. Peygamber döneminde yapılmış olması mutlak anlamda sünnetle/sünnetin ikrarıyla sabit olması anlamına gelmemektedir.

Görüldüğü üzere Tahâvî açısından muhâlif görüşte olanın istidlâl ettiği rivâyette yer alan ziyade, söz konusu hadisi daha güzel şekilde sevkedenlerin rivâyetinde yer almadığı gerekçesiyle dikkate alınmamıştır. Onun bu yöndeki tercihlerine başka vesilelerle de rastlanmaktadır.<sup>108</sup>

Sonuç olarak özellikle neshin tespiti çerçevesinde hadisin diğer rivâyetlerle karşılaştırılması (muâraza) neticesinde ulaşılan söz konusu sonuçlar tercihte etken olmaktadır.

### C) Râvî/İsnâd Unsuru

Rivâyetler arası tercihte râvî unsuru hiç şüphesiz en önemli etkenlerdendir. Hanefilere göre râvîdeki bir kusur hadisin manevî/bâtınî inkîtâ'ına, bu sebeple zayıf kabul edilmesine sebep olduğu gibi, ziyadeli-ziyadesiz rivâyetler arasındaki tercihte de öne çıkmaktadır.

Ancak salt râvî-ismad unsuruyla hadisin sahih görülerek hüccet olarak kabul edilmediği de çeşitli vesilelerle ortaya konmaktadır. Bu bağlamda İbn Ebî Leylâ'nın naklettiği İbn Mes'ûd hadisi şöyledir:

«إِذَا اِخْتَلَفَ الْمُتَبَايِعَانِ وَالسَّلْعَةُ قَائِمَةٌ بَعِيَّتِهَا، فَالْقَوْلُ مَا قَالَ الْبَائِعُ أَوْ يَتَرَادَانِ»

*“Alışveriş yapan iki taraf (bedelin miktarında) ihtilâf edip satışa konu olan şey de hali üzere (müşterinin elinde) mevcutsa, söz satıcının sözü olur. Ya da aralarında iade yaparlar. (Satıcı parayı, müşteri malı iade eder)”<sup>109</sup>*

Hadisin metninde yer alan “satışa konu olan şey de hali üzere mevcutsa” kısmı diğer rivâyetlerde yer almamaktadır. Bu ziyade nedeniyle satışa konu olan

108 Örneğin bk. Tahâvî, *Şerhu ma'âni'l-âsâr*, I/212.

109 Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, XIII/29; Kudûrî, *et-Tecrîd*, VI/2532; el-Kâsânî, *Bedâ'i'us-sanâ'i'*, VIII/500, v.dğr.

şeyin helâk olması durumunda satış bedelindeki ihtilâfın çözümü meselesinde Hanefî fukahâ arasında ihtilâf söz konusu olmuştur. Bu rivâyet, râvîsi İbn Ebî Leylâ'nın zayıf bir râvî olması nedeniyle tenkid edilmiştir.<sup>110</sup> Tahâvî'nin bu konudaki ifadeleri dikkat çekicidir. O, mescidde uyuyan birinin başının altından bir eşyasını çalan hırsıza had cezası uygulanmasını emreden bir hadisin isnâdındaki problemler bağlamında konuşurken şu ifadelere yer vermiştir:

“... Ne var ki ehl-i ilim bu hadisle ihticâc etmiştir. Böylece hadisin onlara göre sahih olduğuna vakıf olduk. Nitekim “لا وصِيَّةَ لِرِوَارِثٍ” hadisi ile “إِذَا اخْتَلَفَ الْمَتَّبِعَانِ فِي الثَّمَنِ وَالسَّلْعَةِ قَائِمَةً، تَحَالَفًا وَتَرَادًا الْبَيْعِ” hadisinde de durum böyledir. Her ne kadar isnâd bakımından hüccet olmasalar da ulemanın kabulü sayesinde isnâd araştırmasına ihtiyaç duymamışlardır.”<sup>111</sup>

Tahâvî'nin bu ifadeleri, Hanefî haber teorisi ve tercih anlayışı açısından önemlidir. Buna göre salt isnad-râvî eksenli bir araştırma neticesinde bir hadisin hüccet değeri ortaya konamaz. Telakki bi'l-kabul, fukahânın ameline mazhar olma, ehl-i ilmin o hadisle ihticâc etmesi gibi hâricî unsurlar hadisin sıhhati ve hüccet değeri açısından belirleyici olmaktadır.

Burada özellikle temas edilmesi gereken bir nokta da Hanefî tercih anlayışına göre râvîlerin sayısal çokluğunun bir tercih faktörü olarak görülmediği hususudur. Cessâs, birbiriyle tazat halinde olan iki haber arasında ilim/yakîn seviyesine ulaşmadıkça râvîlerin sayısına itibar edilmeyeceğini, bu noktada tek kişinin naklettiği haber ile iki kişinin naklettiği haber arasında bir fark olmadığını tasrih etmiş, her ne kadar insan nefsi, daha kuvvetli olduğu düşüncesine meyletse de râvîlerin sayısal çokluğunun tercihi gerektirmediğini ifade etmiştir. Nitekim mahkemede de dört şâhit, karşısındaki iki şahitten daha güçlü gibi düşünülse de bunun hükme tesiri yoktur. Cessâs bunu “as-hâbımızın mezhebi” olarak nitelemiş ve onların sayılamayacak kadar çok haberde, karşısındaki sayısal çokluğa itibar etmeksizin tek kişinin haberini kabul etmişlerdir. O, kendisi ile konuşmalarında hocası Kerhî'nin de bu meyilde olduğu ve hiçbir zaman tek kişinin haberi ile iki kişinin haberi arasında bu

110 İlgili tenkid ve hadisin tahrîci için bk. Zeyla'î, *Nasbu'r-râye*, II/1107 vd.

111 Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, VI/162.

açından bir fark gözetmediğini belirtmiş, İsa b. Ebân'ın da buna işaret eden ifadelerini aktarmıştır.<sup>112</sup>

Cessâs'taki bu anlayışın, sonrasında Hanefî usul geleneğinde büyük oranda benimsendiği görülmektedir. Nitekim Debûsî "ulemâmızın mezhebi" ifadesiyle, haber-i vâhidin hüccet olduktan sonra sayısal çoklukla tercihe şâyân olmadığını kaydetmiş,<sup>113</sup> Pezdevî de benzer ifadelerle tekrar etmiştir.<sup>114</sup>

Tahâvî'nin de ziyadeli rivâyetlerde kimi zaman râvî kritiği yaparak tercihte bulunduğu, kimi zaman da karşısındaki rivâyetin râvîleri fazla olsa da ziyadeli rivâyeti tercih ettiği görülmektedir. Bu da Cessâs'ın dile getirdiği Hanefî usul anlayışındaki anılan prensibin daha öncesindeki Tahâvî gibi referanslarının varlığına işaret etmektedir.

Örneğin Hanefî'lere göre kişi kendisi, kölesi ve küçük çocukları adına fitır sadakası vermekle yükümlüdür. Eşi, büyük çocukları, anne babası için sadaka vermekle yükümlü olmadığı gibi malı olan küçük çocuğu adına da vermekle yükümlü değildir.<sup>115</sup> İmam Şâfiî ise, kişinin terk edemeyeceği, bakmakla yükümlü olduğu herkes adına fitır sadakası vermesi gerektiğini söylemiştir. Buna göre fakir ve kötürüm olan büyük evlâdı, aynı vasıfta olan anne babası, hanımı ve hizmetçisi için de sadaka verecektir.<sup>116</sup> Zira Hz. Peygamber, "Geçimleriyle sorumlu oldukları hür-köle, erkek-kadın herkes için insanların fitır sadakası vermelerini farz kılmıştır".<sup>117</sup>

Bu noktada Tahâvî, konuyla ilgili rivâyetler içerisinde sadece söz konusu rivâyette "مِمَّنْ يُمَوَّنُونَ" ziyadesinin yer aldığını ve rivâyetin İbn Yahyâ (İbrâhim b. Muhammed) sebebiyle itibara alınmayacağını kaydetmiştir.<sup>118</sup> Kudûrî de söz konusu rivâyetin mürsel olduğunu, dolayısıyla Şâfiîlerin usu-

112 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, III/172.

113 Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 219.

114 Pezdevî, *Usûlü'l-pezdevî*, 463.

115 Şeybânî, *el-Asl*, II/174-175.

116 Şâfiî, *el-Ümm*, III/164, 167.

117 Şâfiî, *el-Ümm*, III/161. أَخْبَرَنَا الرَّبِيعُ قَالَ أَخْبَرَنَا الشَّافِعِيُّ قَالَ أَخْبَرَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَرَضَ زَكَاةَ الْفِطْرِ عَلَى الْحُرِّ وَالْعَبْدِ وَالذَّكَرِ وَالْأُنْثَى مِثْرًا يُمَوَّنُونَ

118 Cessâs, *Muhtasarü İhtilâfi'l-ulemâ*, I/474.

lüne göre mürsel hadisle ihticâc yapılamayacağını, İbrahim b. [Muhammed b.] Yahyâ'nın da Ehl-i hadîs tarafından zayıf kabul edildiğini ifade etmiştir.<sup>119</sup>

Diğer taraftan namazda imamın arkasında kıraat ile ilgili Hanefî fakihlerin istidlâl ettiği<sup>120</sup> rivâyetlerden<sup>121</sup> biri aşağıdaki hadistir:

أَبُو خَالِدٍ سَلِيمَانَ بْنِ حَيَّانَ، عَنِ ابْنِ عَجَلَانَ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ: «إِنَّمَا جُعِلَ الْإِمَامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ وَإِذَا قَرَأَ فَأَنْصِتُوا»

Ebû Hâlid Süleyman b Hayyân → İbn 'Aclân → Zeyd b. Eslem → Ebû Sâlih → Ebû Hureyre tarikiyle rivâyet edildi ki Hz. Peygamber şöyle buyurdu: “İmam, kendisine uyulmak içindir. O kıraat ettiğinde siz susun.”<sup>122</sup>

Bu hadis, Hanefiler tarafından İmam Mâlik ve İmam Şâfi'nin görüşüne karşı delil olarak sunulur. Bu hadîsin Ebû Hâlid'in dışındaki râvîlerden gelen metinlerinde<sup>123</sup> (O kıraat ettiğinde siz susun) kısmı yer almamaktadır. Ebû Dâvud bu ziyade için “mahfûz değildir. Vehm bize göre Ebû Hâlid'ten kaynaklanmaktadır.” diyerek ziyadeyi taz'if etmiştir.<sup>124</sup> Beyhakî de Yahyâ b. Ma'in, Ebû Dâvud, Ebû Hâtim er-Râzî, Dârekutnî ve Hâkim en-Neysâbü'rî gibi hadis hâfızlarının bu ziyadenin hata olduğu, mahfûz olmadığı hususunda ittifak ettiklerini kaydetmiştir.<sup>125</sup>

Tahâvî gerek bu rivâyet, gerekse bu anlamda Ebû Mûsa el-Eş'arî'den gelen Cerîr ve el-Mu'temir b. Süleymân rivâyetleri<sup>126</sup> hakkındaki bu tür iti-

119 Kudûrî, *et-Tecrid*, III/1381.

120 Bk. Cessâs, *Muhtasarü İbtılâfî'l-ulemâ*, I, 205; Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi*, I/519.

121 Hanefîlerin delilleri için bk. Zeyla'î, *Nasbu'r-râye*, I/335-341.

122 Ebû Dâvud, *Namaz*, 68; Nesâî, *Namaz*, 30; İbn Mâce, *Namaz*, 13.

123 Ebû Dâvud, *Namaz*, 68.

124 Ebû Dâvud, *Namaz*, 68. Ebû Hâlid'in bir sefer bu şekilde rivâyet ederken diğer sefer ziyâdesiz rivâyet etmiş olması Ebû Dâvud'u desteklemektedir. İki farklı şekilde rivâyeti için bk. Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe, *Musannef (el-Kitâbu'l-Musannef fi'l-ahâdis ve'l-âsâr)*, (Beyrut: Dâru't-Tâc, 1409/1989), II/115.

125 Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, III/75.

126 Müslim, *Namaz*, 63.

razı “Onlara muhâlefet edenler onlardan daha takvâ sahibi değildir. O halde ziyadeleri makbuldür” şeklinde cevaplamıştır.<sup>127</sup> Tahâvî'nin bu tercihi Hanefî usul anlayışında râvîlerin sayısal çokluğunun tercih unsuru olmadığı prensibini hatırlatmaktadır.

Yine nikâh akdinden sonra kocası ile halvet-i sahiha yaşayan kadının, boşanması durumunda cinsî münasebet olmasa dahi Hanefî fakihlere göre mehr-i müsemânın tamamını hak edeceği<sup>128</sup> ile ilgili meselede Tahâvî ilgili rivâyetleri sıralar. Buna göre Gıfâroğulları'ndan bir kadın ile nikâhlanan Hz. Peygamber, kadın ile beraber olduğunda, kadının kalçası ile omzu arasında yan tarafında beyazlık/leke görmüş, bundan hoşlanmaması üzerine kadına, elbisesini giymesini ve ailesinin yanına dönmesini emretmiştir.<sup>129</sup> Söz konusu rivâyetlerin içerisinde Muhammed b. Ebû Hafs isimli râvî tarîki ile gelen rivâyette ise Hz. Peygamberin kadına mehrini verdiği ve ardından ailesinin yanına dönmesini emrettiği kaydı vardır.<sup>130</sup>

Tahâvî rivayetle ilgili olarak râvînin, diğer rivâyetlerde yer almayan bu ziyadesinin kabul edilmesini gerektirecek bir durumu olup olmadığını sorgular. Buhârî'nin *et-Târîh*'inde ilgili râvî hakkındaki bilgileri de naklederek, rivâyetin farklı vecihlerden de geldiğini ifade etmiş, bu nedenle Muhammed b. Ebû Hafs'ın rivâyette yetkin (celâlet sahibi) biri olduğuna vakıf olduğunu kaydetmiştir. Ardından hadisin isnâdının son halkasında yer alan Zeyd b. Ka'b'ın sahâbî kimliğini yine Buhârî'nin eseri çerçevesinde soruşturarak sahâbî veya onlara yakın olduğu kanaatini ifade etmiştir. Ayrıca söz konusu hadisin özellikle de sahâbeden bir grubun ve râşid halifelerin de aynı görüşe sahip olduğu gerekçesiyle hüccet olmaktan uzak olmayacağını kaydetmiştir.<sup>131</sup>

Görüldüğü üzere Tahâvî, söz konusu rivâyetteki ziyadenin makbul olacağına, ilgili rivâyetinin başka tariklerden de desteklenmesi sebebiyle râvînin rivâyetinde güvenilebileceğini, ayrıca sahâbe ameline mazhar oluşunu gerekçe göstermiştir.

127 Cessâs, *Muhtasarü İhtilâfi'l-ulemâ*, 206. (لم يخالفهم في ذلك أحد هو أتقى منهم فزيادتهم مقبولة).

128 Bk. Abdullah b. Mahmûd Mevsîlî, *el-İbtiyâr li ta'lîli'l-mubtâr*, thk. Şuayb Arnavut (Dımaşk: er-Risâle, 1431/2010), III/94.

129 Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, II/104-107.

130 Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, II/107.

131 Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, II/108-111.

## Sonuç

Bu çalışmada bir hadis kavramı olarak sikanın ziyadesinin hükmü Hanefî usul kaynakları çerçevesinde incelenmiştir. Netice itibarıyla Cessâs'la başlayan klasik usul çizgisinde müşterek bir râvîden gelen rivâyetlerden birinde, diğeri veya diğelerinde olmayan ziyade bir lafız ya da hüküm makbul görülmüş, söz konusu ziyade bulunmayan diğeri rivâyet, râvîsinden kaynaklı bir zabt kusuru olarak değerlendirilmiştir. Diğeri taraftan hadisin bütünüyle başka tariklerden gelmesi ya da başka bir ifade ile farklı sahâbîlerden rivâyet edilmesi durumunda bunun Hz. Peygamber'in farklı vakitlerde söylemiş olduğu hadisler olarak değerlendirilerek aralarındaki mutlak-mukayyed ilişkisine dikkat çekilmiş, her iki rivâyetin de kullanılması gerektiği, mutlakın mukayyede hamledilmeyeceği ifade edilmiştir.

Konuya dair klasik eserlerden sonra görüldüğü kadarıyla ilk yenilik, mütekellimîn ve fukaha metodlarını cem çalışması olan İbnü's-Sââtî'nin *Nihâyetü'l-vusûl*ünde görülmüştür. O, metindeki ziyadeyi “muhâlif ziyade” ve “muhâlif olmayan ziyade” şeklinde ifade edilebilecek iki açıda ele almıştır. Buna göre eğer ziyade, diğeri rivâyete muhâlif ise teâruz vardır ve tercih mekanizması işletilerek tercihe gidilecektir. Eğer muhâlif olmayan bir ziyade ise bu durumda sema' meclislerine göre tavır alınacaktır. Eğer her iki rivâyetin sema' meclisi farklıysa ya da bilinmiyorsa ziyade kabul edilecektir. Sema' meclisleri aynıysa bu durumda râvîlerin sayısal çokluğuna bakılacaktır. Eğer Ziyadeyi rivâyet etmeyenler sema'da gâffet etme, yanılma gibi bir nedenle ziyadeyi kaçırmış olmaları düşünülemez sayıdaysa; ziyadeli rivâyet hatalı kabul edilip reddedilecek, aksi halde ziyade kabul edilecektir. İbnü's-Sââtî'den sonra aynı usûlün takipçisi olup eserlerini söz konusu memzûc surette telif eden Molla Fenârî (ö. 834/1431) ve İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) gibi usulcüler ile hadis usulüne dair eserler telif eden müteahhir Hanefîler de bunu benimseyerek konuyu aynı sistemde sunmuşlardır. Konunun bu şekilde ele alınmasında ise mütekellimin metodunun etkisi olduğu anlaşılmaktadır.

Zeylâ'î ise bu konuda kategorik olarak küllî bir hüküm vermenin doğru olmadığını fukahânın ziyadelerdeki tercihlerinden örnekler vererek ifade etmiş ve delil ve karinelere göre tercihte bulunulmasına dikkat çekmiştir.



Diğer taraftan genelde fukahânın, özelde de Hanefî usulcülerin, haberin kabulünde isnâdın sahih olmasıyla yetinmeyip ilave şartlar aradıkları ifade edilerek, Tahâvî'deki ziyadeli rivâyetler çerçevesinde temel tercih faktörlerine dikkat çekilmiştir. Usûl'ün kıyâsına aykırı olan ya da başka bir ifadeyle dinin genel kuralları ve prensipleriyle bütünlük içerisinde olmayan rivâyetlerin bu açıdan elemeye tabi tutulduğu görülmüştür.

Yine Tahâvî'de ziyadeli rivâyetler bağlamında bir rivâyetin diğer rivâyetlerle karşılaştırılması neticesinde zabt hatalarının, hadiste idrâc olup olmadığının tespiti yapılmış, en önemlisi de belli karinelerin işaretiyle rivâyetin başka bir rivâyetle neshedilip edilmediği ortaya konmuştur. Son olarak salt râvî-isnad unsuruyla hadisin sahih görülerek hüccet olarak kabul edilmediği ve râvîlerin sayısal çokluğunun mutlak anlamda bir tercih unsuru olmayıp fukahânın ameline mazhar olmak gibi hâricî bir unsurun hadisin tercihi için önemli bir âmil olduğu görülmüştür.

Tahâvî'deki örnekler merkeze alınarak yapılan bu çalışmada rey ehli olarak anılan ve nakli ikinci plana atmakla ithâm edilen Hanefî mezhebinin hadis birikimini ne derece önemseydiği anlatılmak istenmiştir. Bir konu hakkında vârid olan hadis değerlendirilirken, hadisin dinin "asıl"larına uygun olup olmadığı soruşturmasından başka konuyla ilgili tüm rivâyetlerin toplanıp nesh araştırmasının yapılması, başka rivâyetlerde yer alan detaylar sayesinde hadisteki eksiklerin tespiti veya hadisin kendi bağlamında değerlendirilme imkanının elde edilmesi gibi hususlar hadislere daha kuşatıcı bir yaklaşımın göstergesi olarak değerlendirilmiştir.

### Kaynakça

- A'zamî, M. Mustafa. *Menhecû'n-nakd 'inde'l-muhaddisîn*. Riyâd: Mektebetü'l-kevser, 1410/1990.
- Acar, Yusuf. *Abdulkâdir Kurâşî (775/1373)'nin Hadis İlmindeki Yeri ve el-İnâye bi Ma'rifeti ehâdisi'l-Hidâye adlı eseri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Ali Cum'a, *el-Mekâyil ve'l-mevâzîn eş-şer'iyye*. Kahire: el-Kuds, 1421/2001.
- Ali el-Kârî, Ebu'l-Hasen Nureddin. *Şerhu muhtasari'l-menâr*. thk. İlyas Kaplan. İstanbul: Mektebetü İrşâd, 1427/2006.
- Âmidî, Ebu'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddin Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebi. *el-İhkâm fi usûli'l-ah-kâm*. thk. Abdurrazzâk Afifi. 4 cilt. Riyâd: Dâru's-Samî'i, 1424/2003.
- Aynî, Ebu Muhammed (Ebûs-Senâ) Bedrüddin Mahmûd b. Ahmed. *Nubabu'l-efkâr fi tankîhi mebâni'l-ah-bâr fi şerhi ma'âni'l-âsâr*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim. 19 cilt. Katar: Vizâretü'l-evkâf, ts.
- Bekrî, Muhammed Şata. *İ'ânetü'l-tâlibîn 'alâ halli elfâzi fethi'l-mübîn*. 4 cilt. ys., Dâru İhyâi'l-kütübî'l-râbiyye, ts.

- Beyhakî, Ebûbekir Ahmed b. Hüseyin. *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*. nşr. Abdülmü'tî Emin Kal'âcî. 30 cilt. Kâhire: Dâru'l-va'y, 1412/1991.
- Buhârî, Alâuddîn Abdülazîz b. Ahmed. *Kefî'ul-esrâr 'an usûli Fabri'l-İslâm el-Pezdevî*. nşr. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. thk. 'Uceyl Câsim en-Neşemî. 4 cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-evkâf, 1414/1994.
- Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-tahâvî*. thk. Sâid Bekdaş v.dğr. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye, 1431/2010.
- Cessâs, *Muhtasaru İhtilâfi'l-ulemâ*. thk. Abdullah Nezîr Ahmed), I-V, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-islâmiyye, 1435/2014
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-Burbân fi usûli'l-fikh*. thk. Abdülazîm ed-Dîb. Katar: Câmîa'tü Katar, Külliyyetü's-şerî'a, 1399.
- Çakan, İ. Lütfü. *Hadislerde Görülen İhtilâflar ve Çözüm Yolları*. İstanbul: İFAV, 2012.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer, *Sünen*. thk. Şuayb Arnavut. 6 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1424/2004.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ. *Takvîmu'l-edille fi usûli'l-fikh*. thk. Halil Muhyiddin. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1421/2001.
- Dihlevî, Mahmud b. Muhammed. *İfâdatü'l-envâr fi idâeti usûli'l-menâr*. thk. Hâlid Muhammed Abdülvâhid. Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, 1426/2005.
- Ensârî, Zekerîyya b. Muhammed. *Esne'l-metâlib fi şerhi ravzi'r-tâlib*, 4 cilt, ys., ts.
- Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza. *Fusûlü'l-bedâ'î fi usûli'ş-şerâ'î*. thk. M. Hasan M. Hasan İsmail. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1426/2006.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah. *el-İstizkâr*. nşr. Abdülmü'tî Emin Kal'âcî. 30 cilt. Kahire: Dâru'l-va'y, 1414/1993.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *Musannef (el-Kitâbu'l-Musannef fi'l-abâdis ve'l-âsâr)*. Beyrut: Dâru't-Tâc, 1409/1989.
- İbn Emîru Hâc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî. *et-Takrîru ve'r-tabbîr*. tsh. Abdullah Mahbud Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1419/1999.
- İbn Hacer el-Heysemî, Ahmed b. Muhammed. *Tuhfetü'l-muhtâc bi şerhi'l-minhâc*. 10 cilt. ys., el-Mektebetü't-ticâriyye el-Kübrâ, 1357/1938.
- İbn Mâze, Burhânü'd-dîn Ebu'l-Me'âlî Mahmud b. Ahmed. *el-Muhîtu'l-burbânî*. thk. Abdülkerim Sâmi el-Cündî. 9 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1424/2004.
- İbn Melek, Abdüllatif. *Şerhu'l-menâr*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, ts.
- İbn Receb el-Hanbelî, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed. *Şerhu ileli'r-Tirmizî*. thk. Nuredîn İtr. 2 cilt. Dimaşk: Dâru'l-minhâc el-Kavîm, 1440/2019.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Bidâyetü'l-müctebid ve nihâyetü'l-muktasid*. thk. Muhammed Subhî Hasan Hallâk. 4 cilt. Kâhire: Mektebe İbn Teymiyye, 1415.
- İbnü'l-Hanbelî, Radiyyüddîn Muhammed b. İbrâhim. *Kafvu'l-eser fi safvi ulûmi'l-eser*. nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-islâmiyye, 1430.
- İbnü's-Sââtî, Ebü'l-Abbâs Muzafferüddîn Ahmed b. Ali. *Nihâyetü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*. thk. Sa'd b. Garîr b. Mehdi. 2 cilt. Mekke: Câmîatü Ümmi'l-kurâ, 1418.
- Kâkî, Kivâmüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Hucendî. *Câmiu'l-esrâr fi şerhi'l-menâr*. thk. Fazlurrahman Abdulgafûr el-Afgânî. 5 cilt. Suûd: Mektebe Nizâr Mustafa el-Bâz, 1426/2005.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'î'us-sanâ'î'*. thk. Ali Muhammed Muavvad, Âdil Ahmed Abdülmevcud. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 2010.
- Kevserî, M. Zâhid. *Fikhu ehli'l-İrâki ve hadisuhum*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1425/2004. (*el-Fikh ve usûlü'l-fikh* içerisinde)
- Kevserî, *Makâlât'*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 1414/1994
- Kevserî, Muhammed Zâhid. *Tenîbu'l-Hatîb*. ys., 1410/1990.

- Kilânî, Muhammed Halife. *Menbecü'l-hanefiyye fî nakdi'l-hadis beyn'e'n-nazariyyeti ve't-tatbik*. Kahire: Dâru's-selâm, 1437/2016.
- Kudûri, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Muhammed. *et-Tecrid*. thk. Muhammed Ahmed Sirâc, Ali Cum'a Muhammed. 12 cilt. Kahire: Dâru's-selâm, 1425/2004.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-mubtâr*. thk. Şuayb Arnavut. 4 cilt. Dımaşk: er-Risâle, 1431/2010.
- Molla Ali el-Kârî, Nüreddin Ebu'l-Hasen Ali b. Sultân. *Fethu bâbi'l-inâye bi şerhi'n-nukâye*. thk. M. Nizâr Temîm, Heysen Nizâr Temîm. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1418/1997.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühazzeb*. thk. M. Necib el-Mutî'i. Cidde: Mektebetü'l-irşâd, ts.
- Özçelik, Fikret, "Cerh-Tâdilde Rivayetlerin Muârazası: Hammâd b. Seleme'nin Kays b. Sa'd Rivayeti Özelinde". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1, (2020), 138-158.
- Özşenel, Mehmet. *Arz Yöntemi Özelinde Hanefti Hadis Anlayışının Teşekkülü*. İstanbul: İFAV, 2018.
- Özşenel, İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları, Şeybânî Örneği, İstanbul: İFAV, 2015
- Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn. *Ma'rifetü'l-hücceci ş-şer'iyye*. thk. Abdulkadir b. Yâsin. Beyrut: Müessesetü'r-risâle Nâşirün, 1420/2000.
- Pezdevî, Fahrul-islâm Ali b. Muhammed. *Usûlü'l-pezdevî*. thk. Sâid Bekdaş. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye, 1437/2016.
- Râfîi, Ebu'l-Kâsım Abdülkerim el-Kazvîni. *eş-Şerhu'l-kebir*. thk. Ali Muhammed Mu'avvad, Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 13 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1417/1997.
- Sahnûn, İbn Sa'îd et-Tenûhî. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. 16 cilt. Suûd: Matba'atü's-sa'âde, 1324.
- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *el-Mesûd*. 31 cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.
- Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.
- Şâfîi, Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. thk. Rifat Fevzi Abdülmuttalib. 11 cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1432/2011.
- Şebbir Ahmed el-Osmâni. *Fethu'l-mülhim bi şerhü Sahibi müslim*. 6 cilt. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1427/2006.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan. *el-Asl*. thk. M. Boynukalın. 12 cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.
- Şeybânî, *el-Hüccce 'alâ ebli'l-medîne*. 4 cilt. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, ts.
- Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme. *Şerhu müşkili'l-âsâr*. thk. Şuayp Arnavut. 15 cilt. Dımaşk: er-Risâle, 1431/2010.
- Tahâvî, *Şerhu ma'âni'l-âsâr*. thk. M. Zühri en-Neccâr, M. Seyyid Câdülhak. 5 cilt. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1432/2011.
- Tehânevî, Zafer Ahmed. *Kavâid fî ulûmi'l-hadis*. thk. Abdulfettah Ebû Guddu. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-islâmiyye, 1428/2007.
- Türkmânî, Abdülmecîd. *Dirâsât fî usûli'l-hadis 'alâ menbeci'l-hanefiyye*. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1436/2015.
- Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebû Hanîfe'nin hadis anlayışı ve Hanefti mezhebi'nin hadis metodu*. Ankara: DİB yayınları, 2012.
- Yiğit, Metin. *İlk Dönem Hanefti Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi*. İstanbul: İFAV 2012.
- Zeyla'î, Cemâlüddin Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf. *Nasbu'r-râye li ahâdisi'l-hidâye*. 2 cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1439/2018.



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

## Ş. TEOMAN DURALI VE ALİ ŞERİATİ'NİN MEDENİYET DÜŞÜNÇESİNDE İNSAN

### HUMAN IN THE THOUGHT OF CIVILIZATION OF Ş. TEOMAN DURALI AND ALI SHARIATI

**Zeynep YILDIRIM**

Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Yüksek Lisans Öğrencisi  
zynppylrdm@gmail.com, orcid.org/ 0000-0001-6496-9898

#### **Makale Bilgisi / Article Info**

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

**Geliş Tarihi / Received:** 2 Ekim 2021 / 2 October 2021

**Kabul Tarihi / Accepted:** 13 Kasım 2021 / 13 November 2021

**Yayın Tarihi / Published:** 29 Aralık 2021 / 29 December 2021

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık 2021 / December 2021

Cilt: 5, Sayı: 2 Volume: 5, Issue: 2, Sayfa / Pages: **645-668**.

**Cite as / Atıf:** Yıldırım, Zeynep. “Ş. Teoman Duralı ve Ali Şeriatî'nin Medeniyet Düşüncesinde İnsan [Human in the Thought of Civilization of Ş. Teoman Duralı and Ali Shariati]”. Kocaeli İlahiyat Dergisi- Kocaeli Theology Journal, 5/2 (Aralık/December 2021), **645-668**.

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

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

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

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

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

**CC-BY-NC-ND 4.0**

## Öz

Bu çalışmada Türkiye'nin önemli düşünürlerinden Ş. Teoman Duralı ile İranlı düşünür Ali Şeriatî'nin "medeniyet" düşüncesi çerçevesinde "insan sorunu" açıklanmaya çalışılmıştır. Önce medeniyetin ve medeniyeti meydana getiren kültürün unsurları hakkında Duralı'nın ve Şeriatî'nin görüşleri tespit edilmiş sonra medeniyet kurucu olarak insanın nasıl bir varlık olduğu üzerinde durulmuştur. İnsandan ve medeniyetten ayrı düşünülemez olan benlik, kişilik, kimlik, eğitim-öğretim, tarih, dil, din, sanat gibi unsurlar, Duralı'nın ve Şeriatî'nin bakış açısıyla insan-medeniyet ilişkisi çerçevesinde açıklanmıştır. İçinde bulunduğumuz medeniyeti tanımlamada Şeriatî'nin tabiriyle "Batı medeniyeti", Duralı'nın tabiriyle "Çağdaş İngiliz-Yahudi medeniyeti"nin insan kavramına etkilerine değinilmiştir. Çağdaş medeniyetin elde ettiği ilerlemeye bağlı olarak başta insan olmak üzere kültürleri maneviyattan soyutlayıp, madde temeline oturtulup değersiz bir konuma indirgenmesine ve sömürülmesine değinilmiştir. Çağdaş medeniyetin insanları 'tek tip' haline getirmesi ve bu nedenle insanlardaki farklılıkların yitirilmesine neden olması açıklanmıştır. İngiliz-Yahudi medeniyetinin kendini tek medeniyet olarak görmesi ve diğer toplumlara bu görüşü benimsetmesi, bu toplumların kendilerine ait kimliklerini kaybetmesini sağlamıştır. Çağdaş medeniyette dini hassasiyetin azalması ve bunun yerini maddeci ideolojilerin alması, insanları manevi sorunlarla birlikte "ben" cil bir hayata sürüklemiştir. Bu çalışmada açıklanması zor bir varlık olan insanın hangi özelliklere sahip olduğuna ve özellikle çağdaş medeniyette nasıl bir değişime uğradığına değinilmeye çalışılmıştır. Duralı'nın ve Şeriatî'nin perspektifinden açıklanmaya çalışılan medeniyet içinde insan olgusu, düşünürlerin kitap ve makalelerinden yararlanarak ayrıca literatür araştırmasına dayalı olarak açıklanmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Ş. Teoman Duralı, Ali Şeriatî, İnsan, Medeniyet, Çağdaş Medeniyet

**Abstract**

In this study, the human problem has been explained within the "civilization" thought of Ş. Teoman Duralı, one of the important thinkers of our Turkey's, and Ali Shariati, an Iranian thinker. First of all, Duralı's and Shariati's opinions on what civilization and the culture that creates civilization are explained and then what kind of a being human is a founder of civilization is mentioned. Elements such as self, personality, identity, education, history, language, religion and art which cannot be considered apart from humans and civilization, were explained in the relationship between the human-civilization with the perspective of Duralı and Shariati. In describing the civilization we live in, the effects of "Western civilization" in Shariati's words and "Contemporary British-Jewish civilization" in Duralı's words were mentioned. Thanks to the progress achieved by contemporary civilization, it has been mentioned that cultures, especially human beings, are abstracted from spirituality and reduced to a worthless position and exploited by talking them on the basis of matter. It has been explained that contemporary civilization has made people "monotype" and caused them to lose their differences. The fact that British-Jewish civilization considers itself a single civilization and adopts this view to other societies has led these societies to lose their identity. The decrease of religious sensitivity in modern civilization and its replacement with materialistic ideologies has led people to a life of "me" with spiritual problems. In short, this study has tried to touch on what characteristics the human being -a creature that is difficult to explain- has, and how the human being has undergone a change, especially in contemporary civilization. The human phenomenon in civilization, which was tried to be explained from the perspective of Duralı and Shariati, was tried to be explained based on literature research by using the books and articles of thinkers.

**Keywords:** Ş. Teoman Duralı, Ali Shariati, Human, Civilization, Contemporary Civilization

## Giriş

Eski çağlardan günümüze değin, insanın mahiyeti ve kim olduğu hususunda farklı yaklaşımlar ve açıklamalarda bulunulmuştur. Antik Yunan Dönemi'nin politeist tanrılı yaşamına bakıldığında tanrılar ve insanlar arasında bir çekişme görülür. Tanrıların yarı insan, insanların da yarı tanrı olduğu bir dünyada insanın gerçekte nasıl bir varlık olduğunu anlamak zordur. Semavi dinler açısından bakıldığında Hristiyanlık öğretisinde, Tanrı'nın oğlu kabul edilen İsa, hem insan hem de "tanrı" tabiatlıdır. Bu yönü ile Antik Yunan öğretilerine yakın bir anlam yükliktir. İslam inancında ise insan, yaratılmış ve üstün konumda olan bir varlıktır. Herhangi bir tanrısallık özelliği bulunmamaktadır. İnsan Tanrı'nın halifesidir. İnsanın bu üstün konumuna rağmen ona uluhiyet atfetmek yasaklanmıştır.

Varoluş özelliği ile akıllı bir varlık olan insan, bilgi sahibi ve düşünen bir canlıdır. Geçmişini bilir, bugünü yaşar ve geleceğin hayallerini kurar. İnsan, zaman içinde karakterinde değişimler yaşayan, bilen, bilgisini arttıran, bildiğinin de farkında olan, bilgeliği ve filozof seviyesine yükselebilen, kendini bilen varlıktır. Ölümlü bir varlık olduğunu bildiği halde yaşama tutunur ve güçlüklerin üstesinden gelmeye çalışır. Kendini korumak için savaşan insanla, gerektiğinde savaşı bile çıkar haline getirebilen yine aynı insandır.

Her ne kadar insanı anlamada bilim adamları, filozoflar ve bilgeler açıklamalar yapmaya çalışsalar da insan için verilebilecek kesin ve bütüncül bir anlam tanımı yoktur. İnsanın iç âlemini ve bunun dışı vurumunu açıklayabilecek bir yöntem bulunmamaktadır. Alexis Carrel'in ifadesiyle; "*İnsan, son derece kompleks ve parçalanamaz bir bütündür. İnsan hakkında basit bir anlayışa sahip olmak mümkün değildir.*" İnsan hakkında açıklanmaya çalışılan görüşler, asıl ve somut değil, bazı dışavurumlar ve bilim dallarının insanı ele alış parçalarından oluşur.<sup>1</sup>

Duralı ve Şeriatî'nin görüşlerinde "insan", üzerinde en çok durulması ve iyi anlaşılması gereken unsurdur. Her iki düşünürü göre, insanın anlaşılması demek, onun sergilediği maddi-manevi her türlü inşanın daha iyi anlaşılması

1 Alexis Carrel, *İnsan Denen Meçhul*, çev. Fatıma Zehra Bayrak, (Ankara: Hayat Yayınları, 2018), s.13.

demektir. İnsanın ne olduğu ve olması gerektiği anlaşılmasa kültürü, eğitimi, ahlakı, toplumsal ilişkileri düzeltme çabası boşunadır. Bu nedenle çalışmamızda Duralı'nın ve Şeriatî'nin görüşlerine başvurarak insanı anlamada öncelikle insanı beşerden ayıran özelliklere değinilecek ve insanın nasıl bir canlı olduğu üzerinde durulacaktır. İnsanın varlık, benlik, eğitim, dil, kimlik, tarih, din, ahlak ve sanat gibi olgularla ilişkisi açıklanmaya çalışılacaktır. İnsanın bahsi geçen olgular ile ilişkisi medeniyet çerçevesinde ele alınarak değerlendirilecek ve özellikle Çağdaş medeniyetin etkilerine değinilecektir.

Çalışmamızda amaçlanan, Doğu ve Batı medeniyetlerini çok iyi tanıyan bu iki düşünürün, medeniyet içinde insanın özelliklerinden bahsedip, onu daha yakından tanımaktır. İnsanda olan, olması gereken özellikler üzerinde durularak; bu özelliklere Duralı'nın ve Şeriatî'nin gözünden Çağdaş medeniyetin doğrudan ve dolaylı etkisi açıklanmaya çalışılacaktır.

### Duralı ve Şeriatî'de Medeniyet

“Medeniyet” kavramı, sosyal bilimlerin pek çok kavramı gibi üzerinde ittifak edilemeyen kavramlarından biridir. İlim dallarının ve yaklaşımlarının farklılığı, “medeniyet” kavramının ve medeniyeti ortaya çıkaran “kültür” kavramının farklı şekillerde tanımlanmasına yol açmıştır. “Kültür” ve “medeniyet”in aynı anlama geldiğini savunan düşünürler olduğu gibi bu iki kavramın farklı manalara geldiğini düşünenler de olmuştur. Meseleyi tanımlayıcı ve kategorize edici yaklaşımla “kültür” ve “medeniyet”i birbirinden ayıran ve medeniyetin kültür-üstü denilebilecek bir seviye olduğunu düşünenlerden birisi de Ş. Teoman Duralı'dır.<sup>2</sup> Duralı'nın kültür açıklamasına bakıldığında; “*Hayata çekidüzen vererek bunu, dolayısıyla da üstünde yer aldığı yaşamayı yönlendirip yöneten, insan elinden çıkma ve onu gerek birey gerekse toplum varlığı olarak tümüyle belirleyen, esasında biçimselleştiril/memiş akla odaklı en üst ve karmaşık yapı kültürdür*”<sup>3</sup> şeklindedir. Ona göre “kültür, bizleri maddî, manevî her tarafımızı belirleyen, meydana getiren, içinde doğup özünde geliştığımız en ge-

2 Şaban Teoman Duralı, Çağdaş İngiliz-Yahudi Küresel Medeniyeti, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), 34.

3 Şaban Teoman Duralı, *Hayatın Anatomisi Canlılar Bilimi Felsefesi Evrim ve Ötesi*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 396 ,(2020).

niş çaplı temel kurumdur.”<sup>4</sup> Toplumlar kültürlerini kendileri meydana getirir. İhtiyaçlar doğrultusunda doğanın inşa edilip, maddi-manevi ortaya çıkarılan her değer o toplumun kültürünü oluşturur.

Bir başka açıdan Duralı'da medeniyet, şehirleşmeyi ve devlet düzenine geçmeyi öngörmektedir. Bu bakımdan Duralı medeniyeti şu şekilde tanımlar; “*En üst teşkilatlanma seviyesini temsil eden devlet kurma becerisini (Fr-İng performance) gösterebilmiş bu toplumların, ‘kültürler-üstü-kültür’ şeklinde nitelenebileceğimiz yapılanması, ‘medeniyet’- medine: devlet, kent- terimiyle anılır.*”<sup>5</sup> Bir kültürün şehir oluşumunu sağlayıp, devlet seviyesine ulaşması, o kültürde medeniyetin meydana gelmesini sağlar. Eski çağlardan günümüze değin her topluluğun/toplumun bir kültür düzeni vardır. Fakat kültür düzenine sahip her toplum, medeniyet seviyesine ulaşmamıştır.<sup>6</sup>

Ali Şeriatî'nin “kültür” ve “medeniyet” tanımlarına bakıldığında ise kültür kavramına medeniyet içinde yer vermektedir. Ona göre “*Medeniyet genel anlamıyla insan toplumunun maddî ve manevî ürün ve birikimlerinden ibaretir.*” Şeriatî, medeniyeti, maddi ve manevi olarak iki başlıkta tasnif eder. Maddi medeniyetin manevi kısmına “kültür” der.<sup>7</sup> Maddi ve manevi yön birbiri içinde bütünlük arz eder. Örneğin, yazarlık manevi iken; fırıncılık maddidir. Fakat yazarlık, içinde maddiyatı, fırıncılık da maneviyatı barındırır. Şeriatî, ortaya çıkarılan maddi ve manevi değerlerin, birey olarak değil toplum olarak ortaya koyulduğuna dikkat çeker. Bireyi meydana getiren toplum olduğu için kültür ve medeniyeti de toplum meydana getirmektedir.<sup>8</sup>

Şeriatî de Duralı gibi medeniyetin ölçüsünü şehirliliğe bağlar. Gerek Doğu gerek Batı medeniyetlerinde, şehir yaşamının oluşması ölçü alınmıştır. “İnsan, şehri oluşturabileceği bir medeniyet aşamasına erişmiş olmalıdır; şehri oluşturunca medeniyetin bir parçasını meydana getirmiş olur.”<sup>9</sup>

4 Şaban Teoman Duralı, *Felsefe-Bilim Odağında Metafizik*, (İstanbul: Şule Yayınları, 49 ,(2020.

5 Duralı, *Çağdaş İngiliz-Yahudi Küresel Medeniyeti*, 34.

6 İsmail Uslu, “Medeniyetler İttifakı Emperyalizmin Yeni Adıdır”, *Gerçek Hayat*, S.594 (2012), 21.

7 Ali Şeriatî, *Medeniyet Tarihi I*, çev. Ejder Okumuş, (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 16-17.

8 Şeriatî, *Medeniyet Tarihi I*, 19.

9 Şeriatî, *Medeniyet Tarihi I*, 16.



Duralı, medeniyetleri, yüksek ilerleme katetmiş medeniyetler ve ilerleme katedememiş medeniyetler olarak ikiye ayırmaktadır. Yüksek ilerleme katetmiş medeniyetleri de “Doğu medeniyetleri camiası” ve “Batı medeniyetleri camiası” olarak ayırır. Duralı, medeniyet bahislerinde özellikle Batı medeniyeti camiasına mensup, “Orta Çağ Hristiyan medeniyeti (476-1500)”, “Yeni Çağ dindışı Avrupa medeniyeti (1500-1789)”, “Çağdaş İngiliz-Yahudi medeniyeti (1789 – günümüz)” üzerinde durur. Bu medeniyetlerde özellikle insan ve din görüşlerinde yaşanan değişimlere değinir.

Şeriatı ise, medeniyetleri Doğu ve Batı olarak ikiye ayırır. Medeniyet bahislerinde ise özellikle Batı’nın Doğu üzerindeki etkilerine ve Doğu’nun kendi özüne yabancılaşmasına değinir. Gerek Doğu’nun gerek diğer toplumların ancak kendi özlere dönmesiyle hayatta kalabileceklerini savunur.

### Medeniyet-İnsan İlişkisi

Yaşadığı toplumu inşa edip kültürünü var eden insan, Duralı’nın ve Şeriatı’nın düşüncelerinde hâkim tema durumundadır. En karışık canlı olan insanın anlaşılması, gerek gerçeklik âleminin, gerekse hakikat âleminin daha iyi anlaşılmasına imkân sağlar. Duralı’da insan, iki katmanlı karmaşık bir yapıdan oluşan canlı bir varlıktır. Bu katmanlardan biri insanın “beşer” yanını; diğeri ise “insan” yanını oluşturur. İnsanın beşer kısmı diğer canlılar ile ortaktır. Yer, içer, uyur, çoğalır. İnsanın bedeni, yapısı, anatomisi, kalıtsallığı görünen beşerliğinin parçası olarak gerçeklik âleminde gözlemlenip açıklanabilir. Kişiyi beşerlikten çıkarıp “insan” olmasını sağlayan, onun kültür var edici yanındır. Bu yanıyla insan, maneviyat sahibi, eşsiz bir konumdadır. İnsanın canlılığı/beşerliği, gerçeklik âlemine (bilime) konu edilebilirken; insanlığı, hakikat âleminin (metafizik) konusu olmaktadır.<sup>10</sup>

Duralı da insan olgusu sorun nedir diye ele aldığında, insanın nasıl bir canlı olduğunu daha iyi anlayabilmek için onun birbiriyle bağlantılı olan beden, nefis ve ruh bütünlüğünün işlevine bakmak gerekir. Ona göre, insanda beden, nefis ve ruh olarak üç tabaka bulunur. Nefis, bedenin işleyişinde kendini göstermektedir. Beden ve nefis yaratılmıştır. Bu ikisinin birlikteliği

<sup>10</sup> Duralı, *Hayatın Anatomisi*, 351.

beşer yanımızı oluşturur. Ruha gelince o, Allah'ın beşere "Kendi"nden bir lütufu olarak, beşer olan canlıyı insana dönüştürür. Böylece beşerin ortaya çıkışı bio-fizik iken; insanın ortaya çıkışı sosyo-kültürel olmaktadır, der.<sup>11</sup> Bu hususu şu şekilde açar; beden, nefis ve bunların üstünde yer alan ruh ile insan, bütünlüklü bir yapı sergiler. Bedenin her alanına işleyen nefis ile insan; üreme, beslenme, büyüme ve korunma ihtiyaçlarını giderir. Ruhun görevi ise nefsi tek başına bırakmayıp onu dizginlemektir.<sup>12</sup>

Şeriati ise insanın, araçsal ve manevi olarak iki kısmının bulunduğunu söyler. Araçsal kısım dediği, insanın eli, ayağı, kulağı, gözü gibi organlarıdır. Diğer kısım ise düşüncelerden, duygulanmadan ve irade sahibi olmadan geçen "insani" kısımdır. Bu iki kısımdan araçsal olan her daim insani kısmın hizmetindedir.<sup>13</sup> Şeriati ayrıca insan hayatını nesnel, estetik ve ahlak olmak üzere üç ilkeye dayandırır. Bilimin ancak, insanın nesnel yönüne açıklama getirebileceğini söyler.<sup>14</sup> "Nefis veya can, canlı varlığın hareketine sebep olan biyolojik hayat gücünden ibarettir. Ruh veya revân, insandaki manevî kuvvetten ibaret olup nefisten daha yukarı, daha soyut ve daha kutsaldır. Mantık, akıl, anlayış ve idrak, nefsin değil, ruhun sıfatlarındandır."<sup>15</sup>

Şeriati, İslam'da insanın nasıl yaratıldığının "Âdem'in yaratılış hikâyesi" üzerinden bilinebileceğini söyler. Âdem'in yaratılışına bakıldığında onda iki zıt unsurun birleştiği görülür. Biri en aşağı madde sayılabilecek olan balçık; diğeri ise Allah'ın en yüce, mukaddes sayılabilecek olan ruhudur. Allah balçıktan Âdem'in maddi yanını yani bedenini yaratmıştır. Sonra da ona, kendi ruhundan üfleterek onu insanlaştırmıştır.<sup>16</sup> Şeriati'ye göre, varlık dünyasında insandaki bu iki özellik insanı anlamada sembol olarak kullanılabilir. Balçıktan kasıt insanın kendini en aşağıya çekmesidir. Allah'ın ruhundan kasıt ise, insanın kendini "kâmil insan" denilen boyuta ulaştırmasıdır. Evrende üstün insanlar bulunduğu gibi hayvandan aşağı denilebilecek insanlarda mevcuttur. "Âlemde insan türünde en

11 Şaban Teoman Duralı, *Sorun Nedir?*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 190.

12 Duralı, *Sorun Nedir?*, s.190.

13 Ali Şeriati, *Yeni Çağ'ın Özellikleri*, çev. Ejder Okumuş, (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 312.

14 Şeriati, *Medeniyet Tarihi I*, 16.

15 Ali Şeriati, *Medeniyet Tarihi II*, çev. Ejder Okumuş, (Ankara: Fecr Yayınları, 2018), 158-159.

16 Ali Şeriati, *İnsan*, çev. Şamil Öçal, (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 17-18.

aşağı düzeyden en yüksek düzeye kadar insan vardır.”<sup>17</sup> İnsana düşen kim olduğunun, niçin bu dünyada var olduğunun farkına varmak; âlemlerle ve tabiatla bağlantısını bilerek buna uygun yaşama yolunda çaba sarf etmektir.

Şeriatî’ye göre, Allah’ın kendinden insana ruh üflemesi sonucu, insan Allah’a hem halife hem akraba olmuştur. Allah’ın insanı kendine halife olarak tayin etmesi, insanda Allah’a ait olan “bilinç”, “seçme” ve “yaratma” sıfatlarının bulunmasındandır.<sup>18</sup> Allah’ın akrabası olma ve Allah’a benzemekle anlatılmak istenen budur.<sup>19</sup> Allah, mutlak iradesi ile istediğini yapandır. Böyle bir varlığın kendi ruhundan insana üflemesi, insanı da irade sahibi yapar. Yeryüzünde (Allah kadar olmasa da) insan da iradesi ile seçme, yapma ve yapmama serbestliğine sahiptir.<sup>20</sup>

Duralı’da ruhun var olduğuna dair iman dinin esaslarındandır. Ruh-beden ilişkisinde ruhun var olduğuna dair inanç, kişiye geleceği güvende hissettirir. Ölüm ile ruh ve beden birbirinden ayrılacağı ve insanı yeni bir hayatın bekliyor olacağı düşüncesi, yaşamı anlamlı kılar. Ruhun olmadığı düşüncesi ise kişiyi boşluğa sürükler. Ruhun varlığına inanmamak, geleceğe güvensiz şekilde ve yokluk düşüncesiyle hayata devam etmektir. Hayatı yokluktan ibaret gören bir kişi, kendi varoluşunun üzerinde düşünme gereksinimi hissetmediği gibi, kendi dışındakilerin varoluşu üzerine düşünme gereksinimi de hissetmez. Böyle bir kişiden ahlaklı olma gerekliliği kalkar. Çünkü ahlaklı olma, dinin ve din buyruklarının kabulünü gerektirir. Din, bu hayatın bir düzen içinde kurulu olduğunu, ölümün var olduğunu ve ruhların ahirette hesaba çekileceğini bildirir.<sup>21</sup>

Duralı, Allah’ın bahsettiği ruhtan yoksun sayılan, dirim-hayvan seviyesinden ibaret görülenin ‘beşer’ olduğunu söyler. Evrim anlayışındaki ‘beşer’, diğer canlılardan sadece nitelik açısından ayrılmaktadır. Oysa tabii belirleme sahip olmayan insan, bir ahlak varlığı olarak ‘bağımsız-öz’e sahiptir.<sup>22</sup>

17 Ali Şeriatî, *Kendisi Olmayan İnsan*, çev. Ejder Okumuş, (Ankara: Fecr Yayınları, 222, (2020.

18 Ali Şeriatî, *İnsanın Dört Zindanı*, çev. Ejder Okumuş, (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 70.

19 Şeriatî, *İnsan*, 264.

20 Şeriatî, *İnsan*, 20.

21 Duralı, *Sorun Nedir?*, 192.

22 Duralı, *Sorun Nedir?*, 177.

Bağımsız öze ve beşeri yöne sahip olan insan bu ikisiyle birlikte bir yaşam ortaklığı sürdürür. “İnsan-beşer yaşam ortaklığı'nın süresine ‘ömür’ diyoruz. Beşer, ‘fizik-kimya-dirim görev-görüllüğü’ nü (Fr fonctionnalite) yitirdiği ân, söz konusu ortaklık sona erer. Bahsi geçen ortaklığın sonlanmasıyla da, hayatın dünyadaki süresi dolar. Sonraki hayat, bilgimizin olmayıp salt inançlarımızın konusudur.” İnsandaki ahiret inancı, hayatın anlamlı yaşanmasına katkı sağlar.<sup>23</sup>

Şeriatî, hayatın anlamlı yaşandığında insana mutluluk vereceğini söyler. Ona göre iman, yaşamı anlamlı kılar. Ruha yüceliği, güzelliği ve sevgiyi bahşeder. Hayatı gerektiği gibi yaşama hususunda yol gösterip, varoluş hedefine ulaştırır. Anlamını yitirmiş bir hayatta güç sahibi olarak yaşamak, insana huzur vermede yeterli değildir. Ruhtaki iman boşluğunun yeri başka bir şey ile doldurulamaz.<sup>24</sup> Beden, nefis ve ruh bütünlüğünden oluşan insan, beşeri (biyo-fizik) ve insani (sosyo-kültürel) yanlarının farkındalığı ile kendini tanıması ve toplumu inşa etmesi, o toplumun kültürel zenginliğine de işaret etmektedir. Gelişmiş bir kültürde ortaya çıkan zanaat, felsefe, bilim, din, ahlak, sanat gibi unsurlar, o kültürü medeniyet seviyesine taşımada etkilidir.

İnsanın bir diğer özelliği de onun, bir belirlenmemişlikle, muhtaç bir varlık olarak dünyaya gelmesidir. Diğer canlılar belirlenmişlikle dünyaya gelip yaşarken; beşer olarak dünyaya gelen insan, toplum ortamında hayatta kalarak insanlaşmaktadır.<sup>25</sup> Diğer canlılar bir belirlenmişlikle var olup fitratına uygun hareket ederken; belirlenimden yoksun olan insan, fitratının gerektirdiğinin tersine de hareket edebilir. Hür olarak iyilikten veya kötülükten yana tercihte bulunabilir.<sup>26</sup>

Duralı'ya göre, insanın muhtaç bir varlık olarak dünyada var olması, ihtiyaçlarını karşılamak için doğayı inşa etmesini sağlamıştır. Kendi cinsleriyle birlikte ihtiyaç duydukları maddi-manevi her türlü inşa, insana kültür ortamını vermiştir. İnsanın olmadığı yerde kültürden bahsedilemez<sup>27</sup> diyerek bu ihtiyaçlar karşısındaki tutumunun anlamı üzerinde durur. Doğumundan iti-

23 Duralı, *Sorun Nedir?*, 177.

24 Şeriatî, *Medeniyet Tarihi II*, 46.

25 Duralı, *Hayatın Anatomisi*, 392.

26 Şeriatî, *İnsan*, 20.

27 Ş. Teoman Duralı, “Was Ist Zivilisation? Sinnbestimmung und Entwicklungsgeschichte Der Zivilisation”, *Sosyoloji Dergisi*, S. 19 (Şubat 2009), 4.

baren, bakıma, beslenmeye, ilgiye, bilgi sahibi olmaya muhtaç olan insanın ilk eğitici annesidir. Kadının ve annenin önemini vurgulayan Duralı, Allah'ın Rab ve Rahim sıfatlarının kadında tecelli ettiğini söyler. Kadında Rahim sıfatı, çocuğun dünyaya geliş yerine; Rab sıfatı ise mürebbiye olarak kadının öğreticiliğine yansır.<sup>28</sup> Çember genişlemesi yöntemi ile toplum ortamında yetişen bir kişinin ilk eğitici annesi olmasının yanında; babası, akrabaları, ayrıca toplumun diğer fertleri de kişinin eğitimine katkı sağlar. Kişinin eğitim hayatının okul yoluyla devam etmesiyle “öğrenim” başlamaktadır. İnsanın eğitimi genel yaşayış içerisinde ömür boyu devam eder. Öğrenimi ise belli bir mekânda, belli kurallar çerçevesinde meydana gelir.<sup>29</sup>

İnsanın medeniyet içindeki yeri ve medeniyet inşa etmesindeki durumu ile ilgili süreçlerine bakışlarında; Şeriati, eğitim-öğretim yönteminde klasik din temelli kültürler ile çağdaş kültür arasında farklılıklar bulunduğunu belirtir. Dini temele almış kültürlerin amacı, daha çok insanın gelişimi üzerinedir. Böyle toplumlarda ahlaki değerler ve bilge insanlar vardır. Çağdaş kültürlerde ise insandan ziyade toplumun gelişmesi önemlidir. İlerlemeci, güçlü toplumlar meydana getirmek hedefler. Çağdaş kültürler güçlü toplumları meydana getirmiş fakat insanları güçsüz ruhlara dönüştürmüştür.<sup>30</sup> İlerlemeci perspektiften bakıldığında bugün insanlar geçmişe göre daha bilgi sahibi ve bilinçlidir. Toplumlar, gelecek nesillere iletilmesi gereken değerlerin eğitim ve öğretimden geçtiğini farkındadır. Eğitim ve öğretim hangi seviyede olursa olsun amaç insanın yapısını bilmektir.<sup>31</sup>

Toplum içinde yaşayıp, eğitim-öğretim ile gelişim gösteren insan, ‘mekân’ın ve ‘zaman’ın farkına varır. Zamanın farkında olan tek canlı insandır. “Zaman’a göre, kişi, ‘mekân’ı tayin eder; ‘mekân’ına bakarak ‘zaman’ını ayarlar. Aklıyla, duygularına da ayar vererek, yürüttüğü bahse konu işlem, insana bilincini kazandırır.”<sup>32</sup> Bu işlemi yapmak, insana benliğini hissettirir. Birey,

28 Duralı, “Was Ist Zivilisation? Sinnbestimmung Und Entwicklungsgeschichte Der Zivilisation”, 4.

29 Duralı, *Felsefe-Bilimin Odağında Metafizik*, 73.

30 Şeriati, İnsan, 179.

31 Şeriati, *Kendisi Olmayan İnsan*, 279-280.

32 Duralı, *Hayatın Anatomisi*, 464.

'kendisi-olmayan' birini hissettiğinde, onda 'ben' duygusu gelişir. Yani kişinin kendisine dair benlik duygusu tek başına olduğunda değil, toplumda var olduğunda ortaya çıkar.<sup>33</sup> Benliğinin farkında olmak da "öz bilinci" verir. Öz bilinci ile insan kendini tanır. Maddi-manevi gücünün farkına vararak, yapıp yapamayacakları hususunda bilinçli olur. Hayat yolunda altyapıyı toplumun verdikleri ile oluşturan insan, kendisinden gelen gerek kalıtım yoluyla, gerek düşünme yoluyla edindiği değerlerle üstyapısını oluşturur. Alt ve üstyapının bütünlüğü insanın kişiliğini meydana getirir.<sup>34</sup>

Duralı, ait olduğu toplumda insanın beşer ve ruh yönünü tekâmül ettirmesi ile "*Kişilikli insanın kendi 'ben'ini belirleyen eşsiz özelliklerine 'kimlik' diyoruz*"<sup>35</sup> şeklinde kimlik tanımlaması yapar. Kimlik oluşumunda, kişinin, kendi özelliklerinden kaynaklanan getirilerinin yanında, toplum-kültür çevresinden kaynaklanan bir kimlik oluşumu da söz konusudur. Böylece insanın kimliği, bireysel özellikler ile kültürel özelliklerin uyuşması sonucunda oluşur. Kişiden kişiye farklılık arz eden işleyişler de her insanın şahsına özel kimliğinin ve kişiliğinin oluşmasını sağlar.<sup>36</sup> Duralı bu ifadesi ile insanın medeniyet ile toplum arasındaki güçlü ilişkisine dikkat çeker.

Şeriatî, insanın konumunun diğer varlıklardan üstün olmasını, onun 'bilen', Allah tarafından bizzat 'öğretilen' bir varlık olmasına bağlar. Meleklerin ve şeytanların bilmeyip de insanın bildiği şeyler -Allah'ın isimleri öğretmesiyle (Bakara 2/30-33), insanı diğer varlıklar karşısında üstün kılmıştır. İnsan 'bilme' yoluyla kendini gerçekleştirir. Kişinin 'kendini bil'mesi, bilmenin en yüksek tezahürüdür. Kendini bilme yolunda kişi ancak kendisi olmayanları hissedip tanımakla, onlarla ilişki kurmakla bunu başarabilir.<sup>37</sup> "İnsandan, onun kültürel kişiliği açısından söz etmek için denilebilir ki o, kendi kültürünün uzun süreci boyunca biriktirilen her çeşit insanî, moral, zihinsel, sosyal, sanatsal ve dinsel içeriklerle devamlı olarak doldurulan bir kapla mukayese

33 Şeriatî, *Medeniyet Tarihi II*, 164.

34 Duralı, *Hayatın Anatomisi*, 351-352.

35 Şaban Teoman Duralı, "Tarihin Dayanılmaz Ağırlığı", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.XI (1999), 120.

36 Duralı, *Hayatın Anatomisi*, 402.

37 Şeriatî, *insan*, 19-20.

edilebilir.”<sup>38</sup> Böylelikle insanı, toplumundan edindiği kültürü ve tarihi dışı vuran bir ayna gibi düşünebiliriz.

Tarihsel bir varlık olarak insanın inşa ettiği medeniyet eksenine bakıldığında Duralı, kültürü olmayan bir toplumdan bahsedilemeyeceği gibi, tarihi olmayan bir kültürden de söz edilemez, der. Toplum-kültür yoluyla tarih, bireyi etkileyip biçimler. Böylelikle tarih, toplumun kimliğini yansıtır. Geçmişini unutan insan, hafızasını kaybetmiştir. Hafızasını kaybeden insan, benliğine dair bilincini de yitirmesinden dolayı insanlığını kaybederek beşerliğe düşer. Duralı bu duruma, bir nevi “bitkisel hayat” yaşar, der. Benzer bir durum tarih için söz konusudur. Tarihini düşünmeyip değerlendirme ve anlamlandırma yapmayan toplum da kimliğini kaybeder. Kimliğini kaybetmiş bir toplum zamanla silinmeye mahkûm olur.<sup>39</sup> İnsanın maneviyata dönük olarak kendini tanıması ile dış dünyaya dönük olarak çevreyi tanıyıp bilgilenmesi, insanın özelliği olarak birbirinden ayrı düşünülemeyen durumlardır. Bu iki özellikten birinin ya da her ikisinin kapalı olması, medeniyeti ve o medeniyete bağlı kültürleri sakat bırakır. Böyle kültürlerdeki bireyler “kişilikli insan” seviyesine yükselemeyeceği için, hem kendilerinin hem kültürlerinin kimlik ve kişilikleri zayıflar.<sup>40</sup> Bir toplumun ayakta kalabilmesi, kimliğini ve tarihini unutmayıp yaşatmasına bağlıdır. Geçmişini doğru bir şekilde değerlendirip anlamlandıran toplumlar, kültür ve medeniyetlerini buna bağlı olarak inşa edip hayatta kalmaya devam ederler.

Şeriatî meseleyi şu şekilde açıklar; insan, tarihin ortaya koyduğu bir eserdir. Tarihten yoksun olarak, tek bir zaman aralığında ortaya çıkmış kabul edilemez. Geçmişten gelen kültür birikimlerini yaşayarak tarihin uzantısı olur. Hangi çağda yaşıyorsa o çağa göre düşünüp hareket eder. İnsan, köklerinden gelen değerleri yaşayarak kişiliğini geliştirir fakat aktarılan değerler değişmez olarak kalmaz. Kendi kültürüne ne kadar bağlı kalır ve toplum kaynaklarını ortaya çıkarıp kullanmaya güç yetirirse kişiliği o kadar sağlam kalır. Diğer taraftan, bir tarihi olan ve onu anlamayan kimse, kendi kültürüne yabancı olacağı için başka kültüre ait insandan farklı kalmaz.<sup>41</sup>

38 Ali Şeriatî, *Kültür ve İdeoloji*, çev. Ali Erçetin, (İstanbul: Birleşik Yayınları, 1999), .60.

39 Duralı, “Tarihin Dayanılmaz Ağırlığı”, 121.

40 Duralı, *Felsefe-Bilimin Odağında Metafizik*, 101.

41 Şeriatî, *Kültür ve İdeoloji*, 60-61.

Beşerlikten insanlığa, topluma ve medeniyete geçişte, benlik ve kişiliği bulmada, inşa edilen medeniyeti ve kültürü tanımada, tanımlamada ve iletmede en önemli aracın dil olduğu üzerinde duran Duralı ve Şeriatî meseleye şu şekilde izah getirirler; insan “dil” sahibi bir varlıktır. Dil beraberinde düşünmeyi de getirir. Bu iki özellik birbirinden ayrı düşünülemez.<sup>42</sup> Dil sayesinde düşünen insan, benliğinin farkına varır, iç dünyasına yönelir, hislerini dışarı yansıtır. Dil, bilgi aktarım aracı olmaktan daha öte bir durumdur. Dil ile sadece iletişim kurmakla kalınmaz, iç konuşmalar da meydana getirilir. Dil ile insan, duygularını, isteklerini, düşüncelerini yazılı ve sözlü olarak dışa yansıtır ve büyük eserler oluşturur.<sup>43</sup> Duygu ve düşüncelerin edebiyatta, musikide, mimaride kısacası sanatta dışa vurumu, kültür inşasına katkı sağlar. Dil-kültür birliğinin önemi tarih ve nesil açısından önem taşır. Kültürel değerlerin yatay ve dikey olarak nesillere aktarmada yazı ve dil önem arz eder. Duralı'ya göre kişinin inşa ettiği ‘insan’ ve ‘medeniyetin’ kalıcılığı; yazının ve dilin değişmemesine bağlıdır. Ona göre yazının ve dilin değişimi, kültürel mirasın unutulmasına ve medeniyetin çökmesine neden olur. Kültürün devamlılığı yazı dilinin bozulmamasına bağlıdır.<sup>44</sup> Şeriatî göre de kendini, dışa vurdukları ile doğru bir biçimde ifade edebilen bir kültür, tarihte ve gelecek nesillerde bu dışavurumlar ile anılıp yaşar. Şeriatî’de dil, tarih vergisi bir olgudur. İnsanın kendi dilini seçemediğini, insana yapılan bir zorlama olduğunu söyler.<sup>45</sup>

Duralı’da ‘insan olma’ ve medeniyet kurma çerçevesinde dil, anahtar kavram olarak ön plana çıkar. Dil ile düşünen, düşüncelerinden değerler üreten insan, bu değerler ile kültür ve medeniyetini kurar. Diğer canlıların içgüdüsel olarak farkındalıkları olup yaşarken, insan, hayatta kalmak için inançlarını akıl yürütme yoluyla bilgiye dönüştürür. Bilgiye dönüştürdüğü cismi nesnelleştirerek beşeri kullanıma hazır hale getirir. Böylece insan doğal çevrede bir kültür ortamı inşa etmiş olur. İnsan, kendinde bulduğu güç sayesinde akıl yürütmeye dayalı olarak geliştirdiği aletlerle maddi dünyada hayatta kalmıştır. İnsanın maddi âleme açık olmayıp kendinde bulduğu güç, maneviyattır.<sup>46</sup>

42 Duralı, *Hayatın Anatomisi*, 354.

43 Şaban Teoman Duralı, “Türkçenin Felsefe-Bilim Sözlüğü”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, S. 18 (Ekim 2010), 501.

44 Duralı, “Was Ist Zivilisation? Sinnbestimmung und Entwicklungsgeschichte Der Zivilisation”, 13-14.

45 Şeriatî, *İnsanın Dört Zindanı*, 78.

46 Şaban Teoman Duralı, *Felsefe-Bilim Nedir?*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006), 22.



Duralı ve Şeriatî'nin 'insan' tanımını içerisinde 'tercih' önemli bir eksene oturtulur. İnsanın tercihi ister başlangıçta ister idame-i hayat süresinde olsun, hem kendi inanç sisteminin hem de dünya hayatının -medeniyetin- yön verici, yönlendirici kavramıdır. İnsanın, ortaya koyduğu değerlerin bir kısmı akıl tarafından üretilirken; bir kısmı inanç-din sahasından gelir. Aşkın alandan gelen değerler, insana bir yaşam üslubunu benimsetir. Bu yaşam üslubu insanı bir hedefe yönlendirerek yaşamını anlamlı kılar. İnsan, anlam veren bir varlıktır. Bu anlam arayışının aşkın alanda aranması kişiyi hür kılmaktadır. Dini açıdan bakıldığında, Tanrı hür olma ayrıcalığını insana vermiştir. Hür insan, tercihte bulunma ve karar verme yetkisine sahiptir. Böylelikle varoluşunu inşa etmektedir.<sup>47</sup> Duralı; insan henüz bedenlenmemiş, ruhlar âleminde iken, hür olarak ilk tercihini yapmıştır, der. *"Rabbin Âdemoğulları'ndan –onların sırtlarından- zürriyetini alıp bunları kendileri hakkındaki şu sözleşmeye şahit tutmuştu: Ben sizin rabbiniz değil miyim? "Elbette öyle! Tanıklık ederiz" dediler"* (el-A'râf 7/172) Bu tercihin gereği olarak Allah, ruhları bedenlere yerleştirerek dünyada var etmiştir. İnsanın Allah'a, kendine, kendisi dışındakilere, canlılara ve tüm tabiata karşı sorumlulukları vardır.<sup>48</sup> Şeriatî de şöyle ifade eder; Allah'a iman etmek, beraberinde insana sorumluluğu yüklemektedir. Kişinin davranışlarındaki uygunluk, iyilik-kötülük, mübah-haram, gibi durumlar insanı Allah'a karşı sorumlu tutar. Düşüncede dinden yoksunluk ise insana davranışlarında her şeyi caiz gösterir.<sup>49</sup>

Üzerinde durulan hususlardan birisi de insan varlığının beşerlikten insanlığa geçişinde, insanın bu dünyaya gelme sebebi, ödev varlığı olarak görev ve sorumluluklarını yerine getirmektir. Ödevi gereği insan, bahsi geçen hususlarda sorumluluklarını yerine getirmelidir. Ödevinin farkında olup "yapmalıyım" şeklindeki düşüncenin toplumda var olması, o toplumun bir düzen içerisinde yaşamasına ve adaletin yerine getirilmesine katkı sağlar.<sup>50</sup> Allah, yarattığı insanı yalnız bırakmayarak ona karar verme aşamasında tercihine yardımcı olur. Duralı, Allah'ın insan ile iki şekilde iletişime geçtiğini söyler. Birincisi; kuluna vicdanı aracılığıyla seslenerek, ikincisi ise tebliğ yoluyla.

47 Duralı, *Felsefe-Bilim Nedir?*, 22.

48 Duralı, *Sorun Nedir?*, 65.

49 Şeriatî, *İnsanın Dört Zindanı*, s.136.

50 Şaban Teoman Duralı, "Şaban Teoman Duralı Hocayla" (Görüşmeci: Ebubekir Sifil, Talha Hakan Alp, Mehmet Fatih Kaya), *Rıhle Dergisi* 10 (2010), 100.

Her iki yolla Allah, insana yapıp yapmaması gerekenleri bildirir. Fakat yapıp yapmama hususunda tercihi insana bırakır.<sup>51</sup>

İnsan, inşa ettiği kültür ve medeniyet çerçevesinden ele alındığında insan olmanın önemli bir hususu da 'din'dir. Allah'ın buyruklarını tereddütsüz kabul edip uygulamaya "iman" denir. Duralı'ya göre, dini meydana getiren ve iman edilmesi gereken inançlarda amaç, birey ve toplum olarak yapmamız gerekenleri bize anlatmadır. Ne olduğu bilimle açıklanamayan manevi âlemlerle ilgili soruların cevabını bize din verir.<sup>52</sup> Şeriatî'ye göre din, "İnsanı; evrenin hakikatini araştırmaya, kendisi hakkında düşünmeye, sırları merak etmeye, duyulur perdeleri yırtmaya, çevre duvarlarını yıkmaya, elindeki imkânlarla var olanları kontrol etmeye... Olgunluk, ebedilik, mutlaklık, yücelik, değer, güzellik, iyilik ve hakikate teşvik etti."<sup>53</sup> Şeriatî, insan ile din arasındaki önemli bağlantıya vurgu yapar. Eğer insan doğru bir şekilde tanınırsa din konusundaki görüşler de kesinlik kazanır. İnsanın iyi bir şekilde tanınmaması dinden uzaklaşmayı beraberinde getirir.<sup>54</sup> Şeriatî, çağdaş medeniyetin insanı, üretim-tüketim düşkünlüğüne, maddeci dünya görüşüne, çıkarıcılığa, bencilliğe sürüklediğine; maneviyattan, aşkınlıktan, kutsallıktan ve ahlaktan yoksun bıraktığına değinir. Çağdaş medeniyet insanı, "ekonomik hayvan" şeklinde algılayarak dinden uzaklaşmıştır.<sup>55</sup>

İnsanın inşa ettiği varlıklar âleminde meydana getirdiği kültürün, bireye ve topluma yansıyan iki ana unsuru bulunmaktadır. Kültür ortamında dışı vuran davranışlar insanın edebinin tezahürüdür. Toplum-kültür çevresinde insan, belirli kurallara uyarak yaşamına devam eder. Yaşamı tanzim eden kurallar "edep"tir ve edep, dinden kaynaklanır. Dinden gelen edebî, felsefe tarafından işlenip sistemleştirilmesiyle "ahlak" meydana gelir.<sup>56</sup> Duralı'da ahlak, inançta temelini bulan ve buna dayanarak insanın kendisi ve diğerleriyle kurduğu iliş-

51 Duralı, *Felsefe-Bilim Nedir?*, 23.

52 Duralı, *Felsefe-Bilim Nedir?*, 22.

53 Şeriatî, *İnsan*, s.165.

54 Şeriatî, *Kendisi Olmayan İnsan*, 22.

55 Şeriatî, *İnsan*, 165.

56 Duralı, *Hayatın Anatomisi*, 394.

kide, keyfi bir şekilde davranamayacağı kurallar bütünüdür.<sup>57</sup> Şeriatî’de ahlak, dinin temellerinden biridir. “İnsan ancak ahlaki bir sistemde anlam kazanır ve varlıksal özelliğini elde eder.” Din, iman edilen hususların nasıl yaşanması gerektiğini, insanın kendini bilmesini sağlar. Ayrıca eğitimin ve öğretimin dayandığı temelleri tayin eden bir öge olarak, dinin ilk temeli bilinçtir. Din, bilinçten sonra, gerçek temelini “faziletler” de denilen “ahlak” üzerine oturtur.<sup>58</sup>

İnsanlar arasındaki ilişkiyi sağlamak ve toplumu düzende tutmak için kurallara ihtiyaç vardır. Duralı ve Şeriatî din, edep ve ahlakın ‘insan olma’ kavramını, ahlak ile ahlakı da hukuk ile bağlar. Diğer bir ifade ile ahlaktan gelen kurallar ile “hukuk” oluşturulur. Duralı’ya göre, “*Toplumda nice birey bulunuyorsa, onca değişken de var demektir. Böyle bir yapıyı belli bir tertip, nizâm ve intizâmda tutabilecek tek kurum din asıllı edep veya felsefenin çarkından geçmiş ahlâk ve ondan türeme hukuk olmalıdır. Din, vücut verdiği edebî hikmet-i sebebidir. Din, edep uğruna vardır. Olmayaydı, edep de, türevi ahlâk da olmayacaktı.*”<sup>59</sup> Her insanın kendine has kişiliği ve o kişiliğin dışı vurumu farklılık arz eder. İnsanları bir arada uyumlu bir şekilde tutabilecek güç dinde/edepte/ahlakta bulunur. İnsanların mutluluğu, güvenliği ve adaletin sağlanması için ahlak kuralları vardır. Ahlakta oluşturulan hukuk ile toplumda görecelik kalmaz ve insanların davranışlarına sınırlandırma getirilir. Duralı’ya göre, keyfilikten kurtulmuş bir toplum, “felsefileşmiş medeniyet” derecesine ulaşır.<sup>60</sup>

Duralı’ya göre insanın ahlaktan ve sanattan oluşan iki temel yönü vardır. Ahlak, insanın kendisine ve diğer insanlara ‘iyilikle’ yaklaşılmasını, hak-ödev birlikteliği içinde kurulan ilişkileri ve tertipli yaşam için belirlenen kuralları anlatır. Sanat ise, maddi kazançtan uzak, insanın içindeki ‘güzellik’ duygusunun dışı vurumudur. Bu ‘iyilik’ ve ‘güzellik’ duygusunun insanın iç âleminden kaynaklanması, bunların “beşer üstü” denilebilecek bir kudretten insana ilham edildiğini düşündürmüştür.<sup>61</sup>

57 Duralı, *Felsefe-Bilim Nedir?*, 15.

58 Şeriatî, *İnsan*, 210-211.

59 Duralı, *Hayatın Anatomisi*, s.394.

60 Duralı, *Felsefe-Bilim Nedir?*, 126.

61 Duralı, *Felsefe-Bilim Nedir?*, 126.

Şeriatî'ye göre sanat, insanın yaratma kabiliyetinin doğada dışı vurumudur. Kişinin ihtiyaç hissettiği fakat doğada olmayan şeylerden faydalanabilme adına insanın doğadaki yaratıcılığıdır.<sup>62</sup> “İnsan, tabiatın karşılamaktan aciz kaldığı ihtiyaçları hisseder; biz görüyoruz ki insan tabiatın eksikliğinden dolayı ve doğaötesi ihtiyaçlarına cevap bulabilmek için sanata yöneliyor, şiir yaratmaya başvuruyor, edebiyat, irfan ve din ile meşgul oluyor.”<sup>63</sup> Böylece Şeriatî'nin insanda var olduğunu söylediği üç özellikten biri olan yaratmanın, sanatta tecelli ettiğini görmekteyiz.

Şeriatî, insanı anlama, toplum ve medeniyet için var olma, inşa etme vasfına karşın -insanın dört zindanı- olduğundan bahseder. Bu zindanlar insanı tutsak kılarak kişinin özgürlüğünü elinden alır. İnsanı hapseden zorunluluklar, doğa, tarih, toplum ve insanın kendisidir. Kişi bu belirlenimlerden kurtulup özgürlüğünü kazandığında gerçek anlamda insan olur.<sup>64</sup> Doğa zindanında insan, doğanın kendi şartlarına uygun biçimde hapsedilir. Tarih zindanında insanın nasıllığı ve niteliği tarihe göre değişir. İnsanın varlık mekanizması ve iradesi tarihe esirdir. Toplum zindanında ise insanın topluma müdahale edememesi, toplumun insanı şekillendirmesi söz konusudur.<sup>65</sup> İnsanın kendini bu üç zindandan kurtarması ancak bilgilenmesiyle ve teknikten faydalanmasıyla olur. İnsanın doğa, tarih ve toplumla ilgili bilgisi çoğaldıkça kendini bunların hapsinden kurtarıp özgürlüğe kavuşur. Eğer insan çevresini değiştirirse, kendinde de değişim görür.<sup>66</sup> İnsanın son zindanı olan kendisinden kurtulması, yeni bir “ben” yaratmasıyla olur. Aile, toplum, çevre, tabiat gibi unsurların yarattığı ‘ben’ den kurtulup, kendinin meydana getirdiği “ben” ile insan özgürlüğüne kavuşur.<sup>67</sup> Burada insana yardımcıları, diğer üç zindandaki kurtulma aracı olan bilim değil, din olmaktadır.<sup>68</sup>

62 Ali Şeriatî, *Sanat*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2018), 100.

63 Şeriatî, *Kendisi Olmayan İnsan*, 291

64 Şeriatî, *İnsanın Dört Zindanı*, 13-14.

65 Şeriatî, *İnsanın Dört Zindanı*, 40-41

66 Şeriatî, *İnsan*, 276.

67 Şeriatî, *İnsan*, 276.

68 Şeriatî, *İnsan*, 281.

## Çağdaş Medeniyette İnsan

Buraya kadar ‘insan’ vasıflarıyla kendini diğer canlılardan ayıran ve eş-ref-i mahlûkat bir varlık olan insanı tanıma, tanımlama ve medeniyet içindeki yeri üzerinde duruldu. İnsanın beşer yanının diğer canlılarla ortak özellik sergilerken, insan yanının kültür var edici, manevi ve üstün bir varlık olduğu vurgulandı. Duralı ve Şeriatî, insan ve medeniyet ilişkisi üzerindeki düşüncelerinde, medeniyet inşa süreçlerinde ve bu süreçlerde yaşananların insana etkisi üzerinde çeşitli karşılaştırmalar yapmışlardır.

Duralı’ ya göre, “Yeni Çağ dindışı Batı Avrupa medeniyeti” ne değin insan, canlı olarak önemli ve değerli bir konuma sahipti. Bahsi geçen medeniyette Rönesans ve Aydınlanma gibi akımlarla bilimde önemli bir ilerleme katedildi. Galilei-Descartes-Newton ve sonrası bilimde doğa, organik özelliğini yitirip inorganik bir sahaya düştü.<sup>69</sup> Bu durum insana da yansıtılmış -Şeriatî’nin insanın dört zindanı metaforu- ve insan, maneviyat sahibi yüksek bir mevkiye iken; beşer konumuna düşürülmüştür. Böylece insan, sıradan bir canlı olarak bilimin nesnesi haline gelmiştir. Oysa insanın en önemli yanı, beşerliğinden ayrı düşünilemeyen manevi yanıdır.<sup>70</sup>

Duralı’ ya göre, Darwin Evrimciliği öğretisi ile insan, beşer derecesine indirgenip herhangi bir hayvan türü olarak benimsenirken, buna karşı çıkan Hristiyan dindarlar da insanı beşeri altyapıdan yoksun kabul etmişlerdir. Sonuç olarak insan çağdaş düşüncelerde (pozitivist-mekanik-Darwinci), ilahi yönden yoksun bırakılırken; dindar kesim tarafından da doğal belirlenim yönünden yoksun bırakılmıştır.<sup>71</sup>

Şeriatî, çağdaş medeniyetin getirilerinden birinin de “individüalizm/bencilik” olduğunu söyler. Bu durum insanın kendini diğer insanlardan ayır tutması ve “ben” olarak kalıp “biz” olmamasıdır. Bu durumu yaşayan kişi, kendini yaşadığı topluma ait hissetmemekte, “biz” olmayıp ben olarak hayatına devam etmektedir. Böylece insan daha fazla yalnızlığa sürüklenmektedir.

69 Ş. Teoman Duralı, *Aklın Anatomisi Salt Aklın Eleştirisininin Tēşrihi*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 22.

70 Duralı, *Sorun Nedir?*, .244. ; Şeriatî, *Medeniyet Tarihi II*, 23-24.

71 Duralı, *Sorun Nedir?*, 176.

Çağdaş medeniyetin insana dayattığı sistem yüzünden kişi, ya yozlaşmakta ya da isyana ve kargaşaya sürüklenmektedir.<sup>72</sup>

“Yeni Çağ dindışı Avrupa medeniyeti”nin devamı olan “Çağdaş İngiliz-Yahudi medeniyet”inde, XIX. yüzyılda Darwin’in evrim teorisi, doğanın mekanik algılanmasına, insanın beşer olarak görülmesine ve kapitalizme katkı sağlamıştır.<sup>73</sup> “Doğal ayıklanma” ve “güçlü olanın hayatta kalması” ilkelerini topluma uyarlayan H. Spencer’la birlikte kavimcilik ve ırkçılık düşünceleri yaygınlık kazanmış, toplumları etkilemiştir. Spencer’a göre; “İnsan toplumları, hayvan ve bitki türleri gibidir; yani zayıf veya aşağı türler yaşama hakkını ve liyakatini kaybederler. Türler ve bireyler daima birbiriyle savaş halindedirler. Daha güçlü olan, daha zayıf olanı yok eder. O halde zayıf olanın yok olması ve güçlü olanın hayatta kalması doğaldır.”<sup>74</sup> Böylece kendini üstün gören kavimler, güçsüz bölgeleri işgal ederek oraları sömürge haline getirmiştir. Sömürge haline getirilen toplumlarda insanlar, beşer konumundaki değersiz kişilerdir. Güçlü ve üstün “beyaz kuzeyli adam”, *medenileştirme misyonu* adı altında bu toplumlara her türlü davranışı sergilemekte serbesttir.<sup>75</sup> Duralı ’ya göre işgal edilen bölgelere özellikle İngilizler okullar açmıştır.<sup>76</sup> Bu okullar aracılığıyla, ürettikleri malları sömürdükleri insanlara tanıtıp satmışlardır. Ayrıca yine okullar aracılığıyla o bölgede yaşayan halka konuştukları dil ve yaşadıkları kültür kötü gösterip unutturulmaya çalışılmıştır. Onun yerine kendi dillerini ve kültürlerini yaymışlardır.<sup>77</sup> Kültüründen ve dilinden uzaklaşıp unutan insan, kendini değersiz görmeye başlar. Böylece zamanla kendinden ve kültüründen nefret edip “çağdaş insan” gibi olmaya çalışır.<sup>78</sup> Şeriatî, Batı ırkı, Doğu ırkından üstündür, düşüncesinin daha okul döneminde çocuklara aşılandığını söyler. Üstünlük ve ırkçılık yaklaşımları yalnızca okul eğitiminde değil, Batı tarihinin

72 Şeriatî, *Medeniyet Tarihi II*, 24, 26, 31.

73 Şaban Teoman Duralı, *Teoman Duralı ile Üç Konuşma*, (İstanbul: İstanbul Yayınları, 2002), s.75.

74 Şeriatî, *Medeniyet Tarihi II*, 167

75 Duralı, Çağdaş İngiliz-Yahudi Küresel Medeniyeti, 151. ; Şeriatî, *Kültür ve İdeoloji*, 31

76 Fransız uygulamaları hakkında geniş bilgi için bk. Ahmet Kavas, *İki Din Arasında Fransa*, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 2011.

77 Altınoluk, “Prof. Dr. Teoman Duralı ile “Medeniyet Tartışması” Üzerine...”Cihanşümül Zulüm Var”, *Altınoluk Dergisi*, S.191, 2002, 9.

78 Duralı, Çağdaş İngiliz-Yahudi Küresel Medeniyeti, 173. ; Şeriatî, *Medeniyet Tarihi II*, 87.

anlatımlarında, felsefe, antropoloji, psikoloji gibi bilimlerde de kendini gösterir.<sup>79</sup> Duralı ve Şeriatî Çağdaş İngiliz-Yahudi medeniyetinin/Batı medeniyetinin dil, kültür, toplum ve toplum hafızası gibi temel kavramların ne yönde yeniden inşa edildiğine dair uygulama örnekleri olarak üzerinde durmuşlardır.

Yine Şeriatî'ye göre, Batı medeniyeti, Doğu medeniyetlerini kötü bir şekilde tanıttı ve tanımladı. Hatta öyle ki Doğu'yu kendi halkına bile kötü gösterdi. Batı demek, üstün ırk, kusursuz, erdem sahibi insan demektir. Onun düşündüğü, yaptığı her iş mükemmeldir. Batı'nın medeniyeti ve kültürü olması gereken medeniyet ve kültürdür. Batı ile uyuşmayan, kültür, medeniyet ve dinler, hurafeli, eskimiş ve geridir.<sup>80</sup> Batı medeniyeti sadece bunları yapmakla kalmamış toplumların tarihini, kültürlerini, kişiliklerini, yeteneklerini, nefret edilir, yabancılaştırmış ve dayanılmaz olarak tanıtmıştır. Böylece toplumlar kendinden nefret eder hale gelmiştir.<sup>81</sup>

Şeriatî'ye göre, bir şeye dayanmak ve tapınmak, insanın fitratında olan içgüdüsel bir yöneliştir. İnsan, var olduğu zamandan beri tapınmak için bir Tanrı veya onun yerine koyduğu bir objeye ihtiyaç duymuştur. Çağdaş zamanda aklın ön planda yer alması gerçeklik âlemine yönelmeyi gerektirdi. Bu yüzden hakikat âlemi ve ona bağlı duygu ve düşünceler, araştırma dışına bırakıldı.<sup>82</sup>Yeni Çağ da din, hümanizm "insanperestlik" temeline dayandırılmıştır. Bu duruma sebep, eski dinlerin ve akımların, insanın kişiliğini değersiz gösterdiği düşüncesi ve Tanrı'nın iradesi karşısında insan iradesinin söz konusu olmadığı anlayışıdır. Bu düşüncelere sahip hümanizm, Rönesans' tan günümüze değin metafizik temelli teist dinleri karşısına alarak, insanı yüceltmeye çalışan bir akım olarak var olmuştur.<sup>83</sup> Yaşanan bu durum karşısında maddi varlık haline gelen ve kendi inşa ettiği medeniyet tarafından "insan vasfında" eksilme olduğu görüşünde olan Duralı, tarihte ilk defa dini temele dayanmayan medeniyetin, "Yeni Çağ dindışı Avrupa medeniyeti" olduğunu söyler. "Yeni Çağ dindışı Avrupa medeniyeti" ve onun devamı olan "Çağdaş

79 Şeriatî, *Kültür ve İdeoloji*, 52.

80 Şeriatî, *Kendisi Olmayan İnsan*, 319-320.

81 Şeriatî, *Kendisi Olmayan İnsan*, 320.

82 Şeriatî, *Medeniyet Tarihi II*, 34.

83 Şeriatî, *İnsan*, 13.

İngiliz-Yahudi medeniyeti”nin dini bertaraf etmesiyle, dinden kalan boşluğu “madde” temelli ideolojiler almıştır. Böylece insandan da anlaşılan, manevi varlık değil maddi varlık olmuştur.<sup>84</sup>

Şeriatî ise “insan vafından” eksilme konusunda sanayi devrimine işaret eder. Sanayi Devrimi ve teknolojideki ilerlemeler sayesinde sömürge faaliyetleri de hız kazanmıştır. Şeriatî, çağdaş yüzyıla kadar hür bir şekilde düşünüp hareket eden insanın, çağdaş yüzyılda bu özelliklerini yitiren bir makineye dönüştüğünü söyler. Çağdaş yüzyıldan önce makinenin görevi, insanın araçsal yanına hizmet etmektir. Sanayi bu açıdan insana katkıda bulunmuştur. Çağdaş yüzyılda ise makine, insanın manevi alanına girdi. Bu durum beraberinde makinenin insana değil; insanın makineye hizmet etmesine neden oldu. Bu dönemde insanın düşüncesi, duyguları, iradesi makine benzeri bir hal almıştır.<sup>85</sup>

Duralı’ya ve Şeriatî’ye göre, bu faaliyetleri sırasında İngiliz-Yahudi medeniyetinin amacı, kendisine karşı gelmeyecek “tek tip insan” yaratmaktır. Bu amaç doğrultusunda tüm dünyaya, ait oldukları kültür ve medeniyet değerlerini unutturup kendi değerlerini benimsetmiştir. Böylece istedikleri “tek tip insan” toplumlarına kavuşmuşlardır.<sup>86</sup>

## Sonuç

İnsan, beden, ruh ve nefisten oluşan, belirlenmişlikten uzak, anlaşılması en zor olan karmaşık bir canlıdır. İnsan üzerinde her ne kadar açıklama yapılmaya çalışılmışsa da insan, tam olarak açıklanamayan özelliklere sahiptir. İnsan, beşer yanı sıra maddi özelliklere sahiptir ve diğer canlılarla ortak özellikler sergiler. Onu diğer canlılardan ayıran, Allah’ın kendi ruhundan üfleyerek manevi bir varlık haline getirdiği insani kısımdır.

İnsanın hayatta kalması onun toplum içinde yaşamasına bağlıdır. Yaşamak için ihtiyaç duyduğu maddi-manevi her türlü değeri, toplum içinde kura-

84 Şaban Teoman Duralı, *Öyle Geçer Ki Zaman*, (İstanbul Turkuvaz Yayınları, 2020), 125.

85 Şeriatî, *Kendisi Olmayan İnsan*, 240-241.

86 Duralı, *Çağdaş İngiliz-Yahudi Küresel Medeniyeti*, 146. ; Şeriatî, *Medeniyet Tarihi II*, 45. ; İngiliz eksenli medeniyet konusunda ayrıca medeniyetleri tarih açısından tanımlama ve tasnif konusunda geniş bilgi için bk. Richard P. Appelbaum, *Toplumsal Değişim Kuramları*, (Çev. Türker Alkan), Ankara, İş Bankası Kültür Yayınları, 1970.



rak kültürünü inşa eder. Toplum içinde insan, benliğinin farkına vararak kendini diğerlerinden ayırt eder. Toplumun verdikleri, genetik olarak gelen özellikler ve kişinin kendi uğraşı ile edindiği özelliklerin toplamıyla insan, kişiliğini oluşturur. Kişiliğin dışı vurumu ile kimlik yansıtılır. İnsanın kimliğinde hem bireysel özelliklerinin hem de toplum kimliğinin etkileri vardır. Bu nedenle kimlik, bir toplumu ve o toplumun insanını yansıtan önemli özelliklerden biridir.

Duralı ve Şeriatî, Batı Avrupa'nın ırkçı ve sömürgeci politikasının diğer bölgelere verdiği zarardan yakındır. Duralı, Çağdaş İngiliz-Yahudi medeniyetinin insanı ruhtan ayırıp sadece beşerliğe indirgemesi üzerinde dururken Şeriatî, insanı zindana hapseden unsurlardan en çok toplum zindanı üzerinden eleştirel bakış açısını ortaya koyar. Batı Avrupa "medenileştirme misyonu" adı altında işgal ettiği bölgelerin kimliklerini silerek o bölgeleri kendine benzetmiştir. Çağdaş medeniyette örnek insan, Batı Avrupalıdır. Her kültür onlar gibi giyinip, düşünüp, yaşayıp, tüketmek zorundadır. Eğer böyle olursa kişi, Avrupalı muamelesi görebilir. Diğer türlü kendi öz kültürünün değerlerini taşımaya çalışan bir toplum gerici, çağ dışı kabul edilerek dışlanır. Bu durum insanı, kendi köklerinden, değerlerinden utanan, nefret eden bir hale getirir. Kendi değerlerinden nefret eden bir kişi, Çağdaş medeniyete uymak için onların kölesi haline gelir.

Aynı durum dil, yazı, din, ahlak gibi konularda da yaşanmıştır. Bir toplumda bu değerlerin unutturulması veya bu değerlerden yoksun kılınması o toplumun kimlik ve tarih bilincinin zayıflayıp silinmesine neden olur. Batı Avrupa çıkarları için bu yöntemi toplumlara uygulayarak kendi medeniyetini evrensel hale getirmeye çalışmıştır.

İnsan yeryüzünde var olmasıyla beraberinde getirdiği fitri duygu dindir. Özellikle Yeni Çağ'dan itibaren dinin yerinin ideolojiler almıştır. Yeni Çağ'da bilimin ilerlemesi, aklın ön plana alınması ve insanın her şeyin ölçüsü olarak görülmesiyle, dinin etkileri toplum hayatından silinmeye başlamıştır. Aklın ön plana alınıp dinin ikinci planda olduğu bir toplumda, insanlar manevi boşluğa düşerek yalnızlık hissine kapılır. Çağdaş medeniyetin insanı dinden yoksun kılması, insanın "biz"den "ben"e düşürülmesine, bencilce bir hayat sürüp, güç ve para için çalışan makinelere dönüştürülmesine neden olmuştur. Hâlbuki din, insana ödev ve sorumluluklar yükleyerek bu hayatın daha

anlamlı yaşanması yolunda kolaylıklar sunar. İnsanları biz olmaya yönlendirerek, bencil bir yaşamı değil insanlık için yaşamı tavsiye eder ve insanı yalnızlık hissinden kurtarır.

Çağdaş medeniyetin tüm insanlığa sunduğu kendi dili, dini, kültürü ve yaşam biçimi, toplumları tekdüze bir hale getirmiştir. Farklılıkların olmadığı bir kültür, Çağdaş medeniyetin yararına olmakta; o bölgeleri daha çok tüketime sevk etmektedir. Farklılığın olmadığı, tek tip insan, beşer konumundaki makine insan olarak, Çağdaş medeniyetin istediği insan modelidir.

### Kaynakça

- Altınoluk, "Prof. Dr. Teoman Duralı ile "Medeniyet Tartışması" Üzerine..."Cihanşümül Zulüm Var", *Altınoluk Dergisi*. 191 (2002), 9.
- Carrel, Alexis. İnsan Denen Meçhul. çev. Fatıma Zehra Bayrak. Ankara: Hayat Yayınları, 2018.
- Duralı, Ş. Teoman. *Felsefe-Bilimin Odağında Metafizik*. İstanbul: Şule Yayınları, 2020.
- Duralı, Ş. Teoman. Çağdaş İngiliz-Yahudi Küresel Medeniyeti. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019.
- Duralı, Ş. Teoman. *Sorun Nedir?*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- Duralı, Ş. Teoman. *Felsefe-Bilim Nedir?*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006.
- Duralı, Ş. Teoman. *Aklın Anatomisi Salt Aklın Eleştirisinin Teşrihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.
- Duralı, Ş. Teoman. *Teoman Duralı İle Üç Konuşma*. İstanbul: İstanbul Yayınları, 2002.
- Duralı, Ş. Teoman. Öyle Geçer Ki Zaman. İstanbul: Turkuvaz Yayınları, 2020.
- Duralı, Ş. Teoman. *Hayatın Anatomisi Canlılar Bilimi Felsefesi Evrim ve Ötesi*. İstanbul: Dergâh Yayınları 2020.
- Duralı, Ş. Teoman. "Tarihin Dayanılmaz Ağırlığı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 11 (1999), 117-126.
- Duralı, Ş. Teoman. "Türkçenin Felsefe-Bilim Sözlüğü". *Kutadgubilig*. 18 (Ekim 2010), 501-529.
- Duralı, Ş. Teoman. "Was Ist Zivilisation? Sinnbestimmung und Entwicklungsgeschichte Der Zivilisation". *Sosyoloji Dergisi*. 3/19 (Şubat 2009), 1-41.
- Duralı, Ş. Teoman. "Şaban Teoman Duralı Hocayla" (Görüşmecisi: Ebubekir Sifil, Talha Hakan Alp, Mehmet Fatih Kaya), *Ruhle Dergisi* 10 (2010), 98-117.
- Uslu, İsmail. "Medeniyetler İttifakı Emperyalizmin Yeni Adıdır". *Gerçek Hayat Dergisi*. 594 (30 Ocak-5 Şubat 2012), 20-22.
- Şeriatî, Ali. *Sanat*. çev. Ejder Okumuş - Sait Okumuş - Şamil Öçal. Ankara: Fecr Yayınları, 2018.
- Şeriatî, Ali. *Kendisi Olmayan İnsan*. çev. Ejder Okumuş. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- Şeriatî, Ali. İnsan. çev. Şamil Öçal. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- Şeriatî, Ali. *Medeniyet Tarihi I*. çev. Ejder Okumuş. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.
- Şeriatî, Ali. *Medeniyet Tarihi II*. çev. Ejder Okumuş. Ankara: Fecr Yayınları, 2018.
- Şeriatî, Ali. *Yeni Çağ'ın Özellikleri*. çev. Hicabi Kırlangıç - Murat Demirkol - Mahmut Caduk - Esra Özlük. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- Şeriatî, Ali. *Kültür ve İdeoloji*. çev. Ali Erçetin. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1999.
- Şeriatî, Ali. İnsanın Dört Zindanı. çev. Ejder Okumuş. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.





Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

تنوع واختلاف القصيدة الغزلية في العصر العباسي

ABBÂSÎ DÖNEMİNDE GAZEL KASİDELERİNDEKİ  
ÇEŞİTLİLİK VE FARKLILIKLAR

THE DIVERSITY AND DIFFERENCE OF THE  
FLIRTATION POEM IN THE ABBASID ERA

**Ali KHALAF MARZOOG ALZAYD**

Öğretim Görevlisi, Kafkas Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları  
Bölümü, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Kars/Türkiye  
karsalikars7@gmail.com, orcid.org/ 0000-0003-3572-1417

**Ahmad ALKHALİL**

Dr. Öğr. Üyesi, Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü  
Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Iğdır/Türkiye  
ahmad.alkhalil@igdir.edu.tr, orcid.org/ 0000-0001-5145-203X

### **Makale Bilgisi / Article Info**

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

**Geliş Tarihi / Received:** 18 Ekim 2021 / 18 October 2021

**Kabul Tarihi / Accepted:** 07 Kasım 2021 / 07 November 2021

**Yayın Tarihi / Published:** 29 Aralık 2021 / 29 December 2021

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık 2021 / December 2021

Cilt: 5, Sayı: 2 Volume: 5, Issue: 2, Sayfa / Pages: **669-694**.

**Cite as / Atf:** Khalaf Marzoog Alzayd, Ali - Alkhalil Ahmad "Abbâsî Döneminde Gazel Kasidelerindeki Çeşitlilik ve Farklılıklar [The Diversity and Difference of the Flirtation Poem in the Abbasid Era]". Kocaeli İlahiyat Dergisi- Kocaeli Theology Journal, 5/2 (Aralık/December 2021), 669-694.

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

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

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

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

**CC-BY-NC-ND 4.0**

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

### **Yazar(lar) / Author(s):**

**Ali KHALAF MARZOOG ALZAYD - Ahmad ALKHALİL**

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

### **Yazar Katkıları / Author Contributions:**

**Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study:** Alzayd (%60), Alkhalil (%40)

**Veri Toplanması / Data Collection:** Alzayd (%60), Alkhalil (%40)

**Veri Analizi / Data Analysis:** Alzayd (%60), Alkhalil (%40)

**Makalenin Yazımı / Writing up:** Alzayd (%60), Alkhalil (%40)

**Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision:** Alzayd (%60), Alkhalil (%40)

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

## الملخص

إنَّ إحياء التُّراث الشَّعريِّ العربيِّ، وتتبع النَّصوص القديمة، بما فيها من بلاغة، وفصاحة، وبيان، يُعدُّ من الخطوات اللازمة والصُّرورية لربط الماضي بالحاضر، وبالشَّعر يعبر الشَّاعر عن شعوره الذاتي ووصف الجماعة أيضاً، وقد عملت جاهداً ضمن حدود هذه المقالة بالإمام بأنواع الشعر الغزلي عبر الأزمنة والعصور ابتداءً بالعصر الجاهلي ومروراً بصدر الإسلام والأموي وانتهاءً بالعصر العباسي وكيفية تطوُّر شكل القصيدة الغزلية وتغييره، فكان أنواع الشَّعر الغزلي ضمن العصر الجاهلي، هو غزل المطالع والغزل العفيف والغزل الصريح الفاحش وغزل الكهول، وأنواعه ضمن عصر صدر الإسلام، هو الغزل العفيف والغزل الصريح، وأنواعه في زمن بني أمية هو غزل عفيف عذريِّ والغزل الصريح الإباحيِّ والغزل التَّقليدي أو الاعتيادي، وأنواعه في العصر العباسي، هو الغزل الصريح الماجن ويتضمَّن الغزل بالموثِّث والغزل بالمدكَّر والغزل بالغلاميات والغزل الدِّيريِّ والغزل العفيف، وقمت بإيضاح وتبيين نوع الغزل وخصائصه وصفاته ضمن زمنه أو عصره، ولكل نوع أو غزل أدرجت شاعراً واحداً وبعضاً من أبيات هذا الشاعر مثالا على نوع الغزل المذكور ضمن عصره.

الكلمات المفتاحية: الغزل الجاهلي، الغزل الأموي، الغزل العباسي، الغزل العفيف، الغزل الصريح أو الماجن.

## Öz

Arap şiir mirasının yeniden canlandırılması ile belagat, fesahat ve beyan unsurlarını ihtiva eden kadim metinlerin incelenmesi, geçmişi bugünle ilişkilendirmek için gerekli olan adımlar arasında sayılmaktadır. Şair şiirleri vasıtasıyla kendi duygularını ifade etmekte, belirli grupların da tasvir edilmesini sağlamaktadır. Bu makalede, Câhiliye dönemindeki-lerden başlayarak, Sadru'l-İslâm ve Emevî dönemlerindeki ve nihai olarak Abbâsî dönemindeki gazel türlerini, gazelin nasıl geliştiğini ve gazel kasidelerindeki şekil değişimlerini tetkik etmek için gayret gösterdim. Girizgâh gazeli, 'afif gazel, şarih gazel, fâhiş gazel ve kuhûl gazeli, Câhiliye dönemindeki gazel türleridir. 'Afif gazel ve şarih gazel, Sadru'l-İslâm dönemindeki gazel türlerindedir. Emevîler dönemindeki gazel türleri ise, iffetli 'uzrî gazel, ibâhî şarih gazel ve geleneksel yahut mutat gazeldir. Erkeklerle, kadınlara ve gûlâma söylenen gazeller ile manastır gazellerini ihtiva eden müstehcen şarih gazel ile 'afif gazel, Abbâsî dönemindeki gazel türleridir. Gazel türünü, özelliklerini ve niteliklerini, zamanının ve çağının içerisinde ele alarak izah ettim. Her türün içerisinde, bir şairi, bazen de bu şairin beyitlerini, mezkûr gazel türüne örnek olması maksadıyla sundum.

**Anahtar kelimeler:** Câhiliye Gazeli, Emevî Gazeli, Abbâsi Gazeli, ‘Afif Gazel, Şarîh Yahut Müstehcen Gazel

### **Abstract**

The revival of the Arab poetic heritage, and the tracing of ancient texts, including their rhetoric, eloquence, and statement, are among the necessary and required steps to relate the past with the present. With poetry, the poet expresses his self-feeling and describes the group as well, and I have worked hard within the limits of this article to become familiar with the types of flirtatious poetry across the ages and periods, starting with the pre-Islamic era and passing through the early Islamic and Umayyad era and ending with the Abbasid era, and how the form of the flirting poem evolved and changed. I clarified and explained the type of flirtation and its characteristics and features within its time or era, and for each genre or flirtation, The types of flirtation, poetry was within the pre-Islamic era, it was the early flirting, the chaste flirting, the frank obscene flirting, the old man’s flirting, and its types during the early Islam era, the chaste flirting and the frank flirting, and its types in the time of the Umayyads were chaste virgin flirting, the frank pornographic flirting, the traditional or usual flirting, and it’s kinds in The Abbasid era, is the straightforward flirting, and it includes – flirting with the feminine, flirting with the masculine, flirting with the girls, and the monastic flirting – and the chaste flirting. I included one poet and some of the verses of this poet as an example of the type of flirt mentioned within his age.

**Keywords:** Pre-Islamic flirtation, Umayyad flirtation, Abbasid flirtation, chaste flirtation, explicit pornography flirtation.

## المقدمة

الحب شعور فطري لدى الإنسان، على مر العصور والأزمنة والبيئات، لهذا السبب يعتبر الغزل هو الممر الوحيد إلى قلب أو جوهر هذا الحب، وحال الرجال على مر الأزمنة، يتقربون للنساء ويحاولون كسب اهتمامهن، مصورين ومعبّرين عن ذلك بخلجات قلوبهم، وبالمفردات اللينة، والمعاني الرقيقة، وكلمات جميلة. والحب حوار متبادل بين محبوبين، تربطه مشاعر متوافقة، تتباين بتباين الأشخاص والأحوال: فإذا حدث الهجر والابتعاد بين المحبوبين نظمت القصائد ضمن الألم والشكوى، وإذا كان المراد هو طلب رضا الحبيبة فإن القصيدة تنظم ضمن التذلل والاستعطاف، وإذا حصل وصار الجو بين المحبوبين عامراً بالوصال والحبور والفرح والمودة، فإن القصيدة تنظم ضمن وصف اللذات والهوى.

ومهما يحصل من الأمور والمتغيرات فإن الغزل يبقى غزلاً، وهو جوهر الحب، ضمنه تتلاقى روحان، يتعانق قلبان، وتكبر محبة المرأة، وتزداد الصبوة إليها.

والشعر الغزلي من أصدق الفنون الشعر وأصفاها وأفضلها بالاعتناء والدراسة؛ لأنه يعتبر ناتجاً من عاطفة جيّاشة صادقة، فهو لا يسري خلف المكاسب والمطامع، ولا يحتوي على تفاخر الفضائل، ولا الانتقام. ومن خلال هذا نحاول جمع ودراسة وإيضاح تغيّر وتطور وازدهار القصيدة الغزلية شكلاً ومضموناً على مر العصور، وتطور المفردات والألفاظ، على ألسنة الشعراء.



## ١- الغزل

يحتلّ الغزل مكانةً كبيرةً ضمن التراث الشعري الذي ورثناه من العصر الجاهلي « فهو التّعبير والوصف الرّاقى الرّفيع عن الغريزة، والتّصوير والرّسم الفنّي لما بين الذّكر والانثى من تجاذبٍ وتقاربٍ أزليّ أبديّ، لا انفصام ولا تباعد له »<sup>١</sup>. وهو من الفنون الشعرية المهمة والمواضيع البارزة، حيث إنّهُ منسوج بطبيعة الإنسان منذ القدم، ومتعلّق بالقلّب، وكانوا الشعراء يدونون فيه كل ما يصول ويجول بعواطفهم وخواطرهم تجاه المرأة، وذلك بالتغزل بصفاتها ومحاسنها وجمالها، وما يؤثّر في نفوسهم<sup>٢</sup>.

## ٢- القصيدة في العصر الجاهلي

الغزل والنّسيب والتّشبيب، من أهمّ الأمور المرافقة والملتصقة بالغريزة، ألوان الغزل وأشكالها في الجاهلية هي (غزل المطالع، غزل العفيف، الغزل الصريح الفاحش، غزل الكهول)<sup>٣</sup>.

ويمكن فهم ارتباط الغزل والنّسيب والتّشبيب من قول الدّكتور سامي الدّهان: « بأنّ الكلمات الثلاثة هذه متشابهة أو مترادفة، وأنّها تصوّر فارق اللّهجات وليس فارق المعاني، وهي تصوّر اختلاف القبائل في تسمية هذا اللون من القول، يطلقونها على من وصف المرأة، أو تحدّث عنها، أو تحدّث إليها، أو لها بها، أو تخيّل قولاً فيها، أو قصّة معها، أو وصف ما تثير في نفسه من حرقه ومن نعيم. وهذا نسيب أو تشبيب أو غزل،

١ طليمان، غازي، الأشقر، عرفان، الأدب الجاهلي - قضاياها. أغراضه. أعلامه. فنونه، (حمص: مكتبة دار الإرشاد، ١٩٩٢)، ط١، ص١٠٩

٢ الدهان، د. محمد سامي، فنون الأدب العربي الفن الغنائي- الغزل ج١، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨١)، ط٣، ص٥

٣ طليمان والأشقر، الأدب الجاهلي - قضاياها. أغراضه. أعلامه. فنونه، ص١٠٨

يرسلونه في أحكامهم، وكتاباتهم من غير كبير تمييز، أو عظيم اختلافٍ »  
٤. وهذا ما أدركه شعراء الجاهلية بالتّخمين والشّعور الصادقين.

أنواع الغزل ونماذج لقصائد من بعض أشهر شعراء الجاهلية

## ١ - غزل المطالع والمقدمات

وهو ما نراه ضمن مستهلّ القصيدة وبدايتها كالأطلال، حيث يشعر  
الشاعر بالاختفاء والاندثار والتلهّف وخسارة وتوارٍ للحبيبة وللمكان  
وللقبيلة، فنراه يستدمع ويتحجب بكاءً وأسىً وأيناً من بداية القصيدة  
حتّى وإن كانت في الغزل والغرام<sup>٥</sup>، حيث نرى ذلك واضحاً في الأبيات  
الآتية لامرئ القيس<sup>٦</sup>:

قفا نَبِكِ مِنْ ذِكْرِ حَبِيبٍ وَمَنْزِلِ بَسِقِطِ اللَّوَى بَيْنَ الدَّخُولِ فَحَوْمَلٍ<sup>٧</sup>  
فَتَوْضِحَ فَالْمِقْرَةَ لَمْ يَعْفُ رَسْمُهُ لِمَا نَسَجَتْهَا مِنْ جَنُوبٍ وَشَمَالٍ<sup>٨</sup>

## ٢ - الغزل العفيف

وهو الذي يتغزل فيه المحبوب بحبيته، بعاطفةٍ محمومةٍ، يصوّر به  
أحاسيسه فرحة اللقاء والآلم الفراق، و يوصف الشاعر جاذبيّة محبوبته  
وسحرها ونظرتها، ولا يتجاوز ذلك. ومثله عنترة، إذ رفض الشاعر عنترة

٤ طليعات والأشقر، الأدب الجاهلي - قضاياها. أغراضه. أعلامه. فنونه، ص ١٠٩

٥ آي يبلديز، أسعد، قسم الرحيل في الشعر العربي الكلاسيكي، البحوث المعاصرة في مجال علم  
اللغة والأدب، (أنقرة: مطبعة إقتصاد، ٢٠٢٠)، ص ٧-٨

٦ امرؤ القيس، تح. عبد الرحمن المصطاوي، ديوان امرئ القيس، (بيروت: دار المعارف، ٢٠٠٤)،  
ط ٢، ص ١٤-١٥

٧ السقط: منقطع الرمل. اللوى: الرمل المعوج الملتوي.

٨ الدخول وحومل وتوضع والمقراة: أسماء أمكنة بأعيانها. لم يعف: لم يمح.

الإهانة والخزي للحبيبة. ويستمرّ على أخلاقه وعفته وشرفه الذي برزّ به ضمن قبيلته، وهو أفضل ما يتباهى به في مجتمعه من التعفف تجاه جارته والتسامح في الأخلاق بقوله للأبيات الشعرية الآتية<sup>٩</sup>:

وَأَعُضُّ طَرْفِي مَا بَدَتْ لِي جَارَتِي حَتَّى يُوَارِي جَارَتِي مَاوَاهَا

إِنِّي امْرُؤٌ سَمَّحٌ الْخَلِيقَةَ مَا جَدُّ لَا أَتَّبِعُ النَّفْسَ اللَّجُوجَ هَوَاهَا

### ٣- الغزل الصريح الفاحش

وهو غزل فاضح يتغزل الشاعر به بمظاهر الجمال الجسدي المثير للجاذبية والإغراء ومحاسن المرأة الحسية والجسدية. وفي هذا القسم من الغزل يظهر لنا امرؤ القيس، بجرئته الخاصة وذهابه لعشيقته واشتياقه لها، مهما سيحصل له من عواقب من أهلها وأقاربها وعشيرتها، وذلك بقوله في غير معلقته<sup>١٠</sup>:

سَمَوْتُ إِلَيْهَا بَعْدَ مَا نَامَ أَهْلُهَا سُمُوَّ حَبَابِ الْمَاءِ حَالًا عَلَى حَالٍ<sup>١١</sup>

فَقَالَتْ سَبَاكَ اللَّهُ إِنَّكَ فَاضِحِي أَلَسْتَ تَرَى السَّمَارَ وَالنَّاسَ أَحْوَالِي<sup>١٢</sup>

فَقُلْتُ يَمِينَ اللَّهِ أَبْرَحُ قَاعِدًا وَلَوْ قَطَعُوا رَأْسِي لَدَيْكَ وَأَوْصَالِي<sup>١٣</sup>

٩ عنترة بن الشّدّاد، تح. أمين سعيد، شرح ديوان عنترة بن الشّدّاد، (مصر: المطبعة العربية بمصر، ١٩٩٧)، ص ١٥٩-١٦٠

١٠ امرؤ القيس، تح. حسن السندوبي، شرح ديوان امرؤ القيس، (بيروت: دار احياء العلوم، ١٩٩٠)، ط ١، ص ١٨٢

١١ سموت: نهضت. الحباب: الفقايع التي تظهر على سطح الماء.

١٢ سباك الله: أبعدك ورماك بالاغتراب. السمار: المجتمعون للسمر ليلاً. أحوالي: حوالي.

١٣ أبرح قاعداً: لا أبرح قاعداً في مكاني. وأوصالي: مفاصلي.

## ٤ - غزل الكهول

وهو نوع يتغزل فيه الشاعر ويتحسر على شبابه ومافاته من لذّة ومتاع في تلك الفترة، ويتلوع الشاعر شوقاً لها، ويتأمل العودة لها بالرغم من استحالة هذا الشيء، ويتألم الشاعر قهراً وينهار قلبه تحسراً وأسفاً على ما فاته من أيام الشباب، ويتغزل الشاعر الكهل بحب المرأة الصغيرة سناً، لأنها استدارت وابتعد عنه وهجرته، بسبب شبابه وعجز جسده أو فقره، حيث إن الشاعر يؤكد نبذ النساء وهنّ في سنّ الشباب الارتباط بالرجل الكهل العجوز أو الفقير وهو الأمر الذي يؤدي إلى الملل<sup>١٤</sup>.

أَرَاهُنَّ لَا يُحِبُّنَّ مَنْ قَلَّ مَالُهُ وَلَا مَنْ رَأَيْنَ الشَّيْبَ فِيهِ وَقَوَّسَا<sup>١٥</sup>  
وَمَاخَفْتُ تَبْرِيحَ الْحَيَاةِ كَمَا أَرَى تَضِيقُ ذِرَاعِي أَنْ أَقَوْمَ فَأَلْبَسَا<sup>١٦</sup>

## ٣ - القصيدة في عصر صدر الإسلام

يعتبر الشعر في هذه المرحلة هو مكملّ لشعر المرحلة السابقة أي الشعر الجاهلي؛ فأغلب الشعراء هم أنفسهم شعراء العصر الجاهلي، لذلك كان يطلق عليهم تسمية المخضرمين<sup>١٧</sup>.

بالرغم من انخفاض حسّ الشعر في هذا المرحلة إلا إنّنا نرى مجموعة من الشعراء الذين أسلموا ولكن لم يتبرؤوا من الفكر الجاهلي واستمروا بشرب الخمر والتشبيب بالنساء، والبعض الآخر هجر الشعر

١٤ امرئ القيس، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم، ديوان امرئ القيس، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٤)، ط ٤، ص ١٠٧

١٥ أَرَاهُنَّ: هو من رؤية القلب. قَوَّسَ: أي كبر وانطوى كإطواء القوس.

١٦ التبريح: شدة البلاء.

١٧ الهنداوي، حسين علي، موسوعة تاريخ الأدب والنقد والحكمة العربية والإسلامية، (دمشق: مطبعة جامعة دمشق، بلا تاريخ)، ص ٦٢

نهائياً ذاهباً باتجاه تعلّم القرآن الكريم، وانشغالهم بالحروب الإسلامية والدعوة للدين الإسلامي، ويمكن القول أنّ الإسلام خلال هذه المرحلة ثقّف الغزل بثقيف أهله الذين كان يتقوّلون به، وبثقيف صورته التي كان يُلقى بها<sup>١٨</sup>، انقسم الشعر الغزليّ في هذه المرحلة إلى قسمين هما:

### ١- الغزل العفيف

وهو رسم لمشاعر الحبّ المزروعة في قلب الشّاعر، مع الالتزام، والتّحفّظ، حيث إنه يشبّه لنا حبّاً وفتياً صافياً، وأحاسيس ملتبهةً ومشاعر جيّاشة، وكيف تؤثّر عليه، ويصوّر ضمنها مكانة الحبيبة تجاهه، من دون أن يتطرّق إلى تفاصيل حسّيّة كجسد المرأة، ولا يحتوي على ألفاظ فاضحة أو خليعة تجرح أو تشوه الحياء العام<sup>١٩</sup>.

وينبني الغزل العفيف على مفاهيم متعددة، وهي المعاناة واللوم والعدل، وتتقلّد المعاناة بالحرمان، « من المعتاد أن يتلوّع العاشق ويتألّم ويأسى، وينحل جسده و يبرحه العشق الغرام»<sup>٢٠</sup>. ومثال على هذا النوع من الغزل تناول أبياتاً للشّاعر كعب بن زهير.

بانت سعادُ فقلبي اليومَ مَثْبُوبٌ مُتَيِّمٌ إثرها لم يُفدَ، مَكْبُوبٌ  
وَمَا سَعَادُ غَدَاةَ الْبَيْنِ إِذْ رَحَلُوا إِلَّا أَعْنُ غَضِيضُ الطَّرْفِ، مَكْحُولٌ

١٨ الطريفي، يوسف عطا، شعراء العرب - عصر صدر الإسلام، (عمّان: الأهلية للنشر والتوزيع،

٢٠٠٩)، ط٢، ص٥-٧

١٩ هدارة، د. محمد مصطفى، اتجاهات الشعر العربي في القرن الثاني الهجري، (القاهرة: دار

المعارف، ١٩٦٣)، ص٥٣

٢٠ الاندلسي، علي بن حزم، طوق الحمامة في الألفّة والألّاف، (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم

والثقافة، ٢٠١٦م)، ط١، ص٢٨

## ٢- الغزل الصريح

يتضمّن التّعبير والوصف لأحاسيس الحبّ التي تكمن داخل جوف الشاعر، فجميع عباراته تتضمّن كلمات تشير للشهوة ووصف محاسن وجمال المرأة مع التّصريح بذكرها وعدم التّحفظ في البوح بها<sup>٢١</sup>.

إنّ الغزل الصّريح يتمحور حول وصف جسد المرأة وصفاً دقيقاً، ويتناول مفاتها الأثوية، ويمثلها بأشياء مادية حسية، ويمكن أن يصل إلى التهتك الفاحش<sup>٢٢</sup>، وضمن عصر صدر الإسلام لم نرى سوى الشّاعر العبد سحيم بن الحسحاس، والذي قتله قبيلته بسبب غزله الفاضح، ومن أبياته الآتي:

كأنّ الصّبيّيات يوم لقينا ظباء أعارت طرّفها للمكانس<sup>٢٣</sup>  
وهنّ بنات القوم أن يشعروا بنا يكنّ في بنات القوم إحدى الدّهارس<sup>٢٤</sup>  
فكم قد شققنا من رداء منيرٍ ومن برق عن طفلة غير عانس  
إذا شقّ برد شقّ بالبرد مثله دوايك حتى كلّنا غير لابس

الشّاعر في الأبيات أعلاه يتعرّض لذكر بنات قومٍ من بني صبير بن يربوع، « وقد كان من شأن هؤلاء القوم إذا جلسوا للغزل أن يتعابثوا بشقّ الثياب، وشدة المعالجة على أبداء المحاسن »<sup>٢٥</sup>.

٢١ فيصل، د. شكري، تطوّر الغزل بين الجاهلية والإسلام، (دمشق: مطبعة جامعة دمشق، ١٩٥٩)، ص ١٧٠

٢٢ فيصل، تطوّر الغزل بين الجاهلية والإسلام، ص ١٧٣

٢٣ المكانس: جمع مكنس. والكنس: جمع كناس، وهو الموضع الذي يأوي (أ) إليه الظباء في الحرّ.

٢٤ الدّهارس: الدّواهي، واحدها دهرسةٌ ودهرسةٌ ودهرسةٌ ودهرسةٌ، أربع لغات.

٢٥ سحيم عبد بني الحسحاس، تح أ. عبد العزيز الميمنى، ديوان سحيم عبد بني الحسحاس، (القاهرة:

دار الكتب المصرية، ١٩٥٠)، ص ١٥

حيث إنّه قد جهر بنات بني الصّبير بقوله: (الصّبيريات)، ويذهب بالخيال وهو يصوّر لنا صورة الطّباء وهي تحنو بأعناقها في المكانس. وبعد ذلك يواصل ليعرض صورةً حقيقيةً للطّفلة غير العانس، أي أنّه يغازل بنات القوم اللائي ما زلن في سنّ المراهقة وإنّ هؤلاء القوم كانوا يشقون الأردية في قوله: (شقنا رداء منير) وهذه تدلّ على ترف وغنى البنات وإنهنّ بنات أسياد، واستمرّ بإظهار المستور بقوله: (كلّنا غير لابس).

#### ٤- القصيدة في العصر الأموي

انتشر الغزل في هذه المرحلة وتنوّعت أشكاله وتوسّعت مظاهره، حيث شهد ازدهاراً واضحاً، حتّى إنّه تمثّل بشكلٍ جديد ما كان موجوداً من قبل، حيث وُجد شعر الغزل منفرداً لا يتشارك معه فنٌّ آخر، وظهر انفراد أو استقلال الغرض في القصيدة الغزليّة و ظهر شعراء كرسوا حياتهم وفنونهم في الغزل، لا يكتبون ولا يتكلّمون في غيره، مقتصرين على هذا الفنّ، كلّ قصيدة من قصائدهم وكلّ عبارة من عباراتهم وكلّ ميل أو غاية من ميولهم أو غاياتهم يتحدّث ويتناول المرأة ومحاسنها وأحاديثها العذبة وعشقتها المعذب وذكرها المشوّق<sup>٢٦</sup>.

فالغزل في العصر الاموي كان على ثلاثة أنواع مختلفة: غزل عفيف عذريّ من خلاله كان يتغنّى الشاعر بالحبّ الأفلاطوني العفيف، كقيس بن ذريح. والنوع الثّاني: الغزل الصّريح الإباحيّ وفي هذا النوع كان الشّاعر يتغنّى بالحبّ ولذاته العمليّة مثل ما يعرفها النّاس كافة، ومن أمثلة هذا النوع عمر بن أبي ربيعة. والنوع الثّالث أو الأخير: الغزل التّقليدي

٢٦ فخاجي، د. محمد عبد المنعم، الآداب العربية في العصر العباسي الأول، (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٢)، ط١، ص ١٢٤

أو الاعتيادي والذي كان الشعراء يصدّرون به قصائدهم جرياً على سنن القصيدة الجاهليّة وهو لا يعبر عن مشاعر صادقة تجاه المرأة، وهو في واقع الأمر استمرار للغزل الجاهلي.<sup>٢٧</sup>

### ١- الغزل العفيف العذري

هذا النوع من الغزل يمثل أحاسيس الحبّ المخلصة للشاعر الذي يتغزل ويصف محبوبه واحدة، وباهتمام كبير بمحاسنها المعنوية أكثر من الجسدية الفاضحة. ويتمحور حبه وعشقه ما بين اشتياقه وآلامه، وابتعاد محبوبته عن وصالها، والتأمل بوصالها. وفي هذا النوع من الغزل لا يقتضي أن تكون الحبيبة لشاعر معين ذات حسنٍ فائق، وجسد صقيل مبروم، فقد يكفي أن تكون في نظر الشاعر العاشق جميلة وحسنة. وأطلق على النوع من الغزل هذا بالأدب العربي ذاك العصر بالعذري نسبة إلى قبيلة عذرة التي اشتهر شعراؤها بذلك، وأنّ الغزل العذري انتشر في البادية ومن أهم قائله قيس بن الملوح، وذو الرّمة، وقيس لبنى، وجميل بن معمر وغيرهم، وخير مثال لهذا النوع هو قيس بن الملوح وأبياته:<sup>٢٨</sup>

يَقُولُ لِي الْوَأَشُونَ لَيْلَى قَصِيرَةٌ فَلَيْتَ ذِرَاعاً عَرَضُ لَيْلَى وَطُولَهَا  
وَإِنَّ بَعَيْنَيْهَا لَعَمْرُكَ شَهْلَةٌ فَقُلْتُ كِرَامُ الطَّيْرِ شُهْلٌ عُيُونُهَا<sup>٢٩</sup>

قيل إنّ قيساً هرب للصحراء، وبقي فيها حتى ضَعُفَ جسمه واسمرت بشرته، والتصق جلده على عظامه، فجاءه ولده الملوح وأخوته، ليصطحبوه

٢٧ زكريا الشيخ، د. زين الدين، الأدب القديم نص و درس، (الاسكندرية: جامعة الاسكندرية- كلية الآداب، ٢٠٠٦)، ص ١١٠

٢٨ مجنون ليلى، جمع وترتيب أبي بكر الوالبي، تح. جلال الدين الحلبي، ديوان مجنون ليلى، (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٩٣٩)، ص ٣٧-٣٨

٢٩ شهلة: العجوز، المُسِنَّة.



ويعيدوه للبيت ولقبيلته، فلمّا رأهم نفر منهم، فقال له أبوه: يا قيس نحن أهلك، ولقد أعطاني والدها وعداً بزواجها منك، فأطمأن ورجع لأهله، وأستمرّ قائلاً: يا قيس لماذا لم تتقي الله فيّ، فأنت تسير خلف أهوائك وتعصيني، فهي ليست كما توصف ويقال عنها الشعر، وقد سمعت أنّها قصيرة القوام جاحظة العينين شهلة سمجة، فتجنب ذكرها، واختر من قومك من هي أفضل لك منها<sup>٣٠</sup>، فالأبيات الماضية جزء من القصيدة التي أنشدها لها.

## ٢- الغزل الصّريح الإباحيّ (الحضري)

فهو الغزل الذي يتحسّس محاسن المرأة، ولكنه ظل حبيس دوافع جماليّة لا دوافع جنسيّة بحسب رأي الأدباء، والعديد من هؤلاء الشعراء يتلذّذون بمجالسة النساء والتسامر معهنّ، ولا يتخطّى ذلك، إذ إنّ هذا الحبّ يؤمن باللهو ولا يعرف الخلود، وأنّ الشاعر يتعلّق بأكثر من امرأة واحدة، فهو حضري لأنّه ظهر في المدن، وإنّ شعراؤه من أهل المدينة الذين عاشوا حياة ترف ونعيم، وهو إباحي لأن الشاعر كان لا يتردد في وصف لذة الوصال بين الرجل والمرأة، ولم يواجهاوا الحرج في أغلب الأوقات، وهو مادي لأنّه يرسم مشاعر الحب الماديّة، وهو غزل حقيقي، لأنّه يصور حال مجتمع المدينة ونفسية المرأة في ذلك الزمان. فهو وصف العاطفة التي طغت على اللذة من دون حرمان فصار حكاية واقع. هؤلاء الشعراء انغزلوا للغزل من دونه، ولم يتخذوا العقّة مثلهم الأسماء، وأنّما عبثوا ولهوا واستمتعوا بالحياة، وأنشدهوا لهذا العبث واللعب وتحدد شعرهم عليه<sup>٣١</sup>، وكان من أهم شعراء هذا النوع بل لنقل إنه زعيمهم، عمر بن أبي ربيعة.

٣٠ مجنون ليلى، ديوان مجنون ليلى، ص ٣٧-٣٨

٣١ الفاخوري، حتّى، تاريخ الأدب العربي، (بيروت: الجامعة الأمريكية في بيروت، ١٩٥٣)، ط ٢، ص ٢٦١

يمكن أن نميّز ما بين عمر وغزله بدون أن نُسيء للاثنين معاً، فنُّ الغزل يعتبر كل شيء بالنسبة لعمر، من أجله عاش، ونظم، واستمر في حياة الأدب لأجله أيضاً، تناوله غرضاً منعزلاً بنفسه، مرة ضمن قصائد طويلة، وفي كثير من الأحيان في مقطوعات تكوّن كل واحدة منها موضوعاً تعرض حادثة أو تحكي خبراً عاجلاً من أجل الشكوى أو العتاب، أو النصح و الاعتذار، وغيرها ممّا يحصل بين المحبوبين<sup>٣٢</sup>.

بَيْنَمَا يَنْعَتَنِي أَبْصَرَنِي دُونَ قَيْدِ الْمَيْلِ يَعْدُو بِي الْأَعْرُ<sup>٣٣</sup>  
قَالَتِ الْكُبْرَى أَتَعْرِفَنَ الْفَتَى؟ قَالَتِ الْوَسْطَى نَعَمْ هَذَا عُمَرُ<sup>٣٤</sup>  
قَالَتِ الصُّغْرَى وَقَدْ تَيَّمْتُهَا قَدْ عَرَفْنَاهُ وَهَلْ يَخْفَى الْقَمَرُ

ويتميّز شعر عمر بن أبي ربيعة بقوّته على تصوير المرأة بشكل دقيق ومشاعرها ونفسياتها وأحاسيسها وأنفعالاتها، وميولها للحبّ والعشق، وكل ما يتعلّق بمحاسنها ومفاتها، والوصف الجاذب لها، « وإذا النساء يظهرن فيه بأخلاقهنّ، وإشارتهنّ، وحركاتهنّ، وإذا هنّ يطلبنه دائماً، ويتحدثن عنه في غيابه ويتغرّلنّ به أكثر ممّا يتغرّل بهنّ، ويُلقين عليه النعوت الجميلة؛ وكان عمر لا يهتمّ للفن الشعري بقدر ما يهتمّ لإدخال لغة النساء فيه»<sup>٣٥</sup>.

### ٣- الغزل التقليدي أو الأعتيادي

وهذا النوع من الغزل ليس إلاّ مداومة واستمراراً للغزل القديم المعروف أيام الجاهلية، وكثيراً ما يتغنّى بهذا النوع من الشعر الغزلي هو

٣٢ عمر بن أبي ربيعة، تح. د. فايز محمد، ديوان عمر بن أبي ربيعة، (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٦م)، ط ٢، ص ٩

٣٣ يُنْعَتَنِي: يَصْفُنِي بما في من حُسْنِ قَيْدِ الْمَيْلِ: مقداره. الْأَعْرُ: من الخيل ما كان له عَزَّةٌ أي بياض في جبهته.

٣٤ تَيَّمْتُهَا: أي جعلتُ الهوى يستولي عليها.

٣٥ الفاخوري، تاريخ الأدب العربي، ص ٢٦٤

الوقوف على الأطلال، وفيه أيضاً يتغزل الشاعر بمن يحب وذلك بذكر اسم محبوبته وأوقات اللقاء وأيام الفراق ولوعة الحب والعشق كمطلع لقصيدته، وسمي بالتقليدي لأنه نقل تقاليد شعراء العصر الجاهلي، ومن أهمّ أعلام هذا الشعر هما جرير والفرزدق<sup>٣٦</sup>. ويمكننا إدراج بعض من أبيات جرير كمثال لهذا النوع:

يا حَبْدًا جَبَلُ الرِّيَّانِ مِنْ جَبَلٍ وَحَبْدًا سَاكِنُ الرِّيَّانِ مَنْ كَانَا<sup>٣٧</sup>  
وَحَبْدًا نَفْحَاتٍ مِنْ يَمَانِيَّةٍ تَأْتِيكَ مِنْ قَبْلِ الرِّيَّانِ أَحْيَانًا<sup>٣٨</sup>

حيث نرى أن « غزل جرير هو غزل العاطفة الصادقة التي تتألم وتتنفس في تعبير رقيق لين، يزخر بالألفاظ الموسيقية العذبة. وهو غزل يخلو من البذاءة والقصص الغرامي الفاحش، تلمس فيه نزعة الشاعر الدينية »<sup>٣٩</sup>.

## ٥- القصيدة في العصر العباسي

ازداد شعر الغزل ضمن هذه الحقبة، بحيث يمكننا القول بأن غالب الشعراء غنّوا وأنشدوا فيه، وبسبب هذا الاهتمام تطوّر كثيراً، وذلك لارتباطه بعاطفة الحب والغلبة في النفس الإنسانية. وجدّ الشعر ضمن هذه الحقبة فنوناً لم يعرفها الشعر العربي سابقاً، كالغزل بالمذكر، والخمرة، والميل إلى الأوصاف الحضرية، والابتعاد عن العصبية والبداوة. واختفى الكثير منه كأثار التقليد والاحترام للسابقين، واستبدلت بالنفور من أشكال حياتهم،

٣٦ الفاخوري، تاريخ الأدب العربي، ص ٢٢٣

٣٧ الريان: جبل في بني عامر.

٣٨ النفحات، ج نفحة وهي هبة الريح والدفعة منها. اليمانية: أي الريح التي تأتي من اليمن.

٣٩ الفاخوري، حنّا، الجامع في تاريخ الأدب العربي - الأدب القديم، (بيروت: دار الجيل، ١٩٨٦)،

ط ١، ص ٤٩٨

واندثرى منه التستر، وعرف فيه التصريح وقلة الاكتراث<sup>٤٠</sup>. استمرّ الغزل خلال تلك الحقبة يسري في نفس المسارين اللذين اندفع بهما كامتداد لعصر الدولة الأموية، ونعني بالمسارين الغزل الصريح الماجن والغزل العفيف، وسبب غلبة الاتجاه الماجن على الاتجاه العفيف في هذه الحقبة هو زيادة وانتشار الإماء ودور النخاسين التي كانت تمتلئ بالجواري من كل جنس، وكنّ يتسببن في إشاعة الإباحية والتحلل الخلقي في بغداد آنذاك، هذا ما جعل الشعراء يهتمون بكثرة النظر للمرأة بمنظار الشهوة، وقد أخذ الغزل العفيف في الاختفاء تدريجياً، ضمن حقبة تزايدت فيه النحل والآراء واحتدمت المنازعات والشهوات، قليل ما وجد المجتمع العباسي جماعة من شعراء الحب النقي الطاهر، كاللذين عرفتهم من قبل بوادي الجزيرة، ربوع الحجاز، أمثال قيس بن ذريح، وجميل بن معمر وعروة بن أذينة<sup>٤١</sup>.

## ١ - الغزل الصريح الماجن

وهو نوع من الغزل يتناول بشكل مفضّل ودقيق تصوير لمفاتيح ومحاسن المرأة ويتعدّى إلى أكثر من ذلك بالتجاوز لذكر أمورٍ أخرى في جسد المرأة، تشعل اللذة، والشهوة. « وينشأ هذا النوع من الغزل حيث يوجد الترف. بل حيث يوجد السرف فيه، عند قوم لا همّ لهم في الحياة إلا أن ينعموا، وأن ينعموا بوسائل النعمة كلها، ما خبث منها وما طاب، وما جمل وما قبح »<sup>٤٢</sup>. سبب انتشار الغزل الصريح بشكل كبير

٤٠ مصطفى، محمود، الأدب العربي وتاريخه في العصر العباسي الجزء الثاني، (مصر: مطبعة مصطفى

البابي الحلبي واولاده، ١٩٣٧)، ط ٢، ص ٣١٧

٤١ ضيف، د. شوقي، تاريخ الأدب العربي ج ٣-العصر العباسي الأول، (القاهرة: دار المعارف،

١٩٦٦)، ط ٨، ص ٣٧٠-٣٧٢

٤٢ أبو رحاب، حسان، الغزل عند العرب، (القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٤٧م)، ط ١، ص ١٧٦

بين شعراء العصر العباسي؛ وذلك لاندماج العرب بالأمم الباقية، وما انتشر بينهم من أشكال لانحلال الأخلاقي<sup>٤٣</sup>. وله أربعة أنواع هي:

### أ- الغزل بالموث

فيكاد يكون كلّه إباحياً ضمن هذه الحقبة لأن الشعراء توسّعوا في مجال الفجور، منقادين خلف الإباحية المفرطة والمجون العابث. وماذا نتوقع من مجتمع تشيع فيه مفاتن المدينة، ومفاسد الحضارة، وبعد انتشار مجالس اللهو والشراب التي امتلأت بالقيان والمغنيات اللائي خلعن ثياب العفة، وطغى عليهن الفجور، وأحطن بالشعراء من كل جانب، وقد تبدّلوا في وصف المرأة،

وتعّهروا بالحديث عنها، وأمعنوا في هتك حجاب العفة، وأفحشوا في الأخذ بالعورة، وفضحوا كل مكتوم، حيث إن كثيراً من الشعراء الذين أحاطت بهم الجواري اشتهروا بالإغراق باللذائذ، حتى اتهموا في عقيدتهم<sup>٤٤</sup>، والأبيات الآتية لبشار بن برد.

أُمَّتًا بَدَّدَ هَذَا لُعْبِي وَوِشَاحِي حُلَّةٍ حَتَّى انْتَشَرَ<sup>٤٥</sup>  
فَدَعَيْتَنِي مَعَهُ يَا أُمَّتًا عَلَنًا فِي خَلْوَةٍ نَقَضِي الْوَطْرَ<sup>٤٦</sup>

ويمكن القول أو الإيضاح فيما جاءت به هذه الأبيات من معانٍ هو: « منادى خاطبت أمّها، لأنها غريرة فاستأذنتها الزيادة في اللعب حسبما سُؤِل لها. وقوله عَلَنًا فِي خَلْوَةٍ.. إلخ، هو من كلام بشار كما قالت

٤٣ أبو رحاب، الغزل عند العرب، ص ٢٠٥

٤٤ ضيف، تاريخ الأدب العربي ج ٣-العصر العباسي الأول، ص ١٧٦-١٧٧

٤٥ انْتَشَرَ: تَفَرَّقَ، تَبَعَثَ.

٤٦ الْوَطْرُ: حَاجَةٌ، مَأْرَبٌ.

الجارية لأُمِّهَا دَعَيْنِي مَعَهُ، قال هو في نفسه عَلَنًا في خَلْوَةٍ.. إلخ، ويَحْتَمِلُ أن يكون هو قد سَوَّلَ لها الخَلْوَةَ فلَمَّا استأذنت أُمُّهَا استأذنتها في كل ما سَوَّلَ لها وذلك من فَرْطِ غَرَارَتِهَا «<sup>٤٧</sup>».

## ب- الغزل بالمدكر

وصل المجون إلى ذروته بحيث انتشر التغزل بالغلمان بشكل واضح، وشاعت هذا التقاليد بين العرب بسبب اختلاطهم بالفرس وكان أبو نواس من أوائل هؤلاء الشعراء ثم استمر الشعراء بنظم قصائدهم ضمن هذا النوع حتى طغى على المؤنث، وذلك باستخدامهم ضمير المذكر حتى لو كانت الصفات للمؤنث، قال أبو نواس.

يا بَدْعَةً في مِثَالٍ يَجُورُ حَدَّ الصِّفَاتِ  
الْوَجْهُ بَدْرٌ تَمَامٍ بَعِينِ ظَنِّي فَلَاةٍ  
والقَدُّ قَدْ غَلَامٍ والغُنْجُ غُنْجٌ فَتَاةٍ<sup>٤٨</sup>  
مُذَكَّرٌ حِينَ يَبْدُو مُؤَنَّثُ الخَلَوَاتِ

ولا غريب أن نرى الأخلاق قد وصلت إلى هذا المستوى من الانحطاط، وتزويد النفس بما تشتهي إلى مثل هذا المستوى<sup>٤٩</sup>. ونلاحظ أن العواطف والمشاعر النفسية ضمن هذا النوع قليلة جداً، أما دور الشهوات الجسدية فكبير؛ لأن شاعر الغزل الماجن لا يستجيب لنداء قلبه بقدر ما يستجيب لنداء جسده، فهو يبتغي اللذة، ويسير خلفها لا يتجنبها، ويسترسل ضمن

٤٧ بشار بن برد، تح. الأستاذ محمد الطاهر ابن عاشور، ديوان بشار بن برد ج ٤، (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٦)، ص ٦٩-٧٠

٤٨ الغنج: ملاحاة العينين، أو دل المرأة وعزلها.

٤٩ مصطفى، الأدب العربي وتاريخه في العصر العباسي الجزء الثاني، ص ٣٥٦-٣٥٧

استخدام المفردات الفاضحة المعروفة. وهذا التطور لا يرتبط بالصياغة والمعنى بقدر ما يتعلق بالمخاطب الذي يوجه إليه الغزل<sup>٥٠</sup>.

### ج- الغزل بالغلاميات

وهن الجواري المشبهات بالغلما في الملابس وتسريحة الشعر وقصه والحركات ونبرة الصوت. فحينما انتشر الغزل بالمدكر ورأت القيان والإماء ابتعاد الشعراء عن ملاحظتهن ووصف جمالهن وحسنهن، والتغزل بهن، اتجهن اتجاههاً جديداً في الملابس، فأصبحن يرتدين ملابس كملايس الغلمان وقد تكون نفسها، وبدأن يسرحن شعورهن ويقصصنه مثل الغلمان، حتى يكسبن نظر شعراء المذكر لهن مرة أخرى وقد استجاب الشعراء للنداء، وراحوا يتغزلون بالغلاميات<sup>٥١</sup>، وفي ذلك يقول الحسين بن الضحّاك متغزلاً بغلاميته:

رَمَتْكَ غَدَاةَ السَّبْتِ شَمْسٌ مِنَ الْخُلْدِ بِسَهْمِ الْهَوَى عَمْدًا وَمَوْتُكَ فِي الْعَمْدِ  
مُؤَزَّرَةَ السَّرْبَالِ مَهْضُومَةَ الْحَشَا غَلَامِيَّةَ التَّقْطِيعِ شَاطِرَةَ الْقَدِّ

### د- الغزل الدّيري

وهو نوع من الغزل الصّريح، نشأ هذا النوع من الغزل نسبة إلى الدّير وهو من أماكن العبادة لدة النصارى، وعلى الأغلب يكون منعزلاً وبعيد عن المدينة، وينتشر ضمن هذا النوع ذكر أعياد النصارى وعقائدهم والعبارات المرتبطة بها، وغالبا ما يتضمّن التغزل بالغلما من النصارى،

٥٠ أبو رحاب، الغزل عند العرب، ص ١٥٣

٥١ ضيف، د. شوقي، تاريخ الأدب العربي ج ٤-العصر العباسي الثاني، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٣)، ط ٢، ص ٨٠-٨٥

والتغني بخمورها ووصف متاعهم، حتى لثُرِّلَفَ في ذلك كتب، ومن أمثلتها ((الديارات)) للشابشتي وهو مليء بأشعار ابن المعتز وغيره<sup>٥٢</sup>، وله يُذَكَّرُ:

يَالْيَالِيَّ بِالْمَطِيرَةِ وَالكَرْخِ وَدَيْرِ الشُّوسِيِّ بِاللَّهِ غُودِي  
كُنْتُ عِنْدِي أَنْمُودَجَاتٍ مِنَ الْجَنَّةِ لَكِنَّهَا بغيرِ خُلُودِ

## ٢- الغزل العفيف

الشاعر العفيف كان يتغنى بمحبوبته في شعر عذب لا يخدش الحياء؛ لأنه يتحدث عن الحب وحرارته ولوعته، بعيد عن الغرابة والفحش، وكان شعراؤه وفي مقدمتهم العباس بن الأحنف يستمدون من غزل العذريين في العصر الأموي العديد من المفردات والكلمات، فهم يتعذبون بنار الهوى المحرقة، ويستمتعون بما يتسبب لهم من شقاء وحرمان، وإن قصائدهم كانت مليئة بكلام العذاب والسهر والفراق واللوعة والتضرع واحتمال الأهوال. ولم يفلح هذا الغزل أن يتنافس مع الغزل الصريح أو يقف أمامه لذلك ضعف هذا التيار في العصر العباسي وبقِيَتْ منه بَقِيَّةٌ عند العباس بن الأحنف (إمام العاشقين)<sup>٥٣؛ ٥٤</sup>، حيث تغزل العباس بنساء كثيرات منهن ظُلُوم:

وَحَدَّثَنِي يَا سَعْدُ عَنْهَا فَزِدْتَنِي جُنُونًا فَزِدْنِي مِنْ حَدِيثِكَ يَا سَعْدُ  
وَمَا زِلْتُ فِي حُبِّي ظَلِيمَةً صَادِقًا أَهَيْمُ بِهَا مَا فَوْقَ وَجَدِي بِهَا وَجَدُ  
هَوَاهَا هَوَى لَمْ يَعْلَمْ الْقَلْبُ غَيْرَهُ فَلَيْسَ لَهُ قَبْلُ وَلَيْسَ لَهُ بَعْدُ

٥٢ ضيف، تاريخ الأدب العربي ج ٤-العصر العباسي الثاني، ص ٩٤-٩٥

٥٣ ضيف، د. شوقي، الحب العذري عند العرب، (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩٩)، ط ١، ص ٢١-٢٣

٥٤ آي يلديز، أسعد، عباس بن الأحنف: الممثل الأصيل لغزل الحب المثالي في العصر العباسي، كتاب المتون التامة لمؤتمر الدولي «بلتلك»، ج ٣، (أنقرة: ٢٠١٩)، ص ٢٠٩-٢١٦



من خلال أبيات الشاعر أعلاه نرى أنّ « شِعْرُهُ يَتَمَيَّزُ بِسَلَاةِ رِقَّةٍ وَعَذُوبَةِ مُوسِيقَاهُ وَعَقَّةِ أَلْفَاظِهِ وَمَتَانَةِ لُغَتِهِ وَحَسَنِ دِيْبَاجَتِهِ، وَيَكْثُرُ فِي شِعْرِهِ الْحَوَارُ وَالْقَصَصُ وَسَرْدُ الْأَحْدَاثِ وَالتَّذْكِيرُ بِالْوَقَائِعِ مَعَ مَا يَتَخَلَّلُ ذَلِكَ مِنْ تَفَجُّعٍ وَشَكْوَى وَاسْتِعْطَافٍ »<sup>٥٥</sup>.

### الخاتمة

أمّا الآن، وقد وصلنا إلى هذا القدر من مقالتنا، ورأينا أنّ مراحل دراستنا لتطوّر القصيدة الغزليّة في العصر العباسي قد اكتملت، فيتوجّب علينا أن نعرض أهمّ المميّزات ونقاط الاختلاف التي تتّصف بها القصيدة منذ ولادتها في العصر الجاهلي وحتى العصر العباسي، وهي:

القصيدة الجاهليّة تبدأ بالوقوف على الأطلال يعقبه وصف رحلة قام بها الشاعر على ظهر ناقته، ومن ثم وصف الناقة أو الفرس؛ ثم وصف لضروب من الملاهي تعرّض للشاعر في طيقه؛ ثم فخر بالبطولة والشجاعة، ثمّ أخيراً ذكر الغرض الذي دعا إلى نظم القصيدة. وخصائصها:

الغزل بالذكر وبالأثني.

الأصالة والصدق.

الفردية.

الصراحة والوضوح.

تمتاز بمتانة اللغة والأسلوب.

التصاق الشعر الغزلي الجاهلي بالبيئة وعناصرها ومظاهرها، أي بُغْدَهَا

عن الخيال والمجاز.

٥٥ خلايلي، د. كمال، جمهرة روائع الغزل في الشعر العربي، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٣)، ط١، ص ٩٣

القصيدة في عصر صدر الإسلام حينما وُلِدَ الإسلام تزايدت عَفَّةُ  
الغزل وذلك لتأثره بالإسلام وبالقرآن بشكل خاص، فنتج الزَّهد والغزل  
العفيف مبتعداً عن الانحلال الأخلاقي والفجور وهذا التغيير أوصل إلى  
ظهور شعراء عذريين. وخصائصها:

الزُّهد.

العَفَّة، والمودَّة، والرَّحمة.

استحكام المعاني.

القصيدة الأمويَّة فقد انحدر الغزل الأمويّ من الغزل الجاهليّ،  
والفارق هو أنّ الغزل في القصيدة الجاهليَّة كان غرضاً من أغراض  
القصيدة يأتي في الأبيات، ثم ينتقل إلى غرض آخر في نفس القصيدة،  
أمّا في العصر الأمويّ فقد أصبح الغزل يختصّ في قصيدة كاملة، فلا  
يذكرُ الشَّاعر في قصيدته غير الغزل. أصبح الغزل في زمان بني أميَّة، فنّاً  
قائماً بحاله، يقال لكي يغنى، وصار له طعمه الخاص، فتوسَّعت أشكاله  
وتلوّنت تفاصيله. وخصائصها:

وحدة الغرض.

العاطفة الدينية.

الميل الجنسي.

نقاء الألفاظ - العفيف.

عَفَّة المعاني - العفيف.

تعبيراً مباشراً - صريح.

خلع ثوب الحشمة عن القصيدة - الصريح.

الصريح أكثر حدّة وعنفاً من العفيف.

خالياً من العاطفة - الصريح.

القصيدة العباسية ازدهر الشعر الغزلي في هذا العصر وبقي مزدهراً طوال هذا العصر، حتى ليخيل إلينا أن كل من غرّد بالشعر قد نظم فيه، وذلك بسبب الترف والبذخ وبالإضافة لاختلاط العرب بغيرهم من الأمم الأخرى حتى ظهرت به أنواع لم تعهدها العصور الماضية. وخصائصها: الرِّقَّة واللِّطْف.

العزوف عن العصبية والبداوة.

زالت من كثير منها آثار التقليد والاحترام للأقدمين.

اختفى منها التستر والكناية.

ظهر فيها التصريح وقلة الاكتراث.

قلة القصائد الطويلة.

واستخدمت الاوزان القصيرة.

وصدق عاطفة.

وجمال تعبير.

الغزل بالمدكّر - الماكن.

الميل إلى الأوصاف الحضرية.

ونظمت المقطعات وطرقت القوافي المهجورة.

## المصادر والمراجع

- أبو رحاب، حسان، الغزل عند العرب، القاهرة، مطبعة مصر، ط ١، ١٩٤٧.
- الاندلسي، علي بن حزم، طوق الحمامة في الألفَة والألأف، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ط ١، ٢٠١٦.
- الدهان، د. محمد سامي، فنون الأدب العربي الفن الغنائي-الغزل ج ١، القاهرة، دار المعارف، ط ٣، ١٩٨١.
- الفاخوري، حتًا، تاريخ الأدب العربي، بيروت، الجامعة الأمريكية في بيروت، ط ٢، ١٩٥٣.
- الفاخوري، حتًا، الجامع في تاريخ الأدب العربي - الأدب القديم، لبنان، بيروت، دار الجيل، ط ١، ١٩٨٦.
- الطريفي، يوسف عطا، شعراء العرب - عصر صدر الإسلام، عمان، الأهلية للنشر والتوزيع، ط ٢، ٢٠٠٩.
- الهنداوي، حسين علي، موسوعة تاريخ الأدب والنقد والحكمة العربية والإسلامية، دمشق، بلا تاريخ.
- امرؤ القيس، ديوان امرؤ القيس، تح. عبد الرحمن المصطاوي، بيروت، دار المعارف، ط ٢، ٢٠٠٤.
- إمروء القيس، شرح ديوان امرؤ القيس، تح. حسن السندوي، بيروت، دار احياء العلوم، ط ١، ١٩٩٠.
- إمروء القيس، ديوان امرؤ القيس، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، ط ٤، ١٩٨٤.
- بشار بن برد، ديوان بشار بن برد ج ٤، تح. الأستاذ محمد الطاهر ابن عاشور، القاهرة، ١٩٦٦.
- خفاجي، د. محمد عبد المنعم، الآداب العربية في العصر العباسي الأول، بيروت، دار الجيل، ط ١، ١٩٩٢.
- خلایلي، د. كمال، جمهرة روائع الغزل في الشعر العربي، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١، ١٩٩٣.
- زكريا الشيخ، د. زين الدين، الأدب القديم نص و درس، جامعة الاسكندرية، كلية الآداب، ٢٠٠٦.
- سُحيم عبد بني الحسحاس، ديوان سُحيم عبد بني الحسحاس، تح. أ. عبد العزيز الميمنى، القاهرة، دار الكتب المصرية، ١٩٥٠.
- عمر بن أبي ربيعة، ديوان عمر بن أبي ربيعة، تح. د. فايز محمد، بيروت، دار الكتاب العربي، ط ٢، ١٩٩٦.
- عنتر بن الشّداد، شرح ديوان عنتر بن الشّداد، تح. امين سعيد، مصر، المطبعة العربية بمصر، ١٩٩٧.
- ضيف، د. شوقي، تاريخ الأدب العربي ج ٣-العصر العباسي الأول، القاهرة، دار المعارف، ط ٨، ١٩٦٦.
- ضيف، د. شوقي، تاريخ الأدب العربي ج ٤-العصر العباسي الثاني، القاهرة، دار المعارف، ط ٢، ١٩٧٣.

- ضيف، د. شوقي، الحُبُّ العذري عند العرب، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، ط ١، ١٩٩٩.
- طليمات، غازي، الأشقر، عرفان، الأدب الجاهلي - قضاياها. أغراضها. أعلامها. فنونها، حمص، مكتبة دار الإرشاد، ط ١، ١٩٩٢.
- فيصل، د. شكري، تطوّر الغزل بين الجاهلية والإسلام، دمشق، مطبعة جامعة دمشق، ١٩٥٩.
- مجنون ليلي، ديوان مجنون ليلي، تح. جلال الدين الحلبي، جمع وترتيب أبي بكر الوالبي، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٩٣٩.
- مصطفى، محمود، الأدب العربي وتاريخه في العصر العباسي الجزء الثاني، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط ٢، ١٩٣٧.
- هدارة، د. محمد مصطفى، اتجاهات الشعر العربي في القرن الثاني الهجري، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٣.
- آيِّي بييلديز، أسعد، العباس بن الأحنف: الممثل الأصيل لغزل الحب المثالي في العصر العباسي، كتاب المتون التامة لمؤتمر الدولي «بَلَّتْكَ»، ج ٣، أنقرة، ٢٠١٩.
- Ayyıldız, Esat, "el-'Abbās b. Ahnaf: İdea Aşk Temalı Gazellerin 'Abbāsî Dönemindeki Özgün Bir Temsilcisi", Biltek Uluslararası Bilim, Teknoloji ve Sosyal Bilimlerde Güncel Gelişmeler Sempozyumu, Ankara, 20-22 Aralık 2019, c. 3, ss. 209-216.
- آيِّي بييلديز، أسعد، قسم الرحيل في الشعر العربي الكلاسيكي، البحوث المعاصرة في مجال علم اللغة و الأدب، أنقرة، مطبعة إقتصاد، ٢٠٢٠.

Ayyıldız, Esat, "Klasik Arap Şiirinde Rahil Bölümleri", Muasır Filoloji ve Edebiyat Tetkikleri, ed. Esat Ayyıldız, Ankara, İksad Publishing House, 2020.



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

المشترك اللفظي في اللغة العربية - الأداة «ما» أنموذجًا

ARAP DİLİNDE EŞ SESLİ KELİME OLGUSU  
“MÂ” BAĞLACI ÖRNEĞİ

THE VERBAL SUBSCRİBER IN ARABIC LANGUAGE  
- THE CONJUNCTION “MA” IS A MODEL

**Nader EDELBI**

Öğr. Gör., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Kocaeli/Türkiye  
nadir.izmit@hotmail.com, orcid.org/ 0000-0003-3054-9099

**Mahmoud HARIRI**

Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Mardin/Türkiye  
mahmud.antep@hotmail.com, orcid.org/ 0000-0001-8777-2123

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

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

**Geliş Tarihi / Received:** 11 Kasım 2021 / 11 November 2021

**Kabul Tarihi / Accepted:** 06 Aralık 2021 / 06 December 2021

**Yayın Tarihi / Published:** 29 Aralık 2021 / 29 December 2021

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık 2021 / December 2021

Cilt: 5, Sayı: 2 Volume: 5, Issue: 2, Sayfa / Pages: **695-724**.

**Cite as / Atıf:** Edelbi, Nader. Harırı, Mahmoud “Arap Dilin’da Eş Sesli Kelime Olgusu – «Mâ» Bağlacı Örneği [The Verbal Subscriber İn Arabic Language - The Conjunction «Mâ» İs A Model]”. Kocaeli İlahiyat Dergisi- Kocaeli Theology Journal, 5/2 (Aralık/December 2021), **695-724**.

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

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

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

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

**CC BY-NC-ND 4.0**

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

**Yazar(lar) / Author(s): Nader EDELBİ - Mahmoud HARIRI**

**Yazar Katkıları / Author Contributions:**

**Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study:** NE (%70), MH (%30)

**Veri Toplanması / Data Collection:** NE (%60), MH (%40)

**Veri Analizi / Data Analysis:** NE (%60), MH (%40)

**Makalenin Yazımı / Writing up:** NE (%60), MH (%40)

**Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision:** NE (%70), MH (%30)

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

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

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

## الملخص

تُعدّ ظاهرة المشترك اللغويّ من أهمّ الخصائص التي تميّز بها اللغة العربيّة ويُقصد بالمشترك اللغويّ تعدّد المعاني للفظة الواحدة، كإطلاق لفظ العين على العين الباصرة، وعين الماء، والجاسوس. وهذه الظاهرة موجودة بكثرة في اللغة العربيّة لكنّ وجودها أكثر ظهوراً في الأدوات. ومن ذلك الأداة (حتّى) التي تأتي لانتهاء الغاية، وتأتي للتعليل، وكذلك للعطف، والأداة (على) التي تأتي للاستعلاء، وللظرفيّة، وللمصاحبة، وللتعليل.

ويتناول الباحث في هذا البحث الأداة (ما) بهدف إحصاء جميع استخداماتها ومعانيها، لأنّ الباحث وجدها تأتي في مواقع كثيرة في الكلام وبمعانٍ مختلفة، ورغم وجود كتب في الأدوات مثل حروف المعاني للزجاجي ومعاني الحروف للرمانيّ لكنّ هذه الكتب لم تحصر جميع استخدامات هذه الأداة، ولم يقف الباحث على بحث علميّ يشمل جميع استخدامات الأداة ما ويحصر معانيها. فقام الباحث بتتبّع مواقعها ومعانيها المتنوّعة، وأحصاها، وصنّفها في أبواب، مع توضيح ذلك بالأمثلة، اعتماداً على المصادر والمراجع القديمة - وهي الأكثر - والحديثة، باستخدام المنهج الاستقرائيّ. وتكمن أهميّة هذا البحث في الحاجة إلى جمع هذه المادّة المنتشرة في ثنايا الكتب ولم يكدها يحصرها كتاب، بل إنّ استخدامات الأداة (ما) ومعانيها متناثرة حتّى في الكتاب الواحد.

الكلمات المفتاحية: الأدوات، المشترك اللفظي، الأداة ما، الاستخدام، المعنى.



## Öz

Eş sesli kelime olgusu, Arap Dili'nin en önemli özelliklerinden biridir. Arap Dili'nde eş sesli kelime, bir kelimenin tek bir telaffuza sahip olup birden fazla anlam taşımasıdır. Örneğin, (عَيْن) kelimesi göz organı, su kaynağı ve casus anlamında da kullanılır. Bu olgu genel olarak Arap Dili'nde oldukça yaygındır yalnız bağlaçlarda bu olgu daha belirgindir. Örneğin (حَتَّى) bağlacı "...e kadar", "için" ve "ve" anlamında da kullanılır. (عَلَى) bağlacı ise "üzerinde", "için" ve "bununla birlikte" anlamında kullanılabilir.

Bu araştırmada araştırmacı, mezkûr açıdan (ما) bağlacını ele almaktadır. Zira araştırmacı bu bağlacın cümlelerin birçok konumunda ve farklı anlamlarda kullanıldığını ancak bu bağlacın bütün kullanımlarını ele alan bir araştırmanın bulunmadığını ve diğer bağlaçlar gibi dilbilgisi kitaplarına dağılmış bir halde olduğunu gözlemlemiştir. Bu bağlamda araştırmacı tümevarım yöntemini kullanarak eski ve yeni kaynaklara dayanarak, (ما) bağlacının tüm anlamlarını ve kullanımlarını örneklerle bir araya getirerek sınıflandırmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Bağlaç, Eş Sesli, Ma Bağlacı, Kullanım, Anlam.

## Abstract

The verbal subscriber is one of the most important characteristics that characterize the Arabic language. The verbal subscriber means that there are several meanings of a word. For example, the word (عَيْن) means the eye organ and the water source. And this phenomenon is abundant in the Arabic language in general, but its presence is more apparent in the conjunctions. For example, (حَتَّى) is used to mean "even", "to", "for" and "and". The conjunction (عَلَى) Also can be used in the sense (on), (for) and (however).

The researcher deals with the conjunction (ما) in this research to calculate all its uses and meanings, because he found it comes in many locations in speech and in different meanings, but did not find any research deals with all uses of this conjunction and shows its meanings. The researcher tracked their various locations and meanings, counted them, and classified them in sections, illustrating this with examples, based on the old and new sources and references, using the inductive method.

**Keywords:** Conjunction, Verbal Subscriber, The Conjunction Ma, Meaning, Use.

## مقدمة:

تعدّ الأبحاث النحويّة التي قامت حول الأدوات أبحاثاً قليلة بالنسبة إلى عدد الأبحاث المدروسة في النحو العربيّ. كما أنّ الأدوات عمومًا لم تأخذ حقّها في التبويب والتصنيف في كتب النحو، حيث إنّنا نجدها منثورة بين موضوعات النحو وأبوابه، فنجد الأداة (حتّى) - على سبيل المثال - موجودة في حروف العطف، ونجدها كذلك في حروف الجزّ، ونجدها في حروف الابتداء أو الاستئناف. لكننا لا نجد لها بابًا مستقلًا في كتب النحو كما أنّنا لا نجد بحثًا أكاديميًا تناول جميع معانيها واستخداماتها وإعرابها. وهذا الكلام ينطبق على بقيّة الأدوات النحويّة، وهنا تكمن أهميّة البحث في الأدوات؛ حيث هناك حاجة إلى جمع مادّة كلّ أداة من الأدوات المنتشرة في ثنايا الكتب، ودراستها في أبحاث مستقلة لحصر استخداماتها ومعانيها وإعرابها.

ويتناول هذا البحث الأداة (ما)، حيث وجد الباحث أنّ هذه الأداة تأتي في مواقع كثيرة من الكلام باستخدامات متنوّعة وبدلالات مختلفة؛ ومع ذلك فلم يقف الباحث على بحث علميّ يحصي استخدامات هذه الأداة ويبيّن معانيها، بل وجد الباحث أنّ هذه الأداة - كغيرها من الأدوات - متناثرة في كتب النحو. فكان الهدف من هذا البحث تتبّع استخداماتها في المصادر النحويّة القديمة والحديثة وتوضيح معانيها المتنوّعة وحصرها وجمعها وتصنيفها في أبواب مع توضيح ذلك بالأمثلة، باستخدام المنهج الاستقرائيّ.

## أنواع الأداة (ما):

### ١ - (ما) الاستفهامية:

تأتي (ما) اسمية استفهامية نحو قوله تعالى: ﴿مَا يَفْعَلُ اللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِنْ شَكَرْتُمْ وَآمَنْتُمْ﴾ [النساء، ١٧٤] وقال الشاعر قيس بن الملوّح:

ما بال قلبك يا مجنون قد هُلعا \*\*\* في حُبِّ مَنْ لا ترى في  
وضلها طمعا؟<sup>١</sup>

وتستخدم «في الغالب لما لا يعلم»<sup>٢</sup> أي لغير العاقل من مثل قوله تعالى: ﴿مَا هَذِهِ الثَّمَائِلُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ﴾ [الأنبياء، ٥٢]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا تِلْكَ يَمِينِكَ يَا مُوسَى﴾ [طه، ١٧]، «وتستعمل في الغالب في صفات العالم (أي العاقل) نحو: ما هذا الرجل؟ عالم»<sup>٣</sup> وأما «قول فرعون ﴿وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [الشعراء، ٢٣] فيجوز أن يكون سؤالاً عن الوصف ويجوز أن يكون سؤالاً عن الماهية... وقولهم (سبحان ما سخركنّ لنا) يجوز أن يكون لكونه تعالى مجهول الماهية»<sup>٤</sup>.

ومن معاني اسم الاستفهام (ما) أيضاً أنه يُطلب به إمّا شرح الاسم كقولنا: ما العنقاء؟ وإمّا ماهية المسمّى: كقولنا: ما الحركة؟ وإمّا عن الجنس: تقول: ما عندك؟ أي: أيّ أجناس الأشياء عندك؟ وجوابه: فرس

١ قيس بن الملوّح، ديوان قيس بن الملوّح، ط. ١، تعليق: يسري عبد الغني، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩م)، ٣٩.

٢ رضي الدين الأستراباذي محمد بن الحسن، شرح الكافية، ط. ٢، تح: يوسف حسن عمر، (بنغازي: منشورات جامعة قاريونس، ١٩٩٦م)، ٥٥/٣.

٣ الرضي، شرح الكافية، ٥٥/٣.

٤ الرضي، شرح الكافية، ٥٥/٣.

أو كتاب أو نحو ذلك. وإمّا عن الوصف: تقول: ما زيد؟ وجوابه: الكريم أو الفاضل أو نحوهما.<sup>٥</sup>

وقد يُستخدم في الاستفهام التعجّبيّ كقوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ﴾ [آل عمران، ١٥٩] قال جماعة منهم الإمام فخر الدين في (ما) إنها للاستفهام التعجّبيّ؛ أي: فبأيّ رحمة.<sup>٦</sup>

ويأتي اسم الاستفهام (ما) لمعانٍ كثيرة أيضاً كالتحقير، والتعظيم، والإنكار؛<sup>٧</sup> ومن التحقير قول الشاعر المخبّل السعديّ:

يا زَبْرَقَانُ أَخَا بَنِي خَلْفٍ \*\*\* ما أَنْتَ وَيَبَ أَيْكَ وَالْفَخْرُ<sup>٨</sup>

وقيل في (ما) التعجّبيّة في صيغة ما أفعله! إنها استفهاميّة، حيث ذهب إلى ذلك الفراء وابن درستويه، وعليه فإنّ قولنا ما أجمل السماء! يعني ما هو الشيء الذي جعل السماء جميلة هكذا؟! («وهو قويّ من حيث المعنى لأنّه كأنه جهل سببه فاستفهم عنه»<sup>٩</sup>).

## ٢- (ما) الموصولة:

تأتي (ما) اسميّة موصولة «بمعنى الذي وفروعه من المثنيّ والمجموع والمؤنث»<sup>١٠</sup> قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَغْلُمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ [المجادلة، ٧]، وقال الشاعر:

٥ يُنظر الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ط. ٦، تح: محمد عبد المنعم خفاجي، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٥م)، ١/٢٣٠.

٦ ابن هشام الأنصاريّ، عبد الله، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، تح: محمّد محيي الدين عبد الحميد، (صيدا - بيروت: المكتبة العصريّة، ١٩٩١م)، ١/٣٢٩.

٧ الرضيّ، شرح الكافية، ٤٩/٣-٥٠.

٨ حاتم الضامن، «المخبّل السعديّ حياته وما تبقى من شعره»، مجلّة المورد ١/٢، (آذار ١٩٧٣)، ١٢٥.

٩ الرضيّ، شرح الكافية، ٤/٢٣٤.

١٠ يُنظر ابن هشام، مغني اللبيب، ١/٣٢٦، والرضيّ، شرح الكافية، ٣/٢١.

فَأَمَّا مَا فُوتِقَ الْعِقْدِ مِنْهَا \*\*\* فَمِنْ أَدْمَاءَ مَزَّتْهَا الْحَلَاءُ<sup>١١</sup>

وتستخدم «في الغالب لما لا يعلم»<sup>١٢</sup> أي لغير العاقل من مثل قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ﴾ [البقرة، ٤] وقوله تعالى: ﴿فَأَتَيْنَا بِمَا تَعَدْنَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ [هود، ٣٢] وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّكَ يَضِيقُ صَدْرُكَ بِمَا يَقُولُونَ﴾ [الحجر، ٩٧] «وقد جاء في العالم قليلاً»<sup>١٣</sup>؛ حكى أبو زيد الأنصاري: (سبحان ما سخركنّ لنا)، و(سبحان ما سبّح الرعد بحمده)»<sup>١٤</sup> ويمكن أن يكون منه قوله تعالى: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ [النساء، ٣].

وأما صاحب المقتضب فيذهب إلى أن «(ما) إنما تكون لذوات غير الأدميين ولصفات الأدميين... فإن قيل: فقد قال الله عزّ وجلّ: ﴿وَالسَّمَاءَ وَمَا بَنَاهَا﴾ [الشمس، ٥] ومعناه ومن بناها، وكذلك ﴿إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾ [المؤمنون، ٦]، قيل: قد قيل ذلك، والوجه الذي عليه النحويون غيره؛ إنّما هو: والسماء وبنائها، وإلا على أزواجهم أو ملك أيمانهم»<sup>١٥</sup> حيث عدّها المبرّد هنا مصدرية لا موصولة؛ والصحيح أنّه يجوز إرادة الموصولة بلا خلاف؛ إذ إنّك في مثل الأمثلة السابقة «إن أردت بـ (ما) معنى (الذي) فذاك ما ليس فيه كلام لأنّه الباب والأكثر، وهو الأصل. وإنّما خروجها إلى المصدر فرع»<sup>١٦</sup>.

١١ زهير ابن أبي سلمى، ديوان زهير ابن أبي سلمى، ط. ١٠، شرح: الفاعور، حسن علي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٨م)، ٩.

١٢ الرضي، شرح الكافية، ٥٥/٣.

١٣ أي: العاقل.

١٤ الرضي، شرح الكافية، ٥٥/٣.

١٥ المبرّد أبو العباس، المقتضب، تح: محمّد عبد الخالق عزيمة، (القاهرة: منشورات المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٩٤م)، ٥١/٢.

١٦ المبرّد، المقتضب، ٢٠١/٣.

وقد تكون (ما) موصولة مع كونها شرطية، وذلك إذا تقدّم عليها جواب الشرط في مثل: (ينفعك ما كتبته). فإذا تقدّم عليها جواب الشرط فلها حالتان؛ فالحالة الأولى أن يأتي بعدها فعل ماض كجملة (ينفعك ما كتبته) وفي هذه الحالة يحتمل أن تكون شرطية وموصولة عند سيبويه، بينما ذهب ابن السراج إلى كونها موصولة قطعاً لأنّ جواب الشرط لا يتقدّم على الأداة عند جمهور البصريين؛ لكيلا يُضطرّ إلى تقدير جواب محذوف. وأمّا الحالة الثانية فهي أن يأتي بعدها فعل مضارع كجملة (ينفعك ما تكتبه) وفي هذه الحالة تكون موصولة ويجوز جعلها شرطية على قبح.<sup>١٧</sup>

وإذا جاءت الأداة (ما) بعد (أمّا) جاز أن تكون موصولة أو شرطية إذا وليها فعل ماض، وأمّا إذا وليها فعل مضارع فيقبح جزمه كما في قولك (أمّا ما تقوله فمحاسب عليه) ولذلك فالأولى أن تكون موصولة مع جواز كونها شرطية.<sup>١٨</sup>

وإذا جاءت بعد «همزة الاستفهام (أ) جاز أن تكون موصولة أو شرطية مع أنّ القياس تعيّن الموصولة. وإنّما جاز أن تكون شرطية لأنّ لها في الاستعمال سعة؛ من مثل قولك: (أما تفعله تجزّ به؟)».<sup>١٩</sup>

وإذا جاءت الأداة (ما) بعد الحروف المشبهة بالفعل (إنّ وأخواتها) أو بعد الأفعال الناسخة (كان وأخواتها) أو بعد الأفعال التي تتعدّى لمفعولين (ظنّ وأخواتها) فيتعيّن حينها كونها موصولة. وكذلك إذا جاء قبلها ظرف يتعيّن كونها موصولة: كما في قولك (أتذكر إذ ما تفعله أفعله)؛ فهنا تتعيّن

١٧ الرضي، شرح الكافية، ١٠١/٤.

١٨ الرضي، شرح الكافية، ١٠٤/٤.

١٩ الرضي، شرح الكافية، ١٠٤/٤.

الموصولة لأنه سبقها الظرف (إذ) بمعنى حين. وقد يجوز في ضرورة الشعر جعلها شرطية.<sup>٢٠</sup>

وأما (ما) التي في أسلوب المدح والذم من مثل: ﴿سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ [العنكبوت، ٤]، ﴿نِعْمًا يَعِظُكُم بِهِ﴾ [النساء، ٥٨] فقد ذهب بعض النحاة وعلى رأسهم أبو عليّ والفراء إلى أنها موصولة بمعنى الذي.<sup>٢١</sup>

«وأما (ما) التي في أسلوب التعجب في صيغته القياسية (ما أفعله) فقد قيل بأنها موصولة بمعنى الذي وما بعدها صلة، قاله الأخفش».<sup>٢٢</sup>  
وتأتي (ما) التي في (لا سيما) موصولة إذا كان ما بعدها مرفوعاً مثل: (لا سيما يوم) أي لا مثل الذي هو يوم. ذهب إلى ذلك الأشموني وابن مالك.<sup>٢٣</sup>

### ٣- (ما) النافية:

تأتي (ما) حرفية نافية، فتعمل في لغة الحجاز عمل (ليس) بشروط،<sup>٢٤</sup> وتكون مهملة في لغة نجد وهو القياس لأنها دوارة أي أنها تدخل على الجملتين الاسمية والفعلية؛ فمن نفيها للجملتين الاسمية قوله تعالى: ﴿وَمَنْ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة، ٨]، ومن

٢٠ الرضي، شرح الكافية، ١٠٤/٤.

٢١ يُنظر ابن هشام، مغني اللبيب، ٣٢٧/١، وابن هشام الأنصاري عبد الله، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، ومعه عدّة السالك إلى تحقيق أوضح المسالك، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، (صيدا - بيروت: المكتبة العصرية، د.ت)، ٢٧٩/٣، والرضي، شرح الكافية، ٢٤٩/٤-٢٥٠.

٢٢ يُنظر أبو الحسن نور الدين علي بن محمد بن عيسى الأشموني، منهج السالك إلى ألفية ابن مالك، ط.١، تح: محيي الدين عبد الحميد، (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٥٥م)، ٣٦٣/٢.

٢٣ ينظر الرضي، شرح الكافية، ١٣٥/٢، والأشموني، منهج السالك، ٢٤١/١.

٢٤ يُنظر - لمعرفة شروط عمل (ما) الحجازية - ابن هشام، أوضح المسالك، ٢٧٤/١.

نفيها للجملة الفعلية قوله تعالى: ﴿وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ [هود، ٤٠]،  
وقال الشاعر طرفة بن العبد:

لَعَمْرُكَ مَا أَمْرِي عَلَيَّ بِعُمَّةٍ \*\*\* نَهَارِي وَلَا لَيْلِي عَلَيَّ بِسَرْمَدٍ<sup>٢٥</sup>

و(ما) التي مع (عدا) و(خلا) زائدة لا نافية، وأما التي مع (حاشا) فهي النافية؛ فليس (ما حاشا) بمعنى (ما عدا) و(ما خلا)؛ فتقول: (جاء القوم ما عدا زيداً وما خلا زيداً) بمعنى إلا زيداً، ولا تقول: (ما حاشا زيداً). فإذا جاءت (ما) مع (حاشا) فهي النافية. ومنه الحديث: «أسامة أحب الناس إليّ ما حاشا فاطمة» وهنا «ما حاشا فاطمة» من قول راوي الحديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، والمعنى لم يستثن فاطمة. ويؤكد ذلك المعنى أنه جاء في رواية أخرى: «ما حاشا فاطمة ولا غيرها».<sup>٢٦</sup>

وقد تأتي (إن) بعد (ما) النافية؛ فإن اجتمعتا تكون (ما) هي النافية؛ وأما (إن) فذهب بعضهم إلى أنها نافية مؤكدة لـ (ما) وذهب بعضهم إلى أنها زائدة للتوكيد.<sup>٢٧</sup> ومنه قول الشاعر:

بَنِي غَدَانَةَ مَا إِنْ أَنْتُمْ ذَهَبْتُمْ \*\*\* وَلَا صَرِيْفٌ وَلَكِنْ أَنْتُمْ الْخَرْفُ<sup>٢٨</sup>

ولا يجوز استخدام ما النافية لنفي الجملة الشرطية فلا تقول (ما من يضرب يضرب) ولا (ما إن تقعد أقعد) بل تستخدم في مثل هذا أداة النفي (لا).<sup>٢٩</sup>

٢٥ طرفة بن العبد، ديوان طرفة بن العبد، ط. ٣، شرح: مهدي محمد ناصر الدين، (بيروت: دار

الكتب العلمية، ٢٠٠٢م)، ٢٩.

٢٦ الأشموني، منهج السالك، ٢٣٩/١-٢٤٠.

٢٧ الأشموني، منهج السالك، ١٢١/١.

٢٨ لا يُعرف قائله.

٢٩ الرضي، شرح الكافية، ١٠٢/٤.



#### ٤ - (ما) الشرطية:

تأتي (ما) اسمية شرطية للجزاء، فتكون اسم شرط جازماً يُستخدم لغير العاقل.<sup>٣٠</sup> قال تعالى: ﴿مَا يَفْتَحِ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا﴾ [فاطر، ٢].

ويمكن أن تكون (ما) شرطية زمانية: ومنه قوله تعالى: ﴿فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ﴾ [التوبة، ٧] فهي هنا تحمل معنيين معاً؛ الأول هو الشرط: (إن استقاموا لكم فاستقيموا لهم)، والثاني هو الظرفية: (استقيموا لهم طالما أنهم مستقيمون معكم).<sup>٣١</sup> وهذا المعنى الأخير لـ (ما) «أثبتته الفارسي وجماعة منهم ابن مالك الذي استدلل على الشرطية الزمانية»<sup>٣٢</sup> بقول الشاعر:

فَمَا تَكُ يَا بَنَ عَبْدِ اللَّهِ فِينَا \*\*\* فَلَا ظُلْمًا نَخَافُ وَلَا اِفْتِقَارًا<sup>٣٣</sup>

وأكد الأشمونني أيضاً مجيئها ظرفية مع كونها شرطية جازمة نقلاً عن ابن مالك في الكافية والتسهيل، حيث أكد أن ذلك ثابت في أشعار الفصحاء من العرب،<sup>٣٤</sup> واستشهد بقول الشاعر:

وَمَا تَعْحِي لَا أَرْهَبُ وَإِنْ كُنْتُ جَارِمًا \*\*\* وَلَوْ عَدَّ اَعْدَائِي عَلَيَّ لَهُمْ ذَخْلًا<sup>٣٥</sup>

٣٠ المبرد، المقتضب، ٤٦/٢.

٣١ يُنظر محمد سيد طنطاوي، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، ط.١، (القاهرة: دار نهضة مصر، ١٩٩٨م)، ٢١٤/٦، ويُنظر ابن هشام، مغني اللبيب، ٣٣٢/١، وعبد الرحمن بن كمال الدين أبي بكر بن محمد السيوطي، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، ط.١، تح: أحمد شمس الدين، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م)، ٢٩٨/١.

٣٢ يُنظر ابن هشام، مغني اللبيب، ٣٣٢/١.

٣٣ الفرزدق، ديوان الفرزدق، ط.١، شرح: علي فاعور، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧م)، ١٧٣.

٣٤ يُنظر الأشمونني، منهج السالك، ٥٨١/٥-٥٨٢.

٣٥ الفرزدق، ديوان الفرزدق، ٤٦٧.

والأصل في (ما) الواقعة في خبر كان وأخواتها أن تكون موصولة، ولكن جؤز ابن مالك أن تكون شرطية في نحو: (كان زيد ما يسمعه ينقله).<sup>٣٦</sup>

وقد تكون (ما) موصولة مع كونها شرطية كما مرّ معنا في هذا البحث في (ما) الموصولة.

### ٥ - (ما) المصدرية:

وتأتي (ما) مصدرية وهي التي يمكن تأويلها مع ما بعدها بمصدر. نحو «سرّني ما صنعت، أي سرّني صنيعك». <sup>٣٧</sup> ولذلك فهي «توصل بالفعل المتصرّف إذ الذي لا يتصرّف لا مصدر له حتّى يتأوّل مع الحرف به». <sup>٣٨</sup> وهي فرع عن (ما) الموصولة؛ <sup>٣٩</sup> وصلتها الجملة بعدها.

وتأتي (ما) المصدرية مع كان بعد أسلوب التعجب أو التفضيل أو غيره، فتكون (كان) تامّة لا ناقصة، وتؤوّل مع (ما) بمصدر. <sup>٤٠</sup> من مثل: (ما أحسن ما كان زيداً!) ومنه في الحديث: «أقرب ما يكون العبد من ربّه وهو ساجد». <sup>٤١</sup> واختُلف في (ما) المصدرية؛ أهى اسم أم حرف؟ والجمهور على أنّها حرف، بينما ذهب الأخفش وابن السّراج والمبرّد والرّمانيّ إلى أنّها اسم. والصواب ما ذهب إليه الجمهور. <sup>٤٢</sup>

٣٦ الرضيّ، شرح الكافية، ١٠٤/٤.

٣٧ المبرّد، المقتضب، ١٩٧/٣.

٣٨ الرضيّ، شرح الكافية، ٤٣٦/٤.

٣٩ يُنظر المبرّد، المقتضب، ٢٠١/٣.

٤٠ يُنظر الأشمونيّ، منهج السالك، ٣٦٩/٢.

٤١ مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، ط. ١، تح: محمّد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء

التراث العربيّ، د. ت)، رقم: ٤٨٢.

٤٢ يُنظر الرضيّ، شرح الكافية، ٥٢، ٢٤/٣.

## ٦- (ما) الظرفية:

وتأتي (ما) حرفية ظرفية، وهي فرع من المصدرية لأنها تؤول مع ما بعدها بمصدر لكن ميزتها أن المصدر منها يدل على الزمان. (أنا مقيم ما أقمت وجالس ما جلست) أي وقت مقامك ومقدار جلوسك.<sup>٤٣</sup> ومنه «نحو (لا أفعله ما ذرّ شارق) أي مدّة ما ذرّ، أي مدّة ذرور، وصلتها في الغالب فعل ماضٍ مثبت، أو مضارع منفي بلم، نحو (تهدّدي ما لم تلقني)».<sup>٤٤</sup>

والأصل في (إن) الزائدة أن تدخل على (ما) النافية؛ لكنّها قد تدخل على (ما) المصدرية تشبيها لها بـ (ما) النافية.<sup>٤٥</sup> ومنه: (انتظرنى ما إن جلس القاضي)، ومنه قول الشاعر المعلوط القرعبي:

وَرَجَّ الْفَتَى لِلْخَيْرِ مَا إِنْ رَأَيْتَهُ \*\*\* عَلَى السَّنِّ خَيْرًا لَا يَزَالُ يَزِيدُ<sup>٤٦</sup>

وقد تأتي ظرفية مع كونها شرطية كما مرّ معنا في هذا البحث في (ما) الشرطية.

## ٧- (ما) العوض:

تأتي (ما) أحيانا لتحلّ مكان كلمة أو أكثر فتكون عوضا عنها، وحينها لا يمكن الاستغناء عنها إلا بإعادة المحذوف. فقد تكون (ما) عوضا عن

٤٣ المبرّد، المقتضب، ١٩٧/٣.

٤٤ الرضي، شرح الكافية، ٤٤٠/٤-٤٤١.

٤٥ يُنظر ابن منظور، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، د.ت)، ٣٢/١٣، مادة (إن). ويُنظر

الرضي، شرح الكافية، ٤٣٤/٤.

٤٦ ابن يعيش، شرح المفصل، ١٣٠/٨.

الفعل الناقص (كان) المحذوف. كما في قولهم: (أما أنت منطلقاً انطلقت معك) و(أما زيد ذاهباً ذهب معك)،<sup>٤٧</sup> ومنه قول الشاعر العباس بن مرداس:

أَبَا حُرَاشَةَ أَمَّا أَنْتَ ذَا نَفَرٍ \*\*\* فَإِنَّ قَوْمِي لَمْ تَأْكُلْهُمْ الضَّبْعُ<sup>٤٨</sup>

فكلمة (أما) «في الشطر الأوّل من البيت هي أن المصدرية، و(ما) المزيّدة، والأصل: (لأن كنت)، فحذف الجارّ و(كان) للاختصار، فانفصل الضمير لعدم ما يتّصل به، (فصارت: أن أنت)، وجيء بـ (ما) عوضاً عن (كان)، (فصارت: أن ما أنت)، وأدغمت النون في الميم للتقارب، (فصارت: أما أنت)».<sup>٤٩</sup> ومنه كذلك قولهم: (أما أنت بَرّاً فاقترّب) والأصل: لأن كنت بَرّاً فاقترّب.<sup>٥٠</sup>

وقد تكون عوضاً عن (كان) المحذوف معمولاً لها. «قال سيّويه: وقولهم (افعل كذا وكذا إمّا لا) ألزموها ما عوضاً»<sup>٥١</sup> والمعنى: افعل كذا وكذا إن كنت لا تفعل غيره. ووضّح الأشمونيّ أنّ (ما) نابت عن (كان) المحذوف معمولاً لها؛ فقال: «حُذفت كان مع معموليها بعد (إن) في قولهم: (افعل هذا إمّا لا) أي: إن كنت لا تفعل غيره، فـ (ما) عوض عن كان، و(لا) نافية، ومنه قول الشاعر:

أَمْرَعَتِ الْأَرْضُ لَوْ أَنَّ مَالاً \*\*\* لَوْ أَنَّ نُوْقًا لَكَ أَوْ جَمَالاً

٤٧ أبو البقاء موفق الدين يعيش ابن يعيش، شرح المفضل، (مصر: إدارة الطباعة المنيرية، د.ت)، ١٣٢/٨.

٤٨ العباس بن مرداس، ديوان الشاعر العباس بن مرداس، ط. ١، تح: يحيى الجبّوري، (بيروت: مؤسّسة الرسالة، ١٩٩١م)، ١٠٦.

٤٩ ابن هشام، مغني اللبيب، ٧/١، ويُنظر ابن يعيش، شرح المفضل، ١٣٢-١٣٣.

٥٠ الأشمونيّ، منهج السالك، ١/١١٩.

٥١ ابن منظور، لسان العرب، مادّة (إنن)، ٣٥/١٣.

أَوْ ثُلَّةٍ مِنْ عَنَمٍ إِمَّا لَا<sup>٥٢</sup>

التقدير: إن كنت لا تجددين غيرها».<sup>٥٣</sup>

وقد تكون (ما) عوضاً عن المضاف إليه؛ «قال الأخفش: في قولهم إن فلاناً كريم لاسيما إن أتيته قاعداً: ما ههنا زائدة عوضاً عن المضاف إليه؛ أي: ولا مثله إن أتيته قاعداً. والسيي بمعنى المثل؛ فمعنى (جاءني القوم ولا سيما زيد) أي: (ولا مثل زيد موجوداً بين القوم الذين جاؤوني)».<sup>٥٤</sup>

#### ٨- (ما) الكافّة:

تأتي (ما) كافّة؛ حيث تكفّ الحروف المشبّهة بالفعل عن العمل، وتكفّ بعض حروف الجرّ عن جرّ الاسم، وتكفّ المضاف عن طلب المضاف إليه، وتكفّ الفعل عن طلب الفاعل.

- ما الكافّة للحروف المشبّهة بالفعل عن العمل الإعرابي:

الحروف المشبّهة بالفعل (إنّ وأخواتها) مختصّة - كما هو معلوم - بالدخول على الجملة الاسميّة، وتكون عاملة؛ فتنصب الاسم وترفع الخبر. فإذا زيدت (ما) بعد الحروف المشبّهة بالفعل تكون كافّة؛ وكفّها للحرف المشبّهة بالفعل يكون «بأن تدخل عليه فتمنعه العمل الذي كان له قبل... نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ [النساء، ١٧١]، (كأنما زيدٌ أسدٌ)».<sup>٥٥</sup>

- ما الكافّة لبعض حروف الجرّ عن اختصاصها بالأسماء:

٥٢ لم يعثر الباحث على اسم قائله.

٥٣ الأشموني، منهج السالك، ١١٩/١-١٢٠.

٥٤ الرضي، شرح الكافية، ١٣٥/٢-١٣٦.

٥٥ ابن يعيش، شرح المفصل، ١٣١/٨.

قد تكون (ما) كاقفة؛ تزيل اختصاص حروف الجرّ بالدخول على الاسم. وقد «ذكر ابن مالك أنّ (ما) قد تدخل على الباء فتكفّها عن العمل، ولذلك دخلت على الجملة الفعلية في قول الشاعر:

فَلَيْنَ صِرْتِ لَا تُحِيرُ جَوَابًا \*\*\* فِيمَا قَدْ تُرَى وَأَنْتَ حَطِيبٌ<sup>٥٦</sup>

وذكر ابن الشجري أنّ (ما) قد تدخل على (من) فتكفّها<sup>٥٧</sup>، ولذلك دخلت على الجملة الفعلية في قول الشاعر:

وإِنَّا لَمِمَّا نَضْرِبُ الْكَبْشَ ضَرْبَةً \*\*\* عَلَى رَأْسِهِ تُلْقِي اللِّسَانَ مِنَ الفَمِ<sup>٥٨</sup>

وكذلك الحرف الشبيه بالزائد (ربّ) معروف أنّه مختصّ بالدخول على الأسماء النكرات، حيث يجرّ الاسم الذي يليه لفظاً، من مثل: (ربّ رجل في الدار)<sup>٥٩</sup>، لكنّ (ما) إذا دخلت عليه كفّته عن العمل غالباً، فيصبح مهيباً للدخول على الأفعال<sup>٦٠</sup>، كقوله تعالى: ﴿رُبَمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ﴾ [الحجر، ٢]، وقول الشاعر جُذيمة الأبرص:

رُبَّمَا أُوفِيْتُ فِي عِلْمٍ \*\*\* تَزْفَعُنْ ثَوْبِي شَمَالَاتٍ<sup>٦١</sup>

٥٦ يُنسب لصالح بن عبد القدوس، ولم أعثر عليه في ديوانه! يُنظر: محمّد بن محمّد حسن شرّاب، شرح الشواهد الشعرية في أمّات الكتب النحوية، ط. ١، (بيروت: مؤسّسة الرسالة، ٢٠٠٧)، ١٧٣/١.

٥٧ ابن هشام، أوضح المسالك، (في الهامش)، ٦٥/٣.

٥٨ يُنسب للراعي النميري، ولم أعثر عليه في ديوانه! يُنظر: شرّاب، شرح الشواهد الشعرية، ٧٩/٣.

٥٩ يُنظر الرضي، شرح الكافية، ٢٩٤/٤.

٦٠ يُنظر المبرّد، المقتضب، ٥٤/٢. وابن هشام، أوضح المسالك، ٦٨/٣. والأشموني، منهج السالك، ٢٩٨/٢-٢٩٩.

٦١ شرّاب، شرح الشواهد الشعرية، ١٧٣/١.

ومنه أيضًا أنّ الكاف الجارّة التي للتشبيه مختصّة بالدخول على الاسم المفرد؛ حيث تدخل على الأسماء فتجرّها، لكنّها إذا وليها (ما) «فالغالب أن تكفّها عن العمل، وتدخل حينئذ على الجمل»<sup>٦٢</sup> كما في قول الشاعر نهشل الدرامي:

أخّ ماجدٌ لم يُحزني يومَ مشهدٍ \*\*\* كما سيفٌ عمرو لم تخنهُ مضاربه<sup>٦٣</sup>  
وقول الشاعر زياد الأعجم:

فإنّ الحُمُرَ من شرّ المطايا \*\*\* كما الحَبَطَاتُ شرُّ بني تميم<sup>٦٤</sup>  
- ما الكافّة للمضاف عن طلب المضاف إليه:

تُزاد (ما) بعد المضاف فتغني عن ذكر المضاف إليه. ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَحَقُّ مِثْلَمَا أَنْكُمْ تَنْطِقُونَ﴾ [الذاريات، ٢٣]. ومنه قول المرار بن سعيد الفقعسي:

أعلاقه أمّ الوليد بعدما \*\*\* أفنانُ رأسك كالشَّعَامِ المُخْلِيسِ<sup>٦٥</sup>  
ومنه أيضًا قول الشاعر كثير عزة:

بينما نحنُ بالبلاكِثِ فالقَا \*\*\* عِ، سِراعًا والعيسُ تهوي هويًا<sup>٦٦</sup>

في الأمثلة السابقة كُفّت (ما) المضاف عن الإضافة؛ فالظروف (مثل، بعد، بين) لم يأت بعدها اسم مجرور كما رأينا في الأمثلة.

٦٢ ابن هشام، أوضح المسالك، ٦٨/٣.

٦٣ شرّاب، شرح الشواهد الشعرية، ١٥٣/١.

٦٤ يوسف حسين بكار، شعر زياد الأعجم، ط. ١، (عمّان: دار المسيرة، ١٩٨٣)، ٩٧.

٦٥ نوري حمودي القيسي، «المرار بن سعيد الفقعسي حياته وما بقي من شعره»، مجلة المورد ٢/٢، (حزيران ١٩٧٣)، ١٦٨.

٦٦ يُنسب البيت لكثير عزة وغيره. إحسان عباس، ديوان كثير عزة، (بيروت: دار الثقافة، ١٩٧١)، ٥٣٨.

وكذلك تكون كافة في اسمي الشرط (إذما) و(حيثما)؛ فإنَّهما ظرفان يلزمان الإضافة، فتأتي (ما) لتكفِّهما عن الإضافة لتسويغ استخدامهما شرطيتين؛ «وذلك أنَّ (حيث) ظرف مكان مشبَّه بـ (حين) من ظروف الزمان... وإذا أضيف إلى الجملة صار موضع الجملة جرًّا بالإنضافة، فإذا وقع الفعل المضارع بعدها وقع موقع اسم مجرور... ومتى وقع موقع اسم لم يجز فيه إلا الرفع، فلو جوزي بـ (حيث) ولم ينضمَّ إليها (ما) لم يَجُزْ، لأنَّك إذا جازيت بها جزمت، وهذا موقع لا يكون الفعل فيه إلا مرفوعًا لوقوعه موقع الاسم، وكذلك (إذ)».<sup>٦٧</sup>

- ما الكافة للفعل عن طلب الفاعل:

تكون (ما) كافة في الأفعال (قلَّما) وأخواتها طالما، شدَّما، عزَّما؛ حيث تكفِّها عن طلب الفاعل، من مثل: (قلَّما سرت) و(قلَّما تقوم)؛ ولم يكن الفعل قبل دخول (ما) يلي الفعل لأنَّه يطلب فاعلاً.<sup>٦٨</sup>

وأشكل عليهم قول المرار بن سعيد الفقعسي:

صَدَدَتْ فَأَطُولَتْ الصُّدُودَ، وَقَلَّما \*\*\* وَصَالَ عَلَى طُولِ الصُّدُودِ يَدُومُ<sup>٦٩</sup>

حيث جاءت (ما) الكافة بعد الفعل (قلَّ) لكنَّه مع ذلك تلاه اسم مرفوع؛ فقال سيبويه هي كافة وما بعدها مبتدأ؛<sup>٧٠</sup> بينما ذهب ابن يعيش في شرحه على المفصل إلى أنَّ (قلَّما) وأخواتها إذا دخلت على الاسم كان فاعلاً لفعل مقدَّر يفسِّره المذكور بعده و(ما) كافة.<sup>٧١</sup>

٦٧ ابن يعيش، شرح المفصل، ١٣٣/٨-١٣٤، ويُنظر الرضي، شرح الكافية، ٩٠/٤-٩١، والمبرد، المقتضب، ٤٦/٢.

٦٨ ابن يعيش، شرح المفصل، ١٣٢/٨.

٦٩ القيسي، «المرار بن سعيد الفقعسي»، ١٧٥.

٧٠ يُنظر الرضي، شرح الكافية، ٣٢٩/٤.

٧١ ابن يعيش، شرح المفصل، ١٣٢/٨.



## ٩- (ما) المصححة:

تأتي (ما) مصححة لتوكيد الفعل بنون التوكيد وتسمى أيضاً المسوَّعة لأنها تسوِّغ وجود هذه النون. حيث لا بدّ لتوكيد الفعل المضارع بالنون من مسوِّغ كأن يدلّ المضارع على الطلب مثلاً ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ﴾ [إبراهيم، ٤٢] ومنه قول المعريّ:

لَا تَحْلِفَنَّ عَلَى صِدْقٍ وَلَا كَذِبٍ \*\*\* فَلَا يُفِيدُكَ إِلَّا الْمَأْتَمُ الْحَلْفُ<sup>٧٢</sup>

وأما بدون مسوِّغ فلا يجوز توكيد المضارع بالنون، وهنا قد تأتي (ما) فتسوِّغ وجود النون وتصحّحها. ومن ذلك «قالوا: (بعين ما أرينك) وهو مثل يُضرب في استعجال الرسول، قال الغوريّ: أي اعجل كأني أنظر إليك، قال ابن كيسان: (ما) لا موضع لها من الإعراب هنا»،<sup>٧٣</sup> ومثله قولهم: (من عضة ما يبتنّ سكيرها) و(بجهد ما تبلغته) و(بالم ما تختنته).<sup>٧٤</sup> وقال الرضيّ معلقاً على زيادة (ما) في الأمثلة السابقة: «وينبغي ألا تعدّ زائدة في نحو: (بعين ما أرينك) ونحو (من عضة ما يبتنّ سكيرها) لأنها هي المصححة لدخول النون في الفعل». <sup>٧٥</sup>

وكذلك تكون (ما) مصححة بعد (إن) الشرطيّة إذا اقترن شرطها بالنون المؤكّدة، نحو قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا تَخَافَنَّ﴾ [الأنفال، ٥٨]، ﴿فَأَمَّا نَذْهَبَنَّ﴾ [الزخرف، ٤١]، ﴿فَأَمَّا تَرَيْنَنَّ﴾ [مريم، ٢٦]، فإنّ (ما) هنا سوِّغت لتوكيد المضارع بالنون؛ فلا يصحّ: (إن تذهبن).<sup>٧٦</sup>

٧٢ أبو العلاء المعريّ، اللزوميات، تح: أمين عبد العزيز الخانجيّ، (بيروت: مكتبة الهلال، القاهرة: مكتبة الخانجيّ، د. ت)، ١٠١/٢.

٧٣ ابن يعيش، شرح المفصل، ١٣٤/٨.

٧٤ ابن هشام، أوضح المسالك، (في الهامش)، ١٠٣/٤-١٠٤.

٧٥ الرضيّ، شرح الكافية، ٤٣٥/٤.

٧٦ يُنظر ابن هشام، أوضح المسالك، ٩٦/٤.

## ١٠ - (ما) الزائدة:

تأتي (ما) زائدة حيث إنها لا تفيد معنى سوى التوكيد، كما أنها لا تؤثر على الجملة من الناحية الإعرابية، وذلك في كثير من المواضع؛ بعد الحروف المشبهة بالفعل، وبعد بعض حروف الجرّ، وبعد بعض أدوات الشرط، وبعد بعض الأفعال، ومواضع أخرى.

فتراد (ما) بعد المضاف، من مثل: بينما، وبعدهما، ومثلما، وغيرما، وسيّما... والأكثر أنها لا تؤثر في الناحية الإعرابية؛ فيبقى المضاف إليه بعدها مجروراً، مضافاً إلى ما قبلها. ومن ذلك قول امرئ القيس:

قَعَدْتُ لَهُ وَصُحْبَتِي بَيْنَ ضَارِحٍ \*\*\* وَبَيْنَ الْعُدَيْبِ بَعْدَمَا مَتَأَمَلِي<sup>٧٧</sup>

(ما) فيه زائدة، و(متأملّي) مضاف إليه،<sup>٧٨</sup> ومنه قوله تعالى: ﴿أَيُّمَّا الْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ﴾ [القصص، ٢٨]، «ومن ذلك قولهم: (غضبت من غير ما جرم)<sup>٧٩</sup> والمراد (من غير جرم)»<sup>٨٠</sup>. ومنه قول الشاعر الربيع بن ضبع الفزاري:

مِنْ بَعْدِمَا قُوَّةٌ أَسْرُبُهَا \*\*\* أَضْبَحْتُ شَيْخًا أَعَالِجُ الْكَبِيرَا<sup>٨١</sup>

ويلاحظ أنّ (ما) في الأمثلة السابقة كلّها لم تؤثر على الجملة إعرابياً، ووجودها بين المضاف والمضاف إليه لم يمنع الإضافة وبقي المضاف إليه مجروراً. فهي زائدة غير كافحة، ويمكن حذفها.

٧٧ امرؤ القيس، ديوان امرئ القيس، شرح: عبد الرحمن المصطاوي، ط. ٢، (بيروت: دار المعرفة، ٢٠٠٤)، ٦٤.

٧٨ يُنظر الرضي، شرح الكافية، ٢٥٥/٤.

٧٩ ابن يعيش، شرح المفضل، ١٣٣/٨.

٨٠ يُنظر فخر الدين قباوة، المورد النحويّ الكبير، ط. ٢، (بيروت: نشر أدب الحوزة، ١٩٧٨م)، ١٢٩.

٨١ شرّاب، شرح الشواهد الشعرية، ٥٢٨/١.

وتُزاد بعد الحروف المشبّه بالفعل، والغالب أنّها تكون كافة، لكنّها قد تكون زائدة غير كافة، وحينها تكون للتأكيد فحسب ويمكن حذفها؛ يقول الأشموني: «وقد يُتقى العمل وتُجعل (ما) ملغاة، وذلك مسموع في (ليت) لبقاء اختصاصها، كقول النابغة الذبياني:

قالت ألا لَيْتَما هذا الحَمَامَ لنا \*\*\* إلى حَمَامَتِنَا أَوْ نِصْفَهُ فَقَدِ ٨٢

يُروى بنصب (الحمام) على الإعمال، ورفع على الإهمال، وأمّا البواقي (إنّ وأخواتها) فذهب الزجاج وابن السراج إلى جوازه قياساً<sup>٨٣</sup>. ومذهب ابن يعيش أنّ الإعمال جائز؛ «وهو أن تُزاد لمجرد التأكيد غير لازمة للكلمة... وقيل: (إنّما زيداً منطلق) فيجوز في إنّ الإعمال والإلغاء... ومن عملها وقال: (إنّما زيداً منطلق) كانت (ما) ملغاة والمراد بها التأكيد»<sup>٨٤</sup> وبذلك تكون (ما) زائدة غير كافة، ويمكن حذفها دون أن تتأثر الجملة إعرابياً.

وقد تأتي (ما) بعد الكاف فلا تكفّها، فتكون ملغاة ويعقبها اسم مجرور بالكاف،<sup>٨٥</sup> كقول عمرو بن بركة النهمي الهمداني:

وَنَنْصُرُ مَوْلَانَا وَنَعْلَمُ أَنَّهُ \*\*\* كَمَا النَّاسِ مَجْرُومٌ عَلَيْهِ وَجَارِمٌ ٨٦

وهنا يمكن حذف (ما) فيصحّ قولك: (كالناس) دون أيّ تأثير إعرابي في الجملة. ومنه أيضاً أن تقع زائدة في موقع الوصف: فقد تُعدّ زائدة -

٨٢ النابغة الذبياني، ديوان النابغة الذبياني، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط. ٢، (القاهرة: دار المعارف، د.ت)، ٢٤.

٨٣ الأشموني، منهج السالك، ١٤٢/١-١٤٣، ويُنظر ابن هشام، أوضح المسالك، ٣٥١/١.

٨٤ ابن يعيش، شرح المفصل، ١٣٣/٨.

٨٥ يُنظر الأشموني، منهج السالك، ٢٩٨/٢، وابن هشام، أوضح المسالك، ٩٧/٣.

٨٦ شريف راغب علاونة، عمرو بن بركة الهمداني سيرته وشعره، ط. ١، (عمّان: دار المناهج، ٢٠٠٥)، ١١٥.

على خلاف بين النحاة - في مثل: (أعطيت عطاءً ما) و(فعلت فعلاً ما)؛ اختلف فيها النحاة؛ «فقال بعضهم: اسم، فمعنى قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا﴾ [البقرة، ٢٦] أيّ مَثَل، وقال بعضهم زائدة، فتكون حرفاً، (وهو الأرجح) لأنّ زيادة الحروف أولى من زيادة الأسماء... لهذا استعظم الخليل وتعجب من ضمير الفصل لكونه اسماً زيداً لفائدة الفصل. وأيضاً فإنّ (ما) ثبتت زيادتها... ووصفتها لم تثبت؛ فالحمل على ما ثبت - في موضع الالتباس - أولى»<sup>٨٧</sup> ولذلك ذهب صاحب الهَمْع أيضاً إلى زيادتها حين قال: «وذهب قوم منهم ابن السّيد وابن عصفور إلى أنّ (ما) تقع صفةً للتعظيم كقولهم: (لأمر ما جدع قصير أنفه) و(لأمر ما يُسود من يسود) أيّ لأمر عظيم... والمشهور أنّها في جميع ذلك زائدة»<sup>٨٨</sup>.

ويمكن أن تدخل (ما) على (ربّ) فلا تكفّها؛ ويُجرّ الاسم النكرة بعدها بزُبّ لفظاً،<sup>٨٩</sup> ومنه قول الشاعر عديّ بن الرعلاء الغسانيّ:

رُبُّمَا ضَرْبَةٌ بِسَيْفٍ صَقِيلٍ \*\*\* دُونَ بُضْرَى وَطَعْنَةٍ نَجْلَاءٍ<sup>٩٠</sup>

فما هنا زائدة غير لازمة، ويمكن حذفها (ربّ ضربية) دون أن تتأثر الجملة إعرابياً.

وكذلك قد تُزاد بعد حروف الجرّ (من، وعن، والباء) لكنّها لا تكفّها عن العمل، وذلك لعدم إزالتها لاختصاص حروف الجرّ بالدخول على

٨٧ الرضيّ، شرح الكافية، ٥٢/٣، والحسن بن قاسم المراديّ، الجنى الداني، ط. ١، تح: فخر الدين قباوة، ومحمد نديم فاضل، (بيروت: المكتبة العلميّة، ١٩٩٢م)، ٣٣٥.

٨٨ السيوطي، همع الهوامع، ٣٠٠/١-٣٠١.

٨٩ يُنظر ابن هشام، أوضح المسالك، ٦٥/٣، والأشمونيّ، منهج السالك، ٢٩٨/٢-٢٩٩، والرضيّ، شرح الكافية، ٢٩٤/٤.

٩٠ شرّاب، شرح الشواهد الشعريّة، ٧٢/١.

الأسماء،<sup>٩١</sup> فيبقى الاسم بعد هذه الحروف مجرورًا بها، ومنه قوله تعالى: ﴿مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا﴾ [نوح، ٢٥] وقوله تعالى: ﴿عَمَّا قَلِيلٍ لِيُصِبْحَنَّ نَادِمِينَ﴾ [المؤمنون، ٤٠]. وأمّا قوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ﴾ [آل عمران، ١٥٩] فقد تقدّم أنّ فخر الدين الرازي قد عدّها للاستفهام التعجّبيّ وعليه فهي ليست زائدة بحسب المعيار الذي اعتمده الباحث لاعتبارها زائدة وهو عدم تأثيرها على المعنى غير التوكيد.

وواضح أنّها في الأمثلة السابقة زائدة غير كافّة، ويمكن حذفها، فيصحّ مثلاً أن يقال: (من خطيئاتهم)، (عن قليل).

وأخيراً تُزاد (ما) بعد كثير من أدوات الشرط الجازمة وغير الجازمة، حيث تكون زائدة في (إذا ما، وإمّا، وأينما، ومتى ما، وأيّ ما) وكذلك قد تُزاد - على خلاف - بعد (من، أيان، أنّي).<sup>٩٢</sup> فمن زيادتها بعد الأدوات غير الجازمة قول بشار بن برد:

إِذَا مَا غَضِبْنَا غَضْبَةً مُضْرِيَّةً \*\*\* هَتَكْنَا حِجَابَ الشَّمْسِ أَوْ قَطَرَتْ دَمَا<sup>٩٣</sup>

ومن زيادتها بعد الأدوات الجازمة<sup>٩٤</sup> قوله تعالى: ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِككُمُ الْمَوْتُ﴾ [النساء، ٧٨]، ومنه قول عبد يغوث بن وقاص الحارثي:

فِيَا رَاكِبًا إِمَّا عَرَضَتْ فَبَلَّغْنِ \*\*\* كِلَابًا، وَحَيًّا مِنْ عَقِيلٍ مَقَالِيَا<sup>٩٥</sup>

٩١ يُنظر الأشموني، منهج السالك، ٢٩٨/٢، والرضي، شرح الكافية، ٤٣٦/٤، وابن هشام، أوضح المسالك، ٦٥/٣، والمرادي، الجني الداني، ٣٣٢.

٩٢ يُنظر منهج السالك، ٥٨٢/٣.

٩٣ بشار بن برد، ديوان بشار بن برد، تح: محمّد الطاهر بن عاشور، (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٦)، ١٦٣/٤.

٩٤ يُنظر قباوة، المورد النحويّ الكبير، ٣١٣-٣١٤.

٩٥ شرّاب، شرح الشواهد الشعرية، 332/3.

وفي مثل ما سبق «أنت في زيادة (ما) وتركها مخير، تقول: إن تأتني أنك، وإما تأتني أنك، وأين تكن أكن، وأينما تكن أكن»<sup>٩٦</sup> وبالتالي هي زائدة، يمكن حذفها دون أن تتأثر الجملة.

### ١١ - معاني إضافية للأداة (ما):

من نادر استخدام الأداة (ما) أنها تأتي زائدة في بعض المواضع لكنها تؤثر على المعنى؛ فتنكسب بعض الكلمات معاني جديدة. من ذلك أنها تأتي مع الكاف (كما) فتكون الكاف بمعنى (لعل): فقد «حكى سيبويه عن العرب: انتظرنى كما آتيتك»، أي: لعلما آتيتك»<sup>٩٧</sup> وقال الشاعر رؤبة (من الرجز):

لا تُسْتَمِ النَّاسُ كَمَا لَا تُسْتَمُّ<sup>٩٨</sup>

أي: لا تستم الناس لعلك لا تستم.<sup>٩٩</sup> والبصريّة ينشدون: «(لا تظلم الناس كما لا تظلم) أي: لعلما»<sup>١٠٠</sup> بينما ذهب الكوفيتون إلى أنّ (كما) فيما تقدّم هي (كيما) مخففة بحذف الياء، مستشهدين بقول الشاعر عمر بن أبي ربيعة:

وَطَرْفَكَ إِمَّا جِئْتَنَا فَاصْرِفْنَهُ \*\*\* كَمَا يَحْسِبُوا أَنَّ الْهَوَى حَيْثُ تَنْظُرُ<sup>١٠١</sup>

٩٦ المبرد، المقتضب، ٥٣/٢.

٩٧ الرضي، شرح الكافية، ٣٢٧/٤.

٩٨ شرّاب، شرح الشواهد الشعرية، 198/3.

٩٩ الرضي، شرح الكافية، ٣٢٧/٤-٣٢٨، وينظر الأشموني، منهج السالك، ٥٥١/٣.

١٠٠ الرضي، شرح الكافية، ٤/٣٢٨.

١٠١ عمر بن أبي ربيعة، ديوان عمر بن أبي ربيعة، شرح: فايز محمد، ط. ٢، (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٦)، ١٢٧. وقد ورد في الديوان بلفظ مختلف: إِذَا مَا جِئْتُ فَامْنَحِ الطَّرْفَ غَيْرَنَا \*\*\* لِكَيْ يَحْسِبُوا أَنَّ الْهَوَى حَيْثُ تَنْظُرُ.

أي: كيما يحسبوا<sup>١٠٢</sup>.

وتأتي زائدة مع الكاف (كما) فتكون بمعنى (عندما)؛ حيث تُستخدم للدلالة على اقتران فعلين (زمنيًا) في الوجود،<sup>١٠٣</sup> من مثل: (ادخل كما يسلم الإمام) أي: ادخل عندما يسلم الإمام. ومثل: (كما قام زيد قعد عمرو) أي: عندما.

ومن غريب استخداماتها أنها تأتي زائدة مع بعض الأفعال فتكون بمعنى (حقًا)؛ حيث تأتي زائدة بعد (شدّ) و(عزّ)، ومنه قولهم: «(شدّ ما أنك ذاهب) و(عزّ ما أنك قائم)... فالفعل (شدّ)، والفعل (عزّ) فعلان مكفوفان بما، كقلّما وطالما، وهما بمعنى (حقًا)؛ فمعنى (شدّ ما أنك قائم): حقًا أنك قائم».<sup>١٠٤</sup>

### الخاتمة:

درس الباحث في هذا البحث إحدى أدوات المعاني في النحو العربي وهي الأداة (ما)، حيث وجدها تأتي في مواقع كثيرة من الكلام باستخدامات متنوّعة وبدلالات مختلفة؛ ووجد الباحث أنّ هذه الأداة متناثرة في كتب النحو. فقام الباحث في هذا البحث بإحصاء مواضع الأداة (ما)، وبيّن استخداماتها المتعدّدة ومعانيها المتنوّعة وصنّفها حسب ذلك مع توضيح ذلك بالأمثلة والشواهد المناسبة. وقد وجد أنها تستخدم في عشر استخدامات هي الاستفهاميّة، والموصولة، والنافية، والشرطيّة،

١٠٢ أبو البركات عبد الرحمن بن محمد بن الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيّين، ط. ١، تح: جودي مبروك محمد مبروك، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ٢٠٠٢)، ٤٧٠-٤٧١.

١٠٣ الرضي، شرح الكافية، ٤/٣٢٨.

١٠٤ يُنظر الرضي، شرح الكافية، ٤/٣٤٨.

والمصدرية، والظرفية، والعوض، والكافة، والمصححة، والزائدة، بالإضافة إلى استخدامات نادرة بينها الباحث في الفقرة الأخيرة من البحث.

ويوصي الباحث بالقيام بالمزيد من البحوث في الأدوات لأن فيها الكثير من القضايا التي تستحق أن تُدرس أو تُجمع؛ فإثناء بحثه في الأداة (ما) بكل معانيها واستخداماتها وجد أنه لا يحيطها بحث واحد لكثرة القضايا فيها ولهذا لم يتطرق البحث إلى أعرابها، حيث إن ذلك يحتاج إلى بحث مستقل لما فيه من التفاصيل الكثيرة والدقيقة. وليس ذلك للأداة (ما) فحسب بل ينطبق هذا الكلام على معظم الأدوات. وكذلك تكمن أهمية البحث في الأدوات في أن النحاة في كتبهم القديمة لم يلتزموا بمصطلحات موحدة، فاستخدموا عدة ألفاظ لمعنى واحد؛ كالزائدة والملغاة والوصلة والمؤكدة... وكذلك لم يفضّلوا مصطلحاتهم، فالزائدة لم يبينوا طبيعة زيادتها؛ إعراباً أم استخداماً أم معنًى؟ فتأتي ضرورة هذه الأبحاث لتقف على مثل هذه القضايا إضافة إلى جمع ما انتشر في كتب النحاة.

## المصادر والمراجع:

القرآن الكريم.

الأشموني، أبو الحسن نور الدين علي بن محمد بن عيسى. منهج السالك إلى ألفية ابن مالك. تح: محيي الدين عبد الحميد. بيروت: دار الكتاب العربي، ط. ١، ١٩٥٥.

امرؤ القيس. ديوان امرئ القيس. شرح: عبد الرحمن المصطاوي. بيروت: دار المعرفة، ط. ٢، ٢٠٠٤.

ابن الأنباري، أبو البركات عبد الرحمن بن محمد. الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين. تح: جودي مبروك محمد مبروك. القاهرة: مكتبة الخانجي، ط. ١، ٢٠٠٢.

ابن برد، بشار. ديوان بشار بن برد. تح: محمد الطاهر بن عاشور. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٦.

بكار، يوسف حسين. شعر زياد الأعجم. عمان: دار المسيرة، ط. ١، ١٩٨٣.



الذبياني، النابعة. ديوان النابعة الذبياني. تح: محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار المعارف، ط. ٢، ٥. د.ت.

ابن أبي ربيعة، عمر. ديوان عمر بن أبي ربيعة. شرح: فايز محمد. بيروت: دار الكتاب العربي، ط. ١٩٩٦، ٢.

رضي الدين الأسترابادي، محمد بن الحسن. شرح الرضي على الكافية. تح: عمر، يوسف حسن. بنغازي: منشورات جامعة قارونس، ط. ١٩٩٦، ٢.

زهير ابن أبي سلمى. ديوان زهير ابن أبي سلمى. تح. الفاعور، حسن علي. بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١٩٨٨، ١.

السيوطي، عبد الرحمن بن كمال الدين أبي بكر بن محمد. همع الهوامع في شرح جمع الجوامع. تح: أحمد شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١٩٩٨، ١.

شُرَّاب، محمد بن محمد حسن. شرح الشواهد الشعرية في أمات الكتب النحوية. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط. ٢٠٠٧، ١.

الضامن، حاتم. «المخبل السعدي حياته وما تبقى من شعره»، مجلة المورد ١/٢، (آذار ١٩٧٣)، ١٢١-١٣٦.

<http://shiabooks.net/library.php?id=9776>

طرفة بن العبد. ديوان طرفة بن العبد. شرح: مهدي محمد ناصر الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ٢٠٠٢، ٣.

طنطاوي، محمد سيد. التفسير الوسيط للقرآن الكريم. القاهرة: دار نهضة مصر، ط. ١٩٩٨، ١.

عباس، إحسان. ديوان كثير عزة. بيروت: دار الثقافة، ١٩٧١.

العباس بن مرداس. ديوان الشاعر العباس بن مرداس. جمع وتح: يحيى الجبوري. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط. ١٩٩١، ١.

علاونة، شريف راغب. عمرو بن بزاقة الهمداني سيرته وشعره. عمان: دار المناهج، ط. ٢٠٠٥، ١.

قباوة، فخر الدين. المورد النحوي الكبير. بيروت: نشر أدب الحوزة، ط. ١٩٧٨، ٢.

القزويني، أبو عبد الله زكريا بن محمد بن محمود. الإيضاح في علوم البلاغة. تح: محمد عبد المنعم خفاجي. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط. ١٩٨٥، ٦.

القيسي، نوري حمودي. «المرار بن سعيد الفقعسي حياته وما بقي من شعره»، مجلة المورد ٢/٢، (حزيران ١٩٧٣)، ١٥٥-١٨٤.

<http://shiabooks.net/library.php?id=9776>

المبرد، محمد بن يزيد بن عبد الأكبر. المقتضب. تح: محمد عبد الخالق عزيمة. القاهرة: منشورات المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٩٤.

المرادي، الحسن بن قاسم. الجنى الداني. تح: فخر الدين قباوة، ومحمد نديم فاضل. بيروت: المكتبة العلمية، ط. ١٩٩٢، ١.

مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري. صحيح مسلم. تح: محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط. ١، د.ت.

- المعريّ، أبو العلاء. اللزوميات. تح: أمين عبد العزيز الخانجيّ. بيروت: مكتبة الهلال، والقاهرة: مكتبة الخانجيّ، د. ت.
- ابن الملوّح، قيس. ديوان قيس بن الملوّح. تعليق: يسري عبد الغني، بيروت: دار الكتب العلميّة، ط. ١، ١٩٩٩.
- ابن منظور. لسان العرب، بيروت: دار صادر، د. ت.
- الميداني، عبد الرحمن حنّكة. البلاغة العربيّة أسسها وعلومها وفنونها. دمشق: دار القلم، وبيروت: الدار الشاميّة، ط. ١، ١٩٩٦.
- ابن هشام الأنصاريّ، عبد الله. أوضح المسالك إلى ألفيّة ابن مالك، ومعه عدّة السالك إلى تحقيق أوضح المسالك. تح: محمّد محيي الدين عبد الحميد، صيدا - بيروت: المكتبة العصريّة، د. ت.
- ابن هشام الأنصاريّ، عبد الله. مغني اللبيب عن كتب الأعراب. تح: محمّد محيي الدين عبد الحميد، صيدا - بيروت: المكتبة العصريّة، ١٩٩١.
- ابن يعيش، أبو البقاء موفق الدين يعيش. شرح المفصل. مصر: إدارة الطباعة المنيريّة، د. ت.

## Kaynakça

- Kur'ân-ı Kerim.
- Abbâs, İhsan. *Divânü Kuseyyir Azze*. . Beyrût: Daru's-sekafe, 1971.
- el-Abbâs b. Mirdâs. *Divânü's-şair el-Abbâs b. Mirdâs*. thk. Yahyâ el-Cebbûri. Beyrût: Müessesetü'r-Risale, 1. Basım, 1991.
- Alavne, Şerif Rağib. *Amr b. Berraka el-Hamdani sinatuhu ve şî'iruhu*. Amman: Daru'l-Menahic, 1. Basım, 2005.
- Bekkar, Yusuf Hüseyin. *Şî'iru Ziyadi'l-Acem*. Amman: Daru'l-Mesira, 1. Basım, 1983.
- ibn Burd, Beşşar. *Divânü Beşşar b. Burd*. thk. Muhammed el-Tahir b. Aşur. Kahire: matbatu lecneti't-telif ve't-terceme ve'n-neşr, 1966.
- ed-Damin, Hatim. "el-Muhabbel el-Sa'adi hayatuhu ve ma tebakka min şî'irihî" *Mecelletü'l-Mavrid* 2/1, (Mart 1973), 121-136.
- <http://shiaibooks.net/library.php?id=9776>
- el-Eşmûni. *Menbecu's-sâlik ilâ Elfıyyeti İbni Mâlik*. thk. Muhyi'd-din Abdulhamid. Beyrût: Dâru'l-kitâbi'l-arabiyy, 1. Basım, 1955.
- ibn el-Enbari, ebu'l-Berakat Abdurrahman b. Muhammed. *el-İnsaf Fi Mesâii'l-Hilaf Beyne el-Kufıyyin Ve el-Basriyyin*. thk. Cudi Mebruk Muhammed Mebruk. Kahire: Mektebetu'l-Hanci, 1. Basım, 2002.
- el-Hatib el-Kazvini. *el-İzâh fi ulûmi'l-belâga*. thk. Muhammed Abdulmun'im Hafâci. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Lubnâni, 6. Basım, 1985.
- ibn Hişâm el-Ensârî, Abdullâh. *Evdabu'l-mesâlik ilâ elfıyyeti ibni Mâlik ve uddetu's-sâlik ilâ tabkiki evdabi'l-mesâlik*. thk. Muhyi'd-Din Abdulhamid. Sayda-Beyrût: el-Mektebetü'l-ezheriyye, ty.
- ibn Hişâm el-Ensârî, Abdullâh. *Muğni-l Lebîb 'an kütübi-l E'arîb*. thk. Muhyi'd-Din Abdulhamid. Sayda-Beyrût: el-Mektebetü'l-ezheriyye, 1991.
- İmruülkays. *Divanu İmruülkays*. şerh. Abdurrahman el-Mistavi. Beyrût: Dâru'l-marife, 2. Basım, 2004.
- Kabâve, Fahrüddin. *el-Mevridu'n-nahviyyu'l-kebir*. Beyrût: nşr. Edebu'l-Havze, 2. Basım, 1978.
- el-Kaysi, Nuri Hammudi. "el-Mirar b. Said el-Faka'asi hayatuhu ve ma bakiye min şî'irihî" *Mecelletü'l-Mavrid* 2/2, (Haziran 1973), 155-184.

<http://shiabooks.net/library.php?id=9776>

ibnu Manzûr. *Lisânü'l-arab*. Beyrût: Dâru Sader, ty.

el-Ma'arri, ebu'l-Alaa. *el-luzumiyyat*. thk. el-Hnci, Emin Abdula'ziz. Beyrut: mektebetu'l-hilal, Kahire: mektebetu'l-hanci, ty.

el-Medânî, Abdurrahân Habenneke. *el-Belâgatü'l-arabiyye usûluha ve ulûmuha ve funûnuha*. Dimaşk (Şam): Dâru'l-kalem, Beyrût: ed-Dâru's-şamiyye, 1. Basım, 1996.

ibnu'l Mulevva, Kays. *Divânu Kays b. el-Mulevva*. Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmiiyye, 1. Basım, 1999.

el-Murâdî. *el-Cen'ed-dâni fî Hurûfi'l-meânî*. thk. Muhammed Nedîm Fâzıl ve Fahrudînn Kabâve. Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmiiyye, 1. Basım, 1992.

el-Müberraed. *el-Muktedab*. thk. Muhammed Abdulhalık Udayme. Kâhire: el-meclisu'l a'la liş-şu'un'l islamiyye, 1994.

Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyri. *Sahih-i Müslim*. Muhammed Fuad Abdülbaki. Kâhire, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1. Basım, ty.

ibn ebi Rabia', Ömer. *Divânu Ömer b. ebi Rabia'*. şerh. Faiz Muhammed. Beyrût: Dâru'l-kitâbi'l-arabiy, 2. Basım, 1996.

er-Radiyy el-Estarabâdi. *Şerhu'l-kâfiyye*. thk. Yusuf, Hasan Ömer. Bingâzi: nşr. Câmî'atu Kâryunus, 2. Basım, 1996.

es-Süyûtî, Celâleddin. *Hem'ul-bevâmi' şerhu cemi'l-cevâmi*. thk. Ahmed Şemseddin. Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmiiyye, 1. Basım, 1998.

Şurrah, Muhammed b. Muhammed Hasan. *Şerhü's-sevahidi's-şirriyye fî ummati'l-kütübi'n-nahviyye*. Beyrût: Müessesetü'r-Risale, 1. Basım, 2007.

Tantâvi, Muhammed Seyyid. *et-Tefsirü'l-vasit li'l-Kurani'l-Kerim*. Kâhire: Daru Nahdatu Mısır, 1. Basım, 1998.

Tarafa b. el-Abd. *Divânu Tarafa b. el-Abd*. şerh. Mehdi Muhammed Nâsiru'd-dîn. Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmiiyye, 3. Basım, 2002.

ibn Yaîş, Ebül-Bekâ Muvaffakuddin Yaîş. *Şerhu'l-mufassal*. Mısır: İdaretü't-tibaa el-Müniriyye, ty.

el-Zubyani, en-Nabiğa. *Divânu'n-Nabiğa'l-Zubyani*. thk. Muhammed ebu'l-Fadl İbrahim. Kahire: daru'l-ma'arif, 2. Basım, ty.

Züheyr b. Ebi Sülmâ. *Divânu Züheyr b. ebi Sülmâ*. thk. el-Fâ'ûr, Hasan Ali. Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmiiyye, 1. Basım, 1988.



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2664-677X

Kocaeli Theology Journal

**HİCRÎ ALTINCI ASIRDA ÜN YAPMIŞ BİR HANIM MUHADDİS:  
ŞÜHDE EL-KÂTİBE**  
**A FAMOUS FEMALE HADITH SCHOLAR IN THE SIXTH  
CENTURY: SHUHDEH AL-KATIBA**

**Hatice Sevde GARİP**

Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Hadis Bilim  
Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

haticesvd@hotmail.com, orcid.org/0000-0001-7788-6434

**Makale Bilgisi / Article Info**

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

**Geliş Tarihi / Received:** 30 Ekim 2021 / 30 October 2021

**Kabul Tarihi / Accepted:** 28 Kasım 2021 / 28 November 2021

**Yayın Tarihi / Published:** 29 Aralık 2021 / 29 December 2021

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık 2021 / December 2021

Cilt: 5, Sayı: 2 Volume: 5, Issue: 2, Sayfa / Pages: **725-738**.

**Cite as / Atıf:** Garip, Hatice Sevde. "Hicri Altıncı Asırda Ün Yapmış Bir Hanım Muhaddis: Şühde el-Kâtibe [A Famous Female Hadith Scholar in the Sixth Century: Shuhdeh al-Katiba]". Kocaeli İlahiyat Dergisi- Kocaeli Theology Journal 5/2 (Aralık/ December 2021), **725-738**.

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

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

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

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

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

**CC BY-NC-ND 4.0**

## Öz

Hicrî V. ve VI. asırlarda Bağdat bölgesinde yaşayan Şühde el-Kâtibe içinde bulunduğu dönem itibariyle İslâm tarihi için büyük önem arz eden Haçlı saldırılarına tanık olmuştur. Bununla birlikte saldırıların yol açtığı kayıplara rağmen bu dönemdeki ilmî faaliyetlerde kesinti yaşanmamıştır. Aksine âlim ve fakihlerle dolu ilmî bir ortam mevcuttur. Bağdat şehrinde doğup yetişen Şühde köklü bir aileye mensuptur. Bu durum onun henüz çocuk yaşlarda iken ilimle tanışıp hemhâl olmasına zemin hazırlamıştır. Kendisinin gayretleri ile kadın muhaddisler arasında yerini almış, bunun yanı sıra âli isnâd sahibi olma vasfına nail olmuştur. Hadis ilminin saygın şahsiyetleri onun ders meclislerinden istifade edebilmek amacıyla Bağdat'a gelmiştir. Bu çalışma Şühde'nin hayatını, ilmî çevresini ve ilme sunduğu katkıyı ortaya koymayı hedeflemektedir.

**Anahtar kelimeler:** Hadis, Biyografi, Bağdat, Muhaddis, Şühde el-Kâtibe.

## Abstract

Having lived in the Baghdad region in the Hijri 5th and 6th centuries, Shuhdeh al-Katiba as of the period witnessed the Crusader attacks that were of great importance for the history of Islam. However, there was no interruption in scientific activities in this period, though the losses caused by the attacks. On the contrary, there was a scientific environment full of scholars and jurists. Having been born and raised in the city of Baghdad, Shuhdeh belonged to a well-established family, which paved the way for her to meet science when she was still a child. Thanks to her efforts, she had taken her place among the female hadiths, and she qualified as being the owner of âli isnâd. Respected personalities of the science of hadith visited Baghdad to benefit from her scientific assemblies. This study aims to reveal Shuhdeh 's life, her scientific environment and her contribution to science.

**Keywords:** Hadith, Biography, Baghdad, Hadith Scholar, Shuhdeh al-Katiba.

## Giriş

Hadislerin sonraki nesillere sağlam şekilde aktarılması ve öğretilmesinde ilk dönemlerden itibaren erkeklerin yanı sıra azımsanmayacak sayıda hanımlar da faaliyet göstermiştir. Kadınların, rivayet sırasında hadislerin nakli şeklinde sundukları katkı, sonraki dönemlerde kitapların rivayeti ile devam etmiştir. Bazı hanımlar, küçük yaşta ilim elde etmeleri ve uzun ömürlü bir hayat sürmeleri sebebiyle birçok eserin âlî isnâdını elde etmişler ve ilim ehli tarafından rağbet görmüşlerdir. Bu hanım muhaddislerden biri de Selçuklu hakimiyetindeki Bağdat'ta doğup yetişmiş, el-Kâtibe lakabıyla tanınan Şühde bnt. Ahmed'dir. Bu çalışmada öncelikle Şühde'nin hayatı, ilim çevresi ve ilmî şahsiyeti konu edilecek, ardından onun kanalıyla sonraki nesillere nakledilen bazı eserlere dikkat çekilecek, bu sayede onun ilim tarihine katkısı ortaya konulmaya çalışılacaktır.

## 1. Hayatı

Şühde bnt. Ahmed b. el-Ferec b. Ömer el-İberiyeye ed-Dîneveriyeye, 480/1087'den sonra,<sup>1</sup> genel kabul gören görüşe göre ise 482/1089 yılında Bağdat'ta doğdu. Dînever<sup>2</sup> asıllı olan Şühde, birçok nisbe ile şöhret bulmuştur. Dedesi Ömer'in iğne ticareti yapmasından ötürü "el-İberiyeye" olarak tanınmış,<sup>3</sup> isnad<sup>4</sup> ve yazısının güzelliğiyle birçok kitap istinsah etmesindeki mahareti ile "el-Kâtibe"<sup>5</sup> lakabıyla meşhur olmuştur. Hattat Şühde'nin, Kâtibe Bintü'l-Akra<sup>6</sup> olarak tanınan ve hattının seçkinliğiyle ön plana çıkan Fâtıma bnt.

1 Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvut-Muhammed Nuaym (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 20/542.

2 Ebü'l-Abbâs Şemseddîn b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrût: Dâru Sâdır, ts.), 2/477.

3 Ebû Sa'd Abdülkerim es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî el-Yemânî (Haydarâbâd: Meclis-ü Dâiretü'l-Maârif Osmâniyye, 1962), 1/95; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 2/478.

4 Şemseddin Sâmî, *Kâmüsü'l-a'lâm târih ve coğrafyâ lügâtü* (İstânbûl: Mîhrân Matbaası, 1894), 4/491.

5 Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1/96; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târihi'l-ümem ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ – Mustafâ Abdülkâdir Atâ (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 18/254; Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fî târihi'l-a'yân*, thk. Muhammed Berekât (Dîmaşk-Suriye: Dâru'r-Risâletü'l-Âlemiyye, ts.), 21/260; Abdülhay b. Ahmed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab fî abbâri men zehab*, thk. Mahmûd Arnâvut (Dîmaşk-Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1406/1986), 6/410.

6 Şihâbüddîn Ebu Abdullah Yâkûut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, thk. İhsân Abbâs (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 5/2156.

el-Hasan b. Alî el-Attâr Ümmü'l-Fadl'ın (ö.480/1087) hattı tarzında yazdığı bildirilmektedir.<sup>7</sup> Zamanında onun gibi yazan bir başkasına rastlanılmadığı da kaynaklarda yer almıştır.<sup>8</sup> Kadınlara yönelik vaazları<sup>9</sup> ve kadınlar arasında ilmiyle ön plana çıkması sebebiyle “Fahrü'n-nisâ<sup>10</sup>”, uzun bir yaşam sürmesiyle “Muammere”, çok sayıda kişinin ondan rivayet almak için Bağdat'a, meclisine gelmesi sebebiyle kendisine gidilen anlamında “Cihet” ve Bağdat'taki en muteber isnad silsilelerine sahip olduğu için “Müsnidetü'l-İrâk” lakaplarıyla da anılmıştır.<sup>11</sup> Şühde, İslâm hat sanatında, aynı yazının farklı tarz ve üslupları manasında “aklâm-ı sitte” diye adlandırılan altı hattın teşekkülünde rol oynayan İbnü'l-Bevvâb'ın mektebindeki sanatkârlardan biri olarak bilinmektedir.<sup>12</sup>

Hicrî beşinci ve altıncı asrın en önde gelen kadın hadisçileri arasında bulunan Şühde el-Kâtibe, İslâm dünyasının önemli merkezlerinden biri olan Bağdat'ta yaşamını sürdürmüştür. Bağdat halkı arasında yaşanan çeşitli karışıklıkların olduğu bir zamanda<sup>13</sup> doğan Şühde, Haçlıların Kudüs'e girişine ve Müslümanlarla mücadelelerine şahit olmuştur. Zengî ve Eyyûbîlerin Haçlılarla mücadelesinin yaşandığı döneme şahitlik etmiş, Bâtınîlerin İslâm dünyasında aktif oldukları bir dönemde önemli ilim merkezlerinden biri olan Bağdat'ta yaşamıştır.<sup>14</sup>

Şühde'nin yaşadığı zaman diliminde dışarıda haçlılar, içerde bâtınîlerle olan mücadele, idareciler arasındaki taht kavgaları gibi etkenler Bağdat çarşılarında fiyat artışlarına neden olmuştur.<sup>15</sup> Ayrıca 533/1138'de şiddetli dep-

7 Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân es-Süyûtî, *Nüzhetü'l-cülesâ' fi eşâri'n-nisâ*, thk. Abdüllâtîf Âşûr (Kâhire: Mektebetü'l-Kur'an, ts.), 54.

8 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemül-üdebâ*, 3/1422; Selâhaddîn Halil b. İzzeddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed Arnavut (Beyrût: Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000), 16/111; Süyûtî, *Nüzhetü'l-cülesâ'*, 54.

9 Yâsîn b. Hayrullah b. Müsâ el-Hatib Ömer Mevsilî, *er-Ravzatü'l-feyhâ' fi tevârihi'n-nisâ*, thk. Recâ' Mahmûd (Bağdat: Dâru'l-Cumhuriyye, ts.), 1/258.

10 Şühde el-Kâtibe, *el-Umde mine'l-fevâ'id vel-âsâri's-sihâh vel-ğarâ'ib fi Meşyahati Şühde*, nşr. Rifat Fevzî Abdülmuttalib (Kâhire: Mektebetü'l-Hâneçî, 1415/1994), 5; Ebü Abdillâh Şemseddin Zehebî, *el-İber fi haberi men ğaber*, thk. Ebü Hâcir Muhammed es-Sâid (Beyrût-Lübân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 3/66.

11 Zehebî, *Siyer*, 20/542; Ayhan Tekineş, “Şühde el-Kâtibe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2010, 39/252-253.

12 Muhittin Serin, “İbnü'l-Bevvâb”, *DİA*, 1999, 20/534-535.

13 Ebü'l-Hasen İzzeddîn İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, thk. Muhammed Yûsuf Dakkâk (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 8/457.

14 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/19.

15 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/358.

remler ve bunun beraberinde getirmiş olduğu ölümler,<sup>16</sup> 541/1146'da kuraklık ve çekirge istilası,<sup>17</sup> 543/1148'de kıtlık,<sup>18</sup> 550/1155'de ise büyük yangınlar<sup>19</sup> gibi durumlarla da mücadele etmek zorunda kalınmıştır.

Âlî isnâd<sup>20</sup> sahibi olan Şühde'nin vefat tarihi konusunda 13 Muharrem 574/1178 Pazar günü<sup>21</sup> ve 14 Muharrem 574/1178 Pazartesi günü<sup>22</sup> olmak üzere iki farklı görüş kaydedilmiştir. Bununla birlikte vefat yaşının takriben 90 yaşını<sup>23</sup> veya 100 yaşını<sup>24</sup> aşmış olduğu da eklenmiştir. Cenaze namazı Bağdat'ta bulunan Saray Cami'nde kılınmıştır. Pek çok âlim ve devlet erbâbı cenazesine katılmıştır.<sup>25</sup>

Kaynaklarda Şühde'nin ailesi hakkında sadece babası ve eşiyle ilgili bilgilere ulaşılabilmektedir. Babası, Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) öğrencilerinden olup sika kabul edilen Ebu'n-Nasr Ahmed b. el-Ferec, Bağdat'ın meşhur muhaddislerindendir.<sup>26</sup> Zâhid ve iyi ahlâklı olarak vasıflandırılmıştır. Hadis, fıkıh ve tefsir gibi alanlarda günümüze eserleri ulaşan meşhur Hanbelî hukukçusu Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'dan (ö. 458/1066) ilim almıştır.<sup>27</sup> Şühde, yirmili yaşlarındayken 23 Cemâziyelevvel 506 tarihinde Cumartesi günü vefat etmiş ve Tâc Medresesi yakınındaki Bâbiebrez Kabristanı'na<sup>28</sup> defnedilmiştir.<sup>29</sup>

16 İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 6/168-169.

17 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/344.

18 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/356.

19 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/401.

20 Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 16/111; Süyûtî, *Nüzhetü'l-cülesâ*, 54.

21 Cemâlüddîn Muhammed İbnü's-Sâbûnî, *Tekmiletü İkmâli'l-ikmâl*, nşr. Mustafa Cevâd (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 84; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 2/478; Ömer Rızâ Kehhâle, *A'lâmü'n-nisâ' fi 'âlemeyi'l-Arab ve'l-İslâm* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 2/312.

22 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 18/254; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 21/261; Zehebî, *el-İber*, 3/66.

23 İbn Hallikân, *Vefeyât*, 2/477; Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrıberdî, *en-Nücumü'z-zâhire fi mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, nşr. İrşâd el-Kümü (Mısır: Dâru'l-Kütüb, ts.), 6/84.

24 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 18/254; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 10/94; Zehebî, *Siyer*, 20/542.

25 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 18/254; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 21/260.

26 Şühde el-Kâtibe, *el-Umde*, 7; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1/96.

27 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 8/593.

28 Bkz. Kehhâle, *A'lâmü'n-nisâ'*, 2/312 'Bâbiebrüz' olarak geçmektedir.

29 İbn Hallikân, *Vefeyât*, 2/478.



Şühde'nin kocası, halifenin bizzat şahsına vekil tayin ettiği<sup>30</sup> "Sikatüddeve, İbnü'l-Enbârî" olarak tanınan Ebü'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Yahya ed-Düreynî el- Enbârî'dir.<sup>31</sup> Sikatüddeve, 475 yılında doğmuş ve 16 Şaban 549 Salı günü vefat etmiştir.<sup>32</sup> Cami'nin avlusunda yer alan evine defnedilip eşinin vefatı üzerine Muharrem ayında Bâbiebrez Kabristanı'na nakledilmiştir.<sup>33</sup> Devrinin sayılı edebiyatçılarından ve şairlerinden olup örnek bir şahsiyettir.<sup>34</sup> Ayrıca Şühde'nin babası Ebu'n-Nasr Ahmed b. el-Ferec'in bir müddet hizmetkârlığında bulunmuştur.<sup>35</sup> Bağdat'ta tekke ve medrese gibi hayır kurumları ile birlikte, Dicle yakınlarına Şâfiî medresesi ve sûfi ribâtı da inşa ettirmiştir. Mallarının çoğunu vakfettiği kaydedilmiştir.<sup>36</sup> Sikatüddeve, Abbasi halifesi Muktefi li-Emrillah'ın (ö. 555/1160) rızasını kazanarak önemli devlet adamlarından biri konumuna ulaşmıştır.<sup>37</sup>

## 2. İlim Çevresi

Henüz sekiz yaşında iken ilim meclislerinde âlimlerden hadis dinlemesi,<sup>38</sup> uzun ve faydalı bir ömür sürmesi<sup>39</sup> Şühde'nin ilim çevresinin oldukça geniş olmasına katkı sağlamıştır. Bununla birlikte, pek çok âlimden ilim almasının<sup>40</sup> yanında kendi hocalarının bir kısmının da aralarında bulunduğu çok sayıda kimse onun ilim halkalarına dahil olmuştur.<sup>41</sup> Şühde'nin, büyük âlimlerden bir kısmına da icâzet verdiği nakledilmiştir.<sup>42</sup>

30 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9/220; Zehebî, *Siyer*, 20/543.

31 İbn Hallikân, *Vefeyât*, 2/478; Ebü Gays Muhammed Hayrüddin ez-Zirikli, *el-A'lâm kâmusu terâcim li-esheri'r-ricâl ve'n-nisâ* (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2002), 4/329; Şemseddin Sâmî, *Kâmüsül-a'lâm*, 4/491.

32 İbn Hallikân, *Vefeyât*, 2/478; Zirikli, *el-A'lâm*, 4/329.

33 İbn Hallikân, *Vefeyât*, 2/478.

34 Zirikli, *el-A'lâm*, 4/329.

35 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9/220.

36 İbn Hallikân, *Vefeyât*, 2/478; Zirikli, *el-A'lâm*, 4/329.

37 Zirikli, *el-A'lâm*, 4/329; Şemseddin Sâmî, *Kâmüsül-a'lâm*, 4/491.

38 Şühde el-Kâtibe, *el-Umde*, 7.

39 Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 16/111.

40 Zeynep bnt. Alî b. Hüseyin b. Ubeydillâh Fevâz, *ed-Dürrül-mensûr fî tabakâti rabbâti'l-hudûr*, thk. M. Emîn Dannâvî (Mısır: Matbaatü'l-Kübrâ Emiriyye, 1312), 1/256.

41 Sâbûnî, *Tekmiletü İkmâli'l-ikmâl*, 84.

42 Şemseddin Sâmî, *Kâmüsül-a'lâm*, 4/491.

## 2.1. Hocaları

Şühde'nin hocaları arasında en çok istifade ettiği isim Iraklı muhaddis ve âlî isnâd sahibi Ebü'l-Fevâris Tırâd Muhammed b. Alî ez-Zeynebî el-Hâşimî'dir (ö.491/1098).<sup>43</sup> Onun yanında muhaddis Ebü'l-Hattâb Nasr b. Ahmed b. Batır (ö.509/1116)<sup>44</sup> ve Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed b. Talha en-Niâli'den (ö.500/1107)<sup>45</sup> de ilim almıştır. Kıraat ilmiyle alakalı konularda ise hocası Ca'fer es-Serrâc'tan (ö.500/1107) istifade etmiştir.<sup>46</sup> Ayrıca Şâfiî fakihî Fahrü'l-İslâm Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed eş-Şâfiî (ö.507/1114), Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Abdülkâdir b. Yûsuf (ö.499/1106), Ebü'l-Hasan Alî b. Hüseyin b. Eyyûb (ö.550/1155), Sâbit b. Bündâr, Abdülvâhid b. Alvân Şeybânî<sup>47</sup> gibi pek çok isim onun hocaları arasında zikredilmiştir.

## 2.2. Talebeleri

Pek çok hocadan istifade etmiş oluşu, erken yaşta ilmi bir ortam içine girişi, doksan küsur yıl uzun ve faydalı bir hayat sürmesi sayesinde âlî isnâd sahipliği, Şühde'den ilim alanların sayıca çokluğuna tesir etmiştir. Talebeleri onun ilim meclisinde bulunabilmek için çeşitli yerlerden Bağdat'a gelmiştir. Şühde'nin *Meşyeha'sını* derleyen<sup>48</sup> Bağdatlı hâfız ve muhaddis Ebu Muhammed İbnü'l-Ahdar Takıyyüddin Abdülaziz b. Mahmûd b. Mübarek el-Bağdâdî (ö.611/1215) onun en meşhur öğrencisidir. İbnü'l-Ahdar, Bağdat'ta bulunan Saray Camii'nde her cuma ikindi namazı sonrası hadis okumasıyla ve pek çok Bağdatlı hocadan hadis alması ile de bilinmektedir.<sup>49</sup>

Ebü'l-Kâsım İbn Asâkir (ö. 571/1176), Ebû Bekr Zeynüddîn Muhammed b. Mûsâ el-Hâzimî el-Hemedânî (ö. 584/1188)<sup>50</sup> ve Ebü'l-Ferec

43 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/19.

44 İbn Hallikân, *Veşeyât*, 2/477.

45 Muhammed b. Abdülğani İbn Nukta, *Tekmiletü'l-İkmâl*, thk. Abdülkayyûm Abdürabbinnebi (Mekketü'l-Mükerrreme: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, ts.), 3/461.

46 Cemâlüddîn İbnü'l-Cevzî, *Meşyehatü İbnü'l-Cevzî*, thk. Muhammed Mahfûz (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, ts.), 201; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 21/261.

47 Zehebî, *Siyer*, 20/542.

48 Muhammed Abdülhay el-Kettânî, *Fibrisü'l-fehâris*, thk. İhsân Abbâs (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1982), 1/655.

49 Ebû Bekr Ahmed b. el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Mustafâ Abdülkâdir Atâ (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417), 15/253.

50 Selman Başaran, "Hâzimî", *DİA*, 1998, 17/124-125.

İbnü'l-Cevzî (ö.597/1201) gibi önde gelen hadis âlimleri de aynı tabakadan olmalarına rağmen ondan ilim almışlardır.<sup>51</sup> İbnü'l-Mâristâniyye diye meşhur olan ve hocası gibi güzel yazısıyla şöhret bulan Ebû Bekr Fahreddîn Ubeydullah b. Alî b. Nasr el-Bağdâdî et-Teymî (ö.599/1203) de onun öğrencilerindedir.<sup>52</sup>

Ebu'l-Fadl İlyâs b. Câmî' el-Erbîlî (ö. 601/1204),<sup>53</sup> Abdülkâdir b. Abdillâh er-Rûhâvî el-Hanbelî (ö. 612/1215), Fahreddîn Muhammed b. Teymiyye (ö.622/1225),<sup>54</sup> Muvaffakuddîn Muhammed el-Fetâ (ö.628/1230), İbn Şeddâd nisbesiyle meşhur olan Bahâüddîn Yûsuf b. Râfi el-Mevsilî el-Halebî (ö. 632/1234),<sup>55</sup> İbrâhîm b. Hayyir, Tâceddîn Abdullah b. Hameveyh (ö. 642/1244) ve Abdülğanî b. Abdülvâhid el-Makdisî (ö.649/1251) de öğrencileri olarak zikredilmektedir.<sup>56</sup> Şühde'nin en son öğrencisi ise Ebu'l-Kâsım b. Kumeyra (ö.650/1252)<sup>57</sup> olarak bilinmektedir. Ayrıca 532/1138 yılında Bağdat'a gelip beş yıl burada kalan Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî'nin (ö.562/1166) de ondan istifade etmiş olması kuvvetle muhtemeldir.<sup>58</sup>

### 3. İlmî Kişiliği

Şühde el-Kâtibe, kendisinden hem Iraklı muhaddislerin hem de Hanbelî ve Şâfiî âlimlerin ilim almasıyla çok yönlü ilmî kişiliğe haiz muhaddisler arasında sayılabilir. Çeşitli ilimlerde engin bir malumatı olduğu, özellikle de hadis ilmindeki bilgisi ile önde geldiği bilinmektedir.<sup>59</sup> Ayrıca fıkıh ve tefsir ilimlerinde de önemli bir yer edinmiştir.<sup>60</sup> Şühde, derslerini öğrencilerine perde arkasından iletmek suretiyle gerçekleştirmiştir.<sup>61</sup> Rivayet ettiği eserlerden hareketle onun şiir, belagat ve

51 Zehebî, *Siyer*, 20/542.

52 Ferhat Koca, "İbnü'l-Mâristâniyye", *DİA*, 2000, 21/123.

53 Ebû Muhammed Zekiyyüddin b. Abdülkavî Münzirî, *et-Tekmile li-Vefeyâtî'n-nakale*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1981), 2/64.

54 İbn Hallikân, *Vefeyât*, 4/386.

55 İbn Hallikân, *Vefeyât*, 29/86.

56 Zehebî, *Siyer*, 20/542.

57 Şemseddîn b. Mehbe's-Sâmit, *Sıfâtu Rabbi'l-Âlemîn fi Kitâbi'l-hakim ve sünneti'n-nebiyyi'l-emîn*, thk. Sakr b. Hasan (Kuveyt: Mektebetü'l-İmâm ez-Zehabî, ts.), 3/394.

58 Mehmet Efendioğlu, "Sem'ânî", *DİA*, 2009, 36/461-462.

59 Şemseddin Sâmî, *Kâmûsü'l-a'lâm*, 4/491.

60 Mevsilî, *er-Ravzatü'l-feyhâ*, 1/258.

61 Mevsilî, *er-Ravzatü'l-feyhâ*, 1/258.

edebiyat alanında da dersler verdiği anlaşılmaktadır.<sup>62</sup> Hadis rivayet metotlarından semâ, kıraat ve icâzet yollarını kullanmıştır. Ayrıca tespit edilebildiği kadarıyla ilim yolculuğu olmamakla beraber hacca da gitmemiştir.

#### 4. Şahsiyeti

Şühde'nin dindar,<sup>63</sup> muttaki,<sup>64</sup> iyilik ve doğruluğa götüren,<sup>65</sup> sâliha,<sup>66</sup> vera' sahibi,<sup>67</sup> sadaka vermesiyle meşhur olan, cömert,<sup>68</sup> faziletli, zâhid gibi nitelermelere sahip bir hanımefendi olduğu vurgulanmıştır. Hanbeli mezhebine mensup olan Şühde el-Kâtibe, pazartesi ve perşembe günleri oruç tutmayı alışkanlık haline getirmiştir.<sup>69</sup>

#### 5. Rivayet Ettiği Bazı Eserler

Şühde el-Kâtibe, pek çok eseri çeşitli hocalarından okumuş ve rivayet etmiştir. Bu eserler, onun ilmî müktesebatına dair bir fikir vermektedir. Onun rivayet ettiği eserler arasında şunlar zikredilebilir:

1. *Kitâbu Ahlâki'n-Nebi*, İsmâil el-Kâdi<sup>70</sup>
2. *Avâlî*, hocası Tırâd<sup>71</sup>
3. *Cüz'ü Hilâl Haffâr*, Hilâl b. Muhammed b. Ca'fer el-Haffâr<sup>72</sup>
4. *Cüz'ü İbn Arafê*, Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Halîl<sup>73</sup>

62 Muhammed Yılmaz, *İbn Hacer'in hocaları bağlamında kadın hadisçiler* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2008), 28.

63 Zehebî, *el-İber*, 3/66; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 16/111.

64 Mevsilî, *er-Ravzatü'l-feyhâ*, 1/258.

65 İbnü'l-Cevzi, *Meşyehatü İbnü'l-Cevzi*, 201; Kehhâle, *A'lâmü'n-nisâ*, 2/309.

66 Sibt İbnü'l-Cevzi, *Mir'âtü'z-zamân*, 21/261; Ebü Abdillâh Şemseddin Muhammed ez-Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrüt: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1993), 40/146; Kehhâle, *A'lâmü'n-nisâ*, 2/309.

67 Muhammed İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî, *Zeylû Târih-i Medîneti's-Selâm*, Beşşâr Avvâd Marûf (Beyrüt: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, ts.), 5/142; Mevsilî, *er-Ravzatü'l-feyhâ*, 1/258.

68 Sibt İbnü'l-Cevzi, *Mir'âtü'z-zamân*, 21/260.

69 Mevsilî, *er-Ravzatü'l-feyhâ*, 1/258.

70 Ebü'l-Fazl Şihâbüddin İbn Hacer el-Askalânî, *el-Mu'cemül-müfehres ve tecridü esânidi'l-kütübî'l-meşhûre ve'l-eczâ'i'l-mensûre*, thk. Muhammed Şekür el-Meyâdîni (Beyrüt: Müessesetü'r-risâle, 1998), s.80.

71 İbn Hacer, *el-Mu'cemül-müfehres* s.315.

72 İbn Hacer, *el-Mu'cemül-müfehres*, s.377.

73 İbn Hacer, *el-Mu'cemül-müfehres*, s.321-324.

5. *Cüz'ü İbn Bükeyr*, Ebû Bekr Muhammed b. Ömer b. Bükeyr<sup>74</sup>
6. *Cüz'ü İbn Hanbel*, İshâk b. Hanbel eş-Şeybânî<sup>75</sup>
7. *Cüz'ü min hadîs*, Ebû Hâmid eş-Şücâî<sup>76</sup>
8. *Emâlî*, Hüseyin b. İsmâîl el-Mehâmîlî<sup>77</sup>
9. *El-Ferec badeş-şidde*, İbn Ebü'd-Dünyâ<sup>78</sup>
10. *Fevâidü İbnü's-Semmâk*<sup>79</sup>
11. *Fevâid*'de hadisleri içeren kısmın ilk cüzü, Sa'dân b. Nasr b. Mansûr el-Bezzâz<sup>80</sup>
12. *Fevâid*'in dördüncü cüzü, Ebû Ca'fer el-Bahterî<sup>81</sup>
13. *Fevâidü Ca'fer b. es-Serrâc*, Hatîb Ebû Bekr<sup>82</sup>
14. *Fevâidü'l-hacc*, Ebû Bekir Ahmed b. Selmân en-Neccâd<sup>83</sup>
15. *Fevâidü İsevi*'nin birinci ve ikinci cüzü, Ebü'l-Hasan Alî b. İbrâhîm el-İsevi<sup>84</sup>
16. *Fezâilü'l-Kur'an*, Ebû Hüseyin b. Kâni<sup>85</sup>
17. *Garâibü Hadîsi Malik b. Enes*'in ilk cüzü, Hüseyin b. Ahmed ed-Dekkâk<sup>86</sup>
18. *Hadîsü Ebü Sehl b. Ziyâd el-Kattân*'ın dördüncü cüzü, Ömer el-Basri<sup>87</sup>
19. *Hadîsü İsmâîl es-Saffâr*'ın dördüncü cüzü<sup>88</sup>

74 İbn Hacer, *el-Mu'cemül-müfehres*, s.249.

75 İbn Hacer, *el-Mu'cemül-müfehres*, s.272.

76 İbn Hacer, *el-Mu'cemül-müfehres*, s.306.

77 İbn Hacer, *el-Mu'cemül-müfehres*, s.350-351.

78 İbn Hacer, *el-Mu'cemül-müfehres*, s.120.

79 İbn Hacer, *el-Mu'cemül-müfehres*, s.300.

80 İbn Hacer, *el-Mu'cemül-müfehres*, s.295.

81 İbn Hacer, *el-Mu'cemül-müfehres*, s.240-241.

82 İbn Hacer, *el-Mu'cemül-müfehres*, s.258.

83 İbn Hacer, *el-Mu'cemül-müfehres*, s.371-372.

84 İbn Hacer, *el-Mu'cemül-müfehres*, s.328.

85 İbn Hacer, *el-Mu'cemül-müfehres*, s.107.

86 Kehhâle, *A'lâmü'n-nisâ'*, 2/310.

87 İbn Hacer, *el-Mu'cemül-müfehres*, s.340.

88 İbn Hacer, *el-Mu'cemül-müfehres*, s.311.

20. *Hadîsü Muhammed b. Abd b. Halef ed-Dekkâk*'in ikinci cüzü<sup>89</sup>
21. *İhtilâfü'l-hadîs*, İbn Kuteybe<sup>90</sup>
22. *İ'râbu'l-Kur'an*, Ebû İshâk ez-Zeccâc<sup>91</sup>
23. *El-Kanâat*, İbn Ebü'd-Dünyâ<sup>92</sup>
24. *Kerâmâtü'l-Evliyâ li'l-Hasan el-Hallâl*'in bir cüzü, Ca'fer b. Ahmed es-Serrâc<sup>93</sup>
25. *Kitâbu Meânî'l-Kur'an*, Ebû İshâk ez-Zeccâc<sup>94</sup>
26. *Kitâbu'ş-Şükr lillâh*, İbn Ebü'd-Dünyâ<sup>95</sup>
27. *Kitâbü'd-Dibâc*'in üçüncü cüzü, İshâk b. İbrâhîm el-Hutullî<sup>96</sup>
28. *Kitâbü'l-Câmi'*, Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî<sup>97</sup>
29. *Kitâbü'l-Emvâl*, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm<sup>98</sup>
30. *Kitâbü'l-erbain el-muharrecetu mine'l-musâfahât*, Ebû Bekr el-Hârizmî Berkânî<sup>99</sup>
31. *Kitâbü'l-İlm*, Yûsuf b. Ya'kûb el-Kâdî<sup>100</sup>
32. *Kitâbü'l-Kıra'd-dayf*, İbn Ebü'd-Dünyâ<sup>101</sup>
33. *El-Mehabbe lillâh subhânehu ve teâlâ*, İbrâhîm b. Abdullah b. el-Cüneyd el-Hutullî<sup>102</sup>
34. *Meşâri'u'l-uşşâk*, Ca'fer b. Ahmed es-Serrâc<sup>103</sup>

89 Kehhâle, *A'lâmü'n-nisâ'*, 2/312.

90 İbn Hacer, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, s.159.

91 İbn Hacer, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, s.393-394.

92 İbn Hacer, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, s.96.

93 İbn Hacer, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, s.184.

94 İbn Hacer, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, s.115.

95 İbn Hacer, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, s.100.

96 Kehhâle, *A'lâmü'n-nisâ'*, 2/310.

97 İbn Hacer, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, s.88.

98 İbn Hacer, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, s.66.

99 İbn Hacer, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, s.211.

100 İbn Hacer, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, s.58.

101 İbn Hacer, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, s.66-67.

102 Kehhâle, *A'lâmü'n-nisâ'*, 2/312.

103 İbn Hacer, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, s.119.

35. *Meşyehatü Şâzân*, Ebu Alî Hasan b. Ahmed b. İbrâhîm b. Şâzân<sup>104</sup>
36. *Meşyehatü Şühde el-Kâtibe*, Ebû Muhammed el-Ahdar<sup>105</sup>
37. *Min fevâidi'l-müntekât ve'l-ğarâibü'l-hisâni'l-avâlî* nin birinci cüzü, Ebu'l-Feth b. Ebu'l-Fevâris<sup>106</sup>
38. *Min Müntekâ Hadîsi'l-Hüseyn b. Ahmed b. İbrâhîm b. Hasan b. Muhammed b. Şâzân* in ikinci ve beşinci cüzü, Hüseyin b. Ahmed el-Bâkîllânî<sup>107</sup>
39. *Mu'cemu'l-İsmâîli*, Ebû Bekr Ahmed b. İbrâhîm el-İsmâîli<sup>108</sup>
40. *Muhâsebetü'n-nefs ve'l-izrâ'*, İbn Ebü'd-Dünyâ<sup>109</sup>
41. *Mücâbü'd-da've*, İbn Ebü'd-Dünyâ<sup>110</sup>
42. *El-Müdarât*, İbn Ebü'd-Dünyâ<sup>111</sup>
43. *Müsned*, Müsedded b. Müserhed el-Basrî<sup>112</sup>
44. *Müsned*, Ya'kûb b. Şeybe<sup>113</sup>
45. *Nüşetü Dînâr*, Ebû Alî Ahmed b. Kâmil<sup>114</sup>
46. *Sittetü Mecâlis mine'l-Emâlî*, Ebû Ca'fer el-Bahterî<sup>115</sup>
47. *Et-teferrüd ve'l-uzletu*, Ebu Bekr el-Âcurri<sup>116</sup>
48. *El-Vecel ve't-tevessuk bi'l-amel*, İbn Ebü'd-Dünyâ<sup>117</sup>
49. *Zemmu'l-müskir*, İbn Ebü'd-Dünyâ<sup>118</sup>

Yapılan sınırlı araştırma neticesinde tespit edilen bu kitaplardan başka da Şühde'nin rivayet ettiği eserler olsa gerektir.

104 İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s.196.

105 İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s.200.

106 Kehhâle, *A'lâmü'n-nisâ'*, 2/310.

107 Kehhâle, *A'lâmü'n-nisâ'*, 2/311.

108 İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s.191.

109 İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s.96.

110 İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s.99.

111 İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s.87.

112 İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s.132.

113 İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s.145.

114 İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s.283.

115 İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s.242.

116 İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s.90-91.

117 Kehhâle, *A'lâmü'n-nisâ'*, 2/310.

118 İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s.73.

## Sonuç

Hicrî V. ve VI. asırlarda yaşayan, rivayet ettiği eserlerle önemli kadın muhaddisler arasında yerini alan Şühde el-Kâtibe'yi konu edinen bu çalışmada, Şühde'nin hayatı, ilmî kişiliği ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bağdat'ın hilafet merkezi ve önemli bir ilim merkezi halinde olması sebebiyle ilim yolculuğuna ihtiyaç duymamış olmalıdır. Döneminde hadis ilminin önde gelen isimlerinden olması namının Bağdat dışında duyulmasını sağlamıştır. Bu sebeple ondan da ilim almak isteyen birçok ilim talebesi Bağdat'a ilmî yolculuklarda bulunmuşlardır.

Şühde el-Kâtibe gibi ilim tarihinin sayfalarına adını yazdırmış birçok hanım muhaddisin olduğu bilinen bir gerçektir. Bu isimler araştırılarak yapılacak çalışmalar, kadınların ilme, özellikle de hadis ilmine sunduğu katkıları ortaya koyacak, günümüz hanımları için de bir teşvik özelliği taşıyacaktır.

## Kaynakça

- Başaran, Selman. "Hâzimi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/124-125. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Efendioğlu, Mehmet. "Sem'âni". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/461-462. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Fevvâz, Zeynep bnt. Ali b. Hüseyin b. Ubeydillâh. *ed-Dürü'l-mensûr fî tabakâti rabbâti'l-hudûr*. thk. M. Emin Dannâvi. Mısır: Matbaatü'l-Kübrâ Emiriyye, 1312.
- Hamevi, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkûr b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-üdebâ*. thk. İhsân Abbâs. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.
- Hatib el-Bağdâdi, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit. *Târihu Bağdâd*. thk. Mustafâ Abdülkâdir Atâ. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417.
- İbnü'l-Cevzi, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali. *Me'yebatü İbnü'l-Cevzi*. thk. Muhammed Mahfûz. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, ts.
- İbnü'l-Cevzi, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali. *el-Muntazam fî târihi'l-ümm ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ – Mustafâ Abdülkâdir Atâ. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasen İzzeddin Ali b. Muhammed el-Cezeri. *el-Kâmil fî't-târih*. thk. Muhammed Yûsuf Dakkâk. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. el-Askalânî. *el-Mu'cemü'l-müfrehes ev tecridü esânidi'l-kütübi'l-meşhûre ve'l-eczâ'i'l-mensûre*. thk. Muhammed Şekûr el-Meyâdîni. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1998.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemseddin Ahmed el-İrbilî. *Vefeyâtü'l-a'yân*. thk. İhsân Abbâs Beyrût: Dâru Sâdir, ts.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed el-Hanbelî. *Şezerâtü'z-zeheb fî abbâri men zeheb*. thk. Mahmûd Arnavut. Dımaşk-Beyrût: Dâru İbn Kesir, 1406/1986.



İbnü'n-Neccâr, Ebü Abdillâh Hibetillâh el-Bağdâdî. *Zeylû Târih-i Medîneti's-Selâm*. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, ts.

İbn Nukta, Muhammed b. Abdülğani b. Şucâ' el-Bağdâdî. *Tekmiletü'l-İkmâl*. thk. Abdülkayyûm Abdürabbinnebi. Mekketü'l-Mükerrreme: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, ts.

İbnü's-Sâbûni, Cemâlüddîn Muhammed b. Ali. *Tekmiletü İkmâli'l-ikmâl*. nşr. Mustafa Cevâd. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

İbn Tağrıberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf. *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısr ve'l-Kâhire*. nşr. İrşâd el-Kûmî. Mısır: Dâru'l- Kütüb, ts.

Kâtibe, Şühde. *el-Umde mine'l-fevâ'id ve'l-âsâri's-sihâh ve'l-ğarâ'ib fi Meşyabati Şühde*. nşr. Rifat Fevzi Abdülmuttalib. Kâhire: Mektebetü'l-Hânecî, 1415/1994.

Kehhâle, Ömer Rıza. *A'lâmü'n-nisâ' fi 'âlemeyi'l-Arab ve'l-İslâm*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, ts.

Kettânî, Muhammed Abdülhay b. Abdilkebir. *Fibrisü'l-fehâris*. thk. İhsân Abbâs. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1982.

Koca, Ferhat. "İbnü'l-Mâristâniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/123. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Mevsilî, Yasin b. Hayrullah b. Musa el-Hatîb Ömer. *er-Ravzatü'l-feyhâ' fi tevârihi'n-nisâ*. thk. Recâ' Mahmûd. Bağdat: Dâru'l-Cumhuriyye, 1987.

Münzirî, Ebü Muhammed Zekiyyüddin b. Abdülkavî. *et-Tekmile li-Vefeyâti'n-nakale*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1981.

Safedî, Salâhuddîn Halîl b. İzzeddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed Arnavut. Beyrût: Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000.

Sâmi, Şemseddin. *Kâmûsü'l-a'lâm târih ve coğrafiyâ lügâti*. İstanbul: Mihrân Matbaası, 1894.

Sâmit, Şemseddin b. Mehbe. *Sifâtu Rabbi'l-Âlemin fi Kitâbi'l-hakim ve sünneti'n-nebiyyi'l-emîn*. thk. Sakr b. Hasan. Kuveyt: Mektebetü'l-İmâm ez-Zehbî, ts.

Sem'ânî, Ebü Sa'd Abdülkerim. *el-Ensâb*. thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî el-Yemânî. Haydarâbâd: Meclis-ü Dâiretü'l-Maârif Osmâniyye, 1962.

Serin, Muhittin. "İbnü'l-Bevvâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/ 534-535. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Sıbt İbnü'l-Cevzî. Ebü'l-Muzaffer Şemseddin Yûsuf. *Mir'âtü'z-zamân fi târihi'l-a'yân*. thk. Muhammed Berekat. Dimaşk-Suriye: Dârü'r-Risâletü'l-Âlemiyye, ts.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân. *Nüzhetü'l-cülesâ' fi eşâri'n-nisâ*. thk. Abdüllâtif Âşûr. Kâhire: Mektebetü'l-Kur'an, ts.

Tekineş, Ayhan. "Şühde el-Kâtibe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/252-253. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Yılmaz, Muhammed. *İbn Hacer'in hocaları bağlamında kadın hadisçiler*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2008.

Zehbî, Ebü Abdillâh Şemseddin Muhammed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnavut-Muhammed Nuaym. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.

Zehbî, Ebü Abdillâh Şemseddin Muhammed. *el-İber fi haberi men ğaber*. thk. Ebü Hâcir Muhammed es-Saîd. Beyrût-Lübnân: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985.

Zehbî, Ebü Abdillâh Şemseddin Muhammed. *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1993.

Zirikli, Ebü Gays Muhammed Hayrüddin. *el-A'lâm kâmûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ*. Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2002.



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

**KUR'ÂN-I KERÎM HAFIZLIĞININ DESTEKLENMESİ VE  
GELİŞTİRİLMESİ ALANINDA EĞİTİM TEKNOLOJİLERİ KULLANIMI  
MERKEZLİ BİR ÖNERİ**

**RECOMMENDATION CENTERED ON THE USE OF  
EDUCATIONAL TECHNOLOGIES IN THE FIELD OF SUPPORT  
AND DEVELOPMENT OF THE MEMORYING OF THE QURAN**

**Süleyman KABLAN**

Öğr. Gör. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü suleyman.kablan@istanbul.edu.tr, orcid.org/ 0000-0002-6272-8641

**Makale Bilgisi / Article Info**

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

**Geliş Tarihi / Received:** 05 Ekim 2021 / 05 October 2021

**Kabul Tarihi / Accepted:** 10 Aralık 2021 / 10 December 2021

**Yayın Tarihi / Published:** 29 Aralık 2021 / 29 December 2021

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık 2021 / December 2021

Cilt: 5, Sayı: 2 Volume: 5, Issue: 2, Sayfa / Pages: **739-765**.

**Cite as / Atıf:** Kaban, Süleyman. "Kur'anı Kerim Hafızlığının Desteklenmesi ve Geliştirilmesi Alanında Eğitim Teknolojileri Kullanımı Merkezli Bir Öneri [A Recommendation Centered On The Use Of Educational Technologies In The Field Of Support And Development Of The Memorying Of The Quran]". Kocaeli İlahiyat Dergisi- Kocaeli Theology Journal, 5/2 (Aralık/ December 2021), **739-765**.

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

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

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

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

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

**CC BY-NC-ND 4.0**

## Öz

Asr-ı saâdet'ten günümüze kadar sürdürülen Kur'an eğitimi faaliyetleri içinde, hafızlık tedrisatına ayrı bir değer verilmektedir. Bu tedriste arzulanan eğitim çıktılarının gerçekleşebilmesi amacıyla yapılan araştırmalara faydalı katkılardan biri de hafızlık sürecinin daha verimli, yaygın, bazı sorunlarının giderilmesine yardımcı olabilecek eğitimdeki başarısıyla ön plana çıkmış eğitim teknolojilerinin hafızlık sürecine dâhil edilmesiyle olacaktır. Bu amaçla yaptığımız araştırmada, hafızlık eğitiminde izlenmekte olan yöntem ve programlar incelenmiş, hafızlık yönteminin aksayan bazı yönleri belirtilmeye çalışılmıştır. Kur'an-ı Kerim eğitiminde teknolojik aletlerin kullanılması, duyu organlarını harekete geçirmekte, öğrencileri isteklendirmekte, öğrenimi kolaylaştırmakta, hızlandırmakta, eğitim çıktılarının üst düzeyde elde edilmesini sağlamaktadır. İşte bu sebeple araştırma, hafızlık sürecinde yaygın kullanılacak teknolojik bir cihazı saptamayı amaçlamış, bu cihazın barındırması gereken özelliklerle birlikte cihazın hafızlıkta sürekli kullanması sonucu elde edilebilir faydalar açıklanmıştır. Hafızlık öğrencilerinin hazırlık, ezber ve sonraki aşamaları kapsayan eğitim süreçlerinde karşılaştıkları bazı sorunlara çözüm olması gayesiyle onlara eşlik edecek, hafızlık ihtiyaçlarına göre hazırlanmış bir hafızlık cihazının gerekli olduğu görülmüştür. Ancak bu cihazın hazırlanma hedefi, fonksiyonları ve içeriğinin hafızlık öğrencilerine özel nitelik ve nicelikte olması gerektiği de tespit edilmiştir. Makale, hazırlanması tavsiye edilen hafızlık cihazı ile Kur'an eğitim teknolojileri alanına yeni bir materyal sunmaktadır. Makalenin Kur'an eğitiminde yeni materyaller geliştirmeye ve bu sahada çaba sarf eden araştırmacılara yeni fikirler üretmelerine destek olacağı düşünülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an-ı Kerim Eğitimi, Hafızlık Eğitim Programı, Yaygın Hafızlık Eğitimi, Eğitim Teknolojileri, Hafızlık Cihazı.

## Abstract

In the Qur'an education activities carried out from the Age of Bliss to the present, a special value is given to the teaching of hafiz. One of the useful contributions to the researches made in order to realize the desired educational outcomes in this education will be by including the educational technologies that are more efficient, common, and that can help to eliminate some of the problems of the memorization process, which are prominent with their success in education, into the memory process. For this purpose, in the research we have done, the methods and programs that are followed in hafiz education have been examined, and some of the failing aspects of the hafiz method have been tried to be pointed out. The use of technological tools in the education of the Qur'an activates the sense organs, motivates the students, facilitates and accelerates learning, and ensures that educational outputs are obtained at a high level. For this reason, the research aimed to determine a technological device that can be used widely in the memory process, and the features that this device should have and the benefits that can be obtained as a result of continuous use of the device in memory are explained. It has been seen that a memory device prepared according to the needs of memorization is necessary to accompany the

students with the aim of solving some of the problems they encounter during the education process including preparation, memorization and the next stages. However, it has also been determined that the purpose of preparation, functions and content of this device should be of special quality and quantity for memory students. The article presents a new material in the field of Quran education technologies with the recommended memory device. It is thought that the article will support the development of new materials in Qur'an education and the researchers who make efforts in this field to produce new ideas.

**Keywords:** Quran Education, Hafiz Education Program, Non-formal Hafiz Education, Education Technologies, Hafiz Device.

## Giriş

İlahi vahiy Allah'ın (c.c.) ilmi ve iradesiyle Nur dağında inzivaya çekilmiş Hz. Muhammed'in kalbine Cebrail (a.s.) aracılığıyla ilk defa ilkâ edildi.<sup>1</sup> Hz. Peygamber (s.a.v.) ilerleyen zamanlarda arka arkaya nazil olan ayetleri hemen ezberlemeye çalışırdı. Ayetleri korumak ve unutmamak için sergilediği bu tutumuyla alakalı şu ayetler nazil olmuştu:

*“(Resûlüm!) onu (vahyi) çarçabuk almak için dilini kıyılatma. Şüphesiz onu, toplamak (senin kalbine yerleştirmek) ve onu okutmak bize aittir. O halde, biz onu okuduğumuz zaman, sen onun okunuşunu takip et.”<sup>2</sup>*

Kur'an'ın Hz. Muhammed'in kalbine yerleşmesi ve dilinde tilaveti ilahi bir yolla gerçekleşti. Ancak inen ayetlerin korunması işi ilk yıllarda o dönemin imkânları nispetinde Hz. Muhammed'in görev verdiği vahiy kâtipleri tarafından seramik parçaları, hurma yaprakları, yaprak taşlar, hayvan derileri, develerin kaburga ve kürek kemikleri ile bez parçalarına yazılarak sağlanıyordu.<sup>3</sup>

Bununla beraber her yıl ramazan ayında o yıla kadar inzal olan ayetlerin korunması Hz. Muhammed'in (s.a.v.), Cebrail'e (a.s.) arz etmesi ile de sağlanıyordu. Hz. Muhammed vefat etmeden önce geçirdiği son ramazanda Kur'an-ı Kerim'i Cebrail'e (a.s.) iki defa arz etmiş ve “Arza-i Ahire” diye isimlendirilen bu okuyuşla son mukabelesini gerçekleştirmiştir.<sup>4</sup>

Allah (c.c) ve Resulü (s.a.v.) Müslümanları Kur'an'ı ezberlemeye teşvik etmiştir. *“Ve andolsun biz Kur'an'ı (okumak, öğrenmek, ezberlemek, yaşamak) öğüt almak için kolay kıldık, fakat öğüt alıp düşünen var mı?”<sup>5</sup>* vb.

1 Alak Sûresi 96/1-5.

2 Kur'an-ı Kerim Meâli. çev. Ali Özek vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1982), Kıyâme Sûresi 75/16-18.

3 Muhammed Hamidullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İfav Yayınları, 1993), 43; Mehmet Paçacı, *Kur'an'a Giriş*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2008), 52.

4 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi el-Buhârî, *el-Câmi'û's-sabîh*, (Dimeşk.: Dâru İbn'ul- Kesîr, 1423/2002), “Fedâilu'l-Kur'an”, 7 (No. 4997/4998)

5 Kamer Sûresi 54/17.

ayetler<sup>6</sup> ile Hz. Muhammed'in (s.a.v.) "Sizin en hayırlınız Kur'an'ı öğrenen ve öğreteninizdir."<sup>7</sup> vb. hadisi şeriflerindeki teşvikleri sahabe ve tüm Müslümanları Kur'an'ı ezberlemeye yöneltiyordu. Bu sebeple sahabe neslinin birçoğu kısmî hafızlık diyebileceğimiz sadece bazı süreleri ezberlemiş bir kısmı ise Kur'an'ın tamamını hifzetmişlerdi.<sup>8</sup> Yine Müminlerin hafızlığa yönelmesinde namaz kılarken Kur'an okumanın farz oluşu, Allah ve Resul'ünün vadettiği mükâfatlar, İslam'ın her konuda en temel kaynağının Kur'an olması vb. gibi başlıca sebepler de teşvik edici olmuştur.

Kur'an-ı Kerîm, nazil olduğu dönemden bu güne kadar Menzîlü'l-Kur'an,<sup>9</sup> Suffâ, Dâriü'l-kurrâ,<sup>10</sup> Küttab,<sup>11</sup> Medrese ve Dâriü'l-huffâzlar-da,<sup>12</sup> günümüzde de Kur'an kursları ve İmam-hatip okullarında ezberlenerek Kur'an'ın lafzı ve okunuşu Hz. Muhammed'den (s.a.v.) işitildiği şekliyle muhafaza edilmiştir. Bu çağa kadar Kur'an-ı Kerîm'i yazmak ve hifzetmek suretiyle yapılan koruma işi günümüzde ileri düzey teknoloji kullanılarak da sürdürülmektedir. Bilim ve teknolojinin sunduğu imkânlarla yapılan görsel ve yazılı kayıt sistemleriyle Kur'an'ın muhafazası konusunda çok ileri düzey koruma sağlanmaktadır. Bu nedenle artık Kur'an-ı Kerîm'in lafzının ve okunuş şeklinin unutulması veya kaybolması pek mümkün görülmemektedir.<sup>13</sup>

6 Diğer ayetler için bkz. Furkân Süresi 25/32; Cuma Süresi 62/2; Kıyâmet Süresi 75/16-18; Tâhâ Süresi 20/114; İsrâ Süresi 17/106; vb.

7 Buhârî, "Fedailü'l-Kur'an, 21(5028); Ebü İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Muhammed Fuad Abdulkaki, İbrahim Atve, (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Babî el-Halebî, 1975), "Fedailü'l-Kur'an", 15 (2907-2908).

8 Nebi Bozkurt, "Hâfiz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/74-78.

9 Hz. Muhammed döneminde Kur'an eğitimi yapılan evler arasında "Menzilü'l-Kur'an" denilen Sa'd b. Haysem'e'nin evi ile Darü'l-Kurra ismiyle anılan Mahreme b. Nevfel'in evleri meşhurdu. Bu evlerin Kur'an eğitim merkezi gibi kullanıldığı bildirilmiştir. Bkz. Şakir Gözütok, "Resulullah (s.a.s.) Döneminde İlköğretim Kurumları ve İşlevleri", *Dini Araştırmalar* 1/2 (1998), 171-175.

10 Ziya Kazıcı, *Anahatlarıyla İslam Eğitim Tarihi*, (İstanbul: İfav Yayınları, 2012), 22; Bozkurt, "Dârülkurrâ", 8/ 543-544; Kazıcı, *Anahatlarıyla İslam Eğitim Tarihi*, 71-72, 91-92.

11 Kazıcı, *Anahatlarıyla İslam Eğitim Tarihi*, 17-19.

12 Kazıcı, *Anahatlarıyla İslam Eğitim Tarihi*, 71-72, 91-92; Bozkurt, "Dârülkurrâ" 8/543; Ziya Kazıcı, *Osmanlı'da Eğitim Öğretim* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2014), 117, 118.

13 Muhammed Karaosman, "İlahî Kelamın Muhafazasına Farklı Bir Yaklaşım Konu ve Anlam Merkezli Hafızlık Önerisi", *Akademik-Us* 1 / 1 (Haziran 2017), 42.

Hız. Peygamber döneminden günümüze kadar Kur'an-ı Kerim'i ezberleme yöntemi, değişerek ve gelişerek bugünlere gelmiştir.<sup>14</sup> İslam coğrafyasında farklı hafızlık yöntemleri uygulanmaktadır.<sup>15</sup> Ülkemizde de Osmanlı döneminde oluşan hafızlık yöntemi benimsemiştir. Türkiye'de hafızlık, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından hafızlık kurslarının eğitim esaslarına yönelik olarak hazırlanan yönetmeliğe göre yapılmaktadır.<sup>16</sup> Hafızlık yapma işi kurumsal nitelikte Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde yer alan gündüzlü ve yatılı Kur'an kurslarında sürdürülmektedir. Ayrıca son yıllarda Millî Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü uhdesinde "Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Projesi" kapsamında İmam-hatip ortaokullarında da yürütülmeye başlanmıştır.<sup>17</sup> Kur'an kursları dışındaki kurum ve kuruluşlardaki hafızlık uygulamaları da yine Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından 2010 yılında hazırlanan Hafızlık Eğitim Programı esaslarına<sup>18</sup> genel hatlarıyla uyumlu bir tarzda icra edilmektedir.<sup>19</sup>

## A) HAFIZLIK YÖNTEMİ

### a) Yöntemin uygulanışı

Ülkemizde hafızlık eğitimi eskiden beri genellikle lise çağı yaşlarındaki gençlere yönelik yatılı Kur'an kurslarında ve uzun süreli yürütülmekteydi. Ancak son dönemlerde yukarıda bahsi geçen "proje hafızlık İmam-Hatip ortaokullarının" sayısında ciddi artış gözlenmiştir. Sayıca az da olsa son dönemlerde üniversite öğrenimi sırasında özellikle de İlahiyat Fakültesi öğrenimiyle beraber hafızlık yapan öğrenci sayısında da artış görülmektedir.

14 Mehmet Emin Ay, *Problemleri ve Beklentileri ile Türkiye'de Kur'an Kursları*, (İstanbul: Düşünce Kitabevi Yayınları, 2005), 13-18.

15 Necati Tetik, *Başlangıçtan IX. Hicri Asra Kadar Kıraat İlminin Talimi*, (İstanbul: İşaret Yayınları, 1990), 5-62.

16 T.C. Başbakanlık Mevzuat Bilgi Sistemi, Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun, Madde 7/b, (erişim:28 Ekim 2021) <http://www.mevzuat.gov.tr/Metin.Aspx?MevzuatKod=1.5.633&MevzuatIliski=0&sourceXmlSearch>

17 Bkz. Adem Güneş, *Türkiye'de Yeni Bir Model Olarak Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık -Bir Durum Analizi-*, (İstanbul: Dem Yayınları, 2020)

18 Bk. Diyanet İşleri Başkanlığı, "Diyanet İşleri Başkanlığı Hafızlık Eğitim Programı", (Erişim: 28 Ekim 2021), <https://egitimhizmetleri.diyaret.gov.tr/Documents/Hafızlık%20Eğitimi%20Programı%20-%20202010.pdf>

19 *Kur'an Okuma Teknikleri Dersi Öğretim Programı* (Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü 2014), 1/4.



Türkiye’de yukarıda açıklanan kurumlarca sürdürülen hafızlık uygulamasında “*geleneksel yöntem*” denilen bir sistem uygulanmaktadır. Cumhuriyet’in ilk günlerinden bu güne kadar sürdürülen hafızlık uygulamasında genel hatlarıyla Osmanlı tecrübesi esas alınarak oluşturulan geleneksel tarzda ezberleme yöntemi takip edilmektedir.

Geleneksel yöntem; bir merkezde hafızlık eğitimi veren hocalar, hafız olmak için eğitilen öğrenciler ve hafızlığın konusu olan Kur’ân-ı Kerîm’den oluşan bileşenler arasında uygulanmaktadır. Geleneksel yöntem bir hafızlık kursunda hoca merkezli yönetilir. Öğrenci hafızlığını tamamlayana kadar kursa ve hocaya devam etmek zorundadır. Kur’an ezberi, tashih-i hurûf, tecvit, sahih kıraat ve ezber aşamaları tamamlandıktan sonra başlar.

Hiç şüphesiz hafızlık eğitiminin ilk gününden itibaren ezber yöntemi, uygulanabilir teknikler ve çalışma alışkanlığı kazanabilme noktasında öğreticilerin yol göstericiliği son derece yönlendiricidir. Ancak sonraki zamanlarda hafızlığın sistemli bir şekilde devam edebilmesi hafızlık öğrencisinin sürekli canlı kalan motivasyonu, kendine has çalışma disiplini kazanması ve süreklilik ile de yakından ilgilidir.<sup>20</sup>

Kur’an hocasının rehberliğinde Kur’an’ın tamamının ezberlenmesi anlamına gelen hafızlığın ister okulda/kursta uygulanmakta olan, isterse öğretmen ve öğrencilerin temel alışkanlıklarıyla ve öğrenme tutumlarıyla ortaya çıkan belli hafızlık yöntemleri oluşmuştur. Buna ek olarak hafızlık eğitimi ayrıca hafızlık adayının kendi gayret, çalışma ve azmini esas alan, başka bir ifadeyle kişisel teşebbüs etrafında odaklanan bir din eğitimi uygulamasıdır.<sup>21</sup>

Hafızlık yaparken öncelikle akla hafızlık öncesi hazırlık aşaması gelmektedir. Bu aşamada hafızlık adayının tilavetini hızlandırabilmesi için belli bir müddet Kur’ân-ı Kerîm’i yüzünden okumalı, birden fazla hatimler yaparak böylece kıraatini akıcı ve düzgün hale getirebilir ayrıca ezberleyeceği ayetlere veya sürelere dil/kulak/göz aşinalığı kazanmış olur.<sup>22</sup>

20 M. Faruk Bayraktar, *Hafızlık Eğitiminin Geleneksel Yöntemleri ve Kur’an Kursları. X. Kur’an Sempozyumu (Kur’an ve Eğitim)*, (Fecr Yayınları, 2008), 126.

21 İbrahim Görener, *Kur’an Ezberinin Anatomisi: Bir Süreç Değerlendirmesi, Hafızlık Eğitimi Üzerine Araştırmalar* (Ed. C. Osmanoğlu & Ö. Özbek), (Kayseri: Kimlik Yayınları), 2019, 43.

22 Cemil Osmanoğlu, Ferda Aslan, “Hafızlık Öğrencilerinin Çalışma Alışkanlıkları Üzerine Bir Araştırma” *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 46 (2019/), 188.

Hafızlık sürecindeki öğrencilerin ezber yapacağı sayfayla alakalı olarak ezber öncesi yapmaları gereken gündelik ön hazırlıklar son derece önemlidir. Malum olduğu üzere hafızlık sırasında ilk defa ezberlenecek bir ayet/sayfa/sürenin (genellikle çığ veya ham diye isimlendirilmektedir) ezber öncesi defalarca yüzüne okunması, bazı okuyuş hatalarının veya ayetler arası karıştırma ihtimalinin olduğu yerlerin işaretlenmesi veya öğretmen tarafından işaretlettilmesi, öğretmene sayfayla ilgili müracaat edilmesi, sayfanın okuyuşu iyi bir kişiden (fem-i muhsin), bazen değişik teknolojik aletler veya imkanlar kullanılarak dinlenilmesi gibi pratikler yapılmaktadır. Bu ve benzeri ön hazırlıkların ezberden bir gün önce yapılması yeni ezber yapma sırasında son derece bariz kolaylıklar sağlayabileceği söylenebilir.

Çoklu zekâ yaklaşımı ilkelerine göre her öğrencinin bir diğerine göre daha güçlü olduğu değişik zekâ ve ilgi alanları vardır (duyusal, görsel, matematik, ritmik, doğacı, işitsel vb.). Özellikle kulağı hassas, işiterek öğrenen, seslere duyarlı öğrencilerin çalışmalarından dinleme yönteminden faydalanması gereklidir. Ezber yapılacak ayetin/sayfanın ezbere başlamadan önce mahreci ve tecvidi ileri düzey bir kişiden (fem-i muhsin) dinlenmesi kulak aşinalığı oluşturduğu gibi okuyuşu zor yerleri netliğe kavuşturmaktadır. Bu şekilde muhtemel hataların daha ilk aşamada önüne geçmek ezber işini rahatlatmaktadır. Hafızlık sırasında işitsel materyallerden faydalanma, öğrencinin olanaklarına, hafızlık merkezinin sınıf ortamının psikolojik ve fiziksel koşullarına bağlı olarak farklı şekillerde gerçekleşebilmektedir. Son yıllarda uygulanmaya başlayan hafızlık projelerinde işitsel materyallerin daha yoğun kullanılmaya çalışıldığı bilinmektedir. “*Hafızlık Eğitim Programında*” da “Öğrenci ezberleyeceği yerleri (ayet, sayfa veya sure) en başta hoca veya diğer dinleme aletlerinden dinlemelidir”<sup>23</sup> denilse de hocaların aynı vakitte hem her öğrenciye özel okuyuş icra etmeleri hem de ham/has yapan öğrencileri dinlemeye yetecek zamanları olmayabilir. Bu nedenle teknolojik imkânların kullanılması önerilebilir. Ancak hafızlık kurslarında bireysel nitelikte en yaygın kullanıma sahip olan akıllı telefonların pedagojik nedenlerle kullanımının sınırlandırılması öğrencilerin teknolojik imkânlardan faydalanmasını engellemektedir.

23 Diyanet İşleri Başkanlığı Hafızlık Eğitim Programı (DİBHEP), Diyanet İşleri Başkanlığı (2010), 15.

Hafızlık eğitimi literatürüne bakıldığında hafızlık öğrencilerinin öğretim ortamı, ezber yaparken takip ettikleri usul, program ve hocalarla alakalı bazı gözlem ve değerlendirmelere yer veren değişik araştırmalar bulunmaktadır. Bu araştırmalarda yüzüne okuma aşaması tamamlandıktan sonra ezber aşamasına geçildiğinde çoğu zaman sayfayı yukarıdan aşağıya veya aşağıdan yukarıya doğru parçalar halinde ezberleme yapıldığı (tahlilî ya da mekanik ezberleme), belli miktarda tekrar yapılmasının önerildiği görülmektedir. Ayrıca bahsi geçen araştırmalarda, ezberleme sırasında bazı çevresel faktörler arasında kurulan bağlantılardan hareket ederek öğrencilere bir takım tavsiyelerde bulunduğu nihayet hafızlık sürecinde her öğrencinin kendine has öğrenme koşullarına, çalışma tutumlarına, alışkanlıklarına ve imkânlarına bağlı olarak toleranslı davranılmasının çok önemli görüldüğü fark edilmiştir.<sup>24</sup>

Uygulama alanında kurumlar arası çok az farklılıklar bulunsa da müşterek uygulamalar şu unsurlardan oluşmaktadır; Sayfalar cüz sonundan başlanarak ezberlenir. Öğreticinin yönlendirmesine göre ezberin sağlam olması için sayfayı ezberlerken yukarıdan aşağıya ya da aşağıdan yukarıya doğru ilerleyerek aşamalı bir şekilde ezberleme metodu önerilir. Hocanın, öğrencinin hafızlık sürecini ham + has şeklinde devam ettirdiği izlenmektedir. Günlük dersin bir bütün halinde hocaya bir defada arz edilmesi istenmektedir. Öğrenci ezber yapılacak bölümü öncelikle hocadan dinler. Ezber yapma ve hocaya ders sunma “hadr”<sup>25</sup> yani “süratli olmak” anlamına gelen okuyuşla yapılmalıdır. Bu okuyuş, tecvit kuralları ihmal edilmeden Kur’ân-ı Kerîm’i en hızlı okuyuş usulüyle okumak şeklinde icra edilir.

Son zamanlarda hafızlık eğitiminin modern usullerle icra edilmesi için İlahiyat öğretimiyle beraber, ortaokullarda ve açık liselerde örgün öğretimle birlikte yürütülmesi gibi- değişik projeler geliştirilmiştir. Bu projeler kapsamında okul ortamlarının fiziki şartlarından, örneğin ses laboratuvarı, akıllı tahta, daha modern derslikler, projeksiyon, bilgisayar ve internet programlarından değişik şekillerde faydalanılması öngörülmüştür. Fakat kullanılması önerilen imkânların beklenen düzeyde kullanılmadığı görülmektedir. Bu nok-

24 M. E. Ay, *Türkiye’de Kur’an Kursları*, 38; M. Faruk Bayraktar, *Eğitim Kurumu Olarak Kur’an Kursları Üzerine Bir Araştırma*. (İstanbul: Yıldızlar Matbaası. 1992), s.78.

25 Abdurrahman Çetin, “Tilâvet” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012, 41/156.

tada eğitimi yöneten hocaların büyük bir kısmının eğitimde teknoloji kullanımını alışkanlığı edinmediği gözlenmiştir.

Diyanet İşleri Başkanlığınca hazırlanmış olan Hafızlık Eğitim Programının öğrenci merkezli bir yaklaşımla hazırlandığı bildirilmektedir.<sup>26</sup> Bu program içeriğinde öğrencinin yeteneklerine bağlı olarak hafızlık sürecini olabildiğince kısa sürede, yine kendine has çalışma disiplini geliştirilmesiyle tamamlayabilmesinin ön planda tutulduğu görülmektedir.

Resmi programlarda ve bilimsel literatürde öğrenciyi merkeze alan bir hafızlık yaklaşımının ön plana çıkarılmaya çalışıldığı dillendirilmektedir. Ancak bu tutumun ezberleme döneminin öncesi ve sonrasına nasıl eklenebileceği, ezber sürecinin bizzat kendisinin hangi aşamalar bütünüyle şekilleneceği, bu açıdan bakınca öğrencinin çalışma tutumlarına ne şekilde yön vermesi gerektiği, neleri nasıl yapması ve neleri nişin yapmaması gerektiği yeterince açıklanmış değildir. Öğrenciyi esas alan bir yaklaşımla hazırlanan bir programda öğrencinin ezberlerini bizzat kendi çabalarıyla hazırlıktan haslama (ezberi güçlendirmek için önceden ezberlenmiş cüz veya surelerin belli periyotlarda tekrarlanması, pekiştirme) aşamasına kadar nasıl bir çalışma tutumları sergileyeceği ayrıntılı izah edilmesi gerektiği söylenebilir. Hafızlık eğitimiyle bağlantılı olarak hafızlık adaylarının çalışma alışkanlıklarından bahsederken öğrenciyi etkisi altına alan faktörleri -ki teknoloji önemli etkenlerden biridir- dikkate almak gerekmektedir. Kur'ân-ı Kerîm hafızlığı, hazırlık süreci veya yüzünden okuma, tecvit talimi, ezber süreci, haslama (tekrarlama, pekiştirme) süreci gibi farklı merhalelere ayrılmaktadır.<sup>27</sup> Bu nedenle bu aşamalardaki her bir konuyla ilgili çalışma tutumlarından söz etmek gereklidir. Dahası bunlara insan ilişkileri, mekânsal düzenlemeler, yardımcı materyaller ve zaman yönetimi gibi birçok konuyu da ilave etmek mümkündür.

### **b) Hafızlık Programı Uygulamasında Karşılaşılan Bazı Sorunlar**

Hafızlık yöntemi bir merkezde hafızlık yapmak amacıyla bir araya gelen hocalar, öğrenciler, eğitimin ana konusu olan ve ezberlenecek Kur'ân-ı

<sup>26</sup> DİBHER, 7.

<sup>27</sup> Nitekim Hafızlık Eğitim Programı da hazırlık, ezberleme ve pekiştirme olmak üzere üç dönemden oluşturulmuştur. DİBHER, 8.

Kerim ile -şayet yatılı bir merkez ise- yatılı kurs ortamı bileşenleri arasında uygulanmaktadır. Bu bileşenler arası ilişki tabii şartlarda dahi bir takım sorunlarla devam etmektedir. Hafızlık eğitimi alan öğrencilerin de ezber sürecini çalışma alışkanlıklarına bağlı olarak ezber öncesi sahih tilavet ve aşinalık, ezberleme, haslama ve zaman yönetimi boyutlarıyla sürdürürken karşılaştıkları bir takım sorunlar vardır. Türkiye’de hafızlık eğitimi yapan Kur’an kursları ile ilgili gerçekleştirilen bir incelemede, yapılan eğitimin genel hatlarıyla başarılı bulunduğu ancak bu kurumlardaki dini eğitimin aksayan yönlerinin var olduğu ayrıca yetersiz kaldığı tespit edilmiştir.<sup>28</sup>

Yapılan bazı çalışmalar sonucu hafızlık eğitimini sürdüren öğrencilerin ezber yapmadan önce gerekli hazırlıkları yeterli düzeyde yaptıkları fakat ezber sayfalarını tilaveti düzgün bir hocadan dinleme ve zor yerleri belirleyip kolay hale getirmeyle alakalı problemlerle karşılaştıkları görülmüştür.<sup>29</sup>

Öğrencilerin, belli bir mantık üzere ezber yapma, örneğin önce sayfayı tutarlı bir mantık çerçevesinde parçalara bölerek belli bir tekrar alışkanlığı içerisinde tekrarlayarak ezberleme ve ardından istendiği şekilde dinletme, tüm bunları yaparken arkadaşlarına danışma gibi konularda iyi konumda oldukları, fakat arkadaşlarıyla sürekli etkileşim halinde ve akran değerlendirmesini de göz önüne alarak ezberini sürdürmede bazı sorunlarla karşılaştıkları anlaşılmıştır.<sup>30</sup>

Bazı araştırmalarda kurs hocalarına, Hafızlık Eğitim Programına ilişkin görüşlerinin neler olduğu sorulmuş, bununla ilgili olarak hocalar öğrenci sayısının fazla olmasından dolayı programın uygulanamadığını ayrıca öğrencinin ezberini dinleyebilme açısından zamanın yetersiz olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>31</sup>

28 Mehmet Şevki Aydın, “Kuran Kursunda Hafızlık Eğitimi”, *Diyanet Dergisi* 206, (Şubat 2008), 23; Abdullah Emin Çimen, “Hafızlık Müessesesi, Ülkemizdeki Hafızlık Çalışmalarıyla İlgili Bazı Değerlendirmeler ve Hafızlığın Sağlamaştırılmasında Bir Metot Denemesi”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 120.

29 Osmanoğlu-Aslan, “Hafızlık Öğrencilerinin Çalışma Alışkanlıkları Üzerine Bir Araştırma”, 176.

30 Osmanoğlu-Aslan, “Hafızlık Öğrencilerinin Çalışma Alışkanlıkları Üzerine Bir Araştırma”, 175

31 Ayşegül Gün vd., “Bir İlmî Geleneğin Merkezi: Büyükağa Kur’an Kursu -Hafızlık Eğitimi, Niteliği, Sorunları ve Beklentileri”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34, 2018/2, 230-231. Bk. Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, “Hafızlık Programları”, (Erişim: 05 Ekim 2021) [http://hafiz.meb.gov.tr/hafizlik\\_programlari/](http://hafiz.meb.gov.tr/hafizlik_programlari/)

Kurs merkezlerine bağlı olarak yürütülen hafızlık, covid-19 salgını gibi acil durumlarda yetersiz kalmakta ve eğitim aksamaktadır. Son iki seneden beri yaşam alışkanlıklarımızı etkileyen covid-19 salgını günlük yaşamda ve iş dünyasında alıılmamış değişikliğe sebep olmuştur. Salgın “sokağa çıkma yasası”, “sosyal mesafe”, “sosyal izolasyon” ve “evde kalma” vb. kavramları günlük yaşamımıza girdirmekle kalmadı aynı şekilde sadece günlük yaşamı değil hafızlık merkezlerini ve faaliyetlerini de etkilemiştir.

Okulların değişik periyotlarla kapanması, eğitim sistemini koruyabilmek için ülkeleri yeni çözüm arayışlarına zorlamakta, dünyada benzeri görülmemiş bir eğitim ve öğretim sistemi şekillenmekte, ülkeler kesintisiz ve yüz yüze öğretime devam etmek için sürekli farklı çözümler denemektedir. Gelişen noktada öğrenim kalitesi yüksek ölçüde eğitimde dijital evrimle, erişim seviyesine ve kalitesine bağlı olduğu kanaati yaygınlık kazanmaktadır.

Coronavirüs salgınıyla birlikte eğitimin kesintiye uğramaması için geliştirilen “uzaktan eğitim” sistemi, Kuran öğretim merkezlerinde Kur'an-ı Kerim öğretimi için de uygulamaya başlanmıştır. Salgın döneminde Kur'an dersleri uzaktan öğretim ile sınavları ise Zoom uygulaması aracılığıyla çevirim içi yapılmıştır. Ancak Diyanet işleri başkanlığının hafızlık kurslarına yönelik kalıcı ve uygulanabilir bir çözüm üretmede zorlandığı gözlenmiştir. Her ne kadar hocalar WhatsApp ve Zoom gibi uygulamalar aracılığıyla, öğrencileri takip edip ezberlerini dinlemeye çalışsalar da öğrenciler fem-i muhsinden dinleme, okuyuş hatalarını tashih, kurs ortamındaki arkadaşları ile dayanışma ve rekabet gibi ortam faktörleri ve motivasyon araçlarından uzak kalmışlardır. Öğrenciler, bilinçli karar verme, öğrenmeyi öğrenme, zaman yönetimi, problem çözme yeteneği ve hepsinden daha önemli olan hafızlıkta sürekliliği sağlama gibi becerileri kendi başlarına kazanmaya bırakılmışlardır.

Hafızlık eğitimi geleneksel yöntemler ve yüz yüze eğitim ilkesiyle süregelen bir tarza sahiptir.

Hafızlık eğitiminde kullanılacak yeni yöntemler belirlenirken hocanın söz konusu yöntemi benimsemesi, kursların imkânları, öğrencilerin kabiliyetleri ve hafızlık için ayrılan zamanın yeniden değerlendirilmesi ve hafızlığın ko-

runmasına yönelik tedbirlerin geliştirilmesi gerekmektedir.<sup>32</sup> Öğrencilerin se-  
verek ve isteyerek hafızlık sürecine dahil oldukları, zamanı verimli kullanarak  
en kısa zamanda hafızlıklarını tamamlayabilecekleri bir sistem kurgulanmalı-  
dır.<sup>33</sup> Öte yandan hafızlık eğitimine tabi olan bireylerin hayattan soyutlanma-  
dan, günümüz şartlarına uyum sağlayacak şekilde yetiştirilmesi için tedbirler  
alınması gerekmektedir. Özellikle onları bu eğitime motive edecek iyileştir-  
melerin yapılması, teknoloji çağında teknoloji ile iç içe olan çocukların, geli-  
şen teknolojiden en yüksek düzeyde fayda elde edecek şekilde yararlanmaları  
sağlanmalıdır. Geliştirilecek yeni yöntemlerin, değişen yaşam koşulları ve yeni  
gelişen öğretim yöntemlerine göre desteklenmeye ihtiyacı vardır.<sup>34</sup>

Hafızlık kurslarındaki bazı eğitimci hocalarda yerel dili konuşma alış-  
kanlıklarına bağlı olarak Kur'ân-ı Kerim okumada doğu, batı ve İç Anadolu  
tavır/ağız farklılıkları gözlenmektedir. Bu durum, özellikle Türkiye'de Diyanet  
İşleri Başkanlığının,<sup>35</sup> dünyada ise farklı merkezlerin her yıl gerçekleştirdiği  
hafızlık yarışmalarında da açıkça görülmektedir. Akademik ve sosyal hayatta  
zaman zaman tartışmalara yol açan bu konu, öncelikle alanında yetkin olan  
uzmanlarca inceleme konusu edilmiştir.<sup>36</sup> Bu çalışma bulgularından elde edi-  
len sonuçları dikkate alarak eğitim teknolojilerinden uygun olan türlerin haf-  
ızlık için de kullanıma alınması gerekli görülmektedir.

32 Hüseyin Algur, *Hafızlık Eğitimi Alan Bireylerin Motivasyon ve Psiko-Sosyal Durumlarının Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi*. (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.), 210-211.

33 Nitekim hafızlık eğitimi alan bireylerin en büyük problemlerinden birisinin hafızlık için ayırdıkları sürenin uzaması sebebiyle akademik eğitimden mahrumiyetleri olduğu tespit edilmiştir. Bk. Algur, *Hafızlık Eğitimi*, 283.

34 Berrin Arslan, "Bilgisayar Destekli Eğitime Tabi Tutulan Ortaöğretim Öğrencileriyle Bu Süreçte Eğitici Olarak Rol Alan Öğretmenlerin BDE'e İlişkin Görüşleri", *The Turkish Online Journal of Educational Technology* 4/10, (Ekim 2003), 67-75.

35 <https://www.trt1.com.tr/programlar/kuran-i-kerimi-guzel-okuma-yarismasi>. (Erişim, 01.06.2019)

36 Mehmet Akif Koç, *Tarihten Günümüze Kıraat İlmi*, Harf Eğitiminde Arap-Türk Ağzı İnkilemi Üzerine, *Tarihten Günümüze Kıraat İlmi*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 585/597.

## B) HAFIZLIK VE EĞİTİM TEKNOLOJİLERİ

### a) Hafızlık Eğitimi ve Hafızlığın Desteklenmesi ve Geliştirilmesinde Kullanılabilir Eğitim Teknolojileri

Günümüz dünyasında her alanda olduğu gibi Kur'an eğitiminde de kolay erişe bilinir ve bireyselleştirilmiş öğretim araçlarına olan ihtiyaç artmıştır. Kur'an-ı Kerim öğretim faaliyetlerinde öğrencileri daha fazla teşvik edebilmek ve öğrenim kalitesini arttırmak amacıyla öğrencilerin iç duygularını harekete geçirmek, yeni öğretim metotlarına fırsat tanımak ve zamanın gerisinde kalmamak zorunlu bir durumdur. Bu nedenle Kur'an öğretimine yönelik teknolojik imkânların kullanımının ve icadının, öğrencilerin görsel ve işitsel duygularını harekete geçirecek öğretimin daha etkin olacağı düşünülmektedir.

Teknoloji, sahip olduğu bir takım özelliklerinden dolayı, öğrenciye ve öğretmene kolaylıkla beraber bazı yararlar sağlamaktadır. Ayrıca öğretim faaliyetlerini çeşitlendirerek ve kolaylaştırarak öğretimi zevkli hale getirmektedir. Yapılan gözlemlere göre teknolojik imkânlarla sürdürülen eğitim ortamları geleneksel sınıf ortamından daha fazla ilgi uyandırmaktadır. Öğrenciler daha çok aktif olmakta ve bireyselleştirilmiş öğretim materyallerinden faydalanmaktadırlar. Teknoloji destekli uygulamalar yer alan Kur'an öğretme-öğrenme etkinlikleri aracılığıyla öğrenciler öğrendikleri farklı konuları pekiştirebilmekte ayrıca eğitim hızlarında ilerleyebilme fırsatı bulmaktadırlar.

Teknolojinin gündelik yaşamda etkin, yaygın ve uzun süreli kullanımı özellikle işitsel/ /müziksel/ görsel zekâyâ sahip teknoloji bağımlı öğrenciler arasında yoğun görülmektedir. Bu duruma bağlı olarak teknolojik imkânların Kur'an-ı Kerim öğretiminde kullanımının ne kadar önemli olduğu daha iyi anlaşılmaktadır.

Teknoloji tabanlı geliştirilen en güncel eğitim materyallerinden bazıları şunlardan oluşmaktadır;

#### 1. Akıllı tahta ve uygulamaları

Eğitim teknolojileri arasında en gelişmiş araç hiç şüphesiz akıllı tahtalardır. Kamu ve özel okulların neredeyse bütün dersliklerinde bulunmaktadır. Sınıf ortamında her açıdan rahatlıkla görülebilecek ve ses efektleri duyulacak



büyükükte ve güçte yazı tahtası konumunda ekran ile ana işletim sisteminde yer alan programları olan ve dokunmatik olarak kullanılan bir alettir. Bu özelliklere sahip akıllı tahta sistemleri, iyi bir alt yapı geliştirilirse önemli bir ders materyali olabilecek özelliklere sahip görülmektedir.<sup>37</sup> Tüzel kişilerin, ticari işletmelerin ve Diyanet İşleri Başkanlığının hazırladıkları “Kur’ân-ı Kerîm, Kur’an öğreniyorum, Tecvit Dersleri,” vb. programlar Kur’ân-ı Kerîm öğretimi amacıyla akıllı tahtada kullanılabilecek türden uygulamalar olup benzeri programlar her gün daha da çeşitlenerek çoğalmaktadır.

Akıllı tahtanın hafızlık eğitim sürecinde kullanılmasının bazı olumlu ve olumsuz etkileri söz konusu olabilir.<sup>38</sup> Başlıca olumlu etkiler:

A) Hoca kaynaklı okuma hataları, tecvit vb. eksiklikler tercih edilen uygulamada söz konusu olmayabilir.

B) İşitsel ve görsel açıdan ilgi uyandırıcıdır.

C) Ders uygulamalarında ders içeriğini sahasında yetkin kişilerden öğretir.

D) Öğrencilere kendi kendine öğrenme imkânını tanır.

Bazı olumsuz etkiler:

A) Öğretmenin samimi ve maneviyat yüklü tutumları akıllı tahtada oluşmaz.

B) Öğretmeni dersin yönetmeni konumundan uygulama kullanıcı konumuna indirger.

C) Öğretmeni zamanla pasifleştirebilir.

D) Ders içeriğe her zaman erişmek mümkün olacağından ders işlenirken öğrencide ilgi kaybına neden olabilir.

Akıllı tahtanın olumlu ve olumsuz etkilerine karşın görsel açıdan son derece etkileyici bir ders ortamı oluşturmaktadır. Aslında bu açıdan öğrencilerin görme duyularını aktif bir şekilde harekete geçirerek derse karşı ilgisizliği azaltabilir. Ayrıca öğrenimin kalıcı olmasına katkı sağlayabilir.

37 Mustafa Arslan - Ergin Adem, “Yabancılar Türkçe Öğretiminde Görsel Ve İşitsel Araçların Etkin Kullanımı”, *Dil Dergisi* 147, (Ocak-Şubat-Mart 2010), 65.

38 Süleyman Kaban, «Kur’an-ı Kerim Öğretiminde Teknolojik İmkânlar ve Kullanımı / Technological Facilities for Teaching the Quran and Their Usage / الإمكانيات التكنولوجية للإمكانيات المستخدمة لتدريس القرآن الكريم». *İlahiyat Akademi* / 10, (Aralık 2019), 78 .

## 2. Bilgisayar Programları

Bilgisayar hayatın birçok alanında olduğu gibi, öğretim materyalleri arasında vazgeçilmez bir değere sahiptir. Gündelik hayatın vazgeçilmez bir parçası haline gelen bilgisayar, Kur'an öğretiminde de aktif bir şekilde kullanılmalıdır. Akıllı tahtaların olmadığı ortamlarda bilgisayarlar öğretmenler tarafından Kur'an öğretimine yönelik video izletme, Kur'an dinletme, sunum hazırlama, vb. hedeflerle kullanılabilir.

Kur'an-ı Kerim öğretim faaliyetlerinde bilgisayar aracılığıyla hazırlanmış uygulamalar öğrencilerin Kur'an öğrenmeye olan ilgilerini ve dikkatini artırabilir. Diyanet İşleri başkanlığı tarafından IOS ve Windows işletimi bilgisayarlar için geliştirilen Kur'an-ı Kerim uygulaması bu alanın en başarılı programlarından biridir.<sup>39</sup>

## 3. Akıllı Telefon Programları

Akıllı telefonlar, bilgi işlem kabiliyeti üst düzeyde ve erişim gücü son derece hızlı olan taşınabilir telefonlardır.<sup>40</sup> Akıllı telefon uygulamalarının Kur'an-ı Kerim öğretimi açısından incelendiğinde öğrencilerin dikkatini çektiği ve bazı sorunlara çözüm getirdiği izlenmektedir. Örneğin yazılı veya sesli formatta Kur'an-ı Kerim'e her zaman erişim imkânı sağlamaktadır. Ayrıca abdestsiz Kur'an-ı Kerim okuma sorununu ortadan kaldırmaktadır. Her ayetin anlamına anında erişebilmektedir. Kur'an eğitiminde son derece önemli olan mahreç alıştırmaları yapabilmektedir. Öğrenci öğretmene kendi okuyuşunu ses kaydı yaparak mahreç, tecvit ve makam uygulamasını uzaktan da olsa dinletebilir. Ancak hafızlık kurslarında pedagojik nedenlere bağlı olarak akıllı telefon kullanımı sınırlandırılmaktadır.

39 Bkz. Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Mushaf Programı", (Erişim, 09.10.2021) <http://kuran.diyaret.gov.tr/mushaf>

40 Yurdağül, Baran, "Akıllı Telefon Nedir, Ne İşe Yarar? Dünyadaki Akıllı Telefon Kullanım Oranları ve Türkiye'deki Durum", *Android Türkiye*, 24 Aralık, 2011, <http://androidturkey.net/2011/12/24/akillitelefon-nedir-ne-ise-yarar-dunyadaki-akillitelefon-kullanim-oranlari-ve-turkiyedekidurum/#comments>, Erişim, 01.06.2019.

#### 4. Kur'an Okuyan Kalem

Kur'an öğretimi alanında bireysel imkânların en nitelikli örneğini temsil etmektedir. Türkiye'de "Kur'an okuyan kalem" teknolojisi 2010 yılından beri eğitim materyalleri arasında yer almıştır.<sup>41</sup> Kalem, öğrenci tarafından her yerde ve her zaman kullanılabilir. Kuran Okuyan Kalem setlerinde yer alan *Elifba* aracılığıyla harflerin okunuşu, okuma kuralları, mahreç talimi, ve tecvit uygulaması öğretilmekte; uygulama yapılabilmektedir. *Mushaf*'ta ise Kur'an-ı Kerim birden fazla kârî'nin sesinden dinlenebilmektedir. Kur'an Okuyan Kalem, Kur'an'ı ayet, sayfa, sûre ve cüz okuma moduna göre yapılandırılmıştır. Hatta bazı setlerde ayetleri kelime kelime okuma fonksiyonu ve kelime kelime meal dinleme içeriği de bulunmaktadır.<sup>42</sup>

Buraya kadar açıklanan eğitim malzemeleri Kuran öğrenme konusunda geliştirilmiş en yeni teknolojik materyallerden oluşmaktadır. Ancak Kuran okumasını öğrenmekle hafızlık yapma süreci her ne kadar ortak noktaları olan bir tür eğitim olsa da hafızlık daha yoğun, disiplinli ve çok boyutlu bir eğitim sürecidir. Ayrıca Kur'an'ı esaslı okumak hafızlığın sadece ilk aşamasını kapsar. Bu nedenle bahsi geçen materyaller Kur'an öğrenmeye genel manada çok katkılar sağlasa da hafızlık eğitimine katkı sağlama boyutları çok sınırlıdır. Zira hafızlık merkezlerinde cep telefonu kullanımı sınırlandırılmaktadır. Aynı zamanda sınıflarda akıllı tahta pek bulunmadığı gibi hocaların hafızlık sürecinde akıllı tahta kullanımı konusunda farklı yaklaşımlara sahip oldukları bilinmektedir.

Burada ve yukarıda da değinilen hafızlık programı uygulamasında görülen aksaklıkların giderilmesine katkıda bulunmak amacıyla hafızlık yapan öğrencilere özel bir "*hafızlık cihazının*" hazırlanmasını önermekteyiz. Bilimsel araştırmalara ve deneysel çalışmalara dayalı olarak hazırlanacak yeni bir *hafızlık cihazının*, tarih boyu birçok etmene bağlı olarak değişerek ve gelişerek günümüze kadar devam edegelen hafızlık yöntemine yaşadığımız çağın imkânlarını kullanarak yeni bir katkı sağlayacağı düşünülmektedir.<sup>43</sup> Aslında MP3 ve MP4 formunda hazırlanmış dijital Kur'an cihazları uzun zamandan beri kullanımda vardı. An-

41 Türkiye'de ilk defa Kuran Okuyan Kalem çalışması tarafımda faydalı model kapsamında geliştirilip insanların kullanımına arz edilmiştir.

42 Akser Yayınları, "Kur'an Okuyan Kalem", (Erişim, 01.06.2019). <http://www.akseryayinlari.com/>

43 Kaban, "Kur'an-ı Kerim Öğretiminde Teknolojik İmkânlar ve Kullanımı", 67-89.

cak önerdiğimiz “hafızlık cihazı” her ne kadar Mp3 veya Mp4 formundaki bu cihazlara yakın olsa da bazı özellikleri yönüyle farklılıklar barındırmaktadır.

Dünyada bazı ülkelerin ürettiği birtakım dijital cihazlarda Kur'an'ın tamamı, “Hatmi Şerif” adıyla dinleyicilere sunulmaktadır. Ancak bu ürünler, genel olarak tüm dinleyicilere hitap etmesi amacıyla okunmuş hatimlerdir. Halbuki önerdiğimiz *hafızlık cihazı*, öncelikle ve özellikle hafızlık sürecinde olan öğrenciler için hazırlanacak olmasıyla özgün bir değere sahiptir. Öte yandan hafızlık cihazının temelini teşkil eden ses kaydı, öğrencilerin çok rahat bir şekilde takip edebileceği en seri okuyuş olan “hadır” ile okunacak olmasıyla da farklı bir özelliğe sahip olacaktır. Bunlarla birlikte, cihaza yüklenmesi düşünülen bir yazılım sayesinde ayetlerin parça parça ve istenildiği kadar tekrarlatılarak dinlenebilmesi; yavaş ve hızlı okuma seçeneklerine sahip nitelikler taşıyacak olması da hafızlık cihazını benzersiz bir özelliğe kavuşturacaktır. Bütün bu özellikleri ona aynı zamanda genel dinleyicilere hitap etme imkânı da kazandırmış olacaktır.

### **b) Hafızlık Cihazı Hedefleri ve Fonksiyonları**

Hafızlık cihazının bireysel, sosyal ve akademik olmak üzere üç temel amacı bulunmaktadır. Kur'an-ı Kerim'in tamamını veya bazı sureleri ezberlemek isteyip de bu işi birtakım nedenlerle hafızlık kursu veya bir hoca desteğiyle gerçekleştirme imkânı bulamayan kişilere, Kur'an ezberi yapabilmek imkânı sunmak bu cihazın en temel bireysel amaçlardan biridir.<sup>44</sup> Nitekim Kur'an'ın tamamını ezberlemek bütün Müslümanlara farz değildir. Ancak her Müslümanın Kur'an'dan bir şeyler ezberlemesi Allah'a olan yakınlığını artıracak ve ibadetlerini daha sıhhatli yapmayı sağlayacaktır.

Yine önerilen hafızlık cihazı ile gerek Kur'an Kurslarında doğru okuma ve hafızlık döneminde olan, gerekse hafızlık sürecini tamamlayıp pekiştirme aşamasında olan öğrencilerin hem Kur'an'ı ezberlerken hem de ezberlerini pekiştirirken ellerinin altında rahatlıkla ulaşabilecekleri ve kullanabilecekleri özelliklere sahip bir cihaz olması hedeflenmektedir.<sup>45</sup> Zira Hafızlık programının değişen yaşam koşulları ve öğretim yöntemlerine göre desteklenmeye ihtiyacı vardır. Hafızlık cihazının, tarih boyu birçok etmene bağlı değişerek ve

44 Demir, Ö. 2017. “Kur'an Öğretiminde Temel Boyutlar”, Ekev Akademi Dergisi, 72, 263-289.

45 Kaban, “Kur'an-ı Kerim Öğretiminde Teknolojik İmkânlar ve Kullanımı”, 80.

gelişerek günümüze kadar gelen hafızlık yöntemine yaşadığımız çağın imkanlarını kullanarak yeni bir katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Bu doğrultuda akademik amaçlardan ilki, hafızlık yönteminin hayat boyu öğrenme ve bireysel öğrenim ilkelerine göre programlanması ve elektronik bir hafızlık cihazının geliştirilmesidir. İkinci olarak, bilindiği üzere, mevcut hafızlık yönteminde bir kursta hafızlık yapmak üzere bir araya gelen öğrenciler, hocalar, ezberlenecek Kur'ân-ı Kerim sayfaları ve yatılı kurs ortamı, bu yöntemin bileşenlerini oluşturmaktadır.<sup>46</sup> Normal şartlarda, bileşenler arası bu ilişki tabii olarak işlerken, covid-19 salgını gibi olumsuz ve beklenmeyen durumlarda yetersiz kalmakta ve bu eğitim aksamaktadır.<sup>47</sup> Bu nedenle, eğitmen/hoca fonksiyonunu üstlenecek, hayat boyu eğitim ve bireysel öğrenim imkânlarını destekleyecek, öğrencinin modern öğrenim gereksinimlerini karşılayacak, aileler için ekonomik ve ulaşılabilir olan, fırsat eşitliği sunan ve eğitim teknolojilerini kullanan yeni ve modern bir hafızlık yöntemine ihtiyaç duyulduğu görülmektedir.<sup>48</sup> Eğitim teknolojilerinin desteğiyle yapılan hafızlık eğitiminde Kur'an tilâvetinin daha doğru okunması ve ezberlenmesi kolaylaşmakta, dinleyerek ezberlerin tekrarına ve hafızada pekişmesine katkı sağlanmaktadır. Ayrıca, günümüzde sahip olunan teknolojik imkânlardan azami ölçüde istifade edilmesi ve alanında ehil okuyucu hafızların tilâvetleri defalarca dinletilerek öğrencilerin makam ve farklı nağmelerle yeteneklerinin desteklenmesi, muhtelif araştırmalarda ortaya çıkan ve önerilen hususlar arasındadır.<sup>49</sup> Önerdiğimiz hafızlık cihazı ile bu tür ihtiyaçlar için alternatif bir çözümün sunulması amaçlanmaktadır.

Ezberlemede işitsel öğrenim, en etkin öğrenme modellerinden biridir.<sup>50</sup> Bu modelde, sesin tonu ve kişide oluşturduğu duygu güdülenerek hatırlanma

46 Abdullah Benli, "İlahiyat Fakültelerinde Yürütülen Kur'an Okuma ve Tecvid Dersleri İçin Bir Program Önerisi". (*Bilimname Dergisi*, 28, 2015), 126.

47 Süleyman Kablan, "Koronavirüs (Covid-19) Pandemi Sürecinde Çevrimiçi Yapılan Kuran-ı Kerim Dersi Sınav Değerlendirmesi: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlitam Sınavları Örneği", (*Atlas International Congress on Social Sciences*, (7/1, 2020), 788-789.

48 Süleyman Kablan, "Türkiye'de Uygulanan Hafızlık Yönteminin Pandemi Dönemi Sorunları ve Çözüm Yolları", *1st International Hazar Scientific Research Conference* (1/1, 2020), 687-688.

49 Yavuz Fırat, "Kur'an Eğitimi ve Hafızlık (Eğitimi Üzerine Bazı Düşünceler)", (*Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2/23, 2007), 560.

50 Mehmet Emin Ay, "Çocuklarımıza Kur'an'ı Nasıl Sevdirelim ve Öğretelim?", *Din ve Hayat Dergisi* 3 (2017), 82.

sağlanır. Yine ezberlenecek metnin uzun olduğu yerlerde “Bölümleme” tekniğinin kullanımı tavsiye edilir. Sözel ve duysal tekrarlar yapmak ayetlerin sırasını hatırlamaya yardımcı olur. Zira tekrar etmek, kalıcılığın anahtarıdır.<sup>51</sup> Bu ve benzeri yaklaşımlar hafızlık faaliyetlerinin yapıldığı Kur'an Kursları vb. kurumlardaki eğitime/hocaya bağlı gerçekleştirilebilir. Ancak hocaya erişim imkânı ve hocaların mesleki yeterlilik düzeyleri farklılık göstermektedir. Ayrıca hafızlık adayları ezber yaparken hocadan dinlediği model okuyuşu her zaman zihninde hazır bulunduramamaktadır. Halbuki henüz ezberlenmemiş ve ezberlenmesi istenilen ayetler/sayfalar önceden yüzüne birkaç defa okunduktan sonra sahih okuyuşu olan hafızlardan da birkaç defa dinlenilmeli ve ondan sonra parça parça ezberlenmeye başlanmalıdır. Bu bağlamda, hafızlık cihazı içerik ve fonksiyonları açısından bir yönüyle hoca merkezli ihtiyaçlara cevap vermek, diğer yönden öğrenciye ezber sürecinde, cihaz içinde, “hafızlık adaylarına özel” olarak hazırlanacak bir “model okuyuş” ile katkı sağlaması amaçlanmaktadır.

Hafızlıkta ezber yapmak kadar ezberlediğini hafızada tutmak da bir o kadar önemlidir. Öğrenci tekrar, pekiştirme veya hafızlığını koruma dönemlerinde, dinleyeceği ayeti, sayfayı, cüzü veya sûreyi, dilediği zaman ve istediği kadar dinleyebilmelidir. Geçmişte öğrenilen ve belleğe atılan bilgilerin bellekte kalması ve güçlendirilmesi için sesli tekrarın ve dinlemenin özel bir yeri vardır. Gelişim psikologları tarafından, bilginin zihinsel ya da sesli olarak sürekli tekrar edilmesiyle, bellekte tutulma süresinin uzatılabileceği belirtilmektedir. Bilginin uzun süre bellekte kalmasında olduğu gibi hafızlıkta da ezberlenen süre ve ayetlerin kalıcılığı ancak tekrar ile mümkündür.<sup>52</sup> Öğrenci ayrıca kendi sesini kaydederek model okuyuşla karşılaştırabilmelidir.

Kur'an-ı Kerim okumada tahkik, tedvir, hadr vb. okuyuş türleri vardır. Okuma kuralları tercih edilen okuyuş türüne göre farklılıklar gösterir. Öğrenciyi hafızlığa hazırlarken tahkik veya tedvir okuyuşu tercih edilir, hafızlık aşamasında ise özellikle hadr okuyuşu tercih edilir. Hafızlık hocasının yeterliliğine göre öğrenci bu usulde okuyuşu zaman içinde öğrenmektedir. Hocalar arası yeterlilik

51 Fırat, “Kur'an Eğitimi ve Hafızlık Eğitimi Üzerine Bazı Düşünceler”, 560-561.

52 Emine Zehra Turan – Mustafa Işık, “Kur'an'ı Ezberlemeyi Deveyi Kösteklemeye Benzetene Hadis'in Eğitim Öğretim Açısından Değerlendirilmesi”, *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi (ASEAAD 6/3, 2019)*, 506.

düzeylerindeki değişkenlikler hafız adaylarının eğitimine olumsuz yansımaktadır. Öğrencilere katkısı olması amacıyla hazırlanması önerilen cihazda yer alacak model okuyuşun, hafızlık yapma aşamasında tercih edilen Hadr okuyuşuna uygun hızda, tecvid kurallarının bu hıza göre eksiksiz olarak uygulanması, mahreç ve tonlamaların kıvamına dikkat edilerek hazırlanması gerekmektedir. Hafızlık cihazı, biraz önce sözü edilen bu fonksiyonları ihtiva ederek hafızlık yöntemine eğitim teknolojileri bağlamında güncel bir katkı sunmayı hedeflemektedir.

Türkiye Sosyal Güvenlik Kurumu verileri, yaklaşık 220 bin kişinin görme engelli olduğunu bildirmektedir. Bu, ülkemizde bin kişiden 3'ünün, görme engelli olduğu anlamına gelmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından görme engelli vatandaşlar için 2012 yılında Kur'ân-ı Kerîm hazırlandığı bilinmektedir. 6 cilt olarak hazırlanan Braille Kur'ân-ı Kerîm 1.400 TL. etiket fiyatıyla satılmaktadır. 29 x 31,5 cm. ebadında ve 6 cilt formunda basılan Braille Kur'an-ı Kerim, hem fiyatı hem de taşınabilirlik açısından satın alma ve kullanım zorlukları barındırmaktadır. Görme engelliler, Kur'ân-ı Kerîm'i internet üzerinden yardımcı programlar kullanarak sesli olarak dinleme imkânına sahip olabilmektedirler. Fakat onlar, istedikleri surenin, istedikleri ayetine kısa süre içerisinde ulaşma konusunda sıkıntı yaşamaktadırlar. Görme engelli veya görme duyusu kaybı ileri düzeyde olan bireyler, iletişim kurmada ve eğitim hayatlarında genel hatlarıyla dokunacak ve/veya duymayı sağlayacak araçlara ihtiyaç duyarlar.<sup>53</sup> Hafızlık cihazı, görme engellilerin de Kur'an'ı dinlemelerine ve ezberlemelerine olanak tanyacaktır. Nitekim istedikleri sûreyi, sayfayı, ayet ve ayetleri kolaylıkla seçebilme imkânı bulacaklar, tekrar dinleme özelliği sayesinde diledikleri kadar da dinleyebileceklerdir. Böylece hafızlığın daha da yaygınlaşmasına katkı sağlanabilir.

Covid-19 salgını gibi olumsuz ve beklenmeyen acil durumlarda yüz yüze eğitim modelleri yetersiz kalmakta ve tabii olarak hafızlık eğitimi de aksamaktadır.<sup>54</sup> Bu nedenle, öğretmen/hoca görevlerini üstlenen, öğrencilerin modern eğitim ve öğrenim ihtiyaçlarını karşılayan, yaşam boyu eğitim ve kişisel öğrenim imkânlarını destekleyen, aileler açısından ulaşılabilir ve ekono-

53 Pınar Şafak (ed.), *Görenler İçin Braille (Kabartma) Yazı Rehberi*, (Ankara: Pegem Akademi Yayınları 2017), 2.

54 Kaban., "Koronavirüs (Covid-19) Pandemi Sürecinde Çevrimiçi Yapılan Kuran-ı Kerim Dersi Sınavı", 788-789.

mik olan, eğitimde eşitlikle beraber eğitim teknolojilerini kullanan geleneksel kalıpları aşan yeni hafızlık uygulamalarına ihtiyaç duyulduğu, son yapılan araştırmaların tespitleri arasındadır.<sup>55</sup> Bu ihtiyaçlara cevap verecek nitelikte bir cihaz, aksayan hafızlık eğitim sürecinde yaşanan kayıpları da azaltma hususunda bir fonksiyon icra edebilecektir.

Cihaza yerleştirilecek örnek hatim tilavetinin şu esaslara uyarak kaydedilmesi gerekir;

**1.** Harflerin mahreçleri gerek Kur'an-ı Kerim'i doğru okuma ve gerekse hafızlık yapma safhalarında önem arz etmektedir. Bu sebeple, kayıt işlemi gerçekleştirilirken bu konuya özellikle dikkat edilmelidir. Zira Arapça, harflerden dolayı bir kelimenin manasının değiştiği, hatta ortaya alakası olmayan anlamların çıktığı bir dildir. Kur'an dilinin Arapça olması da bu konuyu daha önemli bir hale getirmektedir. İşte bu sebeple hatim kaydı gerçekleştirirken harflerin çıkış noktalarına özellikle dikkat ederek doğru telaffuz hususunda azami derecede özen göstermeye çalışılmalıdır. Böylece, harfin doğru bir mahreçle okunmasıyla kaydı dinleyen kişinin, harfi aynı şekilde doğru bir şekilde duymasına da imkan sağlanmış olur. Sonuçta harfin sıfatına ve özelliklerine has doğru telaffuzuyla net bir okuyuş ve net bir duyum elde etme imkânı oluşmalıdır. Bir örnekle açıklayacak olursak ses kaydının, dilimizde tek bir harf olarak yer alan Z harfinin, Arapçada her biri farklı telaffuza sahip ZÂL, ZE, ZI harflerinin öğrenci tarafından doğru bir şekilde duyulması ve öğrenilmesini hedeflemelidir. Benzer özelliğe sahip DÂL, DÂD, TI ve SE, SİN, SÂD gibi harfler için de aynı şekilde özen gösterilmesi gereklidir. Arapçada var olup da dilimizde olmayan birtakım harfleri de aynı hassasiyetle göz önünde tutmak son derece önemlidir.

**2.** Kayıt, "Hadr Seyri" denilen en seri okuyuşla okunmalıdır. Buna göre, Medd-i Tabîi, Medd-i Ârız ve ârız sükûnlu Medd-i Lîn ve Medd-i Munfasıl 1 elif; lâzım sükûnlu Medd-i Lîn ve Medd-i Muttasıl 2 elif; Medd-i Lâzım ise 2,5/3 elif olarak uzatılmalıdır.<sup>56</sup> Böylece hafızlık yapmakta olan öğrencilerin doğru bir telaffuzla seri okuyuş becerisini kazanmasına yardımcı olmak hedeflenebilir. Bu kaydın, sadece hafızlık öğrencileri için değil, Kur'an okuma ve dinleme hususunda belli bir mesafe almış kişiler veya hafızlığı tamamlamış

55 Kaban, "Türkiye'de Uygulanan Hafızlık Yönteminin Pandemi Dönemi Sorunları", 687-688.

56 Abdurrahman Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, (İstanbul: Emin Yayınları 2019), 327.



olanlar için de seri halde okunmuş olması hasebiyle tercih edecekleri bir niteliğe sahip olacağı düşünülebilir.

**3.** Hatim kaydına ait kıraat, özel bir makam ile okunmalıdır. Bu ses kaydında aynı zamanda öğrencinin kulağında ve hafızasında yer ederek kalıcı bir hale gelmesi hedeflenen bu kayda özel bir makam kullanılmalıdır. Böylece her bir öğrencinin, rahatlıkla algılayabileceği ve taklit edebileceği basit bir makam ile ayetleri okuması, ezberlemesi ve hocasına dinletmesine imkan sağlanmış olacaktır. Bununla beraber öğrenciye temel bir musiki formasyonu da kazandırmak amacıyla bu kayıt işlemi, yerine göre farklı makamlar da icra edilerek gerçekleştirilebilir.

Hafızlık Cihazı temel özellikleri ve fonksiyonları şöyle olabilir;

**A)** Cihaz görseli, hafızlık cihazı olması nedeniyle Kâbe'yi veya Kur'ân-ı Kerim'i anımsatır bir tasarıma sahip olabilir.

**B)** Şarj edilebilir olmalıdır.

**C)** Ses dosyaları için 4 gigabayt hafıza yeterlidir.

**D)** Kulaklıkla dinleme ve dış ses hoparlörü olmalıdır.

**E)** Cihaza kendi ses dosyası dışında herhangi bir ses dosyası kopyalanamamalı.

**F)** Kablo veya USB bağlantısı yoluyla sesli materyal indirip kopyalama olmamalıdır.

**G)** Kur'an ses dosyaları silinme ve kopyalamaya karşı korunaklı olmalıdır.

Program özellikleri;

**A)** Kur'an'ı cüz cüz, sûre sûre, sayfa sayfa ve ayet ayet dinleme tercihleri olmalıdır.

**B)** Kullanıcının ezberleyeceği ayetleri menüden girip sadece o ayetler arasını dinleme tercihi olmalıdır.

**C)** Birden fazla tekrar etme özelliği olmalıdır.

**D)** Kaldığı yerden devam etme özelliği olmalıdır.

**E)** Ayetler arası ileri geri gitme özelliği olmalıdır.

**F)** Sesi yüzde yirmi oranında hızlandırma veya yavaşlatma özellikleri olmalıdır.

## Sonuç ve Öneriler

Günümüze kadar Kur'ân-ı Kerîm öğretim metotları öğretmeni merkeze alarak planlanmıştır. Bu tarz eğitimde öğrenciler genellikle arka plandadır. Bunun neticesi olarak son zamanlarda etkili eğitimin en önemli kurallarından biri olarak kabul edilen bireysel öğrenme imkânları yetersiz kalmaktadır. Aslında öğretimin her tür şartlar altında yapılabilmesi eğitim ve öğretimin yaygınlaşmasına, böylece toplam kalitenin de yükselmesine vesile olacaktır.

Hafızlık programlarında kaliteyi artıran, hafızlık süresini azaltan, kalıcılığı ön plana çıkararak, hocalar arası farklılıkları gideren, bunaltıp bıkırtmayan bir sistem daha cazip olacaktır. Bu nedenle bu makalede kimi zaman öğretmen görevini üstlenecek, öğrencinin modern öğrenim ihtiyaçlarına cevap verecek, yaşam boyu eğitim ve bireysel öğrenimi destekleyecek, fırsat eşitliği sunan, aileler için ulaşılabilir ve ekonomik olabilen, eğitim teknolojilerini kullanarak ve hafızlık gereksinimlerine özel hazırlanacak bir tür *hafızlık cihazına* ihtiyaç duyulduğu sonucuna ulaşılmıştır. Eğitim teknolojileri ile hafızlığın desteklenmesi hafızlık eğitim sürecini ve sonrasını daha ilgili, sürekli, pratik ayrıca kalıcı kılmaktadır. Dolayısıyla geleneksel öğretim yöntemlerinde hocadan, ortam ve olağandışı nedenlerden kaynaklanan alansal eksiklikler, pedagojik yetersizlikler ve eğitim imkânlarının aksaması bu cihazla bir nebze de olsa aşılabilir.

Hafızlık eğitimiyle hedeflenen Kur'an'ı tertil üzere okuma ve ezberleme amacının gerçekleşmesine yardımcı olmak için kurumsal eğitimdeki derslerin yeni öğretim materyalleri ile desteklenmesi gerektiği sonucuna ulaşılmıştır. Yine bireysel çabalarla hafızlığın yapılabilmesine ve sonrasında korunabilmesine yardım eden, duyu aktifleştiren öğrenim motivasyonunu arttıran ek öğretim araçları kullanımına ihtiyaç vardır. Değişik zekâ türlerine sahip insanlarda görülen kişisel farklılıklar dikkate alınmalıdır. Tüm bu sebeplere istinaden *hafızlık cihazının* hafızlık eğitim sürecinde duyulan ihtiyaçlara uygun bir şekilde hazırlanmasının faydalı olacağı düşünülmektedir.

Sonuç olarak hafızlık eğitiminin günümüz eğitim gerçeklerinin gerisinde kalmaması için önerilen hafızlık cihazının temel özellikleri, fonksiyonları ve program özellikleri cihazın yapım hedeflerine uygun hazırlanmalıdır.

### Kaynakça

- Algur, Hüseyin. *Hafızlık Eğitimi Alan Bireylerin Motivasyon ve Psiko-Sosyal Durumlarının Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi*. Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Arslan, Berrin. "Bilgisayar Destekli Eğitime Tabi Tutulan Ortaöğretim Öğrencileriyle Bu Süreçte Eğitici Olarak Rol Alan Öğretmenlerin BDE'e İlişkin Görüşleri", *The Turkish Online Journal of Educational Technology* 4/10, (Ekim 2003), 67-75.
- Akser Yayınları, "Kuran Okuyan Kalem", Erişim, 01.06.2019. <http://www.akseryayinlari.com/>
- Arslan, Mustafa - Adem, Ergin. "Yabancılara Türkçe Öğretiminde Görsel Ve İşitsel Araçların Etkin Kullanımı", *Dil Dergisi* 147, (Ocak-Şubat-Mart 2010), 63-86.
- Ay, Mehmet Emin. *Problemleri ve Beklentileri ile Türkiye'de Kur'an Kursları*. İstanbul: Düşünce Kitabevi Yayınları. 2.Basım, 2005.
- Ay, Mehmet Emin. "Çocuklarımıza Kur'an'ı Nasıl Sevdirelim ve Öğretelim?", *Din ve Hayat Dergisi* 31 (2017), 78-100.
- Aydın, Mehmet Şevki. "Kuran Kursunda Hafızlık Eğitimi", *Diyanet Dergisi* 206, (Şubat 2008), 22-25.
- Bayraktar, M. Faruk. *Hafızlık Eğitiminin Geleneksel Yöntemleri ve Kuran Kursları. X. Kur'an Sempozyumu (Kur'an ve Eğitim)*, Ankara:Fecr Yayınları, 2008. s.117-138.
- Bayraktar, M. Faruk. *Eğitim Kurumu Olarak Kur'an Kursları Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: Yıldızlar Matbaası, 1992.
- Benli, Abdullah. "İlahiyat Fakültelerinde Yürütülen Kur'an Okuma ve Tecvid Dersleri İçin Bir Program Önerisi". *Bilimname Dergisi* 28, (2015), 125-165.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi el-Buhârî. *el-Câmi'us-sahîh*. Dimeşk.: Dâru İbn'ül- Kesîr, 1423/2002.
- Bozkurt, Nebi, "Hafız". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/74-78. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'an Okuma Esasları*. İstanbul: Emin Yayınları 2019.
- Çetin, Abdurrahman. "Tilâvet" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/155-157. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Çimen, Abdullah Emin. "Hafızlık Müessesesi, Ülkemizdeki Hafızlık Çalışmalarıyla İlgili Bazı Değerlendirmeler ve Hafızlığın Sağlamaştırılmasında Bir Metot Denemesi". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 18 (2007).
- DİBHEP, Diyanet İşleri Başkanlığı Hafızlık Eğitim Programı.
- Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, "Hafızlık Programları", (Erişim: 05 Ekim 2021) [http://hafiz.meb.gov.tr/hafizlik\\_programlari/](http://hafiz.meb.gov.tr/hafizlik_programlari/)
- Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun, Madde 7/b, (Erişim: 28 Ekim 2021) <http://www.mevzuat.gov.tr/Metin.Aspx?MevzuatKod=1.5.633&MevzuatIliski=0&sourceXmlSearch>
- Diyanet İşleri Başkanlığı, "Diyanet İşleri Başkanlığı Hafızlık Eğitim Programı", (Erişim: 28 Ekim 2021) <https://egitimhizmetleri.diyaret.gov.tr/Documents/Hafizlik%20Egitimi%20Programi%20-%20202010.pdf>
- Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Mushaf Programı", (Erişim, 09.10.2021) <http://kuran.diyaret.gov.tr/mushaf>
- Fırat, Yavuz., "Kur'an Eğitimi ve Hafızlık Eğitimi Üzerine Bazı Düşünceler". *Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/23 (2007), 548-568.
- Gün, Ayşegül vd., "Bir İlmi Gelenegın Merkezi: Büyükağa Kur'an Kursu -Hafızlık Eğitimi, Niteliği, Sorunları ve Beklentileri", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*17/34, 2018/2, 211-240.
- Güneş, Adem. *Türkiye'de Yeni Bir Model Olarak Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık -Bir Durum Analizi-*, İstanbul: Dem Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Görener, İbrahim. (2019). *Kur'an Ezberinin Anatomisi: Bir Süreç Değerlendirmesi, Hafızlık Eğitimi Üzerine Araştırmalar*. (Ed. C. Osmanoğlu & Ö. Özbek) Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.

Gözütok, Şakir. "Resulullah (s.a.v.) Döneminde İlköğretim Kurumları ve İşlevleri," *Dini Araştırmalar* 1/2 (1998), 171-175.

Hamidullah, Muhammed. *Kur'an-ı Kerim Tarihi*. çev. Salih Tuğ, İstanbul: İfav Yayınları, 1993.

Kablan, Süleyman. "Kur'an-ı Kerim Öğretiminde Teknolojik İmkânlar ve Kullanımı / Technological Facilities for Teaching the Quran and Their Usage / الإمكانيات التكنولوجية واستخدامها لتدريس القرآن الكريم" *İlahiyat Akademi* / 10. (Aralık 2019), 65-86.

Kablan, Süleyman. "Koronavirüs (Covid-19) Pandemi Sürecinde Çevrimiçi Yapılan Kuran-ı Kerim Dersi Sınav Değerlendirmesi: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İltam Sınavları Örneği", Atlas International Congress on Social Sciences 7/1, (2020), 788-789.

Kablan, Süleyman. "Türkiye'de Uygulanan Hafızlık Yönteminin Pandemi Dönemi Sorunları ve Çözüm Yolları", 1st International Hazar Scientific Research Conference1/1, (2020), 687-688.

Karaoşman, Muhammet. "İlahi Kelamın Muhafazasına Farklı Bir Yaklaşım Konu ve Anlam Merkezli Hafızlık Önerisi". *Akademik-Uş* 1 / 1 (Haziran 2017), 39-48 .

Kazıcı, Ziya. *Anahatlarıyla İslam Eğitim Tarihi*, İstanbul: İfav Yayınları, 2012.

Kazıcı, Ziya. *Osmanlı'da Eğitim Öğretim*, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2014.

Koç, Mehmet Akif. Tarihten Günümüze Kıraat İlmi, Harf Eğitiminde Arap-Türk Ağzı İkilemi Üzerine, *Tarihten Günümüze Kıraat İlmi*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 585/597.

Kur'an-ı Kerim Meâli. çev. Ali Özek vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Basım, 1982.

*Kur'an Okuma Teknikleri Dersi Öğretim Programı* Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, 2014.

Osmanoğlu, Cemil vd. "Hafızlık Öğrencilerinin Çalışma Alışkanlıkları Üzerine Bir Araştırma" *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 46 (2019/2), 175-232.

Paçacı, Mehmet. *Kur'an'a Giriş*, İstanbul: İsam Yayınları, 2008.

Şafak, Pınar (ed.), *Gövenler İçin Braille (Kabartma) Yazı Rehberi*, Ankara: Pegem Akademi Yayınları 2017.

Tetik, Necati. *Başlangıçtan IX. Hicri Asra Kadar Kıraat İlminin Talimi*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1990.

Tirmizi, Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre (Yezid) et-Tirmizi, *Sünen-i Tirmizi*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Muhammed Fuad Abdulkaki, İbrahim Atve, Mısır: Matbaatu Mustafa el-Babî el-Halebî, 1975.

Turan, Emine Zehra – Mustafa, Işık. "Kur'an'ı Ezberlemeyi Deveyi Kösteklemeye Benzetilen Hadis'in Eğitim Öğretim Açısından Değerlendirilmesi", *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi (ASEAAD)* 6/3 (2019), 499-516.