



OPEN  ACCESS

İHYA

Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi

ISSN: 2149-2344

İHYA ULUSLARARASI İSLAM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

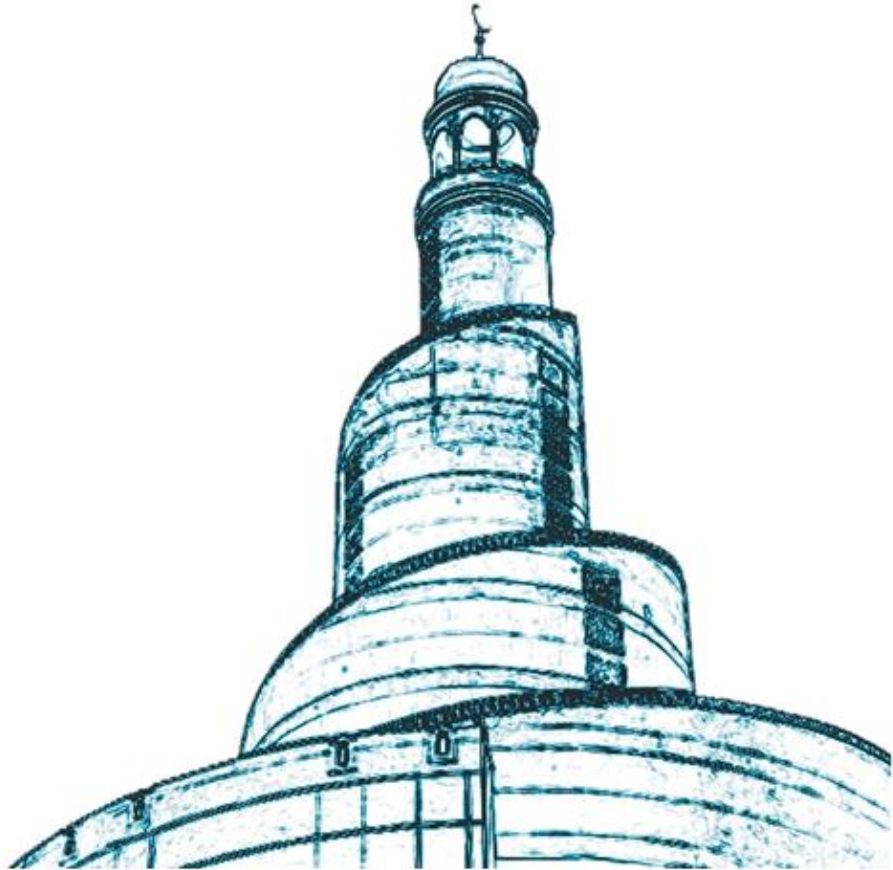
CİLT: 8 SAYI: 1

İHYA INTERNATIONAL JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

VOLUME: 8 ISSUE: 1

YAYIN SEZONU / PUB DATE SEASON

OCAK-BAHAR 2022/ JANUARY – SPRING 2022





IHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

Baş Editör / Editor in Chief

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet AYHAN (Kocaeli Üniversitesi)

Editörler / Editors

Doç. Dr. Hüseyin OKUR (Kocaeli Üniversitesi),

Doç. Dr. Nevzat ERKAN (Kırlareli Üniversitesi)

Prof. Dr. Yusuf BENLİ (Erciyes Üniversitesi)

Arapça Dil Editörü / Arabic Text Editor

Dr. Ahmet İhsan DÜNDAR (Uludağ Üniversitesi)

İngilizce Dil Editörü | English Text Editor

Dr. Öğretim Üyesi Birsan Banu OKUTAN (İstanbul Üniversitesi)



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

Yayın Kurulu / Editorial Board

- Prof. Dr. Ali Rafet ÖZKAN (Kastamonu Üniversitesi),
Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN (Marmara Üniversitesi),
Prof. Dr. Mesut YALVAÇ (Kıbrıs İlim Üniversitesi),
Prof. Dr. Hidayet IŞIK,
Prof. Dr. Kemal YILDIZ (Marmara Üniversitesi),
Doç. Dr. Ergin JABLE, (Priştine Üniversitesi Kosova)
Prof. Dr. Yusuf BENLİ (Erciyes Üniversitesi),
Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR (İstanbul Üniversitesi),
Prof. Dr. Dilaver SELVİ (Marmara Üniversitesi),
Doç. Dr. Mehmet ÜMİT (Marmara Üniversitesi),
Prof. Dr. Abdülmecit NUREDİN (Uluslararası Vizyon Üniversitesi
Gostivar – Kuzey Makedonya)
Doç. Dr. Cemal Abdullah AYDIN (İstanbul Üniversitesi),
Doç. Dr. Şevket KOTAN (İstanbul Üniversitesi),
Dr. Öğretim Üyesi Mehmet AYHAN (Kocaeli Üniversitesi),
Doç. Dr. Saki ÇAKIR (Uşak Üniversitesi),
Dr. Bauyrzhan BOTAKARAYEV, (Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-
Kazak Üniversitesi),
Dr. Öğretim Üyesi Hüseyin OKUR (Kocaeli Üniversitesi),
Doç. Dr. Nevzat ERKAN (Kırklareli Üniversitesi)
Dr. Öğretim Üyesi Hüseyin SARIKAYA (İstanbul Üniversitesi),
Associate Professor Cüneyt EROĞLU (Northeastern University
Amerika),
Prof. Dr. Abdullah İbrahim AL-KILANI (Ürdün Üniversitesi, Amman),
Dr. Öğr. Üyesi İbrahim AKSU (Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi)



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

Alan Editörleri | Field Editors

Prof. Dr. Yusuf BENLİ, Dr. Öğr. Üyesi Kadir TAŞPINAR, Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin OKUR, Doç. Dr. Ahmet UĞURLU, Dr. Öğr. Görevlisi Ahmet İhsan DÜNDAR, Dr. Öğr. Üyesi Hasan Sabri ÇELİKTAŞ, Araştırma Görevlisi Muhammed Enes PINARBAŞI.

Danışma Kurulu | Advisory Board

Prof. Dr. İsa ÇELİK (Atatürk Üniversitesi),
Prof. Dr. İbrahim YILMAZ (Atatürk Üniversitesi),
Prof. Dr. Abdullah Emin ÇİMEN (İstanbul Üniversitesi),
Prof. Dr. Şevket TOPAL (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi),
Prof. Dr. Mehmet ERDOĞAN (Marmara Üniversitesi),
Prof. Dr. Mehmet Ali KAPAR (Selçuk Üniversitesi),
Prof. Dr. Muhammed AYDIN (Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet AĞIRAKÇA, (Mardin Artuklu Üniversitesi),
Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN (Kocaeli Üniversitesi),
Prof. Dr. Alim YILDIZ, (Sivas Üniversitesi),
Doç. Dr. Ali Kumaş (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi),
Doç. Dr. Cemal Abdullah AYDIN (İstanbul Üniversitesi),
Prof. Dr. Ramazan DEMİR (Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi),
Dr. Öğr. Üyesi Ali KAYA (Kocaeli Üniversitesi),
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet GAYRETLİ (Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi),
Doç. Dr. İbrahim TOZLU (Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi),
Doç. Dr. İlyas YILDIRIM (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi)

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak-Bahar 2022/ January – Spring 2022

Yönetim Yeri | Head Office
İzmit-Kocaeli
e-mail: trihyadergisi@gmail.com,
muhayhan02@gmail.com, huseyinokur@yandex.com

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi Ocak ve Temmuz aylarında olmak üzere yılda iki defa yayımlanır. **Hakemli ve ücretsiz akademik bir dergidir.**

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi aşağıdaki indekslerce taranmaktadır:

	TRDİZİN: Kabul Tarihi 2017 https://app.trdizin.gov.tr/dergi/TWpBeU56Yz0/ihya-uluslararasi-islam-arastirmalari-dergisi
	https://atif.sobiad.com/index.jsp?modul=dergi-say-fasi&ID=2214
	http://olddrji.lbp.world/IndexingCertificate.aspx?jid=5398
	https://www.idealonline.com.tr/IdealOnline/lookAtPublications/journalDetail.xhtml?uId=741
	Date added to EuroPub: 2021/Jan/14

Ayrıca

 **ESJI** Eurasian Scientific Journal Index
www.ESJIndex.org

 **CiteFactor**
Academic Scientific Journals

 **ROOTINDEXING**
JOURNAL ABSTRACTING AND INDEXING SERVICE



tarafından taranmaktadır

İHYA Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi'nde yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayınlanan yazılar izin alınmadan kısmen ya da tamamen başka bir yerde yayınlanamaz. İHYA International Journal of Islamic Studies is a bi-annual peerreviewed journal. The all responsibility which is originated from articles and other texts, belongs to author of them.

It is not permissible to publish all texts that published by journal partially or entirely.

İHYA ULUSLARARASI İSLAM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ YAYIN İLKELERİ

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi, ücretsiz hakemli bir dergidir.

Yayınlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez.

Yazardan makale başvuru ücreti alınmaz.

Yazardan yayın ücreti alınmaz.

İhya International Journal of Islamic Studies is a free peer-reviewed journal

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi “Açık Erişim” bir dergidir.

İhya International Journal of Islamic Studies is an “Open Access” journal.



Yayın politikamıza ve yayın çeşidimize (araştırma makaleleri ve kitap kritiği) uygun olan makaleler işleme alınır. Dergi Yayın Kurulu'nun 13/01/2021 tarihinde aldığı kararla, her sayı 20 araştırma makalesi ve 5 kitap kritiği ile sınırlıdır. Bu sayıyı aşan makaleler bir sonraki sayıya devredilir. Geçen sayı döneminde gönderilip çeşitli sebeplerle yayına alınamayan makaleler bu sayıya ilave edilir. Ancak yayına kabul edilen tüm makaleler arasında konusu itibariyle orijinal ve özgün olması gözetilerek ilgili sayıya dahil edilecek makaleleri seçme hakkı editör kuruluna aittir.

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmaları yayınlayarak ilahiyat ve sosyal bilimler alanlarında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi, yılda iki kez (30 Temmuz – 30 Ocak) yayınlanan hakemli bir dergidir. Temmuz sayısı için makale gönderim son tarihi 15 Mayıs, Ocak sayısı için 15 Kasım olarak belirlenmiştir. Belirtilen tarihlerden sonra gönderilen çalışmalar, bir sonraki sayı için değerlendirmeye alınır.

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi'nde yayınlanmak üzere gönderilen çalışmalar çift taraflı kör hakemlemeye tabi tutulur. Editör gerekli gördüğü durumlarda hakem sayısını artırabilir. Ancak hiçbir makale 2 (iki) hakemden daha az sayıda hakeme gönderilmez.

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi, Ocak 2020 sayısından itibaren, yayınlanacak çalışmalar için en az 750 kelimelik geniş İngilizce özet (extended abstract) talep etmektedir.

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi Türkçe, Arapça İngilizce, Almanca ve Fransızca dillerinde yayın yapmaktadır. Diller dillerdeki yayınlara yayın kurulu karar verir. Türkçe olarak öz (en az 250 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram)'dan oluşmalı, ayrıca İngilizce başlık, İngilizce abstract (en az 250 kelime), keywords (en az 5 kavram) ve

Summary (en az 750 kelime)'den oluşmalıdır. Kitap değerlendirmesi türündeki çalışmalar için de İngilizce başlık, abstract ve keywords istenmektedir.

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi'ne gönderilen çalışmalar İSNAD 2 Atıf Sistemine uygun hazırlanan kaynakça ve dipnot içermelidir. Extended Summary (geniş özet), hakemler tarafından yayınlanmasına karar verilen makaleler için daha sonra yazardan talep edilecektir.

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

Dergiye gönderilen çalışmalar, başka yerde yayınlanmış ya da yayınlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır. Tebliğden üretilen makalelerin işleme alınabilmesi için yazarın "Çalışmam, yayınlanmamıştır veya yayınlanmayacaktır." şeklinde ıslak imzalı taahhütname doldurarak sisteme yüklemesi gereklidir. Dublication / Tekrar Yayın / Bilimsel Yanıltma / Çoklu Yayın, suçtur. TÜBİTAK Yayın Etik Kurulu'na göre duplikasyon, aynı araştırma sonuçlarını birden fazla dergiye yayım için göndermek veya yayınlamaktır. Bir makale önceden değerlendirilmiş ve yayınlanmışsa bunun dışındaki yayınlar duplikasyon sayılır.

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi, Dergi Yayın Kurulu'nun 13/01/2021 tarihinde aldığı kararla, tezlerden üretilen makaleleri, danışman hocanın da isminin bulunması şartıyla değerlendirmeye alacaktır. Bunun için gönderilen makaleye, danışman hocanın makalede yazar olmayı kabul ettiğine dair ıslak imzalı belgenin makaleye eklenmiş olması gerekmektedir.

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi, Dergi Yayın Kurulu'nun 13/01/2021 tarihinde aldığı kararla, bir sayıda aynı yazara ait en fazla bir çalışma yayınlanabilir. Ancak yazar, sorumlu yazar olmayıp ikinci yazar konumunda ise en fazla iki çalışmada bulunabilir. Yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden ilmî ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. **İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi** Yayın Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz.

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi'nde yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı Dergi Editörlüğüne devredilmiş sayılır.

Dergi Yayın Kurulu'nun 13/01/2021 tarihinde aldığı kararla Arap dilinde yazılan makaleler için Arapça kaynakça yanında ikinci bir latinize edilmiş kaynakçaya sahip olması zorunludur.

YAYIN DEĞERLENDİRME SÜRECİ

• İHYA Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi, yılda iki sayı (Ocak – Temmuz) yayımlanan hakemli bir dergidir.

• Dergi, Dinî araştırmalar alanında hazırlanan akademik makaleler yayınlanır:

Temel İslam Bilimleri: Tefsir, Hadis, Kelam, İslam Hukuku, İslam Mezhepleri Tarihi, Tasavvuf, Arap Dili ve Edebiyatı.

Felsefe ve Din Bilimleri: İslam Felsefesi, Din Felsefesi, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi, Din Eğitimi, Dinler Tarihi, Felsefe Tarihi, Mantık.

İslam Tarihi ve Sanatları: İslam Tarihi, İslam Sanatları Tarihi, Türk-İslam Edebiyatı, Dini Musiki.

Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Eğitimi.

Gönderilecek yazılarda; alanında bir boşluğu dolduracak özgün bir makale olması veya daha önce yayımlanmış çalışmalarını değerlendiren, bu konuda yeni ve dikkate değer görüşler ortaya koyan bir inceleme olma şartı aranır.

• Dergimizde hakemlerin ve yazarların birbirlerine karşı kimliklerinin gizli tutulduğu çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanır. Bunun için hakem isimleri yayımlanmaz. Yazarlar ve hakemler, kimliklerinin gizli kalması için gayret göstermelidir. Bu amaçla sisteme dosya gönderen yazar, editör, hakem gibi kişilerin metin ve dosyalar ile ilgili aşağıdaki noktalara dikkat etmeleri gerekir. Yazarlar metinde adları ve kurumları geçen yerleri silmelidirler. Sayfa altı notları vb. yan metinler dahil olmak üzere. Microsoft belgeleri saklanır iken dosya bilgileri içine kişisel bilgiler de yazılır. Bu nedenle ya bu kişisel bilgiler belge özelliklerinden bulunup silinmeli, ya da aşağıdaki sıra ile belge kişisel bilgi içermeyecek biçimde yeniden kaydedilmelidir.

• Yayın Kurulu, dergiye gönderilen eserlerin öncelikle yayın ilkeleri ile dergi kapsamı, bilimsel içerik ve şekil açısından inceler. Bk. Ön Kontrol Formu

• Ön incelemeden geçen eserler için Editör tarafından Bölüm Editörü atanır. Bölüm Editörü eseri, değerlendirilmesi amacıyla en az en az 2 hakeme gönderir. Bk. Değerlendirme Formları

• Eserin dergiye kabul edilebilmesi için 2 hakemden de olumlu değerlendirme alması gerekir. Gerekli durumlarda 3. hakemden de değerlendirme sürecine katkı sağlaması istenebilir.

• Yayınlanmak üzere gönderilen makaleler ayrıca intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir.

• Kabul edilen eserin yayınlanma süreci, eserin alındığı tarihten itibaren 2-4 ay sürmektedir.

• Dergiye makale gönderimi ücretsizdir. Yayına kabul edilen makaleden de hiç bir ücret talep edilmez.

• Akademik çalışmalardaki intihalleri tespit etmek amacıyla iThenticate - İntihali Engelleme Programı, İHYA Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi'nde kullanılmaya başlamıştır. Program doğrudan akademik yayınların değerlendirilmesi ile ilgili kapsamlı bir akademik

içeriğe sahiptir. iThenticate'e yüklenen her belge büyük bir veri tabanındaki belgelerle karşılaştırılmaktadır. Bu veri tabanı içinde 90.000'den fazla önemli gazete, dergi, süreli yayınlar ve kitapların yanı sıra tüm bunlara ek olarak 17 milyardan fazla web sayfası ve arşivi bulunmaktadır. iThenticate, 70.000'den fazla bilimsel dergiden gelen 30 milyon üzerindeki içeriğin ve 150'den fazla yayınevinden 86 milyon üzeri makalenin bulunduğu veri tabanlarını kontrol etmektedir.

- İHYA Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi'ne makale gönderen yazarlar etik ihlal yapmadıklarını beyan etmiş sayılırlar. iThenticate programı aracılığıyla intihal yaptığı tespit edilen yazarların eserlerine dergilerimizde yer verilmez. Bu konuyla ilgili rapor yazara gönderilir.

İÇİNDEKİLER / TABLE OF CONTENTS

Araştırma Makaleleri / Research Articles

The Practice of Headscarf Among Veiled University Students in the United States: Why They Wear The Headscarf? And What Does The Headscarf Mean to Them? [Amerika Birleşik Devletleri'nde Başörtülü Üniversite Öğrencilerinin Başörtüsü Tecrübeleri: Neden Başörtüsü Takıyorlar? Başörtüsü Onlar İçin Ne İfade Ediyor?]

Ayşe ELMALI KARAKAYA1-29.

Deü İlahiyat Fakültesi Yazma Eserleri (Kırâat, Tefsir, Hadis, Hadis İlimleri, Felsefe) [Manuscripts of Faculty of Divinity of Dokuz Eylül University (Recitation, Commentary, Hadith, Hadith Sciences, Philosophy)]

Murat SULA30-53.

Tüketim Ahlakı ve Dini Değerler: Üniversite Öğrencileri Örneği [Consumption Ethics and Religious Values: College Students Sample]

Mehmet Zeki GÖKSU - Aytaç SATICI54-77.

Niyâzî-i Mısırî Dîvânı'nda Hüseyinî Makâmı İle Kayıtlı Gazellerde Vahdet-Kesret, Zühd-Aşk ve Tecelliyât [Vahdet-Kesret, Zuhd-Ashk and Tecelliyât in Ghazals Registered With Huseynî Maqam in the Dîwân of Niyâzi-ı Mısırî]

Ali CANÇELİK - Nur Banu AKSU78-106.

Kur'an'da Mu'cize Tasavvuru ve İstismar Edilmesi Üzerine Bir Değerlendirme [An Evaluation of Miracle Conception in the Qur'an and it's Exploitation]

Mehmet Emin GÜNEL107-131.

Ailenin Kurulması ve Korunmasında Toplum ve Kurum Sorumlulukları [Society and Institutional Responsibilities in the Foundation and Protection of the Family]

Enver Osman KAAN132-152.

İmâm-ı A'zam'ın el-Vasiyye'sine Dair Yazılmış Bir Akâidnâme: "Manzûme-yi Akâ'id-i Tercüme-yi Nukırri" [A Creed Book Written About İmâm-ı A'zam's Al-Vasiyye: "Manzûme-yi Akâ'id-i Tercüme-yi Nukırri"]

Emrah BİLGİN.....153-187.

Arap Şiirinde Fonetik Zarûretler [Phonetic Necessities in Arabic Poetry]

Muhammed Meşhud HAKÇIOĞLU188-211.

Neshin Varlığını İnkâr Yoluyla Hz. Muhammed'in Nübüvvetini Reddeden Yahudilere Cüveynî'nin Cevapları [Juwaynî's Answers to the Jews Who Rejected the Prophethood of Muhammad by Denying the Existence of Naskh]

İbrahim BAYRAM212-239.

Kûfeli Tâbiî Abîde es-Selmânî ve Hadîşçiliği [The Follower from Kufa Abîda al-Salmânî and His Hadîthology]

Mehmet AYHAN240-260.

Ulûmü'l-Kur'ân Kaynaklarında Yedi Harf Meselesinin Ele Alınışı: Klasik-Modern Karşılaştırması [Approaches to al-Ahruf al-Sab'a: A Comparison of Classical and Modern Periods]

Şuayip KARATAŞ261-296.

Hanîf Şair Ümeyye b. Ebi's-Salt'ın Şiirlerinde Başlıca Dinî Anlamlar [The Primary Religious Meanings in the Poems of Hanif Poet Umayya Ibn Abi Al-Salt]

Yakup GÖÇEMEN297-324.

Kur'an'da İtaat Kavramı ve Ulü'l-Emre İtaatın Mahiyeti [The Concept of Obey in the Qur'an and the Quality of Ulu'l-Emr]

Musa TURŞAK325-347.

Fıkıh Usûlü Disiplininde Âhâd Haberinin Bilgi ve Delil Değeri [Epistemological and Evidentiary Value of Ahaad (Singular) Khabar in the Discipline of Islamic Jurisprudence]

Sadrettin BUĞDA348-373.

Tefsir ve Belağat Açısından Lâm-ı Ta'rif (Belirlilik Takısı) ve Marife-Nekra'ya Dair Örnek Ayetler [Lâm al-Ta'rif (the Definite Article) in Terms of Tafsir and Balâgha (Ma'rifah-Nakirah): Exemplary Verses]

Ramazan ŞAHAN374-403.

Nassın Delâleti ve Kıyas Anlayışının Hükümlere Etkisi (Hanefî ve Şafî Mezhepleri Örneğinde) [The Meaning of the Text and Comparison Approach on the Provisions (In The Samples of Hanafi And Shafi Sections)]

Mücahit ÇOLAK404-422.

İbn Kudâme'nin Hanbelî Mezhebi İçerisindeki Yeri ve el-Muğnî Adlı Eseri [The Place of Ibn Qudama in the Hanbali Sect and His Work entitled al-Mughni]

Ahmet ÇETİNKAYA - Recep KILIÇ423-449.

Kırâat İlminde İhticâc Kavramı ve İhtiyâr-Tercîh İlişkisi [The Concept of Al-Ihtijaj in the Science of Qira'at and its Relationship With Al-Ikhtiyar and Al-Tarjih]

Abdullah SAWAS450-474.

Hz. Peygamber'in Savaşlarının Ahlaki Boyutu [The Moral Aspect Of Battles Of Prophet Muhammed]

Mustafa SOYCAN475-510.

Osmanlı'dan Cumhuriyete Kıraat İlimi [Qıraat Science From The Ottoman to the Republic of Turkey]

Süleyman KABLAN511-530.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

THE PRACTICE OF HEADSCARF AMONG VEILED UNIVERSITY STUDENTS IN THE UNITED STATES: WHY THEY WEAR THE HEADSCARF? AND WHAT DOES THE HEADSCARF MEAN TO THEM?*

AMERİKA BİRLEŞİK DEVLETLERİ'NDE BAŞÖRTÜLÜ ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİNİN BAŞÖRTÜSÜ TECRÜBELERİ: NEDEN BAŞÖRTÜSÜ TAKIYORLAR? BAŞÖRTÜSÜ ONLAR İÇİN NE İFADE EDİYOR?

Ayşe ELMALI KARAKAYA

Lecturer, Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Sociology of Religion, Sakarya / Turkey

Öğr. Gör. Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı
e-mail: aysekarakaya@sakarya.edu.tr, orcid.org/0000-0002-1477-191X

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 21 Ekim 2021 / 21 October 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 25 Aralık 2021 / 25 December 2021

Yayın Tarihi / Published: 15 Ocak 2022 / 15 January 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak-Bahar 2022 / January – Spring 2022

Cilt / Volume: 8, **Sayı / Issue:** 1, **Sayfa / Pages:** 1-29.

Cite as / Atıf: Elmalı Karakaya, Ayşe. “The Practice of Headscarf Among Veiled University Students in the United States: Why They Wear The Headscarf? And What Does The Headscarf Mean to Them? [Amerika Birleşik Devletleri’nde Başörtülü Üniversite Öğrencilerinin Başörtüsü Tecrübeleri: Neden Başörtüsü Takıyorlar? Başörtüsü Onlar İçin Ne İfade Ediyor?]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 8/1 (Ocak/January 2022), 1-29.

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.



* This article is extracted from my master thesis entitled “Veiled Muslim Students’ Attitudes Toward Wearing the Headscarf?” (Master Thesis, University of Houston, Texas / US, 2012).

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.

Bu araştırma için Houston Üniversitesi **İnsan Denekleri Koruma Kurulu/ Committee for the protection of human subjects** tarafından, 01/12/2011 tarihinde, etik uygunluk belgesi verilmiştir. Belge, çalışmanın sonunda mevcuttur.

For this research, a certificate of ethical compliance was issued by the Committee for the protection of human subjects of the University of Houston on 01/12/2011. The document is available at the end of the study.

Abstract

The headscarf, as a visible symbol of Islam, has aroused a great deal of scholarly investigation and debate about the meaning of the headscarf and veiled women's experiences. However, there have been few studies related to the headscarf and Muslim women on university campuses in the United States. This study focuses on veiled Muslim female students from different nationalities attending the University of Houston. The study examines the main reasons related to the students' decision for wearing the headscarf and the effect cultural background has on this decision and their experiences. The interview data of 28 veiled Muslim students of different nationalities indicated that although religious belief contributed as a main factor in the decision to wear the headscarf, for many participants' cultural background and social environment played significant roles in both their decision and conceptualization of wearing the headscarf.

Keywords: Headscarf, Hijab, Muslim University Students, Muslim women, Veiling, Islam

Öz

İslam dininin görünür bir sembolü olarak başörtüsü konusu gerek örtünün Müslüman kadınlar için anlamı gerekse de başörtülü kadınların tecrübeleri açısından pek çok akademik araştırma ve tartışmanın konusu olmuştur. Konuyla ilgili birçok araştırma yapılmış olmasına rağmen, özellikle Amerikan üniversitelerinde başörtülü kadınlar ve başörtüsü tecrübeleri ile ilgili oldukça az sayıda araştırma bulunmaktadır. Araştırmamız Amerika'da Houston Üniversitesi'nde okuyan farklı milletlere mensup başörtülü kadınlar üzerine odaklanmaktadır. Çalışmamız burada okuyan Müslüman kız öğrencilerin başlarını örtmelerindeki temel sebepler ve sahip oldukları kültürel arka planın bu kararları ve başörtüsü tecrübeleri üzerindeki etkisini araştırmaktadır. 28 başörtülü Müslüman öğrenci ile yapılan yüz yüze görüşmeler ortaya koymuştur ki her ne kadar dini inanç öğrencilerin başlarını örtme kararlarında temel faktör olsa da katılımcıların birçoğu için sahip oldukları kültürel geçmiş ve buldukları/geldikleri sosyal çevre hem kararlarında hem de başörtüsü takma algılarında önemli rol oynamıştır.

Anahtar Kelimeler: Başörtüsü, Üniversite, Müslüman Kadın, İslam, Amerika.

Extended Abstract

The main purpose of this study is to examine Muslim female university students' understanding of wearing the headscarf and to gain some insights into their experiences regarding wearing the headscarf both in the United States and in their country of origin. In the study, three main subjects are discussed: the reasons that college educated Muslim women choose to wear the hijab, the meaning of the headscarf for those women and how do students' cultural background affect their headscarf experiences as well as how to wear it.

The sample of the study included Muslim female students wearing the headscarf from all education levels who attend the University of Houston. In the study, participants were recruited through a combination of the "snowball technique" and "purposive sampling". Twenty-eight face-to-face in-depth interviews were conducted with 14 undergraduate and 14 graduate students. Moreover, the participants are from ten different nationalities with the majority of Turkish students. Furthermore, a majority of the students come from predominantly Muslim nations, and one comes from the Philippines.

Regarding the reasons behind these women's decision to wear the headscarf, the interviews revealed five basic reasons: religious obligation, encouragement of family and friends, environmental effects, and reaction to discrimination. During the interviews, the majority of participants stated that their main reason for wearing the headscarf is religious belief. They emphasize that they observe a religious mandate and wearing the headscarf is their own decision depending on the verses in the Qur'an and other religious readings. In addition, religious training in the family also influences their decision to wear the headscarf, framing it as a religious obligation. Furthermore, the interview data revealed that students from societies, like Tunisia and Kyrgyzstan, where wearing the headscarf is prohibited or not considered appropriate for young women, specifically emphasize religious aspect of the veiling and express how religion and their religious beliefs encourage them to continue wearing the headscarf. For these students wearing the headscarf is not an easy thing to do and they find enough encouragement to continue wearing it in religion.

In addition to religious obligation, nine students expressed that their families, friends and schools also positively affected their decision to wear the headscarf. Also, some students stated that when they started to wear the headscarf, they felt that then they became the part of the group of their female family members and their friends. Here, it is important to state that the participants did not perceive the family and friends' influence or engagements as pressure, it was mostly attributed as 'role models. Meanwhile, families' attitudes towards the headscarf differ. Some students express that their family members were reluctant to support their decision to wearing the headscarf and they advised them to wait until the end of their university years. On the other hand, another group of students explained their families' opposition over the headscarf. Main reason for the families' opposition was their concern for their daughters' security and bad reputation of Muslims in their society, especially after 9/11 attacks. As a visible symbol of Islam, headscarf might make their daughters open target especially in a non-Muslim society. So, it is suitable to say that the main idea behind their negative attitudes towards the headscarf could be to protect their daughter.

In addition to religion, environmental effects also had an impact on Muslim students' decision to start wearing the headscarf. The interview data show that students' neighborhood and the schools which they have attended also had an impact on their decision. During the interviews, seven students expressed that they went to religious high schools and that education and environment in these schools affected their decisions to wear the headscarf. Furthermore, some students stated that they started wearing the headscarf to protest against the ongoing prejudices toward Muslims in the United State.

Regarding the meaning of wearing the headscarf, Muslim students wearing the headscarf invest it with a range of meanings. More than half of the participants foregrounded the religious meaning of the headscarf and underscored that wearing the headscarf means religious obligation or religiosity for them. In addition, 'responsibility' and 'modesty' are also other main themes mentioned by the students as meanings they associate with the headscarf. Some Muslim students stated that they became more conscious of their behavior after they wear the headscarf because they felt that they

represent Islam and Muslims in their society. Therefore, according to them veiled Muslim women should more pay attention to their actions in public to represent Islam in a good way. Furthermore, all the interviewees agreed that the headscarf identifies the wearer as a Muslim, so, according to them, it is a sign showing their Muslim identity and sending religious message, not sending a political or cultural message. Meanwhile, all veiled Muslim students agree that it would not be correct to think that a Muslim woman wearing the headscarf is more religious than those who do not wear the headscarf. Wearing the headscarf is not the only sign showing the level of religiosity. Moreover, the interview data of the veiled Muslim university students from different nationalities reveal that there is an impact of cultural backgrounds on the age at which they started wearing the headscarf and on their experiences of wearing it. Regarding the difference between the United States and their country of origin, in terms of being a veiled Muslim woman, students from the countries where the headscarf is a controversial issue, expressed the differences between other people's attitudes towards them in society. In addition, all interviewees underscored the value of freedom in the United States as the major difference.

INTRODUCTION

With the impact of growing Muslim population in Western countries, the issue of Islamic dress code for women, the headscarf in particular, as a visible symbol of Islam, has become among the hot topics debated in regard to Islam and Muslims. There has been much discussion and research regarding the wearing of headscarves in many other non-Muslim countries and even in the Muslim world itself.

Many of the studies focus on Muslim women's perceptions and cognitive meanings of covering more than on the actual practice.¹ This research in this respect aims to analyze the reasons that college educated Muslim women choose to wear the hijab, the meaning of wearing the headscarf for Muslim women, and the impact of cultural background on the decision to wear the headscarf based on stories from Muslim female university students in the United States.

1. LITERATURE REVIEW

Many non-Muslims assume that women wear the headscarf because they are forced to do so by their communities, families, and especially their male relatives. In addition, Western feminists claim that the headscarf is a symbol of the subordination of Muslim women.² On the other hand, advocates see it as related to identity, religiosity, and in some cases, political statements.³ They state that there are social and cultural motivations for covering in addition to religious motivation.⁴

When we consider the reasons for wearing the headscarf, they differ from person-to-person. Women have various motives for wearing the headscarf.⁵ They may wear the headscarf because of their religious beliefs, their families' tradition/values, peer pressure or to obey the rules in their country, or they wear the headscarf for personal reasons. Every veiled Muslim woman may have her own reason to wear the headscarf. In this respect, wearing the headscarf shows sociological complexity. Bullock states that the sociological complexity of covering is not captured by explaining the issue as a symbol of women's oppression, as some researchers have done in the West.⁶ While some researchers see the headscarf as a symbol of women's supposed subordination in Islam,⁷ many researchers

¹ Inger Furseth, "The Hijab: Boundary Work and Identity Negotiations Among Immigrant Muslim Women in the Los Angeles Area", *Review of Religious Research* 52/4 (2011), 365.

² Furseth, "The Hijab: Boundary Work and Identity Negotiations", 365; Norma Claire Moruzzi, "A Problem with Headscarves: Contemporary Complexities of Political and Social Identity" *Political Theory* 22/4 (1994), 661.

³ Esmail Shakeri, "Muslim Women in Canada: Their Role and Status as Revealed in the Hijab Controversy", *Muslims on the Americanization path?*. ed. Yvonne Yazbeck Haddad - John L. Esposito. (Oxford: Oxford University Press., 2000), 135-136.

⁴ Jen'an G. Read - John P. Bartkowski, "To Veil Or Not To Veil?: A Case Study of Identity Negotiation among Muslim Women in Austin, Texas" *Gender & Society* 14/3 (2000), 396, 403.

⁵ John P. Bartkowski - Jen'n'an Ghazal Read, "Veiled Submission: Gender, Power, and Identity Among Evangelical and Muslim Women in the United States", *Qualitative Sociology* 26/1 (2003), 88; Tabassum F. Ruby, "Listening to the Voices of Hijab", *Women's Studies International Forum* 29/1 (2006), 58-60; Rhys H. Williams - Gira Vashi, "Hijab and American Muslim Women: Creating the Space for Autonomous Selves", *Sociology of Religion* 68/3 (2007), 284-85.

⁶ Katherine Bullock, *Islam Rethinking Muslim Women and the Veil* (International Institute of Islamic Thought, 2003), 29.

⁷ See. Homa Hoodfar, "The Veil in their Minds and on our Heads: The Persistence of Colonial Images of Muslim Women", *Resources for Feminist Research* 22/3 (1992), 7-9.

consider the hijab an important issue regarding Muslim women's role in Islamic society.⁸ In addition, for others the hijab has acquired the status of 'cultural symbol'.⁹

1.1. Reasons for Wearing the Headscarf

There are some examining studies that have focused on reasons veiled women give for wearing the headscarf. These studies show that Muslim women's experiences of the hijab are not unitary.¹⁰ Their motivations and experiences for veiling can vary dramatically. In this context, the meaning of the headscarf also differs within (Muslim) society from person-to-person. In different societies people give different meanings to covering. Some women cover from custom, others wear the hijab because of the state law.¹¹ Meanwhile, Muslim women mostly state religious reasons as a major reason to wear the headscarf. They see covering and wearing the hijab as a sign of religious identity.¹²

Although many Muslim women state religious reasons as a main reason for their choice to wear the headscarf, research has been done exploring other reasons women decide to wear the headscarf and the meanings they invest in it. In some studies, the headscarf is considered as a political symbol of 'Islamism'.¹³ For this reason, the headscarf has potential multiple meanings¹⁴ which are difficult to understand at first glance. Gole argues that the practice of the headscarf is "the most salient emblem" of 'Islamism', which praises the "return to the origins, to the fundamentals to address a critique of Western modernity, on the one hand, and a desire to realize a systemic change, to create an Islamic society, on the other."¹⁵

1.2. Muslim Women in America

It is important to note that, when Muslim women immigrated to Western countries, they often felt tension and stress since they came between the two world wars. Many felt that integration to the western lifestyle would be easier if they stopped wearing the headscarf. The earliest Muslim immigrant women to the United States came from Lebanon and they were only wearing a loose scarf in the United States.¹⁶ In the 1950s and 1960s immigrant Arab women wore Western dress before they arrived in the United States.¹⁷ However, the Islamic revival of the '70s and '80s and its emphasis on covering influenced Muslim Americans.¹⁸ Therefore, the immigrants in this time period gave more importance to covering.

⁸ Leila Hessini, "Wearing the Hijab in Contemporary Morocco: Choice and Identity" *Reconstructing Gender in the Middle East – Tradition, Identity, and Power*, ed. Fatma Muge Gocek - Shiva Balaghi (New York: Columbia University Press, 1994), 47; Bullock, *Islam, Rethinking Muslim Women and the Veil*, 87-88.

⁹ Barbara Freyer Stowasser, *Women in the Quran, traditions, and interpretation* (New York: Oxford University Press, 1994), 127; Also see: Metin Toprak - Nasuh Uslu, "The Headscarf Controversy in Turkey" *Journal of Economic and Social Research* 11/1 (2009), 53.

¹⁰ Bullock, *Islam Rethinking Muslim Women and The Veil*, 86.

¹¹ Elizabeth W. Fernea, "The Veiled Revolution" *Everyday Life in the Muslim Middle East*, ed. Bowen, Donna L. - Evelyn A. Early (Bloomington: Indiana University Press, 2002), 152-153.

¹² Read and Bartkowski, "To Veil or Not to Veil?", 402-403; Bullock, *Islam Rethinking Muslim Women and The Veil*, 105; Williams - Vashi, "Hijab and American Muslim Women", 285; Furseth, "The Hijab: Boundary Work and Identity Negotiations", 372.

¹³ Nilüfer Göle, *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996).

¹⁴ Mustafa Gurbuz - Gulsum Gurbuz-Kucuksari, "Between Sacred Codes and Secular Consumer Society: The Practice of Headscarf Adoption among American College Girls", *Journal of Muslim Minority Affairs* 29/3 (2009), 387.

¹⁵ Göle, *The Forbidden Modern*, 1.

¹⁶ Furseth, "The Hijab: Boundary Work and Identity Negotiations", 366.

¹⁷ Yvonne Y. Haddad - Adair T. Lummis, *Islamic Values in the United States: A Comparative Study* (New York: Oxford University Press, 1987), 123.

¹⁸ Furseth, "The Hijab: Boundary Work and Identity Negotiations", 366.

Since the mid-1990s, and especially since the terrorist attacks on 9/11 in 2001, the situation has changed in the United States.¹⁹ According to research, many veiled Muslim women faced discrimination since many people associated the headscarf with oppression and terrorism.²⁰ While many Muslim women took their headscarves off for fear of being attacked or viewed negatively, there also has been a growing emphasis on the headscarf among some Muslim American women.²¹

There have been many studies regarding Muslim women and the headscarf in the United States, conducted in different states and cities in the United States and focused on Muslim women's perceptions and cognitive meanings of covering. They show that American Muslim women state various motives for wearing the headscarf.²² For instance, in Los Angeles, many covered women believe that wearing the headscarf is mandatory and they want to maintain their Islamic identity.²³ Meanwhile, in a study conducted in Chicago, young American Muslims emphasized religious obligation as one reason for covering in addition to several interpersonal reasons, such as peer pressure, insulation from parental control as well as making a fashion statement.²⁴

As with other minority groups in the United States, Muslim immigrants have faced many difficulties and much discrimination. As a visible symbol of Islam, Muslim women wearing the headscarf face many difficulties and harassment even in the United States, where the freedom of religion and expression are important values. Also, they are more likely to face discrimination than those who do not wear the headscarf.²⁵ According to the Council on American Islamic Relations (CAIR), harassment and discrimination against Muslims remains a serious problem in the United States.²⁶ Almost every year they report many cases of discrimination in which Muslim women's head-covering was recognized as the factor that triggered the incident.²⁷

2. METHODOLOGY

The data presented in this study is derived from 28 face-to-face semi structural interviews conducted with Muslim female students wearing the headscarf in the University of Houston. The University of Houston is a publicly-funded university and the second most racially/ethnically diverse university in the United States.²⁸ This demographic provided me an advantage to reach Muslim students from different nationalities.

In the study, as I aimed to assess the meaning of the headscarf for Muslim students and the experience of veiling in their social lives, I used face-to-face in-depth interviews, like

¹⁹ Read and Bartkowski, "To Veil or Not to Veil?", 396.

²⁰ Jasmin Zine, "Unveiled Sentiments: Gendered Islamophobia and Experiences of Veiling Among Muslim Girls in a Canadian Islamic School", *Equity & Excellence in Education* 39/3 (2006), 240-241; Yvonne Haddad vd., *Muslim Women in America: The Challenge of Islamic Identity Today* (New York: Oxford University Press, 2006), 39.

²¹ Yvonne Haddad, "The Post-9/11 Hijab as Icon", *Sociology of Religion* 68/3 (2007), 254.

²² Bartkowski, and Read, "Veiled Submission", 79-81; Read and Bartkowski "To Veil or Not To Veil?", 403-405; Williams - Vashi, *Hijab and American Muslim Women*, 281-284.

²³ Kambiz GhaneaBassiri, *Competing Visions of Islam in the United States: A Study of Los Angeles* (Westport, Conn: Greenwood Press, 1997), 110.

²⁴ Williams - Vashi, *Hijab and American Muslim Women*, 283-285.

²⁵ ACLU, "Discrimination Against Muslim Women, The Women's Right Project" (Accessed 1 September 2021).

²⁶ Council on American Islamic Relations (CAIR), "Civil Rights Report: The Struggle for Equality" (Accessed 1 September 2021).

²⁷ For CAIR reports see: <https://www.cair.com/resources/cair-civil-rights-reports/>

²⁸ University of Houston (UH), "Statistical Handbook" (Accessed 13 September 2021).

many other studies on veiling.²⁹ In the study, qualitative research method was used as it allows more exploration of feelings and reactions and avoids directing subjects to specific choices with predetermined responses.³⁰ Furthermore, in my study, I was interested not only in what the women's reasons are for wearing the headscarf, but also what kind of experiences they have had wearing it. In this context, qualitative interview method allowed me to have more information about those students' experiences.

In the research, participants were recruited through a combination of the "snowball technique" and "purposive sampling" and instead of their name pseudonyms were used to provide confidentiality. To reach data saturation for the themes and subthemes I conducted interviews with Muslim female graduate and undergraduate students from different disciplines and majors.

In the study, the number of undergraduate and graduate students were identical with 14 undergraduate and 14 graduate students. Among the 28 participants, Turkish students constitute the majority of the samples with 11 students. Of the remaining participants, five are Indian, four are Pakistani, two are Iranian and the rest is Kyrgyz (Kyrgyzstan), Tunisian, Syrian, Palestinian, Philippine and Somalian respectively. Furthermore, a majority of the students come from predominantly Muslim nations, and one comes from the Philippines.

At the time of the interviews, an average age of participants was 23, with a range of 18 years old to 30 years old. Six students were born and raised in the United States; 11 students have lived 5 or more years in the United States, while 11 students have come to the United States in the past 5 years for graduate education. Regarding the length of time each student has been wearing the headscarf, while the majority of the participants have been wearing the headscarf for more than six years (19 out of 28), three of them have been wearing the headscarf for less than a year.

3. FINDINGS

The interview data follow four main enquiries on Muslim students' attitudes towards wearing the headscarf: the reason behind their decision, the meaning of wearing the headscarf, the effect of cultural background on the decision to wear the headscarf, and the differences between the students' experiences in the United States and in their native country in terms of being a veiled Muslim woman.

3.1. Reasons for Wearing the Headscarf

In the study, the interviews revealed four basic reasons for wearing the headscarf: religious obligation, encouragement of family and friends, environmental effects, and reaction to discrimination.

3.1.1. Religious Obligation

The majority of participants stated that their main reason for wearing the headscarf is religious belief. When questions on why or what made them wear a headscarf asked, of the total 28 interviewees, fifteen participants cited religious beliefs and religious imagery as the primary reason.

²⁹ See. Read and Bartkowski, "To Veil or Not to Veil?", 402; Caitlin Killian, "The Other Side of the Veil: North African Women in France Respond to the Headscarf Affair" *Gender and Society* 17/4 (2003), 573; Gurbuz - Gurbuz-Kucuksari, "Between Sacred Codes and Secular Consumer Society", 388.

³⁰ Brandon Hunt, "Publishing Qualitative Research in Counseling Journals", *Journal of Counseling and Development* 89/3 (2011), 296.

They mainly emphasize the verse(s) in the Qur'an about the headscarf and their interpretation. For instance, Warda, 18-year-old Indian undergraduate student, explains her primary reason as follows:

It was my own decision. I did it based on my personal interpretation of what is written in the Quran. I read in the Quran that it wasn't a choice for me. It was 'this is what women should do.' After reading that verse, I felt very passionately about wearing it.

Similarly, Nour, Tunisian graduate student who started wearing the headscarf five years ago, emphasizes that wearing the headscarf is her own decision and she feels that in doing so she is following a religious mandate. In addition, Elmira, 27-year-old Syrian graduate student, relates, "I thought it was time for me. I mean, it was time for me to start covering, out of modesty . . . just because I feel like it is a statement in the Quran."

In addition to the students' own interpretation of the Quran and other religious readings, religious training in the family also influences their decision to wear the headscarf, framing it as a religious obligation. Meryem, Turkish undergraduate student who started wearing the headscarf at twelve years old in Turkey, says,

They (my parents) weren't forcing me to wear the headscarf. We were educated about Islam; you know the rules, you know what you are supposed to do or not... When I was around twelve, I recognized I was supposed to wear it because of my religion's duties... I had a lot of friends with the scarf. That (also) encouraged me . . . (But) mostly, I realize that it is time for me to start to fulfill that duty and started wearing the headscarf.

Furthermore, students from societies where wearing the headscarf is prohibited or not considered appropriate for young women express more religious reasons for veiling than students from countries where such prohibitions do not exist. For instance, in Tunisia there is a governmental ban on veiling, and in Kyrgyzstan, on the other hand, there is a lot of social pressure against veiling. Therefore, the students from these countries state that the situation has been more difficult in their countries. They explain that their families never wanted them to wear the headscarf. In addition, their families and neighborhoods are strictly against, and reacted negatively to their decision to wear the headscarf. In this context, those students especially emphasized that they started wearing the headscarf because of their religious belief, not for any other reasons. Nour states, "It was my own decision, just for religious reasons." In addition, when asked the meaning of the headscarf, Kyrgyz graduate student Amina's reply shows how its religious meaning make her continue to wear the headscarf. She says,

Let me be honest. I am wearing the scarf only because it is a requirement for women, because of the religion and that is it. If it weren't a requirement I wouldn't do it. I don't see any kind of positive feelings. Because, it is really hard for me to wear the scarf. But I am wearing it only because God told us to wear. That is it.

Amina also states that since her parents and family are opposed to wearing the headscarf, she is not able to tell them that she started wearing it. Her husband's family is also against the headscarf. She says,

When I introduced my family with my husband's family. The first thing that they actually talked about is wearing the scarf, without any reason. My family started to tell 'oh, she is praying, since the guy is praying than the guy will easily ask her to wear a scarf. Tell your boy that he doesn't ask our girl wear the scarf'. My

husband's parents said 'oh, we don't want her wearing the headscarf either'.
Actually, my husband's parents are worse than my own parents.

Therefore, Amina says that she takes every precaution such as taking off the headscarf while she is with other Kyrgyz who are close to her family and not letting people post any photos of her on the university's website, so as to keep her family unaware of her headscarf.

It is suitable to state that because of the difficulties they face in their families and communities, wearing the headscarf is not an easy thing to do for these students. In religion they find enough encouragement to continue wearing it. Therefore, the students from these countries emphasize religious aspect of the veiling and express how religion and their religious beliefs encourage them to continue wearing the scarf despite all the difficulties they have faced more than the students who were raised in the United States, or other countries in which the headscarf is not prohibited. Their stories also show how religious beliefs and responsibilities can be more influential on their decisions than social rules or familial pressures.

In addition, while the majority of respondents gave religious reasons for veiling, at the same time they tended to be non-judgmental about unveiled Muslim women. In-depth interviews reveal that Muslim women wearing the headscarf are reluctant to judge their unveiled counterparts. Mainly, they interpret wearing the headscarf as their decision and they are respectful toward unveiled Muslim women. For instance, Zahra, Iranian graduate student, implies that as a result of different interpretations of the Quran and Islam, it is natural/expectable to see unveiled Muslim women. Similarly, all interviewees say that they can't judge unveiled women because it is their decision not to wear the headscarf. All also agree that wearing the headscarf is not the only sign of being religious. Women can still be devout and practicing Muslims without wearing the headscarf.

Likewise, Zeynep, Turkish graduate student who restarted wearing the headscarf in the United States, highlights that non-veiling women still can be practicing Muslims. She states,

I believe (that) they have their own reason for this. I don't judge them. I experienced the same thing. They can be practicing. I didn't give up practicing when I took my headscarf off. I believe that Muslim women should wear the scarf. It is one of the obligations in the religion. But if she doesn't, it is up to her.

Tisha, Indian undergraduate student who also covers her face, also states that being a practicing Muslim woman does not depend only on wearing the headscarf. Unveiled women might be more religious and know more about Islam than veiled women. Therefore, instead of judging her, people should attempt to learn the reasons behind her decision. Similarly, Warda says:

It is something between them and God; it is not something I can explain to you what they are going through or why not. I don't think anything at all... I don't have any judgments. The most important thing is wearing the scarf and acting accordingly. They can be modest in their dress and behaviors whether or not they wear the hijab.

On the other hand, Amina distinctively emphasizes that wearing the headscarf is not an easy decision to make. Therefore, she says that she doesn't judge unveiled Muslim women because of their decision. She says,

It [wearing the headscarf] is really hard decision. You are actually limiting yourself. In terms of religion, someone is following the religion more than the other one. This is a difference for them. I know it should be done and that is why I am doing it.

It is also important to note that while interviewees state that wearing the headscarf is a personal choice/decision that nobody can judge, they are also against forcing women to wear it. Hanan says:

I believe that it should be their personal choice, but at the same time I do believe that it is commanded for the Muslim women to wear it . . . The woman makes the constant choice to wear or not to wear it. That is between her and Allah. Yes, I believe that is obligatory but at the same time I don't believe that a woman should be forced to wear it. That should come from her, it is between her and God.

3.1.2. Encouragement of Family and Friends

In addition to religious obligation, during the interviews, nine students expressed that their families, friends and schools positively affected their decision to wear the headscarf. It is suitable to say that this effect is mainly related with the time when they decided to wear the headscarf. In the study, many students (15 out of 28) started wearing the headscarf when they were nine to thirteen years old, a time when family members have greater influence on their children. For instance, Hera, 18-year-old Pakistani undergraduate student, explains how her bigger sister and mother affected her decision to wear it:

My sister started wearing it before my mom did. My mom wasn't wearing the hijab (at that time). Then my mom started after my sister. She was like, "How can my daughter wear it and I am not wearing (it) myself." I want to do everything that my sister did and that is why I started wearing it originally. Even though I know that is Islamic . . . I didn't actually know the (exact) purpose behind wearing the hijab until I started to high school. Now, I know why I wear the headscarf.

Furthermore, the data indicate that for some participants wearing the headscarf is also considered as an important step in belonging to the group of their sisters/female family members and their friends. For instance, Tisha states how the importance of the headscarf in her family and neighborhood affected her decision to wear it:

When I was in India everyone there used to wear it as a part of class culture and religion too. All of my sisters... I have older sisters, (and) they used to wear it. And when I used to go outside, I didn't wear it, I just used to wear jeans without a headscarf. My sisters used to wear everything; they used to cover their face too with hijab and stuff. So, I just liked it and decided to wear it . . . I just started wearing it to get in the group . . . My parents were supportive and my friends were also supportive.

In addition, as discussed, even though students mainly emphasize the religious reasons the interview responses show that the effect of family members is more prevalent than religious reasoning in childhood. Zeynep explains this effect by saying that "It (wearing the headscarf) is like a tradition in my family. My mom and sisters are wearing the scarf, and in addition to my beliefs they want me to do (the same). We can say, for me, it is a family tradition plus religious belief."

It is important to state that friends and female family members' influence does not always come in the form of pressure. It is mostly attributed to their 'role models. This is mainly because those students had already known/learned that wearing the headscarf is a religious obligation, therefore they did not perceive the family and friends' influence or engagements as pressure. For instance, Yusra, 21-year-old Indian undergraduate student,

emphasizes that since she had already known religious aspect of the headscarf, she looked her family's and friend's influence as an example, not a pressure. She says,

My mom was wearing it and the people around me were wearing it. I went to a lot of lectures and attended a lot of conferences. One by one, all my friends around me started wearing it. It wasn't like pressure, because I agreed with it. Maybe it was a kind of a peer pressure.

Muslim students' interview narratives demonstrate that even though the majority (16 out of 28) of students had support from their families on their decision to wear the headscarf, for some students the decision to wear the headscarf was not as easy as they thought it would be because of their families' reaction. Five graduate students said that their family members are reluctant to support their decision to wearing the headscarf and advised them to wait until the end of their university years. They are not supportive because they think that this may affect their future in their country of origin. It is important to state that these attitudes are mainly among Turkish families and it shows how the headscarf ban in Turkish universities at the time when they decided to wear the headscarf affected the families' attitudes. Meanwhile even though those parents were not supportive for their daughters' decision they did not show any negative attitudes toward them.

On the other hand, some families were very rigid about the headscarf. Even though all of them were Muslim families, they were opposed and really against their daughter's decisions to wear the headscarf. During the interviews, five students explained the difficulties they faced in their family and among their friends because of their decision to wear it. For instance, Fatima, 24-year-old Palestinian student, who was born and raised in the United States, says:

When I decided to put it on, I went to trouble with my own family. My own family didn't accept me. So, I went through a very big struggle. My mother was very much against the hijab at that time. She didn't want to be seen with me in front of the people... I remember, I saw my mom in a mall when I started covering. I wanted to say hello and give her a hug and my mom rejected me, completely backed away from me. She didn't want to be seen at all in front of the people. That hurts... My father was the only one who supported me. He studied Islam and he understood me. My brothers and sisters, we are five kids; they did treat me different as well. I hated how I was always hearing negative comments. If there was a party or dinner for family they said "you are not going to come to that!"

Here, it is important to state that students from all nationalities experienced family opposition over the headscarf. However, the reasons for the families' opposition differ among the students, depending on where their family lives. Six of the students (21%) state that their families are totally against their decision to wear the headscarf. As the first group, families living in the United States were mostly against the headscarf because of the concern for their daughters' security and the bad reputation of Muslims after 9/11. For instance, Warda, who was born and raised in the United States, explains:

I was advised by my family not to wear it . . . It was shocking that my own family, who came from the same faith, would be so discouraging. Even if they didn't agree with the hijab, I thought they would at least respect my decision . . . They feared my safety because of the way that Islam is perceived today... From the immediate family, I am the only one who wear the scarf. My father discouraged me from wearing it, he was also curious about my security.

Negative attitudes towards Muslims in a post 9/11 society had impact not only on families but also Muslim students. For instance, Hera explains how she decided to take her headscarf off for a while after 9/11 because of the negative attitudes she faced and heard. She says,

Especially after 9/11, students in my school were asking ‘Are you a terrorist?’, ‘Is your dad Osama bin Laden?’... I was so stressful. I got really tired of everyone’s these saying. So, I took it off for a day. Then I felt really, really bad...

In addition, some of the students face really difficult times when they decide to wear the headscarf. Even though their families are Muslim, they are severely against their daughters’ decision. Especially because of the negative propaganda against Muslims, their family members and friends do not want to be around them. Varisha, Indian undergraduate student who decided to wear the headscarf after 9/11, explained the difficulties she faced in her own family after she made her decision to wear the headscarf. She says:

When I was eleven one morning I put on a scarf ... My mom came and said, ‘What are you doing?’ I said ‘I am going to wear the scarf today.’ She said, ‘No, you shouldn’t.’ She got very upset. She stopped speaking to me. She wasn’t wearing it at that time. In the school, my best friend was Muslim and she didn’t want to be around me. It was OK first time, and it was hurt but I kept persisting on it ... When my father saw me, my parents are divorced, he said, ‘I can’t go in public with you. You need to take this off.’ He was really upset. I stopped seeing him for six months. He didn’t want to see me ... I didn’t see him for really long time. Because he thought I had become an extremist Muslim ... But at that time, I just want to do everyone to know that I am a good person and I am a Muslim. What happened at 9/11 did happen because of the bad people.

Those narratives show how 9/11 attacks and the people’s perception toward Muslims in post 9/11 American society effect Muslim families. Headscarf as a visible symbol of Islam became a controversial subject among them. The above narratives show that main idea behind their negative attitudes towards the headscarf could be to protect their daughter.

3.1.3. Environmental Effects

The interview data show that students’ neighborhood and the schools which Muslim university students have attended also affected their decision to start wearing the headscarf. During the interviews, seven students expressed that they went to religious high schools and that the education and environment in these schools affected their decisions to wear the headscarf. For instance, Emine, 26-year-old Turkish student said, ‘I was going to religious school. So, it affected my decision. Everybody in there was wearing the headscarf and not wearing the headscarf was unusual.’

Conversely, Yusra, Indian undergraduate student, reveals that attending a religious school affected the time when she started to wear the headscarf in a negative way. She says:

My mom and the people around me were wearing it but at that time I was going to religious school and it was part of my uniform. But I wouldn’t wear it outside. I wore it from nine to five every day for school. My friends started wearing it before me and I didn’t feel that need as much as they did. I went to a lot of lectures and I attended a lot of conferences, so, I always knew it was like something I needed to do. I understood that I should be covering to please Allah... It just took me a while to get there (to know) I was ready, and finally I reached that stage.

On the other hand, for Iranian students the situation is quite different than with other students because of the situation in their native country. In Iran, all women have to wear the headscarf in public. Therefore, girls start wearing the headscarf early in their lives. In this context, both Iranian graduate students referred to the situation in Iran when they explained how they decided to wear the headscarf. For example, Zahra, who started wearing the headscarf when she was nine years old, says, “First time, it was my family’s decision. But after (that) I prefer to have it . . . In my country we have to have a scarf, so I didn’t have any other choice.”

Though wearing a headscarf is not optional for women in Iran because the law mandates it, the Iranian participants in my study still continue to don it even in the United States. In this regard, they emphasize that even though they started wearing the headscarf because of the law in their country, they continue to do so because of the religious obligation that they learned in schools and from family and friends. Iranian students say, “It is one of the things we have in the Quran... I can’t say everyone should do this. (But) I can say everyone who believes in Islam and knows it perfectly should do it.” (Zahra); “When I came here nobody forced (me) to wear the scarf but I like it and I wear it.” (Sara)

Moreover, the effect of school environment also had a major impact on some of the students’ decisions to wear a headscarf. Students studying in a co-education environment had a different story to tell than those who studied with girls only. For example, two Indian students, one an undergraduate student and the other a graduate student say that the environment of a co-education school forced them to accelerate their decision to wear the headscarf. Both felt themselves more comfortable in a co-education school with the headscarf than without it. For instance, Tisha asserts that she started wearing the headscarf only in the United States rather than in India; “Because in India I used to go to a girls’ school so it was OK if I did not cover it but here (I go to) a public school... There are guys and girls... I am comfortable wearing it.” Another Indian graduate student Yusra also emphasizes that she felt more comfortable with the headscarf in a co-education school. She says:

I was from a girls’ school. I never had interaction with guys, as students or classmates. In my 11th grade, I had to go to a co-educational school where boys and girls both study. I wasn’t very comfortable with exposing. So, I really want(ed) to be covered. If I wasn’t covered, I wasn’t confident. My mother was like, ‘Why do you want to wear it? You are so young’. But I need(ed) to wear it, or I would not go to the school.

These narratives indicate that for those students, the headscarf was a way of feeling comfortable in their relationship with male classmates. They prefer to set boundaries with their male friends and wearing the headscarf is the best way to do it.

3.1.4. Reaction to Discrimination

Although religious belief and family encouragements are the main reasons for wearing the headscarf among Muslim university students, some students mention the effect of social issues on their decision to wear the headscarf. For instance, Hanan, 18-year-old Pakistani undergraduate student, says that she started wearing the headscarf to protest against the ongoing prejudices toward Muslims in the United States. She uses the headscarf as a reaction to American stereotypes of Muslims. She says:

When 9/11 happened, I was very upset and in fifth grade. My school started to discuss how Muslims were terrorists and how we need to (go to) war with Islam. (The) media kept showing people who are wearing the headscarf and people wearing beards that these were Muslims who we need to fight. I had classmates

(who) didn't understand what was happening. My teachers were hitting Muslims. I was angry, and decided to put the scarf on to show them that I am a Muslim, I have known (them) for years and I am not a terrorist.

Considering the above responses to wearing the headscarf from the Muslim university students, it is accurate to say that that even though some of the students expressed different reasons, religious reasons continue to be a major turning point for them to start wearing the headscarf. The students also, in some way or another, consider wearing the headscarf to be a part of their religion and thus commanded by God.

3.2. The Meaning of Wearing the Headscarf

The interviews show that Muslim students wearing the headscarf invest it with a range of meanings. Regarding the meaning of wearing the headscarf, four main themes were identified: religious obligation, responsibility, modesty, and Muslim identity.

In the study, fifty-three percent of interviewees emphasized the religious meaning of the headscarf and underscored that wearing the headscarf means religious obligation or religiosity for them. For instance, Meryem said:

It is a religious obligation. I feel like my main duty is to be a good Muslim. How a Muslim woman can be a good Muslim? First, we need to pray five times a day, and a lot of things. Also, there is one more word it says you need to wear headscarf... it is not the headscarf... you need to cover yourself up... I try to cover myself up as much as I can do to be a good Muslim, to make Allah like me.

In addition, the university students also mention 'responsibility' (32%) and modesty (25%) as meanings they associate with the headscarf. Regarding responsibility, they think that they need to represent Islam and Muslims in a good way; therefore, they should pay attention to their actions in society as veiled Muslim women. For instance, Ayesha, 19-year-old Pakistani undergraduate student, explained how she felt after wearing the headscarf:

I became a symbol of Islam . . . I feel sense of responsibility . . . I noticed and realize that people are looking at my actions and that I have to present myself as a good person. I have to do it for God sake . . . Headscarf made me realize that I have a great responsibility.

Similarly, Fatima explained how she changed her behavior after wearing the headscarf to represent Muslims in a good way. She said:

(After wearing the headscarf) the way that I interacted with people changed. I tried to learn to stop talking so loudly. I have learned to stop getting angry. I was a hothead. If someone disrespects me, I would get upset. Once I started wearing hijab, it cooled me down a lot because you realize you need to watch your behavior, you have to watch your actions a lot more, because you are an example for other people out there. People see your behavior and see how you act. So, if you're wearing the scarf and people see you acting in a very bad way, you are not putting out a good message about Islam.

The above narratives reveal that Muslim female students became more conscious of their behavior in public after they wear the headscarf. This is mainly because as veiled Muslim women they feel more responsible in representing Islam (and) Muslims. This responsibility usually comes from the roles assigned by Muslim society to a veiled Muslim woman. According to many Muslims since these women have the visible symbol of Islam, they are representative of Muslims and should act responsibly. In the study, the data shows that the majority of students agreed on their roles assigned by Muslim society. However, there are

some students who are against this responsibility assigned by other Muslims. For instance, Meryem argues how she is against the idea of veiled Muslim women being representative of Muslims. She explains how her roles have changed in the United States as a 'representative'. She says:

In Turkey, I only represent religious Turks: more religious, more conservative Turks... But in the United States, I represent whole Muslim world. I don't like that. That is a lot of people [laugh]. I don't want to be representative of some people, some Muslim people... I really don't... they make me feel responsible... "OK. I need to represent whole Muslim world. I need to be a really good Muslim" I don't want that duty on me. So, I don't do anything about it. Even though people are expecting me to do that, I don't. I try to be myself. I just try to be really friendly to other people. That is my only duty ... I don't like people giving headscarfed girls that duty [to be more responsible and more modest]. "OK. Now, you are wearing a headscarf, you have to be really modest." No, it is not your duty. She doesn't represent me or I don't represent her. We are still individuals.

In addition, regarding modesty, students emphasize that wearing the headscarf also means modesty and it helps people become modest. In this context, they explain the importance of wearing the headscarf in terms of being modest and having responsibility. For instance, Syrian graduate student Elmira says:

The scarf isn't just putting a piece of clothes on your head. It is about modesty not only in your dress but also in your actions. It is part of your character. It is part of my identity; it is a constant reminder of who I am and who I would like to be.

Furthermore, 14% of interviewees explain that wearing the headscarf is a part of their identity. At the same time, all students agree with the idea that by wearing the headscarf a woman can be identified as Muslim by other people. So, for them, wearing the headscarf is important to show their Muslim identity. For instance, Elif, 28-year-old Turkish graduate student who started wearing the headscarf in the United States, explains this importance as follows:

It shows that I am a Muslim among all people and I like this feeling. I get 'salam' from other Muslim people. One day, I went shopping. While I was in Walmart, I saw a Muslim American woman wearing the headscarf. She was with her mother and sister; they were not wearing the headscarf. So, I interpreted that she converted to Islam and started wearing the headscarf. She saw me and greeted me. I said her 'salam' too. She told me that 'I am really happy to see you. You made my day!' Then I learned that she came to Houston to visit her mother, and she didn't see any Muslim women wearing the headscarf. She asked me about Muslims and mosques in Houston. Her eyes were full with tears while we were talking. We hugged each other and left. It was a wonderful experience for me. If I weren't wearing the headscarf, she couldn't notice that I am a Muslim. She wouldn't be happy and I wouldn't be either. By wearing the headscarf, I can show people that I am a Muslim, and they can realize it from my scarf. I like this.

On the other hand, in addition to the meaning of the headscarf, all interviewees concur with the idea that wearing the headscarf sends people a religious message, identifying the wearer as a Muslim and not a political or cultural message. They emphasize that it is a symbol of their identity as Muslim. All of them also agree that wearing the headscarf does not show

the level of religiosity. It does not mean that a Muslim woman wearing the headscarf is more religious than those who do not wear the headscarf. For instance, Indian graduate student Tahara says:

It doesn't show how much iman [faith] you have or what kind of good person you are . . . when you wear hijab, it doesn't mean you have become super religious and just because you don't wear the hijab doesn't mean you are inferior to someone who does wear hijab . . . I think it is very small part of the religion . . . I think it is the later part of your iman [faith]. Mainly, it gives you an identity as a Muslim.

Regarding political and cultural messages, as noted before, no interviewee mentions that there is a political or cultural message that they want to send other people by wearing the headscarf. When asked if she thinks that the headscarf sends people a cultural or political message, Hanan, who started wearing the headscarf after 9/11 says:

I don't think so. The scarf isn't about culture, unless like... for example Pakistanis they always have scarfs with their outfit and that is to be modest. They don't put it on head. That is cultural to be modest but the scarf itself it is not a culture; it is religion. Politically, the only message I am trying to make is that Muslims are not terrorists.

In addition to the above meanings that the interviewees express, some of the students think that wearing the headscarf gives other people a message which indicates that the wearer has some religious rules that she wishes others to acknowledge. Similarly, Beyza, 23-year-old Turkish undergraduate student, shares how she feels this message of the headscarf serves in her daily life:

Here, for undergrads you become too close to your friends, we have like boy-friends and girl-friends... when they see you, they hug you or they like to shake hands. They are so close. But I don't want that. I want some line between boys and me especially... I don't want any guy to just come and hug me. When I have a scarf, they just come on and say "Hi" and they don't hug me. So, it gives me privacy. Also, they are more careful with their language. They can't curse...I don't know why but they respect me more right now because I have a scarf.

Meanwhile, Kyrgyz graduate student Amina explains that the headscarf sends different messages to those who already know Islam and those who do not know anything about Islam. She says:

For someone who doesn't know anything about Islam, it might send either a cultural or religious message or something like this person has some individual rules that she follows. But for someone who knows about Islam this really sends the message that "Hey! I am not a person that you can freely talk to." . . . For example, when I am with my husband and we are introduced to some family or some person, he shakes my husband's hand and he doesn't shake my hand. I noticed that he shakes some other women's hand very easily. So what is the point? You are shaking other women's hand and why you are not shaking my hand? OK. I am good if you don't shake, I am really good but that behavior shows that he just kind of hesitant to shake my hand. But why? The reason that I am wearing the scarf and he might think 'Oh, she might have some kind of restrictions so I just don't shake her hand and I will be away from her . . . This is the real message that I am sending for the people around me, that is why they are not shaking my hand that freely that they are shaking with other girls.

Meanwhile, Amina also emphasizes that she is not comfortable with some people's attitudes toward her. She argues that people have prejudices about veiled Muslim women. People think that they should be careful around a veiled Muslim woman, because she has some rules. Thus, they behave differently with Muslim women wearing the headscarf. She says that she is not comfortable with this message. She wants people to treat her as any other woman or girl. She says, "When they react like that, you think this person also have some prejudices, that is why he acted like that."

3.3. Impact of Cultural Background

The interviews conducted with veiled Muslim university students from different nationalities reveal that students' cultural backgrounds influence the age at which they started wearing the headscarf, how they started wearing it and the interpretations of their experiences in the United States.

The interview data show that the majority of the veiled Muslim students (20 out of 28) started wearing the headscarf in 11th grade or earlier. Considering that two of the students are Iranians who have to wear it in their early ages, among the others, most of the students who started veiling earlier (9 out of 18) are those who are born and raised in the United States. Meanwhile, eight of the veiled students donned the headscarf after they finished high school or during their college years. Furthermore, five of these eight students are Turkish graduate students. It is important to note that the situation in Turkey affects their decision to wear the headscarf. Until the first decade of 2000s, women in Turkey were banned from wearing the headscarf in public universities. Relevant to this ban, Turkish students note that they faced discrimination in Turkey because of their headscarf during their educational life. Because of the ban in Turkish universities, they postponed their decision to wear the headscarf, even though they had planned to wear it for many years. For instance, Sema, 27-year-old Turkish graduate student, said: "My family is conservative and I was familiar with wearing the headscarf . . . I was wearing modest clothing even if I didn't wear the scarf. (However) I didn't start wearing it earlier just because of the headscarf ban in Turkey." Similarly, an undergraduate student Beyza, who started wearing the headscarf in the United States a month ago, emphasized how her decision would be different if she lived in Turkey. She says:

(If I were living in Turkey) I would wear the scarf but probably after I graduated. I started a month ago. Now, I can wear it at university. But if I wore it in Turkey, I would wait until I graduate. Because, I don't want to open my headscarf on campus and cover outside.

In addition to all the differences, which are basically cultural, another difference arises when interviewees are asked if they have ever thought of any situation in which they might take off their headscarf. The majority of the interviewees state that they do not think any situation would warrant removing their headscarf. Nevertheless, the students who have experienced a situation in which they had to remove their headscarf before, and who also plan to return their native country in the future, are mostly more open to the possibility of taking off the headscarf. However, none of them would like to be in such circumstances.

On the other hand, for a Kyrgyz graduate student, who has been wearing the headscarf for three years, the situation is quite different. Since her family is severely against wearing the headscarf and still do not know that she is wearing it. She plans to take it off when she returns to her country.

Furthermore, it is important to state that the majority of students from other nationalities cannot imagine any situation in which they might take their headscarf off in

public. Two Pakistanis, a Syrian, a Philippino, and a Palestinian student state that they cannot even imagine facing a situation where they would take their headscarf off in the future. Although two Indians and a Pakistani student had to take off their headscarf in the past, they do not think that they would be able to take off their headscarf in the future, for any reason. In addition, only one of the students makes an exception for dangerous or insecure situations. She states that if something like 9/11 happened again, or people blame Muslims for such situations or if she is threatened, scared or is in some kind of danger due to her headscarf then she may think to take it off. She adds that she would not otherwise consider it.

3.4. Differences Between the United States and Countries of Origin in Terms of Wearing the Headscarf

The interviews reveal that all the Muslim students I interviewed state that as Muslim women wearing the headscarf they feel a difference between the United States and their country of origin, especially India, Turkey and Pakistan. All interviewees underscore the value of freedom in the United States as the major difference. Meanwhile, students interpret 'freedom' differently depending on their experiences in both the United States and their native countries.

Iranian students state that for them freedom is not related only to the headscarf but has a wider meaning. Sara says, "Here I feel myself freer but this is not related to wearing the headscarf. I feel freedom because I have right to choose my clothes, it is a personal right for everyone." In addition, Iranian students also mention the benefits of being in the United States, especially on being free. Zahra notes even though she had some biases about living in the United States as a Muslim woman wearing the headscarf, after living here she has changed her opinion. She now has seen some advantages of living in the United States. She says:

I didn't think that it could be that much easier to have a scarf here, but when I came here, I saw that you can do everything you want. You can be whoever you want to be. In the United States, you may wear everything you want and no one cares about something that you wear, just they care about your personality, they care about yourself, not your clothes. So, the advantages (are that) United States has a positive atmosphere for wearing the hijab.

For Turkish students, freedom is much more related to the headscarf and people's attitudes toward them when they wear it. They mention that they do not feel any attitude of difference towards them because of their headscarf as they do in their native country of Turkey. For instance, Zeynep, who restarted wearing the headscarf in the United States says:

Here I can't realize any difference between wearing the scarf and not. Nobody changed their attitudes, even my Turkish professor in the Lab . . . When I visited Turkey in the summer; I realized that people were staring at me. You feel like an alien in your own country. Of course, this situation would differ from one city to others. I feel more pressure there.

In addition, students from Tunisia and Turkey, where the headscarf is a controversial issue, agree that in the United States they do not feel any difference between people's attitudes in school or in the street and they even forget that they are wearing the headscarf. For instance, Turkish graduate student, Zeynep says, "here nobody makes me feel that I am wearing the headscarf." Similarly, Tunisian graduate student Nour says:

Here in United States, that is why I like this country, I sometimes forget that I am someone who (is) wearing the headscarf in the street. But in my country, I

can't forget about it. It is kind of weird that Muslim people from my country, and sometimes my family, can be more aggressive than the foreign people here about the headscarf.

Regarding advantages and disadvantages of living in the United States as a Muslim woman wearing the headscarf, the university students concur with the importance of freedom in the United States and they underscore the freedom as a main advantage of living in the United States. They state that, unlike some Muslim or European countries, in the United States people are free to wear the scarf or not to wear it.

Subjects also indicated that living in a diverse city like Houston is another advantage. They say that in Houston one gets used to seeing all kinds of people from different cultural backgrounds. Thus, they respect other people's beliefs and choices. This environment makes it easy to live in Houston as a Muslim woman wearing the headscarf. Similarly, Meryem, who lived in Huntsville before coming to Houston, emphasizes the benefits of living in a diverse city as Muslim woman wearing the headscarf. She states "people in there [Huntsville] were really surprised, because at that village there weren't any veiled Muslim women. When you wear the headscarf, you become an open target (in that society) for the judgments." She indicates one of her negative experiences, which is unexpected for her in the United States. She shares that:

In a café shop, we were just sitting. One family came in. Probably they had a son in the army. They actually think that the American government is betraying them, because they allow us to be in the United States. A woman (from that family) approached and said, "It is a shame. My son is there fighting for your people and you are here living your life" and left. We were shocked. What the hell happened? What did I do to you? Nothing. You just stopped on the street. You saw me from the window, like a headscarfed woman sitting in the coffee shop, drinking their coffee, not only with my sister and cousin, also (with) American friends. She just came in, talked and left... Our American friends apologized. They said, "we are really sorry about her. We don't know her, but she is not supposed to do a thing like that."

In addition, although the University of Houston is praised for its diverse environment by the majority of the students, two students mention their negative experiences on the campus as Muslim students wearing the headscarf. One of these examples is important to see how other students consider Muslim women wearing the headscarf. Nour, who is also a teaching assistant in her department, states how students' attitudes change while they see her in the classroom on the first day of class. She describes her own experiences as follows:

I am an instructor. The first session, whenever I go into classroom, you see that faces change. You know, an instructor with headscarf... Doesn't happen every day. (When) I get in, they see me, some of them take their stuff and go out and they would drop. I didn't say even anything about class, they didn't experience the way I teach, the way I grade, the way I behave with people... I am in and they are out! I have been teaching for three semesters. At least, I have been having one in each semester: good morning and they will go out and they will drop the class.

Nour interprets her experiences in the classroom by saying that even though students are accustomed to seeing many veiled Muslim students on campus, they still judge anybody by their appearance at first glance as other people do outside the campus.

In addition, some interviewees did have fear/misgivings about American attitudes toward them. Elmira says that especially after 9/11, Muslims have had to defend themselves in society. Therefore, people's lack of information about Muslims, and Islam in general, is one disadvantage of living in the United States. She also mentions difficulties of living in non-Muslim countries, in general, as exemplifying the disadvantages of living in the United States. She says, "In some cities in the United States, seeing people with the scarf is not common. (So) you feel different; people look at you little strangely. I don't feel strange in Syria; it is more common to see women wearing the headscarf."

Although the majority of university students agree with the opinion that living in the United States is preferable to living in other countries, some students indicate the discrimination and racism they face in the United States. For instance, Hera told about the racism she faced:

I was once in the parking lot of a mall and I saw an empty spot so I raced to it, then I realized there was someone else waiting for it before me. Then when I got out of the car the person who was waiting came back and rolled down her window and said "this is why Americans hate you, go back to your country!"

4. CONCLUSION

This study has examined how Muslim female students at the University of Houston understand wearing the headscarf in light of their experiences in the United States and their countries of origin. Interview data reveal that the participants' cultural background and experiences either in the United States or in their countries of origin affect their opinions and attitudes toward the headscarf.

As in previous research, mentioned in the first part of the article, in this study the majority of participants, from all countries state religious belief as a main reason for wearing the headscarf. Religious beliefs and observing religious obligations are the main motivation factors for them to continue wearing the headscarf. Even though a majority of the Muslim students mention religion as a reason for their behavior, the effects of their religious beliefs can be seen more clearly in the responses of the students who have experienced discrimination either in their families or by society because of their decision to wear the headscarf.

In addition to religious reasons, psychological and social difficulties that the participants faced in their lives also affect their decision to begin to wear the headscarf. Primary among these difficulties, the discrimination against Muslims after the 9/11 terrorist attacks has played an important role in shaping the experiences of Muslims in general and veiled women in particular.³¹ Since the headscarf is seen as one of the visible symbols of Islam, Muslim women wearing the headscarf became a target for scapegoating after the 9/11 terrorist attacks.³² For this reason, many families did not want their daughters to wear the headscarf in public, and even some of the families encouraged their daughters to take it off during that time because of the security reasons. However, the attacks and the reactions of the society to Muslims living in the United States actually encouraged some participants to wear the headscarf. Mainly, Muslim women started wearing the headscarf to show friends and neighbors whom they have known for years that they are Muslims but that they definitely

³¹ Michelle Byng, "Symbolically Muslim: Media, Hijab, and the West", *Critical Sociology* 36/1 (2010), 114.

³² Etsuko Maruoka, *Veiled Passion: Negotiation of Gender, Race and Religiosity among Young Muslim American Women* (New York: State University of New York at Stony Brook, PhD Thesis, 2008), 77.

do not support the terrorist attacks. This result confirms the statement that there has been a growing emphasis on the headscarf among Muslim American women after the 9/11 attacks.³³

The study also refutes the Western perception of the headscarf which often conceptualizes the headscarf as a sign of women's oppression and characterizes Muslim women as passive hijab wearers. Westerners often suspect that Muslim women wear the headscarf mostly because their families or societies force them to do so.³⁴ The interviews show that none of the participants wear the headscarf because of family pressure. Conversely, some of the students in the study started wearing the headscarf in spite of their families' opposition. Meanwhile, although for students who started wearing the headscarf at a young age, between 9-13 years old, the influence of the family seems obvious, it does not always come in the form of pressure. Rather, family members, especially female relatives, are considered as 'role models' by many of the Muslim students.

Ruby's study on the concept of hijab and its meanings to Muslim immigrant women in Canada indicates that "the hijab disempowers non-wearers" because the Muslim community perceives unveiled Muslim women as not "good" Muslims.³⁵ Unlike this result, in this study all participants stated positive and nonjudgmental statements about unveiled Muslims, which is consistent with the result of Read and Bartkowski's study.³⁶ The emphasis is on the idea that becoming religious or a "good" Muslim is not directly related to wearing the headscarf. In this context, my results are consistent with Hoodfar's findings which indicate that women wearing the headscarf do not necessarily become more religious.³⁷

The result of the study is consistent with Goffman's analysis of social interaction. Goffman states that when an individual meet with others they commonly seek to gain information about them from cues which the other presents such as dress, ornaments, demeanor etc.³⁸ These clues are important because they help to define the situation and the expectations of both sides in the relation and communication process. Informed in these ways, the individuals will know how best to act in order to call forth a desired response from one another. In this context, the headscarf gives a message to other people about the limits of veiled women and the treatment they expect from others.

In addition, interviewees consider wearing the headscarf as a reminder of their responsibilities as Muslims in society. They feel that they have more responsibility to be a good person in general and a good Muslim in particular since their high visibility makes them representative of Muslims everywhere.

In summary, the study shows that while religious belief and observing religious obligation are the main reason for wearing the headscarf, there are also additional factor that impact women's decision to wear it, such as family's effect and social environment. The research also indicates that cultural background and the experiences of the participants played significant roles in both their decision and conceptualization of wearing the headscarf. On the other hand, as immigrant Muslim students who live in the United States they are more likely to wear the headscarf than they were in their home countries.

³³ Haddad, "The Post-9/11 Hijab as Icon", 255.

³⁴ Tabassum Ruby, "Listening to the Voices of Hijab" *Women's Studies International Forum* 29/1 (2006), 63-64; Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate* (New Haven: Yale University Press, 1992).

³⁵ Ruby, "Listening to the Voices of Hijab", 64.

³⁶ Read and Bartkowski, "To Veil or Not to Veil?", 406-407.

³⁷ Hoodfar, "The Veil in their Minds and on our Heads", 14-15.

³⁸ Erving Goffman, *Strategic Interaction* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1969), 6-10.

References

- ACLU, "Discrimination Against Muslim Women, The Women's Right Project". Accessed 1 September 2021. https://www.aclu.org/sites/default/files/field_document/discriminationagainstmuslimwomen11.08.pdf
- Ahmed, Leila. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven: Yale University Press, 1992.
- Bartkowski, John P. - Read, Jen'nan Ghazal. "Veiled Submission: Gender, Power, and Identity Among Evangelical and Muslim Women in the United States". *Qualitative Sociology* 26/1 (2003), 71-92.
- Bullock, Katherine. *Islam Rethinking Muslim Women and The Veil*. International Institute of Islamic Thought, 2003.
- Byng, Michelle. "Symbolically Muslim: Media, Hijab, and the West". *Critical Sociology* 36/1 (2010), 109-129.
- CAIR, Council On American Islamic Relations. "Civil Rights Report: The Struggle for Equality", Accessed 1 September 2021. <https://www.cair.com/wp-content/uploads/2020/08/CAIR-2006-Civil-Rights-Report.pdf>
- Ferne, Elizabeth W. "The Veiled Revolution", *Everyday Life in the Muslim Middle East*. ed. Donna L. Bowen - Evelyn A. Early, 151-153. Bloomington: Indiana University Press. 2002.
- Furseth, Inger. "The Hijab: Boundary Work and Identity Negotiations Among Immigrant Muslim Women in the Los Angeles Area". *Review of Religious Research* 52/4 (2011), 365-385.
- Goffman, Erving. *Strategic Interaction*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1969.
- Gole, Nilufer. *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996.
- Gurbuz, Mustafa E. - Gurbuz-Kucuksari, Gulsum. "Between Sacred Codes and Secular Consumer Society: The Practice of Headscarf Adoption among American College Girls". *Journal of Muslim Minority Affairs* 29/3 (2009) 387-399.
- Haddad, Yvonne Y. "The Post-9/11 Hijab as Icon." *Sociology of Religion* 68/3 (2007), 253-267.
- Haddad, Yvonne Y. vd. *Muslim Women in America: The Challenge of Islamic Identity Today*. New York: Oxford University Press, 2006.
- Haddad, Yvonne Y. – Lummis, Adair T. *Islamic Values in the United States: A Comparative Study*. New York: Oxford University Press, 1987.
- Hessini, Leila. "Wearing the Hijab in Contemporary Morocco: Choice and Identity." *Reconstructing Gender in the Middle East – Tradition, Identity, and Power*. ed. Fatma Muge Gocek and Shiva Balaghi, 40-56. New York: Columbia University Press, 1994.
- Hoodfar, Homa. "The Veil in their Minds and on our Heads: The Persistence of Colonial Images of Muslim Women". *Resources for Feminist Research* 22/3 (1992), 5-18.
- Hunt, Brandon. "Publishing Qualitative Research in Counseling Journals". *Journal of Counseling and Development* 89/3 (2011), 296-300.
- Killian, Caitlin. "The Other Side of the Veil: North African Women in France Respond to the Headscarf Affair". *Gender and Society* 17/4 (2003), 567-590.
- Maruoka, Etsuko. *Veiled Passion: Negotiation of Gender, Race and Religiosity among Young Muslim American Women*. New York: State University of New York at Stony Brook, PhD Thesis, 2008.
- Moruzzi, Norma Claire. "A Problem with Headscarves: Contemporary Complexities of Political and Social Identity". *Political Theory* 22/4 (1994), 653-672.
- Read, Jen'an G., - Bartkowski, John P. "To Veil or Not to Veil?: A Case Study of Identity Negotiation among Muslim Women in Austin, Texas." *Gender & Society* 14/3 (2000), 395-417.

Ruby, Tabassum F. "Listening to the Voices of Hijab". *Women's Studies International Forum*. 29/1 (2006), 54-66.

Shakeri, Esmail. "Muslim Women in Canada: Their Role and Status as Revealed in the Hijab Controversy", *Muslims on the Americanization path?* ed. Yvonne Yazbeck Haddad - John L. Esposito, 129-144. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Stowasser, Barbara Freyer. *Women In The Quran, Traditions, and Interpretation*. New York: Oxford University Press, 1994.

Toprak, Metin – Uslu, Nasuh. "The Headscarf Controversy in Turkey". *Journal of Economic and Social Research* 11/1 (2009), 43-67.

UH, The University of Houston. "Statistical Handbook". Accessed 13 September 2021. <https://www.uh.edu/ir/reports/new-statistical-handbook/>

Williams, Rhys H. – Vashi, Gira. "Hijab and American Muslim Women: Creating the Space for Autonomous Selves". *Sociology of Religion* 68/3 (2007), 269-87.

Zine, Jasmin. "Unveiled Sentiments: Gendered Islamophobia and Experiences of Veiling Among Muslim Girls in a Canadian Islamic School". *Equity & Excellence in Education*. 39/3 (2006), 239-252.

Ayşe ELMALI KARAKAYA

THE PRACTICE OF HEADSCARF AMONG VEILED UNIVERSITY STUDENTS IN THE UNITED STATES: WHY THEY WEAR THE HEADSCARF? AND WHAT DOES THE HEADSCARF MEAN TO THEM?



U N I V E R S I T Y of H O U S T O N

COMMITTEES FOR THE PROTECTION OF HUMAN SUBJECTS

December 1, 2011

Ayşe Elmali
c/o Dr. Helen Rose Ebaugh
Sociology

Dear Ayşe Elmali,

The University of Houston Committee for the Protection of Human Subjects (2) reviewed your research proposal entitled "University Students' Attitudes toward Wearing the Headscarf" on November 11, 2011, according to institutional guidelines.

At that time, your project was granted approval contingent upon your agreement to modify your proposal protocol as stipulated by the Committee. The changes you have made adequately respond to those contingencies made by the Committee, and your project has been approved. However reapplication will be required:

1. Annually
2. Prior to any change in the approved protocol
3. Upon development of the unexpected problems or unusual complications

Thus, if you will be still collecting data under this project on **September 1, 2012** you must reapply to this Committee for approval before this date if you wish to prevent an interruption of your data collection procedures.

If you have any questions, please contact Alicia Vargas at (713) 743-9215.

Sincerely yours,

Dr. Rebecca Storey, Chair
Committee for the Protection of Human Subjects (2)

PLEASE NOTE: (1) All subjects must receive a copy of the informed consent document. If you are using a consent document that requires subject signatures, remember that signed copies must be retained for a minimum of 3 years, or 5 years for externally supported projects. Signed consents from student projects will be retained by the faculty sponsor. Faculty is responsible for retaining signed consents for their own projects; however, if the faculty leaves the university, access must be possible for UH in the event of an agency audit. (2) Research investigators will promptly report to the IRB any injuries or other unanticipated problems involving risks to subjects and others.

Protocol Number: 12092-02

Full Review:

Expedited Review:



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

DEÜ İLAHİYAT FAKÜLTESİ YAZMA ESERLERİ (Kırâat, Tefsir, Hadis, Hadis İlimleri, Felsefe)

MANUSCRIPTS OF FACULTY OF DIVINITY OF DOKUZ EYLUL UNIVERSITY
(Recitation, Commentary, Hadith, Hadith Sciences, Philosophy)

Murat SULA

Doç. Dr. TRÜ İlahiyat Fakültesi, Çimenli Kampüsü Trabzon, murat.sula@trabzon.edu.tr,
orcid.org/0000-0003 1429-7944, 539- 222 58 67

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 11 Kasım 2021 / 11 November 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 21 Aralık 2021 / 21 December 2021

Yayın Tarihi / Published: 15 Ocak 2022 / 15 January 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak-Bahar 2022/ January – Spring 2022

Cilt / Volume: 8, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 30-53.

Cite as / Atf: Sula, Murat. “Deü İlahiyat Fakültesi Yazma Eserleri (Kırâat, Tefsir, Hadis, Hadis İlimleri, Felsefe) [Manuscripts of Faculty of Divinity of Dokuz Eylül University (Recitation, Commentary, Hadith, Hadith Sciences, Philosophy)]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi-İhya International of Islamic Studies 8/1 (Ocak/January 2022), 30-53

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

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.



Öz

Türkiye Osmanlı devletinin bakiyesi olması itibarıyla yazma eserler bakımından birçok Müslüman ülkeden ayrıcalıklı bir duruma sahiptir. Ancak bu alandaki değer ölçütü bu tür eserlerin envanterinin tam tespitinin gerçek anlamda hâlâ yapılamamış olması nedeniyle bilinmemektedir. Sözü edilen eksikliğin giderilmesine bir nebze katkı sağlanır düşüncesinden hareketle telif edilen bu makalede, Ege bölgesinde dini eğitim alanında önemli bir yere sahip olan Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde mevcut olup ancak araştırmacıların hizmetine henüz sunulmamış olan yazma eserlerin genel değerlendirilmesi ile kıraat, tefsir, hadis, hadis ilimleri ve felsefe konulu olanlarına belli özellikleriyle birlikte yer verilmektedir.

Muhtelif kişilerin hibeleriyle oluşmuş olan mezkûr kütüphanedeki yazma eser koleksiyonunda toplam eser sayısı 1168'dir. Ağırlık olarak temel İslam bilimlerine dâhil olanların yanında genel konuların da yer aldığı geniş yelpazeli bu koleksiyonun konulara göre dağılım sırası ise Arap dili ve belagati, fıkıh, tasavvuf, mantık, kelim, hadis ve hadis ilimleri ile edebiyat, tefsir, kıraat, ilimler tarihi ve diğerleri şeklindedir.

Makale, giriş ve sonucun haricinde iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde adı geçen kütüphanede mevcut yazmalar hakkında genel bir değerlendirmenin yanında makaleye konu olan eserlerin tasnifinde takip edilen yöntemden bahsedilmiştir. Bunun için, konularına göre başlıklar altında tasnif edilen eserlerin sıralaması metin, şerh, haşiye ve ta'lik şeklinde yapılmış olup her yazmanın katalog bilgileri; müellifin tam ismi, parantez arasında vefat tarihi, transkripsiyon sistemine göre *yataş* olarak eser adı, demirbaş numarası şeklinde verilmiştir. Ayrıca yazmaların kronolojik tertibinde müellifin vefat tarihleri esas alınmış olup vefat tarihi belli olmayanların arından verilirken müellif bilgisine ulaşılamamış olanlar ise demirbaş numaralarıyla birlikte ayrı paragraf halinde her başlığın en sonunda sıralanmıştır. Bunun yanında eserin birden fazla nüshası mevcut ise bunlara demirbaş numarasıyla birlikte dipnotta işaret edilmiştir. Bu yönetime göre ana ve alt konularına göre tasnifi yapılan el yazmaların listesi, ikinci bölümde yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Yazma Eser, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yazma Eserleri, Tefsir Yazma Eserleri, Kıraat Kaydı, İcazet Kaydı.

Abstract

As Turkey is the remnant of the Ottoman state, it has a privileged position from many Muslim countries in terms of manuscripts. However, the measure of the value in this field is not exactly known, since the inventory of such works has not been determined in real terms. Based on the idea that it will contribute to the elimination of the aforementioned deficiency, this article is based on the general evaluation of the manuscripts and a list manuscripts which have not been put into the service of researchers, on the recitation, commentary, hadith, hadith sciences and sciences and philosophy at the Faculty of Divinity of Dokuz Eylul University, which has an important place in the field of religious education in the Aegean region.

Library manuscript collection has been formed with various grants. The total number of these books is 1168 and the subject of these are mainly the basic Islamic sciences and general subjects. The order of distribution of these works by subject, is as follows: Arabic language and rhetoric, fiqh, mysticism, logic, scholastic theology, hadith and hadith sciences and literature, commentary, recitation, history of sciences and others.

The article consists of two parts apart from the introduction and the conclusion. In the first chapter, includes a general evaluation about the manuscripts in the aforementioned library and the method followed in the classification of the works, which is the subject of the article. For this reason, text, commentary, annotation and ta'lik (interline note) types books were taken into consideration in ordering the works collected under the headings, and catalog information of each manuscript; the full name of the author, date of death between brackets, name of the work horizontally according to the transcription system, fixture number is given. In addition, the chronological order of the manuscripts is based on the death dates of the author. In these works classified according to their subjects, writers who could not be identified death data are given after the ones whose death date is known. The books which could not be reached information about whose authors are listed at the end the related works in separate paragraphs together with their fixture numbers. If there is more than one copy of a work, they are indicated in the footnote together with the fixture number. The list of manuscripts classified according to their main and sub-topics is given in the second section.

Keywords: Manuscript, Manuscript of Faculty of Divinity of Dokuz Eylul University, Manuscripts on Commentary, Manuscripts on Philosophy, Recitation records, Permission Record.

Extended Abstract

As Turkey is the remnant of the Ottoman state, it has a privileged position from many Muslim countries in terms of manuscripts. However, the measure of the value in this field is not exactly known, since the inventory of such works has not been determined in real terms. Based on the idea that it will contribute to the elimination of the aforementioned deficiency, this article is based on the general evaluation of the manuscripts and a list manuscripts which have not been put into the service of researchers, on the recitation, commentary, hadith, hadith sciences and sciences and philosophy at the Faculty of Divinity of Dokuz Eylul University, which has an important place in the field of religious education in the Aegean region.

The article consists of two parts apart from the introduction and the conclusion. In the first chapter, includes a general evaluation about the manuscripts in the aforementioned library and the method followed in the classification of the works, which is the subject of the article. For this reason, text, commentary, annotation and ta'lik (interline note) types books were taken into consideration in ordering the works collected under the headings, and catalog information of each manuscript; the full name of the author, date of death between brackets, name of the work horizontally according to the transcription system, fixture number is given. In addition, the chronological order of the manuscripts is based on the death dates of the author. In these works classified according to their subjects, writers who could not be identified death data are given after the ones whose death date is known. The books which could not be reached information about whose authors are listed at the end the related works in separate paragraphs together with their fixture numbers. If there is more than one copy of a work, they are indicated in the footnote together with the fixture number. The list of manuscripts classified according to their main and sub-topics is given in the second section.

Although each manuscript is the subject of an independent study in terms of content, some of them are important for researchers due to the information about fine arts, geographical places, institutions and organizations, as well as some people who cannot mentioned in the biographical sources in terms of writing and illumination. In addition, it is obvious that the manuscripts copied from the author's writing or from the one close to the author's book, especially in the critical editions, have a special importance. The aforementioned faculty of theology library, apart from some works of this kind, has works written by non-famous scholars or people, and therefore, it will allow some possible original research.

Library manuscript collection has been formed with various grants. The total number of these books is 1168 and the subject of these are mainly the basic Islamic sciences and general subjects. The order of distribution of these works by subject, is as follows: Arabic language and rhetoric, fiqh, mysticism, logic, scholastic theology, hadith and hadith sciences and literature, commentary, recitation, history of sciences and others.

Approximately about 30% of these works, whose copyright and copying dates are between h. 3rd-14th centuries, carry the these two records. According to these records, most of these works written in a widely geography have been reproduced in today's borders of Turkey and in some cities of the Balkans, Mediterranean basin and the Middle East region. The places of transcription of these works are madrasahs, mosques, libraries, hospices and monasteries. Among these manuscripts copyists, there are people from different layers of the society such as announcer of the hour of prayers, prayer leaders, teachers, students, dervishes and Muslim judges.

Four works have recitation records. The first one shows that the book has been read by the copyist to his teacher and the second tells that the book was written and read until any section. According to the third one the book was copied and read to a teacher. The last one talks that the book was compared with the original copy by the copyist of the work.

Two manuscripts have the permission registration. The first one is stated that the transmit permission is given to all Muslims and their children. In the second record is said that this permission right was written by the copyist of book and given to his own children and all Muslim of his time. In addition, while the record of response record that determines the reliability of works is seen in only one work, there is a record of ownership in three works.

Giriş

Düşünce ve hayallerin kalıba dökülmüş hali olan kelimelerle oluşturulan ve milletlerin geçmişini geleceğe aktaran kitapların insanların nazarındaki kıymeti, mekanik aletler vasıtasıyla tecessüm imkânına kavuşuncaya kadar müstesna bir yere sahiptir. Bunun bir tezahürü olarak kitapların saklandığı mekânlar için, kıymetli varlıkların koruma altına alındığı yeri ifade eden “hazine”yle bağlantılı olan “hizâne” kelimesinin tercih edilmesi kabul edilebilir.

Basım teknolojisinin neşriyat alanına hâkim oluncaya kadar kaleme alınan eserler “yazma” olarak tabir edilmektedir. Başta temel İslam ilimleri alanında olmak üzere İslam medeniyeti, bütün felakete rağmen, başka milletlere nazaran, yazma eserler yönünden ayrıcalıklı bir zenginliğe sahiptir. Ancak bu tür eserlerin incelenmesi, başta merak ve uzmanlık bilgisine sahip olmanın yanında hayli zahmetli bir iş olması itibarıyla de sabrı da kaçınılmaz kılmaktadır. Bundan dolayı olmalıdır ki donanımlı ve yetkin insanların bulunduğu kimi kurumlardaki yazmaların hâlâ tespit ve tasnifinin yapılmamış olduğuna şahit olunmaktadır. Bu alandaki eksiklikler sahip olunan zenginliğin tam olarak ortaya çıkarılmasının önünü tıkamaktadır. Geleceğin sağlam zemin üzerine inşasının sahip olunan zenginlik hazinesinin ayrıntılı bir şekilde değerlendirilmesi ile bağlantılı olduğu müsellemler bir hakikattir. Bu saikten yola çıkılarak, İzmir ili sınırlarındaki Milli Kütüphane ve Tire Necip Paşa Kütüphanesi’nden sonra önemli miktarda yazma eseri bünyesinde barındıran Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi’ndeki bu tür eserlerin tespit ve tasnifini konu alan proje,¹ aynı üniversitenin BAP biriminin sağladığı maddi destekle 2013’te tamamlanarak teslim edilmiştir.

Tesliminden bu yana uzun bir süre geçmesine rağmen çalışmanın basılması yönünde herhangi bir teşebbüsün olmaması, birçok akademik çalışma gibi bunun da raflarda kalacağını düşündürmüş ve bu yazmaların, her yönüyle olmasa da genel değerlendirmelere ek olarak makale başlığında belirtilen konulardaki eserlerin listesinin belli başlı özellikleriyle ilim erbabının istifadesine sunulması vicdani bir sorumluluk olarak telakki edilmiştir. Zira erbabınca bilinmektedir ki her yazma eser içerik itibarıyla müstakil bir çalışmanın konusu olmakla birlikte yine bazıları yazı² ve tezhîb bakımından güzel sanatlar, bir kısmı coğrafi mekân, kurum ve kuruluşlar hakkında ihtiva ettikleri bilgiler itibarıyla saha araştırmaları ve biyografik kaynaklarda yer bul(a)mayan kimi şahıslar hakkındaki malumat açısından da şahıs konulu araştırmalar için ayrıca önem arz etmektedirler. Bunun yanında özellikle tahkik çalışmalarında müellif hattından ya da müellif nüshasına yakın olandan istinsah edilen yazmaların ayrı bir öneme sahip olduğu âşikâr olan başka bir hakikattir. Adı geçen ilahiyat fakültesi kütüphanesinin bu türden bazı eserlerin³ haricinde meşhur olmayan âlim ya da kişilerce kaleme alınan çalışmalara sahip olduğu ve bu nedenle muhtemel bazı orijinal araştırmalara imkânlar sağlayacağı düşünülmektedir.

¹ Söz konusu proje Rıza Savaş koordinatörlüğünde DEÜ İlahiyat Fakültesi Yazma Eserler Kataloğu ismiyle Murat Sula-Ali Ertuğrul tarafından (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, 2013) hazırlanmıştır.

² Kütüphanede 47667 demirbaş numarada kayıtlı Ebû Abdillâh Muhammed b. Süleyman el-Cezûlî’nin *Delâilü’l-ğayrât ve şevâriku’l-emvâr* isimli eseri hat açısından incelemeye değerdir.

³ Müellif hattından istinsah edildiği belirtilen Ebu’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Abdilkerim el-Pezdevî, *Şerhu Takvîmi’l-edille fi’l-usûl* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 15639, vr. 280b) isimli eseri ile müellif nüshasından kopyalanandan istinsah edilen Yahya b. Mevlana Hasan Tilavî’nin, *Tuhfe-i derişân*’ı (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 23314/1, vr. 195b) zikredilebilir.

Not: Eserler kütüphanede “/” olmayan demirbaş numarası ile kayıtlıdır. Bu nedenle bu işarettten sonraki rakamlar, risâlenin mecmuada veya eserin mücelleddeki sırasına göre, proje çalışmasında verilmiştir.

Bu düşüncelerden hareketle kaleme alınan ve sınırları belli olan bu makalede, kütüphanedeki yazmalar hakkında genel bilgi verildikten sonra koleksiyondan serbest tercihe göre belirlenen kıraat, tefsir, hadis, hadis ilimleri ve felsefe konulu olanlar araştırma yönteminde belirtilenler çerçevesinde okuyucuların dikkatlerine sunulmaktadır.

1. Eserlerin Genel Değerlendirilmesi

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi'ndeki yazmalar koleksiyonu çoğunluğu yayımlanmış klasik eserler olmakla birlikte meşhur olmayan⁴ veya belli kesim tarafından tanınan⁵ kişilerin yanında müellifi tespit edilemeyenlerin çalışmalarından oluşmaktadır. Farklı kişilerin bağışlarıyla oluşmuş bu koleksiyonun eser sayısı kütüphane kayıtlarına göre 380 civarında olmakla birlikte yukarıda işaret edilen çalışma neticesinde; mecmuaların yanında birden fazla kitaptan oluşan ciltler dolayısıyla gerçek sayısının 1168 olduğu tespit edilmiştir. 286'sı risâle olan bu yazmaların 1023'ü metin, 68'i şerh, 75'i hâşiye, 2'si de ta'lik türü çalışmalardır.

Yazmaların konuları; Kur'ân-ı Kerim, Kur'ân ilimleri, Arap dili ve belagatı, lugat, edebiyat, hadis ve hadis ilimleri, kelim, tasavvuf, tefsir, mantık, felsefe, tarih, ilimler tarihi, matematik, coğrafya, eğitim, icazetname/diploma, tıp, musiki, fal, rüya tabirleri, hikâye, hüsn-i hat, astronomi ile genel konular şeklindedir. Geniş yelpazeli bir konu görüntüsü ortaya koyan bu eserlerin içerik itibarıyla yüzdelik dağılımları şöyledir: Arap dili ve belagatı %24,14, fıkıh %17,465, tasavvuf %11,045, mantık %9,845, kelim, %9,246, hadis ve hadis ilimleri ile edebiyat %5,051, tefsir %2,91, kıraat %2,73, ilimler tarihi %2,05 ve diğerleri %7,277.

Eserlerin 552 tanesi ferağ kaydına sahip olmakla birlikte sadece 154'ünde tarih geçmektedir. Bunlardan ikisi VII, beşi VIII, on biri IX, on dördü X, otuzu XI, otuz ikisi XII, elli ikisi XIII. ve sekizi de XIV. asırda telif edilmiştir. Müelliflerin vefat tarihleri dikkate alındığında en erken tarihli eser Ka'b b. Zühreir b. Ebî Sülmâ el-Muzeni'nin (ö. 26/646) *Kaşîdetü Bânet Su'âdi*⁶ iken en geç tarihli olan ise Karacabeyli Lütfullah Bey'in (ö. 1966) çalışmasıdır.

Bunun yanında istinsah bilgisine yer verilmiş olan 455 eserden 406'sında tarih mevcuttur. Bu yazmalardan yedisi IX, elli dördü X, sekseni XI, yüz otuz beşi XII, yüz on altısı XIII. ve on dördü de XIV. asırda istinsah edilmiştir. Muhammed b. Abdillâh el-Bistâmî'nin (ö. ?) *Câmi' u'l-fazâil fi'l-hadisî'n-nebevî ve Kitâbu münteħabi'l-esrâr*⁷ isimli eseri en erken tarihe sahip iken Serrâczâde Aliyyulâlî er-Ruhâvî'nin (ö. 1307/1890'dan sonra) *Mecmû'a-i Bedî*⁸ isimli eseri en geç tarihli olarak kaydedilmiştir.

Ferağ ve istinsah kayıtlarında genellikle hicri tarihe yer verilmiş olup eserlerin yazıldıkları aylar azalma eğilimine göre; şevval, ramazan, zilkade, safer-cemaziyelahir, rebiülevvel, muharrem-zilhicce, rebiülahir, cemaziyelvel, receb ve şaban şeklinde sıralanırken az da olsa Rumî tarihten nisan,⁹ mayıs¹⁰ ve eylül¹¹ aylarına da yer verilmiştir.

⁴ Örnek olarak 4034/5, 4044/8 ve 3947/2 eserlerin müellifi Kırkağaçlı Süleyman Vehbî ile 4034/5 numaralı eserin aynı nisbeli Seyyid Muhammed zikredilebilir.

⁵ 17808 demirbaş numaralı tercüme eserin müellifi Ali Tunçinan (ö. 1957) ile 15635 demirbaş numaralı *Nûru'l-intibâh* isimli eserin müellifi Karacabeyli Mehmed Lütfullah Bey (ö. 1966) örnek olarak verilebilir.

⁶ Bu tespit şairin vefat tarihi itibarıyla yapılmıştır. Eser 11335/2 numaraya sahiptir.

⁷ Eser 14986 numarada kayıtlı olup istinsah tarihi h. 802 olarak belirtilmiştir.

⁸ Eser 22580 numarada kayıtlı olup istinsah tarihi h. 1314 olarak kaydedilmiştir.

⁹ 47648 numarada kayıtlı *Kitabü'l-Künûz* isimli eserin istinsah kaydında görülmektedir.

¹⁰ 8403-8416 numaralarda kayıtlı *Kırâat İlmine Dair Defterler*'inde hicri tarihin yanında yazılmıştır.

¹¹ 47644 numarada İbn Kemâl Paşazâde, Şemsüddin Ahmed b. Süleyman adına kayıtlı *Şafretü'l-menkûlât fi şerhi Şurâtü's-salât* eserde 25 Eylül 1260 tarihli kayıta yer almaktadır.

İstinsah kayıtlarına göre eserler Ankara,¹² Ayasuluğ (Selçuk),¹³ Birgi,¹⁴ Balıkesir,¹⁵ Bolvadin,¹⁶ Edirne,¹⁷ Âmed (Diyarbakır),¹⁸ Erzurum,¹⁹ Isparta,²⁰ İstanbul,²¹ Üsküdar,²² Eriklı/Karaman,²³ İzmir,²⁴ Ödemiş,²⁵ Nevşehir,²⁶ Seydişehir,²⁷ Tire,²⁸ Tokat,²⁹ Sivas, Kayseri³⁰ ile Urfa;³¹ Balkanlardan, Kefe,³² Dobinçe,³³ Florine³⁴ ile Resmo (Girit Adası)³⁵ ve Ortadoğu

¹² Muhammed Şemsüddin et-Tebrîzî, *Hâşiye 'alâ işbâti'l-Vâcib*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 27594/5), vr. 191a.

¹³ Kütahyalı Muslihüddin Mustafa b. Şemsiddin el-Karahisarî, *Ahterî*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 27515), vr. 138b. Ayasuluğ Aydın'ın kazası olup hakkında bk. Tahir Sezen, *Osmanlı Yer Adları*, (Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 2006), vr. 49.

¹⁴ Mehmed b. Pîr Ali el-Birgîvî - Muhammed b. Mustafa el-Kefevî Akkirmânî, *Şerhu Erba'ime hadîşen*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 3972), vr. 189a.

¹⁵ Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd el-Ferrâ el-Begâvî, *Meşâbîhu's-sünne*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 27475), vr. 336a.

¹⁶ Hüsâmüddîn Hasan el-Kâtî, *Şerhu İsâgüci*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 15638/4), vr. 139a.

¹⁷ Kutbüddin Abdullah b. Muhammed b. Eymen el-İsfehbed, *er-Risâletü'l-Mekkiyye*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 11332/1), sh. 168.

¹⁸ Kara Dâvûd, *Şerhu'r-risâleti's-Şemsîyye*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 26239/3), vr. 129a.

¹⁹ Osman b. Ömer b. el-Hâcib, *el-Kâfiye*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 14947/1), vr. 34a.

²⁰ Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmûz b. Ali, *Düerü'l-hukûkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 27476), vr. 225a.

²¹ İsa b. Muhammed b. Ubeydillah b. Muhammed Ebu'l-Hayr es-Safevî, *Risâle fî'l-Hamdele*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 3943/1), vr. 17b.

²² İbrahim b. Muhammed el-Halebî, *Halebî şağır*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 27486), vr. 279a.

²³ Müslühüddin Muhammed el-Lârî el-Ensârî, *Hâşiye 'alâ şerhi Hidâyeti'l-hikme*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 24291/1), vr. 89b.

²⁴ Ali Karî, Nûrüddin Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî el-Mekkî, *Minehu'l-ezher*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 27600), 134b.

²⁵ Mahmûd b. Abdillâh el-Antakî, *el-'Alâka fî-turûki't-ta'bîr*. (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 27560/10), vr. 96b.

²⁶ Mehmed b. Pîr Ali el-Birgîvî, *et-Fariqatü'l-Muhammediyye*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 27542), vr. 189b.

²⁷ Mahmûd b. Abdillâh el-Antakî, *Şerhu'l-Hüseyniyye*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 47615/2), vr. 84b.

²⁸ Mahmûd b. Abdillâh el-Antakî, *el-'Alâka fî-turûki't-ta'bîr*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 3944/1), vr. 8b.

²⁹ İbn Melek, Abdullatif İzzeddîn b. Abdulaziz el-Kirmânî et-Tirevî, *Mebârîku'l-ezhar fî şerhi Meşâriki'l-ennâr*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 3978/1), vr. 287b.

³⁰ Celalüddin Muhammed Es'ad ed-Devvânî, *Vucûbu berâhini işbâti'l-Vâcib*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 27594/6), vr. 215b.

³¹ Serrâcâzâde Aliyyulâlî er-Ruhâvî, *Mecmû'a-i Bedî'*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 22580), vr. 54a.

³² Mahmud b. Muhammed b. Süleyman Efendi, *Fevâidü'l-fuķabâ*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 11343), vr. 157b.

³³ Ahmed b. Musa el-Hayâlî, *Şerhu'l-ķaşâdeti'n-Nûniyye*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 41793/2), vr. 88a.

³⁴ Kâdî Ebu'l-Fazl İyâz b. Musa b. İyâz el-Yahsûbî, *eş-Şifâ' bi-tarîfi huķuķi'l-Mustafâ*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 27585), vr. 287b.

³⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 27478), 229a; Kâdî İyâz, *eş-Şifâ'*, vr. 287b.

coğrafyasından Dımaşk,³⁶ Mekke-i Mükerrerme,³⁷ Medine-i Münevvere,³⁸ Kahire³⁹ ile Bağdad⁴⁰ şehirlerinde istinsah edilmişlerdir.

Yine bu kayıtlara göre eserlerin istinsah yerleri; İbrahim Efendi,⁴¹ Kalecik Müftü,⁴² Kasimiye,⁴³ Yeşil Ahi (?),⁴⁴ Kadı Derviş,⁴⁵ Doğu Karahisarlı Dizdariyye,⁴⁶ Mahmud Paşa,⁴⁷ Ulucami,⁴⁸ Bilecik,⁴⁹ Kırçami,⁵⁰ Hacı Kılıç,⁵¹ Ali Şah,⁵² Sofu Muhammed Paşa,⁵³ Cedit,⁵⁴ Süleymaniye⁵⁵ Nalınca,⁵⁶ Kıraca,⁵⁷ İbrahim Paşa,⁵⁸ İmaret Camii,⁵⁹ Ali Paşa,⁶⁰ İmam Sultan,⁶¹

³⁶ Ebû's-Safâ', Zeynüddîn Abdürrezzak b. Hamza b. Ali el-Mukrî et-Trablusî, *Nihâyetü'l-ğâye fî ba'zı esmâi'r-ricâli'l-kırâat ulî'r-rivâye ve'd-dirâye*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 27425/3), vr. 154b.

³⁷ Mehmed b. Pîr Ali el-Birgîvî, *ed-Dürri'l-yetîm*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 5638/7), vr. 86b; Ahmed b. Muhammed el-Akhisârî er-Rûmî, *Şerhu'd-Dürri'l-yetîm*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 5638/8), vr. 123b.

³⁸ Abdurrahîm Fidâî, *Kaşîde-i Nûniyye*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 27651/7), vr. 361a.

³⁹ Ebû's-Safâ' et-Trablusî, *Nihâyetü'l-ğâye*, vr. 154b.

⁴⁰ Şihâbüddîn b. Şemsiddîn b. Ömer ed-Devletâbâdî el-Hindî, *el-Hindî fî şerhi'l-Kâfiye*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 48083/1), vr. 158b; Ebu'l-Hasan Ahmed b. Muhammed el-Kudûrî el-Bağdâdî, *Mubtasaru'l-Kudûrî*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 14949/1), vr. 138b.

⁴¹ Mehmed b. Pîr Ali el-Birgîvî, *et-Farîkatü'l-Muhammediyye*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 27451),vr. 158b.

⁴² Hüseyin b. Mustafa el-Elbistânî, *Şerhu'r-Risâle fî'l-Münâzara*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 27560/12), vr. 100a.

⁴³ Şemsüddîn Muhammed es-Semerkindî, *Risâle fî Âdâbi'l-bahs ve turuqi'l-münâzara*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 3946/1), vr. 40a.

⁴⁴ Ahmed el-Kazvîni, *Hâşiye 'alâ Şerhi İsbâti'l-Vâcib li'd-Devvânî*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 27594/4), 144a.

⁴⁵ İbn Melek, Abdüllatif İzzüddîn b. Abdülaziz el-Kirmânî et-Tirevî, *Luğat-i Feriştioğlu*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 47654), vr. 40b.

⁴⁶ Kütahyalı Firâkî Abdurrahman, *Kırk Sual*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 27492), vr. 108b.

⁴⁷ es-Seyyid eş-Şerîf Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *Şerhu'l-Ferâzi's-Sirâciyye*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 27559/5), vr. 116b.

⁴⁸ Nürüddîn Abdurrahmân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed el-Câmî, *el-Fevâidü'z-zîyâdiyye*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 14958/2), vr. 48b.

⁴⁹ Mehmed b. Pîr Ali el-Birgîvî, *et-Farîkatü'l-Muhammediyye*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 27544), 170a.

⁵⁰ Mahmûd b. Abdillâh el-Antakî, *el-'Alâka fî-turuqi't-ta'bîr*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 3947/3), 85b; Süleyman b. Süleyman el-Vehbî el-Kırkağacı, *Hâşiye 'alâ Karatepeli*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 3947/2), vr. 61b.

⁵¹ Kara Dâvûd, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 47617), vr. 129a.

⁵² *Şerhu Müşkîlâti'l-envâr*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 47604), vr. 141b.

⁵³ Zeynîzâde Hüseyin b. Ahmed, *Hallu esrârî'l-ahbâr alâ İrâbi İzbârî'l-esrâr*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 27458), 121a.

⁵⁴ Celalüddîn ed-Devvânî, *Vucûbu berâhin*, vr. 215b.

⁵⁵ Bedreddîn Ali b. Sadrî el-Konevî, *Şerhu Vâsiyyeti'l-Birgîvî*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 47666), vr. 134b.

⁵⁶ İbrahim b. Muhammed el-Halebî, *Halebî sağır*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 27500), vr. 213a.

⁵⁷ es-Secâvendî, Sirâceddin Muhammed b. Muhammed b. Abdürreşid el-Gaznevî, *es-Sirâciyye*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 4034/1), vr. 44b.

⁵⁸ Birgîvî, *et-Farîkatü'l-Muhammediyye* (27542), vr. 189b.

⁵⁹ Hüsâmeddîn Hasan el-Kâtî, *Şerhu İsâğünâ*, vr. 139a.

⁶⁰ Kara Dâvûd, *Şerhu'r-risâleti's-Şemsiyye* (26239/3), vr. 129a.

⁶¹ Hacı Torun Efendi Muhammed Sâlih b. Abdillâh el-Kayserî, *Miftâhu'l-hayat*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 47624), vr. 8a.

Çıraklı,⁶² Sadreddin,⁶³ Yazılı⁶⁴ ve Zülkaderiyye⁶⁵ isimli medreseler; Arap Ahmed,⁶⁶ Güzelhisarlı Ahmed Paşa,⁶⁷ Serdar Ahmed Paşa,⁶⁸ Küçük Ayasofya⁶⁹ ve Şazel⁷⁰ adlı camiler ile Mahmud Ağa⁷¹ mektebinin yanında ribat,⁷² zaviye⁷³ ve kütüphaneden⁷⁴ ibarettir.

Eserlerdeki müstensihler; Âmedî,⁷⁵ Kevyenanî (?),⁷⁶ Kefevî,⁷⁷ Dehleki,⁷⁸ Cezerî,⁷⁹ Bursavî,⁸⁰ Elbistanî,⁸¹ Ermenekî,⁸² Harizmî,⁸³ Mentşeşevî, Prizrenî,⁸⁴ Giridî,⁸⁵ Dobinçevî,⁸⁶

⁶² Burhanüddîn ez-Zernûcî, *Ta'limü'l-müte'allim*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 27561/3), vr. 331a.

⁶³ İbnü'l-Esved Hasan Paşa b. Alâiddîn, *el-Miftâh fî şerhi Merâhî'l-ervâh*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 27513), vr. 98b.

⁶⁴ Yalvaçlı İbrahim b. Muhammed, *Havâşsu kaşîdeti'l-Bürde*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 4112/3), vr. 183b.

⁶⁵ Sirâcüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdürreşid el-Gaznevî es-Secâvendî, *es-Sirâciyye*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 4034/7), vr. 78b.

⁶⁶ Yusuf Nâbî, *Na't-i Rasûl*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 27552/2), vr. 38a.

⁶⁷ Mehmed b. Pîr Ali el-Birgîvî, *et-Farîkatü'l-Muhammediyye*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 14970), vr. 109a.

⁶⁸ Buhârî, *Şabîh*, D. No: 27477, 27478.

⁶⁹ Şeyh İbrahim b. Abdillâh el-Kirîmî, *Kitâbü Fetâhi merâtibi'l-kuşub ve keşfi menâzîli'l-guyûb*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 3945/12), vr. 101b.

⁷⁰ Ali Karî, *Minehu'l-ezher*, 134b.

⁷¹ Bursalı Lâmi'î, Mahmûd b. Osman b. Ali, *Fütûhu'l-mücâbidîn li-tervici kulûbi'l-müşâbidîn*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 11334), sh. 561.

⁷² Şaçaklızâde Muhammed b. Ebi Bekr el-Maraşî, *Tertîbu'l-ulum*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 27425/1), vr. 30a.

⁷³ *Risâletü'r-retik ve feyzu'l-fetk ve'n-netk fî beyâni esrârî kulûbi Te'âlâ: 'E-ve-lem yerellazîne keferû enne's-semâvâti ve'l-arze kânetâ retkan fe-fetknâbumâ'*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 3945/1), vr. 11b.

⁷⁴ Hüseyin b. Abdillâh el-Antakî, *Şerhu'l-Hüseyniyye*. (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 14975/2), vr. 38b.

⁷⁵ İbrahim b. Muhammed el-Halebî, *Halebî sağır*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 47623), vr. 175b.

⁷⁶ Ebû Muhammed el-Kâsım b. Firrûh eş-Şâtîbî, *Hîrzu'l-emânî ve vecchu't-tehânî*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 27597/2), vr. 35a.

⁷⁷ Hüsamüddîn Hasan el-Kâtî, *Şerhu İsâgüçü*, vr. 139a.

⁷⁸ Semerkandî, *Risâle fî Âdâbi'l-bahîş*, vr. 40a.

⁷⁹ Dâvûd-i Kayserî b. Mahmud b. Muhammed, *Şerhu Fuşûsi'l-hikem*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 23299), vr. 248b.

⁸⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Süleyman el-Cezûlî, *Delâilü'l-hayrât ve şevâriku'l-envâr*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 1911), vr. 79a.

⁸¹ Ebû Abdillâh Muhammed el-Ensârî el-Endelüsî, *'Arîzu'l-Endelüsî*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 27560/4), vr. 25b; 27560/6, vr. 41b.

⁸² Mehmed b. Pîr Ali el-Birgîvî, *el-'Avâmilü'l-cedîde*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 47653/3), vr. 131b.

⁸³ Mehmed b. Pîr Ali el-Birgîvî, *Kifâyetü'l-mübeddî*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 24632/1), vr. 27b.

⁸⁴ Abdurrahîm Fidâî, *Kaşîde-i Nâniyye*, vr. 361a.

⁸⁵ Buhârî, *Şahîh*, D. No: 27478.

⁸⁶ *el-Fercu ba'de-ş-şidde* tercümesi, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 23303/9), vr. 49a; İbn Kemâl Paşazâde, Şemsüddin Ahmed b. Süleyman, *Risâle fî Beyâni tahrişfâti'l-avâm min şihâhi'l-kelimi ve'l-kelem*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 23303/15), vr. 70b.

Kırımî,⁸⁷ Burdurî,⁸⁸ Aydınî,⁸⁹ Ispartavî,⁹⁰ Elbistanî,⁹¹ İstanbulî,⁹² İzmirî,⁹³ Karacasuvî,⁹⁴ Karamanî,⁹⁵ Kırşehirî,⁹⁶ Konevî,⁹⁷ Antakî,⁹⁸ Aydınî,⁹⁹ Tirevî,¹⁰⁰ Tokadî,¹⁰¹ Trabezânî,¹⁰² Bileciki¹⁰³ ve Ruhavî¹⁰⁴ nisbeleri itibariyle çoğunun Balkan ve Anadolu olmak üzere Ortadoğuyu da içine alan geniş bir coğrafyadan oldukları anlaşılmaktadır.

Aynı zamanda bu kayıtlar; genellikle eğitimi için ihtiyaç duyduğu eser(ler)i çoğaltan öğrencilerin¹⁰⁵ haricinde muallim,¹⁰⁶ müezzin,¹⁰⁷ kadî¹⁰⁸ veya mahkeme azası¹⁰⁹ ile tekke dervîşi¹¹⁰ gibi farklı meslek gruplarından kişilerin eser istinsah ettiklerini göstermektedir.

⁸⁷ Nürüddîn Abdurrahmân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed el-Câmî, *el-Fevâidü'z-żiyâyye*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 4090), vr. 104b.

⁸⁸ Cezûlî, *Delâilü'l-hayrât* (47667), vr. 187a.

⁸⁹ Karahisarî, *Abterî*, vr. 138b.

⁹⁰ Ebu Abdillâh Muhammed b. Süleyman el-Cezûlî, *Delâilü'l-hayrât ve şevâriku'l-envâr*, İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 42655), vr. 203a.

⁹¹ Ebû Abdillâh Muhammed el-Ensârî el-Endelüsî, *'Arâzu'l-Endelüsî*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 4005/1), vr. 11b.

⁹² Molla Hüseyin, Muhammed b. Ferâmûz b. Ali, *Düerü'l-hukukâm fî şerh-i Ğureri'l-ahkâm*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 4005/1), vr. 416a. Bunun yanında Zeynizâde Hüseyin b. Ahmed'in, *Hallu esrari'l-ahbâr alâ i'râbi İzhârî'l-esrâr*'in müstensihisi "İslambülî" nisbesini kullanmıştır, vr. 121a.

⁹³ Gelibolulu Yazıcızâde Muhammed Efendi, *er-Risâletü'l-Muhammedîyye*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 4927), vr. 227a.

⁹⁴ Saçaklızâde Muhammed b. Ebî Bekr el-Maraşî, *Risâletü'l-Velediyye fî'l-âdâb*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 36730/1), vr. 9b.

⁹⁵ Nâsirüddîn Ebû Sa'îd Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 48080), 306a.

⁹⁶ Ahmed b. Musa el-Hayâlî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Aşkâidi'n-Nesefiyye*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 27594/1), vr. 61a.

⁹⁷ Süleyman el-Kırkağacı, *Hâşiye*, vr. 163b

⁹⁸ Nâsirüddîn Ebû Sa'îd Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* (I. cild), (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 3961), vr. 267a.

⁹⁹ es-Sagâni, Ebû'l-Fadl el-Hasan b. Muhammed, *el-Merzû'ât*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 27564/2), vr. 105b.

¹⁰⁰ Ahmed b. Musa el-Hayâlî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Aşkâidi'n-Nesefiyye*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 14951/1), vr. 85b.

¹⁰¹ Muhyiddîn Ebû Zekriyya Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Erba'ün hadîşen*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 15619/1), vr. 9a.

¹⁰² Ubeydullah b. Mesûd b. Mahmud el-Mahbûbî el-Buhârî, Sadru's-şerîati's-sânî, *et-Tavzîh fî halli ğavâmiżi't-Tenkih*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 14955), vr. 184a.

¹⁰³ İbrahim b. Muhammed el-Halebî, *Hâlebî şağir*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 14989), vr. 261a.

¹⁰⁴ Serrâczâde, *Mecmû'a*, vr. 54a.

¹⁰⁵ Süleyman b. Süleyman el-Vehbî el-Kırkağacı, *Hâşiye 'alâ Risâleti'l-Cevbere*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 3947/9), vr. 163b; Sa'deddîn Mes'ûd b. Ömer et-Taftâzânî, *Şerhu'l-'Aşkâidi'n-Nesefiyye*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 3991/1), vr. 53a. Hüseyin b. Abdillâh el-Antakî, *el-Hüseyniyye fî'l-âdâb*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 27578/4), vr. 41a. Ayrıca 27537 numarada kayıtlı Seyyid Abdullah b. Muhammed el-Hüseynî en-Nükrekar'nin *Şerhu's-Şâfiyye fî't-taşri'ini* Erzurum Hatuniye Medresesi'nde Muhammed b. Molla b. Kanber Halef tarafından çoğaltılmış olması müstensihinin öğrenci olma ihtimalini akla getirmektedir.

¹⁰⁶ Bursalı Lâmi'î, *Fütûhu'l-mücâbidîn*, sh. 561.

¹⁰⁷ Kâsım b. Mahmûd el-Karahisarî, *İrsâdü'l-murâdin ile'l-murâd fî tercümeti Mirsâdi'l-'ibâd*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 11329), vr. 206b.

¹⁰⁸ Kırk Emre el-Hamîdî, *Câmi'u'l-fetâvâ*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 27433/1), vr. 167b; Ebu'l-Fadl el-Hasan b. Muhammed b. el-Hasan es-Sagâni, *Meşâriku'l-envari'n-nebeviyye min şihâhi'l-ahbârî'l-Muštafiyye*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 43745), vr. 335b.

¹⁰⁹ Serrâczâde, *Mecmû'a*, 54a.

¹¹⁰ *Risâletü'r-retk*, vr. 101b; Muğlalı Şâhidî, İbrahim b. Salih Dede, *Gülşen-i Tervîdî*, (İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 41792), vr. 108b.

Ancak bunlardan Derviş Muhammed b. Halife Receb'in (ö. ?), sekiz eser çoğaltmasından dolayı, istinsahı meslek olarak icra ettiği tahmin edilmektedir.

Yazma eserlerin mevsûkiyetini artıran unsurlar arasında; istinsah edilen metnin veya kitabın müellife ya da icazet sahibi bir hocaya okunmasını veya müstensih ya da bir okuyan tarafından iki metnin karşılaştırılmasını ifade eden mukâbele,¹¹¹ bir âlimden rivayet hakkının icâzet yoluyla alınmasını belgeleyen kıraat ve semâ¹¹² ile İslâmî eğitim ve öğretimde meslekte yeterlilik için gerekli izni ifade eden icâzet kayıtları¹¹³ ehemmiyet arz etmektedir.

Eserlerden sadece dört tanesinin kıraat kaydına sahip olduğu tespit edilmiştir. Biri, Mehmed Kemâlüddîn b. Abdirrahman Harîrîzâde'nin (ö. 1299/1882) *Risâletü'l-fezî'l-muğnî min sirri hadîsi* «من طلبني» adlı eseri olup kayıta eserin müstensih tarafından hocasına okunduğu ve hocasının da kendisine duada bulunduğu belirtilmektedir. Diğeri, Sirâcüddin es-Secâvendî'nin (ö. 596/1200) *es-Sirâcîyye* isimli eserinde olup kayıt, eserin “asabât” konusuna kadar yazılıp Maraşlı Abdullah Efendi'den (ö. ?) okunduğunu belirtmektedir ki muhtemelen bu, eğitim amaçlı yapılmış bir faaliyettir. Bir diğeri, Gelibolulu Yazıcızâde Muhammed Efendi'nin (ö. 855/1451) kitabıdır. Kayıttan, eserin, İzmirli Boyacı Hafız tarafından istinsâh edildiği ve Abdullah b. Osman Efendi'den (ö. ?) okunduğu anlaşılmaktadır. Son kayıt sahibi eser Ebû Muhammed el-Begâvî'ye (ö. 516/1122) ait *Meşâbîhu's-sünne*'dir. Buradaki kayıt, eserin, müellifine arz edildiğine değil mukabelenin birinci türüne işaret ettiği gibi müstensihnin yazdığını asıl metinle karşılaştırdığını da göstermektedir.

Yazmalardan icazet kaydı görülen eser sayısı iki olup biri, kıraat âlimlerinden İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) *et-Tekrîb fî muhtaşari'n-Neşr*'indedir.¹¹⁴ Buradaki kayıt rivayet icazetinin müellif tarafından bütün Müslümanlar ile kendi çocuklarına verildiğini ifade etmektedir. İkinci kayıt, Ebu's-Safâ, Zeynüddîn et-Trablusî'nin (ö. 867/1463) *Nibâyetu'l-ğâye*'sinde¹¹⁵ geçmektedir. Eserin istinsah tarihi (h. 995) dikkate alındığında, bunun, müstensihe ait bir kayıt olduğu anlaşılmaktadır. Bu icazet kaydına göre müstensih eserin rivayet hakkını, birincinin aksine, öncelikle kendi çocuklarına ardından kendi dönemindekilere verdiğini belirtmektedir.

Yazmaların birinde mukâbele, üçünde de temellük kaydı yer almaktadır. Mukâbele kaydı Ebû Abdillâh Muhammed b. Süleyman el-Cezûlî'nin (ö. 870/1465) *Delâilü'l-hayrât* isimli eserinde¹¹⁶ “ولقد قابلت بالنسخ الصحيحة مرتين، ثم قرأت من أولها إلى آخرها على معتمد ثقة.” şeklinde olup burada istinsah edilen eserin sahih nüshalarla iki defa karşılaştırıldığı ve baştan sona okunduğu ifade edilmektedir.

Temellük kayıtlarının görüldüğü eserlerden biri Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî'nin (ö. 792/1389) meşhur eseri *Muhtaşar*'dır. Bu kayıt, “صاحبه ومالكه حسن بن سعد الله، تاريخ 1059” şeklinde olup eser sahibinin adı ile temellük tarihini göstermektedir.¹¹⁷

¹¹¹ Mukabele ve türleri hakkında bk. Hüseyin Yazıcı, “Mukabele Kaydı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/102.103.

¹¹² Kayıtlar hakkında bk. Tefvîk Rüştü Topuzoğlu, “Kıraat ve Semâ Kaydı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25/436-437.

¹¹³ Bu tür kayıtlarda kullanılan kalıp ve ifadeler hakkında bk. Adam Gacek, *Arapça Elyazmalar İçin Rehber*, çev. Ali Benli- M. Cüneyt Kaya, (İstanbul: Klasik, 2017), 231, 271-279.

¹¹⁴ Kaydın geçtiği eser 11350 demirbaş numarada kayıtlıdır.

¹¹⁵ Eser 27425/3 numaraya sahiptir.

¹¹⁶ Kaydın geçtiği eser 11330/1 demirbaş numarasına sahiptir.

¹¹⁷ Kaydın geçtiği eser 47603 demirbaş numarasına sahiptir.

İkinci eser, müellifi tespit edilemeyen *Şerhu Müşkilâti'l-envâr*'dir.¹¹⁸ Buradaki kayıt “صاحبه” şeklinde geçmekte olup eser sahibinin adının haricinde herhangi bir malumat içermemektedir.¹¹⁹ İbnü'l-Esved Hasan Paşa b. Alâiddîn'in (ö. 1025/1617) *el-İftitâb ale'l-Misbâb*'ında geçen “صاحب ومالك محمد بن علي الشهير بببيقلی” زاده از قصبه طرنوه از قرب مدینه بکشهر. قصبه مزبور ده دلالات یندنن الی آچه یه اشترا اولنمشدر. فی ماه ربیع الاول سنه 1117. “بونى یازن عبد الفتاح افندی.” kayıt bunların üçüncüsü olup eserin sahibi ve malikinın Beyşehir'e yakın Tırnova¹²⁰ kasabasından Bıyıklızade Mehmed b. Ali olduğu, eserin adı geçen yerden elli akçeye satın alındığı ve notu düşenin kim olduğuna dair bilgileri ihtiva etmektedir.¹²¹

Bunun yanında eserlere dair şu konulara da işaret edilebilir: Ferağ ve istinsah kayıtları zaman içerisinde bazı kelimelerdeki değişimlere ayna tutabilmektedir. Bu bağlamda bu yazmaların bir kısmında “İstanbul” ve “İslambûl” isimlerinin yanında hadiste geçtiği şekliyle “Konstantîniyye”nin de kullanımının tercih edilmiş olduğu görülmektedir. Günümüzdeki adın Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480) *Düreri'l-Hukûkâ*'ının istinsah kaydında,¹²² “İslambûl” isminin Zeynizâde Hüseyin'in (ö. 1167/1753) *Hallu esrari'l-ahbâr*'ında¹²³ kullanılmış iken birçok eser gibi Veliyyüddin b. Halil el-Bekkâî'nin (ö. 1183/1769) *Tefsîru sûreti'l-İhlâs*¹²⁴ adlı kitabında ise “Kostantîniyye” tercih edilmiştir.

Koleksiyonda konu çeşitliliği ve eser sayısı yönünden; çoğunluğu risale olmak üzere mükerrerler de dâhil, 74 eserle İbn Kemâl (ö. 940/1534) birinci sırada gelirken onu aynı ölçüye göre 37 eserle Birgîvî (ö. 981/1573) takip etmektedir. İbn Kemâl'in müderrisliğine ilaveten üstlendiği resmî görevlerle güven ve şöhret kazanmasının, eserlerinin tercih edilip çoğaltılmasında etkili olduğu tahmin edilirken Birgîvî'nin şöhretinin gramer konusunda yazdığı eserlerinin, medreselerde kabul görmesinden mütevellid olduğu düşünülmektedir.

2. Yazma Eserlerde Takip Edilen Metot

Makalede listelenen yazmaların tasnifinde metin, şerh, haşiye ve ta'lik şeklinde bir gruplandırma takip edilmiştir. Bir metin üzerinde tâli çalışmalar var ise bunlar hemen akabinde belirtilmiştir. Her gruptan yazmaya dair künye bilgileri; “müellifin tam ismi, parantez arasında vefat tarihi, transkripsiyon sistemine göre *yatay* olarak eser adı, demirbaş numarası” sırasına göre verilmiştir. Bunun yanında çalışmaların kronolojisinde müelliflerin vefat tarihleri esas alınmıştır. Bu kapsamda vefat tarihi tespit edilememiş olanlar, belli olanların ardından verilirken müellif bilgisine ulaşılammış eserler ise demirbaş numaralarıyla birlikte ayrı bir paragraf halinde ilgili başlığın en sonda sıralanmıştır. Bunun yanında bir eserin birden fazla nüshası mevcut ise bunlara dipnotta demirbaş numarasıyla birlikte işaret edilmiştir.

Sonuç

¹¹⁸ Kütüphanede 47604 demirbaş numarasında kayıtlıdır.

¹¹⁹ Kaydın geçtiği eser 47604 demirbaş numarasına sahiptir.

¹²⁰ Bugün Yunanistan'ın Tesalya bölgesinde bulunmakta olup Tyrnavos olarak adlandırılmaktadır. XV. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlılar tarafından yeniden kurulmuş ve Osmanlı idaresinde bölgenin en büyük kasabası haline gelen yerleşim yeri XVIII. yüzyılda İslâmî hayatın etkili olduğu bir yer olduğu belirtilmektedir. Machiel Kiel, “Tırnova”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/117.

¹²¹ Kaydın geçtiği eser 5926 demirbaş numarda kayıtlıdır.

¹²² Bu kullanımın geçtiği eserler 23303/1, 27529 ve 47661 numaralara sahiptir.

¹²³ Eser 27458 numarada kayıtlı olup diğer eserler 23303/39 ve 4112/3 numaralarda görülmektedir.

¹²⁴ Eser 23303/2 numaralı olup diğer eserler 3943/1, 3945/2, 7, 12 ve 13, 47612, 47666, 14989, 11344/2, 23303/38 numaralarda bulunmaktadır.

DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi'nde birden fazla kişinin bağışlarıyla oluşan yazmaların gerçek sayısı; 286'sı risâle olmak üzere 1168 olup bunların 1023'ü metin, diğerleri ise şerh, hâşiye ve ta'lik türündendir.

Koleksiyonda, ilk beş sırada Arap dili ve belâgatı, fıkıh, tasavvuf, mantık ve kelim konulu olanlar gelmekle birlikte felsefe, tarih, coğrafya, astronomi, fal gibi pek çok farklı dallardaki bu eserlerin çoğu yayımlanmış temel klasik eserler ise de henüz hayat hikâyesi yazılmamış ya da yazarlık yönüyle tanınmamış şahısların eserleri de yer almaktadır.

Yazmaların 1/3'ünde ferağ ve istinsah kayıtları bulunmaktadır. Ferağ kayıtlarının yaklaşık %30'una mukabil istinsah kayıtlarının %90 civarında tarih bilgisine rastlanmaktadır. Bunun yanında eserler arasında h. XIII. asırda telif ve XIV. yüzyılda istinsah edilenlerin sayısı ağırlıktadır.

İstinsah bilgisi taşıyan eserlerin çoğu günümüz Türkiye sınırları dâhilinde, diğerleri ise Balkan, Akdeniz havzası ile Ortadoğu coğrafyasında istinsah edilmiştir. Aynı şekilde müstensihler de, nisbeleri itibariyle, işaret edilen coğrafyalarda doğan, yaşayan veya yerleşenlerden oldukları anlaşılmaktadır. Bununla bağlantılı olarak kadı ya da mahkeme azası gibi yüksek görevdekiler ile müezzin, imam ve muallim gibi eğitim sınıfindakilerin yanında tekke dervişleri ya da eğitimiyle ilgili ihtiyacını karşılamak üzere öğrenciler gibi istinsahı meslek olarak icra etmeyenlerin de bu faaliyette buldukları görülmektedir.

Eserlerin istinsah yerlerini, çoğunluğu medrese olmakla birlikte cami, ribat, tekke ve kütüphane türünden eğitimle bağlantılı yapılar oluşturmaktadır.

DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi'nde mevcut koleksiyonun bağış yoluyla oluşması, içinde yer aldığı kurumun ya da bölge insanının ilgi duyduğu konuların tespitine yardımcı olmasa da bu türden eserlere karşı olumsuz bir tutum sergilenmediğini söylemeye imkân tanımaktadır. Bunun yanında bu koleksiyonun, özellikle müellifleri meçhul eserlerin yanında henüz tanınmayan yazarlar sebebiyle orijinal ve yeni birçok araştırmaya imkân sağlayacak niteliktedir.

3. Yazma Eserler

3.1. Kırâat ve Tefsir İlimleri

3.1.1. Kırâat ve Tecvid Konulu Yazmalar

1. Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman el-Umevî ed-Dânî (ö. 444/1052), *et-Teyisir fi'l-kırâati's-seb'*, 43737.¹²⁵

2. Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman el-Umevî ed-Dânî (ö. 444/1052), *Câmi'u'l-beyân fi kırâati's-seb'i'l-meşhûre*, 27425/2.

3. Muhammed b. Tayfûr el-Gaznevî es-Secâvendî (ö. 560/1165), *el-İzâh fi'l-vakf ve'l-ibtidâ'*, 27555.¹²⁶

4. Ebû Muhammed el-Kâsım b. Firrûh eş-Şâtıbî (ö. 590/1194), *Hîrzu'l-emânî ve vehbu't-tehânî (el-Kâsîdetü's-Şâtibiyye)*, 27597/2.

5. Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Ahmed (ö. 656/1258), *Kenzu'l-ma'ânî fi şerhi Hîrzi'l-emânî, Şu'letü'l-Mevsûlî*, 27597/1.¹²⁷

¹²⁵ Eser h. 980 tarihinde istinsah edilmiş olup diğer nüshası 43756/2 numarada kayıtlı ve 1088 istinsah tarihini taşımaktadır.

¹²⁶ Sakızlı Hacı Süleyman oğlu Ahmed Fevzi tarafından h. 1166 tarihinde istinsah edildiği belirtilmektedir.

¹²⁷ Metinde, Şâtıbî'nin tecvide dair kaleme aldığı manzûm *Hîrzu'l-emânî* adlı risâlenin sadece baş tarafının şerhi vardır. Eser h. 993 tarihinde çoğaltılmıştır.

6. Ebû Abdillâh Muhammed b. Süleyman b. el-Kaffâl el-Şâtübî (ö. 672/1274), *Şerhu 'Aķileti etrâbi'l-ķaşâid fi esne'l-maķâsid*, 27534.¹²⁸
7. İbnü'l-Cezerî, Şemsüddin Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed (ö. 833/1429), *Tahrîru't-Teysîr*, 3957.
8. İbnü'l-Cezerî, Şemsüddin Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed (ö. 833/1429), *et-Teķrîb fi muķtaşarı'n-Neşr*, 11350.¹²⁹
9. İbnü'l-Cezerî, Şemsüddin Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed (ö. 833/1429), *Muķaddimetü'l-Cezerî*, 3953/3.¹³⁰
10. Ömer b. İbrahim b. Ali b. Ahmed b. Ali ed-Dımaşķî el-Mes'adî (ö. 1017/1609), *el-Fevâidü'l-mes'adiyye fi hâllî'l-Muķaddimeti'l-Cezeriyye*, 27496.
11. Şemsüddin Muhammed b. Hamza el-Fenârî (ö. 834/1431), *Risâle fi'l-İstî'âze*, 3943/94.¹³¹
12. Hayrullah b. Hayreddîn el-Kârî el-Misrî (ö. 948/1542'den sonra), *Fuyûzu'l-itķân fi vucûhi'l-furķân fi ķırâati'l-'aşr*, 3959/1.
13. Mehmed b. Pîr Ali el-Birgivi (ö. 981/1573), *ed-Dürri'l-yetîm*, 3947/4.¹³²
14. Ahmed b. Muhammed el-Akhisârî er-Rûmî (ö. 1043/1633), *Şerhu'd-Dürri'l-yetîm*, 27597/3.¹³³
15. Muhammed b. Ahmed el-'Avfî (ö. 1050/1641), *el-Cevâbiru'l-mükellele li-men râme't-turuķa'l-mükemile*, 43756/1.
16. 'Alâüddîn et-Trablusî (ö. 1060/1650'tan sonra), *Beyânu'l-müşkilât 'ale'l-Mübtedîn min cibeti't-tecvîd fi'l-mubîn*, 47638/8.¹³⁴
17. Ali b. Süleyman el-Mansûrî (ö. 1134/1722), *er-Redd alâ Buġyeti'l-mürtâd li-tašhîhi'z-żâd*, 5638/2.
18. Ali b. Süleyman el-Mansûrî (ö. 1134/1722), *Reddü'l-ilhâd fi'n-nutķi bi'z-żâd*, 5638/1.
19. Ali b. Süleyman el-Mansûrî (ö. 1134/1722), *er-Risâletü'l-maķmûdiyyetü'z-żâdiyyetü'l-hâlîse*, 5638/3.
20. Muhammed b. İsmail el-İzmirî (ö. 1156/1744), *Bedâi'u'l-burbân Şerhu 'Umdeti'l-'urfân*, 5638/4.
21. Yusuf Efendizâde, Ebû Muhammed, Abdullah b. Muhammed b. Yusuf (ö. 1167/1754), *Risâle fi tahrîfi'z-żâdi's-şahîha ve teġyîrihâ*, 5638/5.¹³⁵
22. Yusuf Efendizâde, Ebû Muhammed, Abdullah b. Muhammed b. Yusuf (ö. 1167/1754), *el-Ħirz*, 11339/1.¹³⁶

¹²⁸ Eser h. 973 tarihinde çoġaltıldığına dair kayıt taşımaktadır.

¹²⁹ Kitabın istinsah tarihi h. 1040 olup diġer nüshası 27501 demirbaş numaralı, telif tarihi h. 814 ve istinsahı ise h. 1185 olarak verilmiştir.

¹³⁰ Diġer nüsha 27571/5 numarada kayıtlıdır.

¹³¹ Eser h. 1083 tarihinde kopya edilmiştir.

¹³² 5638/7 numarada eserin diġer nüshası yer almakta olup h. 1152 tarihinde çoġaltılmıştır.

¹³³ Risâlenin istinsah kaydında, eserin Tireli Bekir Efendi'nin kardeşi Ali Efendi'nin hattı olduġu ve Akhisarlı Rûmî Efendi'den ders okuma sürecinde kaleme alındığı bilgilerine yer verilmiştir. Diġer nüsha 5638/8 numarada kayıtlı olup istinsah tarihi h. 1156'dır.

¹³⁴ Eserin Kayseri Büyükhat(?) Medresesi'nde h. 1101 tarihinde istinsah edildiği kaydedilmiştir.

¹³⁵ İstinsah tarihi h. 1274 olarak belirtilmiştir.

¹³⁶ İstinsah tarihi h. 1177 olarak belirtilmiştir.

Bunların haricinde müellifi tespit edilemeyenler şunlardır: *Risâle fi'l-İsti'âze* (3959/2); *Zînetü'l-karî* (27559/6); *Risâle fi't-Tevvîd* (27604/3); *Türkçe Tevîd* (5638/6),¹³⁷ *Kırâat İlmine Dair Defterler* (8403-8416).¹³⁸

3.1.2. Tefsir Konulu Yazmalar

1. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî el-Gazâlî (ö. 505/1111), *Risâle fi kavlîbi te'âlâ: (FİDÂ SÖYÜTÜ VE NEFİHTİ FİBE MİN RÜCİ)*, 3941/61.¹³⁹
2. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî el-Gazâlî (ö. 505/1111), *Risâle fi tefsiri: (AFEMN ŞERHİ ALLAHİ SÖZÜNE İLÂ İSLAM)*, 3945/17.
3. Ebû Hafs Ömer b. Muhammed en-Nesefî (ö. 537/1142), *et-Teyşîr fi't-tefsîr*, 27558/1.¹⁴⁰
4. Nâsıruddîn Ebû Sa'îd Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî (ö. 685/1286), *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* (I. Cild), 3961.¹⁴¹
5. Sâdî Çelebî, Sadullah b. İsa b. Emirhan (ö. 945/1539), *Hâşîye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî (el-Fevâidü'l-behiyye)*, 14938.¹⁴²
6. Şeyhâde, Muhyiddin Muhammed b. Muslihuddîn Mustafa el-İzmitî (ö. 951/1543), *Hâşîye 'ale'l-Kâdî el-Beyzâvî* (II. cilt), 27483.¹⁴³
7. Molla Ali el-Karî, Nûruddîn Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî el-Mekkî (ö. 1014/1606), *Hâşîye 'alâ müşkilâti'l-Beyzâvî*, 47626.¹⁴⁴
8. Ebû Abdillâh Muhyiddîn Muhammed b. Süleyman b. Sa'd el-Kâfiyeci (ö. 879/1475), *et-Teyşîr fi 'ilmi't-tefsîr*, 47601/1.¹⁴⁵
9. İbn Kemâl, Paşazâde, Şemsüddin Ahmed b. Süleyman (ö. 940/1534), *Şerhu'l-kışri'l-aşer fi ma'seri'l-haşr*, 3943/13.¹⁴⁶
10. Nûreddinzâde, Muhyiddîn Muhammed b. Mustafa er-Rûmî el-Filibevî (ö. 981/1574), *Risâle fi tefsiri sûretyi'l-Şadr ve'l-'Aşr*, 3945/7.
11. Hüsâmüddîn b. Cemaleddîn b. Turayh en-Necefî (ö. 1095/1638), *Risâle fi't-tefsîr*, 15637.
12. Esad Efendi, Ebu İshakzâde Mehmed Esad b. İsmail el-İstanbulî (ö. 1166/1753), *Tefsîru âyeti'l-kürsî*, 23303/1.¹⁴⁷

¹³⁷ Cezerî'nin nazımını öğrencilerin anlamakta güçlük çekmeleri üzerine; Ali Karî'nin şerhi, Caberî'nin şerhi, Nâzım'ın Neşr-i kebir'i ve Temhid'i ile konuya dair diğer eserlerden istifade edilerek hazırlandı belirtilmektedir. Telif tarihi olarak 4 Safer 1275 tarihi düşürülmüştür.

¹³⁸ On dört defterden oluşan kıraâte dair bu notlar, üzerinde Türk Maarif Cemiyeti damgası bulunan sanayi mamulü çizgili defterlere kaydedilmiştir. Demirbaş numaralarına göre defterlerin sayfa adedi şudur: 8403: 86; 8404: 77; 8405: 156; 8406: 64; 8407: 151; 8408: 159; 8409: 160; 8410: 159; 8411: 182; 8412: 187; 8413: 182; 8414: 198; 8415: 75; 8416: 99. Telif tarihi 13 Re. 1358/1 Mayıs 1939 olarak kaydedilmiştir.

¹³⁹ Eser haşiyeye yazılmıştır.

¹⁴⁰ İstinsah tarihi h. 1243 şeklinde belirtilmiştir.

¹⁴¹ Kopyalanma tarihi h. 968'dir. Diğer nüshaların demirbaş, telif ve istinsah bilgileri şöyledir: 3965, İst: 15 Cemaziyelahir 994. 24631 numarada yer alan için herhangi bir tarih verilmemiştir. 48080, İst.: 10 Şevval 1137. 47658, İst.: 1209.

¹⁴² Beyzâvî'nin tefsirinden bir bölüm olmalıdır.

¹⁴³ H. 1085 tarihinde istinsah edildiği belirtilmiştir.

¹⁴⁴ Kopyalanma tarihi Ramazan 1074 olarak gözükmektedir.

¹⁴⁵ H. 1015 istinsah tarihini taşımaktadır.

¹⁴⁶ Haşr konulu ayetlerin tefsirini konu almaktadır. H. 986 tarihinde çoğaltılmıştır.

¹⁴⁷ Ramazan 1179 tarihinde kopyalanmıştır.

13. Muhammed b. Mustafa el-Kefevî Akkirmânî (ö. 1174/1760), *Şerhu't-Tesmiye*, 11338/1.¹⁴⁸
14. Ebû Saîd, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa b. Osman el-Hâdimî (ö. 1176/1762), *Risâle fî tefsiri: ﴿قَدْ أَفْلَحَ﴾*, 3974/11.¹⁴⁹
15. Ebû Saîd, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa b. Osman el-Hâdimî (ö. 1176/1762), *Risâle fî kavlibi te'âlâ: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا فَمَنِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا﴾*, 10976/4.
16. Ebû Saîd, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa b. Osman el-Hâdimî (ö. 1176/1762), *Hezâ'inü'l-cevâbir ve mehâzini'z-zevâbir*, 27569/1.
17. Ebû Saîd, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa b. Osman el-Hâdimî (ö. 1176/1763), *Risâle fî şerhi'l-Besmele*, 3947/6.¹⁵⁰
18. Veliyyüddin b. Halil el-Bekkâî (ö. 1183/1769), *Tefsîru sûreti'l-İhlâs*, 23303/2.¹⁵¹
19. eş-Şeyh Ahmed (ö. ?), *Risâle fî âyeti: ﴿كَيْتَبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمْ﴾*, 33200/2.
20. Ali Osman b. Muhammed Praviştevî (ö. ?), *Tefsîrü'l-kârî Envâru'l-Kur'an ve esrârü'l-furkân: Tefsîru Sûreti'l-Fâtîha*, 27428.¹⁵²
21. Abdurrahîm (ö. ?), *Tefsîru sûreti'l-Kevser*, 47651/16.¹⁵³
- Müellifi meçhul eserler şunlardır: *Tercemetü Tefsîri'l-Kadı el-Beyzâvî* (27481),¹⁵⁴ *Risâle fî tefsiri sûreti'l-Fâtîha* (3945/20), *Risâle fî kavlibi te'âlâ: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى﴾* (3943/65),¹⁵⁵ *Risâle fî tefsiri: ﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي﴾* (3947/10),¹⁵⁶ *Risâle fî beyâni: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا﴾* (11338/3),¹⁵⁷ *Risâle fî beyâni: ﴿وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾* (11338/2),¹⁵⁸ *Tefsîr fî suverin muhtelifi* (47639); *Risâletü'r-retik ve feyzu'l-fetk ve'n-neik fî beyâni esrârî kavlibi te'âlâ: ﴿أَوَلَمْ يَرَى الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ﴾* (3945/1),¹⁵⁹ *Hâsse-i sûreti'l-İhlâs* (11337/27).¹⁶⁰

3.2. Hadis ve Hadis İlimleri

¹⁴⁸ Risâle eksik olup aradaki bazı sayfalar ile son sayfaları mevcut değildir.

¹⁴⁹ H. 1263 tarihinde çoğaltılmıştır.

¹⁵⁰ H. 1156 telif tarihi olarak verilmiştir.

¹⁵¹ İstanbul Kazasker Camii imam hatibi tarafından kaleme alınmış bir eserdir. Yazım yeri Konstantîniyye olarak belirtilmiştir.

¹⁵² Meclis tarzında kaleme alınmış tefsir konulu bir eserdir. Müellif eserini, Mehmed Ali Paşa'nın Kavala'da yaptırmış olduğu medresede eğitim esnasında Tefsir-i Hanefî adıyla kaleme aldığını ayrıca satılmamak ve rehin verilmemek kaydıyla vakfettiğini belirtmiştir. Kavala, bugün Yunanistan'ın bir liman şehri olup Selânik ile Dedeoğaç arasında kalmakta olup Osmanlılar tarafından kurulmuştur. Machiel Kiel, "Kavala", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25/60. Eserin diğer nüshası 1932 numarada kayıtlı olup telif tarihi h. 1297 olarak kaydedilmiştir.

¹⁵³ Eserde h. 1303 tarihi geçmekte olup telif ya da istinsahın hangisine ait olduğu belirsizdir.

¹⁵⁴ Eserin istinsah tarihi Cemaziyelevvel 1027'dir.

¹⁵⁵ Risale, kitabın hâşîye kısmına yazılmıştır.

¹⁵⁶ H. 1263 kopyalama tarihi olarak belirtilmiştir.

¹⁵⁷ Risâlenin baş tarafı mevcut değildir.

¹⁵⁸ Risâlenin baş tarafı eksiktir.

¹⁵⁹ Eser, İstanbul Sinan Çavuş Zaviyesi'nde derviş Muhammed Dede b. Recep Halife tarafından 4 Rebiülevvel 1001 tarihinde istinsah edildiği belirtilmektedir.

¹⁶⁰ Türkçe bir risaledir.

3.2.1. Hadis Metinleri ve Şerhleri

1. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî (ö. 256/870), *el-Câmi'ü's-Şâhîh* (I. cild), 27478.¹⁶¹
2. Ebû Muhammed Abdullah b. Sa'd b. Ebî Cemre el-Ezdî el-Endelüsî (ö. 659/1261), *Cem'u'n-nibâye fî bed'i'l-hayr ve'l-gâye (Mubtasaru'l-Buhârî)*, 5689/1.
3. Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd el-Ferrâ el-Begâvî (ö. 516/1122), *Meşâbihü's-sünne*, 27475.¹⁶²
4. Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî (ö. 538/1143), *Risâle fî'l-ehâdîsi'l-mevzû'a*, 3943/100.¹⁶³
5. Ebu'l-Fadl el-Hasan b. Muhammed es-Sâgânî (ö. 650/1252), *el-Mevzû'ât*, 943/102.¹⁶⁴
6. Ebu'l-Fadl el-Hasan b. Muhammed b. el-Hasan es-Sâgânî (ö. 650/1252), *Meşâriku'l-envârî'n-nebeviyye min şihâhi'l-ahbârî'l-Muštafaviyye*, 43745.¹⁶⁵
7. Şerefüddîn el-Hasan b. Muhammed b. Abdillâh et-Tîbî (ö. 743/1342), *el-Kâşif 'an haķâiki's-süneni'n-nebeviyye fî şerhi'l-Miškât*, 27564/5.¹⁶⁶
8. İbn Melek, Abdüllatif İzzeddîn b. Abdilaziz el-Kirmânî et-Tirevî (ö. 801/1399), *Mebâriku'l-ezbâr fî şerhi Meşâriki'l-envâr*, 3978/1.¹⁶⁷
9. Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî (ö. 852/1448), *Nuħbetu'l-fiker fî muštalahi ehli'l-eşer*, 27582/6.¹⁶⁸
10. Celâlüddîn Abdurrahman Muhammed b. Ebî Bekr es-Süyûtî (ö. 911/1505), *el-Câmi'ü's-Şâgîr min hâdîsi'l-Beşîri'n-nezîr*, 3966.¹⁶⁹
11. Şemsüddin Muhammed b. el-'Alkamî (ö. 961/1554), *el-Kevkebü'l-münîr bi-şerhi'l-Câmi'ü's-Şâgîr*, 10966.
12. İbn Kemâl Paşazâde, Şemsüddin Ahmed b. Süleyman (ö. 940/1534), *Risâle fî şerhi kavlihi Aleyhisselâm: «...سأخبركم بأول أمري دعوة إبراهيم...»*, 3943/17.¹⁷⁰
13. Bâli Efendi es-Sofyevî (ö. 960/1553), *Risâle fî'l-hâdîsi: «...كنت كنتا مخفيا...»*, 3943/63.¹⁷¹

¹⁶¹ Eserin birinci cildinin istinsah tarihi 6 Şevval 1224, 27477 numarada kayıtlı ikincisinin ise 7 Cemaziyelahir 1255 olarak belirtilmiş olup her iki eserin Girit'in Resmo şehrindeki Serdar Ahmed Paşa Camii İmam hatibi Resmovî Rıdvan b. Veli Hüseyin b. el-Hüseyin tarafından yazıldığı belirtilmektedir.

¹⁶² Eserin, Balkesir'de kadılık görevinin yürüten Hacı Halil b. Hüseyin tarafından Safer 1116'da yazıldığı ve aynı yıl okunduğu (muhtemelen aslı ile karşılaştırma şeklinde) okunduğu belirtilmiştir. Eserin diğer nüshası 48082 numarada bulunmakta olup Mehmed b. Receb tarafından Muharrem 1076 tarihinde çoğaltılmıştır.

¹⁶³ Eser Şevval, 1083 tarihinde çoğaltılmıştır.

¹⁶⁴ Eserin diğer nüshasının numarası 27564/2 olup 26 Cemaziyelahir 1136da Aydınli Ömer b. İbrahim b. Hüseyin tarafından çoğaltılmıştır.

¹⁶⁵ Eser, İzmir Şerîye Mahkemesi Reisi Hacı Ahmed Rüşdü Bey tarafından 23 Zilhicce 1310'da istinsah edilmiştir.

¹⁶⁶ İstinsah tarihi Safer 1136'dır.

¹⁶⁷ Tokat'ta Muhammed b. Murad b. Muhammed tarafından Cemaziyelahir 1300'de yazılmıştır. Diğer nüsha 47662 numarayı taşımakta olup 15 Rebiülevvel 1063'te Ahmed b. Hüseyin tarafından istinsah edilmiştir.

¹⁶⁸ Eser 24 Receb 847 istinsah tarihine sahiptir. Eserin diğer nüshası 27564/4 numarada mevcuttur ve Aydınli Ömer b. İbrahim b. Hüseyin tarafından çoğaltılmıştır.

¹⁶⁹ Eserin Abdülhadi b. Hacı Ahmed et-Tabbah tarafından 23 Şaban 1200 tarihinde kopyalandığı belirtilmiştir.

¹⁷⁰ Bu risalenin sonunda, 3943/3-16. risalelerin Mustafa b. Muhammed es-Sirozî tarafından 986 tarihinde yazıldığına dair *كتب هذه الرسائل جميعا مصطفى بن محمد السيروزي في سنة ست وثمانين وتسعمائة، عفا الله عنهما وغفر لهما ولمن دعا لهما* şeklinde bir kayıt mevcuttur.

¹⁷¹ Metin varakların marjlarına yazılmıştır.

14. Mehmed b. Pîr Ali el-Birgîvî (ö. 981/1573), *Risâle fî usûli'l-hadîs*, 23303/3.¹⁷²
 15. Davûd b. Muhammed el-Karsî (ö. 1160/1747), *Şerhu Risâle fî usûli'l-hadîs li'l-Birgîvî*, 10976/7.¹⁷³
 16. Molla Ali el-Karî, Nûrüddîn Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî el-Mekkî (ö. 1014/1606), *el-Mevzû'ât*, 27564/1.¹⁷⁴
 17. Molla Ali el-Karî, Nûrüddîn Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî el-Mekkî (ö. 1014/1606), *Mirqâtu'l-mefâtîh li Mişkâti'l-meşâbih* (II. Cild), 39917.¹⁷⁵
 18. Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed el-Herevî (ö. 829/1425), *Risâle fî Beyâni riivâti ahâdîsi'l-Meşârih*, 3978/2.
 19. Muhammed b. Abdillâh el-Bistâmî (ö. V/XI),¹⁷⁶ *Câmi'u'l-fezâil fi'l-hadîsi'n-nebevî ve Kitâbu münteħabi'l-esrâr*, 14986.¹⁷⁷
 20. Harîrîzâde, Mehmed Kemâlüddîn b. Abdirrahman (ö. 1299/1882), *Risâletü feyzî'l-muğnî min sirri hadîsi «... من طلبني»*, 47651/11.¹⁷⁸
 21. Ziyâuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdulvâhid el-Makdisî (ö. 643/1245), *Kitâbu Fezâili'l-a'mâl*, 14983.¹⁷⁹
- Bunların haricinde; *Risâle fî beyâni'l-muḩaddime fî ma'rifeti ilmi'l-hadîs* (23303/16),¹⁸⁰ *Envâru nûr min hadîsi'l-Beşîri'n-nezîr* (27450), *Nebzetü şîrâtin fî şerhi hadîsi* «لو يعطى الناس بدعواهم لادعى ناس دماء رجال وأمواهم» (11338/19), *Kitâb fi'l-hadîs* (14959/2)¹⁸¹ ve *Risâle der beyân-i hadîs-i Nebevî* (23320/3) isimli müellifi meḩul risaleler de yer almaktadır.

3.2.2. Kırk Hadisler

1. Sadrüddîn el-Konevî (ö. 669/1270), *Risâle fî tefsîri'l-hadîsi'l-erba'în*, 3945/13.¹⁸²
2. Muhyiddîn Ebû Zekerîyya Yahya b. Şeref en-Nevevî (ö. 676/1277), *Erba'ün hadîsen*, 15619/1.¹⁸³
3. Muhammed b. Ebî Bekir el-'Usfûrî (ö. 856/1452), *Şerhu'l-hadîsi'l-erba'în*, 3994.¹⁸⁴
4. Molla Ali el-Karî, Nûrüddîn Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî el-Mekkî (ö. 1014/1606), *Risâle fî'l-hadîsi'l-erba'în*, 10976/5.

¹⁷² Eser h. 1179 tarihini taşımaktadır.

¹⁷³ Eserin 10 Rebiülahir 1151'de Mısır'da yazıldığı belirtilmektedir.

¹⁷⁴ Eser, Aydınlı Ömer b. İbrahim b. Hüseyin tarafından 17 Cemaziyelahir 1136 tarihinde kopyalanmıştır.

¹⁷⁵ Eserin baş tarafı mevcut değildir. 1008 telif tarihine sahiptir. Eserin üçüncü cildi 39918 numarada kayıtlı ve h. 1008 telif tarihli, dördüncü cildi ise 39919 demirbaş numarasını taşımakta olup h. 1008 telif ve 29 Ramazan 1199 istinsah tarihine sahiptir. Her iki eserin müstensihî İbrahim Rıdvân el-Ensârî olarak görülmektedir.

¹⁷⁶ Bu tarih, Abdullâh b. Muhammed b. Abdillâh el-Bistâmî'nin (ö. 452/1060) tarihinde vefatından hareketle tahmini olarak belirlenmiştir.

¹⁷⁷ Eser Muharrem 802 tarihinde çoğaltılmıştır.

¹⁷⁸ Kıraat kaydında, risalenin h. 1303 tarihinde müstensihî tarafından hocası Muhammed Nur'a okunduğu ve hocasının da tashih ettiği belirtilmektedir.

¹⁷⁹ Kitabın sonunda, 178b'de Aydın Güzelhisar Karabekâr köyünden Ahmed Ağa b. Hızır'a ait bir vakıf kaydı bulunmaktadır.

¹⁸⁰ Eser 12 Rebiülevvel 1179 tarihinde telif edildiği belirtilmektedir.

¹⁸¹ Eser 5 Safer 1065 tarihinde telif edilmiştir.

¹⁸² Müstensih Derviş Muhammed b. Receb Halife bu eseri İstanbul'da 15 Ramazan 1000 tarihinde kaleme aldığını belirtmiştir.

¹⁸³ Eser, Tokatlı İbrahim b. Mustafa tarafından 20 Receb 1161 tarihinde kaleme alınmıştır.

¹⁸⁴ Eser h. 1258 tarihinde istinsah edilmiştir.

5. İsmail b. Muhammed el-Cerrâh el-‘Aclûnî (ö. 1162/1748), *‘İkdu’l-cevheri’s-Semîn fî erba’în hadîsen min ehâdisi Seyyidi’l-mürselîn*, 3948/1.

6. Mehmed b. Pîr Ali el-Birgivî (ö. 981/1455) ve Muhammed b. Mustafa el-Kefevî Akkirmânî (ö. 1174/1760), *Şerhu Erba’în hadîsen*, 3972.¹⁸⁵

7. el-Hâc Süleyman b. Süleyman el-Vehbî el-Kırkağacı (ö. 1268/1851), *Şerhu’l-ahadîsi’l-erba’în*, 10976/6.¹⁸⁶

Ayrıca *Türkçe Manzum Hadîs-i Erba’în* (24048/3) isimli müellifi meçhul bir eser de kayıtlıdır.

2.2.3. Şemâil-Delâil

1. Kādî Ebu’l-Fazl İyâz b. Musa b. İyâz el-Yahsûbî (ö. 544/1149), *eş-Şifâ bi-ta’rîfi hûkûki’l-Muštafâ*, 4316.¹⁸⁷

2. Yahya b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Yahya el-Âmirî (ö. 893/1488), *Behcetü’l-me’hâfil ve buğyetü’l-emâsil fî telhîsi’l-mu’vizâti ve’s-siyeri ve’s-şemâil*, 1865.¹⁸⁸

3. İbn Kemâl Paşazâde, Şemsüddin Ahmed b. Süleyman (ö. 940/1534), *Risâle fî Tafzîli Muhammed (as)*, 3943/44.¹⁸⁹

4. İbn Kemâl Paşazâde, Şemsüddin Ahmed b. Süleyman (ö. 940/1534), *Risâle fî Ebevyi’r-Resûl*, 3943/67.¹⁹⁰

5. Abdür-rauf el-Münâvî (ö. 1031/1621), *Şerhu Şemâli’n-Nebî*, 11341.¹⁹¹

6. Mahmud Efendi el-Üsküdarî (ö. 1036/1627), *Hulâsetü’l-ahbâr fî ahvâli’n-Nebiyi’l-muhtâr*, 14940.¹⁹²

7. Hüseyin el-Kabbânî (ö. 289/901?),¹⁹³ *Şerhu Mevlidi’n-Nebî (as)*, 27468.¹⁹⁴

3.2.4. Esmâ-i hüsnâ

1. Afîfüddin Süleyman b. Ali b. Abdillâh et-Tilimsânî (ö. 690/1291), *Şerhu’l-Esmâi’l-hüsnâ*, 11342/2.¹⁹⁵

2. Ahmed Zerrûk, Ebu’l-Abbâs Ahmed b. Ahmed b. Muhammed b. İsa et-Tunusî (ö. 899/1493), *el-Makşadi’l-esnâ fî mâ yete’allaķu bi’l-Esmâi’l-hüsnâ*, 11342/1.¹⁹⁶

¹⁸⁵ Eserin istinsahı h. 1166 tarihinde Yusuf b. Musa b. Davud tarafından Birgi’de yapılmış olduğu kaydedilmiştir. 1936/1 numarada kayıtlı eserin diğer nüshası kurra Hafız Osman Birgunî (ö. ?) tarafından h. 1213 tarihinde istinsah edilmiştir.

¹⁸⁶ Risalenin istinsah kaydında müstensih, şeyhi ve mürşidi olduğunu belirttiği şarih, 1188 tarihinde doğduğunu ve 20 Rebiülahir 1268’de vefat ettiğini belirtmektedir.

¹⁸⁷ Eser müstensih Hafız Osman b. İbrahim tarafında Ramazan 1226 tarihinde çoğaltılmıştır. Eserin diğer nüshası 27585 numarada kayıtlı olup (Makedonya) Florine kazasından Mahmud b. Hacı Muhammed b. İdris Efendi tarafından Safer 1212 tarihinde yazılmıştır.

¹⁸⁸ H. 969 tarihinde istinsah edildiği belirtilmiştir.

¹⁸⁹ Eserin diğer nüshası 3943/23 numaraya sahiptir.

¹⁹⁰ Diğer nüshalardan biri 23303/40, diğeri ise 3943/24 numara ile kaydedilmiştir.

¹⁹¹ Eser 24 Receb 1267 tarihinde kopyalandığı belirtilmiştir.

¹⁹² Eserin istinsah tarihi 25 Cemaziyelahir 1082 olarak verilmiştir.

¹⁹³ Ebü’l-Fazl Şehabüddin Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü’r-tebzîb*, thk. İbrahim Zeybek, Adil Mürşid, (Dimaşk: Darü’r-Risaleti’l-Alemiyye; Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 2014/1435), 3/490 (Kitabın bazı baskılarından bu tarih çıkarılmıştır).

¹⁹⁴ Muharrem 1265 tarihinde çoğaltıldığı kaydedilmiştir.

¹⁹⁵ Eser, Rufâi Kadiri şeyhlerinden İbrahim tarafından 1225 tarihinde yazılmıştır.

¹⁹⁶ Eser 24 Zilkade 1225 tarihinde yazılmıştır.

3. İbn Kemâl Paşazâde, Şemsüddin Ahmed b. Süleyman (ö. 940/1534), *Risâle fî enne Esmâellabi te'âlâ tefhîkiyye*, 3943/64.¹⁹⁷

4. İbn İsâ (ö. 940/1534'ten sonra), *Şerhu Esmâ-i hüsna*, 40359/4.¹⁹⁸

5. Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî (ö. 1275/1858'den sonra), *Türkçe Manzun Esmâ-i hüsna*, 11337/2.

Müellifleri meçhul eserler şunlardır: *Risâle fî talebi'l-hâce bi'l-Esmâi'l-hüsna* (11337/3),¹⁹⁹ *Risâle fî Esmâillâbi te'âlâ* (11338/21), *Risâle der şerhi'l-Esmâi'l-hüsna* (41791/4), *Muqaddime der iktizâ-i şerh ve nazmi'l-Esmâi'l-hüsna* (11338/20).

3.3. Felsefe

1. İbn Sina er-Re'îs, Ebû Ali el-Hüseyn b. Abdillâh el-Hasan b. Ali (ö. 428/1037), *Risâletü'l-fezî'i'l-ilahî*, 3943/34.

2. Şihâbüddîn Yahya b. Habeş es-Sühreverdî (ö. 587/1192), *Heyâkilü'n-nûr*, 27563/1.

3. Celâlüddîn Muhammed Es'ad ed-Devvânî (ö. 907/1501), *Şevâkilü'l-hûr fî şerhi Heyâkilü'n-nûr*, 27563/2.

4. Bahâüddinzâde, Muhyiddin Muhammed b. Bahaüddin (ö. 852/1545), *Risâletü'l-Vücûd*, 3945/6.²⁰⁰

5. Muhammed b. Süleyman b. Sa'd b. Mes'ûd el-Kâfiyecî (ö. 879/1474), *Risâletü'r-rûh fî ilmi'r-rûh*, 3943/35.

6. Sarı Lütî er-Rûmî, Lütfullah b. Hasan et-Tokâdî (ö. 900/1495), *Risâle fî'l-vücûd: el-Mebdeu'l-evvel*, 3943/91.

7. İbn Kemâl Paşazâde, Şemsüddin Ahmed b. Süleyman (ö. 940/1543), *Şerhu'l-Mağâleti'l-muqarrere fî tahkîki'l-kelemlî'n-nefsî li'l-İcâ*, 3943/6.²⁰¹

8. İbn Kemâl Paşazâde, Şemsüddin Ahmed b. Süleyman (ö. 940/1534), *Risâle fî'l-heykeli ve'r-rûh*, 3943/25.²⁰²

9. İbn Kemâl Paşazâde, Şemsüddin Ahmed b. Süleyman (ö. 940/1534), *Risâle fî beyâni ma'nâ'l-ce'l ve tahkîki enne'n-nefse mâbiyyetün mec'ûle*, 3943/84.

10. İbn Kemâl Paşazâde, Şemsüddin Ahmed b. Süleyman (ö. 940/1534), *Risâle fî'l-vücûdi'z-zibnî*, 3943/36.

11. Sofyalı Bâlî Efendi (ö. 960/1553), *Risâletü'l-mâbiyye*, 3945/4.

12. 'İsâmüddîn Ebû'l-Hayr Ahmed b. Mustafa Taşköprüzâde (ö. 968/1561), *eş-Şubûdu'l-aynî fî'l-vücûdi'z-zibnî*, 3943/104.

13. Dede Efendi İbrahim b. Yahya Halife (ö. 973/1566), *Risâle fî's-siyâse*, 3943/10.²⁰³

¹⁹⁷ Metin hâşiyeye yazılmıştır.

¹⁹⁸ Eserin telif tarihi h. 940, istinsah tarihi ise h. 1028 olarak verilmiştir. Ayrıca eserin dili Türkçedir.

¹⁹⁹ Eser Türkçe olarak kaleme alınmıştır.

²⁰⁰ Eser Derviş Mehmed b. Recep Halife tarafından Receb 1000 tarihinde istinsah edilmiştir.

²⁰¹ İstinsah tarihi h. 986 olarak verilmiştir.

²⁰² Eserin diğer nüshası 3943/66 numaralı olup içeriği bir önceki ile aynı olmakla birlikte, رسالة في الشخص الإنساني adıyla geçmektedir.

²⁰³ Eserde istinsah tarihi olarak h. 986 kaydedilmiştir.

14. Müslihüddin Muhammed el-Lârî el-Ensârî (ö. 977/1570), *Hâşiye alâ şerhi Hidâyeti'l-hikme*, 24291/1.²⁰⁴

15. İsmail b. Mustafa b. Mahmud Efendi el-Gelenbevî el-Aydîni (ö. 1205/1791), *Miftâhu bâbi'l-muveccibât: Risâleti'l-imekân*, 27470.

16. Giridli Ali Aziz Efendi (ö. 1212/1798), *Risâle-i Felsefiyye*, 22666/3.²⁰⁵

Bu başlıkta; *Risâle fi mâ'nâ nefsi'l-emr* (3948/21), *Risâle fi'r-rûhi'l-insanî* (3943/60) ve *Risâle fi beyâni'l-'akl* (11338/9) isimli eserler müellifi tespit edilemeyenlerdir.

Kaynakça

Abdurrahîm Fidâî. *Kaşîde-i Nûniyye*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 27651/7, 277b-361a.

Ahmed b. Musa el-Hayâlî. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Akaîdi'n-Nesefiyye*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 27594/1, 1a-61a.

Ahmed b. Musa el-Hayâlî. *Şerhu'l-kaşîdeti'n-Nûniyye*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 41793/2, 5b-88a.

Ahmed b. Musa el-Hayâlî. *Şerhu'l-kaşîdeti'n-Nûniyye*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 14951/1, 1b-85b.

Ahmed el-Kazvîni. *Hâşiye 'alâ Şerhi İsbâti'l-Vâcib li'd-Dervânî*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 27594/4, 123b-144a.

Akhisârî, Ahmed b. Muhammed. *Şerhu'd-Dürri'l-yetîm*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 5638/8, 89b-123b.

Ali el-Kârî, Nûreddîn Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî el-Mekkî. *Minhu'l-ezber*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 27600, 1a-134b.

Antakî, Hüseyin b. Abdillâh. *el-Hüseyniyye fi'l-âdâb*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 27578/4, 37b-41a.

Antakî, Hüseyin b. Abdillâh. *Şerhu'l-Hüseyniyye*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 14975/2, 13b-38b.

Antakî, Mahmûd b. Abdillâh. *Şerhu'l-Hüseyniyye*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 47615/2, 60a-84b.

Antakî, Mahmûd b. Abdillâh. *el-'Alâka fi turuqi't-ta'bîr*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 3947/3, 64b-85b.

Antakî, Mahmûd b. Abdillâh. *el-'Alâka fi turuqi't-ta'bîr*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 3944/1, 3b-8b.

Antakî, Mahmûd b. Abdillâh. *el-'Alâka fi turuqi't-ta'bîr*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 27560/10, 92b-96b.

Bedrüddîn Ali b. Sadrî el-Konevî. *Şerhu Vasiyyeti'l-Birgivi*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 47666, 2a-134b.

Begâvî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd el-Ferrâ. *Meşâbihu's-sünne*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 27475, 1b-336a.

Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Sa'îd Abdillâh b. Ömer. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 48080, 3a-306a.

Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Sa'îd Abdillâh b. Ömer. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 3961, 1a-267a.

Birgivi, Mehmed b. Pîr Ali. *ed-Dürri'l-yetîm*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 5638/7, 81b-86b.

²⁰⁴ İstinsah kaydına göre eser, Süleyman b. İbrahim b. Hasan tarafından Karaman'a bağlı Erikli beldesi Viran Mahallesi'nde Bazlamacı oğlu Hacı Mehmed'in evinde 1100 yılında bir Cumartesi gecesi yatsı vaktinde istinsah edilmiştir.

²⁰⁵ Eser İbrahim Hamdi tarafından h. 1265 tarihinde istinsah edilmiştir.

- Birgivi, Mehmed b. Pîr Ali. *el-'Avâmilü'l-cedde*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 47653/3, 121b-131b.
- Birgivi, Mehmed b. Pîr Ali. *et-Farîkatü'l-Muhammediyye*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 27542, 1b-189b.
- Birgivi, Mehmed b. Pîr Ali. *et-Farîkatü'l-Muhammediyye*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 27451, 1b-158b.
- Birgivi, Mehmed b. Pîr Ali. *et-Farîkatü'l-Muhammediyye*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 27544, 1b-170a.
- Birgivi, Mehmed b. Pîr Ali. *et-Farîkatü'l-Muhammediyye*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 14970, 1b-109a.
- Birgivi, Mehmed b. Pîr Ali. *Kifâyetü'l-mübtedî*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 24632/1, 1b-27b.
- Birgivi, Mehmed b. Pîr Ali-Muhammed b. Mustafa el-Kefevî Akkirmânî. *Şerhu Erba'ine hadîsen*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 3972, 1b-189a.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şâhîh*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 27478, 1b-229a.
- Burhanüddîn ez-Zernûcî. *Ta'limü'l-müte'allim*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 27561/3, 27a-331a.
- Bursalı Lâmi'î, Mahmûd b. Osman b. Ali. *Fütûhu'l-mücâhidîn li-tervîci kulûbi'l-müşâhidîn*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 11334, 1-561.
- Câmî, Nûrüddîn Abdurrahmân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed. *el-Fevâidü'z-ziyâiyye*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 4090, 1a-104b.
- Câmî, Nûrüddîn Abdurrahmân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed. *el-Fevâidü'z-ziyâiyye*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 14958/2, 2a-48b.
- Celalüddîn ed-Devvânî, Muhammed Es'ad. *Vucûhu berâbini işbâti'l-Vâcib*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 27594/6, 193b-215b.
- Cezûlî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Süleyman. *Delâilü'l-hayrât ve şevâriku'l-envâr*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 47667, 1b-187a.
- Cezûlî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Süleyman. *Delâilü'l-hayrât ve şevâriku'l-envâr*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 1911, 1b-79a.
- Cezûlî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Süleyman. *Delâilü'l-hayrât ve şevâriku'l-envâr*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 42655, 1b-203a.
- Dâvûd-i Kayserî b. Mahmud b. Muhammed. *Şerhu Fusûsi'l-hikem*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 23299, 1b-248b.
- Devletâbâdî, Şihâbüddîn b. Şemsiddîn b. Ömer el-Hindî. *el-Hindî fi şerhi'l-Kâfiye*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 48083/1, 3a-158b.
- Ebu'l-Hayr es-Safevî, İsa b. Muhammed b. Ubeydillâh b. Muhammed. *Risâle fi'l-Hamdele*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 3943/1, 1b-17b.
- Ebû's-Safâ' et-Trablusî, Zeynüddîn Abdurrezzak b. Hamza b. Ali el-Mukrî. *Nihâyetü'l-gâye fi ba'zi esmâi'r-ricâli'l-kırâat uli'r-rivâye ve'd-dirâye*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 27425/3, 37b-154b.
- Elbistânî, Hüseyin b. Mustafa. *Şerhu'r-Risâle fi'l-Münâzara*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 27560/12, 98b-100a.
- Endelüsî, Ebû Abdillâh Muhammed el-Ensârî. *'Arûzu'l-Endelüsî*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 4005/1, 1b-11b.
- Endelüsî, Ebû Abdillâh Muhammed el-Ensârî. *'Arûzu'l-Endelüsî*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 27560/4, 20b-25b.
- Endelüsî, Ebû Abdillâh Muhammed el-Ensârî. *'Arûzu'l-Endelüsî*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 27560/6, 34b-41b.
- el-Fercu ba'de's-şiddet* tercümesi. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 23303/9, 44b-49a.
- Gacek, Adam. *Arapça Elyazmaları İçin Rehber*. çev. Ali Benli-M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik, 2017.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şehabüddin Ahmed. *Tehzîbü't-tehzîb*. thk. İbrahim Zeybek, Adil Mürşid. 4 Cilt. Dimaşk: Darü'r-Risâleti'l-Alemiyye; Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2014/1435.

İbn Kemâl Paşazâde, Şemsüddin Ahmed b. Süleyman. *Risâle fî Beyâni tahrîfâti'l-avâm min şihâhi'l-kelemi ve'l-kelem*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 23303/15, 63a-70b.

İbn Melek, Abdullatif İzzüddin b. Abdilaziz el-Kirmânî et-Tirevî. *Mebârîku'l-ezbâr fî şerhi Meşâriki'l-envâr*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 3978/1, 1a-287b.

İbn Melek, Abdullatif İzzeddin b. Abdilaziz el-Kirmânî et-Tirevî. *Lûgat-i Ferîsteoğlu*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 47654, 1b-40b.

İbnü'l-Esved, Hasan Paşa b. Alâüddin. *el-Miftâh fî şerhi Merâhi'l-ervâh*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 27513, 1b-98b.

İbnü'l-Hâcib, Osman b. Ömer. *el-Kâfiye*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 14947/1, 1b-34a.

İbrahim b. Muhammed el-Halebî. *Halebî şağîr*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 27500, 1a-213a.

İbrahim b. Muhammed el-Halebî. *Halebî şağîr*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 47623, 1b-175b.

İbrahim b. Muhammed el-Halebî. *Halebî şağîr*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 14989, 1b-261a.

İbrahim b. Muhammed el-Halebî. *Halebî şağîr*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 27486, 1a-279a.

Ka'b b. Züheyr b. Ebî Sülmâ el-Muzenî. *Kaşîdetü Bânet Su'âd*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 11335/2, 43a-43b.

Kâdî İyâz b. Musa b. İyâz el-Yahsûbî. *eş-Şifâ' bi-tarîfi hukûki'l-Muštâfâ*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 27585, 1b-287b.

Kara Dâvûd. *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 47617, 1b-129a.

Kara Dâvûd. *Şerhu'r-risâleti's-Şemsiyye*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 26239/3, 122a-129a.

Karahisarî, Kâsım b. Mahmûd. *İrşâdü'l-murâdin ile'l-murâd fî tercemeti Mirsâdi'l-ibâd*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 11329, 1b-206b.

Karahisarî, Muslihuddin Mustafa b. Şemsiddin. *Ahterî*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 27515, 1b-138b.

Kâtî, Hüsameddin Hasan. *Şerhu'İsâğucî*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 15638/4, 124b-139a.

Kayserili Hacı Torun Efendi, Muhammed Sâlih b. Abdullah. *Miftâhu'l-hayat*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 47624, 1a-8a.

Kırımî, Şeyh İbrahim b. Abdillâh. *Kitâbü Fetâhi merâtibi'l-kuşûb ve kesfi menâzili'l-ğuyûb*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 3945/12, 77b-101b.

Kırk Emre el-Hamîdî. *Câmi'u'l-fetâvâ*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 27433/1, 1a-167b.

Kırkağacı, Süleyman b. Süleyman el-Vehbî. *Hâşiye 'alâ Karatepeli*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 3947/2, 36b-61b.

Kırkağacı, Süleyman b. Süleyman el-Vehbî. *Hâşiye 'alâ Risâleti'l-Cevbere*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 3947/9, 156b-163b.

Kiel, Machiel. "Kavala". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 60-62. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.

Kiel, Machiel. "Tırnova". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41: 117-118. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Kudûrî, Ebu'l-Hasan Ahmed b. Muhammed el-Bağdâdî. *Muhtaşaru'l-Kudûrî*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 14949/1, 1b-138b.

- Kutbuddin el-İsfehbed, Abdullah b. Muhammed b. Eymen. *er-Risâletü'l-Mekkiyye*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 11332/1, 2-168.
- Kütahyalı Firâkî Abdurrahman. *Kırk Sual*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 27492, 1b-108b.
- Mahmud b. Muhammed b. Süleyman Efendi. *Fevâidü'l-fuḫabâ*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 11343, 1b-157b.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmûz b. Ali, *Dürerü'l-hukukâm fî şerhi Ğureri'l-ahkâm*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 4005/1, 1b-416a.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmûz b. Ali. *Dürerü'l-hukukâm fî şerhi Ğureri'l-ahkâm*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 27476, 1b-225a.
- Muğlalı Şâhidî, İbrahim b. Salih Dede. *Gülşen-i Tevhîdî*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 41792, 1b-108b.
- Müslihüddin el-Lârî, Muhammed el-Ensârî. *Hâşiye 'alâ Şerhi Hidâyeti'l-hikme*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 24291/1, 1b-89b.
- Nevevî, Muhyiddîn Ebû Zekriyya Yahya b. Şeref. *Erba'ün ḥadîsen*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 15619/1, 1b-9a.
- Pezdevî, Ebû'l-Hasan, Ali b. Muhammed b. Abdilkerim. *Şerhu Taḫvîmi'l-edille fî'l-uşûl*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 15639, 2b-280b.
- Risâletü'r-retîḳ ve feyḫü'l-fetḳ ve'n-netḳ fî beyâni esrârî ḳavlibî Te'âlâ: E-ve-lem yerellazîne keferû enne's-semâvâtî ve'l-arḫe kânetâ retḳan fe-feteḳnâhumâ*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 3945/1, 1b-11b.
- Saçaklızâde Muhammed b. Ebî Bekr el-Maraşî. *Risâletü'l-Velediyye fî'l-âdâb*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 36730/1, 1b-9b.
- Saçaklızâde, Muhammed b. Ebî Bekr el-Maraşî. *Tertîbu'l-'ulûm*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 27425/1, 1b-30a.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mesûd b. Mahmud el-Mahbûbî el-Buhârî. *et-Tavzîh fî ḥalli ğavâmiẓi't-Tenḳîh*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 14955, 1a-184a.
- Sâġânî, Ebu'l-Fadl el-Hasan b. Muhammed b. el-Hasan. *Meşâriḳü'l-envari'n-nebeviyye min şihâhi'l-ahbârî'l-Muštafaviyye*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 43745, 2b-335b.
- Sâġânî, Ebu'l-Fadl el-Hasan b. Muhammed. *el-Mevzû'ât*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 27564/2, 101b-105b.
- Secâvendî, Sirâcüddin Muhammed b. Muhammed b. Abdürreşid el-Gaznevî. *es-Sirâciyye*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 4034/1, 3b-44b.
- Secâvendî, Sirâcüddin Muhammed b. Muhammed b. Abdürreşid el-Gaznevî. *es-Sirâciyye*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 4034/7, 76b-78b.
- Semerkindî, Şemsüddin Muhammed. *Risâle fî Âdâbi'l-bahş ve turuḳi'l-münâzara*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 3946/1, 1b-40a.
- Serrâczâde, Aliyyulâlî er-Ruhâvî. *Mecmû'a-i Bedî'*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 22580, 1b-54a.
- Seyyid en-Nürekâr, Abdullah b. Muhammed el-Hüseynî. *Şerhu's-Şâfiyye fî't-taḫrîf*. DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 27537, 1b-86a.
- Seyyid eş-Şerîf Ali b. Muhammed el-Cürcânî. *Şerhu'l-Ferâzi's-Sirâciyye*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 27559/5, 41b-116b.
- Sezen, Tahir. *Osmanlı Yer Adları*. Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 2006.
- Şâtıbî, Ebû Muhammed el-Kâsım b. Firruh. *Hîrḫü'l-emânî ve vecbu't-tehânî*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 27597/2, 5b-35a.
- Şerhu Müşkilâti'l-envâr*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 47604, 3b-141b.
- Tebrîzî, Muhammed Şemseddin. *Hâşiye 'alâ İsbâtî'l-Vâcib*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 27594/5, 145b-191a.
- Teftâzânî, Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer. *Şerhu'l-Aḳâidi'n-Nesefiyye*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 3991/1, 1b-53a.

- Tilavî, Yahya b. Mevlana Hasan. *Tuhfe-i dervîşân*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 23314/1, 1b-195b.
- Topuzoğlu, Tefkik Rüşti. “Kıraat ve Semâ Kaydı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 406-437. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Yalvaçlı İbrahim b. Muhammed. *Havâşşu şâhideti’l-Bürde*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 4112/3, 181a-183b.
- Yazıcı, Hüseyin. “Mukabele Kaydı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 102-103. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yazıcızâde, Muhammed Efendi. *er-Risâletü’l-Muhammediyye*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 4927, 1b-227a.
- Yusuf Nâbî, *Na’t-i Rasûl*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 27552/2, 38a.
- Zeynîzâde Hüseyin b. Ahmed, *Hâllu esrâri’l-ahbâr alâ i’râbi İzhâri’l-esrâr*. İzmir: DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 27458, 1b-121a.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

TÜKETİM AHLAKI VE DİNİ DEĞERLER: ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİ ÖRNEĞİ

CONSUMPTION ETHICS AND RELIGIOUS VALUES: COLLEGE STUDENTS SAMPLE

Sorumlu Yazar

Mehmet Zeki GÖKSU

Dr. Öğr. Üyesi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
zeki.goksu@erzincan.edu.tr, 0000-0003-0875-2226, +905055044346, Erzincan

İkinci Yazar

Aytaç SATICI

Uzman, Kocaeli BİLSEM, aytaç.stc@hotmail.com, 0000-0003-0367-1144,
+905056895001, Kocaeli

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 20 Ekim 2021/20 October 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 19 Aralık 2021/19 December 2021

Yayın Tarihi / Published: 15 Ocak 2022 / 15 January 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak-Bahar 2022/ January – Spring 2022

Cilt / Volume: 8, **Sayı / Issue:** 1, **Sayfa / Pages:** 54-77.

Cite as / Atıf: Göksu, Mehmet Zeki- Satıcı, Aytaç. “Tüketim Ahlakı ve Dini Değerler: Üniversite Öğrencileri Örneği [Consumption Ethics and Religious Values: College Students Sample]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 8/1 (Ocak/January 2022), 54-77.

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.



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.

Bu araştırma için Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi **İnsan Araştırmaları ve Etik Kurulu** tarafından, 29/05/2020 tarihinde, 05/03 protokol numarasıyla etik uygunluk belgesi verilmiştir. Belge, çalışmanın sonunda mevcuttur.

Erzincan Binali Yıldırım University **Human Research and Ethics Committee** granted an ethical compliance certificate for this research on 29/05/2020 with the protocol number 05/03. The document is available at the end of the study.

Yazar(lar) / Author(s): Mehmet Zeki GÖKSU- Aytaç SATICI

Yazar Katkıları / Author Contributions:

Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study: MZG (%80), AS (%20)

Veri Toplanması / Data Collection: MZG (%80), AS (%20)

Veri Analizi / Data Analysis: MZG (%50), AS (%50)

Makalenin Yazımı / Writing up: MZG (%70), AS (%30)

Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision: MZG (%80), AS (%20)

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.

Öz

Bu Araştırma, üniversite öğrencilerinin algılarına göre dini değerler ve tüketim ahlakı arasında anlamlı bir ilişki olup olmadığını ve okul türleri, gelir, cinsiyet vb. değişkenlere göre anlamlı farklılık olup olmadığını tespit etmek amacıyla yapılmıştır. Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Eğitim, İlahiyat, Hukuk, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültelerinde okuyan son sınıf öğrencilerinin görüşlerine dayalı olarak dini değerler ve tüketim ahlakı arasındaki ilişki olup olmadığını betimlemeye yönelik yapılan bu araştırma ilişkisel tarama (survey) türü bir araştırmadır. Çalışmada 2019-2020 eğitim-öğretim yılında adı geçen fakültelerde öğrenim gören 400 öğrenci araştırmaya dâhil edilmiştir. Araştırma sonucunda elde edilen bulgulara göre öğrencilerin kendilerini tam anlamıyla ahlaki değerlere bağlı bir tüketici olarak görmedikleri, öğrencilerin olgunluk düzeyi arttıkça ahlaki davranış beklentisinin arttığı, öğrencilerin aldıkları farklı türdeki eğitim-öğretimin ahlaki tüketim davranışlarını belirlemede bir fark yaratmadığı tespit edilmiştir. Ayrıca tüketim davranışını dini değerler ve dindarlık boyutları dışında etkileyen diğer unsurların da araştırılması yapılacak yeni araştırmalar için önerilmiştir.

Anahtar kelimeler: Din eğitimi, Ahlak, Değer, Tüketim Ahlakı, Üniversite

Abstract

The aim of the research is to determine whether there is a relationship between religious values and consumer ethics according to the perceptions of university students and whether there is a relationship between school types, income, gender, etc. It was conducted in order to reveal whether there is a significant difference according to the variables. This research, which aims to describe whether there is a relationship between religious values and consumer ethics, based on the opinions of senior students studying at Erzincan Binali Yıldırım University Faculty of Education, Theology, Law and Economics and Administrative Sciences, is a relational survey type research. 400 students studying at the aforementioned faculties in the 2019-2020 academic year were included in the study. According to the findings obtained as a result of the research, it was determined that students do not see themselves as consumers who are fully committed to moral values, as the level of maturity increases, the expectation of moral behavior increases, and students' studying at different faculties does not make a difference in determining their moral consumption behaviors. In addition, it has been suggested to study other factors that affect consumption behavior other than religious values and religiosity dimensions for next research.

Keywords: Religious Education, Moral, Value, Consumption Ethic, University

Extended Abstract

Introduction

Consumption is simply 'destroying'. Although the consumption of material and tangible materials is understood with this concept at first glance, of course, the scope cannot be limited to the consumption of material items only. As assets with money or material value are consumed, life, time, moral, cultural and social values that sustain the society can also be destroyed by consumption. In this respect, the consumption process does not only meet the material needs of the individual, but also includes the social and cultural needs of the world he lives in.

Humans, even all living things, have been consuming the world since its existence. In this sense, consumption is a sign of vitality. However, past generations, especially when the society of the industrial age is compared with today's people, is called the 'production society', while today's people are called the 'consumption society'. Of course, there is a need to produce for consumption, and to consume to produce. The difference between both naming is only a matter of emphasis and prioritization. In the past, among the discussion topics of philosophers, poets and moral teachers, the issue of whether a person worked to live or lived to work had an important place. Today, similarly, the issue of whether a person should consume to live or live to consume is being discussed.

1. Purpose

With this research, it is aimed to determine whether there is a relationship between religious values and consumption ethics according to the perceptions of senior students studying at the Faculties of Education, Theology, Law and Economics and Administrative Sciences at Erzincan Binali Yildirim University, and whether there is a relationship between school types, income, gender, etc. This study was carried out to reveal whether there is a significant difference according to the variables. The study sought answers to the following questions in order to serve this purpose:

1. Erzincan Binali Yildirim University;

1.1 What is the perception of the last year students of the Faculty of Education regarding the dimensions of religious values and consumption ethics?

1.2 What is the perception of the last year students of the Faculty of Theology regarding the dimensions of religious values and consumption ethics?

1.3 What is the level of perception of the last year students of İİB Faculty regarding the dimensions of religious values and consumption ethics?

1.4 What is the perception of the last year students of the Faculty of Law regarding the dimensions of religious values and consumer ethics?

2. According to some demographic characteristics (gender, marital status, age, department, income level and level of going to a place of worship), religious values and consumption ethics of senior students studying at the Faculty of Education, Theology, Law and Economics and Administrative Sciences at Erzincan Binali Yildirim University, who participated in the research Is there a significant difference between the perception levels of the dimensions?

3. According to the perceptions of senior students studying at the Faculties of Education, Theology, Law and Economics and Administrative Sciences at Erzincan Binali Yildirim University, is there a significant relationship between religious values and consumption ethics dimensions?

2. Method

2.1. Research Model

In this study, it was designed according to the relational screening model, which is one of the quantitative research designs, in order to determine the relationship between religious values and consumption ethics according to student perceptions.

2.2. Universe and Sample

The universe of the research consisted of students studying at the Faculty of Education, Theology, Law, Economics and Administrative Sciences at Erzincan Binali Yildirim University in the 2019-2020 academic year. The sample of the study consisted of 400 students selected by the snowball method. Although 400 university students were included in the research, 362 students contributed and 251 out of 362 university students were women (69.3%); 347 of them were single (95.9%); 236 of them were between the ages of 21-23 (64.9%); 123 of them (34%) were students of the faculty of theology and 105 of them were students of İİBF (28.7%); It is seen that 281 of them have an income level of

1000 TL or less (77.6%): 172 of them live in KYK Dormitories (47.5%) and 178 of them go to a place of worship once a week or more (48.8%) .

2.3. Development of Data Collection Tool

The "Consumer Ethics Scale (CES)" developed by Vitell and Muncy (2005) and the "Religious Orientation Scale (ROS)" developed by Allport, and Ross (1967) were used to determine the level of importance attached to Consumer Ethics and Religious values by the students included in the study. The "Consumer Moral Scale" with 31 items and the "Religious Orientation Scale" with 19 items used by Tiltay (2010) adapted to our culture were included in the study in its current form. There are 56 items in the integrated scale, 6 of which are used to determine the personal characteristics of the participants and 50 to measure the perceptions of the participants based on consumer morality and religious values, and a 5-point Likert-type scale was used for each item.

3. Discussion and Conclusion

The research findings reveal that the students participating in the research evaluated the General Level of Consumer Ethics at a low level with an average of =2.50. When the evaluation is made at the level of faculties, it is seen that the perception levels of the students studying at all faculties are low with an average of < 2.60.

The research findings reveal that the students evaluated the General Level of Religious Values at a moderate level with an average of =3.38. If an evaluation will be made at the level of faculties studied; It is seen that the perception levels of the students studying in the faculties of law and FEAS are at the level of <3.39 and moderate, while the perception levels of the students studying in the faculties of Theology and Education are at the level of > 3.39 and at a good level. According to these findings, it is seen that the sensitivity of education and theology faculty students towards religious values is higher than Law and FEAS students. In addition, the findings reveal the opinions of the students participating in the research that they do not see themselves as consumers who are committed to moral values, and that although they are moderately loyal to religious values, they have a low level of consumption behavior.

Among the groups formed according to the age variable, the findings obtained by the Kruskal Wallis H test on the data obtained according to the perceptions of the students; In the evaluation of the general level of "Consumer Ethics" by the students, it is seen that there is a positive and low-level significant difference at the $p < 0.05$ level between the groups formed according to the age variable. In order to find out between which groups the differences between units are, Mann Whitney U test was performed on dual age groups, and it is seen that there are significant differences between the age groups of 24-26 and between the age groups of 18-20 and 21-23. According to the findings, the 24-26 age groups evaluate the consumer morality levels at a lower level than the 18-20 and 21-23 age groups. It is an interesting result that students evaluate themselves on consumption ethics at a lower level as they get older. According to this result, as life experience and knowledge increase, students see themselves as more inadequate in terms of consumer behavior.

The findings of the single factor analysis of variance (ANOVA) on the data obtained according to the students' perceptions among the groups formed according to the variable of the department studied; It shows that there is a positive and low-level significant difference at $p < 0.05$ level in the evaluation of the general level of "Consumer Ethics" by the students. According to the results of the Scheffe test, which was conducted to find out between which groups the differences between the units are, it is seen that the students studying at the Faculty of Theology evaluate the general levels of consumer ethics at a lower level than the students studying at the Faculty of FEAS. In addition, in the evaluation of the general level of "religious values" by the students, it was concluded that there was no significant difference at the $p < 0.05$ level between the groups formed according to the variable of the department studied. The fact that the students of the Faculty of Theology, which has religious education, are lower than the students of FEAS, can be explained by the fact that the students of the faculty of theology behave more sensitively in evaluating their consumption behaviors in the moral dimension with the motivation of religious education. However, the result that the education received by the students does not make a significant difference in the evaluation of religious values emerges as an interesting situation. In this sense, it could be expected that especially the students studying theology would show a significant difference at a high level compared to other students.

The fact that the students of the Faculty of Theology, which has religious education, are lower than the students of FEAS, can be explained by the fact that the students of the faculty of theology behave more sensitively in evaluating their consumption behaviors in the moral dimension with the motivation of religious education. However, the result that the education received by the students does not make a significant difference in the evaluation of religious values emerges as an interesting situation. In this sense, it could be expected that especially the students studying theology would show a significant difference at a high level compared to other students.

As a result, it is thought that consumption is a fact of social life and a situation that arises as a result of the lives of living creatures. Of course, like every social behavior, its morality or immorality can be discussed within the framework of norms in its consumption. A person's social life, life and emotions can be affected by many factors in a positive or negative way. Religious values can also be considered as an important element that affects the social life of people and directs their behavior in human relations. However, the degree of possession of these values can determine the direction of behavior as a consumer, and other issues that we cannot express here can affect people and the society they live in. In this context, the fact that there is no significant relationship between religious values and the general dimension of consumption ethics as a result of our research may be due to many reasons. In this respect, our recommendation to researchers for future research is to investigate other factors that affect consumption behavior other than religious values and religiosity.

Giriş

Tüketim, sözlükte bir şeyi “kullanarak, harcayarak yok etmek, bitirmek, yoğaltmak”¹ anlamında kullanılmaktadır. Genel olarak tüketim, ihtiyaç duyulsun ya da duyulmasın, karşılanması için harcanan ya da harcanması göze alınan maddi-manevi kaynakların harekete geçirilmesi şeklinde tanımlanabilir.² Yukarıdaki ifadelerden yola çıkılarak özetlenecek olursa tüketim; ürün ve hizmetlerin bir takım ihtiyaç ve arzuların tatmini için kullanılması şeklinde tanımlanabilir.

Tüketim kısaca ‘yok etmek’dir. Bu kavramla ilk bakışta daha çok maddî, somut materyallerin tüketimi anlaşılabilir. Ancak elbette kapsam sadece maddî öğelerin tüketimi ile sınırlı kalmaz. Para veya maddi karşılığı olan varlıklar tüketildiği gibi ömür, zaman, toplumu ayakta tutan manevi, kültürel ve sosyal değerler de tüketilerek yok edilebilir.³ Bu bakımdan tüketim süreci bireyin sadece maddi ihtiyaçlarını karşılamakla kalmayıp, içinde yaşanılan dünyadaki sosyal ve kültürel ihtiyaçlarını da içine almaktadır.

İnsanlar, hatta bütün canlılar dünya var olduğu günden beri tüketmektedir. Bu anlamda tüketim bir canlılık alametidir. Ancak geçmiş nesiller, özellikle endüstriyel çağın toplumu ile günümüz insanı kıyaslandığında, ‘üretim toplumu’ olarak adlandırılırken günümüz insanı ise ‘tüketim toplumu’ olarak adlandırılmaktadır. Elbette tüketim için üretmeye, üretmek için ise tüketmeye ihtiyaç vardır. Her iki adlandırma arasındaki fark, yalnızca vurgu ve önceliklendirme mevzusudur. Geçmişte filozoflar, şairler ve ahlak hocalarının tartışma konuları arasında insanın yaşamak için mi çalıştığı yoksa çalışmak için mi yaşadığı hususu önemli bir yer tutmaktaydı. Günümüzde ise benzer şekilde, insan yaşamak için mi tüketmeli yoksa tüketmek için mi yaşamalıdır hususu tartışılmaktadır.⁴

Tüketimin toplum hayatındaki yeri önemlidir. Toplumun temelini oluşturan insanların tüketim ihtiyacını etkileyen bazı temel kişisel faktörlerden bahsetmek yerinde olacaktır. Bunlar; “inanç, tutum, algılama, öğrenme ve kişilik” olarak sayılabilir.

İnanç; insanoğlunun acizliği karşısında bir otoriteye bağlanma ihtiyacıdır. İnanılan değerler, tüketim faaliyetinde etkili olduğu gibi tüketimde kullanılacak kaynakların seçiminde de etkili olmaktadır.⁵ Dindar insanların inanç ve değer dünyası tüketim din-ilişkinin sorgulanma ihtiyacını doğurmuştur. Bu noktada inancın gölgesinde sürdürülen bir yaşam biçimi için dünya nimetlerinden istifade etme ölçüsü, israf ve cimrilik arasındaki dengenin nasıl kurulacağı gibi sorular zihinleri kurcalamaya devam etmektedir.⁶

Tüketimi etkileyen diğer bir faktör tutumlardır. İnsanın daha önceki tecrübeleri sonucu benzer ya da farklı durumlar karşısında sergilenen davranışlara tutum denir. İnsanlar bazen olumsuz tutumlar karşısında olumlu tutum, olumlu tutum karşısında ise olumsuz tutum sergileyebilir. Dolayısıyla tutumlar çeşitli sebeplerle değişebilir. Tüketim dengesi bozulmak istenen bir toplumda, olumlu tüketim davranışlarının üzerine gidildiği sıkça görülür. Örneğin sadece ihtiyaç odaklı tüketim davranışı, israf ağırlıklı bir harcama kültürüne kolayca evrilebilir.⁷

¹ *Eğitim Terimleri Sözlüğü*, “Türkçe Sözlük” (Erişim 20 Mart 2020).

² Ömer Torlak, *Tüketim, Bireysel Eylemin Toplumsal Dönüşümü* (İstanbul: İnkılab Yayınları, 2000), 17.

³ Melek Coşgun, “Popüler Kültür ve Tüketim Toplumu”, *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi* 1/1 (01 Ocak 2012), 837-850.

⁴ Zygmunt Bauman, *Küreselleşme: Toplumsal Sonuçları*, çev. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı, 2017), 99-100.

⁵ Torlak, *Tüketim, Bireysel Eylemin Toplumsal Dönüşümü*, 64.

⁶ Abdullah İnce, *Dini Eğitilmiş Bireylerde Dindarlık Tüketim İlişkisi* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2018), 2.

⁷ Torlak, *Tüketim, Bireysel Eylemin Toplumsal Dönüşümü*, 65-66.

Algı oluşturma, kapitalist tüketim kültürünün kullandığı etkili unsurlardan bir diğeridir. Çeşitli araçlarla tüketime teşvik edecek mesajlar iletildiğinde bir insan, o an içinde bulunduğu psikolojinin etkisiyle o mesajı bir ihtiyaç olarak algılamakta, bir diğeri yaptığı zihinsel muhakeme neticesinde kendisine sunulan bu harcamanın ihtiyaç değil israf olduğu sonucuna varabilir.⁸

Öğrenme daha çok eğitimle ilgili bir kavram olarak karşımıza çıksa da insanın tüketim davranışlarının yönlendirilmesinde önemli bir faktördür. Kısaca tanımlanacak olursa öğrenme, tekrar ya da yaşantı yoluyla canlıların davranışlarında meydana gelen kalıcı değişikliklerdir.⁹ Yani deneyimlerin bilgi ve davranışlarda kalıcı değişikliğe neden olduğu süreçtir.¹⁰ İnsan yaşamındaki olumlu, olumsuz öğrenmeler onların tüketim eylemlerini etkiler. Yani meşru ya da makul olmayan isteklerin ihtiyaç olarak kabul edilip edilmeyeceği insanın yaşantı yoluyla edindiği öğrenmelerine bağlıdır.¹¹

Son olarak yaşantılar yoluyla insanların kendilerine has oluşturdukları kişilik, tüketim davranışını etkileyen diğer bir faktördür. Kişilik, bireyin kendisinden kaynaklanan tutarlı davranış kalıplarıdır.¹² Dengeli bir kişiliğe sahip bireyler, tüketim faaliyetlerini kendi küçük çıkarlarını tatmin etme aracı olarak görmekten ziyade, meşru olan hakiki ihtiyaçlarını giderdikleri bir eylem olarak görürler. Böyle insanların kendi haksız kişisel çıkarları için inancını feda etmeyeceği ve küçük çıkarlar için dürüstlükten vazgeçmeyeceği rahatlıkla söylenebilir.¹³

Tüketim ve bireylerin hayatı algılayışı ve yaşayışı arasında güçlü bir ilişki vardır. Yaşam tarzları ve hayata bakış açıları değiştikçe tüketim tarzı da değişir. Yaşam tarzları ve hayata bakış, kültürel ve dinî birikim, cinsiyet, yaş, medeni durum eğitim, mesleki nosyon ve gelir durumuna göre şekillenir.¹⁴ Örneğin bireyin giydiği kıyafetler, tercih ettiği renkler, yeme-içme alışkanlıkları, kısaca tüketime konu olabilecek her şey yaşam tarzı çerçevesinde belirlenir.

Yaşam tarzları toplumsal değer yargılarından etkilenirler. Son zamanlarda toplumsal değer yargılarının olumsuz yönde değiştiği yönünde söylemlere sıkça rastlamak mümkündür. Artık, üretim toplumunun değerleri olan çalışkan olma, topluma yararlı olma, elde edebilmek için hak etme; kendisine, ailesine, topluma, dünyaya karşı sorumlu olma; başkalarının yargılarına önem verme gereksiz ve yararsız görülmekte, bu değerlerin yerini tüketim toplumunun değerleri arasında yer alan başkalarının çalışmalarından yararlanmak, kendi çıkarını kollamak ve yalnız kendi çıkarını önemsemek, istediği her şeyi en kısa yoldan elde etmeye çalışmak, kimseye karşı sorumlu olmamak, herkesi kendine karşı sorumlu saymak, başkalarının yargılarını önemsememek diye özetlenebilen değersizliklere bırakılmaktadır.¹⁵ Özetle denilebilir ki; tüketim toplumunda değer algısı, tüketim kültürünün baskın etkisi altındadır.¹⁶

Dini değerler, kültürel, evrensel, sosyal değerler gibi üst değer başlığının alt kollarıdır. Dinine bağlı bir yaşam tarzını tercih eden bireyler için dini değerler tüketim davranışlarını etkiler. Dini değerlere bağlı olan kişisel yaşamında dini kural ve patikleri uygulamaya çalışan

⁸ Torlak, *Tüketim, Bireysel Eylemin Toplumsal Dönüşümü*, 67.

⁹ Hasan Bacanlı, *Eğitim Psikolojisi* (İstanbul: Pegem Yayınları, 2013), 190.

¹⁰ Anita Woolfolk Hoy, *Eğitim Psikolojisi*, çev. Duygu Özen (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2015), 417.

¹¹ Torlak, *Tüketim, Bireysel Eylemin Toplumsal Dönüşümü*, 68-69.

¹² Jerry M. Burger, *Kişilik/Psikoloji Biliminin İnsan Doğasına Dair Söyledikleri*, çev. İnan Deniz Erguvan Sarioğlu (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2006), 23.

¹³ Torlak, *Tüketim, Bireysel Eylemin Toplumsal Dönüşümü*, 70.

¹⁴ Coşgun, "Popüler Kültür ve Tüketim Toplumları".

¹⁵ Rasim Bakırcıoğlu, "Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü" (Ankara: Anı Yayıncılık, 2012), 3921-3922.

¹⁶ Abdullah İnce, *Dindarlık-Tüketim İlişkisi* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2018), 54.

bir bireyden elbette tüketim eylemlerinde de aynı anlayışı sürdürmesi beklenir. Dindar bir birey, dinin kendine sunduğu emir ve tavsiyeleri dinler ve uymaya çalışır. Bu bağlamda toplum hayatı üzerinde tüketim faaliyetlerinin doğru bir şekilde düzenlenebilmesi için dinin düzenleyici ve kontrol edici rollerinden faydalanılabilir.¹⁷ Örneğin İslam dininin meşru dairede tüketimi önceleyen “Yiyiniz, içiniz ama israf etmeyiniz”¹⁸ emri bu anlamda kendini bu dine mensup sayan toplumlar için önemli bir kuraldır. Keza Tevrat`ta geçen ve on emirden olan “Çalmayacaksın”¹⁹ emri kendi mensupları açısından tüketimde dikkat etmeleri gereken önemli bir kural olarak göze çapmaktadır.

Dindar toplumlarda, dinin düzenleyici etkisinin toplum hayatı içinde zayıflaması zamanla ahlaki değerlerin de dejenere olmasına sebep olabilir. Çünkü din onlar için dengeleyici bir unsurdur²⁰. Dinin pratik yönünü yansıtan en önemli unsurlardan birisi şüphesiz ahlâk ilkeleridir. İnsanların birbirleriyle olan ilişkilerinde bu ilkelerden soyutlanmaları pek de mümkün görünmemektedir.²¹ O halde denilebilir ki dindar bir toplumda din kaynaklı değer yargıları zayıflatıldığında onun yerini bireylerin kişisel çıkarlarını önceleyen ve bu uğurda başkalarının hakkını hiçe sayan nefsi eğilimler kolaylıkla dolduracaktır.

Tüketim anlayışı, dini değerlerden etkilendiği gibi insanların bireysel haz alma, hırs ve ihtiraslarını tatmin etme tutkusundan da etkilenir. Yani tüketim kültürünün genel olarak hedonizmi yani anlık zevkler peşinde koşulmasını ve gösterişe dayalı bir hayat tarzının benimsenmesini teşvik etmesi, narsistik ve bencil bir kişilik oluşuma sebep olması bakımından, dini açıdan, oldukça yıkıcı olarak kabul edilir. Ancak dinin tüketim kültürü ile uzlaştığı noktalar da mevcuttur.²² Örneğin İslam dini özelinde Kur`an-ı Kerim`de²³ ve Hz. Muhammed`in hadislerinde²⁴ amaçsız mal biriktirmeyi yasaklayan harcamayı teşvik eden emirler görülmektedir. Bu bağlamda özetle denilebilir ki; İslam dini, ihtiyaçların giderilmesinde ‘orta yolu’ tavsiye etmiştir. Ancak bu orta yolun ne olduğu hususu, bireysel veya kültürel olarak yaşanan medeniyetle alakalı bir durumdur.²⁵

Tüketim kültürünü etkileyen faktörlerden, tüketim kültürünün toplumda nasıl oluştuğundan da bahsetmek yerinde olacaktır. Toplumda tüketim kültürü genellikle ‘unutma’ yoluyla oluşmaktadır. Esasen ‘istemek’ ve ‘beklemek’ duyguları birbirinden koparıldığında tüketici ihtiyaçlarının gerçekten ihtiyaç duydukları şeylerin çok ötesine geçmesi sağlanabilir. Tatmin vaadi ve umudu, tatmin edileceği vaad edilen ihtiyaçtan önce gelir ve mevcut ihtiyaçtan daha albenili ve çekici olacaktır.²⁶ Son yıllarda hedonist (hazcı) bir kültür anlayışı, sosyal medya üzerinden sürekli zihinlere zerk edilmektedir. Toplumunu oluşturan insanların bir kısmı için çoğu insanî ilişkiler gibi sevgi, aşk ve dostluk da artık çıkar ilişkisine dönüştüğü

¹⁷ Torlak, *Tüketim, Bireysel Eylemin Toplumsal Dönüşümü*, 118.

¹⁸ *Kur`an*, ts., 7/31.

¹⁹ *Kutsal Kitap (Tevrat, İncil, Zebur)* (İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 2014), 5/18.

²⁰ Torlak, *Tüketim, Bireysel Eylemin Toplumsal Dönüşümü*, 121.

²¹ Mustafa Sönmez, “İmamın Ahlaki Yaptırım Gücü”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIII/23 (2011), 136.

²² Mike Featherstone, *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, çev. Mehmet Küçük (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 197;211-212.

²³ Örneğin “Şeytan sizi fakirlikle korkutarak cimriliği ve hayasızlığı emreder; Allah ise kendisinden mağfret ve bol nimet vadeder. Allah`ın lütfü boldur, O her şeyi bilir” *Kur`an*, 2/268. ayeti biriktirmek yerine bilinçli tüketimi teşvik eder.

²⁴ Hz. Peygamber (s.a.v) Hz. Ebubekir`in kızı Esmâ`ya hitaben “Kesenin ağzını bağlama (cimrilik etme), Allah`da senin nasibini bağlar.” buyurmuştur Buharî, *Sabih Buharî* (Mısır: Matbaat-ül Emiri, 1314), 2/2/113..

²⁵ İnce, *Dindarlık-Tüketim İlişkisi*, 51.

²⁶ Bauman, *Küreselleşme: Toplumsal Sonuçları*, 103-104.

söylenbilir. Bu bağlamda, Descartes'in "Düşünüyorum öyleyse varım" (Cogito ergo sum) mottosu yerine, "Tüketiyorum öyleyse varım" mottosu ikame edilmektedir.²⁷

Gençler, toplum ahlakında sürekliliğinin sağlanması, olumlu yönde gelişimi bakımından toplumun en önemli üyeleridir. Hiç şüphesiz gerek sosyal medya gerek diğer iletişim araçları üzerinden maruz kaldıkları marka özendirme ve "kullan-at" mantığıyla onları çılgınca alverişe teşvik eden reklamların da desteğiyle tüketimin baş aktörleri konumundadır. Ayrıca gençlerin anne-babalarıyla kıyaslandığında teknolojiye olan merakları, teknolojinin kullanımı ve edinimi konusundaki istekleri ve yeterlilikleri ortadadır. Bu itibarla toplumsal ahlakın sürekliliğini sağlayacak gençliğin tüketim faaliyetlerinde ahlaki davranışlar sergileyip sergilemedikleri bu anlamda referans aldıkları hususlar son yıllarda araştırmacıların dikkatini çekmiş ve halen de çekmeye devam etmektedir. Aşağıda tüketim ahlakı ile ilgili yapılmış bazı çalışmalara yer verilmiştir:

Tüketim ahlakı konusunda ele alınan ilk araştırma Muncy ve Vitell'in tüketici etiği üzerine yaptıkları araştırmadır. Amerika'da 1900 aile reisi ile yaptıkları çalışmada, alıcı veya satıcının hatalı olup olmaması, yapılan faaliyetin yasa dışı olarak taraflar tarafından algılanıp algılanmaması, etik olmayanı yasa dışı olanla eşitleyip eşitlemedikleri ve -dijital program, film ve dijital bant kayıtlarının izinsiz kopyalanması sebebiyle- doğrudan bir zararın oluşup oluşmaması gibi birtakım faktörlerin tüketicilerin etik yargılarda bulunmalarına katkıda bulunabileceğini tespit etmişlerdir.²⁸

Benzer şekilde Vitell ve Paollilo, Amerika'da 3000 yetişkin bireyle yaptıkları araştırmalarında tüketici etiğinde dindarlığın rolünü incelemişlerdir. "Tüketici Etiğinde Dindarlığın Rolü" adlı araştırmalarında dindarlığın idealizm ve rölativizm için önemli bir belirleyici etken olduğunu, rölativizm ve idealizmin de tüketici etik inançlarını belirlediğini dolayısıyla dindarlığın dolaylı olarak tüketici etiğini etkilediğini tespit etmişlerdir.²⁹

Vitell ve arkadaşlarının ise Amerika Southern Üniversitesinde 114 üniversite öğrencisi ile yaptıkları "Dindarlık ve Tüketici Etiği" adlı araştırmada dindarlığın tüketici davranışlarını etkilediği, içsel ve dışsal boyutlarına ayrılan dindarlık boyutlarından içsel dindarlığın tüketici etik inançlarında belirleyici rol oynadığı, dışsal dindarlığın ise bir etkisi olmadığını belirlemişlerdir.³⁰

Ahlak Felsefesi, Materyalizm ve Tüketici Etiği hakkında Lu ve Lu'nun Endonezya'da yaptıkları araştırmada 230 fabrika çalışanı ve serbest meslek sahibinin sergilediği bazı kişisel tutumların Endonezyalı tüketicinin etik yargılarını etkilediğini tespit etmişlerdir. Ayrıca tüketici etiği cinsiyet, yaş, eğitim, din ve meslek gibi demografik değişkenlerle karşılaştırmış ve din dışında tüm değişkenlerin önemli ölçüde farklılaştığını tespit etmişlerdir.³¹

Tüketici ahlakı üzerinde Türkiye'de yapılan ilk araştırmalardan birisi "Materyalist Eğilim, Dini Değerler, Marka Bağlılığı ve Tüketici Ahlakı Arasındaki İlişkiler" adlı araştırmadır. Eskişehir'de yaşayan 621 birey üzerinde yapılan araştırmada, içsel dindarlığın tüketicilerin ahlaki davranış kalıplarında dışsal dindarlığa oranla daha fazla belirleyici olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca demografik özellikler yönünden cinsiyet, yaş, eğitim, medeni

²⁷ Vehbi Bayhan, "Tüketim Toplumunda Bireyin Ontolojik Mottosu: 'Tüketiyorum Öyleyse Varım'", *Sosyoloji Konferansları* 43 (26 Aralık 2011), 221-248.

²⁸ Scott J. Vitell - James Muncy, "Consumer Ethics: An Empirical Investigation of Factors Influencing Ethical Judgments of the Final Consumer", *Journal of Business Ethics* 11/8 (1992), 585-597.

²⁹ Scott J. Vitell - Joseph G.P. Paollilo, "Consumer Ethics: The Role of Religiosity", *Journal of Business Ethics* 46/2 (2003), 151-162.

³⁰ Scott J. Vitell vd., "Religiosity and Consumer Ethics", *Springer* 57/2 (2005), 175-181.

³¹ Long-Chuan Lu - Chia-Ju Lu, "Moral Philosophy, Materialism, and Consumer Ethics: An Exploratory Study in Indonesia", *Journal of Business Ethics* 94/2 (2010), 193-210.

durum ve aylık gelir değişkenlerine göre katılımcıların görüşleri arasında anlamlı farklılıklar tespit etmişlerdir.³²

Türkiye`de yapılan diğer bir araştırma ise “Dini Eğitilmiş Bireylerde Dindarlık-Tüketim İlişkisi” adlı araştırmadır.³³ Sakarya ilinde 563 imam, öğretmen gibi din eğitimi ile meşgul bireyler üzerinde yaptığı araştırmasında dini yönelimler ile tüketim eğilimleri arasında düşük düzeyde olsa anlamlı bir ilişki olduğunu tespit etmiştir.³⁴

Araştırmalar incelendiğinde genellikle yetişkin bireylerle çalışıldığı ve araştırmaların başta dindarlık olmak üzere tüketim ahlakını etkileyen faktörleri tespit etmeye yönelik olduğu görülmektedir. Bu bakımdan araştırmamız ile söz konusu araştırmalarla benzerdir. Ancak ulusal düzeyde sadece üniversite öğrencilerini kapsayan benzer bir araştırmaya rastlanmamıştır. Araştırmamız üniversite öğrencileri üzerinde yapılan ulusal düzeyde ilk çalışma olması bakımından önemlidir.

1. Amaç

Bu araştırma ile Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Eğitim, İlahiyat, Hukuk ve İktisadi ve İdari Bilimler Fakültelerinde okuyan son sınıf öğrencilerinin algılarına göre dini değerler ve tüketim ahlakı arasındaki ilişki olup olmadığını ve okul türleri, gelir, cinsiyet vb. değişkenlere göre anlamlı farklılık olup olmadığını ortaya koymak amacıyla yapılmıştır. Söz konusu çalışmada bu amaca hizmet etmesi için aşağıdaki sorulara yanıt aranmıştır:

1. Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi;
 - 1.1 Eğitim Fakültesi son sınıfta okuyan öğrencilerinin dini değerler ve tüketim ahlakı boyutlarına ilişkin algıları ne düzeydedir?
 - 1.2 İlahiyat Fakültesi son sınıfta okuyan öğrencilerinin dini değerler ve tüketim ahlakı boyutlarına ilişkin algıları ne düzeydedir?
 - 1.3 İİB Fakültesi son sınıfta okuyan öğrencilerinin dini değerler ve tüketim ahlakı boyutlarına ilişkin algıları ne düzeydedir?
 - 1.4 Hukuk Fakültesi son sınıfta okuyan öğrencilerinin dini değerler ve tüketim ahlakı boyutlarına ilişkin algıları ne düzeydedir?
2. Araştırmaya katılan Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Eğitim, İlahiyat, Hukuk ve İktisadi ve İdari Bilimler Fakültelerinde okuyan son sınıf öğrencilerinin bazı demografik özelliklerine göre (cinsiyet, medeni hal, yaş, okunulan bölüm, gelir düzeyi ve ibadethaneye gitme düzeyi) dini değerler ve tüketim ahlakı boyutlarına ilişkin algı düzeyleri arasında anlamlı bir farklılık var mıdır?
3. Araştırmaya katılan Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Eğitim, İlahiyat, Hukuk ve İktisadi ve İdari Bilimler Fakültelerinde okuyan son sınıf öğrencilerinin algılarına göre dini değerler ve tüketim ahlakı boyutları arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?

³² Muhammet Ali Tiltay, *Materyalist Eğilim, Dini Değerler, Marka Bağlılığı ve Tüketici Ahlakı Arasındaki İlişkiler* (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010).

³³ Abdullah İnce, *Dini Eğitilmiş Bireylerde Dindarlık Tüketim İlişkisi* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2018).

³⁴ İnce bu ilişkinin düşük çıkmasının sebebini araştırmasında kullandığı Onay (2002) `ye ait olan ölçeğin güvenilir ve geçerlik noktasında problemlili olması sebebiyle olduğunu iddia etmektedir.

2. Yöntem

2.1. Araştırma Modeli

Bu araştırmada öğrenci algılarına göre dini değer ve tüketim ahlakı arasındaki ilişkiyi belirlemek üzere nicel araştırma desenlerinden biri olan ilişkisel tarama modeline göre desenlenmiştir. İlişkisel tarama modeli genel tarama modelleri içerisinde olup iki ya da daha fazla değişken arasındaki değişimin varlığı ya da derecesini belirlemede kullanılan araştırma modelidir.³⁵ İlişkisel tarama modelinde değişkenlerden ölçme araçları kullanılarak elde edilen veriler bazı istatistiksel yöntemlerle analiz edilerek ve değişkenler arasındaki olası ilişki sayısal olarak ifade edilir.³⁶

2.2. Evren ve Örneklem

Araştırmanın evrenini, 2019-2020 eğitim-öğretim yılında Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi eğitim, ilahiyat, hukuk, iktisadi ve idari bilimler fakültesinin de öğrenim gören öğrenciler oluşturmuştur. Araştırmanın örneklemini ise kartopu yöntemi ile seçilen 400 öğrenci oluşturmuştur. Kartopu örnekleme yönteminde öncelikle evrene ait birimlerden biri ile temas kurulur. Temas kurulan birimin yardımıyla ikinci birime, ikinci birimden üçüncü birime ulaşılır. Bu şekilde, sanki bir kartopunun büyümesi gibi örneklem büyüklüğü genişler.³⁷ Araştırmaya 400 üniversite öğrencisi dâhil edilmesine karşın 362 öğrenci ile katkı sağlamıştır. Araştırmaya katılan örneklem grubu aşağıdaki Tablo 1’de toplu olarak; cinsiyet, yaş, medeni hal, eğitim durumu, bölümü, gelir durumu ve ibadethaneye gitme düzeyi değişkenlerine göre tanımlanmıştır:

Tablo 1: Öğrencilerin kişisel özelliklerine ilişkin sayısal veriler

Değişkenler	Öğrenciler		Değişkenler	Öğrenciler	
Cinsiyet	f	%	Gelir Durumu	f	%
Kadın	253	69,5	0-500	133	36,5
Erkek	111	30,5	501-1000	149	40,9
Medeni Hal	f	%	1001-1500	26	7,1
Evli	15	4,1	1501-2000	26	7,1
Bekâr	348	95,6	2001 ve üzeri	30	8,2
Dul	1	,3	Barınma Durumu	f	%
Yaş	f	%	KYK Yurdu	173	47,5
18-20 yaş arası	41	11,3	Vakıf Yurdu	13	3,6
21-23 yaş arası	236	64,8	Özel Yurt	22	6,0
24-26 yaş arası	71	19,5	Öğrenci evi	59	16,2
27-29 yaş arası	9	2,5	Kendi evi	97	26,6
30 ve üzeri	7	1,9	İbadethaneye Gitme Düzeyi	f	%
Öğrenim Gördüğü Bölüm	f	%	Hiç gitmem	24	6,6

³⁵ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2003), 81.

³⁶ John W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, ed. Selçuk Beşir Demir - Mesut Bütün (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2013).

³⁷ Yahşi Yazıcıoğlu- Samiye Erdoğan, *Spss uygulamalı bilimsel araştırma yöntemleri* (Ankara: Detay Yayıncılık, 2004), 53.

İlahiyat	123	33,8	Yılda birkaç defa	93	25,5
Hukuk	57	15,7	Ayda birkaç defa	65	17,9
İİBF	106	29,1	Haftada bir defa	54	14,8
Eğitim	77	21,2	Haftada birden fazla	70	19,2
Diğer	1	,3	Her gün	54	14,8

Yukarıdaki Tablo 1’de de görüldüğü üzere araştırmaya katılan 362 üniversite öğrencisinden 251’inin kadın olduğu (%69,3); 347’sinin bekâr olduğu (%95,9); 236’sının 21-23 yaş aralığında olduğu (%64,9); 123’ünün ilahiyat fakültesi (%34) ve 105’inin İİBF öğrencisi olduğu (%28,7); 281’inin 1000 TL ve altında bir gelir düzeyine (%77,6) sahip olduğu; 172’sinin KYK Yurtlarında barındığı (%47,5) ve 178’sinin haftada bir defa ve üzeri düzeyinde (%48,8) ibadethaneye gittikleri görülmektedir.

2.3. Veri Toplama Aracının Geliştirilmesi

Araştırmaya dahil edilen öğrencilerin Tüketici Ahlakı ve Dini değerlere verdikleri önem düzeylerini belirlemek amacıyla Vitell ve Muncy (2005) tarafından geliştirilen “Tüketici Ahlakı Ölçeği (CES)” ile Allport ve Ross (1967) tarafından geliştirilen “Dini Yönelim Ölçeği (ROS)” kullanılmıştır. Tiltay (2010), tarafından kültürümüze uyarlanarak kullanılan 31 madde ile “Tüketici Ahlakı Ölçeği ve 19 madde ile “Dini Yönelim Ölçeği mevcut haliyle araştırmaya dahil edilmiştir. Hazırlanan bütünlük ölçeği 6’sı katılımcıların kişisel özelliklerini belirlemek ve 50’si de katılımcıların tüketici ahlakı ve dini değerlere dayalı algılarını ölçmeye yarayan toplam 56 madde bulunmaktadır ve her bir maddede, 5’li likert tipi ölçeklendirme kullanılmıştır.

2.4. Verilerin Toplanması ve Çözümlemesi

“Tüketici Ahlakı Ölçeği” ve “Dini Yönelim Ölçeği”, araştırmaya dahil edilen gruba araştırmacılar tarafından uygulanmış ve analiz edilmiştir. Araştırma ile toplanan verilerin istatistiksel analizi, SPSS v.23 paket programı kullanılarak yapılmıştır. Toplanan veriler üzerinde faktör analizi, güvenilirlik testi, normallik testi, betimleyici frekans testi, t-testi, tek faktörlü varyans analizi (Anova), Kruskal Wallis H testi, Mann Whitney U Testi, Scheffe Testi, Korelasyon analizleri yapılmıştır.

Elde edilen veriler üzerinde ilkin faktör analizi ile yapısal geçerlilik değerlerine (Kaiser-Meyer-Olkin Measure of Sampling Adequacy” yapısal geçerlilik katsayıları ($KMO_{(T.Ahlakı)}=0.92$ ve $KMO_{(D.Değerler)}=0.84$); ardından da her iki ölçek için güvenilirlik testi sonuçlarına (Cronbach Alpha Güvenirlik katsayıları” ($\alpha_{(T.Ahlakı)}=0.85$ ve $\alpha_{(D.Değerler)}=0.76$) bakılmıştır.

Araştırmanın bağımsız değişkenlerine göre oluşan gruplar arasında “Tüketici ahlakı ve dini değerler” düzeyine göre anlamlı farklılıkların var olup olmadığını belirlemek amacıyla verilerin normallik değerlerine bakılmıştır. Çünkü verilerin normal dağılım göstermesi için çarpıklık (Skewness) ve basıklık (Kurtosis) frekans değerlerinin -2 ve +2 aralığında bulunması yeterli olacaktır.³⁸

³⁸ Darren George - Paul Mallery, *SPSS for Windows Step by Step: A Simple Guide and Reference* (<https://archive.org/details/spssforwindowsst0000geor:Kahle/Austin,2018>), 5.

Tablo 2: *Araştırmanın bağımsız değişkenlerine göre normallik dağılım düzeyleri*

Değişkenler	Çarpıklık / Basıklık	Statistic	Std. Error
Cinsiyet	Skewness	-,825	,129
	Kurtosis	-1,327	,257
Medeni Hal	Skewness	-4,592	,129
	Kurtosis	19,194	,257
Yaş	Skewness	1,203	,129
	Kurtosis	3,010	,257
Öğrenim Gördüğü Bölüm	Skewness	,068	,129
	Kurtosis	-1,474	,257
Gelir Durumu	Skewness	1,217	,129
	Kurtosis	,610	,257
Barınma Durumu	Skewness	,220	,129
	Kurtosis	-1,755	,257
İbadethaneye Gitme Düzeyi	Skewness	,086	,129
	Kurtosis	-1,244	,257

Tablo 2’de de görüldüğü üzere yapılan normallik testi sonuçlarına göre öğrencilerin demografik özelliklerine göre oluşan gruplardan elde edilen verilerin çarpıklık (Skewness) ve basıklık (Kurtosis) bulguları değerlendirildiğinde;

- Cinsiyet, öğrenim gördüğü bölüm, gelir durumu, barınma durumu ve ibadethaneye gitme düzeyi değişkenlerine göre oluşan grup verilerinin normal dağılım gösterdiği,
- Medeni hal ve Yaş değişkenlerine göre oluşan grup verilerinin normal dağılım göstermediği görülmektedir.

Bu bağlamda, normal dağılım gösteren “cinsiyet” değişkenine göre parametrik testlerden t-Testi; “öğrenim gördüğü bölüm, gelir düzeyi ve ibadethaneye gitme düzeyi” değişkenlerine göre parametrik testlerden tek faktörlü varyans analizi (Anova) analizi uygulanmıştır. Normal dağılım göstermeyen “Medeni hal ve yaş” değişkenlerine göre ise nonparametrik testlerde Mann Whitney U ve Kruskal Wallis H testleri uygulanmıştır.

3. Bulgular ve Yorumlar

Bu bölümde, araştırmaya dahil edilen öğrencilerden Tüketici Ahlakı ve Dini Yönelim Ölçekleri ile toplanan verilerin istatistiksel analiz sonuçlarına değinilecektir. İlk öğrenci algılarına göre Tüketici Ahlakı ve Dini Değerlere verdikleri önem düzeylerine ilişkin elde edilen bulgulara değinilecek ardından da yapılan istatistiksel analizler doğrultusunda, araştırmanın bağımsız değişkenlerine göre ulaşılan $p < 0,05$ düzeyinde belirlenen anlamlı farklılıklara ve korelasyonel ilişkilere değinilecektir:

3.1. Öğrencilerin Tüketim Ahlakı ve Dini Değerler Düzeylerine İlişkin Bulgular ve Yorumlar

Öğrencilerin, Tüketici Ahlakı ve Dini Yönelim ölçeklerinin maddelerine yönelik belirtmiş oldukları görüşlerin değerlendirilmesi, her madde için belirtilen görüşlerin frekanslarının ağırlıklı ortalamaları, standart sapmaları ve cronbach güvenilirlik alpha katsayıları dikkate alınarak yapılmıştır. Ölçekler üzerinde ayrı ayrı yapılan güvenilirlik testi sonuçlarına göre cronbach güvenilirlik alpha katsayısı “($\alpha_{(T.Ahlakı)}=0.85$ ve $\alpha_{(D.Değerler)}=0.75$)” olarak bulunmuştur. Tüketici Ahlakı ve Dini Değerlere ilişkin genel düzeylerine yönelik ulaşılan bulgular aşağıdaki tablolarda toplu olarak sunulmuştur:

Tablo 3: “Tüketim Ahlakı ve Dini Değerler” ana boyutlarına göre öğrenci algularına yönelik elde edilen bulgular

BÖLÜMLER / BOYUTLAR	N	\bar{X}	ss	α
İlahiyat Fakültesi	123	2,4141	,30570	
Hukuk Fakültesi	57	2,5059	,49376	
İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi	106	2,5837	,53551	
Eğitim Fakültesi	77	2,4855	,59238	
Diğer Fakülteler	1	3,6129	.	
Tüketici Ahlakına ilişkin genel algı düzeyi	364	2,496	,48	0,85
İlahiyat Fakültesi	123	3,4523	,38575	
Hukuk Fakültesi	57	3,2992	,59114	
İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi	106	3,3173	,60784	
Eğitim Fakültesi	77	3,4067	,52170	
Diğer Fakülteler	1	3,4211	.	
Dini Değerlere ilişkin genel algı düzeyi	364	3,379	,52	0,75

Yukarıdaki Tablo 3’te de görüldüğü üzere öğrencilerin, Tüketici Ahlakına ilişkin genel algı ortalamalarının $\bar{X}=2,50$ ’lik ortalamayla düşük düzeyde göstergelere sahip olduğu görülmektedir (ss=,48; $\alpha=,85$). Ayrıca fakülteler düzeyinde değerlendirme yapılacak olunursa; tüm fakülteler düzeyinde öğrenim gören öğrencilerin tüketim ahlakına ilişkin algı düzeylerinin $\bar{X} < 2,60$ ’lık ortalamayla düşük düzeyde olduğu görülmektedir.

Dini Yönelimlerine ilişkin genel algı ortalamalarının $\bar{X}=3,38$ ’lik ortalamayla orta düzeyde göstergelere sahip olduğu görülmektedir (ss=,52; $\alpha=,75$). Ayrıca fakülteler düzeyinde değerlendirme yapılacak olunursa; Hukuk ve İİBF fakültelerinde öğrenim gören öğrencilerin dini değerler boyutuna ilişkin algı düzeyleri $\bar{X} < 3,39$ düzeyinde ve orta düzeyde olduğu görülürken İlahiyat ve Eğitim Fakültelerinde öğrenim gören öğrencilerin dini değerler boyutuna ilişkin algı düzeyleri $\bar{X} > 3,39$ düzeyinde ve iyi düzeyde olduğu görülmektedir. Elde edilen bu bulgu ile eğitim ve ilahiyat fakültesi öğrencilerinin dine değerlere karşı hassasiyetlerinin Hukuk ve İİBF öğrencilerine göre daha yüksek olduğu görülmektedir.

3.2. Araştırmanın Bağımsız Değişkenlerine Göre Öğrencilerin Tüketici Ahlakı ve Dini Değerler Düzeylerine Yönelik Alguları Arasındaki Anlamlı Farklılıklar

Bu bölümde, araştırmanın bağımsız değişkenlerinden “cinsiyet, medeni hal, yaş, öğrenim gördüğü bölüm, gelir düzeyi ve ibadethaneye gitme düzeyi” değişkenlerine göre öğrencilerin

Tüketici Ahlakı ve Dini Değerler düzeylerine ilişkin algıları arasındaki $p < 0.05$ düzeyinde belirlenen anlamlı farklılıklara değinilmiştir.

Araştırmanın bağımsız değişkenlerinden cinsiyet değişkenine göre yapılan t-testi sonucuna; medeni durum değişkenine göre yapılan Mann Whitney U testi sonucuna; barınma durumu değişkenine göre yapılan tek faktörlü varyans analizi (ANOVA) analizi sonucuna göre öğrencilerin algı düzeyleri arasında $p < 0,05$ düzeyinde anlamlı farklılıklara rastlanılmamıştır.

Araştırmanın bağımsız değişkenlerinden yaş değişkenine göre yapılan Kruskal Wallis H testi ile öğrenim görülen bölüm, gelir düzeyi ve ibadethaneye gitme düzeyi değişkenlerine göre yapılan tek faktörlü varyans analizi (ANOVA) analizi sonuçlarına göre $p < 0,05$ düzeyinde var olduğu tespit edilen anlamlı farklılıklar aşağıdaki tablolarda sunulmuştur:

Tablo 4: “Yaş” Değişkenine göre Kruskal Wallis H testisonuçlarına göre ulaşılan anlamlı farklılıklar

Boyutlar	Yaş Grupları	N	Sıra Ort.	sd	χ^2	p	Anlamlı Fark
Tüketici Ahlakı Genel düzeyi	18-20 arası yaş grubu	41	215,82	4,00	9,955	0,45	18-20 24-26 21-23 24-26
	21-23 arası yaş grubu	235	184,59				
	24-26 arası yaş grubu	70	154,45				
	27-29 arası yaş grubu	9	174,78				
	30 ve üzeri yaş grubu	7	155,93				
Dini Değerler Genel düzeyi	18-20 arası yaş grubu	41	171,96	4,00	1,226	0,874	-
	21-23 arası yaş grubu	235	181,14				
	24-26 arası yaş grubu	70	186,39				
	27-29 arası yaş grubu	9	208,11				
	30 ve üzeri yaş grubu	7	166,43				

Tablo 4’te de görüldüğü üzere Yaş Değişkenine göre Kruskal Wallis H testi ile elde edilen bulgular; “Tüketici Ahlakı” genel düzeyinin öğrencilerce değerlendirilmesinde, yaş değişkenine göre oluşan gruplar arasında $p < 0,05$ düzeyinde, pozitif yönde ve düşük düzeyde anlamlı bir farklılığın var olduğu görülmektedir. Birimler arası farkların hangi gruplar arasında olduğunu bulmak amacıyla ikili yaş grupları üzerinde Mann Whithney U testi yapılmış olup anlamlı farklılıkların 24-26 arası yaş grupları ile 18-20 ve 21-23 arası yaş grupları arasında var olduğu görülmektedir. Bulgulara göre 24-26 arası yaş grupları, 18-20 ve 21-23 arası yaş gruplarına göre tüketici ahlakı düzeylerini daha düşük düzeyde değerlendirmektedir.

Tablo 5: Öğrenim Görülen Bölüm değişkenine göre Yapılan Tek Faktörlü Varyans Analizi (ANOVA) Sonuçlarına Göre Aday Öğretmenlerin Algıları Arasındaki Anlamlı Farklılıklar

Boyutlar	Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	Sd	Kareler Ortalaması	F	p	Anlamlı Fark
Tüketici Ahlakı Genel Düzeyi	Gruplarasası	1,846	3	,615	2,682	,047	İlahiyat- İİBF
	Grupiçi	82,144	358	,229			
	Toplam	83,990	361				

* $p < 0,05$ * $\bar{X}_{İlahiyat (n=123)}=2,41$; $\bar{X}_{Hukuk (n=57)}=2,51$; $\bar{X}_{İİBF (n=104)}=2,59$; $\bar{X}_{Eğitim (78)}=2,50$

Tablo 5’te de de görüldüğü üzere tek faktörlü varyans analizi (ANOVA) ile elde edilen bulgular; “Tüketici Ahlakı” genel düzeyinin öğrencilerce değerlendirilmesinde, öğrenim görülen bölüm değişkenine göre oluşan gruplar arasında, pozitif yönde ve düşük düzeyde anlamlı bir farklılığın olduğunu göstermektedir ($F_{3-358}=2,682$; $p=0,047$). Birimler arası farkların hangi gruplar arasında olduğunu bulmak amacıyla yapılan Scheffe testinin sonuçlarına göre İlahiyat fakültesinde öğrenim gören öğrencilerin ($\bar{X}_{İlahiyat (n=123)}=2,41$) İİBF Fakültesinde öğrenim gören öğrencilere ($\bar{X}_{İİBF (n=104)}=2,59$) göre tüketici ahlakı genel düzeylerini daha düşük düzeyde değerlendirdikleri görülmektedir. Ayrıca tek faktörlü varyans analizi (ANOVA) ile elde edilen bulgular; “Dini değerler” genel düzeyinin öğrencilerce değerlendirilmesinde, öğrenim görülen bölüm değişkenine göre oluşan gruplar arasında, $p < 0,05$ düzeyinde anlamlı farklılıklara rastlanılmamıştır.

Tablo 6: Gelir Düzeyi değişkenine göre Yapılan Tek Faktörlü Varyans Analizi (ANOVA) Sonuçlarına Göre Aday Öğretmenlerin Algıları Arasındaki Anlamlı Farklılıklar

Boyutlar	Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p	Anlamlı Fark
Dini Değerler Genel Düzeyi	Gruplarasası	4,559	4	1,140	4,325	,002	1001-1500 ile 2001 ve üzeri
	Grupiçi	94,099	357	,264			
	Toplam	98,659	361				

* $p < 0,05$
* $\bar{X}_{0-500 (n=133)}=3,36$; $\bar{X}_{501-1000 (n=148)}=3,40$; $\bar{X}_{1001-1500 (n=26)}=3,70$; $\bar{X}_{1501-2000 (26)}=3,33$; $\bar{X}_{2001 + (29)}=3,13$

Tablo 6’da da görüldüğü üzere tek faktörlü varyans analizi (ANOVA) ile elde edilen bulgular; “Dini Değerler” genel düzeyinin öğrencilerce değerlendirilmesinde, gelir düzeyi değişkenine göre oluşan gruplar arasında, pozitif yönde ve düşük düzeyde anlamlı bir farklılığın olduğunu göstermektedir ($F_{4-357}=4,325$; $p=0,02$). Birimler arası farkların hangi gruplar arasında olduğunu bulmak amacıyla yapılan Scheffe testinin sonuçlarına göre aylık geliri 1001-1500 TL olan öğrencilerin ($\bar{X}_{1001-1500 (n=26)}=3,70$) 2001 ve üzeri TL aylık geliri olan öğrencilere ($\bar{X}_{2001 + (29)}=3,13$) göre dini değerler genel düzeylerini daha yüksek düzeyde değerlendirdikleri görülmektedir. Ayrıca tek faktörlü varyans analizi (ANOVA) ile elde edilen bulgular; “Tüketici Ahlakı” genel düzeyinin öğrencilerce değerlendirilmesinde, Gelir düzeyi

değişkenine göre oluşan gruplar arasında, $p < 0,05$ düzeyinde anlamlı farklılıklara rastlanılmamıştır.

Tablo 7: İbadethaneye Gitme Düzeyi değişkenine göre Yapılan Tek Faktörlü Varyans Analizi (ANOVA) Sonuçlarına Göre Aday Öğretmenlerin Algıları Arasındaki Anlamlı Farklılıklar

Boyutlar	Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p	Anlamlı Fark
Dini Değerler	Gruplararası	6,862	5	1,372	5,269	,000	Hiç Gitmeyen-Ayda birkaç defa giden
	Grupiçi	91,679	352	,260			Hiç Gitmeyen-Haftada birden fazla giden
Genel Düzeyi	Toplam	98,541	357				Hiç Gitmeyen-hergün giden

* $p < 0,05$ * $\bar{X}_{\text{Hiç (n=24)}}=2,98$; $\bar{X}_{\text{Yılda birkaç (n=91)}}=3,31$; $\bar{X}_{\text{Ayda birkaç (n=65)}}=3,51$;
 $\bar{X}_{\text{Haftada bir (54)}}=3,31$; $\bar{X}_{\text{Haftada birden fazla (70)}}=3,43$; $\bar{X}_{\text{Her gün (54)}}=3,53$

Yukarıdaki Tablo 7’de de görüldüğü üzere tek faktörlü varyans analizi (ANOVA) ile elde edilen bulgular; “Dini Değerler” genel düzeyinin öğrencilerce değerlendirilmesinde, ibadethaneye gitme düzeyi değişkenine göre oluşan gruplar arasında, pozitif yönde ve düşük düzeyde anlamlı bir farklılığın olduğunu göstermektedir ($F_{5-352}=5,269$; $p=0,00$). Birimler arası farkların hangi gruplar arasında olduğunu bulmak amacıyla yapılan Scheffe testinin sonuçlarına göre ibadethaneye hiç gitmeyen grup ($\bar{X}_{\text{Hiç (n=24)}}=2,98$) ile haftada ($\bar{X}_{\text{Haftada bir (54)}}=3,31$) ve ayda ($\bar{X}_{\text{Ayda birkaç (n=65)}}=3,51$) birkaç kez giden ile her gün giden öğrenci grupları arasında $p < 0,05$ düzeyinde anlamlı farklılıkların var olduğu görülmektedir. İbadethaneye hiç gitmeyen öğrencilerin dini değerler genel düzeyini, haftada ve ayda birkaç kez giden öğrencilere ve her gün giden öğrenciler göre daha düşük değerlendirdikleri görülmektedir. Ayrıca tek faktörlü varyans analizi (ANOVA) ile elde edilen bulgular; “Tüketici Ahlakı” genel düzeyinin öğrencilerce değerlendirilmesinde, İbadethaneye Gitme Düzeyi değişkenine göre oluşan gruplar arasında, $p < 0,05$ düzeyinde anlamlı farklılıklara rastlanılmamıştır.

3.3 Tüketici Ahlakı ve Dini Değerler Genel Düzeyleri arasındaki İlişki

Bu bölümde, araştırmaya katılan öğrencilerde elde edilen verilere göre araştırmanın iki ana boyutu olan “Tüketici Ahlakı” ve “Dini Değerler” genel düzeyleri arasında bulunan ilişkilere değinilmiştir.

Tablo 8: “Tüketici Ahlakı” ve “Dini Değerler” genel düzeyi arasındaki ilişkiler

Tüketici Ahlakı Genel Düzeyi	Dini Değerler Genel Düzeyi
------------------------------	----------------------------

Tüketici Ahlakı Genel Düzeyi	Pearson Correlation	1	,099
	Sig. (2-tailed)		,060
	N	362	362
Dini Değerler Genel Düzeyi	Pearson Correlation	,099	1
	Sig. (2-tailed)	,060	
	N	362	362

Tablo 8’de de görüldüğü üzere araştırmaya katılan öğrenci algılarına göre elde edilen veriler üzerinde yapılan Pearson Korelasyon Analizi bulgularına göre, “Tüketici Ahlakı” ve “Dini Değerler” genel düzeyleri arasında $p < 0,05$ düzeyinde herhangi bir anlamlı ilişkiye rastlanılmamıştır. Başka bir anlatımla, öğrencilere göre ahlaki tüketici davranışları ile dini değerler arasında anlamlı bir ilişki olduğu yordanamamaktadır.

4. Tartışma ve Sonuç

Araştırma bulguları, araştırmaya katılan öğrencilerin Tüketici Ahlakı Genel Düzeyini $\bar{X} = 2,50$ ortalamayla düşük düzeyde değerlendirdikleri sonucunu ortaya koymaktadır. Öğrenim görülen fakülteler düzeyinde değerlendirme yapıldığında, tüm fakülteler düzeyinde öğrenim gören öğrencilerin tüketim ahlakına ilişkin algı düzeylerinin $\bar{X} < 2,60$ ’lık ortalamayla düşük düzeyde olduğu görülmektedir.

Araştırma bulguları, öğrencilerin Dini Değerler Genel Düzeyini $\bar{X} = 3,38$ ’lik ortalamayla orta düzeyde değerlendirdikleri sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Öğrenim görülen fakülteler düzeyinde değerlendirme yapılacak olunursa; Hukuk ve İİBF fakültelerinde öğrenim gören öğrencilerin dini değerler boyutuna ilişkin algı düzeyleri $\bar{X} < 3,39$ düzeyinde ve orta düzeyde olduğu görülürken İlahiyat ve Eğitim Fakültelerinde öğrenim gören öğrencilerin dini değerler boyutuna ilişkin algı düzeyleri $\bar{X} > 3,39$ düzeyinde ve iyi düzeyde olduğu sonucunu da ortaya koymaktadır. Elde edilen bu bulgulara göre eğitim ve ilahiyat fakültesi öğrencilerinin dine değerlere karşı hassasiyetlerinin Hukuk ve İİBF öğrencilerine göre daha yüksek olduğu görülmektedir. Ayrıca bulgular, araştırmaya katılan öğrencilerin kendilerini ahlaki değerlere bağlı bir tüketici olarak görmedikleri, dini değerlere orta düzeyde bağlı oldukları halde tüketim davranışlarında bunun düşük düzeyde oldukları yönündeki görüşlerini ortaya koymaktadır. Bulgular Turan ve İyibilgin (2018)’in, “Üniversite Öğrencilerinin Dindarlık Düzeyleri ve Kur’an’a Yönelik Tutumları Üzerine Ampirik Bir Araştırma: Ordu Üniversitesi Örnekleme” adlı araştırmalarında; katılımcıların dindarlık bakımından güçlü tutumlara sahip olduklarını tespit ettikleri; katılımcıların, dindarlığın formel yönünü oluşturan namaz kılmak, Kur’an okumak, dua etmek gibi unsurları içeren ibadet-bilgi boyutundan elde ettiği puanların, önemli kararlar alırken, ne giyeceği, ne yiyeceği kiminle arkadaşlık edeceği, hangi sosyal etkinlikleri yapacağı üzerinde dinin etkilerini sorgulayan maddeleri içeren inanç-etki boyutundan daha yüksek olduğunu tespit ettikleri ifade edilmiştir. Tarafımızdan yapılan araştırma sonuçlarında da dini değerler genel düzeyi orta düzeyde, tüketim ahlakı genel düzeyi ise düşük düzeyde bulunmuştur. Bu bakımdan dindarlık ile inanç-etki oranı bakımından bu bulgular ile araştırmamız sonuçları tutarlıdır.

Araştırmanın bağımsız değişkenlerinden cinsiyet değişkenine göre yapılan t-testi; medeni durum değişkenine yapılan Kruskal Wallis H testi; barınma durumu değişkenine göre yapılan tek faktörlü varyans analizi (ANOVA) analizi sonucuna göre öğrenci algıları arasında anlamlı farklılıklara rastlanılmazken; yaş değişkenine göre yapılan Kruskal Wallis H testi; öğrenim

görülen bölüm, gelir düzeyi ve ibadethaneye gitme düzeyi değişkenlerine göre yapılan tek faktörlü varyans analizi (ANOVA) sonuçlarına göre anlamlı farklılıkların var olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Ulaşılan anlamlı farklılıklar şu şekilde özetlenebilir:

Yaş değişkenine göre oluşan gruplar arasında, öğrencilerin algılarına göre elde edilen veriler üzerinde yapılan *Kruskal Wallis H testi* ile elde edilen bulgular; “Tüketici Ahlakı” genel düzeyinin öğrencilerce değerlendirilmesinde, yaş değişkenine göre oluşan gruplar arasında $p < 0,05$ düzeyinde, pozitif yönde ve düşük düzeyde anlamlı bir farklılığın var olduğu görülmektedir. Birimler arası farkların hangi gruplar arasında olduğunu bulmak amacıyla ikili yaş grupları üzerinde Mann Whithney U testi yapılmış olup anlamlı farklılıkların 24-26 arası yaş grupları ile 18-20 ve 21-23 arası yaş grupları arasında var olduğu görülmektedir. Bulgulara göre 24-26 arası yaş grupları, 18-20 ve 21-23 arası yaş gruplarına göre tüketici ahlakı düzeylerini daha düşük düzeyde değerlendirmektedir. Öğrencilerin yaşlandıkça tüketim ahlakı konusunda kendilerini daha düşük düzeyde değerlendirmeleri ilginç bir sonuçtur. Bu sonuca göre hayat tecrübesi ve bilgi birikimi arttıkça tüketici davranışları konusunda öğrenciler kendilerini daha yetersiz görmektedirler.

Öğrenim görülen bölüm değişkenine göre oluşan gruplar arasında, öğrencilerin algılarına göre elde edilen veriler üzerinde yapılan tek faktörlü varyans (ANOVA) analizi bulguları; “Tüketici Ahlakı” genel düzeyinin öğrencilerce değerlendirilmesinde, $p < 0,05$ düzeyinde, pozitif yönde ve düşük düzeyde anlamlı bir farklılığın olduğu sonucunu göstermektedir. Birimler arası farkların hangi gruplar arasında olduğunu bulmak amacıyla yapılan Scheffe testinin sonuçlarına göre İlahiyat fakültesinde öğrenim gören öğrencilerin İİBF Fakültesinde öğrenim gören öğrencilere göre tüketici ahlakı genel düzeylerini daha düşük düzeyde değerlendirdikleri görülmektedir. Ayrıca “Dini değerler” genel düzeyinin öğrencilerce değerlendirilmesinde, öğrenim görülen bölüm değişkenine göre oluşan gruplar arasında, $p < 0,05$ düzeyinde anlamlı farklılıklara rastlanılmadığı sonucuna da ulaşılmaktadır.

Dini eğitim olan İlahiyat fakültesi öğrencilerinin İİBF öğrencilerinden düşük çıkması ilahiyat fakültesi öğrencilerinin aldıklarını dini eğitim saikiyle tüketim davranışlarını ahlaki boyutta değerlendirmede daha hassas davranmaları ile açıklanabilir. Ancak Öğrencilerin aldıkları eğitimin dini değerlerin değerlendirilmesinde anlamlı bir fark yaratmadığı sonucu ilginç bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle ilahiyat eğitimi alan öğrencilerin bu anlamda diğer öğrencilere göre yüksek düzeyde bir anlamlı farklılık ortaya koyması beklenebilirdi. Bununla birlikte Ramasamy vd., (2010) ne göre HonKong ve Singapur da yaşayan tüketiciler arasında yapılan araştırmada tüketici sorumluluğu ile dindarlık arasında anlamlı bir ilişki olduğu, dindar insanların nispeten fiyatı fazla olsa bile etik davranış sergileyen firmaların ürünlerini almaya daha istekli olduklarını bulmuşlardır. Yine bu konuda Türkiye’de yapılan bir araştırmada İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin dindarlık değer ortalamalarının yüksek çıktığı ve mühendislik fakültesi öğrencileri ile aralarında anlamlı bir farklılığa rastlandığı görülmüştür. Ancak araştırma kapsamındaki Fen Edebiyat, Sağlık Meslek ve İşletme fakültesi öğrencileri ile aralarında herhangi bir anlamlı farklılığa rastlanamamıştır.³⁹ Bununla birlikte Türkiye’de 523 yetişkin birey ile yapılan diğer bir araştırmada da “İnsanların Allah (c.c.) ve O’nun Peygamber (s.a.v.)’ine inanıyor olmasının onların tüketici davranışlarına pek yansımadağı” tespit edilmiştir.⁴⁰ Bu bağlamda araştırma bulguları ile anılan bulguların kısmen uyumlu olduğu görülmektedir.

³⁹ Zeynep Özcan- Hatice Kübra Erol, “Üniversite Öğrencilerinin Değer Yönelimleri ve Dindarlık-Değer İlişkisi (Karabük Örneği)”, *Tarık Kültür Sanat araştırmaları Dergisi* 6/4 (2017), 913-947.

⁴⁰ Hilal Öztürk Küçük - Hasan Ayyıldız, “Dindarlık Algısının Müslüman Tüketici Davranışı Üzerine Etkisinde Gönüllü Sadeliğin Aracılık Rolünü Belirlemeye Yönelik Bir Araştırma”, (2020), 23.

Gelir düzeyi değişkenine göre oluşan gruplar arasında, öğrencilerin algılarına göre elde edilen veriler üzerinde yapılan tek faktörlü varyans (ANOVA) analizi bulguları; “Dini Değerler” genel düzeyinin öğrencilerce değerlendirilmesinde, $p < 0,05$ düzeyinde, pozitif yönde ve düşük düzeyde anlamlı bir farklılığın olduğu sonucunu göstermektedir. Birimler arası farkların hangi gruplar arasında olduğunu bulmak amacıyla yapılan Scheffe testinin sonuçlarına göre aylık geliri 1001-1500 TL olan öğrencilerin 2001 ve üzeri TL aylık geliri olan öğrencilere göre dini değerler genel düzeylerini daha yüksek düzeyde değerlendirdikleri görülmektedir. Birimler arası farkların hangi gruplar arasında olduğunu bulmak amacıyla yapılan Scheffe testinin sonuçlarına göre aylık geliri 1001-1500 TL olan öğrencilerin 2001 ve üzeri TL aylık geliri olan öğrencilere göre dini değerler genel düzeylerini daha yüksek düzeyde değerlendirdikleri sonucu da ortaya çıkmaktadır. Ayrıca “Tüketici Ahlakı” genel düzeyinin öğrencilerce değerlendirilmesinde, Gelir düzeyi değişkenine göre oluşan gruplar arasında, $p < 0,05$ düzeyinde anlamlı farklılıklara rastlanılmadığı sonucu ortaya çıkmaktadır.

Gelir seviyesi düşük olan öğrencilerin yüksek olanlara göre dini değerlere daha bağlı olması Türkiye gerçekleriyle uyumlu bir sonuçtur. Nitekim Kurt'a göre Sosyo-ekonomik durum-dindarlık ilişkisini araştıran Batılı araştırma bulgularında dindarlık ölçeklerine göre farklı sonuçlara rastlansa bile Türkiye’de yapılan araştırmalarda gelir düzeyi yükseldikçe dinî yaşayışta azalma olduğu; üst gelir gruplarına çıkıldıkça dine bağlılıkta düşüş olduğu tespit edilmiştir.⁴¹

İbadethaneye gitme düzeyi değişkenine göre oluşan gruplar arasında, öğrencilerin algılarına göre elde edilen veriler üzerinde yapılan tek faktörlü varyans (ANOVA) analizi bulguları; “Dini Değerler” genel düzeyinin öğrencilerce değerlendirilmesinde, $p < 0,05$ düzeyinde, pozitif yönde ve düşük düzeyde anlamlı bir farklılığın olduğunu göstermektedir. Birimler arası farkların hangi gruplar arasında olduğunu bulmak amacıyla yapılan Scheffe testinin sonuçlarına göre ibadethaneye hiç gitmeyen grup ile haftada ve ayda birkaç kez giden ile her gün giden öğrenci grupları arasında $p < 0,05$ düzeyinde anlamlı farklılıkların var olduğu ortaya çıkmaktadır. İbadethaneye hiç gitmeyen öğrencilerin dini değerler genel düzeyini, haftada ve ayda birkaç kez giden öğrencilere ve her gün giden öğrenciler göre daha düşük değerlendirdikleri görülmektedir. İbadethaneye gitmeyen öğrencilerin giden öğrencilere göre dine değerlere bağlılık açısından kendini daha düşük düzeyde değerlendirmesi olağan bir durumdur. Bu da öğrencilerin ibadet ritüelini dini değerler içinde değerlendirdikleri şeklinde açıklanabilir.

Araştırmaya katılan öğrenci algılarına göre elde edilen veriler üzerinde yapılan Pearson Korelasyon Analizi ile elde edilen bulgular; “Tüketici Ahlakı” ve “Dini Değerler” genel düzeyleri arasında $p < 0,05$ düzeyinde herhangi bir anlamlı ilişkiye rastlanılmadığı sonucu ortaya çıkmaktadır. Öğrencilere göre ahlaki tüketici davranışları ile dini değerler arasında bir ilişki yoktur. Bölüm türüne göre de ilahiyat öğrencileri ile diğer öğrenciler arasında anlamlı bir farklılık çıkmaması iki sonuç arasında tutarlılığı göstermesi bakımından önemli olduğu düşünülmektedir. Ancak bu hususta Southern üniversitesinde 114 üniversite öğrencisi üzerinde yapılan benzer bir araştırmada yüksek dini yönelimli bireylerin, şüpheli tüketici davranışlarını yanlış olarak görme olasılıklarının daha fazla olduğu belirlenmiştir⁴². Bu bulgu araştırmamız sonucu ile farklılık göstermektedir. Yine Endonezya’da 280 yetişkin (fabrika çalışanı ve serbest meslek sahibi) üzerinde yapılan araştırmada dindarlığın tüketici etiği üzerinde herhangi bir anlamlı farklılığa rastlanamamıştır. Araştırma yapılan grubun büyük

⁴¹ Abdurrahman Kurt, “Dindarlığı Etkileyen Faktörler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2009), 1-26.

⁴² Vitell vd., “Religiosity and Consumer Ethics”.

oranda Müslümanlardan oluşması ve araştırmamız ile aynı bulguya ulaşması bakımından önemlidir⁴³.

Sonuç olarak tüketimin, sosyal hayatın bir gerçeği ve hayat sahibi canlı varlıkların yaşamları sonucu ortaya çıkan bir durum olduğu düşünülmektedir. Elbette her sosyal davranış gibi tüketimde normlar çerçevesinde ahlakiliği veya gayri ahlakiliği tartışılabilir. İnsanın sosyal hayatı, yaşamı, duyguları olumlu ya da olumsuz yönde birçok unsurdan etkilenebilir. Dini değerler de insanın sosyal hayatını etkileyen, beşerî münasebetlerinde davranışlarına yön veren önemli bir unsur olarak değerlendirilebilir. Ancak bu değerlere sahip oluş derecesi, tüketici olarak ortaya konan davranışın yönünü belirleyebileceği gibi, burada ifade edemediğimiz başka hususlar da insanı ve içinde yaşadığı toplumu etkileyebilir. Bu bağlamda araştırmamız sonucunda dini değerler ile tüketim ahlakı genel boyutunda anlamlı bir ilişki çıkmaması birçok nedene bağlı olabilir. Bu bakımdan daha sonra yapılacak araştırmalar için araştırmacılara önerimiz tüketim davranışını dini değerler ve dindarlık boyutları dışında etkileyen diğer unsurların da araştırılması yönündedir.

Kaynakça

- Bacanlı, Hasan. *Eğitim Psikolojisi*. İstanbul: Pegem Yayınları, 2013.
- Bakırcıoğlu, Rasim. "Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü". Ankara: Anı Yayıncılık, 2012. <http://www.aniyayincilik.com.tr/>
- Bauman, Zygmunt. *Küreselleşme: Toplumsal Sonuçları*. çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı, 7. baskı., 2017.
- Bayhan, Vehbi. "Tüketim Toplumunda Bireyin Ontolojik Mottosu : "Tüketiyorum Öyleyse Varım". *Sosyoloji Konferansları* 43 (26 Aralık 2011), 221-248.
- Buharî. *Sahih Buharî*. 9 Cilt. Mısır: Matbaat-ül Emiri, 3. Basım, 1314.
- Burger, Jerry M. *Kişilik/Psikoloji Biliminin İnsan Doğasına Dair Söyledikleri*. çev. İnan Deniz Erguvan Sarıoğlu. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1. baskı., 2006.
- Coşgun, Melek. "Popüler Kültür ve Tüketim Toplumu". *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi* 1/1 (01 Ocak 2012), 837-850.
- Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri*. ed. Selçuk Beşir Demir - Mesut Bütün. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2013.
- Featherstone, Mike. *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*. çev. Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 3. basım., 2013.
- George, Darren - Mallery, Paul. *SPSS for Windows Step by Step: A Simple Guide and Reference*. <https://archive.org/details/spssforwindowsst0000geor>: Kahle/Austin, 2018.
- Hoy, Anita Woolfolk. *Eğitim Psikolojisi*. çev. Duygu Özen. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1. Baskı., 2015.
- İnce, Abdullah. *Dindarlık-Tüketim İlişkisi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 1. Basım, 2018.
- İnce, Abdullah. *Dini Eğitilmiş Bireylerde Dindarlık Tüketim İlişkisi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2018.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 23. Basım, 2003.
- Kurt, Abdurrahman. "Dindarlığı Etkileyen Faktörler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2009), 1-26.
- Küçük, Hilal Öztürk- Ayyıldız, Hasan. "Dindarlık Algısının Müslüman Tüketici Davranışı Üzerine Etkisinde Gönüllü Sadeliğin Aracılık Rolünü Belirlemeye Yönelik Bir Araştırma", 23.
- Lu, Long-Chuan - Lu, Chia-Ju. "Moral Philosophy, Materialism, and Consumer Ethics: An Exploratory Study in Indonesia". *Journal of Business Ethics* 94/2 (2010), 193-210. <https://doi.org/10.1007/s10551-009-0256-0>

⁴³ Lu - Lu, "Moral Philosophy, Materialism, and Consumer Ethics: An Exploratory Study in Indonesia".

Özcan, Zeynep - Erol, Hatice Kübra. “Üniversite Öğrencilerinin Değer Yönelimleri ve Dindarlık-Değer İlişkisi (Karabük Örneği)”. *Tarık Kültür Sanat araştırmaları Dergisi* 6/4 (2017), 913-947. <https://doi.org/10.7596/taksad.v6i4.1091>

Ramasamy, Bala vd. “Consumer Support for Corporate Social Responsibility (CSR): The Role of Religion and Values”. *Journal of Business Ethics* 91/ (2010), 61-72.

Sönmez, Mustafa. “İmamın Ahlaki Yaptırım Gücü”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIII/23 (2011), 117-141.

Tiltay, Muhammet Ali. *Materyalist Eğilim, Dini Değerler, Marka Bağlılığı ve Tüketici Ahlakı Arasındaki İlişkiler*. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Torlak, Ömer. *Tüketim, Bireysel Eylemin Toplumsal Dönüşümü*. İstanbul: İnkılab Yayınları, 2000.

Turan, Yahya - İyibilgin, Orhan. “Üniversite Öğrencilerinin Dindarlık Düzeyleri ve Kur'an'a Yönelik Tutumları Üzerine Ampirik Bir Araştırma (Ordu Üniversitesi Örneği)”. *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/2 (Temmuz 2018), 409-420.

Vitell, Scott J. vd. “Religiosity and Consumer Ethics”. *Springer* 57/2 (2005), 175-181. <https://doi.org/10.1007/sl0551-004-4603-x>

Vitell, Scott J. - Muncy, James. “Consumer Ethics: An Empirical Investigation of Factors Influencing Ethical Judgments of the Final Consumer”. *Journal of Business Ethics* 11/8 (1992), 585-597.

Vitell, Scott J. - Paollilo, Joseph G.P. “Consumer Ethics: The Role of Religiosity”. *Journal of Business Ethics* 46/2 (2003), 151-162.

Yazıcıoğlu, Yahşi - Erdoğan, Samiye. *Spss uygulamalı bilimsel araştırma yöntemleri*. Ankara: Detay Yayıncılık, 2004.

Kur'an, ts. <http://mowahedin.com/>

Kutsal Kitap (Tevrat, İncil, Zebur). İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 2014.

Eğitim Terimleri Sözlüğü. Erişim 20 Mart 2020. www.tdk.gov.tr

ETİK KURUL ONAY BELGESİ

ETHICS COMMITTEE APPROVAL DOCUMENT



T.C
ERZİNCAN BİNALI YILDIRIM ÜNİVERSİTESİ
İNSAN ARAŞTIRMALARI ETİK KURULU KARARI

Etik Kurul Toplantı Tarihi	29/05/2020
Protokol no	05/03
Araştırma Başlığı	Tüketim ahlakı ve dini değerler: üniversite öğrencileri üzerine bir uygulama
Araştırma Türü	Nitel, tanımlayıcı, ilişki arayıcı araştırma
Araştırmacılar	Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Zeki Göksu Eğitim-Bilim Uzmanı Aytaç Satıcı
Karar	Başvuru yaptığınız araştırma dosyanız etik açıdan uygun bulunmuştur.

29/05/2020

İnsan Araştırmaları Etik Kurul Başkanı
Prof. Dr. Ergün Kutlusoy

Bu belge 5070 sayılı e-İmza Kanununa göre Ergün KUTLUSOY tarafından 29.05.2020 tarihinde e-imzalanmıştır. Evrağınız: <http://evrakdogrulama.erezincan.edu.tr> linkinden 8B4EDC70309 kodu ile doğrulayabilirsiniz.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

NİYÂZÎ-İ MISRÎ DÎVÂNINDA HÜSEYNÎ MAKÂMÎ İLE KAYITLI GAZELLERDE VAHDET-KESRET, ZÜHD-AŞK VE TECELLİYÂT

VAHDET-KESRET, ZUHD-ASHK AND TECELLİYÂT IN GHAZALS REGISTERED
WITH HUSEYNÎ MAQAM IN THE DÎWÂN OF NİYÂZÎ-İ MISRÎ

Ali CANÇELİK

Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Osmanlı
Türkçesi ve İslâmî Türk Edebiyatı Anabilim Dalı
Assoc. Prof., University of Kocaeli Faculty of Theology, Department of Islamic History and Arts
Kocaeli, Turkey, alicancelik@gmail.com, orcid.org/0000-0002-6058-286X

Nur Banu AKSU

Yüksek Lisans Öğrencisi, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi ve Sanatları Bölümü,
Osmanlı Türkçesi ve İslâmî Türk Edebiyatı Anabilim Dalı
Graduate Student, University of Kocaeli Faculty of Theology, Department of Islamic History and
Arts
Kocaeli, Turkey, nurbanu.aks@gmail.com, orcid.org/0000-0002-3245-7609

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 3 Ağustos 2021 / 03 August 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 14 Kasım 2021 / 14 November 2021

Yayın Tarihi / Published: 15 Ocak 2022 / 15 January 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak-Bahar 2022 / January – Spring 2022

Cilt / Volume: 8, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 78-106.

Cite as / Atıf: Cançelik Ali, Aksu Nurbanu. “Niyâzî-i Misrî Dîvânı’nda Hüseyinî Makâmî İle Kayıtlı Gazellerde Vahdet-Kesret, Zühd-Aşk ve Tecelliyât [Vahdet-Kesret, Zuhd-Ashk and Tecelliyât in Ghazals Registered With Huseynî Maqam in the Dîwân of Niyâzî-ı Misrî]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 8/1 (Ocak/ January 2022), 78-106.

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve makalenin intihal içermediği teyit edildi.



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 CANÇELİK - Nur Banu AKSU

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: AC(%75), NA (%25)

Veri Toplanması / Data Collection: AC (%60), NA (%40)

Veri Analizi / Data Analysis: AC (%70), NA (%30)

Makalenin Yazımı / Writing up: AC (%20), NA (%80)

Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision: AC (%75), NA (%25)

Çıkar Çatışması / Competing Interests

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

Öz

Bu çalışmada, Kenan Erdoğan tarafından hazırlanan Niyazî-i Mısri Dîvânı'nda yer alan Hüseyinî makâmı ile kayıtlı 163, 187 ve 189 no'lu gazeller incelenmiştir. Belirlenen gazellerin her bir beyti müstakîl olarak ele alınmış, transkripsiyonlu metni ve günümüz Türkçesi verilerek açıklaması yapılmıştır. Gazellerin izahında konunun daha iyi anlaşılmasını sağlamak için beyitlerdeki bazı kavram ve tamlamaların detayına ayrıca yer verilmiştir. Niyazî-i Mısri'nin bu gazelleri üzerinden vahdet-kesret, zühd-aşk ve tecelliyât konularındaki görüş ve tasavvufi yorumlarının açıklanması amaçlanmıştır. Gazellerde vahdet-kesret, zühd-aşk ve tecelliyât ana konuları oluşturmaktadır. Dolayısıyla bu konularda geniş açıklamalar ve çeşitli örneklerle anlatım zenginleştirilmiştir. Yine beyitlerin izahında Kur'an-ı Kerim ve hadislerden iktibaslara da yer verilmiştir. Gazellerde dille ilgili unsurlara değinilmeyip beyitlerin içeriğine, anlam dünyasına ve tasavvufi açıdan izahına yer verilmiştir. Bu çalışma ile birlikte Niyazî-i Mısri'nin gazellerde yer alan konulardaki düşünce ve duygu dünyasına girmek mümkün olacaktır. Daha sonra bu gazellerin makâm ile bağlantısı 'Hüseyinî makâmı ve Gazellerle İlişkisi' başlığı altında gazellerden örnekler verilerek incelenmiştir. Sonuç kısmında ise gazellerin ana tema ve kavramlarına yer verilmiş ve genel bir değerlendirme yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Niyazî-i Mısri, Dîvân, gazel, Hüseyinî makâmı, aşk.

Abstract

In this study, the ghazals registered with the Hüseyinî maqam 163, 187 and 189 in the Niyâzî-i Mısri Dîvân prepared by Kenan Erdoğan were examined. Each couplet of the determined ghazals was dealt with separately, and the transcribed text and explanation was made by giving it in today's Turkish. Details of some concepts and sentences in couplets are included in the explanation of ghazals in order to better understand the subject. It is aimed to explain the views and mystical interpretations of Niyâzî-i Mısri on the subjects of "vahdet-kesret", "zuhd-ashk" and "tecelliyât" through these ghazals. In ghazals, 'vahdet-kesret', 'zuhd-ashk' and 'tecelliyât' are the main subject. Therefore the narration is enriched with extensive explanations and various examples on these topics. Again, in the explanation of the couplets, quotations from the Quran and hadiths are included. In the ghazals, the elements related to language are not mentioned, but the content of the couplets, the world of meaning and their mystical explanation are included. With this study, it will be possible to enter the world of thought and feeling of Niyâzî-i Mısri on these issues. Later, the connection of these ghazals with the authority was examined under the title of "Hüseyinî Authority and Its Relations with Ghazals". In the conclusion part, the main themes and concepts of ghazals have been included and a general evaluation has been made.

Keywords: Niyâzî-i Mısri, Dîvân, ghazal, Huseynî maqam, ashk.

Extended Abstract

In this study, the ghazals of Niyāzī-i Mısri, numbered 163, 187 and 189, which were recorded with the huseyni maqam in his work Dīvān, were examined in terms of the concepts of vahdet-kesret, zuhd-ashk and tecelliyāt; In addition, an evaluation was made about connection with the maqam of Hüseyinī. It has been determined that ghazals numbered 187 and 189 were composed.

The subjects and concepts identified in the related ghazals can be mentioned as follows, respectively. The topics identified in the ghazal number 163 are as follows:

Based on the zerre-güneş analogy, the subject of unity-multiplicity(vahdet-kesret) was mentioned. Accordingly, just as the zerre are not directly visible in the air, the realm of multiplicity becomes evident with the light of the mutlak varlık (Cenâb-ı Allah). The realm of kesret is the world. The realm of vahdet is with Allah. Vahdet symbolizes unity. The one and only one is Allah.

Existence is in need of Allah. For this, the analogy of the katre-bulut was used. In order for the drops to coalesce to form rain, they need a cloud, that is, a ground. Similarly, the existence of possible being depends on absolute being. Possible being is one that needs causes. Allah, on the other hand, is an absolute being that does not need any cause or thing.

The essence of Allah is likened to the sea, and the wave to beings. This analogy coincides with the "emergency theory" in Islamic Philosophy. Accordingly, just as the waves overflow from the sea, all beings in the universe necessarily emerge from Allah, that is, overflow. Just like the waves gushing out of the sea, the manifestations of Allah's essence flow non-stop, and manifestation will continue as long as the universe exists.

By giving place to a conversation between Moses and Allah, the fact that everything happens only by the will of Allah is emphasized. Here, Allah said to Moses, "You will never see me." he commands. Allah has not made it possible for His servants to see his own self, but instead has given us eyes through which we can see his essence, qualities and other manifestations. The absolute will of all beings is Allah. Even the existence of Allah, whose existence is beyond all limits and is manifest, is only by His will.

The zulf and eyebrow mazmuns in Dīvān literature are included, and the mystical meaning of these concepts is emphasized. According to this, zulf represents the manifestations filtering through the face of Allah, and the eyebrows are likened to two bows, one of which represents fenāfillāh and the other bekābillāh.

An analogy has been made between man and the door. Here, man is likened to a door, as he is the only being who can understand the book, the Qur'an, and the world. With the yellowing of the leaves of the trees and the arrival of autumn as an example, all natural events and their continuation in an order are emphasized. With this, the subject of sunnatullah was mentioned.

The analogy of the tomb-unity corner is included. The fact that the grave is a corner of vahdet is directly proportional to what a person does in the world. If a person lived a life close to Allah while he was in the world and did not turn his heart away from Allah, his grave becomes a corner of vahdet. Vahdet is unity. It represents Allah, who is truly one.

The topics identified in the ghazal number 187 are as follows:

The ashik's love for Allah is mentioned. The ashik is content with this love. So much so that the ashik expresses how pleased he is with love for Allah and his loyalty to this love by saying to the physician, 'stop treating me because the medicine you give me is like poison to me'. The concepts of zuhd-ashk and taqwa are mentioned. It is emphasized that the ashik moves away from zuhd and taqwa due to the worry of love. Here, there is a state of complete abandonment with the ashik. It is emphasized that the preachers invite the ashik to leave love, but the lover's inability to do so. Allah is likened to a moon-faced lover. The ashik cannot give up his love and deep respect for lover. The will of the ashik falls short about of love. Because the lover is firmly attached to Allah. This devotion captivated the ashik and held him captive to this love. Although the preacher continued his counsel, he could not influence the ashik.

It is emphasized that the face of Allah cannot be seen. What is meant by the word vech is the essence of Allah. So much so that it is not possible to see the essence of Allah with the eyes of the world.

It is emphasized that the person who finds Allah will perish himself, and with this, the maqam of fanā is included.

For Allah's ashik, he was invited and the state of the ashik in his fanā maqam was described.

In the ghazal no 189, the following subjects were identified in general terms:

Advised to abandon zuhd and fall in love. The concept of zuhd generally refers to the whole of negative attitudes and behaviors towards the world. The meaning emphasized here is not only about worship and obedience, but also to be busy with Allah at all times and to always unite the heart with him. So worship and obedience alone are not enough. Therefore, there is an invitation to abandon dry worship. Niyazî-i Mısrî advised to find taqwa in love and wisdom.

The mazmuns of bulbul-gul, which have an important place in Dîvân literature, are included. The bulbul's groan is associated with the ashik's tears. The bulbul, that is, the ashik, constantly cries and asks for a reunion. Vuslat is be gulistân. Being gulistân is achieved by meeting the beloved. As the lover groans and tears, the tears flowing from his eyes water the garden of the heart and flowers bloom in that garden. Thus, the truth in the poem is manifested and the ashik's heart becomes gulistân.

The idea of melâmet in Sufism is included. Melâmet is blasphemy, condemnation, reproach, vilification; It means as walking on the right path without hesitation from the condemnation of those who condemn it. In order to make the people hate himself, the Melâmî people commit some acts that are harmless in the Shari'ah. This attitude is their way with the public. On this occasion, people turn away from them. This is the purpose of the Melâmîs.

Advised to be humble by saying, "Put your face under your feet like the land, so that Allah will make you āsumân on heads". The land is a symbol of humility; To put one's face under one's feet like the ground is to have humility.

It has been emphasized that man's soul is his own worst enemy.

All people has been invited to love. In addition, it was emphasized that understanding the situation of the ashik can only be possible by getting rid of his existence and giving the existence to its owner, namely Allah.

The main topics covered in the ghazals were determined in this way. After the explanation of ghazals, there is a section where we refer to their relationship with authorities. In this section, some couplets among the ghazals are shown as examples and their connection with the maqam is tried to be explained. In particular, the connection between the main color of the huseynî maqam, sadness, the desire of vuslat, hijran and the subjects covered in the ghazals are shown.

Giriş

Niyazî-i Mısırî 17. yüzyıl sûfî¹ şâirlerindedir. *Dîvân*'ındaki şiirler tarîkat çevreleri tarafından beğenilmiş ve âdeta dervişlerin bir el kitabı olmuştur. Yurt içinde ve dışında birçok nüshası bulunmakta olup, eski ve yeni harflerle birçok baskısı da yapılmıştır. *Dîvân*'ın Muhammed Nûrî'l-Arabî'nin sohbetlerinde derlenen metinlerin sadeleştirilmesinden oluşan iki ayrı şerhi bulunmaktadır. Karşılaştırmalı metni ise Kenan Erdoğan tarafından yayımlanmıştır.² Bu eserde bulunan bazı gazellerin Millî kütüphane ve Süleymâniye Kütüphanesi'nde yer alan belirli nüshalarda başına makâm kaydı düşüldüğü dipnotlarda belirtilmiştir.

Niyazî-i Mısırî'nin bazı gazellere makâm kaydı düşüldüğü görülmektedir. Bu makâmlar: Sünbüle, çârgâh nikriz, beyâtî nikriz, muhayyer, hicaz, çârgâh, evc, nevâ, sabâ, acem, ırâk, mâhur, rast, uşşâk nikrîz, bûselik ve son olarak çalışmamızda ele aldığımız hüseynî makâmıdır.³

Çalışmamızda hüseynî makâmı ile kayıtlı 163, 187 ve 189 no'lu gazeller incelenmiş; bunlardan 187 ve 189 no'lu olanların bestelendiği tespit edilmiştir. 187 no'lu gazel Hâfız Post tarafından hüseynî, Zekâî Dede tarafından ise ferahnâk makâmında bestelenmiştir. 189 no'lu gazel ise Küçük İmam tarafından hüseynî makâmında bestelenmiştir.⁴

Mezkûr gazelerde vahdet-kesret, zühd-aşk ve tecelliyât konuları öne çıkmaktadır. Vahdete çağrı yapılan gazelerde üstünde durulan önemli bir kavram zühddür. Zühd, sözlüklerdeki olumlu manaların aksine, olumsuz anlamda kullanılmış ve sufilğin zıttı bir statüye oturtulmuştur. Bu çerçevede zühd, dinin dış kabuğuyla meşgul olmak, derûnî manaya vakıf olamamakla ilişkilendirilmiştir. Zühdün tanımında yer alan, her an Allah ile meşgul olmak ve kalbi daima Allah ile bir kılmak özellikleri ise âşık tipine mahsus kılınmıştır. Bu vasıfların ifade edildiği zâhid tipi hakkındaki tanımlar şunlardır: "Her an O'nu düşünen, O'nun yanında bâkî kalan ve nazarı O'ndan başka hiçbir şeye dönmeyen kimsedir."⁵ ve "Kişinin kalbini elinde olandan boşaltmasıdır."⁶

Sufî şairlerine dîvânlarında merkezî rol oynayan aşk, Niyazî-i Mısırî'de de aynı durumdadır ve Mısırî, insanları aşka çağırarak; "Zühdünü ko aşka düş"⁷ diyerek aşkı zühdün karşısına koymaktadır.

Sözlükte, "Gaybların nurlarından kalblere açılan şeyler."⁸ manasına gelen tecellî gazelerde vurgulanan bir diğer kavramdır. Sûfilere göre tecellî "Kalbde gayb nurları cinsinden

¹ Sûfî sözlükte "Kendisini ilgilendirmeyen şeyleri terk eden, taleb ve maksadları arasına giren her türlü alakadan sıyrılmış olan kimsedir. Zira sûfinin Allah'tan başka taleb ve maksadı yoktur."¹ manasındadır.

² Mustafa Aşkar, "Niyazî-i Mısırî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/167.

³ Kenan, Erdoğan, *Niyazî-i Mısırî Dîvânı*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2019).

⁴ Mehmet Nuri Parmaksız, Eserleri Bestelenen XVII. Yüzyıl Türk Dîvân Şâirleri, *İdil Dergisi*, 4/15, (2015), 205-211.

⁵ Erginli, "zühd", 1278.

⁶ Erginli, "zühd", 1279.

⁷ Erdoğan, *Niyazî-i Mısırî Dîvânı*, 354.

⁸ Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerif Cürçânî, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Arif Erkan (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), "tecellî", 56.

zâhir olan şeydir.”⁹ Bu ise ancak kişinin kalbini Allah ile meşgul etmesi, kalbinden mâsivâyı temizlenmesiyle mümkündür; bunun neticesinde insan Hakk’ın tecellilerine mazhar olur.

Tüm bu konular çalışmamızı oluşturan unsurlardır. Gazelerde işlenen kavramlar tasavvufî şiirlerde çokça yer almaktadır. Niyazî-i Mısri bu kavramlar üzerinde durarak hem tasavvuftaki nefis terbiyesi yolunu ifade eden seyr u sülûk’ün inceliklerini anlatmış hem de insanları aşka davet etmiştir.

Gazellerin İncelenmesi

163. Gazel

1. “Zerreler zâhir m’olurdu âfitâbı olmasa

 Katreler kânde yağardı hiç sehâbı olmasa.”

(Güneş olmasa zerreler zahir mi olurdu, bulut olmasa katreler nasıl yağardı.)

Sözlükte “saçmak, yaymak anlamındaki *zerr* veya *zer*’ kökünden türeyen zerre, son derece küçük nesnelere ifade eder. Nitekim 100 tanesi yaklaşık bir arpa ağırlığında olan ve toz gibi çabucak etrafa dağılan çok küçük karıncalara, yine pencereden süzülen ışık hüzmelerinde görülen toz parçacıklarına da zerre denilmiştir.”¹⁰ Bu beyitle bağlantılı olarak bizi ilgilendiren mana ise ışık zerrecikleridir. Âf-tâb “güneş, güneşin ışığı, güzel[kadın], güzel yüz ve şarap” anlamlarına gelmektedir.¹¹ Dîvân şiirinde güneş, çoğu kez parlaklığı ve ısı ile ele alınmıştır. Zerrelerin görülebilmesi için bir ışık gereklidir. O ışığın kaynağı ise güneştir. Işık ve nuru sembolize eden güneş, “Mutlak Varlık” veya “Mutlak nur” u temsil eder. Buna karşın zerre; yokluğu, hiçliği ve karanlığı temsil eder. Bu sebeple güneş "öte"yi ifade ederken, zerrenin misalinde tüm fenomensel (görüntüsel) varlıklar da karanlığa dönüşmektedir.¹² Bu hususta aşağıdaki beyit önemli bir örnektir:

“Olsa dillerden ‘aceb mi zulmet-i gam ber- taraf

 Zerre-perver âfitâb-ı ‘âlem-ârâdır gelen”

Gönüllerden gam karanlığı giderilse yeri değil mi; zîra gelen zerrelerin varlığına sebep olan, âlemi süsleyen güneştir.”¹³

Zerreler havada doğrudan görünmezler; ancak ışık aksettiğinde belirgin olur ve görülürler. Vahdet-kesret ilişkisini anlatan yukarıdaki beyit, Allah’ın azameti karşısında âlemdeki zerre nisbetindeki mahlukâtın da O’nun nuruyla âşîkar olduğunu ifade etmektedir. Kesret âlemi Mutlak Varlık (Cenâb-ı Allah)’ın nuruyla âşîkâr olmaktadır. Kesret âlemi dünyadır. Vahdet âlemi ise Allah’ın katındadır. Vahdet birliği ve tekliği sembolize eder. Mutlak bir ve tek olan ise Allah’tır.

⁹ Erginli, “tecelli”, 1026.

¹⁰ Osman Demir, “Zerre”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/295.

¹¹ Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat* (Ankara: Aydın Kitabevi, 2017), “âftâb”, 13.

¹² Ali Yıldırım, "Zıtlık Kavramı ve Divan Şiirinde Zerre-Güneş Sembolizmi". *Bilgi* / 25 (Aralık 2003), 131.

¹³ Yıldırım, “Zıtlık Kavramı ve Dîvân Şiirinde Zerre-Güneş Sembolizmi”, 131.

Katre, “damla”¹⁴, sehâb ise “bulut” anlamındadır.¹⁵ Gökyüzünde yükselerek çıktıkça hava soğuduğundan havadaki su buharı yoğunlaşır ve küçük damlacıkları meydana getirir. Bu damlacıklar yani katreler de bir araya gelerek bulutları oluşturur. Bulutların içindeki küçük damlacıklar bir araya geldikçe büyüyüp yağmur damlalarını oluştururlar. Şiirde kastedilen mana ise katrelerin yağabilmesi için buluta ihtiyacının olmasıdır. Burada anlatılmak istenen mümkün varlığın oluşabilmesinin mutlak varlığa bağlı oluşudur.

Katrelerin bir araya gelerek yağmuru oluşturması için bir zemine ihtiyacı vardır. Bulutlar bu görevi görür. Yağmurun oluşumundan bahsedilen bu örnekte olduğu gibi dünyadaki tüm varlıklar Cenâb-ı Hakk’a muhtaçtır. Her şey O’nun dilemesiyle olur. Kur’ân-ı Kerim’de bu hakikat şu şekilde anlatılmıştır: “O, göklerin ve yerin eşsiz-örnek-siz yaratıcısıdır; bir şeyin olmasını dilediğinde ona “ol!” der, hemen olurur.”¹⁶

2. “Baħr-ı zâtuñ mevcinüñ hıç ħaddi vü pâyânı yok

Ẓâhir olmazdı cihân anuñ ħabâbı olmasa.”

(Zât deryasının dalgasının hiç sınırı ve sonu yok. Onun hava kabarcıkları olmasa cihân ortaya çıkmazdı.)

Habâb “Su üzerinde peydâ olan hava kabarcığı” anlamındadır.¹⁷ Deryâ kelimesi deniz manasına gelmekle birlikte bir şeyin bolluğunun sınırsız derecede fazla olduğunu anlatır.¹⁸

Dalga ise “deniz, göl vb. geniş suların rüzgâr ya da deprem etkisiyle hareketlenip köpürerek kabarmasından meydana gelen su kütesidir.”¹⁹ Dalgalar bir deniz için vazgeçilmezdir. Zîra rüzgâr çok olduğu sürece deniz dalgalı olur. Buradaki zâtın deryâya, mevcin de varlıklara benzetilmesi İslâm felsefesindeki “sudûr teorisi” ile örtüşmektedir. Sözlük anlamı “doğmak, meydana çıkmak, zuhur etmek” olan sudûr kelimesi; felsefî bir terim olarak kâinatın meydana gelişini yorumlamak üzere tasarlanan, yoktan ve hiçten yaratma (halk) inancından farklı olduğu ileri sürülen teoriyi ifade eder. Sudûr yerine “akmak, fışkırmak, taşmak” anlamındaki feyz de kullanılır.²⁰

Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar, evrenin ortaya çıkışını daha anlaşılabilir bir şekilde açıklamak amacıyla kaynağını Plotin’den alan sudûr teorisini benimsemişlerdir. Fakat bu teori, Plotin’in İslâmî kaynaklarda *Es-ülûcyâ* ve *Kitâbü’r-Rubûbiyye* diye geçen *Enneades* adlı eserinde yer alsa da hiyerarşik bir sistem şeklinde ilk defa Fârâbî felsefesinde görülmüştür. Bu teoriyle filozof ezeli ve kadim olan ile hâdis(sonradan olan) olanı, değişmeyenle değişeni, yani bir ve mutlak olan yaratıcı ile çok ve mümkün olan mahlûkat arasındaki ilişkiyi belirtmek, böylelikle

¹⁴ İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, Ahmet Topaloğlu, (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2010), “Katre”, 640.

¹⁵ Ayverdi, “Sehab”, 1076.

¹⁶ *Kur’an Yolu Meâli*, Hayreddin Karaman – Mustafa Çağrı vd. , (Ankara: DİB Yayınları, 2017), Bakara 2/117.

¹⁷ Ayverdi “Habab”, 451.

¹⁸ Ayverdi, “Deryâ”, 274.

¹⁹ Ayverdi, “Dalga”, 249.

²⁰ Mahmut Kaya, “Sudûr”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/467.

en yücesinden en değersizine kadar bütün kâinatı bir sıra düzeni içinde yorumlamak istemiştir.²¹

Bu teoriye göre kâinattaki tüm varlıklar Allah'tan zorunlu olarak çıkar yani taşar. Beyitte de bu hakikati deniz-dalga metaforundan hareketle değişmeyenle değişeni; vahdet-kesret ilişkisini göstermesi açısından görmekteyiz Dalgaların denizden fışkırıp coşması gibi Allah'ın zâtının tecellileri de durmaksızın akacak ve kâinat var olduğu sürece de tecelliyât devam edecektir.

3. “Herkes aňlar hem görürdi yüzüñi ey dost senüñ

Kibriyâ-yı “lenterâni” den niķâbı olmasa.”

(Ey Dost! “Lenterâni” [beni asla göremezsin] azametinin peçesi olmasa senin yüzünü herkes anlar ve görürdü.)

Bu beyitte özel olarak değinilen husus, Hz. Mûsa ile Cenâb-ı Hak arasında geçen konuşmadır. Bu konuşmada Hz. Mûsa, Cenâb-ı Hak'tan kendisini göstermesini istemiş; cevaben de “Sen beni asla göremezsin.” buyrulmuştur. Bu konuşmayı içeren ayet şu şekildedir:

“Mûsâ, tayin ettiğimiz vakitte (Tûr'a) gelip de rabbi onunla konuştuğunda o, “Rabbim! Bana görün; sana bakayım” dedi. Rabbi, “Sen beni asla göremezsin. Fakat şu dağa bak; eğer o yerinde durabilirse sen de beni görebilirsin” buyurdu. Rabbi o dağa tecellî edince onu paramparça etti; Mûsâ da bayılıp düştü. Kendine gelince dedi ki: “Seni noksan sıfatlardan tenzih ederim, sana tövbe ettim; ben inananların ilkiyim.”²²

Allah insanı, Zât'ını dünyada görebilecek kabiliyette yaratmamış ancak zâtını işaret eden esmâsını, evsâfını ve sâir tecelliyâtını idrak kabiliyeti vermiştir. Allah'ın isim, sıfat ve fiillerinin âlemdeki yansımasını anlatan tecellî tasavvufta “Gaybların nurlarından kalblere açılan şeyler”²³dir. Allah Hz. Musa'ya kendisini göstermesi bile dağa tecellî etmek suretiyle zuhur etmiştir. Musa (a.s) da bu tezâhürü görmüştür. Buna benzer birtakım ayetler sebebiyle sonraları, İslâm tarihinde Allah'ın ahirette gözle görülüp görülemeyeceği meselesi tartışılmıştır.

Beyitte özel olarak bu ayetin zikredilmesinin sebebi, önceki beyitlerde de olduğu gibi her şeyin mutlak murâd edicisinin Allah olduğunu vurgulamak içindir. Öyle ki varlığı tüm sınırların üzerinde ve kusursuz, tüm gerçekliği ve tecelliyâtı ile ortada olan Allah'ın görülmesi dahi ancak O'nun dilemesi ile olmaktadır.

4. “Kim bilürdi zülfüñ ile kaşlaruñ ma'nâsını

İki ‘âlem gibi şerh ider kitâbı olmasa.”

(İki âlem gibi şerh eyleyen kitâbı olmasaydı zülfün ile kaşların ma'nâsını kim bilebilirdi.)

²¹ Kaya, “Sudûr”, 467.

²² A'râf 7/143.

²³ Cürcâni, “Tecellî”, 56.

Zülûf, “Yüzün iki tarafından sarkan saç lülesi.”²⁴ anlamındadır. Dîvân edebiyatında zülûf siyah renk ile işlenmiştir. Kara zülûf, zülûf-i siyâh-kâr, sevdâ-yi zülûf-i yâr gibi ifadeler sevgilinin siyah olan saçlarını anlatmak içindir. Özel olarak ele alındığında sevgilinin boynuna dolanmasıyla gîsû, bele kadar uzanmasıyla zülûf, sevgilinin alınına dökülmesiyle perçem adını alan saç klasik Türk edebiyatımızın pek çok şâiri tarafından kullanılmıştır.²⁵

Dîvân edebiyatında güzelliği tamamlayan en önemli unsurlardan biri saçtır. Saçın şekli, kokusu ve rengi hakkındaki benzetmeler oldukça fazladır. Âşık, sevgilinin saçlarına bağlanma arzusuyla aklını kaybedip mecnun olunca sevgilinin siyah örgülü saçları da delileri teskin eden bir zincire benzetilmiştir. Âşığın garip gönlü kuş olunca bu kara saçlar tuzak olarak şâirin hayalinde yer bulmuştur. Sevgilinin çene çukurunda esir kalan bîçare âşığın tek kurtuluş yolu o uzun saçlara el uzatmaktan geçmektedir.

“Zülfi zencîrine âşüfte gönül bende geçer

Kendüsün lâyıq-ı hıdmet sanur ol dîvâne”²⁶ (Bâkî Dîvânı, G.439/2.)

Sevgilinin zülûfünün sevdasına düşen perişan gönül bu saçlar arasında yolunu kaybetmiş bir yolcu, bir âvâredir. İşte bu âşığın pusulası, uçlarına tutunduğu kara zülûflerdir. Çünkü sevgilinin yüzüne ulaşmak için bu uzun ve kara saçları aşmak gerekmektedir. Yani vahdet kesrette nihân olmuştur ve kesrete düşmeden vahdete ermek de imkânsızdır.²⁷ Zülûf tasavvufî açıdan bakıldığında ise Allah’ın vechinden süzülüp gelen tecellileri ifade etmektedir.²⁸ Yine dînî muhteviyatlı bir anlamı ise saçın Rahmet-i Rahmân oluşudur.

Beyitte açıklanması gereken bir diğer kavram olan kaş, sözlükte “Gözlerin üzerinde kavisli bir çizgi meydana getirecek biçimde yer alan kısa kıllardır.”²⁹ Kaş, eğriliği sebebiyle mihrâba benzetilmiştir. Kaş-mihrâb benzetmesi Klasik Türk edebiyatında ve Türk halk edebiyatında yaygın olarak kullanılmıştır. Ahmed Paşa’ya göre sevgilinin gözleri ve kaşlarının hayali, imamı sarhoş etmiştir. İmam namaz kıldırmak için mihrâba geçtiğinde hatırına, sevgilinin mihrâba benzeyen kaşları gelir ve Kur’ân-ı Kerim’i yanlış okumaya başlar. Bu durum aşağıdaki beyitte tasvir edilmiştir:

“Mest olupdur çeşm ü ebrûnun hayâlinde imâm

K’oğumaz mihrâbda bir hârf-ı Kur’ânı dürüst”³⁰ Ahmed Paşa(G.20.4)

Kaşlar bu mananın yanı sıra tasavvufî olarak da izah edilmiştir. Buna göre iki kaş iki yaya benzetilip bu yaylardan biri fenâfillâhı, diğeri de bekâbillâhı temsil eder. Ayrıca iki kaşın, dolayısıyla iki yayın birisi kurb-u ferâiz olan makâm-ı cem’i diğeri de kurb-u nevâfil olan

²⁴ Ayverdi, “Zülûf”, 1395.

²⁵ Filiz İşçi, 15-19. *Yy Dîvanlarına Göre Dîvan Şürinde Zülûf*, (Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2017.), 46-47.

²⁶ İşçi, 15-19. *Yy Dîvanlarına Göre Dîvan Şürinde Zülûf*, 47.

²⁷ İşçi, 15-19. *Yy Dîvanlarına Göre Dîvan Şürinde Zülûf*, 48.

²⁸ M. Efdal Emre, *Niyâzî-i Mısrî Dîvânı ve Şerhi*, (İstanbul: Âlem Ticaret ve Yayıncılık, 2017), 116.

²⁹ Ayverdi, “Kaş”, 636.

³⁰ Özcan, “15. Yüzyıl Divanlarında Dinî Benzetmelerle Yapılan Sevgili Tasvirleri?”, 174.

hazret'ü'l-cem'i temsil eder. Bu makâmlar ve Allah'ın zât, e'âl ve sıfâtları olmasaydı zülûf ve kaş bilinemezdi.³¹

Şiirde yer alan iki âlem, dünya ve ahirettir. İki âlemi şerh eden kitapta her şey vardır: “Gaybın anahtarları Allah'ın yanındadır; onları O'ndan başkası bilmez. O, karada ve denizde ne varsa bilir; O'nun bilgisi dışında bir yaprak bile düşmez. O, yerin karanlıklarındaki tek bir taneyi bile bilir. Yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır.”³² Kur'ân-ı Kerîm'de dünya ve ahiret hayatına dair pek çok misaller vardır. Bu iki âleme ait nimetler, güzellikler çeşitli şekillerde tasvir edilmiştir.³³ Beyitte de bu nokta vurgulanmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm olmasaydı bu hakikatleri yazan bir kitap da olmazdı. Çünkü bu hakikatlerin anlaşılmasında birincil kaynak şüphesiz Kur'ân'dır.

5. “Uğdesin kim hâl iderdi ol kitâbdan zülfünün

Anuñ insân dinilen âhîr ki bâbı olmasa.”

(Onun insan denilen son kapısı olmasa o kitaptan zülfünün düğümünü kim çözerdi.)

Ukde, sözlükte düğüm anlamındadır.³⁴ Zülûf ise bir önceki beyitte ifade ettiğimiz üzere saç anlamına gelmektedir. Ukde ile saç arasında bir şekil benzerliği vardır. Saç, bazen dolaşır ve düğüm olur. Bu düğümü, dolaşıklığı çözmek oldukça zordur. Çözebilmek için uzun uğraşlar da gerekebilir. Bu hususu Sefercioğlu şu şekilde ifade etmektedir: “Saçın düğüm oluşu, şekil benzerliğine dayanır. Bunun yanında düğümün, bir şeyi sıkıca bağlamanın ifadesi oluşu, bu bağlanışla perîşân olma, kurtulma ihtimalinin azalması sebebiyle gönlün çektiği sıkıntı önemlidir.”³⁵

Âhîr, “sonuncu olan” anlamındadır.³⁶ İnsan tüm mahlûkattan sonra yani dünya yaratıldıktan sonra yaratılmıştır. İbni Arabî'nin *Füüsûs'ul- Hikem* adlı eserinde bu hakikate değinilmiştir:

“Hak Teâlâ Hazretleri hey'et-i âlemi bütün levâzımı ile halk ve ikmâl buyurduktan sonra, Âdem'in suret-i cesedini tıyn-i lâzibden, yani kokmuş çamurdan tesviye edip, ona ruh nefh etti; ve melâikeye secde ile emr eyledi, secde ettiler.”³⁷ İslâm tasavvuf düşüncesinde yer alan bu yoruma göre ilk insanın yaratılışı âlemin bütünüyle yaratılmasından sonra meydana gelmiştir. Beyitte de bu husustan yola çıkarak insana âhîr yani sonuncu anlamı verilmiştir.

Beyitte insan için yapılan bir diğer benzetme ise kapı benzetmesidir. Kapı “Bir yere girilip çıkılırken içinden geçilen yer”³⁸dir. Bir mekâna girebilmek için öncelikle kapıdan geçmek

³¹ Emre, *Niyâzî-i Mısrî Dîvânı ve Şerhi*, 116.

³² En'âm 6/59.

³³ Örneğin: “Nefsânî arzulara, (özellikle) kadınlara, oğullara, yağın yağın biriktirilmiş altın ve gümüşe, soylu atlara, sağmal hayvanlara ve ekinlere düşkünlük insanlara çekici kılınmıştır. İşte bunlar dünya hayatının geçici menfaatleridir. Hâlbuki varılacak güzel yer, Allah'ın katındadır.” Âl-i İmrân, 3/14.

³⁴ Ayverdi, “Ukde”, 1282.

³⁵ M. Nejat Sefercioğlu, *Ne'î Dîvânı'nın Tablîli*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2001), 151.

³⁶ Ayverdi, “Âhîr”, 23.

³⁷ Niyâzî, Mısrî, *Füüsûs'ul Hikem Tercüme ve Şerhi I*, Ahmed Avni Konuk (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020), I/56.

³⁸ Ayverdi, “Kapı”, 621.

gerekir. Burada kitabı yani Kur'ân'ı ve âlemi anlayabilen tek varlık olması sebebiyle insan, kapıya benzetilmiştir. İnsanın Kur'ân'ı ve âlemi anlayabilmesi, Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan “*Ve Âdem'e bütün isimleri öğretti.*”³⁹ âyetinden mülhemdir. Allah Âdem'e bütün isimleri, yani maddî ve manevî varlıkların, kavramların isimleriyle birlikte bunların özelliklerini yahut isim verme ve dil icat etme kabiliyetini öğretmiştir.⁴⁰

İnsan, Kur'ân'ın anlaşılmasında ve yaşanmasında bir kapı görevi üstlenmektedir. Kitabı anlayıp hayatına tatbîk eden insan zülfün düğümünü de çözebilen insandır. Zülfünün düğümünü çözmek ise o ayetlerin gerçek manasını, arka planını bilmektir. Bu konuya örnek olarak şu ayeti zikredebiliriz: “*Allah, kendi içinde uyumlu, gerçekleri tekrar tekrar dile getiren bir kitap olarak sözlerin en güzelini indirdi. Rablerinden korkanların onun etkisiyle tüyleri ürperir, sonra yine Allah'ı anmaya yönelerek bedenleri ve kalpleri huşura kavuşur...*”⁴¹

Vurgulanmak istenen nokta, insanın varlığı ile Kur'ân'ın ve âlemin anlaşılması mevzuudur. Zira her şeyin bir yaratılış amacı vardır. Kur'an'ın indirilmesi ve âlemin yaratılışı da insanlar içindir. Bu sebeptendir ki mahlûkat arasından yalnızca insanlar tarafından tam manasıyla hikmetiyle anlaşılabilir.

6. “*Âşri inkâr eyleyen mülhidler ilzâm mı olur*

Sâl-be-sâl evrâk-ı eşcâr inşilâbı olmasa.”

(Seneden seneye ağaçların yapraklarının çevrilmesi olmasa âşri inkâr eyleyen dinsizler susmazdı.)

Mülhid “Allah'ı tanımayan, Tanrı'yı inkâr eden, dinsiz, îmansız kimse” anlamındadır.⁴² Dünyada olup biten tüm hadiselerin varlığı ve devamlı oluşu bizleri Allah'ın varlığıyla ilgili çeşitli delillere götürmektedir. Bunlardan ilk akla geleni gâye ve nizam delilidir. Gâye ve nizam delilini şu şekilde açıklayabiliriz: Âlemdeki varlıkların her birinde bir düzen görmek veya bir düzenin varlığını çağrıştıran izlere rastlamaktayız. Varlıklar arasındaki bu düzen belli gayelere hizmet etmekte, âlemden hayatın devamını sağlamaktadır.⁴³ İşte bu düzen ve devamlılık bizleri zorunlu bir tanrı fikrine götürmektedir. O tanrı (Allah) bu düzeni kuran ve devamını irade eden zâttır. İslâmiyet'te bu düşüncenin adı sünnetullâh'tır. Sünnetullâh, Allah'ın tabiatı yaratıp devam ettirmek ve toplum hayatını düzenlemek üzere koyduğu kanunlar bütünüdür.⁴⁴

Beyitte örnek verilen ağaçların yapraklarının çevrilmesi olayı, sonbaharın bir belirtisidir. Sonbaharda yapraklar dökülür ve bir sonraki ilkbaharda tekrar açmaya başlar. Sürekli devam eden bu döngü Sünnetullah'ın gereğidir. İşte bu türden yasaların varlığı mülhid (îmansız) kimselerin inanmasına vesile olabilmektedir. Bunula vurgulanmak istenen husus Allah'ın evrende koyduğu yasalar ve bunların devamlılığı olmasaydı insanların çok daha kolay bir şekilde ateizm yani inançsızlık yoluna başvuracağı gerçektir. Üstelik ikinci mısradaki ifade

³⁹ Bakara 2/31.

⁴⁰ Bakara 2/31.

⁴¹ Zümer 39/23.

⁴² Ayverdi, “Mülhit”, 875.

⁴³ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 64.

⁴⁴ İlyas Çelebi, “Sünnetullâh”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 38/159.

edildiği üzere bu kimselerin susmaması sadece kendi inançsızlıklarıyla kalmayıp insanları da bu yola sürüklemek için gayret sarf etmelerini ifade etmektedir.

Ayrıca yukarıda ifade edilen döngü, Allah'ın her an yaratma halinde oluşunu çağrıştırmaktadır. Allah'ın daima yaratma halinde olması dolayısıyla tecelliyât da sürekli dir.

7. “Kabri vahdet kûşesi haşri temâşâgâh idi

Ey Niyâzî kimde kim cehlûñ ‘azâbı olmasa.”

(Ey Niyâzî [kendisinde] cehlin azâbı olmayan kimsenin kabri vahdet köşesi, haşri temâşâgâh idi.)

Vahdet, "Sözlükte 'bir ve tek olmak, tek kalmak' anlamındaki vahd kökünden masdar olup 'birlik, teklik, bütünlük' anlamında kesretin karşıtıdır; "varlığa bir (vâhid) adını vermeyi sağlayan mâna" şeklinde açıklanır.⁴⁵ Kesret, yalnızca vahdetle tanımlanabilir. Vahdetle kesret arasında bir müteakabiliyet ilişkisi var olmakla birlikte bu tam bir karşıtlık değildir. Zira çokluğun karşıtı birlik değil azlıktır. İslâm felsefesi geleneğinde ilk varlık olan tanrının birliğiyle diğer varlıkların birliği arasında temel bir ayırım yapılmıştır. Örneğin, metafiziğini vahdet-kesret ilişkisi üzerine kuran Kindî, vahdeti zatî/hakikî ve arazî/mecazî olarak ikiye ayırmıştır. Yalnızca Allah'ın vahdeti zâtîdir; dolayısıyla yalnız Allah gerçek birdir. O'nun hakkında hiçbir açıdan çokluk düşünülemez. Bu nedenle varlıklardaki arazî vahdet insana, gerçek vahdete sahip olan Allah'ı gösterir.⁴⁶

Kûşe "köşe" anlamına gelmektedir.⁴⁷ Vahdet kûşesi ise birliğin köşesi şeklinde mecazî bir ifadedir. Kabrin vahdet kûşesi olması kişinin dünyada yapıp etmeleri ile doğru orantılıdır. Kişi eğer dünyada iken Allah'a yakın bir hayat sürdürseyse, kalbini Cenâb-ı Hak'tan uzaklaştırmadıysa kabri vahdetten bir köşe olur. Vahdet birliktir, ehadiyettir. Gerçek manada bir olan Allah'ı temsil eder. Allah'ın razı olacağı bir hayat yaşayan kimsenin kabri Allah'ın lütfuyla vahdet köşesine dönüşür ve kişi kıyamet günü gelinceye kadar huzurla uyur.

Beyitte geçen bir kavram da temâşâgâhtır. Bu kavram, "seyir yeri" manasına gelmektedir⁴⁸. Böyle bir kişi için kıyamet günü geldiğinde de haşr diye adlandırılan diriliş bir seyir yerine, âdetâ Allah'ın tecelliyâtını seyrettiği bir temâşâgâh'a dönüşür. Fakat dünyada iyi ameller işlemek suretiyle kendisine zulmeden⁴⁹ ve Allah'tan uzaklaşıp kesret âlemi olan dünyaya dalan kimseler için kabir, temâşâ edebileceği bir yer olmaktan uzaktır. Cehaletten kastedilen ise vahdetten gâfil olmak anlamındadır. Niyâzî-i Mısrî, bu cehalet sebebiyle yapıp etmelerimiz olmasaydı kabrimiz de haşrimiz de güzel olurdu diyerek bu hakikati vurgulamıştır.

⁴⁵ Ali Durusoy, "Vahdet", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/430.

⁴⁶ Ali Durusoy, "Vahdet", 430.

⁴⁷ Ayverdi, "Kûşe", 719.

⁴⁸ Ayverdi, "Temâşâgâh", 1231.

⁴⁹ Örnek için bakınız: A'raf 7/177.

189. Gazel

1. “Zühdüñi ıko ‘aşka düş ehl-i cânân itsüñ seni

Pîr-i ‘aşka kulluk it cânâne cân itsüñ seni.”

(Zühdünü terk et aşka düş cânân ehli etsin seni, aşkın üstadına kulluk et cânâne cân etsin seni.)

“Sözlükte zühd “bir şeye rağbet etmemek, ona karşı ilgisiz davranmak, ondan yüz çevirmek gibi anlamlara gelir. Malı az olan kişiye müzhid, az yemek yiyene zâhid, az olan şeye zehîd, dünyaya karşı perhiz hayatı yaşamaya zehâdet denir.”⁵⁰ Zühd kavramı genel itibariyle dünyaya karşı olumsuz tavır ve davranışların bütünüdür ifade etmektedir. Dünya malına, makâma, şan ve şöhrete önem vermeme; azla yetinip çokça ibadet etme, âhîret için hayırlı işlere yönelme zühdün örneklerindedir. Kur’ân-ı Kerîm’de, “*Sakın kendilerini sınamak için onların bir kesimini yararlandığımız dünya hayatının çekiciliğine göz dikme! Rabbinin sana verdiği nimetler daha hayırlı ve daha kalıcıdır*”⁵¹ “*Sizce verilen şeyler dünya hayatı için faydalı nesnelere ve güzelliklerden ibarettir. Allah katında olanlar ise daha hayırlı ve daha kalıcıdır. Aklınızı kullanmaz mısınız?*”⁵² âyeti ve buna benzer mânadaki âyetler sonsuz olan âhîret hayatına yönelmenin kul için daha fazla önem taşıdığını bildirmektedir.

Zühdün sûfilere göre mânâsı ise genel mânâdan farklılaşmaktadır. Buna göre zühd, yalnızca ibadet ve tâat ile değil her an Allah’la meşgul olmak ve kalbi daima onunla bir kılmak suretiyle gerçekleşir. Buna göre zâhid, “*her an O’nu düşünen, O’nun yanında bâkî kalan ve nazarı O’ndan başka hiçbir şeye dönmeyen kimsedir.*”⁵³ Niyâzî-i Mısırî’nin zühdün bu anlamına örnek olan şu beyti önemlidir: “*Savm ü şalât u hacc ile şanma biter zâhid işüñ/ İnsân-ı kâmil olmağa lâzım olan ‘irfân imiş*”⁵⁴

Sûfilerin zühde verdikleri anlamdan hareketle bu beyitte kuru ibadetin terkine bir davet vardır. Terkin, terkedilen şeye göre dereceleri vardır: İlk derecesi dinin yasakladığı şeyleri terk etmek, ikincisi ise şüpheli şeylerden uzak durmak olup buna ‘vera’” denir. Üçüncüsü yapılabilmemesi hususunda ruhsat verilen şeyleri terk etmektir. En yüksek derecesi de Allah’ın dışındaki her şeyi kalpten çıkarmak, kalbi daim Allah’la bir kılmaktır. Ayrıca zühd “sûfiler tarafından “terk-i dünyâ, terk-i ukbâ, terk-i hestî, terk-i terk” şeklinde özetlenmiştir.⁵⁵

Niyâzî-i Mısırî takvâyı aşk ve irfânda bulmayı öğütlemiştir. Bu bağlamda ilim ve ibadet tek başına yeterli değildir. Gerçek zâhid, aşkı ve irfânı olan kimsedir. Ona göre ar, namus, şöhret, makâm ve mevkiî geçici şeylerdir. Aslolan Allah aşkıyla yanmaktır.

Pîr, Farsçada ihtiyar, yaşlı kimselere denir. Tasavvuf liderleri de pîr olarak adlandırılmıştır. ‘O bu işin piridir’ örneğinde olduğu gibi bu kelime üstad, mütehasıs gibi

⁵⁰ Semih Ceyhan, “Zühd”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları,2013), 44/530.

⁵¹ Tâhâ 20/131.

⁵² Kasas 28/60.

⁵³ Erginli, “zühhd”, 1278.

⁵⁴ Erdoğan, *Niyâzî Mısırî Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Dîvânı*, 220.

⁵⁵ Semih Ceyhan, “Zühd”, 530.

anlamları içermektedir. Eskiden tarikat kurucusu şeyhlere de pîr denmiştir.⁵⁶ Burada kullanılan mânâda pîr ise mürşid veya Hz. Peygamber olarak düşünülebilir. Bu pîre kulluk etmeye çağrı vardır. Kulluk etmek, itaat etmek, ona uymak ve pîrin hizmetinde olmak şeklinde anlaşılmaktadır. Yunus Emre, *Dîvân*'ında bu hakikati vurgulamıştır: “Taptuk’un tapusunda, kul olduk kapusunda/ Yunus miskin çığ idik, piştik Elhamdülillâh”⁵⁷ Buna göre sâlik mürîdine uydukça sevgiliye giden yolda ilerleyecektir. Aynı şekilde kişi Hz. Peygamber’in izinde bir hayat sürdürdüğü takdirde Allah’a giden yolda ilerleyecektir. Âyet-i Kerîme’de bu nokta vurgulanmaktadır: *De ki: “Eğer Allah’ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Allah çok bağışlayıcı, çok esirgeyicidir.”*⁵⁸

2. “Bir zamân bülbül gibi efgânun ağdur göklere

Şol kadar kıl nâleyi kim gülistân itsün seni.”

(Bir zaman bülbül gibi efgânını göklere yükselt, öyle bir inle ki bu inleme gülistân etsin seni.)

Doğu edebiyatlarında bülbül ve gül önemli bir yere sahiptir. Bülbül, güllerin açtığı günlerde daha canlı öttüğünden gül ile arasında muhayyel bir aşk ilişkisi telakki edilmiş, bülbül âşığa, gül de mâşuğa benzetilmiştir. Bu yoruma göre ikisi arasında mecazî bir aşk vardır ve gülün aşkı ile tuttuğu için bülbüle “şeydâ” (çılgın) ve “zâr” (ağlayıp inleyen) sıfatları verilmiştir. Bülbülün güle yaklaşmasında en büyük engel gülün dikenidir. Fakat bülbül gülün hatırı için dikenini de hoş görmektedir.⁵⁹ Bülbülün yüksek sesle ötmesi, “inleme, inilti, âh etme”⁶⁰ mânâsına gelen nâleye benzetilmiştir. Ötüşü âdeta bir çığlığı andırmaktadır. Gülistân “gül bahçesi”⁶¹ demektir.

Dîvân şiiriyle yapılan araştırmalarda gül-zâr ve gülşen kelimeleri ile mürâdif olan gülistân kelimesi, hem işret ve eğlencenin mekânı anlamında gerçek bir gül bahçesine; hem de şâirin zihninde mecazî bahçeye işaret etmektedir.⁶² Âşık inleyip ağladıkça gül bahçesindeki çiçekler gibi çiçek açar, güzelleşir. Şâir de bu hakikati bildiği için efgânını yükselt diyerek nasihatte bulunmuştur.

Bu beyitte Niyâzî-i Mısrî, gülistan ancak bülbülün inlemesiyle meydana gelir diyerek hüsn-ü ta’lil sanatına başvurmuştur. Ayrıca bülbülün inlemesiyle ilgili şu mısraları zikretmiştir:

“İñile ey derdlü gönül inile,

Ehl-i derdün inleyecek çağıdur.

Gel tımâr it yareñe sen ‘aşk ile

Yarelerün oñılacak çağıdur.”⁶³

⁵⁶ Ayverdi, “Pir”, 996.

⁵⁷ Burhan Toprak, *Yunus Emre Dîvânı*, (Eskişehir: Odunpazarı Belediyesi Yayınları, 2006), 143.

⁵⁸ Âl-i İmrân 3/31.

⁵⁹ Cemal Kurnaz, “Bülbül”, TDV İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/485.

⁶⁰ İskender Pala, *Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü*, (İstanbul: LM Yayıncılık, 2002), 362.

⁶¹ Ayverdi, “Gülistan”, 444.

⁶² Talip Çukurlu, “Dîvân Şâirinin Gülistân/Gülzâr/Gülşen Mefhumu”, *Journal of Turkish Language and Literature*, 3/2, (İlkbahar 2017), 71.

⁶³ Kenan Erdoğan, *Niyâzî-i Mısrî Dîvânı*, 192.

“İnle ey derdli gönül inle, Ehl-i derdin inleyecek çağdır, gel sen yararı aşk ile tedavi et, (bu çağ) yârelerin şifa bulacağı zamandır.”

Buradaki nâle, âşığın gözyaşıyla bağlantılı olarak düşünülebilir. Bülbül yani âşık, sürekli ağlayarak vuslatı istemektedir. Vuslat da gülistân olmaktır. Gülistân olmak sevgiliye kavuşmak ile gerçekleşir. Âşık inleyip gözyaşı döktükçe gözünden akan yaşlar gönül bahçesini sular ve o bahçede çiçekler açar. İşte o zaman şüirdeki hakikat tecellî eder ve âşığın gönlü gülistân olur. Hz. Peygamber gözyaşı dökmenin kıymetini ifade etmek üzere şu hadisi buyurmuştur: “*Allah katında hiçbir şey, iki damla ve iki izden daha sevimli değildir. Allah korkusuyla akıtılan gözyaşı damlası ve Allah yolunda dökülen kan damlası....*”⁶⁴

Bülbül ile gül arasındaki bu ilişkinin benzeri bir olay Hz. Peygamber’in bineği ile kendisi arasında görülmüştür. Cebrâil(a.s) ve Burak arasında geçen konuşma mecâzî bir anlatı şeklinde *Mevlid*’de yer alır. Burada üzerinde durulan husus inlemenin ve feryadın aşkın nişânesi oluşudur:

“Cebrâil cennete vardığında sayısız Burak arasında çok ağlayan, kederli bir Burak gördü. Hüznünün sebebini sorduğunda ondan şu cevabı aldı: ‘Ya Emin! Bir zaman bir ses işittim, aklım başımdan gitti. Yüreklere delen o sadâ ‘Ya Muhammed’ diyordu. O zamandan beridir ki o ada âşık oldum. Yüreğim yandı, cennet bana dar geldi. Zahirde cennet içreğim ama mânâda hasret azabı çekerim. Eğer onun visaline erişemezsem can ü teni terk ederim.’ Cebrâil, Burak’a müjdeyi verdi; ‘Ağlayıp üzülme, Allah senin murâdını hâsıl etti. Kimde aşktan bir nişan varsa akibet o mâşuğuna vasıl olur. Gel seni de mâşuğuna iletayim’. Ve birlikte Hz. Peygamber (sav)’e geldiler.”⁶⁵

3. “Âr u nâmûsuñ birağ şöhret kıbâsından sóyuñ

Giy melâmet hırkasın kim ol nihân itsüñ seni.”

(Âr ve nâmusunu bırak, şöhret cübbesinden soyun, Melâmet hırkasını giy ki o seni gizli etsin.)

Âr, “utanma, hayâ”⁶⁶ anlamındadır. Nâmus ise “İnsanın ahlâk kurallarına uymasını sağlayan, onu şerefli kılan mânevî duygu; güzel haslet”tir.⁶⁷ Melâmet, kötüleme, karalama, ayıplama anlamlarına gelmekte olup kınayanların kınamasından çekinmeksizin istikamet üzere yürümektir.⁶⁸ Melâmetiye adıyla bilinen “nefislerini kınayanlar”⁶⁹ tarafından oluşturulan sûfî bir ekolün mensubu olan Melâmîler, halkı kendilerinden nefret ettirmek için şeriatte zararı olmayan bazı fiilleri işlerler. Bu tutum onların halk arasında şöhret olmaktan kaçınmak için seçtikleri yoldur. Bu vesileyle insanlar onlardan uzaklaşırlar. Melâmîlerin gâyesi de budur. Buradaki halka karşı duruş ve kınayanın kınamasına aldırılmama sûfinin kendi ruh dünyasıyla ilgilidir. Halk ile zıtlaşmak için değildir.

⁶⁴ İslâm ve İhsan, “Gözyaşı ile ilgili Hadis-i Şerifler”, (Erişim 1 Nisan 2021).

⁶⁵ Saadettin Ökten, “Mevlid Veya Bir Medeniyet Beyannâmesi”, *Mevlid ve Süleyman Çelebi*, Bilal Kemikli – Osman Çetin, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 40.

⁶⁶ Ayverdi, “Ar-Âr”, 61.

⁶⁷ Ayverdi, “Haslet”, 478.

⁶⁸ Murat Vanlı, *17. Yüzyıl Türk Şiirinde Tasavvuf Telakkisi* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2020), 263.

⁶⁹ Abdurrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 539.

Melâmetîler ihlâsın manasına riayet ve sıdk kaidesini muhafaza hususunda son derece çaba gösteren, gizli olarak ibâdetde bulunan ve hayır işlerini insanların gözlerinden korumakta ciddi bir dikkati vâcib bilen kimselerdir.⁷⁰

Melâmetiyye ekolünün ilk temsilcisi olarak kabul edilen Hamdun el Kassar (ö.271/884), melâmeti izah ederken şunları söylemiştir: “Melâmet, selâmeti terktir. Kişi kendi selâmetini terk ederse, etrafından gelen bela ve musibetler onu kuşatır. Allah’ın celâl ve azâmetini temâşâ edebilmek ve O’nun rızasına uygun bir son ümidiyle her türlü rahat ve alışkanlıklarından uzaklaşır. Sonucunda da halkın kendilerini reddetmesi yoluyla halktan ümidini keser. Fıtratında var olan halk ile yakınlık ve ülfet etme arzusunu içinden atar.”⁷¹

Ar ve namusu terk etmek Allah’ın rızasına ulaşmak içindir. Melâmîler bu yolda kınanmayı dahi göze alırlar. Bu düşünceye ‘kınayıcının kınamasından korkmamak’ adı verilir. Şâir; ar ve namusu bırak, melâmet hırkasını giy diyerek tüm inananlara bilhassa da Allah’a yakın olmak isteyenlere öğüt vermektedir.

Nihân “Gizli, saklı, gizlenmiş, saklanmış⁷²”, nihân etmek ise “Gizlemek, saklamak⁷³” anlamındadır. Melâmet sûfiyi gizleyen bir hırkaya benzetilir. Bunun nedeni Allah dostlarının, sûfilerin melâmî olma yoluyla Allah’a olan bağlılık ve ihlaslarını arttırmak istemeleridir. Melâmet yoluyla nihân olmak gerçekleşir. Sûfi melâmetin gerekliliklerini yerine getirdiği takdirde o melâmet sûfiyi nihân eder. Nihân olan kimse kendini kaybedip Allah’ta var olan kimsedir. Nihân olmak ile ilgili olarak aşağıdaki beyit ve Yahya Kemâl’in bu beyit ile ilgili yorumu oldukça önemlidir:

“Ettik o kadar ref-i te’ayyun ki Neşâtî

Âyine-i pür tâb-ı mücellâda nihânız”⁷⁴

Yahya Kemâl, Neşâtî’nin bu beytini şu şekilde sadeleştirmiştir:

“Merhum Edirne şeyhi Neşâtî diyor ki: ‘Biz sâf aynalarda sırroluruz öyle gâibiz’

‘Melâmî şâir, Allah görünmez, biz de görünmeyiz demek istiyordu. Bu felsefeyi harikulade bir incelikle bu beyitte söylemiş bulunuyordu. Ref’i teayyun görünmeyi ref etmek demektir ki bu Melâmîlikte bir tabirdir. İnsanlar hatta cemâdâta hepsi Allah’tır. Allah ise görünmez.’⁷⁵

4. “Yüzüñi yerler gibi ayaklar altında ço kim

Hağ Te’âlâ başlar üzre âsumân itsüñ seni.”

(Yüzünü yerler gibi ayaklar altında koy ki, Hak Teâlâ seni başlar üzerinde gökyüzü etsin.)

⁷⁰ İzzeddin Kâşânî, *Tasavvufun Ana Esasları*, Ersan Güngör (İstanbul: Kurtuba Kitap Yayıncılık, 2010), 116.

⁷¹ Erginli, “Melâmet”, 647.

⁷² Ayverdi, “Nihân”, 932.

⁷³ Ayverdi, “Nihân”, 933.

⁷⁴ İsmâil Güleç, “Yahya Kemal’de Lâmi-î Çelebi Etkisi”, *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 16 (Aralık 2008), 170.

⁷⁵ Güleç, “Yahya Kemal’de Lâmi-î Çelebi Etkisi”, 170.

Yüzünü yerler gibi ayaklar altına koymak ifadesindeki yer, toprağı temsil eder. Zîra ayağımızı bastığımız her mekânın altında toprak olması dolayısıyla toprak özdür. Ana zemindir.

Toprak dinî-tasavvufî edebiyatın sembol kavramlarından biridir. Tasavvufta toprak çoğunlukla sûfiyi sembolize etmektedir. Çünkü toprağı her türlü çöp, atık vb. şeyler atılmasına rağmen toprak; insanların hayatlarını devam ettirmesi için her türlü gıdayı verir. Kötülüğe karşı iyiliğı, kibirden uzak kalmayı, saf ve temiz kalbi ifade eder. Bunları yapan kişi benliğinden kurtulur. Özetle toprak gibi olmak tevazu ile olgunlaşmayı anlatır. Yine ilgili beyitle bağlantılı olarak zikretmemiz gereken hususlardan biri de Mevlânâ'nın toplum tarafından çokça bilinen yedi öğüdünden biri olan "Tevazu ve alçakgönüllülükte toprak gibi ol." sözüdür. Ebedî olan ruh ile toprak olan beden arasındaki ilişki Mevlana'nın düşüncesinin belirleyici unsurlardan biri olarak görülmektedir.⁷⁶ Bu yorumlardan yola çıkarak toprağın tevâzu ve alçakgönüllülüğün sembolü olmasından hareketle yüzünü yerler gibi ayaklar altına koymanın tevâzu sâhibi olmayı anlattığını söyleyebiliriz.

Burada ayrıca toz/zerre maddesini de göze çarpmaktadır. Toprağı basıldıkça toz veya zerrelere havalanır ve başlar üstüne çıkar.

Âsumân, gökyüzü demektir.⁷⁷ Gökyüzü ve göğes dâir olan benzetmeler yüceliğı ve ululuğı anlatır. Burada da Allah'ın tevâzu sahibi, iyi niyetli ve alçakgönüllü insanları Allah'ın en yüce mertebelere eriştireceğı, en kıymetli makâmlara getireceğı vurgulanmaktadır.

5. "Virme râhat nefisüne dâim gâzâ-yı ekber it

Kâbe-i dil feth olup dâru'l-emân itsün seni."

(Nefsine rahat verme, dâima(onunla) en büyük savaşı et ki Gönül Kâbe'si feth olup seni güvenilir yurt kılsın.)

Cihâdın en zoru ve büyüğü nefisle savaşıdır. Nitekim Hz. Peygamber de Tebuk seferinden dönerken "*Şimdi büyük cihâda (nefs cihâdına) dönüyoruz!*"⁷⁸ buyurarak bu hususu vurgulamaktadır. Bu en zor savaşıdır. Çünkü bu savaşıta nefsin arzu ve isteklerine karşı çıkılır. Ayrıca kalbi daim zikir ile meşgul etmek gerekir. Tasavvufta zikir, dervişler tarafından Allah'ın birtakım isimlerinin belirli sayıda tekrarlanmasına denir. Zikrin kelime ve esmâları genellikle şunlardan oluşur: "Lâilâhe illa'llâh, Allah, Hû, Hayy, Hakk, Kayyûm"⁷⁹.

Zikr-i hafî (gizli zikir) ve Zikr-i celî (açık zikir) olmak üzere iki kısma ayrılır. Zikr-i Hafî gönülden yapılan zikirdir. Zikr-i Celî ise dervişlerin yüksek sesle ve hep birlikte yaptıkları zikirdir.⁸⁰ Nefis ile ruh arasında bir çatışma ve ayrılık söz konusudur. Çünkü ruh Allah'tan bir

⁷⁶ Mehmet Emin Bars – Yılmaz Irmak, "Tasavvuf ve Halk İnancı Işığında Yunus Emre'de Toprak İmgesi", *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/18, (Ağustos 2019), 1203.

⁷⁷ Gökhan Ekinci, *Kuddûsî Dînâmî Sözlüğü [Bağlamlı Dizin Ve İşlevsel Sözlük s. 245-345]*, (Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dilî ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 53.

⁷⁸ Prof. Dr. H. Kâmil Yılmaz, "Nefis İle Mücadele Cihad-ı Ekber", *Diyânet Dergi*, (Erişim: 19 Ocak 2021).

⁷⁹ İskender Pala, *Ansiklopedik Dîvan Şiiri Sözlüğü*, (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989), "Zikr", III/506.

⁸⁰ Pala, "Zikr", 506.

nefha taşınması dolayısıyla Allah'ın nurunun ve tecelliyâtının idrâk edildiği yerdir. Nefis ise arzu ve isteklerimizin zuhur ettiği kısımdır. Örneğin ibadet ve tâattan ötürü huzur ve manevi bir haz hissedilir. Fakat nefse bu türden işler zor gelebilir. Sâlik yahut âşık itaat ve ibadetine nafilelerle de devam ederse ruhunun tekâmülü hâsıl olur. Nitekim bir Hadîs-i Kudsî'de şöyle buyrulmaktadır:

"...Kulum nafilâ ibadetlerle de bana yaklaşmaya devam eder, ta ki ben onu severim. (Sevince de) artık onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum. Benden isterse muhakkak ona (istediğini) veririm. Bana sığınursa muhakkak onu korur ve kollarım..."⁸¹

Beyitte yer alan Kâbe-i dil benzetmesi Mekke'nin fethini hatıra getirmektedir. Mekke'nin emân verilmiş bir belde olması dolayısıyla Kâbe, emân verilmiş ve Allah tarafından korunan kutsal bir mekândır. Bu husus ilgili âyette belirtilmiştir:

"O zaman biz beyti insanların gidip gelip ziyaret edecekleri bir makâm ve bir güvenlik yeri yaptık. Siz de İbrâhim'in makâmından kendinize namaz kılacak bir yer edinin. İbrâhim ve İsmâil'e de, "Tavaf edecekler için, kendini ibadete verecekler, rükû ve secde edecekler için evimi temiz tutun" diye talimat verdik."⁸²

Bu ayetle görüldüğü üzere Kâbe bir güvenlik yeri ve emîn bir mekândır. Hz. Peygamber de Mekke'yi ve bu şehrin incisi olan Kâbe'yi fethettiğinde orada masum olan hiç kimseye zarar verilmeyeceğini, ziyana uğratılmayacağını söylemiştir. Kâbe bu fetih sonucu İslâm'ın şehri olduğunda içerisindeki putlar temizlenmiştir. Bu fitrata dönüşün göstergesidir. Tıpkı bunun gibi insan da gönlünü günahlardan temizlerse fitrata uygun davranmış olur. Bu da nefse uymamak, Allah'ın razı olduğu işler yapmak suretiyle gerçekleşir. Bunu yerine getiren insan özünde emin bir yurt olan gönül kâbesini kirletmemiş olur. Aksi takdirde kendisine zulmetmiş olacağı da Kur'an'da belirtilmiştir: "Dediler ki: "Ey rabbimiz! Biz kendimize zulmettik. Eğer bizî bağışlamaz, bize acımasan mutlaka zıyan edenlerden oluruz!"⁸³

6. "Gel Niyâzî'nün elinden bir kadeh nûş eyle kim

Maîv idüp nâm u nişânun bî-nişân itsün seni."

(Gel, Niyâzî'nin elinden bir kadeh iç ki nâm ve nişânını mahvedip seni nişansız etsin.)

Kadeh nûş, içki içmek anlamındadır. Mey ise "Şarap, bâde"⁸⁴ manasında olup tasavvufta "İlâhî aşk"⁸⁵ a karşılık gelir. Niyâzî-i Mısrî, gazelin bütününde Allah aşkına düşmekten ve bu aşkın mahiyetinden bahsetmektedir. Son beyte geldiğinde ise bu aşkın sarhoşluğuyla kendisinin mest olduğunu; herkesi de bu aşka düşmeye, aşkın şarâbından bir kadeh almaya davet etmektedir. Nâm "Ün, şöret, şan"⁸⁶; nişan ise "İşâret, belirti, iz, alâmet,

⁸¹ Mehmet Görmez, Mehmet Emin Özafşar vd. *Hadislerle İslâm*, (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013), 2/243.

⁸² Bakarâ 2/125.

⁸³ Araf 7/23.

⁸⁴ Ayverdi, "Mey", 815.

⁸⁵ Ayverdi, "Mey", 815.

⁸⁶ Ayverdi, "Nam", 912.

alâmet-i fârika”⁸⁷ anlamındadır. Bu şarâbın bir kez tadına bakan kimsenin nâm ve nişânı umursamayacağı dolayısıyla bu gibi şeylerin artık bir öneminin kalmayacağını vurgulanmıştır.

Niyâzî-i Mısrî’nin; “Biz şol abdalız bıraktık eğnimizden şalımız/ Varlığından soyunup üryân olan anlar bizi” beyti bu noktayı vurgulamaktadır. Beytin izahı ise; “Biz, sarıklı, şalvarlı, cübbeli âlimler gibi değiliz, sureti çoktan terk ettik ve varlığımızın Hakk’ın varlığı olduğunu anladık. Bir kimsenin bizi anlaması için de kendinden vazgeçip varlığından soyunup varlığı sahibine yani Cenâb-ı Hakk’a vermesi gerekir.” şeklinde açıklanmıştır.⁸⁸ İşte bu beyitte olduğu gibi sâlikin bu yolda kendini fedâ etmesi, kendi varlığından vazgeçmesi gerekir ki bunun sonucunda Allah’a en yakın mertebeyi idrak edecektir. Nâm ve nişânın mahvolması varlığından soyunmanın bir boyutudur. Nâm, nişan, makâm, şöhret gibi dünyevî değerler bu yolda âşık için yok hükmünde olacaktır.

187. Gazel

1. “Çün saña gönlüm mübtelâ düşdi

Derd ü gam baña âşinâ düşdi.”

(Gönlüm senin derdine düştüğü vakit derd ve gam bana tanıdık oldu.)

Çün, “...ne vakit ki”⁸⁹, mübtelâ ise “bir şeye kendini kaptırmış olan, âşık, tutkun”⁹⁰ anlamlarına gelir. Dert, “İnsana ıztırap veren her türlü hal, sıkıntı, zorluk, üzüntü”⁹¹ demektir. Gam ise “keder, tasa, derd, gussa, belâ”⁹² anlamlarına gelir. Şâir, sana âşık olduğum vakit dert ve gam ile tanıştım diyerek Allah’a duyulan aşkın diğer tüm dert, hüzn ve kaygılardan daha büyük ve sarsıcı olduğunu vurgulamaktadır. Sûfiler bu aşkın talipleridir.

Allah’a yani sevgiliye duyulan aşk, birçok zorluğu beraberinde getirir. Örneğin âşık kimse sevdiğine her an yakın olmak, onu görebilmek, sevildiğini hissedebilmek ister. Allah âşığı da her dem Allah’la olmak isterken dünyaya dair meşguliyetler yakasını hiçbir zaman bırakmaz. Dünyaya dair sahip olduğu her şeyden vazgeçse bile bu kez de nefsiyle baş başa kalacaktır. Bundan dolayı âşık dâima elem ve üzüntü içindedir. Âşık bu hâlini dertli, gam ve keder sahibi olarak nitelendirmekle beraber tüm bunlardan dolayı da mesûd olan kimsedir. Allah’a duyduğu bu derûni aşk ve özlem için şikâyet etmez. Aşkıyla vâr olduğuna inanır ve Mevlânâ’nın da ifade ettiği gibi ölümü âşıklar için bir şeb-i arûs yani düğün gecesi olarak görür. Fuzûlî’ye ait şu beyitte âşığın bu hali anlatılmıştır:

“İşk derdiyle hoşem el çek ‘ilâcumdan tabîb

Qılma dermân kim helâküm zehri dermânımdadır”⁹³

⁸⁷ Ayverdi, “Nişan”, 935.

⁸⁸ Emre, *Niyâzî-i Mısrî Dîvânı ve Şerhi*, 174.

⁸⁹ Ayverdi, “Çün”, 244.

⁹⁰ Ayverdi, “Müptelâ- Mübtelâ”, 882.

⁹¹ Ayverdi, “Dert”, 273.

⁹² Pala, “Gam”, 172.

⁹³ Ali Nihad Tarlan, *Fuzûlî Dîvânı Şerhi*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2015) 244.

Bu beyte bakıldığında âşîğın bu aşktan dolayı hoşnut olduğu, bu durumdan gayet memnun olduğu anlaşılmaktadır. Öyle ki âşîk, tabîbe -beni tedaviden vazgeç çünkü senin vereceğin ilaç bana zehir hükmündedir- diyerek Allah'a duyduğu bu aşktan ne kadar memnun olduğunu ve bu aşka olan sadakatini ifade etmektedir.

2. “Zühd ü takvâya yâr idüm evvel

“‘Aşk ile benden hep cüdâ düşdi.”

(Önceden zühd ve takvâya yâr idim, aşk ile hepsinden uzaklaştım.)

Zühd daha önce de ifade ettiğimiz üzere “Dünyaya karşı olumsuz tavır ve davranışların bütünü”⁹⁴ nü ifade etmektedir. Takvâ ise “Seyyid Şerîf el-Cürçânî'nin tanımına göre Allah'a itaat ederek azabından sakınmaktır.”⁹⁵ Bu da ceza almayı gerekli kılan davranışlardan nefsi korumak sûretiyle gerçekleşir. Dindar her Müslüman zühd ve takvâya yâr olmak yani hayatına bu iki ilkeyi tatbik etmek ister. Zîra Cenâb-ı Hakk'a yakın olmanın yolu bu ilkelere uymaktan geçmektedir. Fakat sûfî bununla yetinmez. O aşk ehliendir.

Aşk ile mâsivâdan uzaklaşma durumu tasavvuftaki terk kavramı ile açıklanabilir: Terk Arapça bir kelime olup ayrılmak, bırakmak, vazgeçmek gibi anlamlara gelmektedir. İnsanın yaratılışından bu yana terk etmek, vazgeçmek bir imtihan veya zorluk olarak hayatımızın bir parçası olmuştur. Maddi veya manevi yöndeki bu terk edişler insanların bireysel olarak birtakım tecrübeler edinmesini sağlamıştır. İslâm inancına göre sahip olduğu maddi unsurları terk ederek dünyevi birtakım malı ve mülkünü kaybeden insanların manevi dereceleri yükselirken, manevi hasletlerini terk eden insanlar ise manen alçalmaktadır.⁹⁶ Bu hususu Kur'ân-ı Kerîm'deki birçok ayet teyit etmektedir: “Onlar (takvâ sahipleri) bollukta da darlıkta da Allah yolunda harcarlar, öfkelerini yenerler, insanları affederler. Allah işini güzel yapanları sever.”⁹⁷ “Yine, onlar küçük olsun büyük olsun hayır yolunda bir harcama yaptıklarında, bir yol katettiklerinde, bu - Allah'ın onlara, yapmış olduklarından daha güzeliyle karşılık vermesi için- muhakkak onların lehine yazılır.”⁹⁸

Tasavvufî terminolojide terk, dervişlerin Allah'tan başka her şeyle aralarındaki bağı koparmasına denir. Terkin dört temel unsuru vardır: Terk-i dünyâ, terk-i ukbâ, terk-i hestî (varlık) ve terk-i terk. Terk-i dünyâ dünyayı kalpten çıkarmak ve ona gönül vermemek; terk-i ukbâ ibâdeti cennet veya cehennem arzusuyla yapmamak; terk-i hestî, insanın kendi varlığını, benliğini terk etmesi; terk-i terk ise terk ettim demeyi dahi terk etmek anlamlarına gelir. Sâlikin insan-ı kâmil mertebesine ulaşması için bu terk merhalelerinden geçmesi gerekmektedir.⁹⁹ Beyitte bahsedilen nokta da budur. Zâhid terk merhalelerini geçip aşk ile her şeyden uzaklaştığını ifade etmektedir. Şâir de bu hususa dikkat çekmektedir. Ayrıca âşîk önceden zühd ve takvâya dikkat ettiğini fakat aşka düştükten sonra bu gibi şeylerden uzaklaştığını

⁹⁴ Ceyhan, “Zühd”, 530.

⁹⁵ Süleyman Uludağ, “Takvâ”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 484.

⁹⁶ Mustafa Yunus Gümüş, “Fuzûlî'nin ‘Terk’ İle İmtihani”, *İçtimâiyat Sosyal Bilimler Dergisi*, 2 (Kasım 2020), 156.

⁹⁷ Âl-i İmrân 3/134.

⁹⁸ Tevbe 9/121.

⁹⁹ Gümüş, “Fuzûlî'nin ‘Terk’ İle İmtihani”, 156.

söyleyerek Allah'a duyulan aşkın her türlü ilke ve davranışlardan daha yüce ve kıymetli olduğunu vurgulamıştır.

3. “Vâ'iz eydür gel 'aşkı terk eyle

Nideyüm sabrum bî-vefâ düşdi.”

(Vâiz der ki gel aşkı terk eyle! Ne yapayım sabrım vefâsız düştü.)

Vâiz, “Dînî öğütlerde bulunan kişidir. Dîvân şürinde vâiz, şâirlerin hoşlanmadığı bir kişilik sergiler. Onun zâhitten hiçbir farkı yok gibidir. Çünkü o dînin dış kabuğunda oyalanmaktadır.”¹⁰⁰

Vâizin âşığı, aşkı terk etmeye davet etmesi dile getirilmektedir. Oysa şâir bu konuda kendi ihtiyarının olmadığını ifade etmektedir. Sabrının vefasız oluşu aşk karşısında iradesinin elden gitmesi nedeniyledir. Aşk ezelden Allah tarafından bahşedilmiştir. Bu hususta âşığın iradesi söz konusu değildir. Fuzûlî'nin şu beyti bu düşünceyi açıklar mahiyettedir:

“Ey ki ehl-i 'aşka söylersen melamet terkin et

Söyle kim mümkün midür tağyir-i ta'kidir-i Huda”¹⁰¹

Fuzûlî bu beyitte ‘Ey ehl-i aşka melâmeti terk et diyen! Söyle ki mümkün müdür Allah'ın takdir ettiği bir şeyi değiştirmek?’ diyerek insanın aşk konusunda Allah'a karşı acziyetini bildirmektedir.

4. “Nice terk etsün 'aşkı şol 'âşık

Aña karşı sen meh-likâ düşdi.

(Âşık şu aşkı nasıl terk etsin! Ona karşı sen ayyüzlü düştün.)

Mehlikâ “yüzü ay gibi güzel olan...”¹⁰² anlamındadır. Ay yüzlü olan sevgili Allah'tır. Âşık, Allah'a duyduğu aşk ve derin saygıdan vazgeçemez. Bu beyitte de bir önceki beyitle örtüşen bir düşünce olarak âşığın, Allah'a duyulan aşk konusundaki acziyeti ve terk edememe durumu anlatılmaktadır. Âşığın iradesi aşk konusunda yetersiz kalır ve güç yetiremez. Bir önceki beyitte de âşık bu aşkı terk etmeye çağrılmıştı. Bu beyitte aynı durum söz konusudur. Fakat âşık bunu yapmaktan âcizdir. Çünkü âşık, Allah'a sıkı bir şekilde bağlıdır. Bu bağlılık ve derin sevgi, âşığı meftun etmiş ve bu aşka tutsak etmiştir. Vâiz her ne kadar öğüt ve nasihatlerine devam ettiyse de âşığa tesir edememiştir.

Fuzûlî'nin bir beyti bu konuya güzel bir örnektir:

“Oldur ma'nâ murad ki oldur sana murad

Hâşâ ki senden özge ola müdde'â ma'nâ

¹⁰⁰ Pala, “Vâiz”, 483.

¹⁰¹ Tarlan, *Fuzûlî Dîvânı Şerhi*, 18.

¹⁰² Ayverdi, “Mehlikâ”, 789.

Ben ancak senin istediğini isterim. Yani irademi senin iradene bağlamışım. Sen hakikatta yok olunca iradem de senin iradende mahvolmuştur. Hâşâ senin istediğinden başka bir şey istemem.”¹⁰³

5. “Vechüni görsem tağılır ‘aqlum

Zülfün añun çün muqtedâ düşdi.”

(Yüzünü görsem aklım dağılır, zülfün onun için imam düştü.)

Vech, sözlükte “Yüz, çehre”¹⁰⁴ anlamındadır. Şâir; Allah’ın vechi görüldüğü takdirde akıl kabul etmez, perişan olur diyerek hem gözle görebilmenin mümkün olmadığına hem de Allah’ın yüce ve eşsiz oluşuna vurgu yapmaktadır. Allah’ın zâtını dünya gözüyle görmek mümkün değildir. Vech-i Hak Allah’ın zatıdır. Ayrıca bir şeyin kendisiyle gerçek olduğu şeydir. Bir şeyin hakikat olması ise ancak Allah Teala ile mümkün olur. “Nereye dönerseniz Allah’ın vechi {yüzü} oradadır.”¹⁰⁵ ayetiyle bu noktaya işaret edilir.¹⁰⁶

Zülûf kelime anlamı itibariyle saç demek olup tasavvufta ise “hiç kimsenin ulaşamadığı gaybî hüviyet”¹⁰⁷ anlamındadır. Ayrıca karanlık (siyah saç anlamında) nasıl bilinmezliği içerisinde barındırıyor ise Hakk’ın zâtı da meçhûldür.¹⁰⁸ Cenâb-ı Hak’ın zâtı bilinmemekle birlikte tecelliyâtının âşîğa görünmesi hususuyla birebir örtüşen bir örnek de *Dîvân-ı Hulûsî*’de yer alır:

“Nere baksa gözümüz vech-i dil-ârâda kalır” Nereye bakarsam bakayım, müşâhedemin ve murâkabemin neticesinde baktığım şeylerde, tecellî eden hakîkati görürüm. Vech-i dil-ârâ, o tecellî eden hakîkattir... O sevgili nazar etti, bu âlem hayat buldu. Dolayısıyla hayat bulan bu âlemde, hep O’nun yüzünü görürüm. Vahdet düşüncesinin bu yüksek bahsi, “nakışta nakkâşî temâşâ” anlayışını beraberinde getirmiştir. Zira “nereye bakarsanız Hakkın yüzü oradadır.”¹⁰⁹

6. “Kim seni buldı kendi yoğ oldu

Vaşluña ey dost cân-behâ düşdi.”

(Kim seni bulduysa kendi yok oldu, ey Dost sana kavuşmanın bedeli can oldu.)

Bu beyit ilk olarak tasavvuftaki fenâ kavramını akla getirmektedir. Fenâ sözlükte “yokluk; yok oluş; yok olma ve gelip geçici olma, ölümlülük”¹¹⁰ anlamındadır. Istilâhî mânâda ise “Tasavvufî hayata giren mürîd bir mürşidin gözetim ve denetimi altında, kabiliyetine göre

¹⁰³ Tarlan, *Fuzûlî Dîvân Şerhi*, 25.

¹⁰⁴ Ayverdi, “Vecih-Vech-Vech”, 1311.

¹⁰⁵ Bakarâ, 2/115.

¹⁰⁶ Erginli, “Vech-i hakk”, 1179.

¹⁰⁷ Uludağ, “Zülûf”, 398.

¹⁰⁸ Uludağ, “Zülûf”, 398.

¹⁰⁹ Bilal, Kemikli, “İrfânî Şiirimiz Ve Hulûsî Efendi Dîvânı”, *Somuncu Baba İlim Kültür ve Edebiyat Dergisi* 140 (Haziran 2012), 13.

¹¹⁰ Yaşar Çağbayır, *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2017), “fenâ”, 494.

değişen bir süre içinde çeşitli riyâzet ve mücâhedelerle nefsini terbiye eder. Bu terbiye ve tezkiye sonucunda ulaşılan noktaya ‘fenâ-bekâ’ adı verilmiştir.”¹¹¹

Allah’ı bulan kimse yok olur. Bu tasavvuftaki bir hal ve mertebedir. Allah’ta yok olma, O’nda fenâ bulma sırrı bekâbillah makâmında görülür. Hallâc-ı Mansur’un Ene’l- Hakk sözü, Bâyezid-i Bestâmi’nin ‘...Cübbemde Allah’tan başka yoktur’ sözü bu makâma ulaştığını iddia eden sûfilerin sözlerine örnektir. Aşk -insanın kendisine ait mevcudiyetini bırakmadığı için- âşığı yok eder. Âşık mâşuğunu kendinde bulduğu an kendisi ortadan kalkar. Dolayısıyla o kalpte mâşuk yani Allah egemen olur.¹¹²

7. “ ‘Aşka ‘uşşâkuñ da‘vet itmişsin

Cân kulağına ol sadâ düşdi.”

(Aşka âşiklarını dâvet etmişsin, Cân kulağına o sadâ düştü.)

Şiirde bahsedilen davet, aşka davettir. Bu davetin sahibi Allah’tır. Âşık ise bu davete icâbet eden kimsedir. Cân kulağına düşen sadâ âşığın nezdinde en kıymetli sadâdır. Bu sebeptendir ki cân kulağına düştü şeklinde ifade etmiştir. Allah’ın bu daveti avam için dine girmektir. Âşık için ise aşktır.

Yunus Emre’nin ‘İy ‘âşıkân iy ‘âşıkân ‘ışk mezhebi dindür bana/Gördi gözüm dost yüzünü yas kamu düğündür bana¹¹³ beyti bu aşkı anlatan bir örnektir.

Yine Eşrefoğlu Rûmî Hazretleri ise bu konuya örnek olarak ; “Seni sevmek benim dinim îmânım/ İlâhi dini imandan ayırma”¹¹⁴ demektedir.

8. “Bu Niyâzî’nün hiç vücûdunda

Zerre komadı hep yağa düşdi.”

(Bu Niyâzî-i Mısırî’nin hiç vücûdunda, Zerre komadı hep yaktı.)

Gazelin başından sonuna dek âşığın aşk ile tanışması ve sonrasında gerçekleşen bazı hadiselerden bahsedildi. (Örneğin vâizin âşığı geri döndürmeye çalışması) Son beyte gelindiğinde ise sâlikin fenâ makâmına ulaşması gibi şâir de kendi yolculuğunu sonlandıran bir beyitle gazelini bitirmiştir. Fenâ makâmı insanın kendini kaybedip Allah’ta var olduğu makâmdır. 6. beyitte de değindiğimiz gibi fenâ kavramı “Tasavvufî hayata giren mürîd; bir mürşidin gözetimi altında, kabiliyetine göre değişen bir süre içinde çeşitli riyâzet ve mücâhedelerle nefsini terbiye için çalışır. Tüm bu terbiye ve tezkiye sonucunda gelinen noktaya ‘fenâ-bekâ’ adı verilmiştir.”¹¹⁵ Âşığın başından beri ulaşmayı arzuladığı bu makâm, âşığın varlığının Allah’ın varlığında yok olduğu makâmdır. Bu mertebede dünyadaki her şeyden ve kendi varlığından da geçme söz konusudur.

¹¹¹ Mustafa Kara, “Fenâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 333.

¹¹² Emre, *Niyâzî-i Mısırî Dîvânı ve Şerhi*, 567.

¹¹³ Mustafa Tatcı, *Yunus Emre Külliyyatı II Yunus Emre Dîvânı Tenkitli Metin*, (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2005), 24.

¹¹⁴ Ali Cançelik, *İznikli Büyük Bilge Eşrefoğlu Rûmî*, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018), 121.

¹¹⁵ Mustafa Kara, “Fenâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 333.

Hüseyinî Makâmı Açısından İnceleme

İncelediğimiz gazeller Hüseyinî makâmı ile kayıtlı olduğu için kısa da olsa bu makâm ile ilişkisine de yer verilmiştir. Öncelikle makâmın tanımı, genel özellikleri izah edilmiş; daha sonra gazellerle ilişkisine değinilmiştir.

Hüseyinî makâmı: “Dizisi, yerinde hüseyinî beşlisine hüseyinî perdesinde uşşak dörtlüsünün eklenmesinden meydana gelmiştir. Hüseyinî makâmının en önemli ve karakteristik asma karar perdesi çârgâhtır.”¹¹⁶

Hüseyinî makâmı aşkı terennüm eden bir makâmdır. Duyulduğunda veya söylendiğinde insanda derin bir hüznün hissi oluşturur. Hüseyinî eserler hasret, ayrılık, aşk ve vuslat gibi konuları işlemektedir. Şevki Bey’in meşhur şarkısı “Hicran oku sînem deler” buna örnektir. Ciğirimizi delen ayrılık, gurbet okları hep Hüseyinî rengindedir.¹¹⁷

Ahmed Avni Bey, Hüseyinî âleminde sevgilinin hâllerini şöyle tasvîr eder:

“Pestten eyler niyazı, saydı çün ol dilberi

Dil bulup ruhsat, Hüseyinî’ye çıkardı işleri”

Hüseyinî makâmı, aşk makâmıdır. Aşkın ağrısını yakan bir makâmdır. Vahdet yani birliğe aşkla gidilir ve bu aşk ancak gönülden bir sevgi ve bağlılık ile bulunabilir. Gazellerdeki aşkı anlatmak için bu makâm, oldukça uygundur.

“Bir zaman bülbül gibi efgânın ağdır göklere /Şol kadar kıl nâleyi kim gülsitân itsün seni” beytinde geçen efgân ve nâle kavramları Hüseyinî makâmıyla ilişkili kavramlardır. Öyle ki âşğın figân edip inlemesi Hüseyinî makâmındaki aşkın ağrısını akla getirmektedir.

Hüseyinî, insanda derin bir ayrılık hüznü de doğuran bir makâmdır. Çünkü adı, Hz. Hüseyin’den gelmektedir. Onun şehit edilmesi bugün dahi Müslümanları yakan bir acıdır. Bu acı ve ağrı Hüseyinî makâmında ifâde edilir. Sevgiliden, sevilenden ayrılan herkes bu makâmda acısının yankısını duyar.¹¹⁸

“Çün sana gönlüm mübtelâ düştü/ Derd ü gam bana âşina düşdi” şeklinde başlayan gazelde ilk beytinden dahi anlayabileceğimiz nokta, âşğın aşk derdiyle yanıp tutuşmasıdır. Bu aşk, müridi kendi varlığından alıp aşkın varlığında kaybettirir. Âşık bu aşkın ağrısını yakarken Hüseyinî makâmını kullanır.

“Aşğa ‘uşşâkuñ da’vet itmışsin/Cân kulağına ol sadâ düşdi” beytinde bir ayrılıktan söz edilmektedir. İslâm inancındaki elest bezmi, ruhların yaratıldıktan sonra Allah’la aralarında geçen konuşmaya denmektedir. Bu diyalog sonrası, insanların bedenlerinin de yaratılıp dünyaya gönderilme süreci ile mutlak bir olandan ayrılık başlar. İşte âşık bu ayrılıktan dolayı üzgündür. Daima vuslatın özlemiyle yaşamaktadır. Vuslat ise ölümlerle birlikte Allah’a kavuşmaktır. Hüseyinî makâmı bu ayrılık acısının dillendiği makâmdır.

¹¹⁶ İsmail Hakkı Özkan, “Hüseyinî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 21.

¹¹⁷ Savaş Ş. Barkçin, *40 Makam 40 Anlam*, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 260.

¹¹⁸ Barkçin, *40 Makam 40 Anlam*, 261.

İncelediğimiz gazellerden 187 no’lu gazelin Hâfız Post tarafından hüseynî makâmında, Zekâi Dede tarafından ise ferahnâk makâmında; 189 no’lu gazelin de Küçük İmam tarafından hüseynî makâmında bestelendiğini¹¹⁹ ifade etmiştik. Bu bağlamda Hüseynî makâmını açıkladık. Ferahnâk makâmı ise şu şekildedir:

“Dizisi nevâda rast beşlisinin, nîm-hicazda hicaz dörtlüsünün, segâhta ferahnâk ve düğâhta rast beşlisinin, ırakta yani yerinde ferahnâk beşlisinin birbirine eklenmesinden meydana gelmiştir.”¹²⁰

Ferah-nâk kelimesi ferahlık veren manasındadır. Bu makâm ferahlık, mutluluk, neşe ve huzuru çağrıştıran bir makâmdır. Meşhur bestekârlar arasında yer alan Şakir Ağa’nın bu makâmı terkîb etmesi dolayısıyla onunla özdeşleşmiş bir makâmdır.¹²¹

Ahmed Avni Konuk bu makâmı şöyle ifade eder:

“Ol güzel cā-yi ferahnâk istemiş üftâdeden

O da bahsetmiş o şüha meclis-i amadeden

O güzel sevgilisinden ferah bir mekân istemiş, o da güzelle kendisini bekleyen meclisten, baş başa kalacakları yerden bahsetmiş.”¹²²

Ferahnâk makâmının neşe, huzur ve mutluluğu çağrıştırması Niyâzî-i Mısırî’nin gazellerinde işlediği fenâ makâmının hissettirdiği coşku ve mutluluk ile örtüşmektedir. Âşık fenâ makâmına eriştiğinde vuslata ermenin mutluluğunu yaşar, Allah’a en yakın olduğu bu mertebede büyük bir mutluluk ve coşku hisseder.

Sonuç

Çalışmamızda ilk olarak 163. gazeli ele aldık. Bu gazelde vahdet-kesret, sudûr, Allah’ın görülmesi, tecellî, fenâfillâh ve bekâbillah, gaye ve nizam delili, yaratılış, sünnetullâh konularına yer verilmiştir. Birtakım tabii hadiselerden ve Kur’ân-ı Kerîm’den örnekler vermek suretiyle Allah’ın varlığına ve iradesine değinilmiştir. Kâinatta var olan her şeyin yalnızca Allah’ın dilemesiyle olduğu hakikati vurgulanmıştır.

İkinci gazelimiz ise 189 numaralı gazeldir. Bu gazelde zühd, aşk, bülbül, nâle, gülistân etmek, melâmet, gazâ-yı ekber, kâbe-i dil ve bî-nişân kavramlarına yer verilmiştir. Niyâzî-i Mısırî bu gazelinde zühdü bırak aşka düş diyerek herkesi Allah aşkına davet etmektedir. Allah aşkına giden bu yolda müridin yapması gerekenleri öğütlemiştir. (Örneğin: Âr u nâmusun bırak şöhret kabâsından soyun)

Üçüncü gazelde ise aşk, zühd, takvâ, vech, zât, zülûf ve vasl konularına değinilmiştir. Niyâzî-i Mısırî bu gazelde Allah aşkına düşüş ve bu aşk uğrunda kendini feda edişini

¹¹⁹ Mehmet Nuri Parmaksız, Eserleri Bestelenen XVII. Yüzyıl Türk Divân Şâirleri, *İdil Dergisi*, 4/15, (2015), 205-211.

¹²⁰ İsmail Hakkı Özkan, “Ferahnâk”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 357.

¹²¹ Barkçin, *40 Makam 40 Anlam*, 132.

¹²² Barkçin, *40 Makam 40 Anlam*, 131.

anlatmıştır. İncelediğimiz gazeller arasında bu gazel Allah aşkının en yoğun olarak işlendiği gazeldir. Gazelin ilk beytinden son beytine dek Allah aşkının sürecine değinilmiştir.

Gazellerin izahında birden fazla konu yer almaktadır. Fakat makalemizin ana konularını oluşturan Vahdet-kesret, zühd-aşk ve tecelliyât işlenen temel konulardır.

Niyâzî-i Mısırî'nin gazellerine mûsikî kaydı düşmesi de üzerinde durulması gereken bir mevzudur. Bu husus Niyâzî-i Mısırî'nin mûsikî ilmine vâkıf olduğunu da göstermektedir. Ayrıca tasavvuf, edebiyat ve müzik arasındaki ilişkiyi de göstermesi bakımından önemlidir. Gazellerin anlam dünyasına uygun gördüğü makamları kayıt düşerek bestelenmesini istemesinden, müziğin insan ruhuna tesirinin farkında olduğu anlaşılmaktadır. Zikir meclislerinde söylenen ilahi ve zikirlerin müzik eşliğinde yapıldığı bilinmektedir. Müziğin doğrudan insan ruhuna hitap etmesi, coşku ve heyecanı artırması, güfteye derinlik ve güç katması bu düşünceyi desteklemektedir. Ayrıca şiirlerin bestelenmesi, akılda kalıcılığı ve hatırlamayı kolaylaştırdığı da düşünülebilir.

Gazellerin makâm ile ilişkisi kısmında ise öncelikle Hüseyinî makâmının bilgisine daha sonra ise gazellerle irtibatına değinilmiştir. Bu kısımda Hüseyinî makâmı ile ilgili beyitlerden örnekler verilerek gazeller ile irtibatı açıklanmıştır.

Bu çalışmada Niyâzî-i Mısırî'nin zühd kavramına dair genel tanımdan farklılaşan yorumuna ulaşılmıştır. Bu yoruma göre şiirlerde yer alan zâhid riyâkar ve sadece cennete tâlip bir kimsedir. Zâhidin karşısında âşık tipi bulunur. Âşık, dünyadaki ve ahiretteki bütün nimetlerden vazgeçmiş sadece vechullâhı arzulamaktadır.

Niyâzî-i Mısırî diğer sûfi şâirler gibi kavramlara tasavvuf açısından yeni mânâlar giydirmiş ve sûfinin yaşadığı halleri bu mânâlar üzerinden ifadeye dönüştürmüştür. Şiirde oluşturduğu duygu dünyasını nağmelerle de oluşturmak ve güçlendirmek için bazalarına makâm kaydı düşmüştür. İncelemiş olduğumuz gazellerdeki duygu dünyasıyla hüseyinî makâmı arasında ilişki olduğu görülmüş ve bu çerçevede ele alınmıştır. Ayrıca 187 no'lu gazelin hem hüseyinî hem de ferahnâk makâmında, 189 no'lu gazelin ise yalnızca hüseyinî makâmında bestelendiği tespit edilmiştir. İncelediğimiz bu üç gazelin tümüne hüseyinî makâm kaydı düşülmesi hasebiyle Hüseyinî makâmı müstakil bir başlık altında incelenmiştir.

187 no'lu gazelin hüseyinî makâmı ile birlikte ferahnâk makâmında da bestelenmiş olması nedeniyle ferahnâk makâmına 'Hüseyinî Makâmı ve Gazellerle İlişkisi' başlığı altında değinilmiştir. Çalışmamızın diğer makâm kayıtlı gazeller için örneklik teşkil edeceği düşünülmektedir.

Kaynakça

- Aşkar, Mustafa. “Niyazî-i Mısrî-i Mısrî”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 33/166-169. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.
- Ayverdi, İlhan. *Misallî Büyük Türkçe Sözlük*. Ahmet Topaloğlu. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2010.
- Barkçin, Savaş Ş. *40 Makâm 40 Anlam*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.
- Bars, Mehmet Emin - Irmak, Yılmaz. “Tasavvuf ve Halk İnancı Işığında Yunus Emre’de Toprak İmgesi”. *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/18 (Ağustos 2019). 1199-1211. [835647 \(bingol.edu.tr\)](http://bingol.edu.tr)
- Cançelik, Ali. *İznikli Büyük Bilge Eşrefoğlu Râmî*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018.
- Ceyhan, Semih. “Zühhd”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 44/530-533. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Çağbayır, Yaşar. *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2017.
- Çelebi, İlyas. “Sünnetullâh”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 38/159-160. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Çukurlu, Talip. “Dîvân Şâirinin Gülîstân/Gülzâr/Gülşen Mefhumu”. *Journal of Turkish Language and Literature*. 3/2 (İlkbahar 2017), 69-85. [307440 \(dergipark.org.tr\)](http://dergipark.org.tr)
- Demir, Osman. “Zerre”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 44/295-296. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi, 2017.
- Durusoy, Ali. “Vahdet”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 42/430-431. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Ekinci, Gökhan. *Kuddûsî Dîvân Sözlüğü [Bağlamlı Dizin Ve İşlevsel Sözlük s. 245-345]*. Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019. [Ulusal Tez Merkezi | Anasayfa \(yok.gov.tr\)](http://ulusal.tez.merkezi.gov.tr)
- Emre, M. Efdal. *Niyazî-i Mısrî-i Mısrî Dîvânı ve Şerhi*. İstanbul: Âlem Ticaret ve Yayıncılık, 2017.
- Erdoğan, Kenan. *Niyazî-i Mısrî-i Mısrî Dîvânı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2019.
- Erginli, Zafer. *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006.
- es-Seyyid eş-Şerif Cürçânî, Ali İbn Muhammed. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.
- Güleç, İsmail. “Yahya Kemal’de Lâmi-î Çelebi Etkisi”. *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 16 (Aralık 2008). 167-176. [115587 \(dergipark.org.tr\)](http://dergipark.org.tr)
- Gümüş, Mustafa Yunus. “Fuzûlî’nin ‘Terk’ İle İmtihanı”. *İçtimâiyat Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (Kasım 2020). 156-170. [1379812 \(dergipark.org.tr\)](http://dergipark.org.tr)
- İslâm ve İhsan. “Gözyaşı ile ilgili Hadîs-i Şerifler”. 1 Nisan 2021. [Gözyaşı İle İlgili Hadis-i Şerifler | İslam ve İhsan \(islamveihsan.com\)](http://islamveihsan.com)
- İşçi, Filiz. *15-19. Yy Dîvânlarına Göre Dîvân Şiirinde Zülüf*. Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017. [Ulusal Tez Merkezi | Anasayfa \(yok.gov.tr\)](http://ulusal.tez.merkezi.gov.tr)
- Kâşânî, Abdurrezzak. *Tasavvuf Sözlüğü*. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Kâşânî, İzzeddin. *Tasavvufun Ana Esasları*. Ersan Güngör. İstanbul: Kurtuba Kitap Yayıncılık, 2010.
- Kara, Mustafa. “Fenâ”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 12/333-335. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kaya, Mahmut. “Sudûr”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 37/467-468. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Kernikli, Bilal. “İrfânî Şiirimiz Ve Hulûsi Efendi Dîvânı”. *Somuncu Baba İlim Kültür ve Edebiyat Dergisi* 140 (Haziran 2012). 10-13. [SB 140 ic.indd \(somuncubaba.net\)](http://sb.140.ic.indd.somuncubaba.net)
- Kur’an Yolu Meâlî*. Hayreddin Karaman – Mustafa Çağrı vd. Ankara: DİB Yayınları, 2017.
- Kurnaz, Cemal. “Bülbül”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 6/485-486. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Görmez, Mehmet- Özafşar, Mehmet Emin vd. *Hadislerle İslâm*. 2. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2013.

- Misrî, Niyazî-i Misrî. *Füsûsu'l Hikem Tercüme ve Şerhi I.* Ahmed Avni Konuk. I. Cilt. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 8. Basım, 2020.
- Ökten, Saadettin. "Mevlid Veya Bir Medeniyet Beyannâmesi". *Mevlid ve Süleyman Çelebi*, Bilal Kemikli – Osman Çetin. 31-48. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Özcan, Nurgül. "15. Yüzyıl Divanlarında Dinî Benzetmelerle Yapılan Sevgili Tasvirleri", *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11/1 (2012). 159-189. [15. Yüzyıl Divanlarında Dinî Benzetmelerle Yapılan Sevgili Tasvirleri - PDF Ücretsiz indirin \(docplayer.biz.tr\)](https://www.docplayer.biz.tr/15-Yuzyil-Divanlarinda-Dini-Benzetmelerle-Yapilan-Sevgili-Tasvirleri-PDF-Ucretsiz-Indirin)
- Özkan, İsmail Hakkı. "Ferahnâk", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 12/357-358. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Özkan, İsmail Hakkı. "Hüseynî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 19/21-22. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Pala, İskender. *Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: LM Yayıncılık, 2002.
- Pala, İskender. *Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989.
- Parmaksız, Mehmet Nuri. "Eserleri Bestelenen XVII. Yüzyıl Türk Dîvân Şâirleri". *İdil Dergisi*. 4/15. (2015). 181-228. [Microsoft Word - 009 mehmet nuri parmaks-z.docx \(idildergisi.com\)](https://www.idildergisi.com/microsoft-word-009-mehmet-nuri-parmaks-z.docx)
- Sefercioglu, M. Nejat. *Nev'i Dîvân'ının Tablîli*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2001.
- Tarlan, Ali Nihad. *Fuzûlî Dîvân Şerhi*. PDF: Akçağ Yayınları, 2015. [Fuzûlî Divanı Şerhi - Prof. Dr. Ali Nihat Tarlan \(Turki\) : Free Download, Borrow, and Streaming : Internet Archive](https://www.internetarchive.org/download/234669)
- Tatçı, Mustafa. *Yunus Emre Külliyyatı II Yunus Emre Dîvânı Tenkidli Metin*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2005.
- Toprak, Burhan. *Yunus Emre Dîvânı*. Eskişehir: Odunpazarı Belediyesi Yayınları, 2006.
- Uludağ, Süleyman. "Tavvâ". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 39/484-486. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2016.
- Vanlı, Murat. *17. Yüzyıl Türk Şiirinde Tasavvuf Telakkişi*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2020.
- Yıldırım, Ali. "Zıtlık Kavramı ve Divan Şiirinde Zerre-Güneş Sembolizmi". *Bilgi* / 25 (Aralık 2003). 125-138. [234669 \(dergipark.org.tr\)](https://www.dergipark.org.tr/234669)
- Yılmaz, H. Kâmil. "Nefis İle Mücadele Cihad-ı Ekber". *Diyanet Dergi*. Erişim 19 Ocak 2021. [Diyanet Dergi | Diyanet - Aylık Dergi - Aile - Çocuk - İlmi Dergi - Bülten](https://www.diyanket.org/)



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

KUR'AN'DA MU'CİZE TASAVVURU VE İSTİSMAR EDİLMESİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

AN EVALUATION OF MIRACLE CONCEPTION IN THE QUR'AN AND IT'S
EXPLOITATION

Mehmet Emin GÜNEL

Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Temel
İslam Bilimleri Bölümü, Kelam Anabilim Dalı, Konya/TURKEY
gun_eli@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-5662-849>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 19 Ekim 2021/19 October 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 24 Aralık 2021 /24 December 2021

Yayın Tarihi / Published: 15 Ocak 2022 / 15 January 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak-Bahar 2022/ January – Spring 2022

Cilt / Volume: 8, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 107-131.

Cite as / Atıf: Günel, Mehmet Emin. “Kur'an'da Mu'cize Tasavvuru ve İstismar Edilmesi Üzerine
Bir Değerlendirme [An Evaluation of Miracle Conception in the Qur'an and it's Exploitation]”.
İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 8/1
(Ocak/January 2022), 107-131.

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a
plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit
edildi.

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.



Öz

Müslümanlarca, hakikatin kaynağı kabul edilen Kur'an, muhataplarından, iman edilmesi gereken ana esasların özgür iradeyle kabulünü ister. Sahih imanı zedeleyen her şey, Kur'an'ın ilgilendiği bir mesele olmuştur. Sahih imana zarar veren durumlardan biri de, iman etmek için mu'cizeler gösterilmesini şart koşturmasıdır. Peygamberlerin, elçilik iddialarının gereği olarak Allah'a ait muciz fiillerle desteklenmesi, kabulü insanlar açısından güç olan bir iddianın ispatında makul ihtimallerden biriyken, her dönemde birçok din adamının, kâinatın genel işleyişini ihlal eden sayısız olağanüstü olayla muhataplarını kendilerine bağlanmaya mecbur bırakmaları, Kur'anî inanç ilkelerinin yerini, sorgulanmaz kişiliklerin hezeyanlarının alması sonucunu doğurmuştur. Şi'a'nın, Allah tarafından desteklendiklerinin ve doğru yol üzerinde olduklarının bilinmesi için mu'cizelerle konularının güçlendirildiğini iddia ettikleri imamların Sünnî çevrelerde mukabili ise, Allah'a yakınlıklarının delili olarak, gösterdikleri kerametler ölçü kabul edilen salih kullardır. Şi'ilerin hemen hemen tamamının benimsediği bu çarpık anlayış, Sünniler arasında aynı oranda yaygın olmamakla birlikte, üzerinde durulmayı hak edecek kadar taraftar bulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mu'cize, Kur'an, İman, İmamlar, Seçilmiş Kullar.

Abstract

The Qur'an, which is accepted as an important source of truth by Muslims, as the first and most important achievement that its addressees a must is to require the free will to accept the main principles that must be believed. Everything that damages the true faith has been an issue that the Quran deals with. One of the situations that damage true faith it is a condition to show miracles in order to believe. Supporting the prophets with miraculous deeds of Allah as a requirement of the claims of the messengers is one of the reasonable possibilities in proving a claim that is difficult for people to accept, while thousands of righteous people oblige their interlocutors to believe countless extraordinary events that violate the general functioning of the universe are made by them. This caused Quranic belief and its principles to be replaced by delusions of unquestionable personalities. In Sunni circles, the counterpart of the imams, who claimed that the Shi'ah claimed that they were supported by Allah and that their position was strengthened by miracles to know that they are on the right path, are the righteous people whose miracles are accepted as a measure, as evidence of their closeness to Allah. This deviation of belief, which almost all Shi'ites adopt, is not equally widespread among Sunnis but finds supporters worthy of attention.

Keywords: Kalâm, Miracle, Quran, Faith, Imams, Chosen People.

Extended Abstract

A belief is an important gain for people that will satisfy the heart about the existing process of the universe, the reason for its existence, and the creator that reveals it. While reaching consistent answers about these and similar ontological problems enables the meaning of the life lived in itself, the uncertainty experienced and the resulting contradictions on these issues can cause much uneasiness. The Qur'an, which is accepted as an important source of truth by Muslims, as the first and most important achievement that its addressees a must is to require the free will to accept the main principles that must be believed. Everything that damages the true faith has been an issue that the Quran deals with. One of the situations that damage true faith is that some of the addressees of the revelation ask the messenger to do something extraordinary to be convinced of the truth of what he said. The fact that these acts, which are mentioned in many places in the Quran and which were conceptualized as miracles in the periods after the passage of the Qur'an, are required from the messengers, negatively affecting the purpose of creation and the original mission of man, which is one of his distinguishing equipment, has been criticized by Qur'an.

When these extraordinary events, which took place very little during the prophets' duties, after the death of the Prophet and his friends, when the claim of excellence in the eye of Allah was accepted, it was one of the problems of the belief that distorted the true belief by being attributed to many people.

Another problem caused by this deviation of belief in post-prophetic Muslim geographies is that all the words and deeds of the clergy, who are claimed to have emerged from extraordinary events, are accepted without criticism because they are thought to be made of wisdom of the Quran. These environments, which are under the influence of these unfounded claims contrary to the benevolent mind and authentic transmission, are dangerous places where they can be subjected to many worldly and unworldly troubles. Today, as it was witnessed in the past, it is seen that the segments, who think that the clergy they belong to are directly supported by Allah, do the greatest murders, which the Qur'an, mind, and human conscience will never accept, as deeds lead to heaven. One of the main reasons that reveals this problem, which is also seen among individuals who are above the average level of the society as academic and cultural background, is that they are ignorant of the belief principles of the religion they think are fulfilling their orders. These experiences not only affect the addressees of the events but also cause those who observe the events from outside to judge the authentic understanding of religion, which does not approve of this situation.

Supporting the prophets with miraculous deeds of Allah as a requirement of the claims of the messengers is one of the reasonable possibilities in proving a claim that is difficult for people to accept, while thousands of righteous servants oblige their interlocutors to believe countless extraordinary events that violate the general functioning of the universe are made by them. This caused Quranic belief and its principles to be replaced by delusions of unquestionable personalities. In Sunni circles, the counterpart of the imams, who claimed that the Shi'ah claimed that they were supported by Allah and that their position was strengthened by miracles to know that they are on the right path, are the righteous servants whose miracles are accepted as a measure, as evidence of their closeness to Allah. This deviation of belief, which almost all Shiites adopt, is not equally widespread among Sunnis but finds supporters worthy of attention.

Giriş

Allah, elçileri aracılığıyla gönderdiği öğretilerinde, kendisine ve haber verdiği hakikatlere iman edilmesini ister. Allah ile kulları arasındaki bağın ifadesi olan iman, bunun gerektirdiği bütün eylemlerin gerçekleşmesinde ve değer kazanmasında önemli bir işleve sahiptir. Bu sebeple kullar arasında, imanın kabul veya reddini kesin olarak etkileyecek farklılıklar veya iman etme sürecinde, iradeyi kullanmaya engel olacak müdahaleler, Kalam ilminin önemli konularından olan Allah'ın adaleti meselesini doğrudan ilgilendirmektedir.¹

Peygamberin ilk muhataplarının iman etmelerini sağlayacak sebeplerin, peygamberin şahsını görmemelerine rağmen iman etmeleri istenen kişilerin sahip oldukları imkânlardan farklı olması, imanın, kulların iradelerinin belirlediği bir kabul olduğunu düşündüğümüzde, temellendirilmesi ve inşa edilmesi her dönemde eşit derecede mümkün olan bir yapıda olmasını gerektirmektedir. Dolayısıyla muhatapların zihnindeki soru işaretlerini, Allah'ın doğrudan meseleye müdahalesi kabul edilen mu'ciz fiilleriyle giderilmesini beklemek; değeri, aklın ve kalbin özgürlüğüne bağlı olan iradeli varlık olma tabiatıyla çelişmektedir. Bu açıdan, peygamber muhataplarının şahit oldukları mu'cizevî hadiselerin, iman etme süreçlerini ne ölçüde etkilediği sorusu önem kazanmaktadır.

Mu'cize bağlamında yapılan çağdaş çalışmalar konuyu, peygamberliğin ispatında mu'cizenin değeri, Hz. Peygamberin davetinin mu'cizevî olaylarla desteklenip desteklenmediği, mu'cize-keramet ilişkisi veya şahısların mu'cize anlayışı açılarından ele almaktadır.² Bu çalışmada ise, peygamberlerin konumlarına değer kattığı düşüncesiyle sınırlarının geniş tutulmasında sakınca görülmeyen mu'cize anlayışının, iman etme sürecindeki rolü ve mu'cize hakkında Kur'an'a aykırı kabullerin sebep olduğu problemler ele alınarak, meselenin, güncel ve Müslüman dünyayı etkileyen önemli bir yönüne dikkat çekmek amaçlanmaktadır. Mu'cizeleri, peygamber muhataplarının nübüvvet iddiasını kabul etmelerinin en açık delili olarak görmekle, din adamlarının seçkinlik ispatı olarak Allah katından olağanüstü olaylarla desteklenmesini beklemek arasında önemli bir benzerlik görünmektedir.³ Konu bağlamında, hem Sünnî hem de Şîî çevrelerde, din adamlarına nispet edilen ve Allah katında seçkinliğin ölçüsü sayılan mu'cizevî olayların sebep olduğu

¹ Konu ile ilgili olarak bk. Ebû'l-Mu'în Meymun b. Muhammed b. Mekhul Nesefî, *Bahıru'l-Kelâm fî 'akâidi ehli'l-İslâm*, thk. Veliyyüddîn M. Salih (Dimeşk: Mektebetü Dâri'l-Ferfur, 2000), 75-77.

² Halil İbrahim Bulut, *Nübüvvetin İspatında Mu'cize* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016); İsrail Balcı, *Hız Peygamber ve Mucize* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016); Metin Pay, "İslam Düşüncesinde Bazı Mu'cize Telakkiler", *Dini Araştırmalar Dergisi* 18/47 (2015), 146-171; Halil İbrahim Bulut, "Sünnî Gelenekte Mucize Kavramı Ve Hz. Salih'in Deve Mucizesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/3 (2004), 137-150; Halil İbrahim Bulut, "Harikulade Olması Açısından Keramet ve Mucize İle İlişkisi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (2001), 329-350; Halil İbrahim Bulut, "Peygamberlerin Başarısında Mucizelerin Yeri ve Önemi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/3 (2011), 65-78; Adil Bebek, "Kalam Literatürü Işığında Mucize ve Hz. Muhammed'e Nispet Edilen Hissi Mucizelerin Değerlendirilmesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/18 (2000), 121-148; Hasan Aydın, "Gazzâlî ve İbn Rüşd'e Göre Mucize", *Kelam Araştırmaları* 6/2 (2008), 15-130; Osman Karadeniz, "Kelâmcılara Göre Kur'an-ı Kerim'in İcâzı Meselesi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1986), 135-146.

³ Muhammed b. Muhammed b. Numan el-Müfid, *en-Nüketü'l-İtikâdiyye*. (Kum: Dâru'l-Müfid, 1959), 35-44.

problemleri ele alacağız. İlgili yerlerde imam, veli gibi, varlığını savunduğumuz probleme konu olan kavramlar üzerinden meseleyi ele almakla birlikte, bu problemin, kendini İslam'a nispet eden diğer yapılarda⁴ da ortaya çıkma ihtimaline işaret için daha genel bir ifade olan “din adamı” tabirini tercih ettik. Peygamberler için mu‘cize, veli kullar için keramet kavramlarıyla karşılanan fiilleri, kimi zaman olağanüstü fiil/olay kimi zaman da bu anlama işaret eden genel bir kullanım olan mu‘cizeyle ifade ettik. Buralarda mu‘cize sadece peygamberlere ait olağanüstü olay/fiiller anlamıyla sınırlı olmayıp, başka insanlara da nispet edilen bütün harikulade olay/fiilleri kapsamaktadır. Bu sebeple, kelam kitaplarında mu‘cize bağlamında ele alınan “keramet”, “meûnet”, “istidrac” gibi kavramlara özgü anlamların üzerinde ayrıca durmadık.⁵

Mu‘cize konusunun ekoller nezdindeki yeri ve Kur’an’ın mu‘cizeye yüklediği değeri ele almadan önce kelimenin etimolojik yapısına değinmek, konunun anlaşılmasına fayda sağlayacaktır.

Mu‘cize kelimesi, bir şeye güç yetirmemek, aciz bırakmak, engel olmak, takatsızlık, hızını kesmek, bir şeyin sonu ve arkası gibi kök anlamlarına sahip olan “acz” kökünden türetilmiş ismi fail kalıbında bir isimdir.⁶ Mu‘cize kavramı, Kur’an’da zikredilmemekle birlikte, türediği kök olan acz, 21 yerde geçmektedir.⁷

Kur’ân-ı Kerîm’de mu‘cize, âyet⁸ veya çoğulu olan âyât⁹ kavramıyla ifade edilmiştir. Bunun yanı sıra beyyine¹⁰ veya çoğulu olan beyyinât,¹¹ burhan,¹² sultân¹³ gibi kavramlar mu‘cizenin karşılığı olarak kullanılmıştır.

Konumuz bağlamında önemli kavramlardan biri de iman sözcüğüdür. “Güvenmek, emin olmak, güven içinde bulunmak; inanılır, güvenilir olmak” anlamındaki “emn” kökünden türeyen iman kelimesi, birine güvenmek, güven duygusu içinde birini veya onun sözünün doğruluğunu kabul etmektir.¹⁴ Terim anlamı ise, tasdik, yani doğrulamak, bir sözün

⁴ Tasavvuf geleneğinden gelmemesine rağmen gücünü, liderlerine nispet edilen olağanüstü olaylardan alan dini bir yapılanma örneği için bk. DİYKB, *Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı. Kendi Dilinden FETÖ Örgütülü Bir Din İstismarı* (Ankara: Diyanet İşleri Yayınları, 2017), 13-131.

⁵ Mu‘cize, kerâmet, gibi olağanüstü olayların aslen aynı olmasına rağmen nispet edildikleri kişilerin kimliklerine göre farklı terimlerle ifade edilme gerekçeleri için bk. Abdülvehhap b. Ahmet b. Ali eş-Şarânî, *el-Yevâkıât ve’l-cevâbir fi beyâni ‘akâidi’l-ekabâir* (Beyrut: Daru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabiyye, ts.), 2/388.

⁶ Bk. Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebir, Muhammed Ahmed Hasebullah, Haşim Muhammed eş-Şazeli (Kahire: Dâru’l-Maarif, ts.), “acz”, 4/2817-2819.

⁷ Bk. el-Enfâl 8/59; Hûd 11/72, 20, 33; ez-Zâriyât 51/29; eş-Şuarâ 26/171; es-Sâffât 37/135; el-Kamer 54/20; el-Hâkka 69/7; el-Hac 22/51; Sebe 34/5; el-Ahkâf 46/32; et-Tevbe 9/2-3; el-En’âm 6/134; Yûnus 10/53; en-Nahl 16/46; Nûr 24/57; el-Ankebût 29/22; ez-Zümer 39/51; eş-Şûrâ 42/31).

⁸ Bk. el-A’râf 7/73, 106, 132, 146, 203; Yûnus 10/20, 97; er-Ra’d 13/7, 27, 38; Tâhâ 133; el-Ğâfir 40/78.

⁹ Bk. el-Ankebût 29/50; el-Mu’minûn 23/45; Hûd 11/96; İbrâhim 14/5; el-Kasas 28/36; en-Neml 27/13; ez-Zuhruf 43/46.

¹⁰ Bk. el-A’râf 7/73; Hûd 11/53.

¹¹ Bk. el-Bakara 2/92; 253; en-Nisâ 4/153; el-İsrâ 17/101; el-Kasas 28/36; ez-Zuhruf 43/63; es-Saf: 61/6.

¹² Bk. el-Kasas 28/32.

¹³ Bk. en-Nisâ 4/153; Hûd: 11/96), hak (Bk. Yûnus 10/76.

¹⁴ Ebu’l-Kasım Hüseyin Râgıp el-İsfehânî, *el-Müfredât fi ğaribi’l-Kur’an*, thk. Muhammed Seyyid Kıylanî (Kahire: Matbaatü’l-Halebî, 1961), “emn”, 25-26.

doğruluğunu onaylamaktır.¹⁵ Muhataplarını iman etmeye davet eden ayetlerin çokluğu,¹⁶ vahyin önemli hedeflerinden birinin de imanın kalplere yerleşme süreci olduğuna işaret eder.¹⁷

Kelam ekollerinin, imanın mahiyeti, sıhhati ve imanın kalplere yerleşmesi sürecinde özel bir yeri olan mu'cizenin gerekliliğine yönelik düşüncelerine değinmek, konunun gelişim süreci açısından önem arz etmektedir. Kelam ekolleri, mu'cizeyi, mahiyeti, akli, semi veya vazi delil olması, mu'cizeyle elde edilen bilginin zorunlu veya istidlali bilgi değeri taşıması gibi farklı açılardan ele almaktadırlar.¹⁸ Bu çalışmada, Mu'cizeyi, iman etme sürecindeki etkisi ve dini çevrelerde istismarından kaynaklanan problemler açısından ele almaya amaçladığımız için bu yönüyle ilişkili kısımlarına değinmekle yetineceğiz.

Kelamın sistemleşme sürecinde önemli bir role sahip olan Mu'tezilî bilginlerin geneli açısından, peygamberler göndermenin Allah açısından vacip olması gibi, peygamberlik iddiasında bulunan elçinin doğru söylediğinin ispatı olarak da mu'cizeler göndermesi gereklidir.¹⁹ Ebu Haşim'e (ö. 321/933) göre mu'cizeler, diğer delillerden farklı olarak, sadece nübüvvet iddiasının ispatına has delillerdir.²⁰ Hatta peygamberliğin ispatında Mu'cizeden başka bir delil yoktur. Bu görüşü savunan Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025), peygamberliğin farklı yollardan bilineceğini kabul etmekle birlikte, bu meselede, istidlal yolunun ancak mu'cizeyle mümkün olduğunu savunmaktadır.²¹ Mu'cize, Allah'ın, elçisini fiiliyle desteklemesi anlamına gelmektedir. Allah'ın, elçilerini sözle tasdik söz konusu edilemeyeceği için bunu fiilleri yoluyla yapmaktadır. Üstelik yaşadığımız âlemde, fiil ile yapılan destek, sözle yapılan destekten daha güçlü ve şüpheden daha uzak kabul edilmektedir.²²

Ehl-i sünnetin iki önemli ekolüne göre de mu'cize, elçinin Allah tarafından teyit ve tasdik edilme amacına yönelik bir nübüvvet delilidir.²³ Akli bir delille desteklenmeyen peygamberlik iddiasının kabulünü zorunlu görmek, batıl bir yaklaşımdır. Bu sebeple elçinin kendi sözlü beyanı, peygamberliğin tasdik edilmesi için yeterli değildir.²⁴ Allah, muciz fiiliyle, elçisine muhalefet edenleri aciz bırakarak elçinin nübüvvet iddiasını

¹⁵ Ebu Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et- Temîmî Bağdâdî, *Uşûlu'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 237-239.

¹⁶ Bk. el-Cin 72/13; el-Münâfikûn 63/3; el-Hadîd 57/19, 28; el-Müzzemmil 73/17; el-Kehf 18/103-106.

¹⁷ Kur'an-ı Kerim Meâlî, çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011).

¹⁸ Bk. Bulut, *Nübüvvetin İspatında Mu'cize*, 130-139.

¹⁹ Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1996), 568-569.

²⁰ Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî, *el-Muğni fî ebvâbi't-terhîd ve'l-udl* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2012), 15/223; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 568-569.

²¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 15/160-161.

²² Ayrıntılı bilgi için bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 15/76-77.

²³ Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmut el-Mâtûridî, *Kitâbu't-terhîd*, thk. Fethullah Huleyf (İskenderiyye: Dâru'l-Câmiâtî'l-Mısriyye, ts.), 276; Ebu Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bâkillânî, *Tembîdû'l-evâil ve telhîşu'l-delâil*, thk. İmâmuddîn Ahmed Hayder (Beyrut: Müessesetü Kütübî's-Sekafiyye, 1987), 156-157.

²⁴ Ebû'l-Mu'in Meymun b. Muhammed b. Mekhul en-Nesefî, *Tabşiratü'l-edille fî nşuli'd-din*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: D.İ.B. Yayınları, 2004), 1/129.

desteklemektedir. Böylece hak peygamber yalancı olanından ayırt edilmiş olmaktadır.²⁵ Konu, şehâdet âleminde, bir kralın elçisini desteklemek için yaptığı âdetine aykırı fiillere kıyas edilerek izah edilmektedir.²⁶ Mu'cizenin önemini kabul eden bazı kelimelerin, nübüvvetin ispatını yalnızca mu'cizeye indirgemenin sakıncalarına dikkat çekerek, olağanüstü olayların, peygamberlerin diğer bazı özellikleriyle beraber değerlendirildiğinde anlamlı bir ispat yolu olduğuna dikkat çekmektedirler.²⁷

Dinî meseleleri, akli zeminde izah etme gayretiyle hareket eden İslam felsefecilerinin bir kısmı, nübüvvetle bağlantılı bir mesele olarak gördükleri mu'cizeyi de delil olması bakımından aynı yöntemle ele alarak değerlendirmektedirler. Farabi (ö. 339/950), peygamberlerin yüce kişilikleri aracılığıyla faal akılla iletişime geçmelerinin neticesi olarak eşyaya tesir edip mu'cizeler gösterdiğini söylemektedir. İbni Sina (ö. 428/1037) ise, toplum açısından gerekli olan şer'i bilgileri iletme vazifesini yerine getiren peygamberlerin mu'cizeye ihtiyaç duyduğunu söyleyerek konu hakkında kelamcılara yakın bir görüş bildirir.²⁸ Mu'cize konusunda farklı görüşlerden birine sahip olan İbn Rüşd (ö. 595/1198), nübüvvetin ispatıyla mu'cize arasındaki mantiki münasebetin yokluğu sebebiyle, mu'cizenin nübüvvetin kesin bir delili olamayacağını söylemektedir. Ayrıca bu olağanüstü olaylar, bir kimsenin faziletli olduğuna işaret kabul edilse de elçiliğine işaret olamaz.²⁹

Nübüvvet iddiasının ispat ameliyesi olarak mu'cizenin gerekliliği, Mu'tezili âlimlerden bir kesim, bazı İslam felsefecileri³⁰ ve İbâdiye gibi istisnai ekoller dışında,³¹ Müslüman düşüncede, kabul edilmektedir. Mu'cize anlayışının akli bir gereklilik olarak Kelam ekolleri tarafından zorunlu görülmesinin,³² Kur'an'ın oluşturmaya çalıştığı iman kazanımıyla olan paralellliği veya çatışmasının tespiti önemlidir. Çünkü kelam ekollerinin konu bağlamında görüşlerini ele alırken de görüldüğü gibi, mu'cize konusu, ekollerin oldukça önem atfettikleri ilahi bir müdahale olarak değer görmektedir. Kur'an'ın, imanın kalplere yerleşme sürecinde olağanüstü olaylara ne derece önem verdiği ve elçilerin tebliğ sürecinde bu olayları ne ölçüde referans gösterdiklerinin tespiti, mu'cizenin Kur'an'daki değer ve anlamının doğru tayin edilmesi bakımından önemlidir.

1. Kur'an'da Mu'cize-İman İlişkisi

Peygamberlerin, Allah'ın emirlerini ümmetlerine iletme süreçleri ve bu zaman diliminde yaşadıkları tecrübeler, Kur'an'da önemli bir yer tutmaktadır. Birçok peygamber

²⁵ Bağdâdî, *Uşûlu'd-dîn*, 193; Nesefî, *Tabşiratü'l-edille*, 1/30.

²⁶ İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd ilâ kavâitü'l-edilli fi' usûli'l-îtikad*, thk. Muhammed Y. Musa, Ali Abdulmunîm (Mısır: Mektebetü Hancî, 1950), 564-565.

²⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. Bulut, *Nübüvvetin İspatında Mu'cize*, 107-111.

²⁸ Pay, "İslam Düşüncesinde Bazı Mu'cize Telakkiler", 156-160.

²⁹ İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi' akâidi'l-mille* (Beyrut: Merkezi'l-Vehdeti'l-Arabiyye, 1998), 176-178.

³⁰ Pay, "İslam Düşüncesinde Bazı Mu'cize Telakkiler", 155.

³¹ Bağdâdî, *Uşûlu'd-dîn*, 200-201.

³² Bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 15/163; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-ḥamse*, 568; Nesefî, *Tabşiratü'l-edille*, 1/39; Nureddin es-Sâbûnî, *Kitabu'l-bidaye mine'l-kefâye fi'l-bidaye fi usuli'd-din*, thk. Fethullah Huleyf (Mısır: Daru'l-Meârif, 1969), 85-86.

arasından seçilip kıssaları anlatılan elçilerin çoğunluğu, kavimleri tarafından hemen kabul görmemekte, yalancılıkla itham edilerek elçilik iddiaları reddedilmektedir.³³ Allah'ın elçileri, kendilerine emredilen esasları muhataplarına ulaştırarak onlardan iman etmelerini talep ettiklerinde, bunlar, kimi zaman, kendilerinden istenilen tavır ve davranışları kabul etmemekte, çoğu zaman da asıl meselenin peygamberlik iddiasında bulunan kişilerin bu iddialarını makul görmemekten kaynaklandığını söyleyerek onlara muhalefet etmektedirler. Bu sebeple, peygamberlerle aralarındaki sorunların çözümü için, onların Allah'ın elçisi olduklarını ispat edecek olağanüstü bazı olayları göstermelerini istemektedirler.³⁴

Kur'an'da, peygamberlerin, bebeklik çağlarından yaşlılık dönemlerine kadar, elçilik görevi için seçilmeden önce de sonra da karşılaştıkları ve kendilerine bir lütuf olarak verilen bazı olağanüstü hadiselerden bahsedilmektedir.³⁵ Kavimlerine elçi olarak gönderilen peygamberler, davetlerinde bu olayları delil olarak ileri sürmedikleri için, bu nevi olağanüstü hadiseler, iman-mu'cize etkileşimini tartışan bir çalışmanın kapsamına girmemektedir. Örneğin, getirmiş olduğu Kur'an'ın, Allah'ın kitabı olduğunu reddeden kavmini ikna etmek isteyen Hz. Muhammed, kendisinin bunu uydurmadığına delil olarak, önceden karşılaştığı herhangi bir olağanüstü olaya işaret etmek yerine, peygamberlik iddiasından önce kavmi içinde geçirdiği ömrüne bakılmasını istemektedir.³⁶ Çünkü o, ömrünün kırk yıllık döneminde, dünyalık emeller için Allah adına yalan uydurmaktan uzak biri olarak tanınıyordu.³⁷

Bu bağlamda, elçinin iddiasında doğru olmadığını düşünen peygamber muhataplarından bazıları, ondan söylediklerini ispatlayacak bir ayet getirmesini istemektedir. Bunlardan biri olan Semud kavmi, nübüvvetini inkâr ettiklerini söyleyerek, Hz. Sâlih'ten bir alamet istemektedir.³⁸ Semud kavminin isteği üzerine, onlara dişi bir deve verilir ve bu deve, kavmin su kaynağına ortak olur. Ayetlerde kullanılan ifadelerden çıkan sonuca göre, bir gün su kaynağını deve kullanacak, diğer gün ise Hz. Sâlih'in kavmi kaynaktan faydalanacaktır. Nöbetleşme usulüne karşı çıkmaları veya başka bir sebeple deveye yapacakları bir kötülük, başlarına gelecek büyük bir azabın sebebi olacaktır.³⁹

Muhataplarının, olağanüstü bir alamet gösterme talebinde buldukları elçilerden biri de Hz. Mûsâ'dır. O, Firavunun karşısına çıkıp elçi olarak gönderildiğini söylediğinde, bunu ispatlayacak bir delil getirmesini istediler. Hz. Mûsâ da, asa ve beyaz el mu'cizelerini göstererek onların taleplerini yerine getirmektedir.⁴⁰ Hz. Mûsâ, davet sürecinde, birçok olağanüstü olayla karşılaşmaktadır.⁴¹

³³ Bk. el-Fâtur 35/4; el-En'âm 6/34; el-Bakara 2/87.

³⁴ Bk. İbrâhîm 14/10; eş-Şuarâ 26/154; Yâsîn 36/15.

³⁵ Bk. Âl-i İmrân 3/38, 46, 47.

³⁶ Bk. Yûnus 10/16.

³⁷ Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Daru Hicr, 2001), 13/136-140.

³⁸ Bk. eş-Şuarâ 26/154-158.

³⁹ Bk. eş-Şuarâ 26/154-158.

⁴⁰ Bk. el-A'râf 7/106-108.

⁴¹ Bk. el-A'râf 7/160, 171; el-Bakara 2/56, 57, 60; en-Nisa 4/153; en-Neml 27/12; el-İsra 17/101.

Kendisine verilen olağanüstü olaylara işaret edilen bir diğer elçi ise Hz. İsa'dır. Babasız dünyaya gelmesi,⁴² gibi olağanüstü durumlar, elçiliğe hazırlanması süreciyle ilgiliyken, kendisine verilen diğer bazı olağanüstü durumlar ise nübüvvet iddiasını ispata yöneliktir.⁴³ Hz. İsa, ayette ifade edildiği gibi, kullardan hiçbir kimsenin yapamayacağı olağanüstü olayları, Allah'ın izniyle, yapmaktadır. Onun elinde gerçekleşen olağanüstü hadiselerin tamamı, muhataplarının benzerini getirmekten aciz kaldıkları türdendir.⁴⁴ Mu'cizevi olayların, sadece iman etme şartını yerine getiren kimseler için apaçık bir delil oluşuna yapılan vurguyla biten Âl-i İmrân 49. ayet, iman-mu'cize ilişkisinde göz ardı edilmemesi gereken şu önemli noktaya dikkat çekmektedir: "Eğer iman eden kimseler iseniz, bu mu'cizevi olaylarda sizin için açık bir delil bulunmaktadır." Fakat büyüklenme ve inkâra şartlanma gibi tutumlar, herkes için olağanüstülük taşıyan bu hadiselerden etkilenip imana ulaşma önünde engel oluşturabilmektedir. Bu sebeple, peygamberlerin tebliğlerine muhatap olmalarına rağmen, çeşitli hesaplardan dolayı inkâra meyleden kesimin kahir ekseriyeti, peygamberlik iddiasının doğruluk ispatı olarak gösterilen mu'cizevi olayların ardından, önceden sahip oldukları kanaatini değiştirme yoluna gitmemişlerdir.⁴⁵

Peygamberlerden Hz. Sâlih ve Hz. Mûsâ'nın muhatapları, olağanüstü bir alamet talebinde bulununca, isteklerine icabet edildiğini görmekteyiz. Bu iki peygamberin muhataplarının mu'cize talepleri açık olarak zikredilmesine rağmen, Hz. İsa'nın muhataplarının taleplerine değinmeden, ona verilen mu'cizelerden söz edilmektedir. Kur'an'da kıssası anlatılan bazı peygamberlere verilen mu'cizelerden hiç bahsedilmemekte, bir kısmının ise hayatında cereyan eden olağanüstü durumların bağlamının, onların nübüvvet iddialarını ispat amacına yönelik olmadığı anlaşılmaktadır.⁴⁶ Hz. Muhammed'den istenen hissi mu'cize taleplerine ise Kur'an gibi bir mu'cizenin yeterli olduğu söylenerek karşılık verilmektedir.⁴⁷ Peygamberlik iddiasında bulunan her nebinin, bu iddiasını ispatlamak için kesinlikle mu'cizeye ihtiyaç duyduğu ve bu türden olağanüstü olaylarla Allah tarafından tasdik edildiği görüşü genel olarak kabul edilmektedir.⁴⁸ Fakat Kur'an'da kıssaları anlatılan peygamberlerin davet süreçlerinden hareketle, bu şekilde bağlayıcı ve umumi bir ilke çıkarmak çok mümkün görünmemektedir. Bu itibarla mu'cize, nübüvvetin sübutu için bir delil olabilir ancak her muhataba nübüvveti kabul etmesi için gösterilmesi gereken zorunlu bir delil olmadığı söylenebilir.

Kur'an'ın, Hz. Muhammed'den önce gönderilmiş peygamberlere verilen olağanüstü olayların, onların muhataplarının iman etmelerine etkisi konusunda olumsuz neticelere

⁴² Bk. Meryem 19/19-33.

⁴³ Bk. Âl-i İmrân 2/49.

⁴⁴ Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmut el-Mâtûrîdî, *Te'vilât-ü ehli's-sünne*, thk. Fâtıma Yusuf el-Haymî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 1/280-281.

⁴⁵ Muhammed Tahir İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-temvîr (Tahrîru'l-ma'ne's-sedid ve temviru'l-aklu'l-cedid min tefsiri'l-kitabi'l-mecid)* (Tunus: ed-Daru't-Tunusiyye, 1984), 3/252.

⁴⁶ Bk. el-Enbiyâ 21/48-90.

⁴⁷ Bk. el-Ankebût 29/50-51.

⁴⁸ Bulut, *Nübüvvetin İspatında Mu'cize*, 104.

işaret ettiğini görmekteyiz.⁴⁹ Mu'cizevî olaylara şahit olanların, bu olağanüstü olayları görmeden önceki tutumlarıyla gördükten sonraki tutumları arasında ciddi bir değişikliğin olmaması, Hz. Muhammed'den ısrarla mu'cize isteyenlere icabet edilmemesinin gerekçesi olarak gösterilmektedir.⁵⁰ Mu'cizelerin, peygamber muhataplarının iman etmelerine herhangi bir katkı sağlamadığını ifade eden ayet,⁵¹ aynı zamanda, ısrarla mu'cize istemenin gereksizliğine de işaret etmektedir.⁵²

İsrâ 17/59, Hz. Muhammed'in muhataplarının kendisinden olağanüstü işler yapmasını talep etmeleri sebebiyle inmiştir. Bu isteklerinin reddedilme gerekçesi, önceki milletlerin bu olaylardan fayda elde edemedikleri gibi, söz vermelerine rağmen değişmedikleri için toplu helake uğramalarıdır. Ayetin, "*Biz ayetleri ancak korkutmak için göndeririz.*" kısmında yer alan "ayetler" ifadesinin, mu'cizeler anlamına geldiğini savunan görüş, bağlam açısından daha isabetli görünmektedir. Râzî (ö. 606/1210), ayette geçmekte olan korkutmaktan kastın, mu'cizelerin amacı olan "nübüvvet iddiasının tasdik edilme" halinin gerçekleşmemesi neticesinde muhatapların başına gelecek olan azap tehdidi olduğu görüşündedir.⁵³ Mu'cize göndermenin amacı olarak gösterilen korkutma eyleminin gerçekleşmesinin tek yolunun, muhatapların istediği olağanüstü hadiselerin vuku bulması olmadığına ve korkutmanın da, önceden inkârâ şartlanmış kişilerin, azgınlık ve küfrünü arttırmaktan başka bir sonuç vermediğine, üzerinde durduğumuz ayetin devamı olarak anlaşılan bir sonraki ayet işaret etmektedir.⁵⁴ Ayetin işaret ettiği bir diğer hakikat ise, mu'cizelerin, toplumların iman etme süreçlerinde, önceki milletler için fayda sağlamadığı gibi onlardan sonra yaşayan milletler için de faydalı olmadığıdır.⁵⁵

Ayetlerde, Semud kavmine gönderilen devenin taşıdığı bir olağanüstülükten bahsedilmemesine rağmen,⁵⁶ deveye bir kötülük yapmalarının akabinde kendilerine çatacak büyük günün azabıyla tehdit edilmektedirler. Devenin kayadan çıktığını bildiren görüşlerin Kur'anî bir referansının olmaması, onun hiçbir mu'cizevi yön taşımadığı anlamına gelmemektedir. Bu olay, Hz. Sâlih'in nübüvvet iddiasının ispatı olacak olağanüstü bir olaydan daha çok, onların, helaki hak etmelerine yol açacak bir ameli işlemlerinden sonra ortaya çıkacak ve gaybi ihbar olarak değerlendirilebilecek bir durumun varlığına işaret sayılabilir. Devenin mu'cizevi yönüne işaret kabul edilen "*مبصرة*" kelimesini, Zemahşeri (ö.

⁴⁹ Bizi mücizeler göndermekten alıkoyan şey, öncekilerin bunları yalanlamış olmasıdır. Nitekim Semûd kavmine, açık bir mücize olmak üzere dişi deveyi vermiştik, ama ona (inanmayıp) kötülük yaptılar. Oysa biz mücizeleri yalnızca korkutup uyarmak için göndeririz. (el-İsrâ 17/59).

⁵⁰ Ebu'l-Kasım Mahmud ez-Zemahşeri, *el-Keşşâf an bakâiki gâvâmiu't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1986), 3/526-527.

⁵¹ Bk. İsrâ 17/59.

⁵² Hz. Muhammed'in, davetini üzerine bina ettiği esas dinamikleri ele alan bir değerlendirme için bk. İbrahim Coşkun, "Din-Bilim Uzlaşısı Ve Kur'an'ın Akli Mu'cizeliği", *İslami Araştırmalar Dergisi* 19/4 (2006), 550.

⁵³ Ebu Abdullah Muhammed Fahreddin er-Râzî, *Mejâtihu'l-gayb(et-Tefsîru'l-kebîr)*. (Beyrut: Dâru'l-Fîkr, 1981), 20/236.

⁵⁴ Hani sana, "Rabbin insanları çepeçevre kuşatmıştır" demiştik. Sana gösterdiğimiz o rüyayı ve Kur'an'da lânetlenen ağacı, sadece insanları sınamak için meydana getirdik. Biz onları korkutan uyarılarda bulunuruz, fakat bu onların taşkınlıklarını iyice arttırmaktan başka bir şey sağlamaz. (el-İsrâ 17/60).

⁵⁵ İbn Aşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 15/142.

⁵⁶ Bulut, "Sünnî Gelenekte Mücize Kavramı Ve Hz. Salih'in Deve Mücizesi", 144-148.

538/1144), Kur'an'ın ilk muhatapları olan Arapların," yol güzergâhları üzerindeki Semûd kavminin helak izlerini görmeleri " olarak tefsir etmektedir.⁵⁷

Kendisine ve ahalisine elçi olarak gönderilen Hz. Mûsâ'nın mesajını dinleyen Firavun, yapılan davete ikna olmadığını söyleyerek, nübüvvetinin ispatı olacak bir mu'cize getirmesini talep etmektedir.⁵⁸ Onların taleplerine, yılanı dönüşen asa ve nur saçan el mu'cizesiyle icabet eden Hz. Mûsâ'ya, mu'cize göstermeden önceki tutumlarının aynıyla mukabele ederek inkârlarını sürdürmüşlerdir.⁵⁹ Ayetlerde, çeşitli gerekçeler ileri sürerek inkâr yolunu tutan Firavun ve etrafındaki ileri gelenlerin şahit oldukları mu'cizelerin, Hz. Mûsâ'nın nübüvvet iddiasını reddetme gerekçelerinin ortadan kalkmasında herhangi bir etkisine işaret edilmemektedir. Hz. Mûsâ'nın muhataplarının bu inkârlarını gerekçelendiren ayetler, Firavun ve çevresindeki yöneticilerin, önyargıları sebebiyle, hadlerini aşarak ve küfürde inat ederek bilinçli bir inkâr yoluna yöneldiklerinden bahsetmektedir.⁶⁰

Hz. Mûsâ'nın, asa ve yed-i beyza dışındaki mu'cizeleri, peygamberlik iddiasını ispatlamak için kendisine verilmiş değildir. Hz. Mûsâ'ya verilen mu'cizelerin çoğunluğu şu iki durum ile bağlantılı gerçekleşmektedir: Hz. Mûsâ'ya gelecek sıkıntıların gitmesi için yardım isteyen Firavun'un taraftarları, Hz. Mûsâ'nın duasıyla birlikte sıkıntılardan kurtulmalarına rağmen sözlerinde durmayıp inkârlarını sürdürmektedirler.⁶¹ İkinci durumda ise, Hz. Mûsâ'ya ve elçiliğini yaptığı Yaratıcıya iman eden İsrailoğulları, imanlarına aykırı taleplerde bulunmaktadır. Talepleri üzerine bulutla gölgelenmekte,⁶² çölde su isteyince, taştan fışkıran on iki pınar mu'cizesiyle suya kavuşmakta,⁶³ yemek ihtiyaçları ise bildircin eti ve kudret helvası nimeti ile sağlanmaktadır.⁶⁴ Fakat onlar, bütün bu mu'cizevi nimetler karşısında, nankörlüklerinden ve Hz. Mûsâ'ya karşı gelmekten geri durmamışlardır.⁶⁵

Kur'an'da çeşitli sebeplerle, peygamberlerin davet çabalarına eşlik eden mu'cizevi olaylardan bahsedilmesine rağmen, bu olayların neticesinde gerçekleşen hemen hemen hiçbir müspet durumdan bahsedilmez. Bu iddianın tek istisnası olarak, Hz. Mûsâ ile karşı karşıya gelen sihirbazların, asanın yılanı dönüşüp bütün hünerlerini ortadan kaldırması sebebiyle iman ettiklerini görmekteyiz.⁶⁶ Bu durum, muhatapların mu'cize sonrası sergiledikleri genel tutumları ile karşılaştırınca istisnai bir olay olarak yorumlanabilir ve özel olarak ele alınmayı gerektirir. Hz. Mûsâ'nın kıssasını ele alırken değindiğimiz gibi, o, akli

⁵⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/526-527.

⁵⁸ İbn Aşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 19/120.

⁵⁹ Bk. el-A'râf 7/160.

⁶⁰ Mu'cizeleri açık ve kesin olarak görüp idrak ettikleri halde zulüm ve kibirlerinden ötürü onları inkâr ettiler. Bozguncuların sonunun nice olduğuna bir bak! (Neml 27/14).

⁶¹ Bk. el-A'râf 7/134-135.

⁶² Bk. el-A'râf 7/160.

⁶³ Bk. el-Bakara 2/60.

⁶⁴ Bk. Tahâ 20/80.

⁶⁵ Bk. el-A'râf 7/160.

⁶⁶ Sihirbazlar derhal secdeye kapandılar. "Âlemlerin rabbine, Mûsâ ve Hârûn'un rabbine iman ettik" dediler. (el-A'râf 7/120-122).

delillere dayanarak davetini yaptıktan sonra,⁶⁷ ikna olmadığını ve delil istediğini bildiren Firavun'un talebi üzerine iki mu'cizesini göstermesine rağmen, Firavun ve etrafında bulunanlar, mu'cizelerden etkilenmeyerek mevcut inkâr hallerini sürdürmüşlerdi.⁶⁸ Oysa ülkenin farklı yerlerinden çağrılan sihirbazlar,⁶⁹ insanlar arasında serbest dolaşımı engellenen Hz. Mûsâ'nın⁷⁰ tebliğiyle muhatap olmamış ve onunla düello yapmak için çıkacakları toplanma gününden⁷¹ önce karşı karşıya gelmemişlerdi. Bu sebeple, Hz. Mûsâ ve sihirbazlar arasında gerçekleşen ve sihirbazların iman etmesine vesile olan bu karşılaşmayı, mu'cizelerin yıkamadığı önyargılı tutumların kalbe yerleşmesinden önce gerçekleşmiş ilk davet olarak değerlendirmenin mümkün olabileceğini düşünmekteyiz. Çünkü Kur'an'da, mu'cizeleri görmelerine rağmen iman etmeyen inkârcılar, bu olağanüstü olaylara tanıklık etmeden önce peygamberlerin davetine muhatap olmalarına rağmen inkâr tercihinde bulunan kimselerdir. Ayette belirtildiği üzere, Hz. Musa'nın karşısına çıkarılacak olan sihirbazların, sihir konusunda en bilgili/bu konuda ehil olanlardan oluşu,⁷² doğal olarak karşılaştıkları olayın sihir olup olmadığını anlamalarını sağlamıştır. Yine bu ehil/bilgili sihirbazlar, sihir olmayan bu olayın ancak yüce bir güç tarafından gerçekleştirilebilir oluşunu da kolaylıkla anlamışlardır. Burada, mu'cizelerin ardından, iman-inkâr sürecini etkileyen iki tutuma işaret etmek mümkündür. İlki, mu'cize istemelerine rağmen inat ve önyargıları sebebiyle inkârı artan Firavun ve ahalsinin tutumu, ikincisi ise, imana karşı inat ve önyargı taşımadıkları için imana davet ve işaret olan emareleri gördükten sonra hemen iman eden sihirbazların tutumudur.

Asıl amacı, nübüvvet iddiasının ispatı olan mu'cizelere, amacına aykırı anlamlar yüklemek, diğer inanç konularının tahrifinde de görüleceği gibi, dini yaşamda birçok yanlışın ve istismarın ortaya çıkmasına yol açma ihtimaline sahiptir. Çalışmanın bundan sonraki bölümünde, Müslüman dünyada bulunan bir kısım dinî yapılanmaların, taraftar toplamak ve müntesiplerinin bağlılıklarını sürdürmek için başvurdukları yöntemler arasında yer alan "Allah tarafından seçilmişliğin delili olarak olağanüstü fiillerle desteklenme" iddialarının imkân ve sonuçlarının tartışılması, mu'cize inancının istismarının inanca verdiği zararların tespiti açısından önem arz etmektedir.

2. Mu'cize İnancının İstismarından Kaynaklanan Problemler

Kur'an'da en fazla geçen meseleler, dinin asılları olarak isimlendirilen inanç konularıdır. İnanç konuları dinin temel esasları, sosyal ve bireysel yaşamı düzenleyen normlar ise, bu asıllara dayanan teferruatlardır. Bu sebeple, inanç konularındaki sapmalar, etkilerini doğrudan fert ve toplum yaşamında hissettirmektedir. Peygamber sonrası ortaya çıkan inanç problemlerinden biri de Allah'ın, kendine yakın olan kimseleri, hayatın akışına müdahale ederek destekleme iddiasıdır. En önemli amaçlarından biri, müstekîm inanca

⁶⁷ Bk. eş-Şuarâ 26/23-28.

⁶⁸ Bk. el-A'râf 7/106-109.

⁶⁹ "Bütün bilgili sihirbazları sana getirsinler." (el-A'râf 7/112).

⁷⁰ Dediler ki: "Onu da kardeşini de beklet; şehirlere toplayıcılar (memurlar) yolla." (el-A'râf 7/111).

⁷¹ Mûsâ, "Buluşma zamanımız şenlik günü ve ahalinin toplanacağı kuşluk vakti olsun" dedi. (Tâhâ 20/59).

⁷² Bk. el-A'râf 7/112.

davet olan Kur'an'ın, bu konudaki ölçüleri, peygamberlerin kıssalarını anlatırken verdiği düşünmekteyiz. Peygamberlerin rehberliğinde şekillenen toplumların, benimsedikleri doğru inanç ilkelerini terk etmeleri, genellikle, peygamberlerin getirdiklerini inkâr etmek suretiyle olmayıp, daha çok inanç esaslarının tahrifiyle gerçekleşmektedir (Bk. el-A'râf 7/169). Bu sebeple, Allah'ın iman etme süreçlerine müdahalesini iddia etmenin, bireysel ve toplumsal alanlarda yanlış kabullerin ortaya çıkmasındaki etkisi, dünü ilgilendirdiği gibi, bugünü ve yarını da ilgilendirmektedir. Bu bölümde, Şii dünyanın neredeyse tamamında, Müslümanların çoğunluğunu oluşturan Sünni çevrelerde ise, dikkate almayı gerektirecek kadar çok sayıda taraftar bulan ve konumuzla bağlantılı olduğunu düşündüğümüz inanç sapmalarını ele alacağız.

2.1. Mu'cizelerle Desteklenen İmamlar

Şîa, peygamberlerin sahip oldukları nitelikleri yüceltmeci bir mantıkla değerlendirme konusunda aşırılığa düşen fırkaların başında gelmektedir.⁷³ Peygamberlerin mutlak masumiyetini ve onların bütün hayatlarının olağanüstü olaylar üzerine kurulu olduğunu iddia etmektedirler. Peygamberleri, naslarda anlatıldığı özellikleriyle kabul etmemelerinin önemli gerekçelerinden birinin de, tabii oldukları imamlara yükledikleri kutsiyet inancını temellendirme düşüncesidir.⁷⁴ Çünkü imamların, peygamberlerin, özellikle de son elçinin sahip olmadığı ilahi nimetlere haiz olduğu iddiası, imamet doktrinini tümünden dayanaksız bir inanca dönüştürdü. Konumuz açısından üzerinde duracağımız problem, imamların, Allah tarafından mu'cizelerle desteklenme iddiasıdır. Bu anlayışa göre, Allah tarafından tayin edilmiş bu kesim, olağanüstü hadiseler meydana getirerek Allah ile olan bağlarını ispat etmektedirler.⁷⁵

Şîi inanç sisteminde, peygamberlerin nübüvvet iddiasının tasdiki için mu'cizenin gerekli olması gibi, peygamber vasisi olan imamların da mu'cizelerle desteklenmesi gerekli görülmektedir.⁷⁶ İmamların mu'cizeler göstermesi veya onlara ihtiyaç duydukları şeylerin bildirilmesi, İmamiyye fırkasının cumhurunun kabul ettiği bir görüştür.⁷⁷ Çünkü imamlar,

⁷³ Ebu İshak İbrahim en-Nevbehâtî, *el-Yakût fi ilmi'l-keîlâm*, thk. Ali Ekber Zıyâî (İran: Mektebetü Âyetillah el-Uzmâ el-Maraşî, 1910), 73; Mürtezâ eş-Şerîf, *Tenzîhu'l-enbiyâ*. (Kum: İntişârâtü'r-Rzâ, 1947), 15; Cemalettin Hasen b. Yusuf b. Ali b. Mutahhar el Hillî, *Keşfu'l-murâd fî şerhi'tecridi'l-itikâd* (Kum: İntişârât Şekûrâ, 1952), 376.

⁷⁴ Detaylı bilgi için bk. Hasan Onat, "Şîi imamet Nazariyesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32/ (1992), 90; Ahmet Hamidüddîn el-Kirmânî, *el-Meşâbîh fî isbâti'n-nübüvve* (Beyrut: Müessesetü'n-Nûr, 2008), 81-98.

⁷⁵ Şîa'nın peygamberlere yüceltmeci yaklaşma gerekçelerinin ele alındığı bir çalışma için bk. Mehmet Emin Günel, "İsmet-I Enbiya İlkesinin Kur'an'a Aykırı Yorumlanması Ve Bunun Sebep Olduğu İtikadî Problemler", *Marifé* 19/2 (2019), 657-659.

⁷⁶ Bk. Ebu Cafer Muhammed b. Cerir b. Rustem et-Taberî, *Nevadiru'l-mucizat* (Kum: Süleyman Zâde, 2000), 7-8.

⁷⁷ Gerekçeleri için bk. Muhammed b. Muhammed b. Numan el-Müfid, *Evâilü'l-me'kâlât*, thk. İbrahim el-Ensârî (Kum: el-Mutemeru'l-Âlemî li Elfiyeti Şeyh Müfid, 2000), 68-69; Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Ma'kâlâtü'l-islâmiyyîn ve ihtilâfu'l-müşâllîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. (Kahire: Mektebetü Nehdati'l-Mısriyye, 1950), 117-118.

Allah'ın, melekler, cinler ve insanlara karşı hüccetidir.⁷⁸ Allah'a ait olan hüccet/delil, O'nun şanına yakışmalı ve her açıdan mükemmel ve noksanlıklardan uzak olmalıdır. Allah'ın insanlar arasındaki hücceti olan resul, nebi ve imamlar, bütün hatalardan korunmuş, olmuş ve olacak her şeyi bilen ve her şeyi yapmaya kadir kimselerdir.⁷⁹

İmamiyye fırkasının genel anlayışına göre, imamların sefirleri ve seçtikleri kimseler de, mu'cizeler gösterebilmektedir. İmamiyye'nin önemli isimlerinden olan Şeyh Müfid'e (ö. 413/1022) göre bu durum, akli açıdan da, kitap ve sünnet bakımından da uygun ve makuldür.⁸⁰ İmamlar, kendilerine tabi olan insanların bütün hallerini bilmekte, onların, içlerinden geçirdikleri sırlara, gizli görüşmelere ve gerçek niyetlere muttali olmaktadır. İmamların, muhataplarının bütün düşüncelerini bilmeleri, o kimseleri yapmayı düşündükleri günahlarından sakındırma, iyilikler yapmaya teşvik etme ve zarar verici olaylardan korumak için sahip olmaları gereken önemli bir niteliktir.⁸¹ İmamlar, bu malumatları, kendilerine bildirildiği için değil, huzuri ilimle donatılmaları ve melekût âlemini müşahede etme imkânına sahip olmaları sebebiyle bilmektedirler.⁸² İmamlar hakkındaki inanç ilkelerinden biri de, onların mu'cize ve delillere sahip olmalarıdır.⁸³

Şîî inanç sisteminde, imamın ölü veya diri olması, taraftarlarının amellerinin kendilerine arz edilmesine engel teşkil etmez. Son imam ise, sadece taraftarlarının değil bütün insanların amellerinden haberdardır.⁸⁴ O, gaybubetinden yıllar sonra, taraftarlarından seçtiklerine mektuplar göndererek, çalışmalarını yönlendirmekte ve onlara gelecekte vuku bulacak hadiseleri haber vermektedir.⁸⁵ Kur'an'ı beyan etme vazifesiyle sorumlu olan masum peygambere verilen yetki, peygamberden sonra da yanıldan korunmuş imamların uhdesindedir. Onlar, Allah'la irtibatlı olarak bu vazifeyi yerine getirmektedirler.⁸⁶ Mutahharî (ö. 1979), Şîa'nın, imamsız bir dönemin mümkün olmadığına olan itikadının, her dönemde bir insanı kâmilin ve kutbun olmasını gerekli gören Sünni irfan ehlinin inancıyla benzerlik gösterdiğini söyleyerek, imamet doktriniyle velayet inancı arasındaki benzerliğe işaret etmektedir.⁸⁷

Dini yaşama öncülük edecek nebi veya onların vasileri olan imamlar, olağanüstü müdahalelerle vazifelerini yerine getirmektedirler. İmamların yaşamlarında meydana gelen bu olağanüstü olaylar, Kur'an'da peygamberlerle ilgili olarak anlatılanlardan çok daha fazla

⁷⁸ Nasır Mekarim eş-Şirâzî, *el-Ems el fî tefsiri kütübü'l-münezzel* (Beirut: Müessesetü'l-E'lemî li'l-Metbûât, 2013), 7/208.

⁷⁹ Taberî, *Nevadirü'l-mucizat*, 7.

⁸⁰ Müfid, *Evâilü'l-me'âlât*, 70.

⁸¹ Muhammed Hüseyin Muzaffer, *İlmü'l-imam* (Beirut: Daru'z-Zehra, 1982), 82.

⁸² Kemal Hayderî, *İlmü'l-imam* (Kum: Müessesetü'l-İmam Cevat, 2008), 207.

⁸³ Şeyh Sadûk, *el-İtikâdât fî dîni'l-imamiyye* (Beirut: Dâru'l-Müfid, 1993), 98.

⁸⁴ Murtezâ el-Mutahharî, *el-İmâme*. (Beirut: Daru'l-Havrâ, ts.), 84.

⁸⁵ Ebu Mansur Ahmet b. Ali b. Ebî Tâlip, *el-İhticâc* (Beirut: Müessesü Ehli Beyt, 1981), 1/497-498.

⁸⁶ Mutahharî, *el-İmâme*, 75.

⁸⁷ Mutahharî, *el-İmâme*, 83.

ve şüpheye mahal bırakmayacak kadar açıktır.⁸⁸ İmamların olmadığı bir zaman diliminin imkânsızlığını kabul eden Şii inançta, Allah, seçkin kulları aracılığıyla yeryüzündeki insanların yaşamlarına müdahale etmektedir.⁸⁹

İmamiye Şîa'sının önemli bilginlerinden olan Tûsî (ö. 672/1274) ve onun meşhur risalesini şerh eden diğer önemli bilgin Hillî'nin (ö. 726/1325), İmamların olağanüstü olaylarla desteklenmesine yapılan itirazlara cevap vermek için kaleme aldıkları satırlar, Şîa'nın konuya dair görüşlerini önemli ölçüde yansıtmaktadır.⁹⁰ Hz. Meryem'in yaşadıkları⁹¹ ve Hz. Süleyman'a tahtın getirilmesi⁹² hadiselerini anlatan bölümlerin, bu konuya işaret eden Kur'anî deliller olduğunu söyleyerek, kendilerine yapılan itirazlara aklî cevaplar vermektedirler.

Mesela mu'cizelerin verilmesi sadece peygamberlere ait bir destekleme eylemi olduğu için, peygamber olmayan salih kimselerin mu'cizeler göstermesi, bu önemli ve istisnai olayların sıradanlaşmasına yol açacaktır şeklindeki itiraza şöyle cevap verir: İcazı ortadan kaldıracak kadar çok mu'cizenin varlığı bu soruna yol açacaktır fakat Allah, olağanüstü olayları, sıradanlaşmaya imkân vermeyecek miktarda tutarak değerini düşürecek kadar çoğalmasına müsaade etmeyecektir.

Aynı şekilde, salih insanların gösterdikleri mu'cizeler, bu olağanüstü olayların gereği olan peygambere itaat amacını ortadan kaldıracaktır. Çünkü peygamberlerle, kendilerine itaatın zorunlu olmadığı salih kimselerin mu'cize göstermede ortak olmaları, peygamberlerin değerini düşürür şeklindeki itiraza şu cevabı verir: Bu itiraza göre, peygamberlerin tamamı değil de, sadece birinin mu'cize göstermesi mu'cizelerin değerini daha fazla artırır. Oysa diğer peygamberlerin gösterdiği mu'cizeler bu olayların değerini azaltmamaktadır. Öyleyse değerli kullara ikram edilen olağanüstü olaylar da herhangi bir değer kaybına sebep olmaz.⁹³

Söz konusu anlayışa göre peygamberlere verilen mu'cizeler ile salih kullara verilen kerametlerin, olağanüstülük ve kâinattaki doğal işleyişe aykırılık açısından ortak özelliğe sahip oldukları; dolayısıyla her iki olayda da mu'cize anlamının korunduğu görülmektedir. Öyleki Şîa'nın, imamlara nispet ettiği mu'cizevî olayların sayısına ve kapsayıcılığına,⁹⁴ Kur'an'da kıssaları anlatılan peygamberlerin bile sahip olmadıklarını görmekteyiz.

Peygamberlerden başkasının mu'cize göstermesini kabul etmeyen tarafların itirazlarını değerlendiren Hillî'nin verdiği cevapların, mezhebi saiklerin sebep olduğu ön kabullerden kaynaklandığını ve nistan delil bulamadığı görüşler olduğunu düşünmekteyiz. Peygamber

⁸⁸ Hüseyin b. Abdülvehhâb, *Uyûnu'l- mu'cizât* (Beyrut: Müessesetü'l-E'lemî li'l-Metbûât, 1983), 11-150; Ebu Cafer Muhammed b. Hasan et-Tusî, *el-İktisâd* (Kum: Matbatu'l-Hayyam, 1980), 160.

⁸⁹ Muhammed b. Muhammed b. Numan el-Müfid, *el-İşâb fi'l-İmame* (Kum: Dâru'l-Müfid, 2000), 27-30; Mohammed Aisah, "Şîa'nın İmamette İsmet Doktrinini Eleştirisi", çev. Ömer Ömer Aydın, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/8 (2003), 231-246.

⁹⁰ Hillî, *Keşfu'l-murâd*, 377-381.

⁹¹ Bk. Âl-i İmrân 3/37.

⁹² Bk. en-Neml 27/40.

⁹³ Hillî, *Keşfu'l-murâd*, 379-380.

⁹⁴ Hüseyin b. Abdülvehhâb, *Uyûnu'l- mu'cizât*, 11-150.

olmayan salih kulların da, Allah katında önemli bir mevkie sahip olma iddialarının ispatı olarak olağanüstü fiillerle destekleneceğini söylemek,⁹⁵ mu'cize ile keramet arasında sıkı bir bağ ve etkileşimin varlığının kabulüne götürmektedir. Kur'an'da, peygamberlere nispet edilen sınırlı sayıdaki mu'cizelerden çok daha fazlasının, her dönemde olmak zorunda olan imamlar, sefirleri ve seçtikleri kimseler için de gerçekleştiğini iddia etmek, istisnai olan bu olağanüstü olayları, doğal olarak sıradanlaştıracaktır. Allah'ın, salih insanlara bahşettiği olağanüstü olayların sayısının, peygamber mu'cizelerinin sıradanlaşmasına sebep olacak miktara ulaşmasına müsaade etmeyeceğini söylemek ise, varlığına şartlanılmış bir inancın delilsiz savunmasından öte bir şey değildir.

Mu'cizelerin, sadece bir peygamberle sınırlı kalmayıp diğer peygamberlere de verilmesi gerekçesinden hareketle, peygamber olmayan salih insanlara da verilebileceğini söylemek, Kur'an'ın önemli inanç konularından biri olan ve sadece nübüvvet meselesine özgü bir niteliğin, delilsiz olarak başkalarına dağıtılmasını iddia etmektir. Çünkü bu savunmada, peygamberler arasında gerçekleşen mu'cizelerle desteklenmek gibi ortak bir hadisenin, diğer kullar için de mümkün olacağını söylemek, peygamberlere ait özel hiçbir durumun olmayacağı sonucuna götürebilir. Oysa peygamber seçilmek de, bu vazifenin gereği olan bazı özel durumlar da sadece onlara özgüdür.⁹⁶

Mu'cizevi olayların nübüvvet iddiasının ardından gelmesinin sadece peygamberlere özgü bir durum olmasından hareketle, nübüvvet iddiasıyla bağlantılı olmayan mu'cizelerin varlığının bu sürece zarar vermediğini savunmak, Allah'ın koyduğu sebep-sonuç yasasının rastgele ve yasa sahibinden gelen bir delil olmaksızın defalarca ihlal edildiğinin ve edileceğinin savunulmasıdır. Oysa Kur'an'a göre mu'cizeler, peygamberlerin vazifeleriyle bağlantılı olarak çok az gerçekleşen ve nübüvvet iddiasında doğruluğun delili olmasına rağmen iman etme sürecinde gerekli olmayan istisnai müdahalelerdir.

Dinin belirlemiş olduğu inanç kriterlerinin, kötü niyetlerle veya masum gerekçelerin ardına gizlenmiş cehalet sebebiyle tahrif edilmesinin, bireysel ve sosyal hayatın birçok alanında dengeleri sarsması kaçınılmazdır. Bu bölümde, peygamberlere özgü ve görevleri süresince istisnai olarak şahit oldukları olağanüstü olayların gerçekleşme amacının tahrif ve istismarının, imametle bazı açılardan ortak olan⁹⁷ ve daha çok Sünnî çevrelerde yaygın olan velayet inancına yansımalarını ele alacağız.

2.2. Mu'cizelerle Desteklenen Din Adamları

Şii çevrelerde, özellikle imamlar, sefirleri ve seçkin kabul ettikleri kimselerin doğrudan Allah ile iletişim içerisinde olmalarının gereği olarak mu'cizevi olaylarla desteklenmelerine benzer şekilde, Sünnî çevrelerde de belli kesimler, bu yakınlığı ispat etmek için yaşadıkları olağanüstü olayları delil olarak ileri sürmektedirler.⁹⁸ İnananlar içinden, bilgisi, ahlakı ve

⁹⁵ Râzî, *Mefâtîh'u'l-gayb*, 8/34.

⁹⁶ Bk. el-En'am 6/124.

⁹⁷ Mutahharî, *el-İmâme*, 83.

⁹⁸ Bu başlık altında ele aldığımız veli kullar hakkındaki iddialar, tasavvuf çevrelerinin hepsine nispet edilemeyecek görüşlerdir. Kendilerine bu yola nispet edenler arasında, veli kulları, Şîa'nın imamlarına yakın bir

kişilik özellikleriyle temayüz edenlerin mevcudiyeti inkâr edilemez bir gerçektir. Fakat ilimleri ve dindarlıklarıyla bilinen bu din adamları hakkında söylenen ve onlara yüklenen sıfatlarla, bunları yücelten kesimin inancına göre de daha üstün olan peygamberlerin⁹⁹ sahip olduğu özellikler karşılaştırıldığında, nerden nereye gelindiği daha net fark edilecektir.¹⁰⁰

Kur'anî bir kavram olan veli kelimesi, yakın olmak, aralarında başka bir şey olmamak anlamında kullanılan ve Arapça “ولي” fiilinden türetilen bir isimdir.¹⁰¹ Veli, Kur'an'da hem Allah'ın dostları hem de şeytanın dostları için kullanılmaktadır.¹⁰²

İbn Arabî'ye (ö.638/1240) göre halkı kâfir olsun mümin olsun her yerleşim yeriyle ilgilenen bir veli kul bulunmaktadır. Bu kul, o yerleşim alanını korumakla görevli olan kutuptur.¹⁰³ Bir kulun hayatında keramet ve olağanüstü olayların zuhur etmesi, onun ve sahip olduğu dini görüşlerin Allah katında daha makbul olduğunun delilidir.¹⁰⁴ Bir peygamber için mu'cize olmaya uygun olanlar, bir veli için de keramet olmaya uygundur. Mu'cizeyi kerametten ayıran şey, mu'cizenin meydan okumadan sonra gerçekleşmesidir.¹⁰⁵ Kerametle sihir arsındaki fark ise, keramet sahibi şeriata son derece bağlı bir kimseyken, sihirbaz, Allah'ın dininden uzak olan fasık bir kimsedir.¹⁰⁶

Veli kulların kerametlerini ele alan bir risale yazan Cevherî'ye (ö.1181/1768) göre, Allah'ın yakın dostları kabul edilen salih insanların, sadece yaşarken değil, ölümden sonra da birçok olağanüstü olayı gerçekleştirebileceklerinin delili, Allah'ın bunu yapmaya kadir olması ve peygamberlerin, vefatlarından önce de sonra da mu'cizeler göstermeye devam etmeleridir.¹⁰⁷

Ahmed b. Mübârek es-Sicilmâsî (ö. 1156/1743), tasavvuf çevrelerinde oldukça rağbet gören ve hocası Abdülaziz ed-Debbâğ'dan (ö.1132/1720) aldıklarını aktardığı *el-İbrîz* isimli eserinde,¹⁰⁸ hocasının sayısız kerametlerinden bahsetmektedir. Evinin içerisinde sürekli olarak hocası tarafından gözetildiğini ve gecenin ileri bir saatinde yatağının başına gelen hocasının elini tutmasının bir hakikat olduğunu öğrendiğinde gösterdiği şaşkınlığa hocasının verdiği cevap, “Bakışlarımı, bir saat içerisinde beş yüz defa sana yöneltmesem, Allah katında

makamda görenlerin varlığı göz ardı edilmeyecek sayıdadır. Bu kesim, İmamları masum gören Şîâ anlayışına yakın bir anlayışa meylederek, veli kulların günahsızlığını “mahfuz” kelimesiyle ifade etmektedirler. “Masum” kelimesi yerine “mahfuz” kelimesini tercih etmelerini, edeben yapılmış bir seçim olduğunu ileri sürmektedirler. Bk. Şarânî, *el-Yevâkîr ve'l-cevâbir*, 2/539.

⁹⁹ Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, 355.

¹⁰⁰ Din bilginlerinin sapmalarının sebep olduğu inanç problemleri için bk. İbrahim Coşkun, *İslâm Düşüncesinde İnkâr Problemi* (Konya: Tekin Kitabevi, ts.), 166-168.

¹⁰¹ İsfahânî, *el-Müfredât fî ğaribi'l-Kur'an*, 533.

¹⁰² Bk. el-Bakara 2/257.

¹⁰³ Muhyiddin İbnu'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkîyye*. (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 7/112.

¹⁰⁴ Şarânî, *el-Yevâkîr ve'l-cevâbir*, 2/388.

¹⁰⁵ Şarânî, *el-Yevâkîr ve'l-cevâbir*, 2/388.

¹⁰⁶ Şarânî, *el-Yevâkîr ve'l-cevâbir*, 2/389.

¹⁰⁷ Ahmet Ferid el-Mezîdî, *Cem'ü'l-me'kâl fî isbâti kerâmâtü'l-evliyâ fî'l-hayâti ve be'de'l-intikâl* (Sri Lanka: Dâru'l-âsârü'l-İslâmiyye, 2006), 351-357.

¹⁰⁸ Rake Bernd, “18. Yüzyılda Tasavvuf Geçici Bir Değerlendirme Denemesi Tasavvuf”, çev. Ramazan Muslu, *İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6 (2005), 337-414.

bunun hesabını bana sorabilirsin.” şeklindedir.¹⁰⁹ Hocasının, ağır hastaların akıbeti, yolda karşılarına çıkacak meşakkatleri önceden bilip izale etmesi gibi çokça kerametini zikrettikten sonra, bunlardan çok daha fazla olağanüstü hadisenin vukuuna şahit olmasına rağmen, kitabın hacminin buna kafi gelmeyeceğini söylemektedir.¹¹⁰ Debbâğ, bir arkadaşının karısının on beş günlük hamile olduğunu, dünyaya getireceği çocuğun erkek olup kendisine benzeyeceğini haber vererek kendi ismiyle adlandırılmasını talep etmektedir. Kitaba göre, her şey, onun dediği gibi gerçekleşmektedir.¹¹¹ Yazar, keramet sahibi hocasının, muhatapların kalbinde geçen düşünceleri bildirme ve onların kendilerinin bile hatırlamadıkları geçmiş günahlarını detaylı bir şekilde haber verme kerametlerine dair çokça örnekler zikretmektedir. Hatta bağlılarının özel ailevi hallerini haber verdiği zaman, bu durum ne kendisi için ne de kendisine bağlı olan kesim için bir problem oluşturmaktadır.¹¹²

Yaklaşık 1450 civarında veliye nispet edilen on bini aşkın mu'cizevi olayı derleyen bir diğer kapsamlı kitabın yazarı Nebhânî (ö. 1932), bu salih kulların isimlerine ve onlardan sudur etmiş çok sayıda keramete yer vermektedir.¹¹³ Bunlardan, Kur'an'ın değişmeyeceğini haber verdiği, belirlenmiş ömür süresine müdahale gücünün veli kullardan birine verildiği bir örnekle yetineceğiz. Kitapta, Abdullah b. Alevî el-Haddâd'a (ö. 1720)¹¹⁴ nispet edilen bir keramette, beraber hac yolculuğu yaptığı arkadaşlarından biri hastalanır. Haddad, keşf yoluyla, arkadaşına takdir edilen ömrün tükendiğini müşahede ettikten sonra, diğer arkadaşlarından ölmek üzere olan kimseye ömürlerinden aktarmalarını talep eder. Herkesin belli miktarlarda hibe ettikleri ömürleri bir kâğıda yazıp peygamberin kabrine sunarak dualarına icabet ister. Neticede bu şahsın ölümü ertelenir ve Haddad'ın hibe usulüyle toplayıp kâğıda yazdığı süre kadar yaşar.¹¹⁵

Salih kulların, mu'cizevî olaylarla desteklenebileceğini savunanların Kur'anî delillerinden biri, Hz. Meryem'e, adandığı mabette verilen nimetlerdir.¹¹⁶ Tefsirlerde yer alan rivayetlere göre, Hz. Meryem'in yanında bulunan rızıklar, mevsimi dışında kendisine Allah'ın gönderdiği çeşitli meyvelerdir. Bu meyveler, Hz. Meryem'in hücrelerine, anahtarları elinde bulunduran Hz. Zekeriya'nın bilgisi dışında kimse giremeyeceğinden, sıradan bir insan tarafından da getirilmemiştir.¹¹⁷ Mu'cizevi olayların sadece peygambere mahsus olduğunu düşünen Mu'tezilî bilginlerden Belhi'ye (ö. 319/931) göre, Hz. Meryem'e gelen meyveler, olağanüstü bir yol ile gelmişse, Hz. Zekeriya'nın duasına icabetle olmuştur.¹¹⁸ Ebu

¹⁰⁹ Bk. Ahmet b. Mubarek es-Sicilmâsî, *el-İbrîz* (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 24.

¹¹⁰ Sicilmâsî, *el-İbrîz*, 25-28.

¹¹¹ Sicilmâsî, *el-İbrîz*, 30.

¹¹² Sicilmâsî, *el-İbrîz*, 31-32.

¹¹³ Yusuf b. İsmail en-Nebhânî, *Câmi'u kerâmâti'l-evliyâ'*. (Beyrut: Daru Sâdır, ts.), 1/5.

¹¹⁴ Büşra Betül Pınar, *Abdullah B. Alevî El-Haddâd: Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı* (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 15-60.

¹¹⁵ Nebhânî, *Câmi'u kerâmâti'l-evliyâ'*, 2/128.

¹¹⁶ Muhammed b. Muhammed b. Mahmut el-Bâbertî, *Şerhü 'akâdeti't-Taḥaviyye*, thk. Ahmet Mahmut eş-Şehâde (İstanbul: el-Mektebu'l-Hanefiyye, 2017), 254-256; Ebû Yusr Muhammed el-Pezdevî, *Uşûlu'd-dîn*, thk. Hans Peter Lens (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2003), 236.

¹¹⁷ Ayrıntılar için bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/353-357; Mâtûridî, *Te'vilât*, 1/265; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/554.

¹¹⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 15/222.

Hâşim el-Cubbâî'ye göre ise, ya daha sonra gelecek olan Hz. İsa'nın elçilik vazifesinin habercisi olan mu'cizevi bir hadisedir¹¹⁹ ya da, mu'cizevî bir tarafı olmayan bu olay, Allah'ın lütfuyla, bazı kulların bu meyveleri Hz. Meryem'e doğal yoldan getirmesi şeklindedir.¹²⁰ Hz. Zekeriya'nın meyveler hakkındaki sorusu ise, duasına hemen icabet edilmesine şaşırmasından kaynaklanmaktadır. Olağanüstü olayları, nübüvvet iddiasının doğruluk alameti olarak gören Mu'tezilî bilginlere göre, bu olağanüstü olayların peygamberlerden başkası için cereyan etmesi uygun değildir. Hikmetli işlerin varlığı, bunları meydana getiren ilme ve o ilmin sahibi olan alime delil olduğu gibi, kerametler de ancak elçilerin iddialarında doğru olmalarının delilidir.¹²¹

Kur'an'dan delil olarak gösterdikleri diğer bir delilleri ise, Sebe Melikesinin tahtının, Hz. Süleyman'ın huzuruna olağanüstü bir yol ile gelmesidir.¹²² Tefsirlerde yer alan bazı rivayetlere göre, ismi azamı bilen Hz. Süleyman'ın veziri Âsaf, göz açıp kapayacak kadar bir sürede tahtı getirmiştir.¹²³ Bir diğer görüşe göre ise, taht, Hz. Süleyman'ın bizzat kendisi tarafından veya Hızır, Cebrail, görevli başka bir melek tarafından getirilmiştir.¹²⁴ Tahtı getirenin cinlerden veya insanlardan olabileceğini bildiren farklı rivayetleri değerlendiren Râzî, bu işi yapanın insanlardan olmasını, bağlama daha uygun görmekte ve kitabın bilgisine sahip olan bu kişinin Hz. Süleyman olduğu kanaatinde. Hz. Süleyman'ın "tahtı kim getirebilir?" ifadesini de, mu'cizelerden önce gerçekleşen meydan okuma kabilinde değerlendirmektedir.¹²⁵

Hz. Meryem'e verilen rızık ve Sebe Melikesinin tahtının getirilmesi hadiselerinin, salih insanlara verilen mu'cizevi olaylara delil olmasının çok açık olmadığını görmekteyiz. Kitabın ilmüne sahip olmaya daha layık olanın Hz. Süleyman olması ve kibre kapılan cinlerle Hz. Süleyman arasındaki olaylar sebebiyle,¹²⁶ tahtın getirilmesi hadisesinin, onu desteklemek için verilmiş bir mu'cize olması bağlama uygun görünmektedir. Hz. Meryem'e verilen rızık ise, kendisi sebebiyle olabileceği gibi, doğrudan Hz. Zekeriya ile bağlantılı bir mu'cize de olabilir. Fakat her iki olayın da, peygamberlerin bulunduğu ortamlarda gerçekleşmiş olması, bu olağanüstü olayların nübüvvet ortamıyla olan bağlantısının göz ardı edilmemesini gerektirmektedir. Bu sebeple, her iki olayın, peygambersiz ortamlarda da kayıtsız bir şekilde

¹¹⁹ Ebu Alî el-Fazl b. Hasen et-Taberî, *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Murtezâ, 2006), /230.

¹²⁰ Ebu Cafer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'an*, thk. Ahmet Habib el-Âmilî (Lübnan: Daru İhyâi Tûrâsî'l-Arabî, ts.), 2/447-448.

¹²¹ Râzî, *Mefâtiḥu'l-gayb*, 8/33-34.

¹²² Bk.el- Neml 27/40.

¹²³ Konuyla ilgili rivayetler için bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 5/353-357; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4/60-73; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/555-556.

¹²⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/455-456.

¹²⁵ Râzî, *Mefâtiḥu'l-gayb*, 20/197-198.

¹²⁶ Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/113-114.

“salih insanların mu'cizeler gösterebileceği” iddiasının delili olmaya uygun olmadığını düşünmekteyiz.¹²⁷

Muhataplarını iman etmeye davet eden Kur'an, bu sürecin tercihle gerçekleşmesini şart koşmaktadır. Allah'ın dilemesi halinde kaçınılmaz olarak herkesin iman etmek zorunda kalacağını bildiren ayetler, zorlamayla gerçekleşen imanın değer taşımadığını bildirmektedir (Bk. Yûnus 10/99; es-Secde 32/13; eş-Şuarâ 26/154-156). Kalbe ait bir amel olan iman, ikrahın varlığıyla anlamını kaybedecektir.¹²⁸ Bu sebeple, peygamberlere verilen mu'cizelerin, inkârı tercih etmiş muhatapların imana ikna edilmesi için değil, elçilik iddiasında bulunan peygamberin bu iddiasında doğru söylediğine delil olarak verildiğini görmekteyiz. Bu sebeple konu ile ilgili ayetler, peygamber muhataplarının mu'cize taleplerini yersiz görmekte ve mu'cizelerin verilmesinden sonra müspet bir iman etme sürecinden daha çok, inatla pekiştirilmiş bir inkâr tavrının ortaya çıktığını haber vermektedir. Bk. el-A'râf 7/134-135).

Sadece Abdülaziz ed-Debbâğ'a nispet edilen olağanüstü olaylar, Müslümanların çoğunluğuna göre ümmetin en seçkinleri olan Sahabe neslinin¹²⁹ tamamına nispet edilen hadiselerden çok daha fazladır.¹³⁰ Bu kerametlerin sürekliliği ve fazlalığının yanında, Kur'an'a göre çok özel bilgiler arasında sayılmasına rağmen (Bk. Lokmân 31/34), rahimde şekillenecek bebek hakkında verdiği gaybi haberler veya müntesiplerinin mahrem ailevi yaşantısına şahitlik ettiği bilgisi, Kur'an'da hiçbir peygambere nispetini görmediğimiz türden olaylardır. Bu olaylar, Kur'an'da peygamberlere nispet edilen mu'cizelerden orantısız olarak daha fazla ve daha çeşitlidir. Bu sebeple, binlerce kerameti derleyen Nebhânî, veli kullara nispet edilen bütün olağanüstü hadiselerin Hz. Peygamberin mu'cizelerinden sayılmasının gereğine işaret ederken,¹³¹ peygamberlere nispet edilen mu'cizelerin az ve sınırlı olmasından kaynaklanacak itiraza cevap vermeyi de amaçlamaktadır.

¹²⁷ Mucizevî hadiselerin peygamber olmayan kimselere nispetinin yol açacağı sorunlar ve bunun olmama gerekçeleri için bk. Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Faşl fi'l-ebvâ ve'l-milel ve'n-nihâl*, thk. Muhammed İbrahim Nasr (Beyrut: Daru'l-Cil, 1996), 5/99-110.

¹²⁸ Bk. Mâtûridî, *Te'vilât*, 2/502.

¹²⁹ "İnsanların en hayırlıları benim asımda yaşayanlardır. Sonra bunları takip edenlerdir, sonra da bunları takip edenlerdir." [İmrân (radiyallahu anh) dedi ki: "Kendi asrını zikrettikten sonra iki asır mı, üç asır mı zikretti bilemiyorum."]. Bk. Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Cami'u'l-müsnedi's-sahîhi'l-muhtasaru min umûri Rasûlillabi ve sunenihî ve eyyâmihî (Sahîhu Buhari)*, thk. Muhammed Zuheyri b. Nasir (Riyad: Daru Tavki'n-Necat, 2001), "Şehâdât", 2651.

¹³⁰ Sahabeye nispet edilen olağanüstü olayların en meşhuru "Sariye hadisi" olarak bilinen rivayettir. Bu rivayetin sübutu, kerametın varlığına delil olmakla birlikte, sahabeye nispet edilen benzeri olayların azlığı ise, olağanüstü olayların seçkinlik ölçüsü olarak kabul edilemeyeceğinin önemli bir delilidir. Çünkü sahabe, bu ümmetin çoğunluğuna göre bu ümmetin en seçkin sınıfı kabul edilmektedir. Bu olayla ilgili rivayetlerin içeriği şu şekildedir: "Hz. Ömer tarafından ordu komutanlığına tayin edilen Sâriye, bir bölgede İran kuvvetleriyle çarpışmaya tutuşur. Fakat İranlılar çevreden yardım alırlar. Büyük bir ordu ile etrafı kuşatılan İslam ordusu güç durumda kalır; orduda hezimet emareleri baş göstermiştir. Tam bu sırada Medine'de hutbe okuyan Hz.Ömer, duruma aniden muttali olur. İslâm ordusunun arkasında bir dağ vardır. Buraya çekilirlerse düşman tek yönden gelecek ve tehlike savuşturulacaktır. Hz.Ömer, hutbeyi yarıda keser ve: "Yâ Sâriye, e-lcebel, el-cebel! Ey Sâriye, dağa çekil, dağal!" diye iki veya üç defa bağırır. Sâriye ve arkadaşları bu sesi işitip dağa çekilirler. Tehlikeden kurtuldukları gibi galibiyet ve bol ganimet elde ederler. Bir süre sonra fetih bölgesinden gelen birisi bu olayı olduğu gibi Medine halkına anlatır." Bu rivayetin geliş yolları ve geniş bir değerlendirmesi için bk. Ahmet Önkâl, "Sâriye Olayı Üzerine Bir Rivayet Araştırması", *İSTEM* 3/6 (2005), 9-45.

¹³¹ Nebhânî, *Cami'u kerâmâti'l-evliyâ'*, 1/7.

Peygamberler için mümkün olan mu'cizelerin, her yerleşim alanını korumakla görevli salih kulların tanınmasını sağlayacak deliller olarak zuhur edebileceğini ve peygamber mu'cizeleriyle salih kullara verilen olağanüstü olaylar arasındaki tek farkın, peygamberlerin meydan okumaları olduğunu savunmak, nübüvvetin asli unsurlarından olan “Allah’la doğrudan iletişim imkânının” devam ettiğini söylemektir.¹³² Kur’an’ın olağanüstü olaylar için çizdiği sınırları delilsiz tahrif eden bu anlayışın iddialarına verdiğimiz örnekler, İslam’ın ayırt edici inanç konularından olan nübüvvetin sona erdiğini bildiren muhkem Kur’an nassının (Bk. el-Ahzâb 33/ 40),¹³³ kelime oyunları ile ihlal edildiğinin işaretleridir. Çünkü Allah’la doğrudan iletişim içinde olduğunu iddia edip de bu iddiası müntesipleri tarafından kabul edilen kesimin, yeni bir şeriatla gönderilmiş gibi davranarak, tabisi olduğunu söylediği elçinin öğretilerine aykırı inançlar vaz’ettikleri görülmektedir.¹³⁴

Sonuç

İslam dinine mensup her ferdin, Allah’ın, insanlığa indirdiği son vahiy kaynağının Kur’an olduğuna iman etmesi, üzerinde ihtilaf edilmeyen bir konudur. Bu sebeple, tartışmalı inanç problemlerinin çözümünde Kur’an’ın hakemliği önemlidir. Kur’an, tahrif edilmemiş metni ve önyargısız yaklaşımla okunduğunda ulaştıracağı hakikatleri sebebiyle, Müslümanlar açısından, en önemli bağlayıcı metin olma konumunu sürdürmektedir. Naslardan hüküm çıkarma aşamalarında, lafız ve bağlamın imkân verdiği ölçüde farklı çıkarımlar doğarken, bağlamla hiç ilgisi olmayan ve lafzın imkân vermediği aykırı yorumlar problem oluşturmaktadır.

Kur’an’ın ana konularından olan nübüvvet ve onun beşer hayatını doğrudan ilgilendiren meseleleri, dini hayatın şekillenmesinde önemli bir role sahiptir. Nübüvvet vazifesi için seçilen ve yollarına tabi olunması istenilen elçiler, görevleri icabı farklı tecrübeler yaşamaktadırlar. Onların vazifeleri sürecinde gördükleri desteklerden biri de muhataplarının ısrarlı talepleri neticesinde Allah’ın içlerinden bazılarını verdiği mu'cizelerdir. Elçiliğin gereği olan, vahyi almak, gerektiğinde gaybın bilgisinden haberdar edilmek gibi istisnai durumların yalnız onlara has olması gibi, Allah’ın desteği ve yardımı olarak görülen olağanüstü olayların onlarla bağlantılı gerçekleşmesi de bu nevidendir.

Kıssaları anlatılan peygamberlerin davet süreçlerinden hareketle, peygamberlik iddiasında bulunan her elçinin, bu iddiasını ispatlamak için kesinlikle mu'cizeye ihtiyaç duyduğu ve bu türden olağanüstü olaylarla Allah tarafından tasdik edildiği ilkesini çıkarmak çok mümkün görünmemektedir. Bu itibarla mu'cize, nübüvvetin sübutu için bir delil olabilir ancak her muhataba nübüvveti kabul etmesi için gösterilmesi gereken zorunlu bir delil değildir. Mu'cizelerin müşahedesinden sonra sergilenen tutumlara işaret eden ayetler, inat, önyargı gibi ön kabuller sebebiyle, peygamberin doğrudan muhatabı olarak olağanüstü

¹³² Allah’a ait bir fiil olması açısından Mu'cizeyle kerâmet arasındaki ortak benzerlikleri değerlendiren bir çalışma için bk. Mahmut Ay, “Sufi Teolojinin Peygamberlik Algısı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/1 (2008), 42-46.

¹³³ Bk. Mâtûrîdî, *Te’vilât*, 4/124.

¹³⁴ DİYKB, *Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı. Kendi Dilinden FETÖ Örgütülü Bir Din İstismarı*, 13-131.

bazı olaylara şahit olmanın iman etmeyi sağlamadığı neticesine ulaşmayı mümkün kılmaktadır. Bu durum, her dönemin, kendine göre avantaj veya dezavantaj sayılabilecek ve insanoğlunun imtihan edilme olgusuyla çelişmeyen farklılıklarının olabileceğini göstermektedir.

Hangi amaçla olursa olsun, inanç konularının tek kaynağı olan Kur'an'ın konuyla ilgili çizdiği sınırların aşılması, hassas inanç dengelerinin tahrifine ve dindar kesimin birçok yönden sıkıntılar yaşamasına yol açmaktadır. Asıl amacından uzaklaştırılan mu'cizelerin istismarı neticesinde, peygamberlerden sonra dindarlığın ve doğru yolda olmanın asli göstergesi olarak olağanüstü fiillerin meydana gelmesini gerekli görme iddiası ortaya atılmaktadır. Şîa nezdinde imamların, Sünni gelenekte ise veli kulların, Allah tarafından olağanüstü olaylar yoluyla desteklendiğini kabul eden bir kimsenin, bu şahıslara itaat etmekten başka çıkar yolu kalmamaktadır. Çünkü bütün kararlarını doğrudan Allah'tan alma iddiasında bulunan din adamlarının varlığını kabul eden bir kimse için, onların yollarından farklı bir yolda olmak, tereddütsüz haktan sapmaktır. Bu sebeple, peygamberlerden bazısına verilen sınırlı sayıdaki mu'cizelerden çok daha fazlasının, Allah katındaki değerinin anlaşılması için imamlar ve salih insanlara verildiği iddiasının yanlışlığı tespit edilmeden, onların sahih inançtan uzaklaştıklarını söylemek güçleşmektedir.

Din adamlarının, Allah katından onay almaları için olağanüstü olaylarla desteklenmelerini bir kriter olarak kabul etmek, dinin önemli hedeflerinden olan tefekküre teşvik zeminini ortadan kaldırarak iradenin ve aklın işlevselliğini münafı bir ortamı doğurmaktadır. Bilgi ve akletme zeminini ortadan kaldıran bu durum, din istismarcılarına, delilsiz sanrılarını, kendileri veya yakınlarından menkul kerametlerle kabul ettirme imkânı sağlamaktadır. Bu yaşananlar, sadece olayların muhataplarını etkilemekle kalmayarak, yaşananları dışardan seyreden kesimlerin, bu durumu kesinlikle tasvip etmeyen sahih din anlayışını yargılamalarına sebep olmaktadır.

Kaynakça

- Aisah, Mohammet. “Şîa'nın İmamette İsmet Doktrinini Eleştirisi”. çev. Ömer Ömer Aydın. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/8 (2003), 231-246.
- Ay, Mahmut. “Sufi Teolojinin Peygamberlik Algısı”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/1 (2008), 17-47.
- Aydın, Hasan. “Gazzâlî ve İbn Rüşd'e Göre Mucize”. *Kelam Araştırmaları* 6/2 (2008), 15-130.
- Bâbertû, Muhammed b. Muhammed b. Mahmut. *Şerhü 'akâdeti'l-Tahâviyye*. thk. Ahmet Mahmut eş-Şehâde. İstanbul: el-Mektebu'l-Hanefiyye, 2017.
- Bağdâdî, Ebu Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et- Temîmî. *Uşûlu'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Bâkillânî, Ebu Bekir Muhammed b. Tayyib. *Tembhâdî'l-evâil ve telhîsu'l-delâil*. thk. İmâmuddîn Ahmed Hayder. Beyrut: Müessesetü Kütübi's-Sekafiyye, 1987.
- Balçı, İsrâfil. *Hız. Peygamber ve Mucize*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Bebek, Adil. “Kelam Literatürü Işığında Mucize ve Hz. Muhammed'e Nispet Edilen Hissi Mucizelerin Değerlendirilmesi”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/18 (2000), 121-148.
- Bernd, Rake. “18. Yüzyılda Tasavvuf Geçici Bir Değerlendirme Denemesi Tasavvuf”. çev. Ramazan Muslu. *İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6 (2005).
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Camîu'l-müsnedi's-sahîhi'l-muhtasarı min umûri Rasûlillabi ve sunenihî ve eyâmihî (Sahîhu Buhari)*. thk. Muhammed Zuheyr b. Nasir. 8 Cilt. Riyad: Daru Tavki'n-Necat, 2001.
- Bulut, Halil İbrahim. “Harikulade Olması Açısından Keramet ve Mucize İle İlişkisi”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (2001), 329-350.
- Bulut, Halil İbrahim. *Nübüvvetin İspatında Mu'cize*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Bulut, Halil İbrahim. “Peygamberlerin Başarısında Mucizelerin Yeri ve Önemi”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/3 (2011), 65-78.
- Bulut, Halil İbrahim. “Sünnî Gelenekte Mucize Kavramı Ve Hz. Salih'in Deve Mucizesi”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/3 (2004), 137-150.
- Coşkun, İbrahim. “Din-Bilim Uzlaşısı Ve Kur'an'ın Akli Mu'cizeliği”. *İslami Araştırmalar Dergisi* 19/4 (2006), 5543-5557.
- Coşkun, İbrahim. *İslâm Düşüncesinde İnkâr Problemi*. Konya: Tekin Kitabevi, ts.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn. *Kitâbu'l-irşâd ilâ kavâitü'l-edilli fi uşûli'l-îtikâd*. thk. Muhammed Y. Musa, Ali Abdulmunîm. Mısır: Mektebetü Hancî, 1950.
- DİYKB. *Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı. Kendi Dilinden FETÖ Örgütlü Bir Din İstismarı*. Ankara: Diyanet İşleri Yayınları, 2017.
- Ebu Mansur Ahmet b. Ali b. Ebî Tâlip. *el-İhticâc*. Beyrut: Müessesü Ehli Beyt, 1981.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *Maqâlatu'l-islâmiyyîn ve ihtilâfu'l-müşâllîn*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Kahire: Mektebetü Nehdati'l-Mısriyye, 1950.
- Günel, Mehmet Emin. “İsmet-I Enbiya İlkesinin Kur'an'a Aykırı Yorumlanması Ve Bunun Sebep Olduğu İtikadî Problemler”. *Marifet* 19/2 (2019), 637-659.
- Hayderî, Kemal. *İlmu'l-İmam*. Kum: Müessesetü'l-İmam Cevat, 2008.
- Hillî, Cemalettin Hasen b. Yusuf b. Ali b. Mutahhar. *Keşfu'l-murâd fi şerhi tecridi'l-îtikâd*. Kum: İntişârât Şekûrâ, 1952.
- Hüseyin b. Abdülvehhâb. *Uyûnu'l-mu'cizât*. Beyrut: Müessesetü'l-E'lemî li'l-Metbûât, 1983.

- İbn Aşûr, Muhammed Tahir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr (Tahrîru'l-ma'ne's-sedid ve tenviru'l-aklu'l-cedid min tefsiri'l-kitabi'l-mecid)*. 30 Cilt. Tunus: ed-Daru't-Tunusiyye, 1984.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed. *el-Faşl fi'l-ebvâ ve'l-milel ve'n-nihâl*. thk. Muhammed İbrahim Nasr. 5 Cilt. Beyrut: Daru'l-Cil, 1996.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-'Arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebir, Muhammed Ahmed Hasebullah, Haşim Muhammed eş-Şazeli. Kahire: Dâru'l-Maarif, ts.
- İbn Rüşd. *el-Kesf 'an menâhici'l-edille fi 'akâidi'l-mille*. Beyrut: Merkezi'l-Vehdeti'l-Arabiyye, 1998.
- İbnu'l-Arabî, Muhyiddin. *el-Futuhatü'l-Mekkiyye*. 9 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütubi'l-İlmiyye, ts.
- İsfehânî, Ebu'l-Kasım Hüseyin Râgıp. *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Seyyid Kıylanî. Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1961.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî. *el-Muğnâ fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-udl*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2012.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü'l -Vehbe, 1996.
- Karadeniz, Osman. “Kelâmcılara Göre Kur'an-ı Kerim'in İcâzı Meselesi”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1986), 135-146.
- Kirmânî, Ahmet Hamidüddîn. *el-Meşâbih fi isbâti'n-nübüvve*. Beyrut: Müessesetü'n-Nûr, 2008.
- Kur'an-ı Kerim Meâli. çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Mâtûrîdî, Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmut el-. *Kitâbu't-tevhîd*. thk. Fethullah Huleyf. İskenderiyye: Dâru'l-Câmîâtü'l-Mısriyye, ts.
- Mâtûrîdî, Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmut. *Te'vilât-ü ebli's-sünne*. thk. Fâtıma Yusuf el-Haymî. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Mezîdî, Ahmet Ferîd. *Cem'u'l-meğâl fi isbâti kerâmâtü'l-enliyâ fi'l-hayâti ve be'de'l-intikâl*. Sri Lanka: Dâru'l-âsârü'l-İslâmiyye, 2006.
- Mutahharî, Murtezâ. *el-İmâme*. Beyrut: Daru'l-Havrâ, ts.
- Muzaffer, Muhammed Hüseyin. *İlmü'l-imam*. Beyrut: Daru'z-Zehra, 1982.
- Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Numan. *el-İşâb fi'l-imame*. Kum: Dâru'l-Müfid, 2000.
- Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Numan. *en-Nüketü'l-îtikâdiyye*. Kum: Dâru'l-Müfid, 1959.
- Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Numan. *Evâilü'l-meğâlât*. thk. İbrahim el-Ensârî. Kum: el-Mutemeru'l-Âlemî li Elfiyeti Şeyh Müfid, 2000.
- Nebhânî, Yusuf b. İsmail. *Câmi'u kerâmâtü'l-enliyâ*. Beyrut: Daru Sâdir, ts.
- Nesefî, Ebû'l-Mu'în Meymun b. Muhammed b. Mekhul. *Bahrü'l-Kelâm fi 'akâidi ebli'l-İslâm*. thk. Veliyyüddîn M. Salih. Dimeşk: Mektebetü Dârü'l-Ferfur, 2000.
- Nesefî, Ebû'l-Mu'în Meymun b. Muhammed b. Mekhul. *Tabşratü'l-edille fi nşuli'd-din*. thk. Hüseyin Atay. 2 Cilt. Ankara: D.İ.B. Yayınları, 2004.
- Nevbehâtî, Ebu İshak İbrahim. *el-Yakut fi ilmi'l-kelem*. thk. Ali Ekber Zıyâî. İran: Mektebetü Âyetillah el-Uzmâ el-Maraşî, 1910.
- Onat, Hasan. “Şi'i imamet Nazariyesi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32/ (1992), 89-126.
- Önkâl, Ahmet. “Sâriye Olayı Üzerine Bir Rivayet Araştırması”. *İSTEM* 3/6 (2005), 9-45.

- Pay, Metin. “İslam Düşüncesinde Bazı Mu‘cize Telakkiler”. *Dini Araştırmalar Dergisi* 18/47 (2015), 146-171.
- Pezdevî, Ebû Yusr Muhammed. *Uşûlu’-d-dîn*. thk. Hans Peter Lens. Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye, 2003.
- Punar, Büşra Betül. *Abdullah B. Alevî El-Haddâd: Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Râzî, Ebu Abdullah Muhammed Fahreddin. *Mefâtihü’l-gayb(et-Tefsîru’l-kebir)*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1981.
- Sâbûnî, Nureddin. *Kitabu’l-bidaye mine’l-kefaye fi’l-bidaye fi usuli’-d-dîn*. thk. Fethullah Huleyf. Mısır: Daru’l-Meârif, 1969.
- Sicilmâsî, Ahmet b. Mubarek. *el-İbrîz*. Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2002.
- Şarânî, Abdülvehhap b. Ahmet b. Ali. *el-Yevâkât ve’l-cevâbir fi beyâni ‘akâidi’l-ekabâir*. Beyrut: Daru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabiyye, ts.
- Şerîf, Mürtezâ. *Tenzîhu’l-enbiyâ*. Kum: İntişârâtü’r-Rzâ, 1947.
- Şeyh Sadûk. *el-İtikâdât fi dîni’l-imamiyye*. Beyrut: Dâru’l-Müfid, 1993.
- Şîrâzî, Nasır Mekarim. *el-Ems el fi tefsiri kitabi’l-münezzel*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü’l-E’lemî li’l-Metbûât, 2013.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir b. Rustem . *Nevâdiru’l-mucizat*. Kum: Süleyman Zâde, 2000.
- Taberî, Muhammed b. Cerir. *Câmiu’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’an*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Daru Hicr, 2001.
- Tabersî, Ebu Ali el-Fazl b. Hasen. *Mecma’u’l-beyân fi tefsiri’l-Kur’an*. Beyrut: Dâru’l-Murtezâ, 2006.
- Tusî, Ebu Cafer Muhammed b. Hasan. *el-İktisâd*. Kum: Matbatu’l-Hayyam, 1980.
- Tûsî, Ebu Cafer Muhammed b. Hasan. *et-Tibyân fi tefsiri’l-Kur’an*. thk. Ahmet Habib el-Âmilî. 10 Cilt. Lübnan: Daru İhyâi Türâsi’l-Arabî, ts.
- Zemahşerî, Ebu’l-Kasım Mahmud. *el-Keşşâf ‘an hakâiki ğavâmiu’-t-tenzîl*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-Arabiyye, 1986.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

ÂİLENİN KURULMASI VE KORUNMASINDA TOPLUM VE KURUM SORUMLULUKLARI

SOCIETY AND INSTITUTIONAL RESPONSIBILITIES IN THE FOUNDATION AND
PROTECTION OF THE FAMILY

Enver Osman KAAN

Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı
Assistant Professor, University of Marmara Faculty of İlahiyat Department of Islamic Law
enoskaan73@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-0452-6408>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 27 Ekim 2021/27 October 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 08 Aralık 2021 /08 December 2021

Yayın Tarihi / Published: 15 Ocak 2022 / 15 January 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak-Bahar 2022/ January – Spring 2022

Cilt / Volume: 8, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 132-152.

Cite as / Atıf: Kaan, Enver Osman. “Ailenin Kurulması ve Korunmasında Toplum ve Kurum Sorumlulukları [Society and Institutional Responsibilities in the Foundation and Protection of the Family]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 8/1 (Ocak/January 2022), 132-152.

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

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.



Öz

Sosyal bir varlık olan insanın ilk sosyalleştiği ve kişilik kazandığı yerin aile olduğu hemen hemen tüm düşünürler tarafından kabul edilmektedir. Aile, bireylerden, toplum da ailelerden oluştuğuna göre ailenin toplum için önemi ortadadır. Bu sebeple, toplum ve toplum tarafından oluşturulan kurumlar, geleceklerini düşündükleri için aileye yapılacak her yatırıma ve aileyi koruyacak her tedbire önem vermektedirler.

Aile tarihin her döneminde önemini korumuştur ancak pandemi döneminde görülmüştür ki aile kriz dönemlerinin de en önemli kurumlarından biridir. Zira bu dönemde birçok insan karşılaştığı psikolojik ve ekonomik sorunlardan aile sayesinde kurtulmayı başarmıştır.

Toplum için bu önemi bilinmesine rağmen günümüzde, ailenin sadece temel işlevlerini yerine getirememeye değil, aynı zamanda varlığını koruyamama gibi bir sorunla karşı karşıya kalması gözden kaçırılmaktadır. Zira kadın-erkek birlikteliği ile oluşan aile yapısı itibarsızlaştırılırken, "toplumsal cinsiyet" adı altında aile dışı birliktelikler bazı çevreler tarafından maalesef özendirilmektedir.

Bu sorunun üstesinden gelebilmek için makalede, toplum ve kurumların üstüne düşen sorumluluklar tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede toplum sorumlulukları; evlilik yaşının en verimli seviyede tutulması, evlilik öncesi aşamaların takip edilmesi, kadının çalışması meselesinin çözümüne ilişkin çalışmalar yapılması, arabuluculuk sisteminin sağlıklı işletilmesi olarak belirlenmiştir. Kurum sorumlulukları ise, aile seminerleri düzenlenmesi, adaylara adli ve sıhhi geçmişleri hakkında bilgi edinme hakkı tanınması, kadını korumaya yönelik düzenlenen kanunların gözden geçirilmesi ve medyanın tahrip edici yönünün ortadan kaldırılması olarak belirlenmiştir. Ayrıca makalede istatistiksel verilerden hareketle ampirik sonuçlar elde edilmeye gayret edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Aile, Toplum, Sorumluluk, Toplumsal Cinsiyet, Nikah, Talak.

Abstract

It is accepted by almost all thinkers that family is the place where human being, who firstly socializes and gains personality. Since the family consists of individuals and society consists of families, thus the importance of the family for society is obvious. For this reason, the society and the institutions created by the society give importance to every investment and every precaution to protect the family, as they think about their future.

The family has always maintained its importance, but it has been seen during the pandemic period that the family is the most important institution, especially in crisis periods. Because in this period, many people managed to get rid of the psychological and economic problems they faced thanks to the family.

Although the importance of the family for the society is known, today it is overlooked that the family is faced with a problem such as not only not being able to fulfill its basic functions, but also not being able to maintain its existence. Because, while the family structure formed by the union of men and women is discredited, unfortunately, non-family unions under the name of "gender" are encouraged by some circles.

In order to overcome this problem, the responsibilities of society and institutions were tried to be determined in the article. In this context, social responsibilities; keeping the marriage age at the most productive level, following the pre-marriage stages, the issue of women's employment, the mediation system. Institutional responsibilities are determined as organizing family seminars, giving candidates the right to obtain information about their judicial and medical backgrounds, reviewing laws to protect women, and the role of the media. In addition, an effort has been made to obtain empirical results based on statistical data in the article.

Keywords: Family, Society, Responsibility, Gender, Marriage, Divorce.

Extended Abstract

The family is the oldest institution in the world. In addition, it is a social structure that cannot be replaced by something else in terms of the tasks it performs.

Different types and forms of families have been formed in different societies throughout history. While there are matriarchal (madershahi) family types in primitive tribes and patriarchal (padershahi) family types in agricultural societies, in today's societies there is a childlike (veledshahi) family type. While the extended family form was dominant in the past societies, the nuclear family form has become common in developed societies.

It is vital for the family, society and the institutions that society creates. For this reason, society and institutions have to protect the family. Because as long as society and institutions protect the family, the family will also protect the society and institutions. Another importance of the family in terms of society and institutions is that the family is a qualified human resource.

Family is always important. However, it has been seen during the pandemic period we live that the family is the most important institution to protect the society, especially in times of crisis. As a matter of fact, during the pandemic period, many people were able to get rid of their psychological and economic problems thanks to their families.

As stated above, every age and society has its own unique family structure. This structure was created with local and national values in the historical process. Today, however, this natural structure is tried to be changed, especially with western-based propaganda.

The foundation of a healthy society is the family established by a man and a woman through legitimate marriage. Other than this, illegitimate unions such as "level partnership" or unions with same-sex people such as "partner life" are wrong lifestyles that harm the family institution and cannot be an alternative to the family because it does not allow the reproduction of new generations.

In this age we live in, the family is under threat. Today, with the decrease in marriage rates and increase in divorce rates due to different reasons, it is tried to interfere with the male-female gender, which continues in its natural course under the name of "gender". In addition, it is seen that studies are carried out to seek legal grounds in eastern societies for same-sex marriage, marriage with animals or marriages with non-living things such as robots, which are common in western societies. Such forms of marriage are not only against nature, but also distorted and perverse forms of relationship that threaten the human race.

Societies and institutions have to take precautions and fulfill their responsibilities in the face of all these distortions. In the article, these responsibilities were tried to be determined in the light of statistical data and empirical results were tried to be obtained. Accordingly, four items have been identified within the framework of social responsibilities. These are keeping the marriage age at an ideal level, following the pre-marital stages, the issue of women's employment and the mediation system.

Today, the increase in the age of marriage not only makes marriage difficult, but also makes it difficult for couples who marry at a late age to come together, or because the fertility of the woman is weakened, there is no child or a healthy generation problem.

The pre-marriage stages are ingrained in our customs as the meeting of the candidates to be married, the meeting of the families, the engagement, the marriage ceremony and the wedding ceremony. Following these stages in marriage are the steps that allow possible disagreements to be noticed early and to return when the road is near.

Women's work is encouraged today. It is thought that there will be a change in family and social life with the participation of women in working life. However, the event did not happen as expected, and the burden of women participating in the working life increased once more. When the working woman returned to her home, she had to do the housework, moreover, she harmed her family by neglecting her children while she was working. It can be possible by women's participation in the workforce without harming the family, changing the social perspective, increasing vocational training, child and elderly care services.

The Mediation Law (HMAK) was enacted in order to reconcile those who have domestic problems in Turkey. It is certain that mediation will be beneficial not only to married people but also to those who are in the marriage phase. For this reason, it would be beneficial to expand the framework of this law.

Within the framework of the responsibilities of the institution, the main titles of organizing family seminars, giving the candidates the right to obtain information about each other about their legal and medical backgrounds, reviewing the laws to protect women, and the role of the media were put forward.

Family seminars are the training that will be given to the couples before they get married. Before an important institution such as the family is established, it is a great shortcoming that the candidates who will get married are not trained. How it is stipulated for the driver to go to the traffic to go to the driver's license course in order not to have an accident, or if the heater who will work in the boiler room is required to take a course in order not to cause an accident, in the same way, the couples who will get married must undergo training in order to be happy in their married life.

Candidates to get married should have the right to learn about each other's history of violence, alcohol-drug addiction, severe psychological and hereditary disorders. Otherwise, those who meet through acquaintances or social media and decide to marry may have to enter a life without knowing what they will encounter.

Laws designed to protect women can lead to the destruction of families while trying to save women. For example, the removal of the violent spouse from the house in accordance with the law numbered 6284 leads this person, who has no place to go, to different searches. For this reason, it can be arranged to host the perpetrator in a center while the shared residence is allocated to the victims of violence. In addition, when both sides (female / male) decide to remove them from separate places, the joint housing may remain empty. Due to these problems, the possibility of not being able to financially be taken into account by ensuring that the alleged perpetrator of violence stays in the Violence Prevention and Monitoring Centers (ŞÖNİM).

Finally, proactive measures should be developed in the media for publications that do not comply with public morals, national and moral values.

Keywords: Family, Society, Responsibility, Gender, Marriage, Divorce.

Giriş

Aile, ifa ettiği görevler açısından yerine başkasının konulması mümkün olmayan bir kurumdur. Zira aile, insanın biyolojik, psikolojik, sosyolojik ve ekonomik ihtiyaçlarını aynı anda belli ölçüde bir arada karşılayan bir kurumdur. Dolayısıyla, ailenin kurulması ve korunması hayati önem taşıyan bir meseledir. Özellikle 2020-2021’de yaşanan pandemi döneminde ailenin önemi daha da artmıştır.

Ailenin kurulması ve korunmasında en büyük rolü üstlenecek olanlar toplumlar ve kurumlardır. Çünkü toplumlar ve kurumlar aileyi korudukları müddetçe kendi varlıklarını da koruyabileceklerdir.¹ Maalesef son zamanlarda tüm dünyada estirilen değişim rüzgârları aileyi hedef tahtasına koymuştur. *Toplumsal cinsiyet* kavramıyla tüm dünyaya yayılmaya çalışılan cinsiyet tanımındaki paradigma değişikliği ailenin köküne kibrit suyu dökerek toplum mühendisliği çalışması olarak değerlendirilmektedir.² Dolayısıyla, bugün aile sadece temel fonksiyonlarını yerine getiremeyecek derecede gücünü kaybetmesi sorunu ile değil, aynı zamanda kurum olarak varlığını istenilen seviyede devam ettirememesi gibi bir tehlikeyle de karşı karşıyadır.

İşte makalede bu soruna dikkat çekilmeye çalışılmıştır. Güncel istatistiksel verilerden faydalanılarak ampirik sonuçlar elde edilmeye gayret edilmiştir. Ayrıca makalede özgün olarak gözlem yoluyla ulaşılan toplum ve kurum sorumlulukları sayılmış ve açıklanmıştır. Değişen hayat şartlarında ve kendini yenileyen dinamik toplumlarda bu sorumluluklara yenileri de eklenebilir.

1. Ailenin Kurulması

1.1. Ailenin Tanımı

Aile; kan bağı, evlilik ve evlat edinme gibi yollarla oluşan en küçük toplumsal birimdir.³ İslam fıkhiyatında ise aile; karı kocanın dayanışma içinde birlikte yaşamasına izin veren ve taraflara bir takım yükümlülükler yükleyen bir kurumdur.⁴ İslam fıkhiyatında aile, kan bağı, süt bağı ve sıhriyet yani evlilik yollarıyla oluşur. Evlat edinme İslam’da aile kurmada bir yol olarak benimsenmemiştir.⁵ Nitekim Kur’an’da şöyle buyurulmuştur:

*“Evlathıklarınızı öz babalarına nispet ederek çağırın; çünkü Allah katında doğru olan budur. Eğer öz babalarınızı bilmiyorsanız, onlar zâten sizin din kardeşleriniz ve aranızda karşılıklı baklar ve vazîfeler bulunan yakın dostlarınızdır. Onları çağırırken yanılarak düşeceğinizi hatalardan dolayı size bir vebâl yoktur; fakat bilinçli ve kasten yaptıklarınızdan sorumlusunuz. Allah, çok bağışlayıcıdır, engin merhamet sahibidir”*⁶

Aile, aynı evde, aynı çatı altında yaşayan bireylerden oluşur. Ev halkı üyeleri başka yerde yaşasalar da aynı aileden kabul edilirler. Ev halkı, aynı mekanı ve geliri paylaşan, işleri birlikte yürüten kişilerden oluşur. Aileyi kuran karı ve koca farklı yerlerden ve kültürlerden gelseler

¹ Nedim Öz, “Modern-Seküler Süreçte Ailenin Çözülmesi”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/11, (2, 2019), 9.

² Devletler kadın-erkek eşitliğinin esas alındığı Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Eylem Planları hazırlamaktadır. Türkiye Cumhuriyeti Devleti Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı da bu çalışmaları yürütmektedir. bkz. Şahin - Gültekin, “Toplumsal Cinsiyet Eşitliğine Dayalı Politika Uygulayan Ülkelerde Kadın ve Aile”, *Sosyal, Ekonomik ve Kültürel Araştırmalar Merkezi*, (Sekam Yayınları, 2014), 9. Makalede kast edilen bu anlamdaki toplumsal cinsiyet meselesi değil bazı çevrelerin istediği ve yoğun çalışma yürüttüğü doğumdan sonra bireyin istediği cinsiyeti seçme hürriyetinin kendisine verilmesidir.

³ Oya Tuncer, Çocuk ve Aile Çevresi, (Ankara: Türk Eğitim Derneği Yayınları, 1980), 5-6.

⁴ Muhammed Kadri Paşa, *el-Abkam eş-şerîyye fi’l-abval eş-şahsiyye*, (Kahire: Daru’s-Selam, 2009), 35-50; M. Akif Aydın, *İslam Osmanlı Aile Hukuku*, (İstanbul: İFAV, 1985), 12.

⁵ Kâsânî, *Bedâi’-s-Sanâi*, (Lübnan: Daru’l-Kütüb-i İlmiyye, 1997), 3/607.

⁶ el-Ahzab 33/5.

de sonradan aralarında duygu ve düşünce birliği meydana gelir. Bu birliği oluşturamayanlar boşanırlar.

Ailenin teknik tanımı yukarıdaki gibi yapılmakla birlikte estetik tanıtımı şöyle yapılabilir; aile eşler açısından samimi bir sevgi ile örülen bir kalp düğümü, çocuklar açısından insanlık mektebi, toplum ve devlet açısından insan neslinin ve millet varlığının devamının teminatıdır. Her bir aile yuvası cemiyet peteğine bir göz eklemek demektir. Diğer taraftan aile fitratın beklentilerine cevap vermektir.⁷

1.2. Ailenin Tarihsel Gelişimi

Aile, dünyanın en eski kurumudur. Adem (as) ile Havva validemizin izdivacıyla başlayan aile, günümüze kadar varlığını sürdürmüş ve hemen hemen her toplumda insan neslinin devamı için önemli bir kurum olarak görülmüştür.

Tarihsel süreç içinde aile, insan topluluklarının yaşam biçimleri ve kültürel özelliklerine göre değişim göstermiştir. Tarih boyunca insan toplumlarında anaerkil (maderşahi) ve ataerkil (pederşahi) olmak üzere iki farklı aile türü ortaya çıkmıştır. Günümüze bu aile türlerine çocukerkil (veledşahi) aile türü de eklenmiştir. “Veledşahi” aile türü ile tüm kararların çocuklara göre alındığı aile kastedilmektedir.⁸

Anaerkil aile yapılarında otorite annededir, soy anneden ilerler, birden çok erkekle evlilik (poliondri) vardır. Anaerkil aile yapısı ilkel toplumlarda daha fazla görülmüştür. İkel toplumlarda tanrıların, falcıların, perilerin kadın suretlerinde gösterilmesi kadının ailedeki bu otoriter rolünden kaynaklanmaktadır. Ataerkil aile yapısında otorite babadadır, soy babadan devam eder, birden çok kadınla evlilik (polijini) yapılabilmektedir. Ataerkil aile türü gelişmiş toplumlarda daha fazla görülmektedir.⁹

Yahudi aile yapısı pederşahidir yani otorite babadadır ve poligami yani çok evlilik benimsenmiştir. Hristiyan aile yapısı da pederşahidir ama monogami yani tek evlilik esası benimsenmiştir. Roma imparatorluğunda da pederşahi ve monogami vardır. Eski Türk aile yapısı pederşahi ve monogamidir. Bununla birlikte eski Türk aile düzeninde buyurma yetkisi karı-koca arasında eşit kabul edilir. Cengiz Han'ın “ben sizin hânınızım bu da benim hânım” diyerek eşini işaret etmesi bunun delilidir. Cahiliye döneminde pederşahi ve poligami varken Mısır, Babil, Çin, Hint kültürlerinde aile yapısı maderşahi ve monogamidir. Ortaçağa gelinceye kadar aileler tip olarak geniş ailelerden oluşur yani anne-baba evlenmiş çocukları ve torunları hane halkını meydana getirir. Baba mutlak otoriteye sahiptir yani oğluna istediği kızı alır veya kızına istediği kocayı alır, istediği zaman da ayırabilirdi, hatta çocuklarını istediği kişilere evlatlık verebilirdi.¹⁰

Ortaçağda geniş aile yapıları görülmekle birlikte sanayi devrimiyle çekirdek aile tipine geçiş yapılmaya başlanmıştır. Geniş aile içinde dede ve ninenin de bulunduğu aile iken çekirdek aile, sadece karı-koca ve çocuklardan oluşan aile tipidir. Özellikle şehirlerde görülen çekirdek ailenin geniş aileden farkları otoritenin karı-koca arasında paylaşılması, bireysel mülkiyetin olması, diğer akrabalar ile bağların zayıflaması, üretimden çok tüketime kayması olarak sıralanabilir.

Türkiye toplumunda her iki aile tipi görülmekle birlikte son yıllarda çekirdek aile tipi daha çok hâkim olmuştur. Çünkü kırsal kesimdeki aile imkânları şehir hayatına geçince

⁷ Ali Rıza Temel, *Mutlu Bir Yuva*, (İstanbul: Harf Yayınları, 2013), 15-22.

⁸ Veysel Uysal, *Türkiye’de Dindarlık ve Kadın*, (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yay., 2006), 28.

⁹ Burcu Kaya Erdem, “Ataerkil ve Anaerkil Toplumun Tarihsel Savaşımının ‘Avatar’ Filmi Bağlamında İncelenmesi”, *İletişim Çalışmaları Dergisi*, 1/2012, 6.

¹⁰ Deniz Güler-Nazım Ulutak, “Aile kavramının Tarihsel Gelişimi ve Türk Toplum Yaşantısında Aile”, *Kurgu Dergisi*, (11/1992), 51-76.

ortadan kalkmıştır. Şehir nüfusunun kalabalık oluşu ev metrekarelerini küçültmüş ve çekirdek aile yapısını zorunlu kılmıştır.

1.3. Kur'an Perspektifinden Aile Kurmanın Önemi

Ailenin önemi Kur'an perspektifinden şöyle temellendirilebilir:

Kur'an'da kâinattaki her şeyin erkekli-dişili olarak çift yaratıldığı açıklanmıştır. وَمِنْ كُلِّ خَلْقًا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ شَيْءٍ *"Biz her şeyi çift çift yarattık ki düşünüp öğüt alasınız diye"*¹¹ buyurulmuştur.

İnsanın yaratılışı itibariyle elbise gibi kendisini saracak bir eşe, sıcak bir yuvaya, hayatın zorluklarını birlikte göğüsleyeceği hayat arkadaşına muhtaç kıldığı dolaylı olarak ifade edilmiştir. هُنَّ لِيَسْرَ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِيَسْرَ هُنَّ *"Onlar sizin için bir elbise siz de onlar için bir elbisesiniz"*¹² buyurulmuştur.

Yine Kur'an'ın değişik yerlerinde insan olarak yaratılmada ve amellerin değerlendirilmesinde kadın erkek arasında fark olmadığı ifade edilirken, erkeğe babalık, kadına da annelik gibi farklı görevler verildiği bilinmektedir. أَيُّ لَأُضِيعَ عَمَلٍ عَابِلٍ مِنْكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَى *"sizden erkek olsun kadın olsun hiçbirinizin emeğini karşılıksız bırakmayacağım. Zaten siz insan olarak yaratılmada eşit kabul edilmektesiniz"*¹³.

Allah, eşlerin huzur ve sükûn kaynağı olmasını, nikâh yoluyla aralarında sevgi, saygı ve merhamet duygusunun oluşmasını varlığının delillerinden kıldığını açık bir şekilde beyan etmiştir. *"Onlara ve sizden erkek olsun kadın olsun hiçbirinizin emeğini karşılıksız bırakmayacağım. Zaten siz insan olarak yaratılmada eşit kabul edilmektesiniz"*¹⁴.

Bu ayetlere göre, insanın huzuru ve sükûnu onun bir eşinin, hayat arkadaşının olmasına bağlıdır. Eşleri birbirine bağlayacak bağın adı ise nikâhtır. Bu bağı bağlama sorumluluğu topluma yüklenmiştir. وَأَتَكُونُوا الْأَيْمَانِيَّ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَأَتَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ *"Bekâr olanlarımız ile köle ve cariyelerinizden evlenebilecek durumda olanları evlendirin. Onlar yoksul iseler, Allah onları lütfuyla zenginleştirir. Çünkü Allah'ın lütuf ve ihsanı pek geniştir; O her şeyi bakkıyla bilmektedir"*¹⁵.

Kur'an'dan elde edilen bilgiler ışığında düşünüldüğünde çıkan sonuca göre, Allah (cc) insan neslinin meşru yolla çoğalmasını evlilik kurumuna bağlamıştır. Fıkhın gözettiği ve koruduğu beş ana gayeden birisi nesil olmuştur. Buna karşın fitrata ve ahlaka aykırı, nefse, nesle ve sosyal hayata zararlı gayri meşru ilişkiler yasaklanmıştır.¹⁶

2. Ailenin Kurulmasında Toplum ve Kurum Sorumlulukları

Ailenin en önemli yönü eğitim kurumu gibi işlev görmesidir. Eğitim genel olarak resmi müfredatla yapılır. Ancak eğitimin bir de gizli müfredatla yapıları vardır. Resmi müfredat okullarda uygulanan müfredattır. Gizli müfredatın belli bir mekânı bulunmamakla birlikte en fazla görüldüğü yer ailedir. Bireysel ve toplumsal gelişimde gizli müfredatın rolü büyüktür. Şöyle ki; hitap şekli, yemek adabı, kişisel temizlik, tertip ve düzen, dürüstlük, doğruluk, sevgi, saygı ve pozitif düşünce gibi nitelikler büyük ölçüde aileden kazanılır.

¹¹ ez-Zariyat 51/49.

¹² el-Bakara 2/187.

¹³ Âl-i İmran 3/195.

¹⁴ er-Rûm 30/21.

¹⁵ en-Nur 24/32.

¹⁶ Bk. İbn Âşûr, *İslam Hukuk Felsefesi*, 249-250; Vehbe Zühaylî, *Usûlü'l-fikri'l-İslâmî*, (Dimeşk: Dâru'l-fikr, 1986, II, 1022; Ali Pekcan, *İslam Hukukunda Gaye Problemi: Zarûriyyât-Hâcîyyât-Tabsîniyyât*, (İstanbul: Ek Kitap Yayınları, 2021), 200-203.

Aile, toplum için temel yaşam ünitesidir. Aynı zamanda aile, bireyle devlet arasında köprü vazifesi görür. Dolayısıyla aile hem toplum hem devlet için ortak çalışma konusudur. Bu durum ise toplum ve resmi kurumlar arasında işbirliğini ve koordinasyonu zorunlu kılmaktadır.

Evlilik konusunda insanları beş kategoriye ayırmak mümkündür. Bunlar eski evliler, yeni evliler, evliliğe hazırlananlar, evliliği düşünenler ve evliliği düşünmeyenler şeklinde beş kategoriye ayırmak mümkündür. Her kategoriye yönelik alınması gereken tedbirler vardır. Ancak konumuz ailenin kurulması aşamasında toplum ve kurum sorumlulukları olduğu için sadece evliliği düşünen ve evliliğe hazırlık yapanlara yönelik sorumluluklar anlatılacaktır. Bununla birlikte, söz konusu sorumluluklar yerine getirildiği takdirde bunun diğer kategoride yer alan kişilere de faydalı olacağı ümit edilmektedir.

2.1. Ailenin Kurulmasında Toplum Sorumlulukları

Ailenin kurulmasında toplum sorumlulukları başlığı altında; evlilik yaşının ideal seviyede tutulması, evlilik öncesi aşamaların takip edilmesi, kadının çalışması meselesinin çözümü ve arabuluculuk sisteminin getirilmesi konuları incelenecektir.

2.1.1. Evlilik Yaşının En Verimli Seviyede Tutulması

Sosyal ve ekonomik yaşamda meydana gelen değişim aile yapısında bazı değişikliklere neden olmuştur. Bunlardan birisi evlilik yaşının giderek yükselmesidir. Yurt içinde ve yurt dışında yapılan çalışmalara göre evlilik yaşının yükselmesini etkileyen faktörlerin başında eğitim ve kadının iş hayatına atılması gelmektedir ki bu konu ileride işlenecektir.¹⁷

TÜİK¹⁸'in 25 Şubat 2021'de yayınlanan raporuna göre 2020 yılında kadınlarda ilk evlilik yaşı ortalama 25,1 iken erkeklerde 27,9 olmuştur. Yurt içinde ve yurt dışında yapılan çalışmalara göre evlilik yaşının yükselmesini etkileyen faktörlerin başında eğitim ve kadının iş hayatına atılması gelmektedir ki bu konu ileride işlenecektir.¹⁹

Buna göre kadın erkek arasındaki ilk evlenme yaş farkı ortalama 2,8 olarak gerçekleşmiştir. Aynı raporda yer alan evlenme oranları ise, 2019 yılında 542 bin 314 iken 2020 yılında % 10.1 azalmış ve 487 bin 270 düşmüştür. Boşananların sayısı ise 2019 yılında 156 bin 587 iken 2020 yılında bu rakam 135 bin 22 olmuştur. Yani boşanma oranlarında % 13,8 azalma olmuştur.

Buradan yaş ilerledikçe evliliğin zorlaştığı ve boşanmaların kolaylaştığı sonucu rahatlıkla çıkarılabilir. Bunun sebebi yaş ilerledikçe seçicilik vb. nedenlerle aile kurmanın, kurulduktan sonra kaynaşmanın zorlaşmasıdır.²⁰

Evlilik yaşının yükselmesinin sonuçlarından birisi de doğurganlığın zayıflaması ve aile kurumunun temel işlevlerinden biri olan neslin devamını olumsuz etkilemesidir. Doğurganlık seviyesinde meydana gelecek düşüş ülke nüfusunun yaşlanması ve dinamik nüfus özelliğinin kaybolması gibi sorunları da beraberinde getirecektir. Bu sorun sadece ülkenin demografik yapısını değil ekonomisini de etkileyen majör bir sorundur.²¹

2.1.2. Evlilik Öncesi Aşamaların Takibi

¹⁷ Eralp, Gökmen, "Ortalama Evlilik Yaşının Yükselmesini Etkileyen Faktörler", 400.

¹⁸ TÜİK: Türkiye İstatistik Kurumu

¹⁹ Eralp, Gökmen, "Ortalama Evlilik Yaşının Yükselmesini Etkileyen Faktörler", 400.

²⁰ Celalettin Vatandaş, "SEKAM Araştırması Bağlamında Aile Yapısı ve Problemleri", *Savrulan Dünyada aile Sempozyumu (SEKAM)* (İstanbul: SEKAM Yayınları, 2012), 79.

²¹ Anıl Eralp-Şahika Gökmen, "Ortalama Evlilik Yaşının Yükselmesini Etkileyen faktörler ve Cinsiyete Göre Farklılıklar", *Optimum Ekonomi ve Yönetim Bilimleri Dergisi*, 7/2, (2020), 395-412.

Geleneksel yapımızda aile büyükleri gençleri evliliğe hazırlar ve adayların belirlenmesinde önemli bir rol üstlenirlerdi. Modern zamanda ise adayları belirleyen ve evlilik kararını alan çoğunlukla evlenecek olan gençlerin bizatihi kendileri olmaktadır. Geleneksel yapımızda aile kurmaya giden yolda Kur'an ve Sünnet'te de işaret edilen aşamalar takip edilmekteydi. Bunlar adayların görüşmesi, ailelerin görüşmesi, nişan yapılması ve düğün merasimi yapılması aşamalarıdır.²² Bu aşamalar aynı zamanda muhtemel kaza risklerini azaltıcı güvenlik tedbirleri olarak da görülebilir. Yani bu aşamalar, adaylar veya aileler arasında ileride ortaya çıkması olası anlaşmazlık alanlarını ve sorunları erken fark etme, yol yakinken dönme şansı veren gözleme ve düşünme dilimleridir.

2.1.2.1. Evlenecek Adayların Görüşmesi

Eskiden aileler çocuklarını evliliğe hazırlar ve evlenecekleri adayları çoğunlukla kendileri seçerlerdi. Günümüzde bu durum değişti. Artık gençler eşlerini kendileri belirliyor ve aileleri ile tanıştırdıktan sonra evlilik hazırlıklarına başlıyorlar.

Evlenecek adayların eş seçiminde nelere dikkat edeceği, toplumdan topluma kültürden kültüre değişebilir. Hz. Peygamber'in bu husustaki bir hadisi şu nasihati içermektedir: *"Bir kadınla, zenginliği, soyu, güzelliği veya dini/ahlakı için evlenilir. Siz dini/ahlakı iyi olanı seçin ki eviniz bereketli olsun"*²³. Bir ayette ise *"...iyi kadınlar kocalarına itaatkârdırlar. Ayrıca onlar kocalarının yokluğunda Allah'ın korunmasına yönelik emri uyarınca iffet ve namuslarını korurlar"*²⁴ buyrulur evlilik teklifinde pasif konumda olan kadında bulunması gereken özelliklere dikkat çekilmiştir. Aslında ayet ve hadislerde, evleneceklerin birbirlerinde ruh güzelliği, iffet ve namus anlayışı ve karakter yüksekliği özelliklerini aramaları tavsiye edilmektedir.

Evliliklerde, adayların birbirini görüp tanımadan evlendirilmesi çoğunlukla boşanma ile veya huzursuz bir hayatla sonuçlanmaktadır. Bu sebeple, anne-babalar çocukların mutluluklarını düşünmeli, tercihlerini değerlendirmeli, onlara yardımcı olmak için gerekli araştırmayı yapmalı ve onları istemedikleri evliliğe zorlamamalıdır. Nikâhta velinin izninin şart koşulduğu *"لا نکاح الا بولي وشاهدي عدل/velisiz ve iki adil şahitsiz nikâh olmaz"*²⁵ hadisi, evliliğin velilerin gözetimi altında ve şahitlik kurumu kullanılarak etrafa duyurulması olarak yorumlanmalıdır. Zira Hz. Peygamber, velisinin baskısıyla evlendirilen Hizam binti Hansa isimli kadına *"Şayet mutlu değilsen nikâhımı feshederek evliliğe son vereyim"* deyince Hizam *"Hayır, rızasız evlendim ama şimdi mutluyum, maksadım babaların kızlarını zoraki evlendirmeye haklarının bulunmadığını sizin ağzınızdan herkese duyurmaktı"* şeklinde cevap vermiştir.²⁶

Nikâh, izâfî yani akdi geleceğe bağlama şartını kabul etmeyen akitlerdendir. Dolayısıyla küçük yaşta evlendirilen çocuklar evlilik çağına geldiklerinde evliliği kabul etmede muhayyerdirler.²⁷ Bu sebeple ülkemizde "beşik kertmesi" denilen uygulamaya fikhî açıdan cevaz verilmesi doğru değildir.²⁸

2.1.2.2. Ailelerin Görüşmesi ve Rızası

²² M. Zeki Duman, *Kur'an-ı Kerimde Adab-ı Muâşeret*, (İstanbul: Tuğra Neşriyat, 1982), 75-110.

²³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, el-Câmi'u's-Şâhih, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Nikâh", 15 (No. 3428).

²⁴ en-Nisa 4/34.

²⁵ Buhari, "Nikâh", 36.

²⁶ Buhari, "Nikâh", 42.

²⁷ Muhammed Muhyiddin Abdülhamit, *el-Ahval eş-Şahiyye fi's-Şeriat'l-İslamiyye*, (İstanbul: İrşad Kitabevi, 2018), 85-88.

²⁸ Bkz. Mehmet Dirik, Seçimlik Bir Hak Olarak Bulûğ Muhayyerliği, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/11, (Bahar 2019), 20.

Evlilik iki kişi arasında gerçekleşir. Ancak bu kişilerin geldikleri aileler ve çevre önem arz etmektedir. Zira evliliğin başarılı olmasında evlenecek kişilerin bilgileri, görgüleri önemli rol oynamaktadır. Bu özellikler de büyük ölçüde kişilerin yetiştiği aile ve büyüdükleri çevrelerden elde edilmektedir. Dolayısıyla, evlenecek kişilerin mensup oldukları ailelerin görüşmeleri, tanışmaları ve kaynaşmaları aile kurumunun sağlam temellere oturmasına ve beklentilerin karşılanmasına yardımcı olan hususlardandır.

Diğer taraftan yukarıda zikredilen “*velisiz nikâh olmaz*” mealindeki hadis aynı zamanda ailesinin rızasını almadan kaçarak evlenenlere yapılan bir uyarıdır. Bu sebeple, Hz. Ömer (öl. 23/644), Hz. Ali (öl. 40/661) ve Hz. Aişe (öl. 58/678) gibi sahabîler ve İbn Şübrüme (öl. 144/761), İbn Mübarek (öl. 181/797) ve İmam Şafî (öl. 204/820) gibi müçtehitler veliden izinsiz kıyılan nikâhları geçersiz kabul etmişlerdir. Ebu Hanife, ergen kızın velisinin²⁹ izni olmadan evlenmesine cevaz vermekle beraber, dengi olmayan ile evlendiği itirazıyla velinin mahkemeye başvurup evliliğin feshini talep hakkı olduğunu savunmuştur.³⁰

Ebu Hanife'nin üzerinde durduğu denklik meselesi günümüzde de geçerlidir. Ancak günümüzde çoğunlukla denklik kriteri olarak zenginliğin ölçüt alınması, gençlerin varlıklı ama iffetli olmayan kişilerle evlendirilmesi gibi bazı sorunları ortaya çıkarmaktadır³¹. Bu sebeple, günümüz denklik kriterleri de yeniden gözden geçirilmelidir. Evlilikte mutluluğun yakalanabilmesi için iffet, eğitim, aile ve iş çevresi kültürü gibi kriterlerin esas alınmasının daha uygun olduğu görülmektedir.³²

2.1.2.3. Nişan Yapılması

Nişan, sadece bir evlilik vaadidir yoksa bir evlilik akdi değildir. Günümüzde nişan sürecinde nikah akdi de yapılabilmektedir. Nişan esnasında nikah yapılmasına iki gerekçe gösterilmektedir. Bunlardan birincisi gençlerin rahatça gezip dolaşabilmeleri, diğeri ise memur olanların tayin hakkı elde edebilmeleridir.

Nişan döneminde yapılan nikah, zifaktan önce yenilenmektedir. Çünkü yukarıda ifade edildiği gibi nişan döneminde kıyılan nikahın, tarafların birbirlerinden cinsel yönden faydalanmayı serbest kılmak için değil, adayların rahatça bir araya gelebilmelerini sağlamak için kıyıldığı savunması yapılmaktadır. Böylece “nişan nikahı” yapan adaylar el ele dolaşabilmekte, baş başa kalabilmektedirler. Burada şunu ifade edelim ki; bu çeşit bir nikah daha önce görülmemiş, yeni ortaya çıkmış bir uygulamadır.³³

Evliliğe giden adımların bu aşamasında görüşme sınırlarının belirlenmesi gerekir. Aksi halde kızın evlenmekten vazgeçmesi halinde erkeğin kızı boşamak istememesi veya erkeğin daha iyi bir aday bulması durumunda nişanı atmak istemesi bazı sıkıntılara neden olmaktadır. Örneğin nikahın yapıldığı nişan atıldığında kız “boşanmış” dedikodusuna maruz kalabilir. Bu sebeple, nişanlılık döneminde nikah kıymak yerine seviyeli ve mesafeli görüşme şartlarının oluşturulması ve kabul edilmesi daha uygun olacaktır.

Bu sürede örfe bağlı olarak hediyeleşmeler olabilir. Ayrılık durumunda; verilen hediyeler mehir olarak verilmişse fıkıhta bunlar borç (karz) hükmünde kabul edilmektedir.

²⁹ Saffet Köse, İslam Hukukuna Göre Evlenmede Velâyet, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2, (2003), 5-6.

³⁰ Muhsin Koçak-Nihat Dalgın-Osman Şahin, *İslam Hukuku*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 187.

³¹ Hatip Şirbinî, *Muğni'l Muhtâc*, çeviri: Soner Duman, (İstanbul, 2009), 12/256. Bkz. Süheyla Akçay Biçen, İslam Aile Hukukunda Eşler Arasında Denklik (Dindarlık ve Zenginlik Örneği), *Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hakemleri Dergisi*, 2/1, (2018), 98.

³² Bkz. Mehmet Dirik, İslam Aile Hukukuna Göre Evlenmede Eşler Arasında Denklik, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 26, (2015), 229-262.

³³ Ahmet Güneş, İslam Hukuku Açısından Nişanlanma, *Dini Araştırmalar*, 10/29, (Eylül-Aralık 2007), 174-179; Bkz. Şükrü Selim Has, Nişanın Bozulmasının Hukukî ve Dini/Ahlâkî Neticeleri (İslâm Hukuku ve Modern Hukuk Arasında bir Mukayese), *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30 (2006/1), 113-131.

Verilen hediyelerin aynı mevcut ise olduğu gibi iade edilir, hediyelerin aynı mevcut değilse kıymetinin geri verilmesi gerekir. Aslında nişanın kim tarafından bozulduğu da dikkate alınarak hediyelerin hükmünün detayı şöyle açıklanmaktadır; nişanı erkeğin bozması halinde kızın, mehri nakit olarak ödeme veya aldığı eşyaları teslim etme seçeneklerinden birini kullanması gerekir. Nişanı kızın bozması halinde ise, mehri nakit veya kıymet olarak ödemelidir. Verilen hediye, sırf hediye olarak verilmişse, Hanefilere göre hibe hükmündedir. Hibe mevcut ise hibe edenin rücu hakkı vardır. Mevcut değilse geri alınamaz. Şafilere göre, verilen hediyeler nişanın kim tarafından bozulduğu dikkate alınmadan geri verilir. Hanbelilerin görüşüne göre verilen hediyeler geri alınmaz. Malikilerin benimsediği görüşe göre hediyelerin durumu konusunda nişanı bozan dikkate alınarak hüküm verilir. Nişanı bozan erkek ise verdiği hediyeler mevcut olsa bile geri alamaz. Nişanı bozan kız olması durumunda mevcut ise hediyelerin kendisini, mevcut değilse kıymetini ödemelidir.³⁴ Ancak taraflardan birinin nişanı atması halinde diğeri maddi veya manevi zarar görürse tazminat davası açma hakkı doğar. Bu durum hakkın kötüye kullanılması davası olarak görülmelidir.

2.1.2.4. Nikâhın Kıyılması

Evlilik, aralarında evlenme engeli bulunmayan erkekle kadının hayatlarını geçici olmaksızın birleştirmek üzere şahitler huzurunda bir akit yapmalarıdır.

Evlilikte *rızaya*³⁵ dayalı irade önemlidir. Gizli olan iradeyi açığa çıkaracak olan ya kesinlik ifade eden *lafız* ya da *yazı*dır. Dilsizler için *işaret* yazı yerine geçer. Aynı mekânda olmayanlar yazı yolunu kullanacaklarsa kâğıdın imzalı veya mühürlü olması gerekir. Yazı yolunu değil de sesli veya sesli-görüntülü iletişim araçları kullanılacaksa şahitler özellikle kabul tarafında hazır bulunmalıdır.

Şahitlik, nikâhı zinadan ayıran bir şarttır.³⁶ Bu sebeple, şahitsiz yapılan gizli nikâhlar sahih kabul edilmemiştir.³⁷ Şahitlerin de akıllı ve ergen olmaları gerekir. Ayrıca işitme engelli olmamaları icap eder. Bununla birlikte görme engellilerin şahitlik yapmalarında herhangi bir sakınca bulunmamaktadır.

Evlilik akdinin resmi makamlara tescil edilmesi meselesi, Müslüman toplumu *şer'i hukuk* ile *mer'i hukuk*³⁸ arasında sıkıştıran sorunlardandır. Müslüman toplumlarda nikâh akdi; bir imam nezaretinde iki şahit huzurunda yapılabilmektedir. Çünkü nikâha ibadet gözüyle bakılmaktadır. Nikâhın resmi olarak tescil edilmemesi, çocukların nüfus kayıtlarının yapılamaması, ailenin akıbetinin sadece kocanın inisiyatifine bırakılması, kocası ölen kadının mirastan mahrum olması, anlaşmazlık durumunda çocuklarıyla sokakta kalan mağdur kadınlar gibi sorunları doğurmaktadır. Bu sorunlar sebebiyle nikâhın resmî olarak tescil edilmesinin fikhî açıdan şart koşulması ise şeriatın cevaz verdiği birden çok evliliğin mer'i hukukta yasaklanması engeline takılmaktadır. *Taaddud-i zevcat* yani birden fazla kadınla evliliğe şer'i hukukta izin verilmekle beraber mer'i hukukta buna müsaade edilmediği bilinmektedir. Bu durum Müslüman toplumlar için bir sorun olarak görülür. Bu sorun 1924 tarihli Aile Hukuku Kanun Tasarısında şöyle çözülmüştür: Müslüman erkeğin ikinci evlilik talebi hâkimin kontrolüne bırakılmalıdır. Hâkim, ilgilinin neden ikinci evliliğe ihtiyaç duyduğunu,

³⁴ İbrahim el-Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, thk. Vehbi Süleyman el-Elbânî, (Beyrut: 1989), 2/152; Muhammed Abdülaziz Amr, "el-Udûl anî'l-hıtb ve âsâruhu inde fukahâî'l-kudâmâ ve'lmuhtesîn", 40; Mustafa es-Sibâî, *Şerbu Kânûni'l-abvâli's-şabsiyye*, I, 57; Abdülhamîd, *el-Abvâli's-şabsiyye*, 56; Hamdi Döndüren, Delilleriyle Aile İlimhali, (İstanbul: Erkam Yayınları, 2006), 147, 230.

³⁵ Cumhura göre rızasız irade geçersiz, Hanefilere göre geçerlidir. HAK cumhurun görüşünü esas almıştır. (Madde 57)

³⁶ Kâsânî, *Bedâi's-sanâi*, 3/605-617.

³⁷ Kadri Paşa, *el-Abkamü's-şer'iyye fi'l-abvâli's-şabsiyye*, (Kahire: yy, 2006), 1/70-73; Güneş, Nişanlanma, 178.

³⁸ Şer'i hukuk; kaynağı Kur'an ve Sünnet olan hukuktur. Yürürlükteki hukuk ise; ülkemizde Kıta Avrupası hukuk sistemidir.

evlenmesi halinde her iki eşinin geçimini temin edip edemeyeceğini, birinci eşin izninin olup olmadığını araştırır daha sonra ikinci evliliğe karar verir. Mahkeme kararı olmadan yapılan ikinci evlilik bâtlı olur.³⁹

Evlilikte taraflar asaleten bulunabilecekleri yani akdi bizzat gerçekleştirebilecekleri gibi velayet veya vekalet yolunu da kullanabilirler. Günümüzde tarafların kanuni velayetleri ile noter aracılığıyla alınan vekâletleri geçerli olmalıdır.

1917 tarihli HAK'da (Hukuk-i Aile Kararnamesi) benimsenen görüşe göre 9 yaşından küçük kız çocukları ile 12 yaşından küçük erkek çocuklarını kimse evlendiremez. Ergenlik çağından itibaren kızda 17, erkekte 18 yaşa kadar evlenmenin olabilmesi için mahkeme kararı gerekir.⁴⁰

Bu yaşlardan büyük olan ergen bir erkeğin evlilikte bizzat taraf olması tartışılmamış ancak kız tartışılmıştır. Bunun sebebi, gençlik heyecanı ile hislerine kapılıp ailelerinden habersiz, üstelik resmi bir güvencesi olmadan evlenen genç kızların hem kendilerine hem de ailelerine zarar verdikleri görülmüştür. Bu nedenle Hanefi dışındaki mezheplerde, bakire olanların velisiz evlenmelerine izin verilmezken Ebu Hanife ve Ebu Yusuf'a göre ergen kız velisiz evlenebilir ancak velisinin iznini alması gerekir. Onlara göre, kızının dengi ile evlenmediğini düşünen veli, mahkemeye başvurup evliliği feshettirme hakkına sahiptir. İmam Muhammed'e göre ise, ergen kız velisinin izni olmadan evlenemeyeceği gibi, veli de rızası olmadan ergen kızını evlendiremez.⁴¹

Evlilikte tarafların niyetlerinin farklı olması, günümüzde sıkça rastlanan sorunlardandır. Yurt dışında oturum alabilmek veya yurt içinde bir yerden başka bir yere tayin alabilmek ya da öldükten sonra maaşını almak için yapılan evlilikler kanuna karşı hile bağlamında ele alınmalı ve maksadı yuva kurmak olmayan bu tür evliliklere fihhi açıdan cevaz verilmemelidir. Bu hususta Mecelle'nin 3. maddesi olan "akitlerde itibar maksatlaradır yoksa lafızlara değildir" kaidesi esas alınmalıdır.⁴²

2.1.2.5. Düğün Merasimi Yapılması

Nikâh merasimi görecelidir. Yöreden yöreye, aileden aileye değişir. Ancak iki özelliğin bulunması tavsiye edilir. Bunlardan birisi *velime* diye adlandırılan düğün yemeğidir. Diğer ise meşru ölçüler içerisinde eğlenmedir.

Düğün merasimlerinin zevksiz, renksiz, donuk şekilde değil şenlikli ve canlı yapılması hadislerde yer alan tavsiyelerdendir. Nitekim Hz. Peygamber, düğünde eğlenmeyi Abdurrahman bin Av'fe tavsiye etmiş, kendisi de bizzat yapmıştır. Yine Hz. Peygamber, Medine'deki bir düğünde eğlenmediğini duyunca "neden böyle yaptınız, Medineliler eğlenmeyi severler" demiştir.⁴³ Diğer bir rivayette Rubeyye binti Muavviz'in evlendiği günün ertesi gece ezgiler söylenerek eğlendiği anda Hz. Peygamber gelince "aramızda yarın ne olacağını bilen peygamber var" diyerek diğerlerini susturana itiraz etmesi "hayır bunu söylemeyin çünkü yarını bilen sadece Allah'tır" deyip diğer ezgilerin söylenmesi için izin vermesi⁴⁴, düğün merasimlerinde eğlenmenin meşruluğuna delalet eder.

2.1.3. Kadının Çalışması Meselesine Yönelik Çözümler

³⁹ 1340/1924 Tarihli Hukuk-i Aile Kanun Tasarısı, Mad. 12.

⁴⁰ Mehmet Akif Aydın, Osmanlı Aile Hukuku, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 186.

⁴¹ Serahsi, *el-Mebsut*, 5/22-30; Kâsânî, *Bedâi*, 2/317; İbnu'l-hümmam, *Fetbu'l-kadir*, 2/417-422.

⁴² Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm şerhu mecelleti'l-ahkâm*, (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 1/45.

⁴³ İbn Mâce, "Nikah", 21.

⁴⁴ Buhari, "Tefsiru Sure-i Ra'd", 1.

Eğitim imkânlarının artırılması ile kadın istihdamının nitelikli işgücü haline getirilmesi ve kadınların işgücüne katılımı ile ekonomik kalkınmaya katkısı hedeflenmiştir. Bu sebeple, geleneksel aile yapısında kadın evin iç işlerinde çalışırken modern yaşam tarzı kadının kamusal alanda çalışmasını teşvik etmiştir.⁴⁵ Nitekim bu durum TÜİK'in 25 Şubat 2021'de yayınlanan Hane Halkı İşgücü raporuna yansımıştır. Bu rapora göre en yüksek kadın istihdam oranı % 40,4 ile Kastamonu, Çankırı ve Sinop gibi kuzeybatı illerinde gerçekleşirken, en düşük kadın istihdam oranı ise % 11,9 ile Mardin, Batman, Şırnak ve Siirt gibi güneydoğu illerinde gerçekleşmiştir.

Kadınların işgücüne katılımının kadının aile ve sosyal yaşamında önemli değişimleri ve gelişmeleri beraberinde getireceği düşünülmüştür.⁴⁶ Örneğin kadının iş hayatına katılmasıyla sadece evi ve ailesi ile sınırlı bir hayatı olmayacak, ekonomik anlamda bağımsızlığını kazanacağı ve böylece ailedeki rolleri değişeceği öngörülmüştü. Fakat durum hiç de beklendiği gibi olmadı. Dışarda çalışan kadın eve gelince evdeki rolüne de devam etmekte, ücret düzeyi farklılığına maruz kalan kadın aldığı ücreti yol, elbise ve çocuğun kreş masraflarına vererek tüketmekte, elinde bir şey kalmamaktadır.

Geleneksel yapıda erkeğin güçlü, bağımsız, yöneten olması; kadının ise bağımlı, pasif olması, doğal olarak kadının toplumsal, siyasal ve ekonomik alanda varlık göstermesini engelleyen bir yaklaşım olmuştur.⁴⁷ Bu yaklaşımın oluşturduğu rahatsızlıktan hareketle kadın-erkek rollerinin çalışma hayatında eşitlenmesi bir çözüm olarak görülmüştür. Ancak kadının hayatındaki bu değişim, kadının aile ve toplumsal hayatta yükünü artırmakla kalmamış aynı zamanda iş ve yaşam taleplerinin çatışmasına, kaygı, anksiyete gibi hastalıkların zuhur etmesine, tükenmişlik sendromu gibi girdapların içine girmesine neden olmuştur.⁴⁸

Diğer taraftan çalışan kadınların daha az çocuk istemesi ve boşanma kararını daha kolay alması ailenin kurulması ve korunmasında karşılaşılan sorunlardandır. Bir araştırmaya göre çalışan kadınlarda boşanma oranları çalışmayan kadınlara nispetle % 16 daha fazladır.⁴⁹ Başka bir araştırmada kadının çalışmasının boşanmayı nasıl etkilediği sorulduğunda özgür karar vermeye yardımcı olduğunu söyleyen kadınların oranı % 58, özgüven verdiğini söyleyelerin oranı ise % 16,7 olarak görülmüştür. Ayrıca çalışan kadının çocuklarıyla daha az vakit geçirmesi nesil sağlığını da olumsuz yönde etkileyen bir husustur. Bu yüzden kadınlar çalışmamayı tercih etmektedirler. Ancak ailevi sorumlulukların azaltılması, ücretlerin yükseltilmesi, annesi çalışan çocuklara okul imkanlarının artırılması, kadının ailesi ve çocuklarıyla geçireceği zamanın çoğaltılması kadınların işgücü piyasasına girişlerini kolaylaştıracaktır.⁵⁰

Kadınların çalışma hayatını tercih etmemelerinin diğer bir sebebi dünya görüşü ve zihniyet yapısıdır. Ataerkil toplumlarda kadının temel görevi ev işlerini yapmak ve çocuklarına bakmaktır. Türk toplumunda da bu anlayış hakimdir. İslam kadının çalışmasına karşı çıkmaz

⁴⁵ Çaha, *Değişen Türkiye'de Kadın*, 106; Tarhan, *Aile Okulu*, 52.

⁴⁶ Atalay Yörükoğlu, *Değişen Toplumda Aile ve Çocuk*, (Ankara: Aydın Kitabevi, 1984), 35-36.

⁴⁷ Öz, *Modern Seküler Süreçte Aile*, 821.

⁴⁸ Ali Bayer, "Değişen Toplumsal Yapıda Aile", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/8 (Aralık 2013), 23.

⁴⁹ Mehmet Meder, - Zuhâl Çiçek, "Aile İçi Şiddete Maruz Kalmış Kadınların Boşanma Deneyimleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir Çalışma". *Uluslararası Katılımlı VII. Ulusal Sosyoloji Kongresi Yeni Toplumsal Yapılanmalar: Geçişler, Kesişmeler, Sapmalar Bildiri Kitabı II* (Muğla, 02-05 Ekim 2013), Ed. Muammer Tuna, <http://www.sosyolojikongresi.org/ekitap/Cilt%202.pdf> (Erişim 16. 6. 2021), 601; Anne-Right Poortman, (2005), "Women's Work and Divorce: A Matter of Anticipation? A Research Note", *European Sociological Review*, 21(3), s. 301-309.

⁵⁰ Gülbahar Üçler, Oktay Kızılkaya, "Kadın İstihdamının Boşanma ve Doğurganlık Üzerine Etkileri: Türkiye Üzerine Bölgesel Panel Veri Analizi", *Akademik Sosyal Analizler Dergisi*, 2/2, (Haziran 2014), 28-43.

ama erkekte olduğu gibi çalışmayan kadına neden çalışmıyorsun? deyip toplumsal baskının uygulanmasına da müsaade etmez.⁵¹

Kadınların aileye zarar vermeden işgücüne katılması, toplumsal bakış açısının değiştirilmesi, mesleki eğitim, çocuk ve yaşlı bakım hizmetlerinin artırılması ile mümkün hale gelebilir.

2.1.4. Arabuluculuk Sistemi

Uyuşmazlıkların çözümü hukuk sistemlerinin en önemli görevidir. Arabuluculuk, hukuk sistemlerinde sulh, tahkim gibi değişik adlar altında uygulanan bir sistemdir. Ancak arabuluculuğun birtakım farkları vardır. Birincisi sulhta son kararı hâkim, tahkimde hakem verirken arabuluculukta son kararı taraflar verir.

Diğer bir fark da arabuluculukta şekli şartlar daha azdır. Örneğin sulhta taraflar mahkemede hâkimin önünde durmak zorundadır, tahkimde bu daha az görülür. Arabuluculukta böyle bir durum söz konusu değildir. Aynı zamanda sulh ve tahkimde süreç kamuya açık işlerken arabuluculukta süreç taraflar arasında kalmakta ve gizli olmaktadır.⁵²

Evlilikte arabuluculuk sistemi, ilişkileri yıpratmadan, aile mahremiyetini koruyarak, husumetler büyümeden, taraflar mahkeme kapılarına düşmeden aralarındaki sorunları çözmeyi hedefler. Mahkeme koridorlarında uyuşturucu kullanan ve cinayet işleyenlerle aynı mekânı paylaşmak tarafların moralini daha fazla bozacak ve travmalar yaşamasına sebebiyet verecektir.

Türkiye’de 2012 yılında Hukuk Uygulamalarında Arabuluculuk Kanunu (HMAK) çıkarılmıştır. Adalet bakanlığı bünyesinde Arabuluculuk Daire başkanlığı ihdas edilmiştir. Ancak bu kanunda aile içinde işlenen suçlar bu kanun kapsamı dışında bırakılmıştır. 2012’de çıkarılan yönetmelikle *Aile Danışma Merkezleri* kurulmuştur. Bu merkezler aile mahremiyetlerinin korunması, çocukların mağdur olmaması, boşanma süreçlerinin yapıcı bir şekilde sürdürülmesi açısından önemli görevler üstlenmektedir.

Arabuluculuk sisteminin sadece evlilere değil evlilik aşamasında olanlara da çok büyük faydası olacaktır. Zira birçok evlilik girişimi daha başlamadan sonlanmaktadır. Bu sebeple arabuluculuk sisteminin daha geniş çerçeveden ele alınması ve uygulamaya konulması ailenin kurulması ve korunmasında önemli rol oynayacaktır.

2.2. Ailenin Kurulmasında Kurum Sorumlulukları

Anayasamızın 41. maddesi Ailenin Korunması ve Çocuk Hakları başlığını taşımaktadır. Bu maddeye göre aile, Türk toplumunun temelidir. İnsan Hakları Evrensel Beyannamesinin 16. maddesi de ailenin toplum ve devlet tarafından korunması hakkına sahip olduğunu vurgulamaktadır.

Ailenin kurulmasında kurum sorumlulukları başlığı altında, aile seminerleri düzenlemek, evlenecek adayların adli ve sıhhi geçmişi hakkında bilgi edinebilme hakkına sahip olabilmesi, kadını korumaya yönelik düzenlenen kanunların aileyi koruyup korumadığı meselesi, medya ile ilgili proaktif bir tavır almak konuları işlenecektir.

2.1.1. Aile Seminerleri Düzenlemek

Evlilik, birey hayatında önemli değişikliklere sebep olmaktadır. Bu değişikliklerin başında yeni sosyal roller, görev ve sorumluluklar gelmektedir. Ortak bir hayat tarzı kurmak, aile sorumluluklarını paylaşmayı öğrenmek, çift olmak, aileler ve yakınlarla olan ilişkileri yeniden yapılandırmak, doyurucu duygusal ve cinsel ilişki örüntülerini oluşturmak gibi

⁵¹ en-Nisa 4/32.

⁵² Yusuf Şen, “İslam Hukukunda Arabuluculuk”, *Hittit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2, (2012), 11/22, 110-111.

kazanımların evliliğin ilk yıllarında gerçekleştirilmesi beklenmektedir. Ancak çiftler, bu beklenti ve değişiklikleri gerçekleştirme esnasında çatışmalar ve hayal kırıklıkları yaşayabilmektedir.⁵³

25 Şubat 2021’de Yayınlanan *Evlenme ve Boşanma İstatistikleri* TÜİK verilerine göre, 2020 yılında gerçekleşen boşanmaların %33,1’ünün evliliğin ilk beş yılı, %20,7’sinin ise evliliğin 6 ile 10 yılı içinde gerçekleşmesi evliliğin ilk yıllarının önemli olduğunu göstermektedir. Bu bakımdan evlenecek çiftlere evlenmeden önce evlilikle birlikte hayatlarına ne gibi yeniliklerin ve değişikliklerin geleceği, özellikle ilk yıllarda neler yaşayabileceklerine dair bilgilendirici seminerler verilmesi önem arz etmektedir. Günümüzde evlilik öncesinde evliliğe dair bilgiler daha çok internetten, kitaplardan, büyüklerden/yakınlardan ve hekimlerden alınmaktadır.

Burada verilecek seminerlerin içeriği yeni evli çiftlerden alınacak deneyim verileri ışığında hazırlanmalıdır. Aile seminerlerinde karşılıklı anlayış, yakınların desteği, zaman tanıma, evlilik öncesi süreç gibi evliliği kolaylaştıran veya değişen sosyal yaşam, toplumsal cinsiyet kalıpları, değişen aile ilişkileri gibi evliliği zorlaştıran etmenler üzerinde durulmalıdır. Evlilik beklentileri olan sevme/sevilme, destek ve güven ihtiyaçlarını karşılama, evlilik hayatında anlayış, sevgi, saygı, güven ve empati, cinsel hayat ve çocuk sahibi olma gibi konular verilecek seminerde işlenecek konular arasında yer almalıdır.⁵⁴

Evlilik cüzdanı almak için gerekli evraklar arasına “Aile Semineri Sertifikası” maddesi de eklenmelidir. Zira aile gibi önemli bir kurum kurulmadan önce evlenecek adayların bir eğitimden geçirilmemesi büyük bir eksikliklerdir. Araba ile trafiğe çıkacak şoförün kaza yapmaması için ehliyet kursuna gitmesi nasıl şart koşuluyor veya kazan dairesinde çalışacak kalorifercinin bir kazaya sebebiyet vermemesi için kurs alması zorunlu tutuluyorsa, aynı şekilde evlenecek çiftlerin evlilik hayatlarında mutlu olmaları için eğitimden geçmesi gereklidir.

Aile seminerlerinde karı-koca sorumlulukları üzerinde durulması gereken konulardandır. Kur’an-ı Kerim’de karı-koca sorumlulukları veciz bir şekilde işlenmiştir. Şimdi bu sorumluluklara kısaca temas edilecektir.

2.1.1.1. Kadının Sorumlulukları

Kur’an-ı Kerim iyi kadını şöyle tarif eder: *فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ “İyi kadınlar itaatkâr olanlar, Allah’ın koruduğu gibi kocalarının yokluğunda kendilerini ve korunması gerekenleri koruyanlardır”*.⁵⁵

Görüldüğü gibi kadının sorumlulukları bu ayette özetlenmiştir. Bu ayete göre kadının iki sorumluluğu vardır. Bunlardan birincisi erkeğin aile reisi olması hasebiyle *itaat etmesi*, diğeri ise aile mahremiyetlerini koruyarak *iffetli olmasıdır*.

İslam fıkında evi hazırlama ve evin geçimini temin etme sorumluluğu erkeğe verilmiştir. Kadına da kendisi için hazırlanan eve gitmek, o evde kocasıyla yaşamak, Allah’a isyan olmayan konularda kocasının sözünü dinlemek, normal hayatın akışı içinde ve dinin izin verdiği durumlar hariç olmak üzere kocanın izni olmadan evi terk etmemek, kocasının haberi ve izni olmadan eve başkasını almamak gibi sorumlulukları bulunmaktadır. Zira yukarıda zikredilen ayetin baş tarafında Allah (cc) *الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النَّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْعَمُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ* “Allah’ın bazılarına diğerlerinden farklı özellikler vermesi ve mallarından harcama yapması

⁵³ Sare Terzi İlhan, Şerife Işık, “Evliliğin İlk Yıllarında Evlilik Yaşamı Deneyimi ve Evliliğe İlişkin Algılar: Sorunlar, Zorluklar ve İhtiyaçlar”, *Eğitimde Nitel Araştırmalar Dergisi*, 7/4, (2019), 1430-1442.

⁵⁴ Meriç, *Fetva Sorularında Değişen Kadın Yaşamı*, 10; Tekin, “Sekülerleşme Bağlamında Aile ve Kadın”, 123.

⁵⁵ en-Nisa 4/34.

sebebiyle erkekler (kocalar) kadınları (karılarını) gözetip koruyucudurlar”⁵⁶ buyurmuştur. Dolayısıyla, Allah (cc) ailede idarecilik ve koruyuculuk görevini erkeğe yüklemiş, sebebinin de erkeğin yaratılışının buna daha uygun olduğuna ve evin geçimini sağlama gibi bir sorumluluğunun bulunduğu bağlamıştır.

Yukarıdaki ayette açıklandığı gibi Allah (cc) korunması gerekenleri doğal olarak korunaklı bir şekilde yaratmış ve insandan korumasını istemiştir. Kocasının giyabında kadının korunması gereken iki şey vardır. Bunlardan birisi iffettir. Kadın, iffetine halel getirecek her türlü söz ve fiillerden sakınmalıdır. Diğeri ise, kocası tarafından temin edilen mal ve eşyaların korunmasıdır.

2.1.1.1. Erkeğin Sorumlulukları

Kur’an-ı Kerim’de erkeğin sorumluluklarını açıklayan ayetlerden bazıları şunlardır:

“...normal ölçülerde yiyecek ve giyeceklerini sağlamak çocuk kendisinden olan (baba) üzerinedir”.⁵⁷

“Kadınların bakları, örfe uygun bir şekilde vazifelerine denktir. Yalnız erkeklerin kadınlar üzerinde bir derece farkları vardır”.⁵⁸

“...kadınlarla iyi geçinin! Onlardan hoşlanmazsanız, (bilin ki) sizin hoşlanmadığımız bir şeye Allah çok hayır koymuş olabilir”.⁵⁹

Bu ayetlerde beyan edildiği gibi erkeğin sorumluluklarının ailenin geçimi/nafaka ve iyi geçim/höşgörü olduğu görülmektedir.

İslam’da evin nafakası, eşin yeme, içme, giyinme ve tedavi masrafları erkeğe aittir. Ancak Mecelle’nin 39. Maddesinde beyan edilen “zamanın değişmesiyle hükümlerin değişmesi engellenemez” kuralı gereği eğer ailede hem kadın hem erkek çalışıyorsa ailenin geçiminde kadın ve erkeğin birlikte belirleyecekleri bir düzene uygun hareket etmelerinde fıkhi açıdan bir sakınca bulunmamaktadır. Nitekim Hz. Ömer’in “Biz muhacirler kadınlarımıza hâkimdik, sözümüzden çıkmazlardı, Medine’ye gelince gördük ki, Medine’nin yerli kadınları kocalarına hâkim durumdadılar, bu defa bizim kadınlarımız da onlara benzemeye, onlar gibi davranmaya başladılar”⁶⁰ demesi ve bu durumu kabullenmesi, İslâmî değerler ile çatışmadığı müddetçe örfün hükümler üzerinde etkisini göstermektedir.

İyi geçimin temelinde sevginin yattığı bilinmektedir. Sevgi, binadaki harç gibi aile bireylerini bir arada tutan bir duygudur. Sevginin kazanılma yollarından birinin hoşgörü olduğu söylenebilir. Bir örnekle açıklamak gerekirse; erkek dışarı çıkarken kadının hazırlanmasını sorun yapıyor ama kendisi eve geç geliyor ve hanımı da bunu sorun edince ona kızılıyorsa orada karşılıklı hoşgöründen bahsedilemez.⁶¹

2.2.2. Adayların Birbirlerinin Adli ve Sıhhi Geçmişi Hakkında Bilgi Edinme Hakkı

Eskiden evlilikler çoğunlukla yakın akraba veya yakın çevrelerle yapılırdı. Fakat günümüzde iletişim ve ulaşım araçlarının gelişmesiyle birlikte eşler, farklı coğrafyalardan ve birbirlerini tanımayan kişiler arasından seçilebilmektedir. Sosyal medya veya arkadaş çevresi yoluyla tanışan adaylar birbirlerini tüm yönleriyle tanıma fırsatı bulamadan evlenmeye karar verebilmektedir.⁶²

⁵⁶ en-Nisa 4/34.

⁵⁷ el-Bakara 2/233.

⁵⁸ el-Bakara 2/228.

⁵⁹ en-Nisa 4/19.

⁶⁰ Buhârî, “Nikâh”, 83; İbn Âşûr, 5/41-42.

⁶¹ Duman, *Adâb-ı Muâşeret*, 116.

⁶² Çaha, *Değişen Türkiye’de Kadın*, 94-105.

Bu bağlamda evlenecek adayların birbirlerinin hem adli hem de sıhhi geçmişi hakkında bilgi sahibi olma haklarının bulunması, aile kurulmadan önce alınması gereken tedbirler arasında sayılabilir. Böylece evlenecek kişilerin birbirleri hakkında şiddet geçmişi, alkol-uyuşturucu bağımlılığı, ağır psikolojik ve kalıtsal rahatsızlıklar hakkında bilgi edinmeleri mümkün hale gelebilir. Tabii burada Kişisel Verileri Koruma Kanunu (KVKK) ile senkronize bir kanun çalışması yapılması icap etmektedir.

2.2.3. Kadını Korumaya Yönelik Düzenlenen Kanunlar

Ailenin korunması ve kadına karşı şiddetin önlenmesi için 6284 sayılı kanunun düzenlendiği bilinmektedir. Bu kanunun sadece evli kadınları değil şiddet gören veya görme ihtimali olan tüm kadınları korumak üzere düzenlenmesine rağmen, kanunun suiistimale açık olduğu da görülmektedir. Kanunun verdiği imkânlar genişletilerek, doğrudan muhatap olmayan çok sayıda kişi hakkında kanunun imkân verdiği önleyici ve koruyucu tedbir kararları alınabilmektedir. Bu ise kadını koruyayım derken ailenin yıkılması gibi istenmeyen kötü sonuçlar doğurabilmektedir.

Kanunla ilgili diğer bir husus ise “aile içi değil ev içi şiddet” ifadesinin kullanılmasıdır. Ev içi şiddet doğrudan eşcinsel birlikteliklere işaret ettiği halde, savunmada aile bireyi sayılan diğer aile üyelerinin uyguladığı şiddet biçiminde anlaşılması gerektiği yönündedir.

6284 sayılı Kanun’daki önlemler arasında yer alan ve tartışılan hükümlerden bir diğeri de şiddete başvuranlarla ilgili getirilen düzenlemedir. 6284’ün 5. maddesinin 1. fıkrasının b bendine göre şiddet uygulayanlar, ortak meskenden veya bulunduğu yerden uzaklaştırılabilir ve ortak mesken korunan kişiye verilebilir. Bu durum birtakım istismarları beraberinde getirebilir. Suiistimalleri önlemek için ortak mesken, şiddete uğrayana verilir, şiddet uygulayan bir merkezde misafir edilebilir.

Bununla birlikte, kadın ve erkek her ikisi uzaklaştırma kararı aldığı ortak mesken boş kalabilmektedir. Bu problemler dolayısıyla şiddet uyguladığı iddia edilenin Şiddeti Önleme ve İzleme Merkezlerinde (ŞÖNİM) kalmasının sağlanması, maddi durumu elverişli olmayanlar için güzel bir çözüm olduğu düşünülmektedir.

Diğer taraftan geçici koruma önleminin şiddete uğrayanı korumakta yetersiz kaldığı olaylara rastlanabilmektedir. Şiddet mağduru olma riski bulunan kadınlara, çocuklara, aile bireylerine daha etkili bir koruma sağlayabilmek amacıyla, şiddet uygulayan veya şiddet uygulama potansiyeli bulunanlara karşı elektronik takip yönteminin uygulamaya geçirilmesi önerilmektedir.⁶³

2.2.4. Medyanın Tahrip Edici Yönüne Yönelik Tedbirler

Ailenin kurulması ve korunmasında medyaya büyük rol düşmektedir. Bu çerçevede medyada aileyi kötü gösteren, itibarsızlaştıran, çarpık ilişkileri sahneleyen, çocukların kimliklerini bozan, aile mensuplarının kişilik haklarını ihlal eden; ahlaka, milli ve manevi erdemlere uymayan yayınlara ilişkin proaktif tedbirlerin geliştirilmesi gerekir. Bunun için ülkemizde televizyon ve radyo yayıncılığının denetiminden sorumlu olan Radyo ve Televizyon Üst Kurulunun (RTÜK) aldığı kararların ve önlemlerin desteklenmesi tavsiye edilmektedir. Bu çerçevede, ailenin korunması ilkesine uygun yayıncılık etkin bir şekilde sağlanması, ailenin korunması ilkesine dikkat etmeyen televizyon kanallarına daha etkili yaptırımlar uygulanması ya da şifrelenmesi önerilmektedir. İnternet kullanımında da korumalı yayıncılık teknoloji ve uygulamaları geliştirilerek gereken önlem alınmalıdır.

Devlet kurumları, Türkiye’nin sosyo-kültürel yapısına en uygun aile tipini verilere ve gözlemlere dayanarak tespit etmeli ve tedbirler almalıdır. Medyada, farkında olarak ya da

⁶³ Hafsa Nur Engeloğlu vd., *Aile Hukuku ile İlgili Sorunlar ve Çözüm Önerileri*, (İstanbul: İlke Eğitim ve Kültür Vakfı, 2020), 10-36.

olmayarak aileyi itibarsızlaştıran söylemlere ilişkin toplumda farkındalık oluşturmak ve alternatiflerini hatırlatmak, aileyi teşvik eden bir dil kullanımını özendirmek amacıyla çeşitli mecralarda kampanyalar yürütmek bu tedbirlerden biri olabilir.

Sonuç

Aile, toplum ve toplumun oluşturduğu kurumlar için hayati önem taşır. Bu sebeple, toplum ve kurumlar aileyi korumak zorundadır. Buradan toplum ve kurumlar aileyi koruduğu sürece ailenin de toplum ve kurumları koruyacağı sonucu çıkarılabilir.

Aile her dönem önemlidir. Ancak 2020-2021 yıllarında yaşadığımız pandemi döneminde görülmüştür ki, özellikle kriz dönemlerinde aile, toplumu koruyacak en önemli kurumdur. Nitekim pandemi döneminde birçok insan karşılaştığı psikolojik ve ekonomik sorunlardan ailesi sayesinde kurtulabilmiştir.

Yaşadığımız bu çağda aile kurumu maalesef tehdit altındadır. Farklı sebeplere bağlı olarak evlilik oranlarının düştüğü ve boşanma oranlarının arttığı günümüzde “toplumsal cinsiyet” adı altında doğal mecrasında devam eden kadın-erkek cinsiyetine dışarıdan müdahale edilmeye çalışılmaktadır. Ayrıca batı toplumlarında yaygın olarak gördüğümüz eşcinsel evlilik, hayvanlarla evlilik ya da robot gibi cansızlarla evlilikler için doğu toplumlarında da hukuki zemin aramaya dönük çalışmalar yapıldığı görülmektedir. Bu tür evlilik şekilleri fitrata aykırı olduğu gibi insan neslini tehdit eden çarpık ve sapkın ilişki biçimleridir. Toplumlar ve kurumlar tüm bu çarpıklıklar karşısında tedbirlerini almak ve sorumluluklarını yerine getirmek zorundadır. Makalede bu sorumluluklar istatistiksel veriler ışığında tespit edilmeye ve ampirik sonuçlar elde edilmeye çalışılmıştır.

Bu çerçevede, Türkiye İstatistik Kurumunun yayınladığı rapora göre evlilik yaşının gittikçe yükselmesi ve buna paralel olarak son zamanlarda evlilik oranlarında yaşanan düşüş evlilik yaşının ideal sevide tutulmasının gerekli olduğu sonucuna bizi götürmektedir.

Aile geleneklerimizde büyükler, gençlerin evlenmesinde başat rol oynarlardı, fakat son zamanlarda bu durumun değiştiği görülmektedir. Değişen hayat şartlarında bu durumu normal görmekle birlikte ileride yaşanabilecek sıkıntıların erkenden fark edilmesi ve tedbir alınması açısından evlilik öncesi aşamaların muhafaza edilmesinin ailenin korunmasına hizmet edecek bir tutum olacağı düşünülmektedir. Evlilik öncesi aşamaları adayların görüşmesi, ailelerin tanışması, nişan yapılması, nikah yapılması, düğün merasimi yapılması olarak sıralayabiliriz.

Kadının çalışması meselesi, üzerinde geniş çaplı araştırma yapılması gereken bir meseledir. Burada vakıadan hareketle sadece şunu söyleyebiliriz; modern toplumlarda kadının kamusal alanda çalışması teşvik edilmektedir. Ülkemizde kadının çalışması ile ekonomik bağımsızlığını kazanacağı, evi ve ailesindeki rolü değişeceği düşünülmüş fakat deyim yerindeyse evdeki hesap çarşıya uymamıştır. Çalışma hayatına katılan kadının evdeki sorumluluklarına bir de iş hayatındaki sorumlulukları eklenmiştir. Bu durum ise çalışmayan kadınlara nispetle çalışan kadınlar arasında boşanmaların %16 artmasına neden olmuştur. Kadınların kamusal alanda çalışmaktansa aile içinde evinin hanımı, çocuklarının annesi olması tavsiye edilmektedir. Bununla birlikte kadının çeşitli sebeplerle çalışması gerekiyorsa; aileye zarar vermeden çalışabilmesi için erkeklerin yetişme tarzlarında değişikliğin meydana gelmesi ve çocuklara yönelik kreş hizmetlerinin artırılması önerilmektedir.

Evlilik, insan hayatında yeni bir sayfa açmaktadır. Farklı ailelerde yetişmiş ve hayatlarını birleştirmiş iki kişinin yeni hayatlarında nelerle karşılaşacakları bilinmemektedir. TÜİK verilerine göre boşanmaların %33,1'ünün evliliğin ilk yıllarında meydana geldiği dikkate alındığında adayların evlenmeden önce seminer almalarının zorunlu tutulmasının önemi ortaya çıkacaktır. Bu seminerde çiftlere eşlerin birbirlerine karşı sorumlulukları bağlamında

bilgilendirici bir eğitim verilmesi aile kurulmadan önce alınacak koruyucu bir tedbirdir. Evlilik cüzdanı için gerekli belgelere “Aile Semineri Sertifikası” nın eklenmesinin zorunlu tutulması önerilmektedir.

Diğer taraftan kadını korumaya yönelik çıkartılan kanunlar (6284 sayılı kanun) kadını koruyayım derken ailenin parçalanmasına neden olabilmektedir. Örneğin şiddet uygulayan tarafın evden uzaklaştırılması eşler arasındaki sorunu onarmak yerine daha da derinleştirebilmektedir. Bu sebeple, hakkında evden uzaklaştırma kararı verilen kişileri mağdur etmeyecek şekilde tedbir alınması gerekir.

Son olarak, ailenin kurulması ve korunmasında toplumun her kesimine kolayca ulaşabilen medyaya büyük rol düşmektedir. Medya aileyi kötü gösteren, itibarsızlaştıran, çarpık ilişkileri sahneleyen, çocukların kimliklerini bozan, aile mensuplarının kişilik haklarını ihlal eden; ahlaka, milli ve manevi erdemlere uymayan yayınlar yapmamalıdır. Bu hassasiyeti göstermeyen medyaya da gerekli caydırıcı işlem uygulanmalıdır.

Kaynakça

- Abdülhamit, Muhammed Muhyiddin. *el-Ahval eş-şahsiyye fi's-şeriatil-İslamiyye*. İstanbul: İrşad Kitabevi, 2018.
- Ali Haydar Efendi. *Dürrü'l-hükkâm şerbu mecelleti'l-ahkâm*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Akçay Biçen, Süheyla. İslam Aile Hukukunda Eşler Arasında Denklik (Dindarlık ve Zenginlik Örneği). Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi. 2/1. 2018. Arat, Necla. (ed.). *Türkiye'de Kadın Olmak*. İstanbul: Say Yayınları., 1994.
- Aydın, M. Akif. *İslam Osmanlı Aile Hukuku*. İstanbul: İFAV, 1985.
- Aysan, Mehmet Fatih. "Türkiye'de Demografik Değişim ve Aile Yapıları". Toplumsal Değişim Sempozyumu ed. Berkehan Kıran. İstanbul: İnsan ve Medeniyet Hareketi Yay., 2016.
- Bayer, Ali. "Değişen Toplumsal Yapıda Aile". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2013), 101-129.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. el-Câmi'u's-şâhîh. nşr. Muhammed Zühreir b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Çaha, Havva vd.. *Değişen Türkiye'de Kadın*. İstanbul: KADEM (Kadın ve Demokrasi Derneği), 2014.
- Dirik, Mehmet. Seçimlik Bir Hak Olarak Bulûğ Muhayyerliği. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 6/11. Bahar 2019.
- Dirik, Mehmet. İslam Aile Hukukuna Göre Evlenmede Eşler Arasında Denklik. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 26. 2015.
- Döndüren, Hamdi. Delilleriyle Aile İlmihali. İstanbul: Erkam Yayınları, 2006.
- Duman, M. Zeki. *Kur'an-ı Kerimde Adab-ı Muâşeret*. İstanbul: Tuğra Neşriyat, 1982.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi (ö. 275/889). Sünen (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1409/1988.
- Engeloğlu, Hafsa Nur vd. *Aile Hukuku ile İlgili Sorunlar ve Çözüm Önerileri*. İstanbul: İlke Eğitim ve Kültür Vakfı, 2020.
- Erdem, Burcu Kaya. "Ataerkil ve Anaerkil Toplumun Tarihsel Savaşımının 'Avatar' Filmi Bağlamında İncelenmesi", *İletişim Çalışmaları Dergisi*, 1/2012.
- Eralp, Anıl - Gökmen, Şahika. "Ortalama Evlilik Yaşının Yükselmesini Etkileyen Faktörler ve Cinsiyete Göre Farklılıklar", *Optimum Ekonomi ve Yönetim Bilimleri Dergisi*, 7/2, (2020), 395-412.
- Has, Şükrü Selim. Nişanın Bozulmasının Hukukî ve Dini/Ahlâkî Neticeleri. İslâm Hukuku ve Modern Hukuk Arasında bir Mukayese. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 30. 2006/1.
- Giddens, Anthony. *Modernliğin Sonuçları*. çev. Ersin Kuşdil, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2014.
- Göle, Nilüfer. *Melez Desenler İslam ve modernlik Üzerine*. İstanbul: Metis Yay., 2011.
- Güneş, Ahmet. İslam Hukuku Açısından Nişanlanma. *Dini Araştırmalar*. 10/29. Eylül-Aralık 2007.
- Güler Deniz- Ulutak, Nazım. "Aile kavramının Tarihsel Gelişimi ve Türk Toplum Yaşantısında Aile", *Kurgu Dergisi*, 11/1992.
- İbn Mace, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni (ö. 273/887). *es-Sünen* (nşr. M. Mustafâ el-A'zamî), Riyad 1403/1983.
- İbrahim el-Halebî. Mülteka'l- ebhur. thk. Vehbi Süleyman el-Elbânî. Beyrut: 1989.
- İlhan, Sare- Işık, Terzi Şerife. "Evliliğin İlk Yıllarında Evlilik Yaşamı Deneyimi ve Evliliğe İlişkin Algılar: Sorunlar, Zorluklar ve İhtiyaçlar", *Eğitimde Nitel Araştırmalar Dergisi*, 7/4, (2019), 1430-1442. İstanbul Beyin Hastanesi (NPIstanbul), "Aileler Üniversitede" (25.06.2021) <https://npistanbul.com/aile-universitesi/aile-nedir>
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedaiu's-sanâi*. Lübnan: Daru'l-Kütüb-i İlmîyye, 1997.
- Kadri Paşa, Muhammed. *el-Ahkam eş-şer'iyye fi'l-ahval eş-şahsiyye*. Kahire, Daru's-Selam, 2009.
- Koçak, Muhsin-Dalgın Nihat-Şahin Osman. *İslam Hukuku*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.
- Köse, Saffet. İslam Hukukuna Göre Evlenmede Velâyet. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 2. 2003.
- Meder, Mehmet - Çiçek, Zuhâl. "Aile İçi Şiddete Maruz Kalmış Kadınların Boşanma Deneyimleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir Çalışma". *Uluslararası Katılımlı VII. Ulusal Sosyoloji Kongresi Yeni Toplumsal Yapılanmalar: Geçişler, Kesişmeler, Sıpmalar Bildiri Kitabı II* ed. Muammer Tuna. Ankara: ASBÜ, 2019.
- Meriç, Nevin. *Fetva Sorularında Değişen Kadın Yaşamı*. İstanbul: Elest Yay., 2004.

- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. el-Câmi'u's-şâhih. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.
- Öz, Nedim. "Modern-Seküler Süreçte Ailenin Çözülmesi", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/11, (2, 2019), 9.
- Pekcan, Ali. *İslâm Hukukunda Gaye Problemi: Zarûriyyât-Hâciyyât-Tabsîniyyât*, İstanbul: Ek Kitap Yayınları, 2021.
- Üçler, Gülbahar- Kızılkaya, Oktay. Kadın İstihdamının Boşanma ve Doğurganlık Üzerine Etkileri: Türkiye Üzerine Bölgesel Panel Veri Analizi, *Akademik Sosyal Analizler Dergisi*, 2/2, (Haziran 2014), 28-43.
- Sağlam, Halil İbrahim. *Bir Değer ve Eğitim Merkezi Olarak Aile*. Ankara: Pegem Akademi, 2017.
- Şahin, Meryem - Gültekin, Mücahit. *Toplumsal Cinsiyet Eşitliğine Dayalı Politika Uygulayan Ülkelerde Kadın ve Aile* (İzlanda, Finlandiya, Norveç, İsveç, Türkiye). İstanbul: Sosyal, Ekonomik ve Kültürel Araştırmalar Merkezi (SEKAM), 2014.
- Şen, Yusuf. "İslam Hukukunda Arabuluculuk". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2, (2012). 11/22, 110-111.
- Şentürk, Murat. "Türkiye Kentleşme Deneyimi ve Aile: Evde Yaşanan Deneyimler". *Toplumsal Değişim Sempozyumu* ed. Berkehan Kıran, İnsan ve Medeniyet Hareketi Yayınları. 2016.
- Şentürk, Ünal. "Aile Kurumuna Yönelik Güncel Riskler". *Aile ve Toplum Eğitim Kültür ve Araştırma Dergisi* 14, Ankara: T.C. Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü Yayınları, (2008), 7-31.
- Şirbinî, Hatip. *Muğni'l Muhtâc*. çeviri: Soner Duman. İstanbul, 2009.
- Tarhan, Nevzat. *Aile Okulu*. İstanbul: Timaş Yay., 2015.
- Tarhan, Nevzat. *Son Sağmak Aile*. İstanbul: Nesil Yay., 2015.
- Tekin, Mustafa. "Sekülerleşme Bağlamında Aile ve Kadın". *Savrulan Dünyada Aile Sempozyumu (SEKAM)*. İstanbul: SEKAM Yay., (2012), 113-125.
- Tezcan, Mahmut. *Eğitim Sosyolojisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları, 1997.
- Temel, Ali Rıza. *Mutlu Bir Yuva*. İstanbul: Harf Yayınları, 2013.
- Türkdoğan, Orhan. *Değişme – Kültür ve Sosyal Çözülme*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1998.
- Tirmizi, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) (ö. 279/892). el-Câmi'u's-şâhih (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1356/1937.
- Vatandaş, Celalettin. "SEKAM Araştırması Bağlamında Aile Yapısı ve Problemleri". *Savrulan Dünyada Aile Sempozyumu (SEKAM)*. İstanbul: SEKAM Yay., 2012.
- Uysal, Veysel. *Türkiye'de Dindarlık ve Kadın*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yay., 2006.
- Yaman, Ahmet. *İslam Aile Hukuku*. İstanbul: İFAV Yay., 2015.
- Yapıcı, Asım. *Toplumsal Cinsiyet Din ve Kadın*. İstanbul: Çamlıca Yay., 2006.
- Yörükoğlu, Atalay. *Değişen Toplumda Aile ve Çocuk*. Ankara: Aydın Kitabevi Yay. 1984..



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

İMÂM-I A'ZAM'IN EL-VASIYYE'SİNE DAİR YAZILMIŞ BİR AKÂİDNÂME: "MANZÛME-Yİ AKÂ'İD-İ TERCÛME-Yİ NUKİRRÎ"

A CREED BOOK WRITTEN ABOUT İMÂM-I A'ZAM'S AL-VASIYYE: "MANZÛME-Yİ AKÂ'İD-İ
TERCÛME-Yİ NUKİRRÎ"

Emrah BİLGİN

Dr. Öğr. Üyesi, Ardahan Üniversitesi, İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve
Edebiyatı Bölümü

bilginemrah@gmail.com, orcid.org/0000-0002-7221-8573

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 1 Kasım 2021/01 November 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 09 Aralık 2021 /09 December 2021

Yayın Tarihi / Published: 15 Ocak 2022 / 15 Ocak 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak-Bahar 2022/ January – Spring 2022

Cilt / Volume: 8, **Sayı / Issue:** 1, **Sayfa / Pages:** 153-187.

Cite as / Atıf: Bilgin, Emrah. "İmâm-ı A'zam'ın el-Vasıyye'sine Dair Yazılmış Bir Akâidnâme: "Manzûme-yi Akâ'id-i Tercüme-yi Nukırri" [A Creed Book Written About İmâm-ı A'zam's Al-Vasıyye: "Manzûme-yi Akâ'id-i Tercüme-yi Nukırri"]". İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 8/1 (Ocak/January 2022), 153-187.

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

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.



Öz

Akâidnâme, Türk-İslâm edebiyatının gelişim sahası içerisinde tekâmül eden pek çok edebî türden biridir. İlk olarak Arap edebiyatında ortaya çıkmış olan bu türün Türk edebiyatı içerisinde manzum ya da mensur pek çok örneği kaleme alınmıştır. Bu türdeki eserler; pek çok türde olduğu gibi telif, tercüme ya da telif-tercüme olarak yazılmıştır. Akâidnâmeler; *Fıkh-ı Ekber*, *el-Vasiyye*, *Kasîde-yi Emâlî*, *Kasîde-yi Nûniyye* ve *İ'tikâdnâme* gibi önemli kaynaklardan istifade edilerek hazırlanmıştır. Adı geçen eserlerden *el-Vasiyye*, İmâm-ı A'zam'ın önemli bir eseridir. Aslı Arapça olan eser, tespit edilemeyen bir tarihte Muhammed adlı bir şair tarafından *Manzûme-yi Akâ'id-i Tercüme-yi Nukirri* adıyla ve mesnevi nazım şekliyle tercüme edilmiştir. Nüshası 18. asırda istinsah edilmiş olan tercüme eserde İmâm-ı A'zam'ın vefatından önce vasiyet olarak söylediği on iki esas hakkında bilgi vardır. Asıl adı *Vasiyyetü'l-İmâm Ebî Hanîfe* olan eser, Mansûr bin Ca'fer'in İmâm-ı A'zam'ı Kûfe'ye daveti ile başlamış, ardından Hz. İmam'ın vefatı anlatılmış ve daha sonra onun itikada dair on iki nasihatini manzum olarak aktarılmıştır. Bu çalışma ile esere dair ayrıntılı bir inceleme yapılmış ve tercüme metnin transkripsiyonlu metni ortaya konmuştur. Böylece akâidnâme türünün bir örneği sunularak Türk-İslâm edebiyatı içerisinde türün gelişimine katkıda bulunulması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türk-İslâm Edebiyatı, akâid ilmi, akâidnâme, itikâdnâme, İmâm-ı A'zam

Abstract

One of the many literary genres that have evolved in the field of development of Turkish-Islamic literature is akâidnâme. Many examples of this genre, which first appeared in Arabic literature, have been written in verse or prose in Turkish literature. Works of this type; copyright, as in many genres, is written as translation or copyright-translation. Akâidnâmes; It has been prepared by making use of important sources such as *Fıkh-ı Ekber*, *al-Vasiyye*, *Kasîde-yi Emâlî*, *Kasîde-yi Nûniyye* and *İ'tikâdnâme* Among the mentioned works, *al-Vasiyye* is an important work of Imam-i Azam. The work, whose original is in Arabic, was translated as *Manzûme-yi Akâ'id-i Tercüme-yi Nukirri* and in masnavi verse by a poet named Muhammed at an undetermined date. In the translated work, the copy of which was copied in the 18th century, there is information about the twelve principles that Imam-i Azam said as a testament before his death. The work, whose real name is *Vasiyyetü'l-İmâm Ebî Hanîfe*, started with the invitation of Mansûr bin Jafer to İmâm-i Azam to Kufa, then his death was explained and then his twelve advices on faith were conveyed in verse. With this study, a detailed examination of the book was made and the transcribed text of the translated text was revealed. Thus, it is aimed to contribute to the development of the genre in Turkish-Islamic literature by presenting an example of the akâidnâme genre.

Keywords: Turkish-Islamic Literature, creed, akâidnâme, itikâdnâme, İmâm-ı A'zam

Extended Abstract

In the development process of Islam, there are important religious sciences that emerged after the death of the prophet. The science of creed is one of the important branches of science that started to form at that time as a science that deals with theological issues. Akaid, as a term, can be defined as the essentials to be believed.

In the Turkish-Islamic literature, there are genres that take their subject matter from the Qur'an or other theological or fiqh issues. Many informative and guiding works have been written about the understanding of the basic provisions of religion on the science of creed, the content of which consists of subjects such as faith and faith-deed relationship, and thus, a genre that can be called akāidnāme has been formed.

In the historical process, it is seen that a tradition has formed in the type of akāidnāme, as in many religious-literary genres. Examples of this genre, which were written in Arabic, Persian and Turkish, were first written in Arabic literature. Akaidnames were also popular in Persian and Turkish literatures in later periods and a tradition was formed in this field.

In this study, a sample text of this genre has been presented. A poet named Muhammad translated the work of Imam-i Azam's el-Vasiyye into Turkish in verse and under the name Manzūme-yi Akā'id-i Tercūme-yi Nukirri. The work, which has no information about the date of its writing, was copied in the 18th century. In the work, there is information about the twelve principles that Imam-i Azam said as a testament before his death.

In this study, firstly, akāidnāmes as a literary genre of Turkish-Islamic literature were mentioned. Since the main purpose of the study is not to provide information about creednames, this part has been kept short. In this section, the classification of the sources taken from the copyright or translation of the akāidnāmes is given. Then, a detailed analysis of the work called Manzūme-yi Akā'id-i Tercūme-yi Nukirri was made and the transcription of the text was presented.

Translated by a poet named Muhammad, the work was written with the aim of teaching the principles of the ahl as-sunna ve'l-jamaah and the science of creed, which includes the basic principles of Islam and the mandatory provisions to be accepted. The work is shown in a place under the title of "The Translation Written on the Work of Imam-i Azam named al-Vasiyye" when the works that are the source of this type of work are taken into account in the classification of akāidnāmes. However, the work is not just a translation. The poet also added the sections about the invitation of Imam-i Azam by Caliph Mansūr and the arrival of his students before his death. In addition, there are couplets in the style of duaname at the end of the work. For this reason, it is debatable whether the work can only be called a translated akāidnāme. However, this part of 28 couplets added to the beginning of the work and the part of 14 couplets given after the translation part are not sufficient for the work to be counted among the copyright-translation creeds. For this reason, the work should be considered as one of the translation akāidnāmes written on al-Wasiyya.

The author based his work on the content of Imam-i A'zam Abu Hanife's work al-Vasiyye and translated the work in verse. There are twelve testaments related to the principles of belief in the work, and the work has been translated in accordance with the original work without changing the order.

The work named Manzūme-yi Akā'id-i Tercūme-yi Nukirri was written in masnavi verse form from the beginning to the end, and no verse form other than masnavi was applied. The work, which consists of 182 couplets, should be counted as one of the small-volume religious works and short masnavis.

The treatises written on the science of creed are also important in terms of showing the belief structure of the society in which they were written. This treatise on the creed of ahl as-sunna was written with the

aim of guiding the society. On this occasion, an exemplary verse text has been presented about which subjects are handled in the akâidnâmes.

It should be ensured that the general characteristics of the genre are determined in all aspects by examining different aspects such as revealing all the texts in verse or prose, determining which subjects are covered, which verse forms are applied, examining the language and style of the works, revealing which styles are applied in the expression of the content. This study contributed to the researches in this field and to the solution of the research problems mentioned above.

Giriş

İslâm'ın gelişim süreci içerisinde Hz. Peygamber'in nübüvveti döneminde varlığından henüz o günde söz edilmeyen; ancak vahyin gelişi tamamlandıktan ve Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan önemli dinî ilimler söz konusudur. İlk dönemde herhangi bir mesele, doğrudan Hz. Peygamber tarafından çözülebilmekteydi. Ancak dinî meseleler üzerine daha sonraki dönemlerde kimi anlaşmazlıkların ortaya çıkması, çeşitli ilimlerin gelişimine vesile olmuştur. *Tefsîr, fıkıh, hadîs, kelâm* gibi ilimlerin haricinde *akâid* ilmi de itikadî konuların ele alındığı bir ilim olarak o dönemde teşekkül etmeye başlamış önemli ilim dallarından biridir.

Akâid, mana bakımından “dügümlemek” anlamındaki *akd* kökünden türemiş olan *akîde* kelimesinin cemidir. Yine bu kökten türetilmiş olan ve *îmân* kelimesi ile aynı manaya sahip olarak kullanılan *îtikâd* sözcüğü ise “dügüm atmışçasına bağlanmak” başka bir ifadeyle “bir şeye gönülden inanmak” anlamındadır. Bir ıstılah olarak ise “inanılması zaruri olan esas” şeklinde tarif edilebilir.¹

Türk-İslâm literatüründe *tevhîd, münâcât ve esmâ-yı hüsnâ* gibi yaratıcı ile ilgili; *na't, mevlid, mi'râciye, siyer, hilye ve kırk hadis* gibi Hz. Peygamber ile ilgili türlerin dışında konusunu Kur'ân-ı Kerîm'den veya diğer itikadî ya da fikhî meselelerden alan türler de vardır. Muhtevasını iman ve iman-amel ilişkisi gibi konuların oluşturduğu akâid ilmi üzerine² önce Arap edebiyatında, ardından Fars ve Türk edebiyatlarında önemli eserler kaleme alınmıştır. Dinin temel hükümlerinin anlaşılması hususunda bilgilendirici ve yönlendirici pek çok eser yazılmış ve böylece adına *akâidnâme*³ denilebilecek olan bir tür oluşmuştur.

¹ Ahmet Saim Kılavuz, “Akaid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/212.

² Literatürde akâid ilmine dair pek çok eser kaleme alındığı görülmektedir. Kimi çalışmalarda bu eserlerden bazılarına değinilmiştir. Bu hususa bir örnek için bk. Ali Tarık Ziyat Yılmaz, “Osmanlı Müellifleri”nde Adı Geçen Akaid ve Kelama Dair Eserlerin Tanıtım ve Tasnifi (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997).

³ Akâidnâmeler üzerine hazırlanmış olan kitap, tez ve makale çalışmaları vardır. Kitap için bk. Şerife Ağarı, *Risâle-i İtikâdiyye: Manzum Bir Akâidnâme Örneği* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2015). Makaleler için bk. Ferdi Kiremitçi, “Klasik Türk Edebiyatında Öğretici Mensur Eserleri Nazma Aktarma Çalışmaları ve Sâdıkî'nin Akaid-nâme Örneği”, *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 7/1 (2013), 1501-1539; Hafız Mustafa, “Manzume-i Akâid-i Mesnevî”, çev. Mehmet Günaydın, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2014), 211-238. Tezler için bk. Songül Karaca, *Kadızaade Mehmed Efendi, Manzûme-i Akâid (İnceleme-Tenkitli Metin-Sözlük-Dizin)* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012); Ayşe Parlaklıcı Mucan, *Türk İslâm Edebiyatında Manzum Nasihat-nâmeler ve Uralı Ya'kûb Oğlu Hüseyin'in Miftâh-ı Cennet'i* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020). Kimi tez çalışmalarında incelenen esere dair dil incelemesi yapılmıştır. Bk. Serap Ekşioğlu, *Kadı Hüseyin İspartavî Manzûme-i*

Telif olan örneklerinin dışında akâid ilminin gelişimi içerisinde kimi din büyüklerinin eserleri esas alınarak ortaya konan tercüme eserler de mevcuttur. Örneğin İmâm-ı A'zam'ın *el-Vasıyye* adlı eseri, nesren ve nazmen iki kez tercüme edilmiştir. 19. asırda Şeyh İbrahim Nûreddîn el-Kâdirî el-Kastamonî tarafından nesren tercüme edilen eser, Muhammed adlı bir şair tarafından da nazmen Türkçeye aktarılmıştır. Bu isimlerden kendisi ile ilgili eserinde verdiği kısa bilgiden seyyit olduğu anlaşılan Muhammed, İmâm-ı A'zam'ın eserini *Manzûme-yi Akâ'id-i Tercüme-yi Nukurrî* adıyla tercüme etmiştir.⁴ Yazılış tarihine dair herhangi bir bilgi olmayan eser, 18. asırda istinsah edilmiştir. İncelemeye konu olan eser, şimdiye kadar *el-Vasıyye*'ye dair tercüme edilen tespit edilebilmiş tek manzum eserdir. Akâidnâmelerin ele alındığı kimi çalışmalarda bu manzumenin sadece ismi anılmış, kimi zaman da şekil ve muhteva özellikleri muhtasar bir şekilde verilmiştir. Bu çalışma ile eserin bu manzum çevirisinin transkripsiyonlu metninin ortaya konulması ve eser üzerine bilhassa şekil ve muhteva yönünden ayrıntılı bir inceleme yapılması amaçlanmıştır. Manzumenin giriş kısmı olarak değerlendirilebilecek olan ilk yirmi dokuz beyitte Mansûr bin Ca'fer'in İmâm-ı A'zam'a yaptığı kadılık teklifi ve ardından meydana gelen olaylar ele alınmıştır. Teklifi kabul etmeyen Ebû Hanîfe'nin zindana atılması, işkence görmesi, burada hastalanması ve vefatı, bu kısımda muhtasar olarak ele alınan olaylardır. Bu bölümün ardından Hz. İmam'ın on iki nasihatı ifade edilmiştir. İmanın ne olduğu, hayrın ve şerrin Allah'ın takdirinde bulunduğu, Kur'ân-ı Kerîm'de geçen *istivâ* ayetinde belirtilen vasfın nasıl anlaşılması gerektiği, Kur'ân-ı Kerîm'in Allah'ın kelamı olduğu, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den sonra ümmetin fazilet sahibi olan kimseleri olduğu, insanın işi, sözü ve bilgisi ile birlikte mahluk olduğu, tüm mahlukatın Allah tarafından yaratıldığı, istitâatin fiilden evvel olduğu, mestler üzerine meshin cevazı bulunduğu, Allah'ın kaleme kıyamet gününe kadar olacakları yazmasını emrettiği, kabir azabının mutlak surette var olduğu, kıyamet gününde tüm insanların diriltileceği ve hesaba çekileceği gibi hususlar *el-Vasıyye* içerisinde hakkında bilgi verilen konulardır.

Bu çalışmada ilk olarak Türk-İslâm edebiyatının edebî bir türü olarak akâidnâmelerden bahsedilmiştir. Çalışmanın asıl maksadı, akâidnâmeler hakkında bilgi vermek olmadığından bu kısım muhtasar tutulmuştur. Bu kısımda akâidnâmelerin telif ya da tercümesinde kullanıldığı tespit edilen kaynak eserlerin tasnifi verilmiştir. Ardından *Manzûme-yi Akâ'id-i Tercüme-yi Nukurrî* adlı esere dair ayrıntılı bir inceleme yapılmış ve metnin transkripsiyonlu hâli sunulmuştur.

1. Türk-İslâm Edebiyatında Akâidnâmeler

Tarihî süreç içerisinde pek çok dinî-edebî türde olduğu gibi akâidnâme türünde de bir geleneğin oluştuğu görülmektedir. *Elsine-yi selâse*de yazılmış olan bu türün ilk örneklerine

Akâid (Tenkitli Metin-Dil İncelemesi-Gramatikal Dizin) (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012); Fethullah Çiftçi, *İsmail Efendi Manzûme-i Akâid: Metin-Dil İncelemesi Gramatikal Dizin* (Bingöl: Bingöl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015); Kadir Kıvrık, *Nazmu'l-Akâid (Metin-İnceleme-Sözlük)* (Manisa: Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

⁴ Ali İhsan Akçay, "Akâidnâmeler", *Türk-İslâm Edebiyatı El Kitabı*, ed. Ali Yılmaz (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 263.

Arap edebiyatında rastlanmaktadır. Akâidnâmeler, daha sonraki dönemlerde Fars ve Türk edebiyatlarında da rağbet bulmuş ve bu alanda bir gelenek oluşmuştur.⁵

Türk-İslâm edebiyatında akâid ilmine dâhil edilebilecek olan pek çok eser bulunmaktadır. Ahmed-i Dâ'î'nin *Sirâcu'l-kulûb*'u ve *Miftâhu'l-cenne* adlı eseri, İmam Birgivî'nin *İ'tikâdnâme*'si, Şeyh Âlim Sinân'ın manzum akâidnâmesi, Rızâî'nin *Nazmu'l-le'âlî*'si, İlmî Mehmed Efendi'nin *İtmâmü'l-merâm min nazmi'l-kelâm*'ı, Süleyman Nahîfî'nin *Tevhîd-i Hakk*'ı, Şemsî Ahmed Paşa'nın *İ'tikâdnâme*'si, Sun'ullâh Gaybî'nin *Hudâ Rabbim Manzûmesi*, Mevlevî Veled Çelebi İzbudak'ın *Türkçe İ'tikâd Manzûmesi* bu alanda verilmiş önemli eserlerdendir.⁶

Akâidnâmelerin manzum ve mensur olan örnekleri vardır. Bu türdeki eserlerin mensur örneklerinin dışında manzum olarak da kaleme alınmalarının nedeni, diğer dinî-edebî türlerin manzum olarak yazılmalarının nedeni ile aynı olmalıdır. Zira inananların daha kolay anlayabilmeleri ve ifade edilen hususları daha kolay akılda tutabilmeleri için bu tür eserler genel olarak kaside ya da mesnevi gibi nazım şekilleri ile yazılmışlardır.

Akâidnâmelerde muhteva imanın şartları ise Âmentü duasındaki sıra üzere şartların izah edildiği görülür. Bu şartların her biri ayrı başlıklar altında ele alınır ve ilk olarak okuyucuya bu esasların bilinmesinin önemi hissettirilir. "Oku, dinle imdi, sor, bil, söyle" gibi emir kipindeki fiillerle muhatabın dikkati çekilir ve metne odaklanması sağlanır.⁷ Muhtevasında iman etmenin öneminden bahsedilen akâidnâmelere Hafız Mustafa'nın *Manzûme-yi Akâ'id-i Mesnevî* adlı eserinden şu kısım bir örnektir:

Dese biri sana mü'min misin sen

Digil elhamdü lillâh mü'minim ben

Nedir imân su'âl ederse tekrâr

Digil kalbiyle tasdik dille ikrâr⁸

Manzum akâidnâmeler; tercüme, telif veya telif-tercüme olmaları yönünden tasnif edilebilirler. *Fıkh-ı Ekber*, *el-Vasiyye*, *Kasîde-yi Emâlî*, *Kasîde-i Nûniyye*, *Vasiyyetnâme-yi Birgivî* ve *İ'tikâdnâme* adlı eserler, bu sınıflandırmanın içindeki tercüme eserlere kaynaklık etmişlerdir.⁹ Esas alındıkları bu kaynak eserlere göre tercüme akâidnâmeler şu şekilde tasnif edilebilirler:

1. İmâm-ı A'zam'ın *Fıkh-ı Ekber* ve *el-Vasiyye* İsimli Eserlerinin Manzum Tercümeleri

1.1. Âlemî'nin *Terceme-yi Fıkh-ı Ekber*'i

⁵ Akçay, "Akâidnâmeler", 261.

⁶ Ali Çavuşoğlu, *Türk İslâm Edebiyatı (Kitaplar, Türler, Devirler ve Şahsiyetler)* (Kayseri: Tezmer, 2015), 45; Hikmet Atik, *Türk İslâm Edebiyatı* (Ankara: Bilay Yayınları, 2020), 210; H. İbrahim Şener - Âlim Yıldız, *Türk İslâm Edebiyatı* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 236; Bilal Kemikli, *Türk İslâm Edebiyatı Giriş* (Bursa: Bursa Akademisi, 2018), 171.

⁷ Atik, *Türk İslâm Edebiyatı*, 209-210.

⁸ Hafız Mustafa, "Manzume-i Akâid-i Mesnevî", 213.

⁹ Bilgi için bk. Ali İhsan Akçay, *Türk Edebiyatında Manzûm Akâidnâmeler: İnceleme Metin* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 104-135.

- 1.2. Seyyidî'nin *Nazm-ı Fıkh-ı-Ekber*'i
- 1.3. Muhammed adlı bir şairin *Manzûme-yi Akâ'id-i Tercüme-yi Nukurrî* adlı eseri
2. *Emâlî Kasîdesi*'nin Manzum Tercümeleri
 - 2.1. Hoca Sadeddîn Efendi'nin *Lâmiyye-yi Kelâmiyye*'si
 - 2.2. Şem'î'nin *Tercüme-i Akâ'id-i Lâmiyye 'alâ-Mezheb-i Mâtürîdiyye*'si
 - 2.3. Visâlî'nin *Terceme-i Kasîde-yi Yekûlu'l-'abd*'i
 - 2.4. Yanyalı Hâfız Refî' Efendi'nin *Kasîde-yi Emâlî Türkçe Tercüme-yi Manzûmesi*
 - 2.5. Ferdî Ahmed Ferîd'in *Kasîde-yi Emâlî Terbû*
3. Hızır Bey'in *Kasîde-i Nûniyye*'sinin Manzum Türkçe Tercümesi
 - 3.1. Müellifi belli olmayan *Terceme-yi Akâ'id-i Nûniyye* adlı eser
 - 3.2. Müellifi belli olmayan *Kasîde-yi Nûniyye Tercüme-yi Manzûmesi*
4. Molla Câmî'nin *İ'tikâdnâme*'sinin Türkçe Manzum Tercümesi
 - 4.1. Duhânîzâde Velî'nin *Zübdetü'l-'akâ'id*'i (*İ'tikâdnâme Tercümesi*)
5. Birgivi'nin *Vasiyyetnâme*'sinin Türkçe Manzum Tercümesi
 - 5.1. Bahtî'nin *Manzûm Vasiyyetnâme*'si

Telif akâidnâmelere örnek olarak verilebilecek olan metinler ise şunlardır:

1. İlmî Mehmed Efendi'nin *İtmâmü'l-merâm min-nazmi'l-keâm*'ı
2. Nahîfî'nin *Tevhîd-i Hak* adlı eseri
3. Rızâî'nin *Nazmu'l-le'âlî*'si
3. Vecîhî Paşazâde'nin *Kasîde-yi İ'tikâdiyye*'si
4. Veled Çelebi İzbudak'ın *Türkçe İ'tikâd Manzûmesi*
5. Ali Rızâ el-Hâdimî'nin *İmdâdü'l-müslimîn fi-beyâni akâ'id-i'l-mü'minîn*'i
6. Seyyid İsmâil Sâdık Kemâl'in *Kasîde-yi İ'tikâdiyye der-Hakk-ı Hüdâvendîçün Celle Şânuh ve 'amme nevâlüh* adlı eseri
7. Şemsî Ahmed Paşa'nın *İ'tikâdnâme*'si
8. Müfessir Muhammed'in *Manzûmetün Hediyetü'l-kâtibi*'si
9. Sun'ullâh Gaybî'nin *Hudâ Rabbim Manzûmesi*¹⁰

¹⁰ Bilgi için bk. Bilal Kemikli, "Popüler Dinî Kültüre Dair Bir Manzume ve Üç Şair: Hudâ Rabbim Manzumesi Etrafında Tartışmalar", *İslâmî Araştırmalar Journal of Islamic Research* 14/3-4 (2001), 492-500.

10. Uşşâkî Şeyhi Âlim Sinân'ın *Terceme-yi Akâ'id'i*¹¹

Yukarıdaki metinler incelendiğinde akâidnâme türündeki eserlerin genellikle mesnevi veya kaside nazım şeklinde yazıldığı görülmektedir. Ancak divanlarda yer alan metinler incelendiğinde daha farklı nazım şekillerinde akâidnâme örneklerinin de bulunabileceği düşünülmektedir.

2. *Manzûme-yi Akâ'id-i Tercûme-yi Nukırrî*

2.1. Adı

el-Vasiyye'nin adında geçen vasiyet kelimesi; *tavsiye*, *nasihat* ve *öğüt* anlamlarına gelmektedir. İmâm-ı A'zam, bu eserdeki öğütlerini vefatına takaddüm eden günlerde fırsat buldukça talebelerinden birine yazdırmıştır. Bu nedenle ehl-i sünnet akâidine dair olan bu risale, bu isimle şöhret bulmuştur.¹²

İmâm-ı A'zam'ın tercümesi yapılmış olan eserinin tam adı *Vasiyyetü'l-İmâm Ebî Hanîfe*'dir.¹³ Eserin aslı, bilindiği üzere Arap dilindedir. Tercüme eserde Türkçeye "İkrar ederiz" şeklinde çevrilebilecek olan "Nukırrî" kelimesi, eserin aslında metnin içerisinde her bir nasihatın başında "Ve nukırru bi-enne" şeklinde geçmektedir.¹⁴ Hz. İmam'ın bu risalesine *Nukırru Risâlesi*, *İkrâr Ederiz Risâlesi*, *On İki Hakikat Risâlesi*, *On İki Haslet Risâlesi* gibi adlar da verilmiştir. Eser ayrıca *Vasiyetrnâme*, *İtikat Risâlesi* veya *Nasihat Kitabı* şeklinde de isimlendirilmiştir.¹⁵

Eser, yer aldığı derlemenin içerisinde *Manzûme-yi Akâ'id-i Tercûme-yi Nukırrî* başlığı altında ve üçüncü sırada verilmiştir. Eser adında geçen "Nukırru" kelimesi, esasında yukarıda belirtildiği üzere "İkrar ederiz" anlamındadır. Bu nedenle bahsi geçen kelimenin şairin mahlası olması ihtimali oldukça düşüktür. Kelime, şairin mahlasından ziyade eserin adı olarak değerlendirilmelidir.

2.2. Müellifi

Eserin 174. beytinden itibaren müellif kendisi ile ilgili bilgi vermeye başlamıştır. Eseri tanzim edenin isminin Muhammed olduğu ve lakabının da "Hüccetü'l-İslâm" olduğu bu beyitten anlaşılmaktadır (b. 174). Bu beyitlerden şairin seyyid olduğu öğrenilmektedir (b. 177). Burada bahsi geçen Şeyh Mehmed'in hem şeyhülislâm olması hem de isminden dolayı Şeyhülislâm Sun'îzâde Seyyid Mehmed Emîn Efendi¹⁶ (öl. 1076/1665) olması ihtimali varsa da bu bilgi kesin değildir (b. 176). Zira aynı isimli bir başka şeyhülislâm olması ihtimali de vardır.

¹¹ Eserler hakkında bilgi için bk. Akçay, *Türk Edebiyatında Manzûm Akâidnâmeler: İnceleme Metin*, 14-97; Akçay, "Akâidnâmeler", 262-267.

¹² Yusuf Ziya Yörükan, *İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler İmam-ı Azam Ebû Hanife ve İmam Ebû Mansûr-ı Mâturidî* (Ankara: Ötüken Neşriyat, 2006), 189.

¹³ Mustafa Öz, "el-Vasiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/545.

¹⁴ Eserin Arap harfli metni için bk. Mustafa Öz, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020), 86-91.

¹⁵ Yörükan, *İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler İmam-ı Azam Ebû Hanife ve İmam Ebû Mansûr-ı Mâturidî*, 185; 191.

¹⁶ Şeyhülislâm Sun'îzâde Seyyid Mehmed Emîn Efendi hakkında bilgi için bk. Emrah Bilgin, *Devhatü'l-meşâyih ve Zeyilleri (İnceleme - Tenkitli Metin - Dizin)* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 186-187.

Diğer yandan şairin mesleği ile ilgili de yukarıdaki beyitlerden varsayımda bulunulabilir. Hem seyyit olması hem lakabı hem de soyundan yola çıkılarak şairin ulemadan bir kimse olduğu söylenilebilir (b. 174-177).

2.3. Sebeb-i Te'lîfi

Dinî muhtevalı eserlerin manzum olarak yazılmasının çeşitli nedenleri vardır. Eser verme gayretinde olan kimsenin şair oluşu ve alanda bir eser kaleme alma isteği, kimi tercüme eserin aslının da manzum oluşu, geleneğe ilim ve hikmete dair konuların bulunması, nazîre yazma geleneği, okuma ve ezberlemenin daha kolay olması gibi nedenler, eserlerin manzum olarak kaleme alınmalarının başlıca sebeplerindedir.¹⁷ Bu bilgilerden hareketle giriş kısmında yer alan bir bölüm eserin sebeb-i te'lîfi olarak değerlendirilebilecektir. İmâm-ı A'zam'ın dönemin halifesi Mansûr tarafından Bağdat'a daveti ile başlayan kısımda olayın aslına uygun olarak Hz. İmam'ın vefatından önce yaşananlar hakkında bilgi verilmiştir.¹⁸ Diğer bir deyişle eserde doğrudan *el-Vasiyye* tercümesine başlanmamıştır.

Eserin giriş kısmında İmâm-ı A'zam'ın vefatı ile ilgili verilen bilgiler ise bu kadar ayrıntılı değildir. Zira mütercimın asıl maksadı Hz. İmam'ın nasıl vefat ettiğini anlatmak değildir. Onun bu bilgileri vermekten maksadı, İmâm-ı A'zam'ın *el-Vasiyye* adlı esere konu olan esasları hangi zamanda söylediğini belirtmektir. Hz. İmam, yukarıda da bahsi geçtiği üzere eserde yer alan esasları ölümünden hemen önce ifade etmiştir. Bununla ilgili de eser içerisinde bilgi vardır. Şairin eseri Türkçeye tercümesinin nedeni de aslında eserin bu kısmında yer almaktadır. Öğretici nitelikli olan eserin yazılmasının asıl maksadı, bilhassa 19-29. beyitler arasındaki muhtevadan anlaşılacağı üzere ehl-i sünnet ve'l-cemâat yolunun bildirilmesi olmalıdır. Ayrıca ilk beyitten anlaşılacağı üzere şairin bir maksadı da Ebû Hanîfe'nin izini takip etmektir.

Eserin *duânâme* ya da *niyâznâme* tarzında değerlendirilebilecek olan 178. beytinden de eserin yazılış sebebine dair bilgi çıkarılabilir. Türk-İslâm edebiyatında pek çok eserin bir dua vesilesi olması hasebiyle yazıldığı bilinmektedir. Şair de eserini kaleme alması vesilesi ile doğru yoldan ayrılmadan Hz. İmam gibi din büyükleri ile bir ve beraber olmayı istemektedir. Başka bir deyişle şair, doğru yolun ehlullâhtan ayrılmamakla elde edilebileceğini ifade etmektedir.

Bu erenlerden bizi ayırmağıl

Dünya âhîr toğrı yoldan ırmağıl (b. 179)

2.4. Telif Tarihi

Manzûme-yi Akâ'id-i Tercüme-yi Nukurrî adlı eserin telif tarihi hakkında içinde bulunduğu derlemeden kesin bir bilgi edinilememektedir. Ancak sıralamada eserden hemen önce verilmiş

¹⁷ Âmil Çelebioğlu, "Türk Edebiyatında Manzum Dînî Eserler", *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları* (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1998), 350.

¹⁸ İmâm-ı A'zam'ın vefatından önceki son günleri ile ilgili Müstakîmzâde Süleymân Sa'deddîn Efendi'nin (öl. 1202/1788) *Menâkıb-ı İmâm-ı A'zam* adlı eserinde önemli bilgiler mevcuttur. Bilgi için bk. Emrah Bilgin, *Müstakîmzâde Süleymân Sa'deddîn Efendi - Menâkıb-ı İmâm-ı A'zam* (Erzurum: Fenomen Yayınları, 2020), 295.

olan Âlemî mahlaslı bir şaire ait *Manzûme-yi Tercûme-yi Fıkhu'l-ekber* adlı eserin nihayetinde bir keetebe kaydı vardır ve bu kayda göre eser 1154/1741-1742 tarihinde istinsah edilmiştir.

Metnin kimi kısmında Eski Anadolu Türkçesi imlası görülmektedir. Ancak bu unsurlar, sayı bakımından fazla olmadığı için net bir biçimde metnin bu dönemde telif edildiğini söylemek zordur. Bunu düşündüren bir başka husus da eserin harekeli olarak istinsah edilmiş olmasıdır. Ancak yine bu durum da eserin telif tarihi hakkında tek başına yeterli değildir.

2.5. Nüshası

Eser, Millî Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu'nda 06 Mil Yz A 2545/3 demirbaş numarası ile kayıtlıdır. Ölçüsü 198x135-125x87 mm ve kâğıt türü üzüm salkımı filigranlıdır. Derlemenin sırtı ile kenarları bordo meşin ve miklebli mukavva bir cilt içerisindeydir. Harekeli nesih ile 11 satır olarak yazılmıştır. Eser, on eserin yer aldığı kitabın 6b-15b sayfaları arasındadır. Yazar adı olarak *Nukirrî* kaydı varsa da bu bilgi yukarıda daha önce de bahsedildiği üzere doğru değildir.

2.6. Nazım Şekli ve Edebî Türü

Manzûme-yi Akâ'id-i Tercûme-yi Nukirrî adlı eser, başından sonuna kadar mesnevi nazım şekli ile kaleme alınmış, mesnevi dışında bir nazım şekline müracaat edilmemiştir. Bilindiği üzere mesnevi, uzun konuların anlatımında her beytin kendi arasında kafiyeli olmasından dolayı şaire imkân sağlamış bir nazım şeklidir. Bunun yanı sıra küçük hacimdeki dinî eserlerin telifinde de bu nazım biçimine çokça başvurulmuştur. 182 beyitten müteşekkil olan eser de küçük hacimli dinî eserlerden ve kısa mesneviler sınıfından biri olarak sayılmalıdır.

Eser, mesnevi nazım şeklinin yazımında en çok tercih edilen vezinlerden biri olan *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün* kalıbı ile yazılmıştır. Diğer yandan dinî içerikli metinlerde görülen aruz ve kafiye kusurları, bazı beyit ya da mısralarda bu eserde de görülmüştür.¹⁹

İmâm-ı A'zam'ın *el-Vasiyye* adlı eserinin manzum tercümesi olan eser, edebiyatımızda başka önemli örnekleri de olan manzum akâidnâmelere aittir. *Akâidnâme* ya da *i'tikâdnâme* de denilebilecek türdeki eserler, İslâm akâidinin doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için yazılmış metinlerdir.²⁰ Yukarıda sebep-i te'lîfi ifade edilen eser de bu maksat ile kaleme alınmış akâidnâme türünde bir eserdir.

2.7. Dil ve Üslûp Özellikleri

Eserin dili incelendiğinde oldukça sade bir dil ve üslûpla yazıldığı görülmektedir. Temel maksadın öğreticilik olması hasebiyle tercümede sanat endişesi güdülmeyeceği anlaşılmaktadır.

Şair, dinî bir ıstılah olarak kullandığı kelimelerin haricinde Arapça veya Farsça kelimeleri eserinde yoğun olarak kullanmamıştır. Tuttuğu bu yolla eserin rahat anlaşılmasını temin eden şair, diğer ahenk unsurlarını da kullanarak metnin akılda kalmasını sağlamaya çalışmıştır.

¹⁹ Eserin transkripsiyonlu metninde aruz ile ilgili eksiklikler dipnotta belirtilmiştir.

²⁰ Akçay, *Türk Edebiyatında Manzûm Akâidnâmeler: İnceleme Metin*, 99.

Metnin tamamı harekeli olarak yazılmış olmakla birlikte imlada baştan sona kadar bir ikilik göze çarpmaktadır. Kimi sesler, harekeli olan metinde yuvarlak ünlü ile gösterilmiş olmasına rağmen aynı kelime farklı bir yerde düz ünlü ile belirtilmiştir. Bu ikiliğin en bariz örneklerinden biri “değil”in yazılışında görülmektedir. Kelime, kimi yerde “ دکل ” şeklinde harekelendirilmiş olmasına rağmen kimi yerde “ دکل ” biçiminde harekelendirilmiştir.

Kelimelerin dışında tamlayan ve bildirme eklerinin imlasında da aynı ikilik göze çarpmaktadır. 18. yüzyılın ikinci yarısından sonra kaleme alınmış olan Türkçe metinlerde genellikle eklerin düzleştiği düşünülmüş ve bu sebeple yapılan çalışmalarda metinler bu hususa dikkat edilerek transkribe edilmiştir. Eserin 1154/1741-1742 yılında istinsah edildiği düşünüldüğünde ortaya çıkan bu ikilik daha net anlaşılmaktadır.

Eserin başında sanki daha önce başka bir konudan bahsedilmiş olduğu hissi vardır.²¹ Bu nedenle *besmele*, *hamdele* ve *salvele* gibi bölümler eksiktir.

Eserde ayet mealleri verilmeden önce, gelecek olan ibarenin ayet meali olduğu bilgisinin özellikle veriliyor olması bu hususta da bir öğretme gayesinin ön planda olduğu hissini uyandırmaktadır. Görünüşe göre bu suretle okuyucunun ayet meallerini daha dikkatle mütalaa etmesi temin edilmeye çalışılmıştır. Bu hususa bir örnek beyit şudur:

Anlarıñ hakkında Tañrı Te‘ālā buyurur

Kim kitābiler anı cümle bilür (b. 36)

Kimi akâidnâmelerde olduğu gibi emir kipindeki fiillerle okuyucunun dikkatini çekme gayreti bu eserde de görülmektedir.

Dîñle sekizinci ey şāhib-nażar

Kim biz ikrār itmişizdir mu‘teber (b. 114)

Şair, kimi zaman *ey azîz*, *ey dede* gibi ibarelerle eserdeki üslûbunu hasbihâl tarzına yaklaştırmıştır.

Hağ kelāmında buyurdı ey ‘azîz

Hağkı bātıldan kılupdur hoş temiz (b. 44)

Bu husus, ilk beyitte geçen “geldik” fiilinden de anlaşılabilir.

Eserin 178. beyti ile başlayan son dört beyitlik kısmı ise *duânâme* tarzındadır. Örnek bir beyit şöyledir:

Ey Hudāyā ‘afv kıl tağşîrimüz

Hem rızāna yoldaş it tedbîrümüz (b. 178)

²¹ Bu husus ile ilgili bilgi, muhteva incelemesinde verilmiştir.

Dil ve üslûp ile ilgili değinilebilecek bir başka husus eserdeki ayetlerdir. Orijinal esere uygun olarak eserde yirmi ayete başvurulmuştur. Ayetlerin yazımında da tıpkı beyitlerde olduğu gibi aralıklı yazı tercih edilmiş olmasına rağmen şairin bu kısımlarda bir vezin endişesinin bulunmadığı görülmektedir.

2.8. Muhtevası

Müellif, eserinde İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin *el-Vasıyye* adlı eserindeki muhtevayı esas almış ve eseri manzum olarak tercüme etmiştir. Eserde itikadî esaslar ile ilgili on iki vasiyet yer almaktadır ve eser, aslına uygun bir şekilde sıralama değiştirilmeden tercüme edilmiştir.

Tercümenin adında geçen ve yukarıda da bahsi geçmiş olan "Nukırrû" yani "ikrar ederiz" ibaresinden anlaşılacağı üzere eserde ikrarın çok mühim olduğuna vurgu yapılmıştır. Her bir esasın ifadesinde "ikrar ideriz" ibaresi bu yüzden yer almış olmalıdır.

Eserin "Geldik imdi maşşadı söylemege" mısrası ile başlaması, giriş bölümünün eksik olduğunu düşündürmektedir. İkinci beyitten itibaren ise rivayet edilen bilgi okuyucuyla paylaşılmaya başlanmıştır. İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe, dönemin halifesi olan Mansûr bin Ca'fer tarafından Bağdat'a davet edilmiştir. Halife, kadı olması teklifinde bulunmuşsa da Hz. İmam bu teklifi reddetmiştir. Üç kez yapılan teklifi reddetmesi üzerine Hz. İmam işkence görmüştür. Bunun üzerine Ebû Hanîfe, istişare etmek için izin istemiş ve önde gelen talebelerinden Ebû Yusuf ile görüşmüştür. Ebû Yusuf, insanların onun ilminden istifade edebilmesi için İmâm-ı A'zam'a bu işi kabul etmesini tavsiye ettiyse de onun telkini de karşılık bulmamıştır. Kadılık teklifini tekrar reddeden Hz. İmam, yine hapse atılmış ve işkence görmüştür. Bu esnada Ebû Hanîfe 70 yaşındadır ve artık hastalanmıştır. Bunun üzerine yakınları başına toplanmış ve ondan ehl-i sünnet ve'l-cemâ'at yolu ile ilgili nasihat istemişlerdir. Hz. İmam, doğrularak ehl-i sünnet mezhebinin on iki esası olduğunu, bir kimsenin bu hasletler üzere bulunduğu ahiret gününde nimete kavuşacağını, itikadında hata olmaması bidat ehlinin için arzu ve isteklerine uymaması icap ettiğini, Allah'ın rızasını kazanmak için bu esaslara sıkı sıkıya bağlı bulunmak gerektiğini ve bu vesile ile bu kaidelere uymuş olanlara Hz. Peygamber'in kıyamet gününde şefaate edeceğini ifade etmiştir. Tüm bu kısım, eserde 2-28. beyitler arasında işlenmiştir.

29. beyitle başlayan on iki esasın ifade edildiği tercüme kısımda ilk olarak imanın ne olduğu tarif edilmiştir. Hz. İmam'ın tarifine göre iman; dil ile ikrar, kalp ile tasdiktir. Bu kısımdaki beyitlerden anlaşılacağı üzere sadece ikrar, iman değildir. Eserin bu kısmında yalnızca bilmenin iman etmek olmadığı, gönül ile bilinse dahi dil ile ikrar edilmediğinden bu kimselerin şüphesiz küfür içinde zelil ve hasetleriyle hasta oldukları belirtilmiştir. Bunun sebebi olarak Münâfikûn ve Bakara sûrelerinden ayetler gösterilmiştir. Zira bu ayetlerde "Allah tanıklık eder ki münafıklar (inandık derken) kesinlikle yalan söylemektedirler."²² ve "Kendilerine kitap verdiklerimiz onu kendi oğullarını tanıdıkları gibi tanırlar."²³ buyurulmuştur. Bu kısmın devamında 37. beyitle birlikte imanda artma ya da eksilme olmayacağı, zira imanın artmasının ancak küfrün azalmasıyla; eksilmesi ise küfrün artmasıyla

²² el-Münâfikûn 63/1.

²³ el-Bakara 2/146.

olabileceği ifade edilmiştir. Bu kısımda verilen bilgilerden bir mümin ve kâfir tanımı da çıkarılabilmektedir. Mümin; imanında şüpheye düşmeyen ve gerçekten Allah'a inanmış olan kimsedir. Kâfir ise küfür içinde olan ve gerçekten Allah'ı inkâr edendir. Bunun delili için de yine Kur'ân-ı Kerîm'e başvurulmuştur. "İşte gerçek müminler onlardır."²⁴ ve "İşte onlar gerçek kâfirlerdir."²⁵ ayetleri, bu kısımda telmihte bulunulan ayetlerdir.

On iki esasın ilki olan iman bahsinin devamında Hz. İmam'ın fikhî meselelerde bugün dahi gündeme gelen sözleri izah edilmiştir. Hz. Peygamber'in ümmetinden olmakla birlikte günah işleyen veya isyankâr olan kimselerin mümin oldukları ve kâfir olmadıkları bu kısımda anlatılmıştır.

el-Vasıyye'de geçen amel ve iman ile alakalı bilgiler ise 47. beyitle birlikte tercüme edilmeye başlanmıştır. Hz. İmam, amel ve imanın birbirinden ayrı şeyler olduğunu belirtmiştir. Müminin kimi zaman dalalet düşmesi, bu hususta bir delil olarak söylenmiştir. O hâlde kişinin imanı sabittir ve ondan gitmez. Bu duruma âdet gören bir kadından namaz ve oruç muafiyetinin kaldırılması örnek olarak verilmiştir. Buna benzer bir şekilde fakir bir kimsenin zekât vermesi gerekmediğinin söylenmesi de caizdir. Zira bunun söylenmesi, "Fakirin iman etmesi gerekmez." demek değildir.

On iki esasın ikincisi, 55. beyitle birlikte ifade edilmeye başlanmıştır. Bu esasta ilk olarak, hayrın ve şerrin Allah'ın takdirinde olduğu belirtilmiştir. Bir kimse, hayrın ve şerrin Allah'ın takdirinde olduğunu reddederse o zaman Allah'ı ve tevhit inancını inkâr etmiş olacaktır.

58. beyitle birlikte amellerin *farîza*, *fazîlet* ve *ma'siyet* olarak üçe ayrıldığı ifade edilmiş ve bu mefhumların tanımı yapılmıştır. *Farîza*; Allah'ın emri, dileği, sevgisi, rızası, yaratması, hükmü, ilmi, kulunu irade ve rızasına uygun amel işlemeye muvaffak kılması, takdiri ve bunu Levh-i Mahfûz'da yazmış olması iledir. *Fazîlet*, Allah'ın emri ile olmaz; ancak hükmü, Allah'ın ilmiyledir. Allah'ın iradesi, muhabbeti, rızası, yaratması, kulunu irade ve rızasına uygun amel işlemeye muvaffak kılması, kazası, takdiri ve bunu Levh-i Mahfûz'da yazmış olması, *fazîlet* olan amellerin sonucudur. *Ma'siyet* de emirle hasıl olmaz. Allah'ın zorlaması ile değil dileği iledir. *Ma'siyet*; Allah'ın iradesi, rızası ve muhabbeti olmadığı hâlde kazası, iradesi, takdiri, ilmi, kulun Allah'ın ihsan ve lütfundan mahrum kalması, Levh-i Mahfûz'da yazmış olması iledir.

Hz. İmam'ın belirttiği üçüncü esas, "Arşa istivâ etmiştir."²⁶ ayeti üzerinedir. Burada bahsi geçen istivâ, Allah'ın zatının âlemlerle ilgisini içeren bir sıfattır. Ayet içerisindeki bu vasıf da İbn Abbas'tan rivayetle açıklanmıştır. İstivâ; düzgün ve eşit olmak, oturup yerleşmek, karar kılmak, tahta oturmak, hâkim olmak gibi anlamlara gelmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de istivâ mefhumu, iki ayette semaya, yedi ayette ise arşa yönelik bir eylem olarak Allah'a nispet edilmiştir. Ayetlerde ifade edildiğine göre Allah, yeri yaratmasının ardından gökleri yaratmak üzere yönelip onları yedi kat olarak düzenlemiş, daha sonra da arşa istivâ etmiştir. Bu mefhum üzere tartışmalar hicrî ikinci yüzyılda başlamıştır. İstivânın hakikati ve Allah'a nispeti hakkında o dönemden beri

²⁴ el-Enfâl 8/4.

²⁵ en-Nisâ 4/151.

²⁶ et-Tâhâ 20/5.

önemli görüşler ortaya atılmıştır. Bu vasıfla ilgili; Allah'ın göklerin üzerinde duran ve meleklerce taşınan arşa oturduğu, istivânın Allah'ın nasıl ve ne türlü olduğu bizlerce bilinmeyen bir vasfı olduğu, Allah'ın arşın üzerinde ve göklerin ötesinde bulunduğu, esasında bu vasfın Allah'ın tüm varlıkları hükümler altına alıp yönettiği anlamına geldiği gibi farklı görüşler ileri sürülmüştür.²⁷ Eserde bahsi geçen istivâ, ileri sürülen görüşlerde olduğu gibi yaratılmış olanlardaki gibi değildir. Zira Allah, ihtiyacı olmadığı hâlde istivâ eder. Arşı ve diğer şeyleri yaratan, âlemleri var eden ve koruyan da yine Allah'tır. Eğer Allah yaratılmış olanlar gibi başka şeylere muhtaç olsa idi bu kadar eseri yaratmaya gücü olmazdı. Allah, âlemi tedbir ve icat eden, arşını su üzerine inşa etmiş olandır. Esere göre eğer O'nun bir oturmaya ihtiyacı olsaydı bu hâlde arşın yaratılmasından önce Allah'ın nerede olduğu sorusu ortaya çıkardı.

Dördüncü esas, Kur'ân-ı Kerîm'in Allah'ın kelamı olduğu hakkındadır. Bu kısımda verilmiş olan bilgilere göre Kur'ân-ı Kerîm, Allah'ın zatının aynısı olmayan ancak zatından ayrı da düşünülmemeyecek olan, O'nun zatının sıfatı, Hz. Peygamber'e bildirmesi için indirilmiş, mushaf içinde yazılı, dilde ve gönülde olan, ezberlenen, her bir ayetinin dinen tartışılması caiz olmayan delil hüküm olduğu kelimadır.

İmâm-ı A'zam'ın *el-Vasıyye*'de bildirdiğine göre mürekkep, kâğıt ve yazının her biri mahluktur. Çünkü bunların hepsi kulların eylemlerinin sonucunda ortaya çıkmaktadır.²⁸ Allah'ın kelamı, kadim olup sonradan yaratılmış değildir. Kur'ân-ı Kerîm'in harfleri, ayetleri ve yazısı, Kur'ân'ın manasını tamamıyla bildirmektedir. Diğer yandan Allah'ın kelamı, şüphesiz O'nun zatıyla kaimdir. Bunların tamamına kelamın manasını anlamaları için kulların ihtiyacı vardır ve harf, ayet ve yazı ile bu manayı idrak ederler. Zira Kur'ân'ın adı mutlak ve mana onu anlamaya yarayan bir ölçüttür. Eğer bir kimse Kur'ân-ı Kerîm'e mahluk derse o kimse kâfir olur. Allah'ın kelamı, okunmasa veya ezberlenip yazılmasa dahi yok olmaz. Bu konuda hiçbir surette şüphe edilmemesi gerekir.

Beşinci esas, Hz. Peygamber'den sonra ümmetin fazilet sahibi olanları hakkındadır. Hz. Peygamber'den sonra ümmet içinde en faziletli olanlar, önce Hz. Ebû Bekir, sonra Hz. Ömer, sonra da Hz. Osman ve Hz. Ali'dir. Zira bahsi geçen din büyükleri, önce iman etmiş olanlardır. Onların diğer kimselerden daha faziletli olmalarına da "Önde olanlar, (erdem, amel ve ödülde) önde olanlar, işte onlar Allah'a yakın olanlardır."²⁹ ayetleri delil gösterilmiştir. Her mümin ve takva sahibi kimse onları sever. Onları sevmeyen kimseler ise uğursuz, münafık, kötü huylu ve zalimdirler.

Altıncı esas, kulların amelleri, mesleği ve ikrarı ile yaratılması hakkındadır. Bir işi yapan Allah'ın mahluku olduğundan o kimsenin yaptığı iş de mahluktur ve onun mabudu da bu vesile ile Allah'tır.

²⁷ Yusuf Şevki Yavuz, "İstivâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/402-403.

²⁸ İncelemeye konu olan tercüme eserde kulların eylemlerinin sonucunda ortaya çıkmasından dolayı mürekkep, kâğıt ve yazının her birinin mahluk olduğuna dair geçen bilgiler verilmemiştir. Burada bahsi geçen bilgiler için bk. Yörükan, *İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler İmam-ı Azam Ebû Hanîfe ve İmam Ebû Mansûr-ı Mâturidî*, 193; Öz, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, 66-67.

²⁹ el-Vâkıa 56/10-11.

Yedinci esas, mahlukatın Allah tarafından yaratılmış olması ile ilgilidir. Mahlukat, beyitlerde geçtiği üzere aciz, güçsüz ve zayıf olarak yaratılmıştır. Bunların tamamının yaratıcısı, bağışlayıcısı ve rızıklandırıcısı Allah'tır. Buna delil olarak üç ayetten kısımlar gösterilmiştir: “Sizi Allah yarattı. Sonra sizi rızıklandırandır. Sonra sizi öldürecek, sonra da sizi (tekrar) diriltecek olandır. Sonra O'na götürüleceksiniz.”³⁰ Dünyada kazanç sağlamakla birlikte malı helalinden elde etmek de yine helaldir. Haramdan mal elde etmek ve kazanmak ise haramdır.

İnsanlar, üç kısma ayrılmıştır. Bunların ilki, her yönüyle içten olan ve temiz iman sahibi Müslüman kimsedir. İkincisi bile bile inkâr içinde bulunan kâfirdir. Üçüncüsü ise haddini aşan münafıktır. Allah, müminlere ameli, kâfirlere Müslüman olmayı ve münafıklara ise ihlas üzere olmayı farz kılmıştır. “Ey insanlar! Yaratan Rabbinize kulluk edin!”³¹ ayetiyle müminlere Allah'ı bilmeleri ve buyruklarına uymaları, kâfirlere Müslüman olmaları ve münafıklara ise ihlas bulmaları emredilmiştir.

Sekizinci esas, *istitâat* kavramı üzerinedir. “Güç yetirmek, bir işi yapacak güce sahip olmak” anlamına gelen *istitâat* kavramı, Kur'ân-ı Kerîm'de kırk iki yerde fiil kalıbında geçmektedir. Bu ayetlerden insanın nisbî bir *istitâate* sahip olduğu anlaşılmaktadır. İnsan, Allah'tan gelen buyrukları yerine getirme gücüne sahip kılınmıştır.³² Ancak ilâhî emrin yerine getirilmesinde bu gücü sarf etmesi gerekmektedir. Ayrıca onun bilhassa beşerî sınırları aşan eylemleri yerine getirme gücü de yoktur. Diğer bir ifadeyle insan her işi yapamaz. Aynı hususa hadîs-i şerîflerde de dikkat çekilmiştir. Hadislerde geçen bilgiye göre de insan belli fiilleri yerine getirmeye muktedir kılınmıştır.³³

İstitâat, bir işten önce ya da sonra değildir ve yapılacak fiil ile birlikte dir. Eğer işten önce ya da sonra olsaydı kişi Allah'tan müstağnî olurdu. İnsan, eğer ihtiyacı esnasında *istitâatten* müstağnî olsa idi bu durum, “Allah zengindir, siz ise yoksulsunuz.”³⁴ ayetine muhalif olurdu. Ayette de geçtiği üzere Allah zengin, kullar ise fakirdir. Ayrıca baştan sona insan Allah'a muhtaçtır. Allah'ın yardımı olmasaydı ve *istitâat* fiilden sonra olsaydı, insan dünyada hiçbir iş başaramazdı. Zira herhangi bir eylemi yapabilecek takati kendinde bulamazdı.

Dokuzuncu esas, mestler üzerine mesh etmenin cevazı ile ilgilidir. Bir yere yerleşmiş bir kimse için bir gün ve bir gece, misafir için üç gün ve üç gece mestler üzerine mesh etmek caizdir. Bu cevazı inkâr edenlerin kâfir olmasından korkulur. Çünkü bununla ilgili bir hadis de varit olmuştur. Ayrıca konu ile ilgili ayetler de vardır. Bununla ilgili cevaz, kişinin sefere çıktığı zaman orucu tutmaması ve namazı kısaltması hakkındadır. Bu ayetlerden oruç ile ilgili olanı, “İçinizden hasta veya yolcu olan, başka günlerden sayısınca tutar.”³⁵ ayetidir. Ayet, sefer hâlinde oruç tutulmamasının bir vebali olmadığı ile ilgilidir. Namazın kısa tutulması ile ilgili

³⁰ en-Nahl 16/70; el-Bakara 2/28; er-Rûm 30/40.

³¹ el-Bakara 2/21.

³² İmâm-ı A'zam'ın insan anlayışı hakkında ayrıca bk. Mustafa Yıldız, “İmâm-ı Â'zam'ın İnsan Anlayışı”, *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi* 3 (2015), 78-97.

³³ Yusuf Şevki Yavuz, “İstitâat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/399.

³⁴ el-Muhammed 47/38.

³⁵ el-Bakara 2/184.

olanı ise "Yeryüzünde sefere çıktığınız zaman kısaltmanızda size bir günah yoktur."³⁶ ayetidir. Burada bahsi geçen ise dörder rekât olan farzların ikisinin affedildiği ve ikisinin kılınması gerektiğidir. Kişinin hasta olması ya da seferde bulunması ile namazı kısaltması veya orucu tutmaması hususlarında verilen ruhsatlar bu şekildedir.

Onuncu esas, Allah'ın kaleme yazmayı emretmesi hakkındadır. Bu emrin üzerine kalem, "Ne yazayım ya Rabbi?" diye sormuştur. Allah, bunun üzerine kaleme kıyamete kadar dünyada olacakları yazmasını emretmiştir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de "Yaptıkları her şey defterlerde kayıtlıdır. Büyük küçük hepsi satır satır yazılmıştır."³⁷ buyurulmuştur.

On birinci esas, kabir azabı ve kıyamet günü olacaklar hakkındadır. Kur'ân-ı Kerîm'de Tevbe Sûresi'nde geçen bir ayet, kabir azabına dair bir delildir: "Onları iki defa cezalandıracağız."³⁸ Münker ve Nekîr adlı meleklerin kabirde soru soracak olmaları haktır. Bunun hak olduğuna dair hadisler de vardır.

Cennet ve cehennem kendi ehilleri için yaratılmıştır. Allah, her birinin ehline sonsuz hayat vermiş olduğundan onlar orada yok olmayacaklardır. Cennet, müttakiler için; cehennem ise kâfirler için hazırlanmıştır. Mizanın hak olduğu da bilinmelidir. Bununla ilgili Kur'ân-ı Kerîm'de "Biz, kıyamet günü için adalet terazileri kurarız."³⁹ buyurulmuştur. Kıyamet gününde mizan kurulacak ve adalet üzere her iş tamam olacaktır. Bu esnada amel defterleri verilecektir. Bu hususla ilgili ise "Oku şimdi kitabını! Bugün kendini yargılamak üzere kendi nefsin yeter!"⁴⁰ emrolunmuştur. Amel defterleri sahiplerine verildikten sonra herkese kendi kitabını okuması ve kişinin kendini sorguya çekmesi emredilecektir.

On ikinci esas ise kıyamet gününde kulların Allah'ın didarını görmesi, Hz. Peygamberin büyük veya küçük günahları işlemiş olanlara şefaat edeceği, Hz. Ayşe'nin Hz. Hatice'den sonra müminlerin annesi olması, Hz. Ayşe'ye iftira edilmemesi, cennet ehlinin cennette ve cehennem ehlinin cehennemde ebedî kalacakları hakkındadır.

Allah, mahşer gününde vücudu toprak hâlinde bulunan tüm ölüleri diriltecektir. Mahlukat, bir günde dirilecek olsa da bu süre, elli bin dünya yılınıdır. Allah, bu vesile ile kullarının sevap, ceza ve hukukunu ifa ve kaza eder. Nitekim kulların diriltilmesi hususunda "Allah, muhakkak kabirde yatanları diriltecektir."⁴¹ buyurulmuştur.

Cennet ehlinin herhangi bir cihet, nicelik, nitelik veya keyfiyet olmaksızın Allah'ı görmeleri haktır. Allah'ın yüzünü görecektir olan kimselerin yüzleri ahirette gülecektir. Bu husus hakkında Kur'ân-ı Kerîm'de "Oysa o gün bir kısım yüzler rablerine bakarak mutlulukla parılayacak."⁴² buyurulmuştur.

³⁶ en-Nisâ 4/101.

³⁷ el-Kamer 54/52-53.

³⁸ et-Tevbe 9/101.

³⁹ el-Enbiyâ 21/47.

⁴⁰ el-İsrâ 17/14.

⁴¹ el-Hac 22/7.

⁴² el-Kiyâmet 75/22-23.

Mahşer günü Hz. Peygamber, üzerinde açık hüküm bulunan büyük günahları işlemiş olanlara veya hakkında açık hüküm olmayan küçük günah işlemiş olanlara muhakkak şefaate edecektir. Hz. Ayşe, Hz. Hatice'den sonra müminlerin annesidir ve o, Hz. Hatice'den sonra kadınların en faziletlisi, âlimi ve kemalat sahibi olanıdır. O, şüphesiz günah ve zinadan uzaktır. Her kim onun zina ettiğini söyleyip ona iftira ederse o kimse zina çocuğu olur. Zira onlar cennette daimî olarak kalacak ve oradan çıkmayacak kimselerdendir. Kur'ân-ı Kerîm'de cennet ehli ile ilgili "İşte onlar da cennetliklerdir; onlar orada ebedî kalacaklardır."⁴³ ve cehennem ehli hakkında ise "İşte bu kimseler cehennemliklerdir; onlar orada ebedî olarak kalırlar."⁴⁴ buyurulmuştur. Cennete gidenlerin cennetten çıkmayacakları gibi cehennem ehli de oradan çıkmayacaklardır. Bu nedenle müminler yücelik ve devlet; kâfirler ise hakirlik ve hasret ehli olacaklardır.

İmâm-ı A'zam'ın *el-Vasiyye* adlı eserine dair yapılan tercüme burada nihayete ermiştir.

Çün İmâm A'zam tamâm itdi sözi

Ṭutdı pes Hâkdan yaña gönül gözi (b. 168)

beytiyle şair, eserin ana çatısının tercümesini tamamlamıştır. Bundan sonraki kısım ise Hz. İmâm'ın vefatı ile ilgilidir. Şair, bu beyitlerin ardından ise kendisi ile ilgili bilgi vermiş ve son olarak geleneğe uygun bir şekilde dua ederek eserini tamamlamıştır. Şair, ilk olarak kusurlarının bağışlanması ile Allah'ın rızasını kazanmayı dilemiştir. Şairin bir isteği de din büyüklerinden ve doğru yoldan ayrılmamaktır. Allah'ın cemalini görmeyi isteyen şair, bunun için Hz. Peygamber'i vesile etmiştir. Şair, eserin son beytinde ise işin Allah'ın yardımı ile tamamlandığını belirterek Hz. Peygamber'e salat u selamda bulunmuştur.

2.9. Transkripsiyonlu Metni

(fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün)

- | | | |
|------|---|---|
| [1b] | 1 | Geldik imdi maqşadı söylemege
Bü Hânife izini izlemege |
| | 2 | Râviler şöyle rivâyet eyledi
İşbu aḥbârı ri'âyet eyledi |
| | 3 | Varidi Manşûr bin Ca'fer benâm
Hâki-yi Bağdâd idi ol şâz-kâm |
| | 4 | Da'vet itdi Kûfeden ol serveri
Tâ ki Bağdâda ilettdi ol eri |

⁴³ el-Bakara 2/82.

⁴⁴ el-Bakara 2/81.

- 5 Anda oldılar biraz müddet bular
 ʿĀķibet Manşûrî gör kim ne kılar
- 6 Kāđı olğıl didi ibrām eyledi
 Bū Ĥanife anı ilzām eyledi
- 7 Olmazam didi vü kaçdı ol zamān
 Ĥayrıla yine getürdiler revān
- 8 Didi üç defʿa kabûl itgil kaçā
 Kāʿil olmadı virmedi rızā⁴⁵
- [2a] 9 Şoñra kamçı urdılar yüz kez aña
 Didi mühlet viriñüz bir dem baña
- 10 Tā ki aşhābımla kılam meşveret
 Hem kabûl olur mı görem maʿzeret
- 11 Pes Ebū Yūsufı tanışdı İmām
 Didi Bū Yūsuf bu vechile kelām
- 12 Ger kabûl iderseñiz siz bu işi
 Nefʿ bula didi sizden her kişi⁴⁶
- 13 Döndi ol Bū Yūsufa kıldı nazār
 Hem ġađab kılup eyitdi yā püser
- 14 Kāđı olasın gibi sen ʿāķibet
 Buluben dünyāda ĥükm ü menzilet
- 15 Yine daʿvet itdiler kâđılıġa
 Virmedi kaçdı gönül rāzilige
- 16 Pes tutuben ĥaps kıldılar anı
 Ol ĥapisde key zaʿif oldu teni
- 17 İrmiş idi ʿömri yetmiş yaşına
 Kim bu işler geldi anuñ başına
- 18 Ĥaste oldu mevt çün oldu yakīn

⁴⁵ Mısra, vezne uymamaktadır.⁴⁶ Mısra, vezne uymamaktadır.

- Kâtına cem' oldı aşhâbı hemîn
- [2b] 19 Didiler eyle vaşiiyyet yâ İmâm
Hem naşîhatden bize söyle kelâm
- 20 Ehl-i sünnet hem cemâ'at yolunı
Bize bildir i'tikād aḥvālını
- 21 Emr kıldı ḥādimine pes İmâm
Geçdi ardına birisi nîk-nâm
- 22 Çünkü kaldırdılar itdi istinād
Eyledi aşhâbına hem i'timād
- 23 Didi ey aşhâb qarındaşlarım
Dîn içinde nâşırım kıldaşlarım
- 24 Key biliñ kim ehl-i sünnet mezhebi
On iki nev' üzredir dîn maṭlabı
- 25 Her ki bu ḥaşletler üzre müstaḳîm
Olurisa bulısar yarın na'îm
- 26 Ehl-i bid'at şâhib-ehvâ' olmaya
İ'tikādında ḥaṭâ bulunmaya
- 27 İmdi bu ḥaşletleri muḥkem ṭutuñ
Ḥaḳ Te'âlânıñ rızâsını buluñ
- 28 Hem şefâ'at kıla size Muştafâ
Yevm-i maḥşerde eyâ ehl-i vefâ
- 29 On ikiniñ **evveli** budur 'ayân
İdem imâmı nedir bellü beyân
- 30 Dil ile ikrâr-ı imân olmadı
Çün münâfıklar müsölmân olmadı
- [3a] 31 Ger olaydı yalınız ikrâr dîn
Mü'min olaydı münâfıklar hemîn
- 32 Ḥaḳ Te'âlâ anlarıñ ḥaḳkında dir

- Kim yalancıdur münâfıklar haķır
 ālallāhu Te‘ālā *vallāhu yehedü inne'l-münâfıkine le kâzibün*⁴⁷
- 33 Yalınız bilmek hem imān olmadı
 Çün kitābiler müsülmān olmadı
- 34 Gerçi bilürleridi göñül ile
 LİK ikrār itmediler dil ile
- 35 Lā-cerem küfr içre aldılar zelil
 Hem ased renciyle oldılar ‘alil
- 36 Anlarıñ aında Tañrı Te‘ālā buyurur⁴⁸
 Kim kitābiler anı cümle bilür
 Li-avlihi Te‘ālā *ellezine āteynāhumü'l-kitābe ya‘rifūnehu kemā ya‘rifūne
 ebnā’ehum*⁴⁹
- 37 Hem biliñ olmaz imān *yetrüküm* (? رؤكُم)
 Artma eksilmek olmaz iy dedem⁵⁰
- 38 Ger cā’iz olaydı izdiyād⁵¹
 Olaydı noşān küfrile ziyād
- 39 Ya aña noşān taavvur olaydı
 Olmaz illā küfre artma olaydı⁵²
- [3b] 40 Şaş-ı vāhid hālet-i vāhide teh (?)⁵³
 Nite mü’min kāfir ola ey dede
- 41 Mü’minin aā bilüñ bellü beyān
 Şübhesiz mü’mindürür gizlü ‘ayān
- 42 Kāfiri aan biliñ kāfirdürür
 Āhıretde hāsi-yi hāsırdurur
- 43 Yodurur imānda şek iy mü’minān

⁴⁷ “Allah tanıklık eder ki münafıklar (inandık derken) kesinlikle yalan söylemektedirler.” el-Münâfıkûn 63/1.

⁴⁸ Mısra, vezne uymamaktadır.

⁴⁹ “Kendilerine kitap verdiklerimiz onu kendi oğullarını tanıdıkları gibi tanırlar.” el-Bakara 2/146.

⁵⁰ Mısra, vezne uymamaktadır.

⁵¹ Mısra, vezne uymamaktadır.

⁵² Beyit, vezne uymamaktadır.

⁵³ Mısra, vezne uymamaktadır.

- Nitekim küfr içre yok şekk ü gümān
- 44 Hāḡ kelāmında buyurdı ey ‘azīz
Hāḡkı bāḡıldan ḡılıpdur ḡoş temiz
Li-ḡavlihi Te‘ālā ulā’ikehümü’l-mü’minüne ḡaḡḡan⁵⁴ ulā’ikehümü’l-
kāfirüne ḡaḡḡan⁵⁵
- 45 Hem Muḡammed ümmetinden ey aḡī
Mücrim ü ‘āḡī olanlar ey saḡī
- 46 Kāfir olmazlar ḡamu mü’mīn ḡurur
ḡün Hāḡın birliğine mūḡındurur
- 47 Hem ‘amel imānıla bir olmadı
Birbirinüñ ḡayrıdur ol sermedi
- 48 Niçe evḡāt içre mü’mīnden ‘amel
Mürtefi‘ olur bilā-zeyḡ u zēḡal
- 49 Līk dinmez kendi imānı anuñ
Zīra kim ḡābitdür iḡānı anuñ
- [4a] 50 Hā’izadan Hāḡ Te‘ālā ref‘ ider
Zaḡmeti beş namāzıñ def‘ ider⁵⁶
- 51 Līk ref‘ itmez anuñ imānını
Hem buyurmaz terk ide imānını
- 52 Hā’izaya ol Resūlullāh didi
Şavmı ḡo ḡoñra ḡazā eyle didi
- 53 Dimedi terk eylegil imānını
Hem ḡazā it ḡoñra ḡurtar cānını
- 54 Yā faḡīr içün zekāt olmaz dinür
Pes anuñ imānı olmaz mı dinür
- 55 Hem **ikincisi** budur bellü beyān

⁵⁴ “İşte gerçek müminler onlardır.” el-Enfāl 8/4.

⁵⁵ “İşte onlar gerçek kâfirlerdir.” en-Nisâ 4/151.

⁵⁶ Mısra, vezne uymamaktadır.

- Kim biz ikrâr ideriz gizlü 'ayân
- 56 Hayrı şerri Hağdurur tağdîr iden
Şerri ğayrıdur dise tağdîr iden
- 57 Kâfir olur Tañrıya bâtil olur
Varısa tevħîdi hem zâ'il olur
- 58 Hem 'ameller üçdür ikrâr ideriz
Dilimizde bunı tekrâr ideriz
- 59 İşit imdi kim farîzadur biri
Hem fazîlet ma'şiyetdür ol biri
- 60 Bu farîza Tañrınıñ emriyledür
Dilegi vü sevgüsiyle biledür
- [4b] 61 Hem rızâsıyla taħliķiyladur
Hükmi vü 'ilmi vü tevfiķı iledür⁵⁷
- 62 Dağı tağdîri iledür fi'l-ezel
Levh-i maħfûzda yazupdur Lem-yezel
- 63 Ol fazîlet olmaz emrullâh ile
Lîk olur hükmi 'ilmullâh ile⁵⁸
- 64 Hem meşî'et hem muħabbet hem rızâ
Ola tevfiķ yaratmağ hem każâ⁵⁹
- 65 Levh-i maħfûz üstüne hem yazması
Oldılar aña muķârin cümlesi
- 66 Ma'şiyet hem hâşıl olmaz emr ile
Dilegiyledür degildür cebr ile
- 67 Hem każâsıyla meşî'et 'ilm ile
Lîk tevfiķ muħabbet yok bile
- 68 Hem olur tağdîriyle yok rızâ

⁵⁷ Beyit, vezne uymamaktadır.⁵⁸ Mısra, vezne uymamaktadır.⁵⁹ Mısra, vezne uymamaktadır.

- Hem olur *hizlān* ile *nā-sezā*⁶⁰
- 69 Levh-i maḥfūzda kitābet buluna
Maḥv idiser ger inābet buluna
- 70 Ger işit **üçüncü**sin eydem saña
Kim biz ikrār ideriz öñden soña
- 71 Ya‘ni Allāh ‘*ale*’-‘*arşi*’*stevā*⁶¹
İbn Abbās didi kim bu istevā
- [5a] 72 İstevāyı ḥalk gibi olmaz didi
Cümlesi ḥācet için olmaz didi
- 73 ‘Arş ğayrı ‘arş oldur yaradan
Ḥıfz idüp ‘ālemleri hem var iden
- 74 Ḥalk gibi ger ğayra muḥtāc olaydı
Bunca şun‘a nice kādır olaydı⁶²
- 75 ‘Ālemi tedbīr idüp icād iden
‘Arşını şu üstüne bünyād iden
- 76 Ger cülūsa ihtiyācı olaydı
‘Arşı ḥalk itmezden evvel kanda idi⁶³
- 77 Hem budur **dördüncü** ikrār eyledik
Ya‘ni Qur‘ān Ḥaḳ kelāmıdır didük
- 78 Hem şifattır zātına ‘*azze vü celle*⁶⁴
‘Aynı ğayrı degildür fi’l-ezel
- 79 Vaḥydür tenzīl itdi Aḥmede⁶⁵
Bildüre tā aḥmere vü esvede
- 80 Yazıludur muşḥaf içre dilde hem
Oḳunur ezberlenür gönülde hem

⁶⁰ Beyit, vezne uymamaktadır.

⁶¹ “Arşa istivâ etmiştir.” et-Tâhâ 20/5.

⁶² Beyit, vezne uymamaktadır.

⁶³ Mısra, vezne uymamaktadır.

⁶⁴ Azîz ve şâmi yüce olsun!

⁶⁵ Mısra, vezne uymamaktadır.

- 81 Ol hülûl itmez kûlûb içre velî
Her bir âyâtı durur naşş-ı celî
- 82 Hâberiyle kâğıd yaradılmışdurur⁶⁶
Zîra bu maşnû' 'abid olmuşdurur
- [5b] 83 Bu kelāmullāh yaradılmış degil
Hem kâdimdür şoñradan olmuş degil
- 84 Hârf-i âyât-ı kitâbet hem kelām
Bildürür ma'nâ-yı Qur'ânı tamām
- 85 Yoğsa Allāhuñ kelāmı iy civān
Zâtı ile oldı kâ'im bî-gümān
- 86 Kullarıñ var ihtiyâcı bunlara
Tâ ki ma'nâ zâhir ola anlara
- 87 Zîra mefhûmın anuñ bellü beyān
İşbu eşyâ ile bilürler 'ayān
- 88 Çünkü Qur'ân ismi hem ıtlāk ola
Nazmıla ma'nâ aña mışdāk ola
- 89 Bir kişi dirse yaradılmış aña
Kâfirî billāh olur digil aña
- 90 Zâ'il olmaz bu kelām oğunmadan
Hem dağı hıfz olunup yazılmadan
- 91 Zâ'il olmaz Hâkdan ol hiçbir zamān
İ'tikâdât kılmağıl zann u gümān
- 92 Hem **beşincisine** ikrâr eyleriz
Dilimizde bunu tekrâr eyleriz
- 93 Çün vefât itdi Resûl-i Kird-gār
Ümmet içre efđal oldı Yâr-i Ğār
- [6a] 94 İntikāl itdi Ebū Bekr-i taķī

⁶⁶ Mısra, vezne uymamaktadır.

- Efḍal oldı pes ‘Ömer aqvā taḳī
- 95 Şoñra ‘Osmān oldı hem şoñra ‘Alī
- Leys Ğālib şāh-ı merdān ol velī
- 96 Her ki öñdin oldı ola fazldurur
- Ğayrısından a‘lem ü ekmeldürür
- Li-ḳavlihi Te‘ālā ve’s-sābıḳüne’s-sābıḳüne ulā’ike’l-muḳarrebün⁶⁷
- 97 Her ki mü’min müttakīdür ey kişi
- Cümlesin sevmek olur anuñ işi
- 98 Her ki sevmez bunları bed-baht-ı şüm
- Ol münāfıḳdur şaḳī vü hem zālüm
- 99 Nedürür **altıncı** nev‘i diñlenüz
- Kim biz iḳrār ideriz key añlanuz
- 100 Yaradılmışdur ḳul a‘māli ile
- Ḥırfetiyle daḣı iḳrārı ile
- 101 İşleyici olıcaḳ maḣlūḳı Ḥaḳ
- Fi‘li hem maḣlūḳ olur ma‘būdı ḣaḳ
- 102 On ikinüñ hem **yedincisi** benām
- İderiz iḳrār aña iy şāz-kām
- 103 Ḥaḳ yaratdı işbu ḣaḳıñ cümlesin
- Küllü ‘āciz bilemez ne ḳılasın
- [6b] 104 Yoğıdı ḫāḳatleri cümle za‘ıf
- Yoğıdı ḳudretleri küllü naḣıf
- 105 Ḥaḳ Te‘ālādır bularıñ ḣālıḳı
- Yarlıḣayıcısı vü hem rāzıḳı
- Vallāhu ḣaleḳaküm ümme razeḳaküm ümme yumütüküm ümme yuḣyıküm ümme ileyhi turce‘ün⁶⁸*

⁶⁷ “Önde olanlar, (erdem, amel ve ödülde) önde olanlar, işte onlar Allah’a yakın olanlardır.” el-Vâkıa 56/10-11.

⁶⁸ “Sizi Allah yarattı. Sonra sizi rızıklandırandır. Sonra sizi öldürecek, sonra da sizi (tekrar) diriltecek olandır. Sonra O’na götürüleceksiniz.” en-Nahl 16/70; el-Bakara 2/28; er-Rûm 30/40.

- 106 Dünyada kesb eylemek oldu *helâl*
Hem *helâldan mâlî cem' itmek helâl*
- 107 Hem *harâm mâlîñ dağlı cem'î harâm*
Nice kim kesbi hem olmuşdur *harâm*
- 108 Üç bölükdür bu *halâyık ey 'azîz*
Mü'min-i muhlişdür *îmānı temiz*
- 109 Kâfir-i cāhîddurur küfrinde ol
Hem *münāfık*dur iki yüzlü *fuzûl*
- 110 Tañrı farz itdi 'amel mü'minlere
Hem *müsülmān* olmağı *kāfirlere*
- 111 Hem *münāfık* üzre *ihlāşı 'ayān*
Farz kıldı ol kerîmi *Müste'an*
- Yā eyyühe'n-nāsu'budū rabbekümüllezî halaçaküm⁶⁹ ma'nāhā yā
eyyühellezîne āminū⁷⁰*
- Eñr'ü ev yā eyyühe'l-kāfirüne āmenū ve yā eyyühe'l-münāfıküne ahlēşū⁷¹*
- [7a] 112 Dir muṭṭali' olun baña yā mü'minîn⁷²
Hem *müsülmān* oluñuz yā *kāfirîn*
- 113 Hem *münāfıklara* oldu bu *hiṭāb*
İdeler *ihlāşı bulalar sevāb*
- 114 Diñle **sekizinci** ey *şāhib-nażar*
Kim biz *ikrār* itmişizdir mu'teber
- 115 İstiṭā'at fi'l ile bile olur
Şanmağıl kim işden öñ ya şoñ olur
- 116 Ger bu öñ olsa vü hem şoñra işi

⁶⁹ "Ey insanlar! Yaratan Rabbinize kulluk edin!" el-Bakara 2/21.

⁷⁰ Kelime, metinde *āmenū* şeklindedir. Manaya göre *āminū* olarak okunmuştur.

⁷¹ Kelime, metinde *ahlēşū* şeklindedir. Manaya göre *aħlişū* biçiminde okunmuştur. Verilen Arapça ibarede ayetin farklı grup insanlara göre manası verilmiştir. Şairin daha sonraki beyitlerde de bu bağlama göre eserine devam ettiği görülmektedir. Buna göre bahsi geçen iki satırın tercümesi şu şekildedir: "Ey insanlar! İbadet edin Rabbinize ki O sizi yarattı. Bunun manası: Ey iman edenler, itaat edin! Ve ey münafıklar, ihlaslı olun! [Yani riyakârlık yaparak zahiren mümin olmayı bırakıp samimi Müslüman olun!]"

⁷² Mısra, vezne uymamaktadır.

- Tañrıdan müstağnī olaydı kişi
- 117 İşlemekte ihtiyācsız olaydı
Hüküm ü naşsa bu muhālif olaydı⁷³
Li-kaḫlihi Te‘ālā vallāhu'l-ğaniyyü ve entümü'l-fuḫarā'u⁷⁴ ilallāhi
- 118 Haḫ ḡanīdür siz faḫīrlersiz aña
Hem daḫı muhtācız öñden soña
- 119 Ger fi‘ilden soñra ise işbu ḫāl
Pes ḫuşūli fi‘liñ olurdı muḫāl
- 120 İstiḫā‘at ger muḫārin olmasa
Haḫ Te‘ālādan ‘ināyet olmasa
- 121 Hiçbir iş başarmayaydıḫ dünyada
Zīra ḫākat yokdurur bunı ide
- [7b] 122 Geldik uş **toḫuzuncınuñ** aḫvāline⁷⁵
Hem cevāzı mesh-i ḫuf aḫvāline
- 123 İderiz iḫrār aña iy bā-şafā
Kim ediñ üstüne mesh itmek revā
- 124 Ger muḫīm olsa aña müddet tamām
Ola bir gün bir gice iy nīk-nām
- 125 Ger müsāfir olsa üç gün üç gice
Pes buña münkirleriñ ḫāli nice
- 126 Ḳorḫulur kāfir ola ol ḫabīs⁷⁶
Zīra vārid oldı anuñçün ḫadīs
- 127 Hem yaḫīn oldı tevātür sözine
Geldik ifḫār ile ḫaşrıñ sözine
- 128 Ger seferde olsa kişi ey dede
Şavmını yeye namāzın ḫaşr ide

⁷³ Beyit, vezne uymamaktadır.

⁷⁴ “Allah zengindir, siz ise yoksulsunuz.” el-Muhammed 47/38.

⁷⁵ Mısra, vezne uymamaktadır.

⁷⁶ Mısra, vezne uymamaktadır.

- 129 Bu ikisi naşş ile oldı helâl
Ger sefer itseñ yi gel olmaz vebâl
Çavluhu Te'ālā ve izā darabtüm fi'l-'arđı feleyse 'aleyküm cünāhun en taqşurū⁷⁷
- 130 Ya'ni dörder rek'at olan farzlarıñ
İkisi 'afv oldı ikisin kılıñ
- 131 Yā seferde olsañız yāhud mariz
Yiñ kazā eyles kim olmazsıñız naķiz⁷⁸
- [8a] *Femen kâne minküm meriđan ev a'la seferin fe'iddetün min eyyāmin uħar⁷⁹*
- 132 Budur **onuncı** vardır ikrārımız
Ol Qādīm ü Qādir ü Settārımız
- 133 Emr kıldı yā qalem yazğıl didi
Ne yazayım pes kılam yā Rab didi
- 134 Didi Hāķ yazğıl anı kim olısar
Yevm-i haşre dek cihāna geliser
Küllü şey'in fe'alūhu fi'z-zübür ve küllü şağirin ve kebirin müsteħar⁸⁰
- 135 **On birincisin** dahı şerħ idelim
Hem 'azāb-ı kabre ikrār idelim
- 136 Olıcıdur şeksiz ol olma kelil
Zira Qur'an āyeti oldı delil
Li-ķavlihi Te'ālā senu'azzibūhum merrateyni⁸¹
- 137 Münker ile hem Nekirūñ şorisı
Hāķdurur hem olısar her birisi
- 138 Vārid oldı hem eħādīs-i ħaber
Kim bunuñ hāķ olduğına iy peder
- 139 Hāķdurur cennet yaradılmışdurur

⁷⁷ "Yeryüzünde sefere çıktığınız zaman kısaltmanızda size bir günah yoktur." en-Nisâ 4/101.

⁷⁸ Mısra, vezne uymamaktadır.

⁷⁹ "İçinizden hasta veya yolcu olan, başka günlerden sayısınca tutar." el-Bakara 2/184.

⁸⁰ "Yaptıkları her şey defterlerde kayıtlıdır. Büyük küçük hepsi satır satır yazılmıştır." el-Kamer 54/52-53.

⁸¹ "Onları iki defa cezalandıracağız." et-Tevbe 9/101.

- Ehli için hem düzülmüştür⁸²
- [8b] 140 Ehli için halk olunmuştur tamu
Fāni olmazlar bular ey ‘amū⁸³
- 141 İkinin ehli bulmazlar fenā
Zīra Tañrı bunlara virdi beķā
Li-ķavlihi Te‘ālā fi-ķaķķi’l-mü’minine’l-cennete u‘iddet li’l-mütteķin⁸⁴
- 142 Hāķ kelāmında buyurđı ey güzīn
Cennet ihżār oldu der li’l-mü’minīn
Li-ķavlihi Te‘ālā fi-ķaķķi’l-kāfirīn en-nār u‘iddet li’l-kāfirīn⁸⁵
- 143 Hāķ buyurđı kim cehennem yā ‘itāb
Kāfir için oldu hāzır bā-‘azāb
- 144 İkinini Hāķ yaratdı bā-şavāb
Tā ki buluna şevāb hem ‘iķāb⁸⁶
- 145 Hem bilüñ mizān hāķdur ey aķī
Zīra añdı anı Ķur’ānda daķı
Li-ķavlihi Te‘ālā ve neķa’u’l-mevāzīne’l-kıştā li-yevmi’l-ķiyāmeti⁸⁷
- 146 Biz ķoruz mizāndır yevme’l-ķiyām
Tā ki ‘adliyle ola her iş tamām
- 147 Hem ‘amel defterleri şunılısar
Bu kitāblar hāķdurur oķunısar
- [9a] İķrā’ kitābeke keķā bi-nefsike’l-yevme ‘aleyke ķasībā⁸⁸
- 148 Oķusan kendü kitābıñ diyeler
Sen saña şorıcı pes sen diyeler

⁸² Mısra, vezne uymamaktadır.

⁸³ Mısra, vezne uymamaktadır.

⁸⁴ Yüce Allah’ın müminler hakkında “Cennet müttakiler için hazırlandı.” sözünden dolayı...
Satırda geçen “u‘iddet li’l-mütteķin” ibaresi, Âl-i İmrân Sûresi’ndeki 3/133. ayetten iktibastır.

⁸⁵ Yüce Allah’ın kâfirler hakkında “Cehennem kâfirler için hazırlandı.” sözünden dolayı...

Satırda geçen “u‘iddet li’l-kāfirīn” ibaresi, Bakara Sûresi’ndeki 2/24 ve Âl-i İmrân Sûresi’ndeki 3/131. ayetlerden iktibastır.

⁸⁶ Mısra, vezne uymamaktadır.

⁸⁷ “Biz, kıyamet günü için adalet terazileri kurarız.” el-Enbiyâ 21/47.

⁸⁸ “Oku şimdi kitabını! Bugün kendini yargılamak üzere kendi nefsin yeter!” el-İsrâ 17/14.

- 149 **On ikincisi** budur iy pāk-i dīn
Kim biz ikrār ideriz fī-yevm-i dīn
- 150 Hāḡ bu ḡalkı dirgörür ölmüş iken
Çözüyüp tenler türāb olmuş iken
- 151 Bunları bir günde Hāḡ ḡoparısar
Elli biñ dünyā yılınca olısar
- 152 Hāḡdır olur li's-şevābu ve'l-cezā
Hem ḡuḡūḡı ider ifā hem ḡazā
ḡavluhu Te'ālā *innallāhe yeb'a u men fi'l-ḡubūr*⁸⁹
- 153 Cennet ehli Hāḡḡı görmek ḡaḡdurur
Niteliksiz rü'yeti muḡlaḡdurur
- 154 Beñzedilmek siz daḡı hem nitesiz
Göriliser hem cehetsiz nicesiz
- 155 Dünyada bildikleri gibi didi
Āḡiretde bileler Hāḡḡı didi
Li-ḡavlihi Te'ālā *vücūhun yevme'izin nāḡiratün ilā Rabbihā nāḡiratün*⁹⁰
- [9b] 156 Niçe yüzler āḡiretde ḡüliser
Tañırnuñ dīzārın anda göriser
- 157 Hem Muḡammed Muḡḡafā ol pāk-i cān
ḡılısar yarın şefā'at bī-ḡümāñ
- 158 ḡılısar didi kebā'ir ehline
Hem ḡılısardur şaḡā'ir ehline
- 159 Hem ḡadīce anadan şoñra hemīn
'Ā'işe anadır ümmü'l-mü'minīn
- 160 Hem nisā-yı 'ālemīnūñ efḡalı
Oldurur hem a'lemi vü ekmeli
- 161 Hem berīdurur ḡünāhdan bī-ḡümān

⁸⁹ "Allah, muhakkak kabirde yatanları diriltecektir." el-Hac 22/7.

⁹⁰ "Oysa o gün bir kısım yüzler rablerine bakarak mutlulukla parıldayacak." el-Kiyâmet 75/22-23.

- Hem zinādan t̄ahire gizlū ‘ayān
- 162 Kim zinā itdi dirise bühtān kıılır⁹¹
Hem anı diyen zinā oğlı olur
- 163 Ehl-i cennet cennet içre h̄ālidūn
Ya‘ni olmazlar dađı lā-yađrucūn
*Ulā’ike aṣḥābu’l-cennetihum fihā h̄ālidūn*⁹²
- 164 Ya‘ni mü’minler ki cennet ehlidür
Tā ebed rif‘at ü devlet ehlidür
- 165 amu ehli amu içre h̄ālidūn
Kim muḥalledlerdurur lā-yađrucūn
- [10a] *Ulā’ike aṣḥābu’n-nārihum fihā h̄ālidūn*⁹³
- 166 Ya‘ni kāfirler ki amu ehlidür
Tā ebed zillet ü ḥasret ehlidür
- 167 Çün tamām oldı vaṣiyyet pes imām
Bir ‘aceb remz eyledi iy nīk-nām
- 168 **Çün İmām A‘zam** tamām itdi sözi
Tutdı pes Ḥađdan yaña göñül gözi
- 169 Hicretiñ yüz ellisinde intiḳāl
İtdi dünyādan kıluben irtiḥāl
- 170 Ḥađ Te‘ālā rūḥını ṣāz eylesün
Mezhebin ‘amelde ābād eylesün
- 171 İṣidüben ḥāṣ u ‘ām cem‘ oldılar
Ağlaşuben cümle mātem kıldılar
- 172 Pes İmām-ı A‘zamuñ ṣākirdleri
Ol vaṣiyyet üzre oldı her biri
- 173 Vech-i mesnūn üzre anı yudılar

⁹¹ Mısra, vezne uymamaktadır.

⁹² “İşte onlar da cennetliklerdir; onlar orada ebedî kalacaklardır.” el-Bakara 2/82.

⁹³ “İşte bu kimseler cehennemliklerdir; onlar orada ebedî olarak kalırlar.” el-Bakara 2/81.

- Hem mükeffen halvetinde qodılar
- 174 Nâzımı ismi Muhammeddür 'ayân
Hüccetü'l-islâm laqabdur cāvüzân
- 175 Nâmı meşhûrdurur bürhân-ı dîn
Meslegidür rāh-ı zeynī ber-güzin
- [10b] 176 Şeyhü'l-islâm Hâzret-i Şeyh-i Kebîr
Ġavş-ı 'ālem Şeyh Muhammed ol hâţir
- 177 Bu fakîrûñ cümle ecdâdıdurur
Hem Resûlullāhuñ evlâdıdurur
- 178 Ey Hudâyâ 'afv kıl taqşîrimüz
Hem rızāna yoldaş it tedbîrümüz
- 179 Bu erenlerden bizi ayırmağıl
Dünya āhir toğrı yoldan ırmağıl
- 180 Hâzretinde sevgüli mevđi (? موسى) olan
Yerde tütğil bizi dâ'im her zamân
- 181 Hem rızân ile liqânı kıl naşîb
Ol Hâbîbüñ hürmetiçün yâ Mucîb
- 182 'Avn-i Hudâ birle uş oldı tamâm
Pes Resûle eş-şalātu ve's-selâm

Sonuç

Muhammed adlı bir şair tarafından manzum olarak tercüme edilen *Manzûme-yi Akâ'id-i Tercüme-yi Nukirri*, İslâmiyetin itikadî esaslarını içeren akâid ilmine dair ve ehl-i sünnet ve'l-cemâ'at yolunun kaidelerinin öğretilmesi maksadıyla kaleme alınmış bir eserdir. Kaynak alınan eserlere göre yapılan tasnifte bu eser, "İmâm-ı A'zam'ın *el-Vasiyye* isimli Eseri Üzerine Yazılan Tercüme Akâidnâmeler" başlığı altında bir yerde gösterilmiştir.⁹⁴ Şair, eserin girişinde İmâm-ı A'zam'ın Halife Mansûr tarafından daveti ve vefatından önce talebelerinin gelmesi ile ilgili bölümleri de esere eklemiştir. Ayrıca eserin sonunda *duânâme* tarzında beyitler de mevcuttur. Bu hususlar, esere sadece tercüme bir akâidnâme denilip denilemeyeceği tartışmalı hâle getiriyor görünse dahi eseri tercüme akâidnâmeler arasında saymanın daha yerinde olacağı kanaati hasıl olmuştur. Zira eserin başına eklenen 28 beyitlik bu kısım ile tercüme kısımdan sonra verilmiş 14 beyitlik kısım, eserin telif-tercüme akâidnâmelerden sayılabilmesi için yeterli

⁹⁴ Bilgi için bk. Akçay, "Akâidnâmeler", 262-263.

değildir. Bu nedenle eserin *el-Vasıyye* üzerine yazılan tercüme akâidnâmelerden biri olarak değerlendirilmesi daha isabetli olacaktır.

Eser, 1154/1741-1742 yılında istinsah edilmiş olmasına ve metnin kimi kısımlarında Eski Anadolu Türkçesi imlası görülmesine rağmen hangi dönemde telif edildiği tam olarak tespit edilememiştir. Diğer yandan şair hakkındaki sınırlı bilgiler ise yalnızca eserden istifade ile elde edilebilmiştir. Bu sınırlı bilgiler sebebiyle de şairin kimliği, dönemi tam olarak tespit edilememiştir.

Akâid ilmine dair kaleme alınan risaleler, içinde yazıldıkları toplumun inanç yapısını göstermeleri bakımından da mühimdirler. Ehl-i sünnet akâidine dair olan bu risale, topluma yol göstermek maksadı ile kaleme alınmıştır. Bu vesile ile akâidnâmelerde hangi konuların işlendiğine dair örnek bir manzum metin ortaya konmuştur.

Akâidnâmeler üzerine yapılacak olan araştırmalarda öncelikle manzum ya da mensur olarak tüm metinlerin ortaya çıkarılması ve bu başlık altında incelenebilecek olan eserlerde hangi konuların işlenmiş olduğunun belirlenmesi gerekmektedir. İşlenen benzer konuların nasıl ele alındığının tespiti ile eserler birbiriyle mukayese edilebilecek; böylece geçmişte benzer konulara nasıl yaklaşıldığı ve esasların ifadesinde hangi delillerin gösterildiği bulunabilecektir. Ayrıca muhtevanın ifadesinde başvuru nazım şekilleri ve edebî tarzlar ile dil ve üslûp incelemeleri gibi farklı yönlerden de eserlerin incelenmesiyle türün genel özelliklerinin tüm cihetleriyle saptanması sağlanmalıdır. Bu çalışma ile bu alandaki araştırmalara ve yukarıda belirtilen araştırma problemlerinin çözümüne katkı sağlanması amaçlanmıştır.

Kaynakça

- Ağarı, Şerife. *Risâle-i İ'tikâdiyye: Manzum Bir Akâidnâme Örneği*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Akçay, Ali İhsan. "Akâidnâmeler". *Türk-İslâm Edebiyatı El Kitabı*. ed. Ali Yılmaz. 261-269. Ankara: Grafiker Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Akçay, Ali İhsan. *Türk Edebiyatında Manzûm Akâidnâmeler: İnceleme Metin*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Atik, Hikmet. *Türk İslam Edebiyatı*. Ankara: Bilay Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Bilgin, Emrah. *Devhatü'l-meşâyih ve Zeyilleri (İnceleme - Tenkitli Metin - Dizin)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Bilgin, Emrah. *Müstakîmzâde Süleymân Sa'deddîn Efendi - Menâkıb-ı İmâm-ı A'zam*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Çavuşoğlu, Ali. *Türk İslâm Edebiyatı (Kitaplar, Türler, Devirler ve Şahsiyetler)*. Kayseri: Tezmer, 2015.
- Çelebioğlu, Âmil. "Türk Edebiyatında Manzum Dînî Eserler". *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*. 349-365. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2. Basım, 1998.
- Çiftçi, Fethullah. *İsmail Efendi Manzûme-i Akâid: Metin-Dil İncelemesi Gramatikal Dizin*. Bingöl: Bingöl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Dilçin, Cem. *Yeni Tarama Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 3. Basım, 2013.
- Ekşioğlu, Serap. *Kadı Hüseyin İspartavî Manzûme-i Akâid (Tenkitli Metin-Dil İncelemesi-Gramatikal Dizin)*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Hafız Mustafa. "Manzume-i Akâid-i Mesnevî". çev. Mehmet Günaydın. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2014), 211-238.
- Kanar, Mehmet. *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*. 2 cilt. İstanbul: Say Yayınları, 1. Basım, 2009.
- Karaca, Songül. *Kadızzâde Mehmed Efendi, Manzûme-i Akâid (İnceleme-Tenkitli Metin-Sözlük-Dizin)*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Kemikli, Bilal. "Popüler Dinî Kültüre Dair Bir Manzume ve Üç Şair: Hudâ Rabbim Manzumesi Etrafında Tartışmalar". *İslâmî Araştırmalar Journal of Islamic Research* 14/3-4 (2001), 492-500.
- Kemikli, Bilal. *Türk İslâm Edebiyatı Giriş*. Bursa: Bursa Akademi, 9. Basım, 2018.
- Kılavuz, Ahmet Saim. "Akaid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/212-216. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Kıvrık, Kadir. *Nazmu'l-Akâid (Metin-İnceleme-Sözlük)*. Manisa: Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Kiremitçi, Ferdi. "Klasik Türk Edebiyatında Öğretici Mensur Eserleri Nazma Aktarma Çalışmaları ve Sâdıkî'nin Akaid-nâme Örneği". *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 7/1 (2013), 1501-1539.
- Kur'ân Yolu*. Erişim 10 Ekim 2021. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.
- Öz, Mustafa. "el-Vasiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/545-546. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

- Öz, Mustafa. *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 16. Basım, 2020.
- Parlakkılıç Mucan, Ayşe. *Türk İslâm Edebiyatında Manzum Nasihat-nâmeler ve Uralı Ya'kûb Oğlu Hüseyin'in Miftâh-ı Cennet'i*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Şener, H. İbrahim - Yıldız, Âlim. *Türk İslâm Edebiyatı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 5. Basım, 2011.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İstitâat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/399-400. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İstivâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/402-404. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Yıldız, Mustafa. "İmam-ı Â'zam'ın İnsan Anlayışı". *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi* 3 (2015), 78-97.
- Yılmaz, Ali Tarık Ziyat. *"Osmanlı Müellifleri"nde Adı Geçen Akaid ve Kelama Dair Eserlerin Tanıtım ve Tasnifi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997.
- Yörükân, Yusuf Ziya. *İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler İmam-ı Azam Ebû Hanife ve İmam Ebû Mansûr-ı Mâturidî*. Ankara: Ötüken Neşriyat, 1. Basım, 2006.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

ARAP ŞİİRİNDE FONETİK ZARÛRETLER*

PHONETIC NECESSITIES IN ARABIC POETRY

Muhammed Meşhud HAKÇIOĞLU

Öğretim Görevlisi (Dr.), Van YYU İlahiyat Fakültesi,
muhammed_yyu@hotmail.com, orcid.org:// 0000-0003-3894-2231

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 12 Kasım 2021/ 12 November 2021
Kabul Tarihi / Accepted: 22 Aralık 2021/ 22 December 2021
Yayın Tarihi / Published: 15 Ocak 2022 / 15 January 2022
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak-Bahar 2022/ January – Spring 2022
Cilt / Volume: 8, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 188-211.

Cite as / Atf: Hakçıoğlu, Muhammed Meşhud. “Arap Şiirinde Fonetik Zarûretler [Phonetic Necessities in Arabic Poetry]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 8/1 (Ocak/January 2022), 188-211.

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

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.



* Bu makale Doç. Dr. Abdulhadi Timurtaş'ın danışmanlığında hazırlanan ve 11.10.2021 tarihinde oy birliği ile kabul edilen *Arap Gramerinde Zarûret Olgusu* adlı doktora tezinin ilgili bölümlerinden faydalanılarak yazılmıştır.

Öz

Arap dilinin, klasik dönem diye adlandırılan zaman diliminde söylenen şiirler ve değişik konularda telif edilmiş eserlere bakıldığında gerek nahiv, gerekse sarf ilmi bakımından Arap gramerine uyulduğu, fakat bazen alışılmış bu dil kurallarının dışına çıktığı görülmektedir. Kural dışı veya istisnai durumlar olarak görülen bu tür kullanımlar genelde zarûret, şâz veya cevâzât gibi kavramlar adı altında ele alınmıştır. Zarûret olarak adlandırılan kuraldışı kullanımlar da kendi içerisinde kategorize edilerek fonetik, morfolojik ve sentaks bakımından incelenmiştir. Zarûret olgusunun kelimelerin yapısıyla ilgili olduğu kadar fonetik yönüyle de sıkı bir bağı bulunmaktadır. Kısa hareketleri uzatma, med harflerini kısaltma, bazı zamir ve ism-i işaretlerin farklı kullanımları, tesniye ve cemi olarak değerlendirilen kelimelerin sonlarında bulunan nun harfi ile mütekellim ya'sının çeşitli sesletim biçimleri fonetik zaruretlerin başlıcalarıdır. Bu çalışmada fonetik zarûretler, örnekler dâhilinde ve nahivcilerin yaklaşımları bağlamında eleştirel bir bakış açısıyla ele alınıp incelenmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Arap dili, Arap grameri, Zarûret, Fonetik, Şiir.

Abstract

Considering the poems sung in the time period called the classical period and the copyrighted works on various subjects of the Arabic language, it is seen that Arabic grammar is followed both in terms of syntax and morphological knowledge, but sometimes it goes beyond the usual rules of this language. Such uses, which are considered to be illegal or exceptional cases, are usually considered under the name of concepts such as necessity, chaz or jawazat. The non-canonical usages, called necessities, were also categorized within themselves and examined in terms of phonetics, morphology and syntax. The phenomenon of necessity has a strict connection with the phonetic aspect as well as with the structure of words. Shortening short sounds, shortening extension letters, different uses of some pronouns and noun signs, the letter nun at the end of words considered deuteronomy and cemi, as well as various forms of voicing of mutekellim ya are the main phonetic necessities. In this study, phonetic necessities will be considered and examined from a critical point of view within the context of examples and approaches of language scholars.

Keywords: Arabic language, Arabic grammar, Exigency, Phonetic, Poetry.

Extended Abstract

Considering the poems sung in the time period called the classical period and the copyrighted works on various subjects of the Arabic language, it is seen that Arabic grammar is followed both in terms of syntax and morphological knowledge, but sometimes it goes beyond the usual rules of this language. Such uses, which are considered to be illegal or exceptional cases, are usually considered under the name of concepts such as necessity, chaz or jawazat. The non-canonical usages called necessities were also categorized within themselves and examined phonetically, morphologically and syntactically. Since poetry is a measured word, adding something to it or removing something from it can take it out of the vezin and take it away from the measure of poetry that is meant, along with the fact that the meaning is true. Because of this, it was considered permissible to use a measure in poetry, which is not permissible in a normal word. Necessity has attracted the attention of language scholars, literati and critics since the formation of language rules and has been directly and indirectly included in many classical works that are considered valid. A word that does not comply with the syntactic and morphological bases, although it was considered illegal, was considered worthless by linguist and was not pushed to one side. On the contrary, we have been thinking about it, divided into several parts regarding whether it should comply with the basic principles of the science of nahvin and consumables, and some parts were considered important for understanding the science of syntax. Different definitions of necessity have been made from each other. The reason for this is the meaning loaded with necessity and the way it is reflected in the poem. As a matter of fact, based on the etymology of the word, there are disputes about whether necessity is necessary in the word necessity, so whether an illegal use in poetry should be included in necessity is shaped by the meaning loaded with this phenomenon. Since there is usually no factor to push the author to necessity in plain writing, it is not possible to mention necessity there. Therefore, non-permissible uses in prose were considered permissible in poetry. However, sometimes it has been observed that even though there is another word that complies with the language rules in order to protect the poetry teller, the necessity has been resorted to. In the process of determining the rules of language, the phenomenon of necessity, which is not considered under a relatively separate heading to other grammatical pedestals, ensured that the pedestals that were created by diluting them in a number of statements that seemed to go beyond a certain rule should not be approached normatively and prepared the basis for this. The basis of the uses that language scholars characterize as essential is based on the consideration of the rules and rules adopted only in the common language. Nah Dec Polished have greatly narrowed down the sources of reference of the language, ignoring other Arabic dialects from the very beginning. The work of Basra, Kufa and other nahiv schools aims to establish the science of synthesis and morphological on a logical basis and link it to the basic pedestals. Therefore, as a result of these studies, hundreds of nahiv rules that are consistent in themselves have emerged. The words, compositions and expressions that cannot be based on these foundations have been determined and have been tried to be explained with other concepts such as te'vil, hazif, appreciation, taste, necessity, rather and more. But the words and usages that cannot be placed on a logical basis in these ways have been discussed under the name of shaz. Along with the Qur'an, classical Arabic poetry is one of the most applied bases for determining the rules and rules of Arabic grammar. The fact that poems in grammar books, which are considered to be the main source, are much more than verses is a clear indication of how important poetry is. Because of this, classical Arabic poetry was resorted to even in non-canonical uses, as well as the rules established in grammatical science. The phenomenon of necessity has a strict connection with the phonetic aspect as well as with the structure of words. Extending short movements, shortening med letters, different uses of some pronouns and noun signs, the letter nun located at the ends of words considered deuteronomy and cemi, and various forms of voicing mutekellim ya are the main phonetic necessities. In this study, phonetic necessities will be examined and examined from a critical point of view within examples and in the context of approaches to language knowledge.

Giriş

Şiir, vezinli bir kelâm olduğundan ona bir şey eklemek veya ondan bir şey çıkarmak vezinden çıkarılabilir ve mananın doğru olmasıyla beraber kastedilen şiir ölçüsünden uzaklaştırılabilir. Bundan dolayı normal kelâmda câiz olmayan bir kullanım, şiirde vezni oluşturmak için câiz görülmüştür. Arap gramerinin tespit edilmesinde Kur'ân-ı Kerîm ile birlikte klasik Arap şiiri en fazla müracaat edilen dayanakların başında gelmektedir. Temel kaynak olarak görülen gramer kitaplarındaki şiirlerin âyetlerden çok daha fazla olması şiirin ne denli önemli olduğunun açık bir göstergesidir. Bundan dolayı klasik Arap şiirine, gramer ilminde belirlenen kuralların yanı sıra kural dışı kullanımlarda bile başvurulmuştur.

Dil kurallarının oluşum sürecinden itibaren zarûret olgusu nahivci, edebiyatçı ve eleştirmenlerin dikkatini çekmiş ve muteber kabul edilen birçok klasik eserde doğrudan ve dolaylı bir şekilde yer almıştır. Nahivcilerin Arap dili ile alakalı bir kaideyi tespit ederken başvurdukları referansların başında eski Arap şiiri gelmektedir. Fakat kimi şiirde belirlenen kurallara aykırı kullanımların olduğu da bir gerçektir. Bu da nahivcilerin şiirin kendine has özelliği hakkında farklı değerlendirmelerde bulunmalarına yol açmıştır. Zarûretin birbirinden farklı tanımları yapılmıştır. Bunun sebebi, zarûrete yüklenen anlam ve şiire nasıl yansıdığı durumudur. Nitekim kelimenin etimolojisinden yola çıkarak zarûret kelimesinde zorunluluğun şart koşulup koşulmaması hususunda ihtilaflar olduğundan şiirdeki kural dışı bir kullanımın zarûrete dâhil edilip edilmemesi bu olguya yüklenen mana ile şekillenir.¹ Bu çalışmada bizi ilgilendiren husus, zarûretin mahiyeti ve bu kavrama yüklenen manalar değil, bir kelimedeki harf veya harekenin değişmesine yol açan fonetik zarûret şekillerini bazı örnekler ışığında ve nahivcilerin bu örneklere dair yaklaşımları bağlamında imkân dâhilinde incelemektir.

Zarûret olgusu kelime veya cümle bazında ortaya çıkmaktadır. Kelimede görülen zarûret olgusu ya sesle / fonetik / الصوي ya da sarf ilmiyle / morfolojik / الصري ilgili iken; cümle bazında nahiv / sentaks ile ilgilidir. Fonetik ve morfolojik olarak kategorize edilen zarûretlerin geneli kelimenin harflerindeki değişikliklerdir. Bu da ya bir harfin ziyâdesi ya bir harfin hazfî ya kısa okunuşlu bir harfi uzatmak ya da uzatılmış bir harfi kısa okumak şeklindedir. Bu tür değişiklikler şiirin ruhuna uygundur. Zira şiir vezni, hareke ve sükûnların tertip ve düzeni üzerine inşâ edilmiştir. Şiirdeki bir kelime, özel durumlara boyun eğmektedir. Bu da bazen ziyâdeye bazen noksana sebep olabilir. Bu çalışmada nahivciler arasında ihtilafa sebep olan bazı sesle alakalı fonetik zarûretler ele alınacaktır.

1. Fonetik Zaruretler

1.1. Kelimenin Bünyesindeki Kısa Harekeleri Uzatma (İşbâ')

Bir kelimedeki hareke ister fetha, ister kesra, ister zamme olsun, şiirde harekeyi uzatmak / işbâ' / الإشباع yapmak nahivciler tarafından câiz görülmüştür. Harekenin işbâ' edilmesiyle med ve lîn harfi ortaya çıkar. Örneğin fetha harekesi elif harfine / ا, kesra harekesi yâ harfine / ي, zamme harekesi de vâv harfine / و dönüşür.² Sîbeveyhi, Muberrred (öl. 286/900) İbnu's-Serrâc (öl. 316/929) ve Sîrâfî (öl. 368/979) sadece kesranın işbâ' edilmesini zikretmekle

¹ Bâsil Miftâh Ali ed-Delâbic, *Es-eru şâhidi'd-darûreti's-si'riyye fi mesâili'l-hilâfi'n-nahvi dirâse vasfiyye tahliyye* (Doktora Tezi, Câmî'atu'l-Yermûk, 2016), 8.

² Muhammed b. Ca'fer Kazzâz el-Kayrevânî, *Mâ yecûzu li's-sâ'ir fi'd-darûra*, thk. Ramazân Abduttevvâb, el-Hâdî Selahuddin (Kuveyt: Dâru'l-Urûbe, ts.), 212; Muhammed Hamâse Abdullâtîf, *Luğatu's-si'r: Dirâse fi'd-darûreti's-si'riyye* (Kahire: Dâru's-Şurûk, 1996), 153.

yetinirlerken;³ Kazzâz el-Kayrevânî (öl. 412/1021) ile İbn ‘Uşfûr el-İşbîlî (öl. 669/1270) fetha ve zammenin de işbâ’ edilmesinde herhangi bir sakınca görmediklerini belirtmişlerdir.⁴

İbn Cinnî, hareketlerin med ve lîn harflerinin bir parçası olduğuna işaret ederek şunları zikretmektedir:

*Bil ki; hareketler med ve lîn harflerinin parçalarıdır. Bu harfler elif, vâv ve yâ’dır. Bu harfler üç tane olduğu gibi hareketler de üç tanedir. Bunlar; fetha, kesra ve zamme’dır. Fetha, elif’in bir parçası, kesra, yâ harfinin bir parçası ve zamme ise vâv harfinin bir parçasıdır. İlk dönem nabivcileri fethayı küçük elif / الألف الصغيرة, kesrayı küçük yâ / الياء الصغيرة, zammeyi de küçük vâv / الواو الصغيرة olarak isimlendirmişlerdir.*⁵

Bu hareketlerin med harflerinin bir parçası olduğu, işbâ’ edilmesi durumunda parçası oldukları med harflerinin ortaya çıkmasıyla görülmektedir. Zira عَمْر , عَمْب ve عُمَر kelimelerinin başındaki ayn harfindeki hareketler عَامِر , عَيْب ve عُومَر şekline dönüşür.⁶

Hareketleri işbâ’ etmek, sadece şiir zarûretine binaen fiil ve isimde görülmektedir. Çalışmada bu iki kelimedede vukû bulan işbâ’ durumu irdelenmeye çalışılacaktır.

1.1.1. Fiilde Ortaya Çıkan İşbâ’

Fiilde meydana gelen işbâ’ kendi içerisinde ikiye ayrılır. Birincisi fiilin i’râbına etki etmeyen işbâ’dır. Buna örnek olarak İbrâhîm b. Herme’ye (öl. 93/792) ait olan şu beyit verilebilir:⁷

اللَّهُ يَعْلَمُ أَنَّا فِي تَلْفُتِنَا / يَوْمَ الْفِرَاقِ إِلَى أَحْبَابِنَا صُورُ

وَأَنِّي حَوْمًا يُشْرِي الْهَوَى بَصْرِي / مِنْ حَيْثَمَا سَلَكُوا أَذْنُو فَأَنْظُرُ

*Bizim, ayrılık gününde sevdiklerimize boynu bükük olarak döndüğümüzü Allah biliyor,
Sevgi, benim gözümü sevdiklerimin koyuldukları her yere döndürürse ben de yaklaşıyorum ve (onlara)
bakarım.*

Bu beyitteki istişhâd yeri فَأَنْظُرُ kelimesidir. Bu kelime aslında فَانْظُرُ şeklindeyken kâfiyeden ötürü ز (ظ) harfindeki zamme hareketi işbâ’ yapılarak vâv harfine dönüşmüştür.⁸

Fiilde görülen ikinci işbâ’ çeşidi ise fiilin i’râbına etki eden değişikliktir. Fiilin i’râbını etkilemekten maksad nâkis muzâri veya emir bir fiilin meczûm olması durumunda illet

³ Ebû Bişr ‘Amr b. Osman Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetu’l-Hâncî, 1988), 1/28; Ebu’l-‘Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Muberrred, *el-Muhtedab* (Kahire: Vezâretu’l-Evkâf, 1994), 2/256; Ebû Bekr Muhammed b. Sehl İbnu’s-Serrâc, *el-Uşûl fi’n-nahv* (Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, 1985), 3/450; Ebû Sa’îd el-Hasen b. Abdillâh es-Sîrâfi, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*, thk. Ahmed Hasan Mehdîlî, Ali Ali Seyyid (Beyrut: Dâru’l-Kutubîl-‘İlmiyye, 2008), 1/203.

⁴ el-Kayrevânî, *Mâ yecûzu li’s-şâ’ir*, 212-213; Ali b. Mu’min İbn ‘Uşfûr, *Ḍarâ’iru’s-şâ’ir*, thk. Seyyid İbrahim Muhammed (Beyrut: Dâru’l-Endelüs, 1982), 32-38.

⁵ Ebu’l-Feth Osmân İbn Cinnî, *Sırru şmâ’eti’l-i’râb*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dâru’l-Kutubîl-‘İlmiyye, 2000), 1/33.

⁶ İbn Cinnî, *Sırru şmâ’eti’l-i’râb*, 1/34.

⁷ İbrâhîm İbn Herme, *Dîvânü İbrâhîm b. Herme*, thk. Muhammed Cabbâr el-Mu’aybid (Bağdâd: Mektebetu’l-Endelüs, 1969), 117-118.

⁸ Ebu’l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Hasâiş*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Kahire: el-Mektebetu’l-‘İlmiyye Dâru’l-Kutubîl-Misriyye, ts.), 2/316; İbn Cinnî, *Sırru şmâ’eti’l-i’râb*, 1/41; el-Kayrevânî, *Mâ yecûzu li’s-şâ’ir*, 212; Kemâluddîn Ebu’l-Berekât el-Enbârî, *el-İnşâf fi mesâilil-ḥilâf beyne’n-nahviyyîn: el-Başriyyîn ve’l-Kâfiyyîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrut: Dâru’l-Fikir, ts.), 1/23-24; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *İrtisâfu’l-ḍarab min lûsâni’l-‘arab(ciltleri birleştirilmiş halî)*, thk. Receb Osman Muhammed, Abduttevvâb Ramazân (Kahire: Mektebetu’l-Hâncî, 1998), 2391; Mahmûd Şukrî Âlûsî, *ed-Ḍarâ’ir ve mâ yecûzu li’s-şâ’ir dâne’n-nâs.ir* (Bağdâd: el-Mektebetu’l-‘Arabiyye, 1922), 283.

harfinin düşmemesidir. Normal durumda nâkıs muzâri bir fiil meczûm yapıldığında illet harfi düşerken şiir zarûretine binâen işbâ' edilip hazfedilmeyebilir. Buna örnek olarak Kays b. Zuheyr'e (öl. 10/631) ait olan şu beyit verilebilir:⁹

ألم يأتيك والانباء تنمي / بما لاقت لبون بني زياد

Haberler Ziyâd oğullarının çok süt veren develerinin başına gelenlerle çalkalandığı halde sana gelmedi mi?

Bu beyitteki istişhâd yeri يأتيك cümlesindeki يأتى fiilidir. Zira bu nâkıs fiil, cezim edatlarından olan لم harfini aldığı için illet harfi hazfedilip يأتى şeklinde gelmeliyken şiir zarûretinden ötürü illet harfinden önceki ت harfi işbâ' edilmiştir.¹⁰

Bazı nahivciler başına م cezim edatını alan bu gibi kullanımların bazı lehçelere uygun olduğunu söylemişlerdir. Zeccâcî, (öl. 337/949) illet harfinin hazfedilmesi gereken durumda hazfedilmemesinin Arapların meşhur bir lehçesi olduğunu ve böyle kullanımların aktarıldığı şekil üzerine ittifak edildiğini dolayısıyla sahih bir kelime gibi işlem gördüğünü zikretmiştir. Yukarıda zikrettiğimiz beyitteki يأتيك م cümlesindeki illetli fiilin sonundaki illet harfinin cezim durumunda illet harfinin değil harekesinin düştüğünü yani sâkin kılındığını, merfû durumunda ise يأتى şeklinde zamme harekesi verildiğini vurgulamıştır.¹¹

İbn Mâlik (öl. 672/1274) ise nefiy edatı olan ن harfine benzetilerek م edatıyla cezim yapılmamasının bir lehçe olduğunu söylemiştir.¹² Çağdaş araştırmacılardan Ahmed Muhtâr Ömer (öl. 2003) de fasih Arap kelâmında varid olmasından ötürü normal kelâmda böyle kullanımların doğru kabul edilmesinin mümkün olduğunu söylemiştir.¹³ Nâkıs bir fiilin, emir halinde illet harfinin düşmemesine örnek ise Mûsâ Şehvât'a (öl. 110/728) ait olan şu beyit verilebilir:¹⁴

ثم نادى إذا دخلت دمشقاً / يا يزيد بن خالد بن يزيد

Sonra, Dimeşk'e girdiğinde ey Yeziid oğlu Halid oğlu Yeziid! diye seslen.

Bu beyitteki istişhâd yeri emir fiili olan نادى kelimesidir. Bu kelime, nâkıs bir fiilin müfred muhatab emir sığası olduğundan normal durumda ن şeklinde illet harfinin düşmesi gerekirken şiir zarûretinden ötürü hazfedilmemiştir.¹⁵

İllet harfinin düşmesi gerekirken hazfedilmemesi konusu hususunda yukarıda zikrettiğimiz nahivcilerin görüşlerine baktığımızda bunun sadece zarûrete has bir olgu olması hususunda ihtilafın olduğu görülmektedir. Bazı nahivciler, bunu zarûrete bağlarken; bazıları böyle bir kullanımın bazı Arap lehçesine uygun olduğunu ifade etmiştir. Kanaatimizce böyle

⁹ Kays İbn Zuheyr, *Şi'ru Kays b. Zubeyr*, thk. Adil Câsim el-Beyâtî (Bağdâd: Matba'atu'l-Âdâb, 1972), 29.

¹⁰ Sirâfî, *Şerhu Kitâbi Sibeveyhi*, 1/199; Ebu'l-Huseyn Ahmed İbn Fâris, *eş-Şâhibî fî fikhi'l-luğati'l-'Arabiyye ve mesâilihâ ve suneni'l-'Arab fî kelâmihâ*, thk. Ahmed Hasan Besc (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1997), 213; Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk ez-Zeccâcî, *el-İdâb fî 'ileli'n-naħv*, thk. Mâzin el-Mubârek (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1979), 104; el-Kayrevânî, *Mâ yecûzu li's-sâ'ir*, 159; el-Endelüsî, *İrtişâfu'd-darab*, 2378.

¹¹ Zeccâcî, *el-İdâb fî 'ileli'n-naħv*, 103-104.

¹² Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh İbn Mâlik, *Teshîlu'l-ferâid ve tekmilu'l-meķâşid*, thk. Muhammed Kamil Berekât (Mısır: Dâru'l-Kâtibi'l-'Arabî, 1968), 236.

¹³ Ahmed Muhtâr Ömer, *Mu'cemu's-şavâbi'l-luğavî delîlu'l-mus-ekķafi'l-'arabî* (Kahire: 'Âlemu'l-Kutub, 2008), 1/89.

¹⁴ Bu beytin baş tarafı ... ثم فَصَّوَتْ ... şeklinde de rivayet edilmiştir bk. Ebu'l-Ferec Alî b. el-Huseyn el-İsfahânî, *Kitâbu'l-Eğânî*, thk. İhsân Abbâs vd. (Beyrut: Dâru Sâdir, 2008), 3/248.

¹⁵ Kayrevânî, *Mâ yecûzu li's-sâ'ir*, 159.

bir kullanımın illet harfini hafzedenlere göre zarûret, illet harfini hiçbir durumda hafzetmeyenlere göre ise normal bir kullanım olarak kabul edilmesi daha uygun görülmektedir. Zira bir kullanımın zarûret kabul edilip edilmemesi lehçe kullanımına göre farklılık arz edebilir.

1.1.2. İsimde Ortaya Çıkan İşbâ‘

Bir isimde harekelerin işbâ‘ edilmesi i‘râb bakımından bir sıkıntıya yol açmadığından nahivciler arasında bu konuda bir ihtilâf söz konusu değildir. Nahivciler sadece şairin mecbûr kalması durumunda isimlerde başvurduğu işbâ‘ olgusuna örnek vermekle yetinmişlerdir.¹⁶ Zira Araplar, şiir veznini tutturmak için kimi beyitlerin kelimelerinde bulunmayan bir harfi ortaya çıkarmaya ihtiyaç duymuş olabilirler.¹⁷ Buna örnek olarak şu beyit verilebilir:

تَنْفِي يَدَاهَا الْحَصَى فِي كُلِّ هَاجِرَةٍ / نَفْيِ الدَّنَائِبِ تَنْقَادُ الصَّبَارِيفِ

*Sarrafcuların, dinarları ayırdığı gibi (o devenin) elleri, her sıcaklıkta çakılları ayırıyor.*¹⁸

Bu beyitteki istişhâd yeri الصَّبَارِيفِ kelimesidir. Bu kelime صَبْرٌ şeklinde dört harfli olduğundan çoğulu الصَّبَارِيفِ şeklinde gelmesi gerekirken şiir zarûretine binaen ر harfinin kesrası işbâ‘ edilip الصَّبَارِيفِ şeklinde gelmiştir. Kûfeli dil bilginleri ise bunu câiz görmekteydiler.¹⁹

İsimlerde görülen işbâ‘ çeşitlerinden birisi de munfasıl mütekellim için gelen أنا zamirindeki elif harfinin vasıl halinde de sabit kalmasıdır. Kûfeli dil bilginleri ve İbn Mâlik’in tercihinine göre أنا kelimesi bir bütün olarak zamir olduğundan vasıl halinde de elif harfi hafif edilmemektedir. Basralı dil bilginlerine göre ise أنا zamirinin elifi sekte için gelen hâ harfi gibi kelimenin sonundaki harfin harekesini belirttiğinden vakıf halinde sabit, vasıl halinde أَنْ şeklinde sakıt olurken, şiir zarûretine binaen vasıl halinde de sabit olarak gelebilir.²⁰ Buna örnek olarak A‘şâ’ya ait olan şu beyit verilebilir:²¹

فَكَيْفَ أَنَا وَاتِّحَالِي الْقَوَائِي / بَعْدَ الْمَشِيبِ كَفَى ذَاكَ عَارًا

Yaşlılıktan sonra ben ve (şiir) kâfiyelerini intihal etmem (çalmam) nasıl olur. Bu, ayıp olarak yeter.

Bu beyitte أنا zamirindeki elif, vasıl halinde sabit olarak gelmiştir.²² Ebû Hayyân أنا zamirindeki elifin vasıl halinde sabit olarak gelmesinin, bazı kabilelerin lehçelerine uygun olduğunu zikretmiştir.²³

İsimlerde vukû bulan işbâ‘ çeşitlerinden birisi de istifhâm edatlarından olan ما kelimesinin başına harf-i cer dâhil olması durumunda normalde فِيْمِ örneğinde olduğu gibi ما kelimesinden elif harfinin hafzedilmesi gerekirken zarûretten ötürü hafzedilen elif’in geri

¹⁶ Abdullatîf, *Luğatu’s-Şi‘r*, 156.

¹⁷ İbn Cinnî, *Sırru şimâ‘eti’l-i‘râb*, 1/38.

¹⁸ Bu beyit dîvânında bulunmamakla beraber Ferezdak’a nispet edilmiştir bk. Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 1/28; el-Muberrred, *el-Mukteḍab*, 2/256; İbnü’s-Serrâc, *el-Uşûl*, 3/450; es-Sîrâfî, *Şerḥu Kitâbi Sibeveyhi*, 1/203; İbn Cinnî, *Sırru şimâ‘eti’l-i‘râb*, 1/40; el-Enbârî, *el-İnşâf fî mesâ‘ili’l-ḥilâf*, 1/27; Abdulkadir el-Bağdâdî, *Hiżânetu’l-edeb ve lubbu lubâbi lisâni’l-‘Arab*, thk. Abdusselâm Hârûn (Mısır: Mektebetu’l-Hâncî, 1997), 4/424; el-Endelüsî, *İrtişâfu’d-ḍarab*, 2391.

¹⁹ Endelüsî, *İrtişâfu’d-ḍarab*, 2391-2392.

²⁰ İbnü’s-Serrâc, *el-Uşûl*, 3/454; Kayrevânî, *Mâ yecûzu li’s-şâ‘ir*, 160; Celâluddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *Hem’u’l-bevâmi’ fî şerḥi Cem’i’l-cevâmi’*, thk. Ahmed Şemsuddin (Beyrut: Dâru’l-Kutub’il-İlmiyye, 1998), 1/200-201.

²¹ Meymûn b. Kays A‘şâ, *Dîvânü’l-A‘şâ el-Kebîr*, thk. Muhammed Huseyn (Kahire: Mektebetu’l-Âdâb, ts.), 53.

²² İbnü’s-Serrâc, *el-Uşûl*, 3/454; Sîrâfî, *Şerḥu Kitâbi Sibeveyhi*, 1/205; Kayrevânî, *Mâ yecûzu li’s-şâ‘ir*, 160; Endelüsî, *İrtişâfu’d-ḍarab*, 2382.

²³ Endelüsî, *İrtişâfu’d-ḍarab*, 2381.

gelmesidir.²⁴ Buna örnek Hassân b. Sâbit el-Ensârî'ye (öl. 60/680) ait olan şu beyit verilebilir:²⁵

على ما قام يَشْتَمُنِي لَتَيْمٍ / كَخَنْزِيرٍ تَمَرَّعَ فِي رَمَادٍ

Küilde yuvarlanan domuz gibi pinti biri, beni ne üzere söviyor.

Bu beyitteki istiṣhâd yeri ما على ifadesi olup ما edatının başına harf-i cer olan على edatını aldığı için مَ علا şeklinde olması gerekirken şiiir zarûretinden ötürü elif harfi hazfedilmemiştir. İbn Cinnî'nin bu durumda elif'in geri gelmesinin iki kullanımdan en zayıf kullanım olduğunu söylemesi kendisinin bu kullanımı zayıf da olsa bir lehçe olarak gördüğüne işaret etmektedir.²⁶

Fiil ve isimlerde görülen işbâ' durumuna baktığımızda; i'râbda dil kaidelerinin dışına çıkmasına yol açan işbâ' hususunda nahivcilerin ihtilâf ettiği ve bu konuda farklı rivâyetlerin ortaya konulduğu görülmektedir. Bu da onların ne denli i'râba önem verdiklerini göstermektedir. Bundan ötürü bu gibi kural dışı kullanımlara lehçe kullanımı veya zarûret açısından bakılmıştır.²⁷ İ'râbda herhangi bir değişikliğe yol açmayan işbâ' için her ne kadar kimi Arap lehçesine uygun olarak geldiği zikredilmişse de vurgu yapmak gibi gayelerden ötürü de bu şekilde kullanıldığı söylenebilir. Zira bir kelimenin ister ortasında, ister sonunda olsun bir harfi uzatmak vurgu ve önem ifade eder.²⁸ Abdullatîf'e göre nahivciler tarafından zarûret kabul edilen işbâ' yapılmış kullanımlar, kendilerince açıklanan birbirinden farklı birçok durum için söz konusu olmuştur.²⁹ Nitekim İbn Cinnî, nesir ve nazımda vurgu yapmak ve olayın vehametini ortaya koymak için işbâ' yapılmış kullanımların olduğunu zikretmektedir.³⁰ Bu da ona göre işbâ' yapmanın zarûret olmadığını göstermektedir. İbn Cinnî, her ne kadar *Sırru şimâ'eti'l-i'râb* isimli eserinde İşbâ' yapılmasının zarûret olduğunu söylemişse de *el-Hasâiş* ve *el-Muhteseb* kitaplarında böyle bir ifade de bulunmamıştır. Dolayısıyla *el-Muhteseb* kitabının hayatının sonlarına doğru telîf etmesi, onun işbâ' yapmanın zarûret olduğu şeklindeki görüşünden döndüğüne işaret etmektedir.³¹ Zira kelimedeki seslerde yapılan vurgu, manaya tabi olup mana kuvvetli olduğunda ses de kuvvetli olur, mana zayıf olduğunda ses de zayıf olur.³²

1.2. Med Harflerini Kısaltmak (İhtilâs)

Nahivciler, zarûret durumunda kısa hareketleri uzatmaya cevâz verdikleri gibi uzun okunan hareketleri kısaltmaya da cevâz vermişlerdir. Bu durumda med harfleri olan elif, yâ ve vâv harfleri ihtilâs yapıp fetha, kesra ve zamme ile yetinilir. Elif harfinin yerine fetha ile yetinmeye şu beyit örnek verebiliriz:³³

أَقْبَلَ سَيْلًا جَاءَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ / يَحْرُدُ حَرْدَ الْجَنَّةِ الْمُعَلَّةِ

²⁴ Kayrevânî, *Mâ yecûzu li's-şâ'ir*, 317; Abdullatîf, *Luġatu's-şî'r*, 158.

²⁵ Hassân b. Sâbit el-Ensârî, *Dîvânü Hassân b. S. âbit*, thk. 'Abd Emhenâ (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), 90.

²⁶ Ebu'l-Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Muhteseb fî tebyîni vucûbi şevâzî'l-kurâât ve'l-îdâh 'anhâ*, thk. Ali en-Necdî Nâsif, vd. (Kahire: Dâru Sezgîn, 1994), 2/347; Kayrevânî, *Mâ yecûzu li's-şâ'ir*, 317.

²⁷ Abdullatîf, *Luġatu's-şî'r*, 159.

²⁸ Temmâm Hassân, *Menâbicu'l-bahs fi'l-luġa* (Mısır: Mektebetu'l-Encelû, 1990), 163.

²⁹ Abdullatîf, *Luġatu's-şî'r*, 160.

³⁰ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/258.

³¹ Abdullatîf, *Luġatu's-şî'r*, 161.

³² İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/210.

³³ Bu beyit Kutrub Muhammed b. el-Müstenîr'e (ö. 210/825) nispet edilmektedir bk. İbn 'Uşfûr, *Ḍarâi'ru's-şî'r*, 132.

Allah (cc)'in emriyle verimli bir bahçenin hızı gibi hızlı gelen bir sel yöneldi.

Bu beyitteki istişhâd yeri اللّٰه kelimesidir. Bu beytin ikinci mısrasında en son gelen الْمُعَلَّة kelimesine uygun olması için hâ / ◦ harfinden önce gelen elif, kâfiyeden dolayı okunuşta hafzedilip fetha ile yetinilmiştir.³⁴ Abdullatîf, böyle bir kullanımın kaynağının bazı Arap lehçeleri olabileceğini söylemiştir.³⁵

Yâ harfî yerine kesra ile yetinmeye örnek olarak Ubeydullah b. el-Hurr el-Ca'fî'ye (öl. 68/687) ait olan şu beyit verilebilir.³⁶

وَبُدِّلْتُ بَعْدَ الزَّعْفَرَانِ وَطَيْبِهِ / صَدَى الدَّرَجِ مِنْ مَسْتَحْكِمَاتِ الْمَسَامِيرِ

Safran bitkisi ve kokusundan sonra sağlam çivilerden oluşmuş çarhın yankısıyla değiştirildim.

Bu beyitteki istişhâd yeri المسامير kelimesi olup bu kelime المسمار kelimesinin çoğulu olduğundan المسامير şeklinde gelmesi gerekirken şiir zarûretinden ötürü kesra harekesiyle yetinilmiştir.³⁷

Vâv harfinin yerine zamme ile yetinmeye ise şu beyit örnek olarak verilebilir.³⁸

إِنَّ الْفَقِيرَ بَيْنَنَا قَاضٍ حَكْمًا / أَنْ تَرِدَ الْمَاءَ إِذَا غَابَ التُّجْمُ

Fakir olan kişi kadı iken, yıldızlar battığı zaman senin suya ulaşmana hakemdir.

Bu beyitte istişhâd yeri التُّجْمُ kelimesidir. Bu kelimenin aslı التُّجُومُ şeklinde olmalıyken şiir zarûretine binaen zamme harekesiyle iktifa edilmiştir.

Zarûretten dolayı harekede ihtilâs yapılan yerlerden biri de mâ kabli harekeli olan muttasıl gaib zamiri olan ◦ kelimesidir. Buna örnek olarak Mâlik b. Herîm el-Hemdânî'ye (öl. 620) ait olan şu beyit verilebilir.³⁹

فَإِنْ يَلُكُ عَتًّا أَوْ سَمِينًا فِائِنِّي / سَأَجْعَلُ عَيْنِيهِ لِنَفْسِهِ مَقْنَعًا

Eğer (bana gelecek olan misafir) zayıf veya şişman olursa, ben onun iki gözünü, nefsi için kanaat yeri kalacağım.

Bu beyitteki istişhâd yeri لِنَفْسِهِ ifadesinde muttasıl zamir olan ◦ kelimesidir. Bu zamirden önceki harf harekeli olduğundan bu zamirde bulunan kesra harekesinin uzatılıp نَفْسِيهِ şeklinde okunması gerekirken zarûretten dolayı ihtilâs yapılmıştır. Sîbeveyhi, Muberrred, İbnü's-Serrâc, Sîrâfî, Kayrevânî ve İbn 'Uşfûr gibi nahivciler bu gibi kullanımları zarûret kabul etmiştir.⁴⁰ Ayrıca Muberrred, bu zarûretten daha ağır olanının zamirden harekeyi tamamen hafzetmek

³⁴ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/299; İbn 'Uşfûr, *Ḍarâi'ru's-şî'r*, 132; Âlûsî, *ed-Ḍarâ'ir*, 73-74.

³⁵ Abdullatîf, *Luğatu's-şî'r*, 162.

³⁶ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/95, 300.

³⁷ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/95, 300; İbn 'Uşfûr, *Ḍarâi'ru's-şî'r*, 130.

³⁸ Bu beyit, kimseye nispet edilmeden zikredilmiştir bk. İbn Cinnî, *el-Haşâiş*, 3/134; İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/299-300; İbn 'Uşfûr, *Ḍarâi'ru's-şî'r*, 130.

³⁹ Şerîf Râğîb 'Alâvene, *S-elâs. etu şu'erâ mukillân (Mâlik b. Herîm el-Hemdânî, 'Adî b. Hâtîm et-Tâî, Ca'fer b. 'Ulbe el-Hâris î) cem' ve tahkîk ve dirâse* (Amman: Dâru'l-Menâhic, 2007), 56; Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/28; Muberrred, *el-Muktedâb*, 1/176; İbnü's-Serrâc, *el-Uşûl*, 3/459; el-Kayrevânî, *Mâ yecûzu li's-şâ'ir*, 244; Enbârî, *el-İnşâf fî mesâilil-hilâf*, 2/517; İbn 'Uşfûr, *Ḍarâi'ru's-şî'r*, 123.

⁴⁰ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/28; Kayrevânî, *Mâ yecûzu li's-şâ'ir*, 242-245; İbn 'Uşfûr, *Ḍarâi'ru's-şî'r*, 122-125.

olduğunu söylemiştir.⁴¹ Buna örnek olarak Ye‘lâ el-Ehvel el-Ezdi’ye (öl. 90/710) nispet edilen şu beyti vermiştir:⁴²

فَظَلْتُ لَدَى الْبَيْتِ الْعَتِيقِ أَرْبَعُهُ / وَمَطْوَايَ مُشْتَقَّانِ لَهُ أَرْقَانِ

Ben, Beytu'l-'Atîk (Kâbe)'in yanında onu istemeye devam ettim, iki arkadaşım da uyanık bir şekilde ona özlem duymaktadır.

Bu beyitteki istişhâd yeri ٱ ifadesindeki muttasıl zamirdir. Şair mecbûr kaldığı için zamirden hem uzatmayı hem de harekeyi hafzetmiştir.

İbnu's-Serrâc, hafzedilenlerin zâid olması ve harekenin de hafzedilenlere delalet etmesi hasebiye zarûretten ötürü şairin harekeyle iktifa ettiğini söylemiştir.⁴³ İbn Mâlik ise Ali b. Hamza el-Kisâî'nin (öl. 189/805) görüşünü zikredip harekede ihtilâs yapmanın bir Arap lehçesi olduğuna dikkat çekerek şunları söylemiştir:

Harekeli bir harften sonra zamme ve kesranın ibtilâsına gelince Kisâî'nin, 'Akîl ve Kilâb oğullarından rivâyet ettiği bir lehçedir. Bu lehçeye göre Ebû Ca'fer el-Kâri (öl. 130/748) Kur'ân-ı Kerîm'de geçen له, به ve benzerlerini okumuştur. Kisâî şöyle demiştir: 'Ben, 'Akîl ve Kilâb Araplarının cezimli olarak لَرَبِّهٖ لَكُنُوْذُ şeklinde ve ibtilâs yaparak لَرَبِّهٖ لَكُنُوْذُ şeklinde okuduklarını duydum'.

İbn Mâlik sözünün devamında 'Akîl ve Kilâb oğulları dışında başka bir lehçede ihtilâs veya sükûn olmadığını vurgulamıştır.⁴⁴ Dolayısıyla onun bu sözünden kendisinin bu konudaki görüşünün kabileden kabileye değiştiğini görmekteyiz. Zira ona göre böyle bir kullanım 'Akîl ve Kilâb oğulları için zarûret olmaksızın bir lehçe iken; bu iki kabile dışındakiler için zarûrettir. Dolayısıyla bu, onun şiir zarûreti ve zarûrete uygun olarak kullanımda olan lehçeler hakkındaki tutumunu ve bu konuda Sîbeveyhi'ye tabi olduğunu göstermektedir. Nitekim Sîbeveyhi, bir lehçede konuşulan bir kullanımı diğer lehçeler için zarûret olarak kabul etmektedir. İbn Cinnî ise zamirden harekeyi hafzetmenin Ezdi's-Serâ kabilesinin lehçesi olduğunu ifade etmiştir. İbn 'Uşfûr da Ahfeş'in böyle bir kullanımın Ezdi's-Serâ lehçesine uygun olduğunu düşündüğünü zikretmiş, ardından müennes muttasıl gâib zamir olan هَا kelimesinden elif harfini hafzedip fetha harekesiyle yetinmenin ise çirkin bir zarûret olduğunu vurgulamıştır.⁴⁵ Bağdâdi de aynı şekilde bu gibi kullanımların zarûret değil de bir lehçe kullanımı olduğunu söylemiştir.⁴⁶

Bu konudaki görüşlere baktığımızda muttasıl gâib zamir olan hû kelimesinden harekeyi kısaltmanın veya hafzetmenin ihtilâflı bir konu olduğu görülmektedir. Bazı nahivciler, bunu zarûret olarak kabul ederken; bazıları bir lehçe kullanımı olduğunu zikretmiştir. Kisâî ve İbn Cinnî'nin bazı Arap lehçelerinde bu kullanımların olduğunu söylemesi ve Ebû Ca'fer'in, Kur'ân-ı Kerîm kırâatinde bu kullanımları zikretmesinden ötürü böyle kullanımların zarûret değil, Arap lehçesi bağlamında ele alınması daha uygun görülmektedir.

1.3. Huve (هُوَ) ve Hiye (هِيَ) Zamirlerinin Farklı Kullanımları

⁴¹ Muberrred, *el-Muktaḍab*, 1/176-177.

⁴² Muberrred, *el-Muktaḍab*, 1/177; İbnu's-Serrâc, *el-Uşûl*, 3/461; İbn Cinnî, *el-Haşâiş*, 1/128; Kayrevânî, *Mâ yecîzu li's-şâir*, 245; İbn 'Uşfûr, *Ḍarâi'ru's-şî'r*, 124.

⁴³ İbnu's-Serrâc, *el-Uşûl*, 3/459-460.

⁴⁴ Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh İbn Mâlik, *Şerḥu't-Teshîl*, thk. Abdurrahmân Seyyid, Mahtûn Muhammed Bedvî (Mısır: Dâru Hecer, 1990), 1/132.

⁴⁵ İbn Cinnî, *el-Haşâiş*, 1/128; İbn 'Uşfûr, *Ḍarâi'ru's-şî'r*, 124-125.

⁴⁶ el-Bağdâdi, *Hizânetu'l-edeb*, 5/270.

Şiir zarûretinden ötürü bu iki zamirin farklı şekilleri vardır. Bazen bu iki zamirdeki و ve ى harfleri sâkin veya şeddeli olurken; bazen hafzedilir. Suyûtî, bu iki zamirdeki vâv ve yâ harfinin şeddeli veya sâkin kullanımının bir lehçe kullanımı, hafzedilmesinin ise zarûret olduğunu ifade etmiştir.⁴⁷ Ebû Hayyân da هُو ve هِيَ zamirlerinin sâkin olarak kullanılmasının Araplardan Kays ve Esed kabilelerinin lehçelerine uygun bir kullanım olduğunu söylemiştir.⁴⁸ Bu durumda böyle bir kullanım bu iki kabilenin kullanımında zarûret değilken; diğerlerinin kullanımında zarûret olarak görülmektedir. Bu iki zamirin sâkin olarak kullanımına aşağıdaki şu beyitler örnek olarak verilebilir:⁴⁹

وكان إذا ما كان يؤم كريمة / فقد علموا أني وهو فتیان

Zorluk günü olduğunda onlar, benim ve onun iki erdemli delikanlı olduğumuzu bildiler.

ألا هي إلا هي فدعها فإمما / ثم نيك ما لا نستطيع غرور

*Dikkat o kadın! Sadece o. Onu terket. O, ancak hiçbir aldaticının yapamayacağı şeyi sana vaad ediyor.*⁵⁰

Huve (هُوَ) zamirinin şeddeli olarak kullanılmasına dair şu beyit örnek verilebilir:

مبارك هو ومن سماه / على اسمك اللهم يا الله

*Ey Allahım, o ve onu senin isminle isimlendiren kişi mübarek olsun.*⁵¹

Hiye (هِيَ) zamirinin şeddeli kullanımına örnek ise şu beyit verilebilir:

والنفس ما أمرت بالعنف آية / وهي إن أمرت باللطف تأتمر

*Nefis, şiddetle emrolunduğu sürece imtina eder, o, yumuşaklıkla emrolunsa yerine getirir.*⁵²

Âlûsî, bu iki zamirde vâv ve yâ harfinin şeddeli olmasının Hemedân kabilesinin lehçesine uygun olduğunu söyledikten sonra muhakkik âlimlere göre Hemedân kabilesinin kullanımında da şiir zarûretlerinden sayıldığını zikretmiştir.⁵³ هُو ve هِيَ zamirlerinden و ve ى harflerinin hafzedilmesini, bazı nahivciler bir lehçe olduğunu söylese de genel itibarıyla çirkin bir kullanım olarak görülmüştür.⁵⁴ Sîbeveyhi bunu, kitabının *باب ما يَحْتَمِلُ الشَّعْرُ* konusunda zikretmiştir.⁵⁵ Sîrâfî, zarûrete binaen bir kelimenin aslındaki bir harfî hafzetmenin, zâid olarak gelen tenvîni hafzetmek gibi olduğunu söylemiştir. Ona göre tenvîni hafzetmek, هو kelimesinden و harfini hafzetmekten daha çirkindir. Zira tenvîn, munsarîf bir kelimeyi, gayr-ı munsarîf bir kelimedenden ayıran bir alamet iken; zamirden vâv harfini hafzetmek bir karışıklığa yol açmaz.⁵⁶

⁴⁷ Suyûtî, *Hem'u'l-bevâmi*, 1/200.

⁴⁸ Endelüsî, *İrtişâfu'd-đarab*, 2405; Suyûtî, *Hem'u'l-bevâmi*, 1/204.

⁴⁹ Bu beyit, kimseye nispet edilmeden zikredilmiştir bk. Âlûsî, *ed-Đarâ'ir*, 178.

⁵⁰ Bu beyit, kimseye nispet edilmeden zikredilmiştir bk. Âlûsî, *ed-Đarâ'ir*, 178.

⁵¹ Bu beyit, kimseye nispet edilmeden zikredilmiştir bk. Ebû Zekerriyyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'an* (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1983), 1/204; el-Enbârî, *el-İnşâf fî mesâ'ili'l-hilâf*, 1/339; Abdullatîf, *Luğatu's-si'r*, 167.

⁵² Bu beyit, kimseye nispet edilmeden zikredilmiştir bk. İbn Mâlik, *Şerhu'r-Tesbîl*, 1/144; Endelüsî, *İrtişâfu'd-đarab*, 2383; Âlûsî, *ed-Đarâ'ir*, 179.

⁵³ Suyûtî, *Hem'u'l-bevâmi*, 1/204; Âlûsî, *ed-Đarâ'ir*, 178-179.

⁵⁴ Abdullatîf, *Luğatu's-si'r*, 168.

⁵⁵ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/26-27.

⁵⁶ Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*, 1/194.

Böyle bir kullanıma örnek olarak şu beyit verilebilir:⁵⁷

بَيْتَاهُ فِي دَارِ صِدْقٍ قَدْ أَقَامَ بِهَا / حِينَا يُعَلِّمُنَا وَمَا نُعَلِّمُهُ

*O, bir zaman diliminde ikamet ettiği doğruluk evindeyken bizî mazûr görüyordu, biz ise onu mazûr görmüyoruz.*⁵⁸

Bu beyitteki istiṣhâd yeri بَيْتَاهُ terkibindeki هُوَ zamiridir. Bu zamirin aslı هو şeklinde iken zarûrete binaen vâv harfi hazfedilmiştir. İbn Cinnî, zarûretten ve munfasıl zamiri عَصَاهُ ve فَتَاهُ kelimelerindeki muttasıl zamire teşbîh etmekten ötürü böyle bir kulanıma gidildiğini zikretmiştir.⁵⁹ A'lem, بَيْتَاهُ terkibinin aslında هُوَ olduğunu, zarûretten ötürü vâv harfinin بَيْتَاهُ şeklinde sâkin kılındığını ve yine zarûretten ötürü vâv harfinin hazfedilip bir zarûretin başka bir zarûrete dâhil edildiğini söylemiştir.⁶⁰ Ona göre bu kullanımda, zamirin harekesini sâkin kılmak ve zamirdeki bir harfi hazfetmek şeklinde iki tane zarûret bulunmaktadır.

Buna karşın bu kullanımın Arap lehçesine uygun olduğunu söyleyenler de vardır. Ebu'l-Hasen İbn Sîde (öl. 458/1066), Kisâî'nin, أنت zamirinin هو zamirinin gibi aslında üç harfli olarak هُوَ فعل ذاك şeklinde söylendiğini fakat Araplardan bazılarının bunu hafifletip ذاك فعل ذاك şeklinde kullandığını, Esed, Temîm ve Kays oğullarının ise cezimli bir şekilde vâv harfini sâkin kılarak ذاك فعل ذاك şeklinde telaffuz ettiğini ve bazı Arapların da هو zamirinden önce sâkin elif bulunduğu vâv harfini atıp ذاك فعل ذاك ve حتّى ه فعل ذاك şeklinde bir kullanıma gittiklerini zikrettiğini nakletmiştir.⁶¹ Dolayısıyla Kisâî'nin bu sözünden Arapların هو zamiri için هُوَ, هُوَ, هُوَ ve öncesinde sâkin elif olma şartıyla هُوَ şeklinde dört tane farklı kullanımının olduğu görülmektedir.

Bu konudaki ihtilâf sebeplerinden biri de هو ve هي zamirlerinin aslı ile ilgilidir. Kûfeliler, bu iki zamirde sadece ه kelimesinin isim olduğunu, vâv ve yâ harflerinin ise zâid olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre bu harfler şayet kelimenin aslından olsaydı tesniyesi yapılırken bu harflerin hazfedilmemesi gerekirdi. Ayrıca şiirde vâv ve yâ harfinin hazfedildiğini kendilerine delil olarak getirmişlerdir. Vâv ve yâ harflerinin zâid olarak getirilmesinin sebebi, bir ismin tek harf üzere kalmasının çirkin görülmesidir. Basralı dil bilginleri ise هو ve هي zamirlerindeki vâv ve yâ harflerinin kelimenin aslından olduğunu dolayısıyla bu zamirlerin bir bütün olarak isim olduğunu savunmuşlardır. Delilleri ise bu iki zamirin munfasıl zamir olması ve munfasıl zamirin de tek harf üzere mebni olmasının câiz olmamasıdır. Kûfelilerin kendilerine getirdikleri delillere ise Basralı dil bilginleri, bu iki zamirin tesniyesi olan هما zamirinin, kıyâsî değil de müfred kalıptan türetilmeden irticalen tesniye yapıldığını söylemişlerdir. Kûfeli dil bilginlerinin kendilerine delil olarak getirdikleri beyitlerin ise zarûret olduğu şeklinde cevap vermişlerdir.⁶² Bu iki grup dil bilginlerinin bu konuda ihtilâfa düşmelerinin sebebi, şiirde şairin zikrettiği dil kurallarına aykırı bir kullanımın sadece şiir zarûretinde vukû bulan bir şey mi yoksa bir lehçeye uygun kullanım mı olduğudur. Nitekim Kûfeli dil bilginleri bunu bir lehçe

⁵⁷ Bu beyit, kimseye nispet edilmeden zikredilmiştir bk. Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/31; Enbârî, *el-İnşâf fî mesâilî'l-hilâf*, 2/678; Bağdâdî, *Hizânetu'l-edeb*, 5/265.

⁵⁸ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/31.

⁵⁹ İbn Cinnî, *el-Haşâiş*, 1/69.

⁶⁰ Bağdâdî, *Hizânetu'l-edeb*, 5/257.

⁶¹ Ali b. İsmail İbn Sîdeh, *el-Muḥkem ve'l-muḥîṭu'l-a'zam*, thk. Abdulhamîd Hendâvî (Beyrut: Dâru'l-Kutub'il-İlmiyye, 2000), 4/345.

⁶² Enbârî, *el-İnşâf fî mesâilî'l-hilâf*, 2/677-686; Bağdâdî, *Hizânetu'l-edeb*, 5/264-266.

olarak kabul edip zarûret olgusundan çıkarırken; Basralılar bunun zarûret olduğunu savunmuşlardır.

Sonuç olarak هو ve هي zamirlerinin şiirdeki farklı kullanımları Arap lehçelerindeki kullanımların bir tezahürüdür. Bu farklı kullanımlar şiir yoluyla bize ulaşmıştır. Günümüzde Mısır'daki halk lehçesinde bu iki zaminin şeddeli olarak kullanımı da lehçesel olduğunu göstermektedir.⁶³ Bu itibar ile şiirdeki bu tür kullanımların şiire has bir durum veya bir lehçe kullanımını olarak ele alınıp zarûret olgusundan çıkartılması daha uygundur.

1.4. Şiirde Özel İsimlerin Kullanımı

Özel bir isim, şiirde kullanıldığında şiirin söylendiği çevrede o ismin bilinmesi gerekir. Öyle ki bazen o isme işaret eden birkaç harf, o ismin ne olduğunu anlamak için yeterli olmalı veya o ismi anlatan olaydan kim olduğu bilinmelidir. Nitekim kimi özel hallerinden ötürü kelimeler kendi kalıbından çıkarılabilir.⁶⁴ Kayrevânî, zarûret yerlerinden birinin, bir isimden başka bir ismin kastedilmesi veya isimde değişikliğe gidilmesi olduğunu ve bu durumda şiirde kastedilen isme delalet eden bazı işaretlerin bulunması gerektiğini zikretmiştir.⁶⁵ Özel isimdeki değişikliğe örnek olarak 'Amir b. Cuveyn et-Tâî'ye ait olan şu beyit verilebilir:⁶⁶

فِيَا لَيْتَنِي مِنْ بَعْدِ فَاطَا وَأَهْلَهَا / هَلَكْتُ وَمِ أَسْمَعُ بِهَا صَوْتِ إِيسَانَ

Ben, keşke Fatma ve ailesinden sonra belak olsaydım da hiçbir insanın onun bakındaki sesini duymasaydım.

Bu beyitteki istişhâd yeri فَاطَا kelimesidir. Bu ismin aslı فاطمة şeklinde iken zarûretten ötürü değiştirilmiştir.

Bir isimden başka bir ismin kastedilmesine örnek olarak şu beyit verilebilir:⁶⁷

صَبَّحَنَ مِنْ كَاظِمَةِ الْحِصْنِ الْحَرْبِ / يَحْمِلُنَ عَبَّاسَ بْنَ عَبْدِ الْمُطَلِّبِ

(O kadınlar) Abbâs b. Abdilmuttalib'i taşıyarak Kâzime (bir yerin ismi)'den harap olan kaleye sabah vakti geldiler.

Bu beyitteki istişhâd yeri عَبْدِ الْمُطَلِّبِ ifadesidir. Şair, burada Abbâs b. Abdilmuttalip'i değil de oğlu olan Abdullah b. Abbâs'ı diyeceğine zarûretten dolayı Abdullah'ın babasını demiştir.⁶⁸ Zira beytin birinci mısrası, bâ harfî ile bittiğinden ikinci mısrayı buna uydurmak için bâ harfî ile biten Muttalib kelimesi kullanılmıştır. Dolayısıyla bu beyitte kastedilen kişinin kim olduğu bilindiğinden ötürü değişikliğe gidilmiştir.

Sîrâfî ise bir ismin başka bir ismin yerine kullanılmasını zarûret değil, şairin hatası olarak görmüştür. Nitekim o, özel isimlerin kullanımının şiirde ve normal kelâmda câiz olan, sadece şiirde câiz olan ve ne şiirde ne de normal kelâmda câiz olan kullanım olmak üzere üç şekilde olduğunu zikretmiştir. Şiir ve nesirde câiz olan kullanım عَبْدُ اللَّهِ kelimesinin عَبْدُ اللَّهِ şeklinde tasğir edilmesi gibi tasğir edilmeksizin özel isimlerin tasğir edilmesidir. Şiirde câiz olup normal kelâmda câiz olmayan özel isimlerin kullanımını عَبْدُ اللَّهِ kelimesinin yerine مَعْبُدُ kelimesini, سليمان kelimesi yerine سَلَّمَ kelimesini kullanmak gibi bir kıyâs olmaksızın bir ismin kendisiyle bilinen

⁶³ Abdullatîf, *Lügatu's-Şi'r*, 168.

⁶⁴ İbn Cinnî, *el-Haşâiş*, 3/188.

⁶⁵ Kayrevânî, *Mâ yecûzu li's-Şâ'ir*, 320, 322.

⁶⁶ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/203.

⁶⁷ Bu beyit, kimseye nispet edilmeden zikredilmiştir bk. İbn Cinnî, *el-Haşâiş*, 2/452; Kayrevânî, *Mâ yecûzu li's-Şâ'ir*, 320; İbn 'Uşfûr, *Darâ'iru's-Şi'r*, 169.

⁶⁸ İbn Cinnî, *el-Haşâiş*, 2/453; Kayrevânî, *Mâ yecûzu li's-Şâ'ir*, 320.

başka bir isimle değiştirilmesidir. Çünkü عَبْدُ اللَّهِ ve مَعْبُدُ kelimelerinin kökleri aynı manayı ihtiva edip ibadet anlamına gelmekte, سَلِيمَان ve سَلَامٌ kelimeleri de aynı kök olan selamet kelimesinden türemiştir. Ne şiirde ne de normal kelâmda câiz olan kullanım ise şairin عثمان أبو عمرو yerine عثمان أبو عفان söylemesi gibi bir ismin yerine yanlışlıkla başka bir ismi kullanmasıdır. Çünkü şair bu kelimeyi عثمان بن عفان kelimesiyle karıştırarak Affân oğlu Osman diyeceğine, Affân'ın babası Osman demiştir.⁶⁹ Şiirde bu tür kullanımlar çok olup bazı nahivciler, bunu hata olarak kabul ederken; bazıları da zarûret olduğunu söylemek sûretiyle hata olmaktan çıkarmıştır.⁷⁰ Abdullatîf ise kendisine göre bu görüşlerin hiçbirinin uygun olmadığını zira bu kullanımların şiirde kullanılan özel isimlerin bir tezahürü olduğunu ve buna göre ele alınması gerektiğini, fakat nahivcilerin şiirin kendine özgü bu diline bakmamaları sebebiyle ihtilafa düştüklerini ifade etmiştir.⁷¹

Nahivcilerin özel isimler hususunda ihtilâfa düştükleri kullanımlardan biri de şiirde tenvîn alması gereken munsarîf özel bir isimden tenvîni hazfetmektir. Kûfeliler, Ahfeş ve bazı Basralı dil bilginleri, tek bir illet üzere olan özel ismin, munsarîf bir kelimeyi gayr-ı munsarîf yapmada yeterli olduğunu söylemişler ve bu konuda şiirden delil getirmişlerdir. Sîbeveyhi ve Basralı dil bilginlerinin çoğu ise bunu reddederek bu konuda varid olan beyitleri ya te'vîl etmişler ya da değiştirmişlerdir.⁷² İbn Ya'îş, tenvînin hazfı konusunda ortaya konulan örnekler ele alındığı zaman çoğunun özel isimler olduğu, zarûretten ötürü tek bir sebep olan alemiyetten dolayı munsarîf olmaktan çıktığını belirtmiştir. Dolayısıyla ona göre nekire bir ismin zarûretten ötürü gayr-ı munsarîf yapılması câiz değildir.⁷³ Suyûtî, bu konuda Ahmed b. Yahyâ eş-Şeybânî'nin (öl. 291/904) savunduğu birinci görüşe göre normal kelâmda da olsa mutlak olarak câiz olduğu, Basralı dil bilginlerinin çoğu ve Kûfelilerden Ebû Musa el-Hâmid'in (öl. 305) benimsediği ikinci görüşe göre şiirde de olsa mutlak olarak câiz olmadığı, Kûfeli dil bilginlerinin çoğu ve Basralılardan Ahfeş'in savunduğu üçüncü görüşe göre şiirde câiz, normal kelâmda câiz olmadığı ve dördüncü görüşe göre ise sadece özel isim durumunda câiz olduğu şeklinde bu konuda dört yaklaşımın olduğunu ifade etmiştir.⁷⁴ Özel isimden tenvînin hazfedilmesine örnek olarak Ubeydullâh b. Kays er-Rukayyât'a (öl. 75/694) ait olan şu beyit verilebilir:⁷⁵

وَمُضْعَبٌ حِينَ جَدِّ الْأُمِّ / رُؤْيُهَا وَأَطْيَبُهَا

Mus'ab, iş kazıştığında tüm efendilerin en büyüğü ve en iyisidir.

Bu beyitteki istişhâd yeri مُضْعَبٌ kelimesi olup zarûretten ötürü bu kelimedenden tenvîn hazfedilmiştir.⁷⁶ Ayrıca bu konuda mecrûr munsarîf bir kelimenin mansûb olması değil de tenvînin hazfedilmesine dair örneklerin verilmesi zarûretin “Zarûretin ihtiyaçla sınırlandırılması” şartına uygun olduğu görülmektedir.

⁶⁹ Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*, 1/228-230.

⁷⁰ Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*, 1/230-231.

⁷¹ Abdullatîf, *Luğatu's-sîr*, 198-199.

⁷² Ebu'l-Bekâ Muvaffakuddîn Ya'îş b. Ali İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal li'z-Zemahşerî*, thk. İmîl Bedî' Yakûb (Beirut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2001), 1/188.

⁷³ İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 1/191.

⁷⁴ Suyûtî, *Hem'u'l-bevâmi*, 1/121-123.

⁷⁵ Ubeydullâh b. Kays er-Rukayyât, *Dîvânü Ubeydillâh b. Kays er-Rukayyât*, thk. Muhammed Yûsuf Necm (Beirut: Dâru Sâdir, ts.), 124; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 1/189.

⁷⁶ İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 1/189-191.

1.5. Hâulâi (هؤلاء) İşaret İsminden Elif Harfinin Hazfedilmesi

Şiir zarûretlerinden biri de işaret ismi olan هؤلاء kelimesindeki elif harfini hazfetmektir.⁷⁷ Buna örnek olarak şu beyit verilebilir:⁷⁸

تَجَلَّدَ لَا يُقَالُ هؤلاءِ هَذَا / بَكَى لَمَّا بَكَى أَسْفًا غَيْظًا

Sabret ki bunlar: 'Bu kişi ağladığında üzüntü ve öfkeden dolayı ağladı' demesinler.

Bu beyitteki istişhâd yeri, hevlâi (هؤلاء) kelimesidir. Bu kelimenin aslı Hâulâi (هؤلاء) şeklindeyken elif harfi hazfedilmiş, hemze de vâv harfine dönüşmüştür. Hâulâi (هؤلاء) kelimesinin, Hevlâi (هؤلاء) şekline dönüşmesi hususunda nahivciler arasında ihtilâflar mevcuttur. Şöyle ki; Ferrâ, bu kelimenin Havlâi (هاؤلاء) şeklinde olduğunu, vâv harfinin sâkin, bir önceki harfin de elif olması hasebiyle elif harfinin iltikâ-i sâkineyn (iki sâkin harfin bir araya gelmesi) sebebiyle hazfedildiğini zikretmiştir.⁷⁹ Bağdâdî, هؤلاء kelimesindeki hemzenin kıyâs dışı olarak vâv harfine dönüştüğü, هؤلاء şeklinde zamme harekesinin vâv harfine ağır gelmesinden ötürü hazfedildiği ve elif harfinin de iltikâ-i sâkineynden ötürü hazfedildiği şeklinde Ferrâ'nın bu sözüne açıklık getirmiştir.⁸⁰ Buna göre burada sırasıyla — هؤلاء — هؤلاء — هؤلاء şeklinde işlemler yapılmıştır.

Bağdâdî'nin İbn Cinnî'ye atfettiği görüşe göre bu kelimenin aslı هؤلاء şeklinde olup elif harfi hazfedilmiş, daha sonra da هؤل kelimesi ayne'l-filin sâkin kılınması bakımından عَضْد-عَضْد kelimesine benzetilerek hemze harfi sâkin kılınmıştır. Hemze harfi sâkin olup bir önceki harfin harekesi fetha olmasına rağmen hemze, vâv harfine dönüşmüştür.⁸¹ Bu görüşe göre ise burada sırasıyla هؤلاء — هؤلاء — هؤلاء — هؤلاء şeklinde işlemler yapılmıştır.

Yukarıda zikrettiğimiz görüşlere bakıldığında Ferrâ ile İbn Cinnî'nin görüşleri arasında bazı farklılıkların olduğu görülmektedir. Ferrâ'ya göre bu kelimedeki değişiklik ilk olarak hemze harfinin vâv harfine dönüşmesiyle başlamış daha sonra vâv harfi sâkin kılınarak iltikâ-i sâkineynden ötürü elif harfini hazfetmek şeklinde iken; İbn Cinnî'ye göre ilk işlem elif harfinin hazfedilmesiyle başlamıştır. Daha sonra هؤل kelimesi عَضْد kelimesine benzetilerek hemze harfi sâkin kılınmış ve vâv harfine dönüşmüştür.

Bu iki görüşün dışında هؤلاء kelimesindeki böyle bir kullanımın şiir zarûreti olmaksızın bir lehçenin kullanımı olduğunu söyleyenler de vardır. Nitekim İbn Ya'îş, bu kelimedeki memdûd bir şekilde hâulâi (هؤلاء), maksûr olarak hâulâ (هؤلا) ve elifin hazfi ile he'lâi (هؤلاء) şeklinde üç tane farklı kullanımın olduğunu söylemektedir. O, bu kelimedeki ه harfinin tenbîh harfi olduğunu fakat ism-i işaret ile beraber çok kullanıldığından ötürü tek bir kelimeymiş gibi kullanıldığını ve elif harfinin de tahfif için hazfedildiğini ifade etmiştir.⁸²

⁷⁷ Kayrevânî, *Mâ yecûzu li'ş-şâ'ir*, 357-358; Bağdâdî, *Hizânetu'l-edeb*, 5/438.

⁷⁸ Bu beyit, kimseye nispet edilmeden zikredilmiştir bk. Kayrevânî, *Mâ yecûzu li'ş-şâ'ir*, 358; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 2/367; Bağdâdî, *Hizânetu'l-edeb*, 5/437; Abdulhalim, *Mevâridü'l-beşâ'ir li'ferâ'idü'd-darâ'ir*, 500.

⁷⁹ Kayrevânî, *Mâ yecûzu li'ş-şâ'ir*, 358.

⁸⁰ Bağdâdî, *Hizânetu'l-edeb*, 5/438.

⁸¹ Bağdâdî, *Hizânetu'l-edeb*, 5/438.

⁸² İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 2/367.

1.6. Muttasıl Gâibe Zamir Olan Hâ (ها) Kelimesinden Elif Harfinin Hazfî

Te'nîs alameti olduğu için muttasıl gâibe zamirden elifin hazfedilmesine nahivciler cevâz vermezken; sadece bazıları vakıf halinde bu hazfî câiz görmüşlerdir.⁸³ Buna örnek olarak şu beyit verilebilir:⁸⁴

فَإِنِّي قَدْ رَأَيْتُ بِدَارِ قَوْمِي / نَوَائِبَ كُنْتُ فِي حَلْمِ أَخَافَهُ

Ben, Lahm (kavminin) içinde korktuğum felaketleri, kavminin evinde gördüm.

Bu beyitteki istişhâd yeri أَخَافَهُ kelimesidir. Bu kelimedeki zamir, نَوَائِبِ kelimesine döndüğü için أَخَافَهَا şeklinde olması gerekirken zarûretten ötürü kendisinden elif harfi hazfedilmiş ve hâ harfindeki fetha bir önceki harfe nakledilmiştir. Enbârî, bu kullanımın Lahm kabilesinin lehçesi olduğunu söylemiştir. Onlar نحن جئنا بما “Biz, o şeyleri getirdik” ifadesi yerine elif harfini hazfedip fetha harekesini bir önceki harfe naklederek نَحْنُ جِئْنَا بِهِ ifadesini kullanırlar.⁸⁵

Ferrâ, أَخَافَهُ fiilinin fetha harekesi almasının sebebini, elif harfinin hazfedilmesine delalet etmesi olduğu şeklinde açıklamıştır. Zira fetha, elifin cinsidir.⁸⁶ İbn Usfûr, هَا kelimesinden elif harfini hazfedip fetha harekesiyle yetinmenin çirkin bir zarûret olduğunu, elif harfinin hazfedilip fetha harekesinin bir önceki harfe nakledilmesinin ise zarûret kabilinden olduğunu hatta Ferrâ'nın “Allah (cc)’ın sizi onunla yüceltiği fazilet ile Allah (cc)’ın sizi onunla şereflendirdiği keramet ile” şeklinde bir cümle rivayet ettiği ve bu cümledeki بِهِ kelimesinde olduğu gibi bunun normal kelâmında da olabileceğini söylemiştir.⁸⁷ Dolayısıyla bu görüşlere bakıldığında böyle bir kullanımın bazı kabilelerin normal kelâmında vukû bulduğu, fakat bunun dışında şiirin kendine has özelliği olarak ortaya çıktığı görülmektedir.

1.7. Vasil Halinde Sekte İçin Kullanılan Hâ Harfinin Gelmesi

Vakıf halinde, kelimedeki harekeyi veya med harflerini ortaya çıkarmak için kelimenin sonuna eklenen hâ harfine sekte hâ'sı / هَاءِ السَّكْتِ denir. Birincisi, وَهْ (koru) ve عَهْ (anla) gibi tek harf üzere gelen fiillerde bu harfin lâzımî olarak zâid gelmesi, ikincisi ise لَمَعْ kelimesinde olduğu gibi bir harften fazla olan kelimelere eklenmesinin lâzımî olmadığı şeklinde iki kullanımı vardır. Vakıf yapılması ve sâkin harf üzere vakfetmek için getirilen bu harfin sâkin olması gerekir. Vasil halinde bu harfin harekeli kılınması câiz değilken,⁸⁸ bazen şiirde zarûrete binaen vasil halinde harekeli bir şekilde sekte hâ'sı gelebilir. Buna örnek olarak şu beyit verilebilir:⁸⁹

⁸³ Ebû Ali Hasan b. Ahmed el-Fârisî, *el-Huce li'l-kurrâi's-seb'e*, thk. Bedruddin Kahveci vd. (Dimeşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1984), 1/139.

⁸⁴ Bu beyit, kimseye nispet edilmeden zikredilmiştir bk. Enbârî, *el-İnşâf fî mesâilil-hilâf*, 2/568; İbn 'Usfûr, *Đarâi'ru's-şî'r*, 125, 188.

⁸⁵ Fârisî, *el-Huce li'l-kurrâi's-seb'e*, 1/139; Enbârî, *el-İnşâf fî mesâilil-hilâf*, 2/568; İbn 'Usfûr, *Đarâi'ru's-şî'r*, 125.

⁸⁶ Kayrevânî, *Mâ yecûzu li's-şâ'ir*, 286.

⁸⁷ İbn 'Usfûr, *Đarâi'ru's-şî'r*, 125.

⁸⁸ İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 5/174-176.

⁸⁹ Bu beyit, kimseye nispet edilmeden zikredilmiştir bk. Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/422; İbn Cinnî, *el-Huşâiş*, 2/358; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 1/176; Bağdâdî, *Hiżânetu'l-edeb*, 2/388.

يَا مَرْحَبَاهُ بِحِمَارٍ نَاجِيَةٍ / إِذَا أَتَى قَرْنَتْهُ لِّلسَّائِيَةِ

Merhaba Naciye (isimli kişi)'nin eşeği, o geldiğinde onu büyük su kovası için yaklaştıracam.

Bu beyitteki istişhâd yeri مَرْحَبَاهُ kelimesidir. Bu kelimenin sonunda vakıf halinde sâkin gelmesi gereken sekte hâ'sı olmasına rağmen zarûretten dolayı vasıl halinde ve harekeli olarak gelmiştir.

Basralı dil bilginleri, هَنَا kelimesi dışında sekte için gelen hâ harfinin vasıl halinde getirilmesinin şiir hariç câiz olmadığını savunmuşlardır.⁹⁰ İbn Ya'îş, bu harfin sâkin olması gerektiğini, vasıl halinde harekeli yapılmasının normal kelâmda hata ve çirkin, şiirde ise zarûret olduğunu vurgulamıştır.⁹¹ Buna karşın Kûfeli dil bilginleri ise şiirde ve normal kelâmda bunu câiz görmektedirler. Ferrâ, Arapların bazen حَسْرَتَا kelimesinin sonundaki elif harfine hâ harfini dâhil ettiklerini, bazen hâ harfini mecrûr bazen de merfû yaptıklarını fakat هَنَا ve يَا هَنَا kelimeleri dışında çoğunlukla mecrûr olarak kullandıklarını ve bu iki kelimedede ise merfû kullanımın çoğunlukta olduğunu vurgulamıştır. Çünkü Araplar sekte hâ'sını konuşmalarında çok kullandıklarından neredeyse kelimenin asli harflerinden saymışlardır.⁹²

Sekte hâ'sı, Kur'ân-ı Kerîm'de de bulunmaktadır. Örneğin مَمْ يَتَسَنَّهٗ “bozulmadı”⁹³ âyetinde kelimenin sonunda vasıl ve vakıf halinde sekte hâ'sı vardır. Bu sebeple nahivcilerin bu konudaki farklı tutum ve ihtilâflarına bakıldığında Kûfeli dil bilginlerinin bu harfin vasıl halinde normal kelâm ve şiirde gelebileceği görüşü daha uygun görülmektedir.

1.8. Tesniye Nûnu'nun Fetha veya Zamme İle Harekelenmesi

Tesniye ismin sonunda bulunan nûn harfinin, kesra ile harekelenmesi gerekir. Nûn harfine hareke verilmesinin sebebi كِتَابَانِ / كِتَابَيْنِ “iki kitab” kelimesinde olduğu gibi iki sâkin harfin yan yana gelmesini engellemektir. Nûn harfinin kesra harekesi almasının sebebi ise merfû olduğu durumda bir önceki harfin elif olmasıdır. Zira elif harfi hafif bir harf kabul edilirken kesra harekesi ağırdır. Bununla denge sağlanmak istenmiştir. Çoğul ismin sonunda gelen nûn harfinin fetha harekesi almasının sebebi ise çoğul bir kelimeyi tesniye bir kelimededen ayırt etmek ve nûn harfinden önce ağır kabul edilen vâv veya yâ harfinin gelmesinden ötürü hareketler içinde en hafif kabul edilen fetha harekesini vermektir.⁹⁴ Bazen bu kullanım dışına çıkılarak zarûrete binaen tesniye ismin sonunda gelen nûn harfi, kesra yerine zamme veya fetha harekesini alabilir. Nûn harfinin fetha harekesi almasına örnek olarak Humeyd b. Sevr el-Hilâlî'ye (öl. 70/689) ait olan şu beyit verilebilir:⁹⁵

عَلَى أَحْوَذِيَّيْنِ اسْتَفْلَتْ عَشِيَّةً / فَمَا هِيَ إِلَّا لَمَحَةٌ وَتَغِيْبُ

Bir akşam vakti (Kaya kuşu) iki güçlü kanat üzerine durakaldı. (sen ona bakar bakmaz) o, bir anda kaybolur.

⁹⁰ Bağdâdî, *Hizânetu'l-edeb*, 7/253.

⁹¹ İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 1/176-177.

⁹² Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/422.

⁹³ el-Bakara 2/259.

⁹⁴ İbn Cinnî, *Sırru şinâ'eti'l-i'râb*, 2/151; İbn 'Usfûr, *Đarâi'ru's-ş-i'r*, 218.

⁹⁵ Humeyd b. Sevr el-Hilâlî, *Đivânu Humeyd b. S_ evr el-Hilâlî*, thk. Muhammed Şefik el-Baytâr (Abu Dabi: Dâru'l-Kutubi'l-Vataniyye, 2010), 249; İbn 'Usfûr, *Đarâi'ru's-ş-i'r*, 217; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 3/190; Cemâluddîn Abdullah b. Yusuf İbn Hişâm, *Tahlişu's-ş-şevâbid ve Telhîşu'l-fevâid*, thk. Abbas Mustafa es-Sâlihî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1986), 79; Bahâuddîn Abdullah İbn 'Akîl, *Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Kahire: Dâru't-Turâs, 1980), 1/69.

Tesniye ismin sonunda gelen gelen nûn harfinin, zamme harekesi almasına örnek ise Ru'be b. Accâc'a (öl. 145/762) ait olan şu beyit verilebilir:⁹⁶

يا أَبْتَا أَرْقِي الْقِدَّانُ / فالنومُ لا تألُفُهُ العَيْنَانُ

Ey babacığım pırelere uykumu kaçırdı, gözlerime uykuyu girmiyor.

Bu beyitlerdeki istişhâd yerleri الْقِدَّانُ ve الْعَيْنَانُ kelimeleridir. Bu kelimeler, tesniye oldukları için nûn harfi mecrûr olması gerekirken mansûb ve merfû yapılmıştır. Bu kullanımların zarûret olduğunu söyleyen kişi İbn 'Uşfûr'dur.⁹⁷ Nahivciler ise tesniyelerdeki nûn'un fetha ile harekelenmesinin Haris b. Ka'b oğulları ve Rabi'a oğullarının bazı kollarının lehçesi olduğunu söylemişlerdir. Bu lehçeyi konuşan Araplar رأيتُ الزيدانَ, وجاءني الزيدانَ ve مررتُ بالزيدانَ örneklerinde olduğu gibi nasb, cer ve raf durumlarında elif harfini sabit kılarken; nasb halinde nûn harfini fetha ile harekelenmektedirler.⁹⁸ İbn Hişâm ve İbn 'Akîl أَخُوذَيْيْنِ kelimesinde olduğu gibi nûn harfinin fetha ile harekelenmesinin bir lehçe kullanımı olduğunu söylemişlerdir.⁹⁹ Ayrıca tesniye nûnu'nun, zamme ile harekelenmesinin de bir kullanım olduğunu ifade etmişlerdir. Nitekim İbn Ya'îş, bazı Arapların nasb ve cer durumunda nûn harfini fetha ile harekelenmelerini söyledikten sonra bazı Arapların الزيدانُ şeklinde nûn harfini zamme ile harekelenmelerini konusunda nakillerin bulunduğunu zikretmiştir. Ona göre böyle bir kullanım şâz olup kendisine kıyâs edilmemesi gerekirken; İbn 'Uşfûr burada tesniye kelimesinin müfred bir kelime gibi nûn harfi üzerine i'râb harekelerini almış olabileceğini zikretmiştir.¹⁰⁰ Nûn harfinin zamme harekesi alması tesniyenin üç durumda elif harfinin sabit kalması ile alakalı bir durumdur.¹⁰¹

Genel olarak bu konuya baktığımızda İbn 'Uşfûr bu kullanımı zarûret olarak kabul ederken; nahivciler nûn harfinin kesra yerine zamme veya fetha ile harekelenmesinin Araplardan nakledilen bir lehçe olduğunu söylemişlerdir. Ayrıca Haris b. Ka'b oğulları ve Rabi'a oğullarının bazı kolları ise üç durumda tesniye için gelen elif harfini sabit bırakarak nasb halinde nûn harfini fetha ile harekelenmektedirler. Bize göre tesniye nûnu'nun fetha veya zamme ile harekelenmesine dair kullanımların bazı Arapların lehçelerine uygun olması hasebiyle bu lehçeler dışında böyle kullanımların zarûret kabul edilmesi daha uygundur.

1.9. Cemi Nûnu'nun Kesra veya Zamme İle Harekelenmesi

Düzenli müzekker çoğulların sonunda bulunan nûn harfinin fetha ile harekelenmesi asıl iken bazen nûn harfi kesra veya zamme harekesini alarak i'râbını vâv veya yâ harfi ile değil müfred munsarîf bir kelimenin i'râbı olan hareke ile alabilmektedir. Nûn harfinin kesra ile harekelenmesine örnek olarak Suheym b. Vuseyl et-Temîmî'ye ait şu beyit verilebilir:¹⁰²

وماذا يَدْرِي الشعراءُ مِنِّي / وقدْ جاوَزْتُ حدَّ الأُرْبَعِينِ

⁹⁶ Ru'be İbn el-'Accâc, *Mecmû'u eş'âri'l-'Arab ve hüve muştemil 'alâ Dîvâni Ru'be b. el-'Accâc*, thk. Velîd İbn el-Verd (Berlin: Âlâtu Duruğlin el-Meşhûre, 1903), 186; Ezherî, *Şerhu't-tasrîh*, 1/78; Bağdâdî, *Hizânetu'l-edeb*, 1/92.

⁹⁷ İbn 'Uşfûr, *Đarâi'ru's-si'r*, 217-219.

⁹⁸ İbn Cinnî, *Sırru şmâ'eti'l-i'râb*, 339; İbn 'Uşfûr, *Đarâi'ru's-si'r*, 218; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 2/355.

⁹⁹ Cemâluddîn Abdullah b. Yusuf İbn Hişâm, *Erđabu'l-mesâlik ilâ Elfıyyeti İbn Mâlik*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, ts.), 1/63; İbn 'Akîl, *Şerhu İbn 'Akîl*, 1/69.

¹⁰⁰ İbn 'Uşfûr, *Đarâi'ru's-si'r*, 218-219; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 3/190-191.

¹⁰¹ İbn 'Akîl, *Şerhu İbn 'Akîl*, 1/71.

¹⁰² Ebû Ubâde el-Velîd b. Ubeyd Buhturî, *el-Hamâse*, thk. Muhammed İbrahim Hûr, Abîd Ahmed Muhammed (Birleşik Arap Emirlikleri: Hey'etu Ebû Zâbî, 2007), 51; el-Muberrred, *el-Muktedab*, 3/332; İbn Cinnî, *Sırru şmâ'eti'l-i'râb*, 2/271; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 3/227; İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 1/86; İbn 'Uşfûr, *Đarâi'ru's-si'r*, 220; İbn Hişâm, *Erđabu'l-mesâlik*, 1/68; el-Bağdâdî, *Hizânetu'l-edeb*, 8/62.

Ben, kırk yaşını geçmişken şairler benden ne istiyorlar?

Nûn harfinin zamme ile harekelenmesine örnek olarak da Se'îd b. Kays el-Hemedânî'ye (öl. 45/666) nispet edilen şu beyit verilebilir:¹⁰³

وَأَنَّ لَنَا أبا حَسَنٍ عَلِيًّا / أَبٌ بَرٌّ وَنَحْنُ لَهُ بَنِينَ

Şüphesiz ki bizim için Hasan'ın babası Ali vardır. İyi bir babadır ve biz onun çocuklarıyız.

Bu beyitlerdeki istişhâd yerleri الْأَزْبَعِينَ ve بَنِينَ kelimeleridir. Bu kelimeler cem-i sâlim oldukları için normalde الْأَزْبَعِينَ ve بَنُونَ şeklinde olması gerekirken zarûrete binaen nûn harfi, kesra ve zamme ile harelenmiştir.

Cemi nûnu'nun fetha dışında başka bir hareke alması veya müfred munsarif bir kelimenin i'râbını alması hususunda nahivciler ihtilâf etmişlerdir. Bazıları, bu durumun şüire has bir durum olduğunu söylemişlerdir. Nitekim İbn Cinnî, tesniye nûnu gibi cemi nûnu'nun da kesra ile harekelenmesinin zarûret olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁴ İbn Ya'îş, bu konudaki görüşleri ortaya koyduktan sonra iltikâ-i sâkineynden ötürü nûn harfinin kesra harekesini almasını şüire zarûretine bağlamıştır.¹⁰⁵ İbn 'Uşfûr, nûn harfinin kesra harekesi almasının sadece şüirede bulunduğunu söyleyerek bu durumu şüire bağlamıştır.¹⁰⁶ İbn Hişâm, yâ harfinden sonra nûn harfinin kesra harekesi almasının şüirede câiz olduğunu söylemiştir.¹⁰⁷ İbn 'Akîl ise nûn harfinin kesra ile harekelenmesini bir lehçe kullanımı değil şâz olarak görmüştür.¹⁰⁸ Âlûsî de yâ harfi ile beraber nûn harfinin kesra ile harekelenmesini zarûret olarak görmüştür.¹⁰⁹ Dolayısıyla bu nahivciler, nûn harfinin kesra veya müfred bir ismin i'râbını almasını şüire zarûreti veya şâz olarak görmüşlerdir.

Bazı nahivciler ise bunun bir lehçe olduğunu savunmuşlardır. Zira Halîl b. Ahmed, Araplardan bazılarının nasb ve cer durumunda مَرْرُثُ الْبَيْنِينَ şeklinde kullanıma gittiklerini, merfû durumunda ise zamme harekesi ve vâv harfi itibariyle iki raf' alametinin bir arada olmaması gerektiğinden vâv harfini yâ harfiyle değiştirerek هَوْلَاءُ الْبَيْنِينَ şeklinde kullandıklarını zikretmiş ve nûn harfinin kesra ve zamme almasının bir lehçe olduğunu ifade etmiştir.¹¹⁰ İbn Mâlik de bu görüşte olup Araplardan bazılarının سَيْنِينَ “yillar” kelimesini غَسْلِينَ “kir” kelimesine benzeterak daima yâ harfini sabit kıldığını ve i'râb harekelerini nûn harfinin üzerine icra ederek سَيْنِينَا, سَيْنِينَا, سَيْنِينَا şeklinde kullanıma gittiklerini, bazılarının da bu kelimedeki nûn harfinin tenvîn yerine gelmesinden ötürü iltikâ-i sâkineyn olmasının diye سَيْنِينُ şeklinde tenvîn harekesini hazfettiklerini söylemiştir. Ona göre nasıl ki tesniye nûnunun fetha ile harekelenmesi, bir lehçe ise cemi nûnunun kesra ile harekelenmesi de bir lehçe olabilir. Ayrıca İbn Mâlik, Muberrred ile aynı görüşü paylaşarak cem-i müzekker sâlim'e mülhak olan kelimelerin, hakikati itibariyle çoğul olmamaları sebebiyle müfred bir kelimenin i'râbı olan hareke ile i'râb olmasının güzel olduğunu söylemiştir.¹¹¹ Âlûsî, nûn harfinin kesra harekesi almasının, nasb ve cer halinde yâ harfinin olması durumunda geldiğini söylemiş ardından da

¹⁰³ İbn 'Uşfûr, *Darâi'ru's-sîr*, 219; İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 1/85; Bağdâdî, *Hişânetu'l-edeb*, 8/75-77.

¹⁰⁴ İbn Cinnî, *Sırru Şimâ'eti'l-i'râb*, 2/273.

¹⁰⁵ İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 3/229-231.

¹⁰⁶ İbn 'Uşfûr, *Darâi'ru's-sîr*, 219.

¹⁰⁷ İbn Hişâm, *Evdâbu'l-mesâlik*, 1/67.

¹⁰⁸ İbn 'Akîl, *Şerhu İbn 'Akîl*, 1/67.

¹⁰⁹ Âlûsî, *ed-Darâ'ir*, 159.

¹¹⁰ Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *el-Cumel fi'n-nahv*, thk. Fahrudîn el-Kabâve (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1985), 223-224.

¹¹¹ Muberrred, *el-Muktaḍab*, 4/37; İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 1/85-86.

birincisi şiiir, ikincisi de yâ harfî olması şeklinde kesralı nûn harfî kullanımının iki şartının olduğuna dair İbn ‘Uşfûr’dan nakilde bulunmuştur.¹¹² İbn Ya‘îş de nûn harfinin hareke ile i‘râb alması durumunda yâ harfinin gerekli olduğunu söylemiştir.¹¹³

Bu görüşlere bakıldığında cemi nûnu’nun kesra ile harekelenmesi veya müfred bir kelimenin i‘râbını alması, bazı Arapların lehçesinde bulunması hasebiyle bunu zarûret değil de bir lehçenin tezahürü olarak görmek daha uygundur. Zira gramerin toplum dilinden tamamıyla yoksun olduğu ileri sürülemez.¹¹⁴

1.10. Mütেকellim Yâ’sının Kesra İle Harekelenmesi

Mütেকellim yâ’sı, muttasıl bir zamir olup öncesinde sâkin bir harf yoksa غلامِي ve غلامِي örneklerinde olduğu gibi fetha harekesi alması veya sâkin olması câizdir. Eğer bir önceki harf sâkin ise عصاي “benim asam” ve قاضي “Benim hâkimim” örneklerinde olduğu gibi sadece fetha ile harekelenmesi gerekir. Fakat şair mecbûr kalırsa kesra ile harekelendirebilir.¹¹⁵ Nitekim Kayrevânî, bunun zarûret olduğunu ve iltikâ-i sâkineynden ötürü Arapların sâkin bir harfî kesra ile harekelendirmesi hasebiyle şairin yâ harfîni sâkin zannettiğini ve bundan dolayı yâ harfine kesra harekesini verdiğini söylemiştir.¹¹⁶ Dolayısıyla o, bu görüşüyle yâ harfinin meksûr yapılmasını şairin mecbûr kalmasına bağlayarak bunun sadece şiiirde câiz olabileceğini ortaya koymuştur. Bu kullanıma örnek olarak Ağleb el-‘İclî’ye (öl. 19/640) ait olan şu beyit verilebilir:¹¹⁷

قال لها هل لك يا تاتي / قالت له ما أنت بالمرضي

O kadına dedi ki: Ey kadın! Senin için bende bir şey var mı (benimle evlenir misin)? Kadın da o adama dedi ki: Sen razı olanlardan değilsin.

Bu beyitteki istişhâd yeri تاتي terkibidir. تا kelimesi, müennes müfred ism-i işaretlerden biri olup¹¹⁸ تاتي terkibinin sonundaki mütেকellim yâ’sı, meftûh gelmesi gerekirken zarûrete binaen meksûr yapılmıştır.

Mütেকellim yâ’sının meksûr olması hususunda nahivciler ihtilâf etmişlerdir. Bu ihtilâfların en bariz olanı, A‘meş el-Kûfî’nin (öl. 148/765) مَا أَنْتُمْ بِمُصْرَحِيَّيْ *“Siz beni kurtaramazsınız”*¹¹⁹ âyetindeki مُصْرَحِيَّيْ kelimesinde¹²⁰ mütেকellim yâ’sının meksûr okunması şeklindeki kırâatıdır. Bazı nahivciler, bu kırâatı desteklerken; bazıları reddetmiştir.

¹¹² Âlûsî, *ed-Đarâ’ir*, 160.

¹¹³ İbn Ya‘îş, *Şerh’u’l-Mufaşşal*, 3/228.

¹¹⁴ Rıfat Akbaş, “Arap Dili Gramerini Dil-Toplum İlişkisi Üzerinden Okuma Denemesi”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/25 (15 Aralık 2020), 747-454.

¹¹⁵ Kayrevânî, *Mâ yecûzu li’s-şâ’ir*, 305-306.

¹¹⁶ Kayrevânî, *Mâ yecûzu li’s-şâ’ir*, 306.

¹¹⁷ Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, 2/76; Ebû İshâk İbrâhim b. es-Serî ez-Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve i‘râbuh*, thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: ‘Âlemu’l-Kutub, 1988), 3/159; el-Kayrevânî, *Mâ yecûzu li’s-şâ’ir*, 306; el-Bağdâdî, *Hizânetu’l-edeb*, 4/430-431.

¹¹⁸ Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrâhim Ebû Şâme el-Makdisî, *İbrâzu’l-me’ânî min Hizâ’l-emânî*, thk. İbrâhim ‘Aṭveh ‘Avad (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, ts.), 550.

¹¹⁹ İbrahim 14/22.

¹²⁰ مُصْرَحِيَّيْ kelimesinin sonundaki yâ harfinin şeddeli olmasının sebebi, iki tane yâ harfinin beraber bulunmasıdır. Birincisi bu kelimenin çoğulu, cem-i müzekker olan مُصْرِحِينَ kelimesindeki yâ harfî, ikincisi ise mütেকellim yâ’sıdır. Bu kelime yâ-ı mütেকellime izâfe olduğundan nûn harfî düşmüş ve iki yâ birbirine idğâm edilmiştir bk. Ebû Abdillâh Nasr b. Alî b. Muhammed eş-Şîrâzî el-Fesevî, *el-Kitâbu’l-mûdahî fî vucûbi’l-kırâat ve ‘ilelibâ*, thk. Ömer Hamdân el-Kubeyî (Cidde: el-Cemâ’atu’l-Hayriyye, 1993), 2/711; Ebû Şâme el-Makdisî, *İbrâzu’l-me’ânî*, 551.

Reddedenlerin başında Ferrâ gelmektedir. Zira o, مُصْرَجِي kelimesindeki mütekellim yâ'sını meksûr şeklinde A'meş ve Yahyâ b. Vessâb'ın (öl. 103/721) okuduğunu, fakat böyle bir kırâatın vehimden kaynakladığını aktarmıştır. Ayrıca Yahya b. Vessâb'ın tabakasında kırâat alanında az kişinin hatasız olduğunu ve burada da harf-i cer olan bâ harfinin مُصْرَجِي terkinin tamamını cer ettiğini zannetmiş olabileceklerini fakat durumun böyle olmadığını zikretmiştir. Zira mütekellim yâ'sı bu kelimedden ayrı, başlı başına bir kelimedir.¹²¹

Ferrâ, her ne kadar mütekellim yâ'sının meksûr olması şeklindeki kırâatı inkâr etse de Araplardan bazılarının iltikâ-i sâkineynden ötürü yâ harfini aslının dışında kesralı yaptığını rivâyet etmiştir. Yukarıda zikrettiğimiz beyit hakkında da bu beyitte geçen ع terkindeki yâ harfinin her ne kadar aslı itibariyle fethalı olması gerekirken kesralı olmasının iltikâ-i sâkineynden ötürü sahih olduğunu zikretmiştir.¹²² Ahfeş ise bu âyet hakkında görüş beyan ederken yâ harfinin kesra almeti olmasından ötürü bu harfe kesra harekesini koymanın mümkün olmadığını ve yâ harfinin meksûr olarak okunduğu kırâatın hata ve lahin olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca hiçbir Arap ve nahivciden böyle bir kullanımın duyulmadığını zikretmiştir.¹²³ Dolayısıyla Ahfeş, bu görüşüyle bir nevi Ferrâ'nın bu kullanımı bazı Araplardan işittiği sözünü inkâr etmiştir. Zeccâc ise مُصْرَجِي kelimesindeki mütekellim yâ'sını insanların meftûh şeklinde okuduğunu, Hamza b. Habîb el-Kûfi (öl. 156/772) ve A'sâ'nın ise meksûr şeklinde okuduğunu ve bu kırâatın tüm nahivcilerin yanında zayıf olduğunu, sadece bazı nahivcilerin bunun için zayıf bir vecih bulduğunu söyleyerek bu kırâatın red'i / ردية olduğunu dile getirmiştir. Yukarıda zikrettiğimiz beytin söyleyeni bilinmediği için kayda değer bir kıymetinin olmadığını dolayısıyla böyle bir beyitle Allah (cc)'ın kitabı hakkında delil getirilemeyeceğini zikretmiştir.¹²⁴ Kayrevânî de insanların çoğunun böyle bir kullanımı şürde dahi kabul etmezken normal kelâmda nasıl kabul edeceklerini, bu kırâat hakkında ise bu okuyuşu aktaran kişinin hatası olduğunu ve Arapça'yı iyi bilmeyen kişilerin bu gibi hatalara çok düştüklerini söylemiştir.¹²⁵

Yukarıda mütekellim yâ'sının kesralı okunması kiâatını kabul etmeyen nahivcilerin görüşlerini ortaya koymaya çalıştık. Bazıları, bunu hata, bazıları da zayıf kullanım olarak nitelemiştir. Öte yandan Ebû Şâme el-Makdisî (öl. 665/1267) bu âyet hakkında görüşleri ortaya koyduktan sonra bu konuda dil ehlinin sözünden bu kırâatın zayıf ve şâz olduğu anlaşıldığını, câiz olmamasının ise kabul edilemez olduğunu, nitekim dil ehlinin bir grubun her ne kadar şâz ve az kullanılsa da bunun bir lehçe olduğunu naklettiğini dile getirmiştir. Ayrıca Ebû Ali'nin, bu konuda Ferrâ'nın *et-Taşrif* isimli eserinde Kasım b. Ma'n'ın (öl. 175/791) bu kullanımın doğru olduğunu zannettiğini ve Ebû Ali Kutrub'un (öl. 210/825) da böyle bir kullanımın Benû Yerbû' kabilesinin lehçesi olduğunu ve bu kabilenin izâfe yâ'sına bir yâ harfi daha eklediklerini söylediğini zikretmiştir. Ebû Şâme, Zeccâc'ın bu beyti söyleyen kişinin bilinmediğine dair sözüne cevap olarak bu beytin Ağlab el-İclî er-Râciz'e (öl. 19/640) nispet edildiğini söyleyerek bu iddiayı reddetmiştir. Ardından da böyle bir kullanımın kendi zamanına kadar insanların ağızında devam ettiğini söyleyip bu konuda nakillerde bulunmuştur.¹²⁶ Dolayısıyla böyle bir kullanımın Benû Yerbû' kabilesine ait bir lehçe olduğunu söylemesi, kendisinin bu kullanımı zarûret olmadan câiz gördüğüne işaret

¹²¹ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/75; Şîrâzî el-Fesevî, *el-Kitâbu'l-mûdâh*, 2/710.

¹²² Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/76.

¹²³ Ebu'l-Hasan Se'îd b. Mes'ede Ahfeş el-Avsat, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Hudâ Mahmûd Karâ'e (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1990), 2/407.

¹²⁴ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/159-160.

¹²⁵ Kayrevânî, *Mâ yecâzu li's-sâ'ir*, 307.

¹²⁶ Ebû Şâme el-Makdisî, *İbrâzu'l-me'ânî*, 550-551.

etmektedir. Bağdâdî, mütekellim yâ'sının kesra harekesi almasına dair nahivcilerin görüşlerini kısaca eserinde zikretmiştir.¹²⁷Yukarıda zikrettiğimiz görüşlere baktığımızda mütekellim yâ'sının meksûr okunmasının, bazı lehçelerde bulunmasından ötürü böyle bir kullanımın en azından bu lehçeyi konuşanların yanında zarûret olarak görülmemesi daha uygundur.

Sonuç

Arap dilinin, klasik dönem diye adlandırılan zaman diliminde söylenen şiirler ve değişik konularda telif edilmiş eserlere bakıldığında genellikle dil kurallarına uyulduğu, fakat bazen bu dil kurallarının dışına çıkıldığı görülmektedir. Kural dışı olarak görülen bu kullanımlar genellikle zarûret, şâz gibi kavramlar adı altında ele alınmıştır.

Zarûret olgusu fonetik, morfolojik ve sentaktik bakımından kategorize edilerek oldukça zengin örnekler eşliğinde işlenmiştir. Bu kullanımlar hakkında nahivciler arasında ihtilaflar göze çarpmaktadır. Ayrıca farklı yaklaşımlardan dolayı bazı zarûret kullanımlarının şiir dışında da olabileceği göze çarpmaktadır. Zarûretin görüldüğü kullanımlarda Basralı ve Kûfeli nahivcilerin bir görüş birliğinden söz edilemez. Zira Basralı nahivciler tarafından zarûret olarak değerlendirilen birçok kullanım, semâya/duyuma daha çok önem veren Kûfeli nahivcilerce zarûret olarak görülmemiş bilakis bu kullanımların Arap diline uygun olduğu vurgulanmıştır.

Fonetik zarûretlerin geneli kelimenin harflerindeki değişikliklerdir. Bu da ya bir harfin ziyâdesi ya bir harfin hazfı ya kısa okunuşlu bir harfi uzatmak ya da uzatılmış bir harfi kısa okumak şeklindedir. Kanaatimizce zarûret olarak isimlendirilen kural dışı kullanımlar şiirin kendine has bir dili olup nahivciler, nesir için tespit ettikleri dil kurallarını şiire uydurmaya çalıştıklarından böyle bir olguya ihtiyaç duymuşlardır.

Kaynakça

Abdulhalîm, Muhammed Selîm b Huseyn. *Mevâridü'l-beşâ'ir li-ferâ'idü'd-darâ'ir*. thk. Hâzîm Se'îd Yûnus. Ammân : Dâru Ammâr, 2000.

Abdullatîf, Muhammed Hamâse. *Luğatu's-şî'r: Dirâse fi'd-darûreti's-şî'riyye*. Kahire: Dâru's-Şurûk, 1996.
Ahfeş el-Avsat, Ebu'l-Hasan Se'îd b. Mes'ede. *Me'ânî'l-Kur'ân*. thk. Hudâ Mahmûd Karâ'e. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1990.

Akbaş, Rıfat. "Arap Dili Gramerini Dil-Toplum İlişkisi Üzerinden Okuma Denemesi". *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/25 (15 Aralık 2020), 741-762.
<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.795457>

'Alâvene, Şerîf Râğîb. *S-elâs etu şu'erâ mukillân (Mâlik b. Herîm el-Hemdânî, 'Adî b. Hâtîm et-Tâî, Ca'fer b. Ulbe el-Hâris.î) cem' ve tahkîk ve dirâse*. Amman: Dâru'l-Menâhic, 2007.

Âlûsî, Mahmûd Şukrî. *ed-Darâ'ir ve mâ yesûgu li's-şâ'ir dûne'n-nâs. ir*. Bağdâd: el-Mektebetü'l-'Arabiyye, 1922.

A'şâ, Meymûn b. Kays. *Dîvânü'l-A'şâ el-Kebîr*. thk. Muhammed Huseyn. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, ts.
Bağdâdî, Abdulkadir el-. *Hizânetü'l-edeb ve lubbu lubâbi lisâni'l-'Arab*. thk. Abdusselâm Hârûn. 13 Cilt. Mısır: Mektebetü'l-Hâncî, 4. Basım, 1997.

Buhturî, Ebû Ubâde el-Velîd b. Ubeyd. *el-Hamâse*. thk. Muhammed İbrahim Hûr, Abîd Ahmed Muhammed. Birleşik Arap Emirlikleri: Hey'etu Ebû Zâbî, 2007.

Ebû Şâme el-Makdisî, Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm. *İbrâzu'l-me'ânî min Hirzî'l-emânî*. thk. İbrâhîm 'A'şeh 'Avad. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, ts.

¹²⁷ Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb*, 4/435-437.

- Enbârî, Kemâluddîn Ebu'l-Berekât el-. *el-İnşâf fî mesâilî'l-hilâf beyne'n-naḥviyyîn: el-Başriyyîn ve'l-Küfîyyîn*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikir, ts.
- Endelüsî, Ebû Hayyân el-. *İrtişâfu'd-ḍarab min lisâni'l-'arab(ciltleri birleştirilmiş hali)*. thk. Receb Osman Muhammed, Abdu'ttevvâb Ramazân. 5 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1998.
- Ensârî, Hassân b. Sâbit el-. *Dîvânu Ḥassân b. Sâbit*. thk. 'Abd Emhenâ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1994.
- Ezherî, Hâlid b. Abdillâh el-. *Şerḥu't-taṣrîḥ 'ale't-Tavdîḥ*. thk. Bâsil 'Uyûn Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- Fârisî, Ebû Ali Hasan b. Ahmed el-. *el-Ḥucce li'l-kurrâi's-seb'e*. thk. Bedruddîn Kahveci vd. 7 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1984.
- Ferâhidî, Halîl b. Ahmed el-. *el-Cumel fi'n-naḥv*. thk. Fahrüddîn el-Kabâve. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1985.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-. *Me'âni'l-Kur'ân*. 3 Cilt. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 3. Basım, 1983.
- Fesevî, Ebû Abdillâh Nasr b. Alî b. Muhammed eṣ-Şîrâzî el-. *el-Kitâbu'l-mûdâḥ fî vucûbi'l-kıraât ve 'ilelibâ*. thk. Ömer Hamdân el-Kubeysî. 3 Cilt. Cidde: el-Cemâ'âtu'l-Hayriyye, 1993.
- Hassân, Temmâm. *Menâbicu'l-baḥs fi'l-luḡa*. Mısır: Mektebetu'l-Encelû, 1990.
- Hilâlî, Humeyd b. Sevr el-. *Dîvânu Ḥumeyd b. S'evr el-Hilâlî*. thk. Muhammed Şefik el-Baytâr. Abu Dabi: Dâru'l-Kutubi'l-Vataniyye, 2010.
- İbn 'Akîl, Bahâuddîn Abdullah. *Şerḥu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 4 Cilt. Kahire: Dâru't-Turâs, 20. Basım, 1980.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman. *el-Ḥaşâiş*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. Kahire: el-Mektebetu'l-İlmiyye Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, ts.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân. *el-Muḥteseb fî tebyîni vucûbi şevâzzi'l-kıraât ve'l-âḍâb 'anhâ*. thk. Ali en-Necdî Nâsif, vd. 2 Cilt. Kahire: Dâru Sezgîn, 1994.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân. *Sırru şinâ'eti'l-i'râb*. thk. Muhammed Hasan İsmail. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutub'il-İlmiyye, 2000.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed. *eṣ-Şâhibî fî fikḥi'l-luḡati'l-'Arabîyye ve mesâlihâ ve suneni'l-'Arab fî kelâmihâ*. thk. Ahmed Hasan Besc. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'Arabîyye, 1997.
- İbn Herme, İbrâhîm. *Dîvânu İbrâhîm b. Herme*. thk. Muhammed Cabbâr el-Mu'aybid. Bağdâd: Mektebetu'l-Endelüs, 1969.
- İbn Hişâm, Cemâluddîn Abdullah b. Yusuf. *Evdâhu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, ts.
- İbn Hişâm, Cemâluddîn Abdullah b. Yusuf. *Taḥlîşu's-şevâbid ve Telḥîşu'l-fevâid*. thk. Abbas Mustafa es-Sâlihî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1986.
- İbn Mâlik, Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh. *Şerḥu't-Tesbîl*. thk. Abdurrahmân Seyyid, Mahtûn Muhammed Bedvî. 4 Cilt. Mısır: Dâru Hecer, 1990.
- İbn Mâlik, Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh. *Teshîlu'l-fevâid ve tekemîlu'l-meḳâsid*. thk. Muhammed Kamil Berekât. Mısır: Dâru'l-Kâtibi'l-'Arabî, 1968.
- İbn Sîdeh, Ali b. İsmail. *el-Muḥkem ve'l-muḥîṭu'l-a'zam*. thk. Abdulhamîd Hendâvî. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutub'il-İlmiyye, 2000.
- İbn 'Ufûr, Ali b. Mu'min. *Ḍarâi'ru's-sî'r*. thk. Seyyid İbrahim Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Endelüs, 2. Basım, 1982.
- İbn Ya'îş, Ebu'l-Bekâ Muvaffakuddîn Ya'îş b. Ali. *Şerḥu'l-Mufaṣṣal li'z-Zemaḥşerî*. thk. İmîl Bedî' Yakûb. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Zuheyr, Kays. *Şi'ru Kays b. Zubejr*. thk. Adil Câsim el-Beyâtî. Bağdâd: Matba'atu'l-Âdâb, 1972.

- İbnu'l-'Accâc, Ru'be. *Mecmû'u eş'âri'l-'Arab ve hüve muştemil 'alâ Dîvânî Ru'be b. el-'Accâc*. thk. Velîd İbn el-Verd. Berlin: Âlâtu Duruğlin el-Meşhûre, 1903.
- İbnu's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. Sehl. *el-Uşûl fi'n-nahv*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1985.
- İsfahânî, Ebu'l-Ferec Ali b. el-Huseyn el-. *Kitâbu'l-Eğânî*. thk. İhsân Abbâs vd. 25 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 3. Basım, 2008.
- Kayrevânî, Muhammed b. Ca'fer Kazzâz el-. *Mâ yecûzu li's-şâ'ir fi'd-ğarîra*. thk. Ramazân Abdu'ttevâb, el-Hâdî Selahuddîn. Kuveyt: Dâru'l-'Urûbe, ts.
- Muberrred, Ebu'l-'Abbâs Muhammed b. Yezîd el-. *el-Muktedab*. 4 Cilt. Kahire: Vezâretu'l-Evkâf, 1994.
- Ömer, Ahmed Muhtâr. *Mu'cemu's-şavâbi'l-luğavî delîlu'l-mus.ekkâfi'l-'arabî*. Kahire: 'Âlemu'l-Kutub, 2008.
- Rukayyât, Ubeydullâh b. Kays er-. *Dîvânü 'Ubeydillâh b. Kays er-Rukayyât*. thk. Muhammed Yûsuf Necm. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- Sîbeveyhi, Ebû Bîşr 'Amr b. Osman. *el-Kitâb*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. 5 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 3. Basım, 1988.
- Sîrâfî, Ebû Sa'îd el-Hasen b. Abdillâh es-. *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*. thk. Ahmed Hasan Mehdîlî, Ali Ali Seyyid. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2008.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân es-. *Hem'u'l-bevâmi' fi şerhi Cem'i'l-cevâmi'*. thk. Ahmed Şemsuddîn. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutub'il-'İlmiyye, 1998.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhim b. es-Serî ez-. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuh*. thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1988.
- Zeccâcî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk ez-. *el-İdâb fi 'ileli'n-nahv*. thk. Mâzin el-Mubârek. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1979.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

NESHİN VARLIĞINI İNKÂR YOLUYLA HZ. MUHAMMED'İN NÜBÜVVETİNİ REDDEDEN YAHUDİLERE CÜVEYNÎ'NİN CEVAPLARI

JUWAYNÎ'S ANSWERS TO THE JEWS WHO REJECTED THE PROPHETHOOD OF
MUHAMMAD BY DENYING THE EXISTENCE OF NASKH

İbrahim BAYRAM

Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, ibrahim.bayram@gop.edu.tr,
orcid.org/0000-0002-4752-0447

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 16 Ağustos 2021/ 16 August 2021

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

Yayın Tarihi / Published: 15 Ocak 2022 / 15 January 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak-Bahar 2022/ January – Spring 2022

Cilt / Volume: 8, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 212-239.

Cite as / Atıf: Bayram, İbrahim. “Neshin Varlığını İnkâr Yoluyla Hz. Muhammed'in Nübüvvetini Reddeden Yahudilere Cüveynî'nin Cevapları [Juwaynî's Answers to the Jews Who Rejected the Prophethood of Muhammad by Denying the Existence of Naskh]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 8/1 (Ocak/ January 2021), 212-239.

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

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.



Öz

İslâm dünyasının en önemli âlimlerinden olan Cüveynî, ilmi kimliğini, diğer konuların yanı sıra mensubu olduğu dinin temel inanç ilkelerine aykırı görüşler ortaya koyan Ehl-i kitab'a karşı da izhar etmiştir. O, bu meyanda neshin imkânsızlığından hareketle Hz. Muhammed'in nübüvvetini reddeden Yahudilerin konuyla ilgili argümanlarını da ele alıp çürütmeye çalışmıştır. Bu konuda önce neshin hakikatini ve yanlış olduğunu düşündüğü nesih anlayışını ortaya koymuş, peşi sıra Yahudilerin yaklaşımını ele almıştır. Neshin varlığını inkâr eden Yahudilerin bunu temel itibariyle akli ve şer'i gerekçelere dayandırdıklarını belirtmiştir. Ayrıca nesih anlayışının, Allah hakkında düşünölemeyecek olan bedâya benzediği, yine bu neshin O'nu ilk emir yahut yasağında sözünden dönme konumuna getirdiği, ayrıca bunda kulun maslahatının mefsedete çevrildiği gibi argümanlar ürettiklerini kaydetmiştir. Söz konusu kanıtları hususi mahiyette inceleyen müellif, onları ayrı ayrı cevaplandırma yoluna gitmiştir. Yahudilerin neshin cevazı önündeki engeller olarak gösterdiği hususları çözüme kavuşturmuştur. Bu şekilde ilkin neshin teorik plandaki imkânını kanıtlarken, sonrasında onun fiilen vuku bulunduğunu gösteren örnekler ile de pratik yansımalarını ortaya koymuştur.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Cüveynî, Yahudiler, Hz. Muhammed, Nesih.

Abstract

Juwayni, one of the most important scholars of the Islamic world, revealed his scientific identity, among other issues, against the Ahl Al-Kitab, who put forward views contrary to the basic belief principles of the religion he was a member of. In this context, he also tried to refute the arguments of the Jews who rejected the prophethood of Muhammad starting from the impossibility of naskh/abrogation. In this regard, he first revealed the truth of abrogation and the understanding of naskh, which he thought was wrong, and then discussed the approach of the Jews. He stated that the Jews who denied the existence of abrogation basically based it on rational and religious reasons. He also noted that they produced proofs that the understanding of naskh resembles the bada, which cannot be thought about Allah, that this abrogation makes him renege on his first commandment or prohibition, and that the maslaha of the servant is turned into harm in this. The author, who examined the evidence in question in a special way, chose to answer them separately. He resolved the issues that the Jews pointed out as obstacles to the permissibility of abrogation. In this way, he first proved the possibility of abrogation in the theoretical plan, and then revealed its practical reflections with examples showing that it actually took place.

Keywords: Kalâm, Juwayni, Jews, Hz. Muhammad, Naskh.

Extended Abstract

Juwaynî, one of the leading scholars of Ash'arî theology, is a scholar who waged an intellectual struggle against both other sects of creed and other people of faith. One of the belief systems that he targeted in this regard was Judaism. Another issue in which Judaism, which is the subject of criticism for its views contrary to tanzih in Islamic theology, was criticized was the issue of abrogation. Perhaps more accurately, the Jews' rejection of prophet Muhammad's prophecy by denying the existence of abrogation made them the target of theologians. One scholar who rejected the Jews on the basis of this approach was Juwaynî. In this regard, Juwaynî first revealed his own view of naskh and the naskh understanding that he opposed, and then discussed the attitudes of the Jews in question. He emphasized that abrogation should be understood as the abolition of a provision, and he opposed the Mu'tazila and some Ash'arî scholars with the thesis that they brought it to the form of takhsîs. After Juwaynî revealed his views on the truth of abrogation, he switched to the naskh approach of the Jews which was his main target.

Before refuting the views of the Jews denying abrogation and the arguments they used on this issue, the author revealed how they rejected abrogation. In this sense, he stated that they rejected abrogation mainly on the basis of mental and shariah impossibility. He also noted that they produced proofs that the understanding of naskh resembles the bada, which cannot be thought about Allah, that this abrogation makes him renege on his first commandment or prohibition, and that the maslaha of the servant is turned into harm in this. The author first discussed the rejection of abrogation with the claim that it contains mental impossibility. At this point, the author, who argues that there is no other rational situation between impossibility and possibility, stated that abrogation does not inherently contain an impossibility such as the union of two opposites.

In the second place, the author dealt with the claim or proof that abrogation cannot be accepted because it resembles bada. Here, the author, who first revealed the meaning of bada and said that it was formed depending on the knowledge that emerged later, stated that there was no such situation in naskh. He stated that Allah's knowledge pertains to all knowledge, including the judgment that will be abrogated and replaced, and therefore, there will be no such thing as bada for Him. Therefore, he stated that naskh and bada cannot be equated. At this point, the author especially emphasized that abrogation, unlike bada, does not bring any deficiency in the attribute of knowledge and will of Allah. The author also responded to the rejection of the abrogation with the thesis that it would make the first command of Allah a lie/backdown. By this, it is meant that more of the wajib will go to an opposite position. Responding to the relevant argument at this point, the author stated that wajib is the thing that is called "do" and prohibition is the thing that is called "abandon". Otherwise, he stated that obligatory is not an attribute of wajib. Thus, after the author stated that the order and prohibition were shaped according to the statement used and the news about him, he showed that only this news would have changed in naskh. Stating that the change of the news would not cause any contradiction, he noted that there was no reversal or lie that occurred due to abrogation.

Juwaynî, also examined the reason for the rejection of abrogation on the grounds that it would turn the maslaha into harmful. What is meant by this justification is that that benefit turns into a loss, since the command given by Allah for the benefit of His servants changes depending on the abrogation. At this point, the author states that the beneficial may change according to time, so what is beneficial for one period may be harmful for another period. The author here states that it would be wrong to think that a useful work will always maintain its quality in all times and places, therefore it cannot be accepted as correct to deny abrogation with the claim that it turns the beneficial into a harmful one. Lastly, Juwaynî examined the Jews' denial of abrogation on the grounds of sharia, based on prophet Moses' news that Judaism would remain the legitimate religion forever. Answering this claim in two ways, the author first stated that this news was proved to be false with the miracles that took place in the hands of prophet Jesus and prophet Muhammad. Therefore, he stated that this expression would not belong to prophet Moses. The author has shown that this news was not revealed during the time of the prophet Muhammad as the second evidence of his mistake. Finally, after the author answered

the objections of the Jews regarding the existence of abrogation, he noted that it was understood that their rejection of the prophethood of the prophet Muhammad, based on these claims, did not reflect the truth.

Giriş

Son ilahi dinin mensubu olan Müslüman ilim ehli, bağlı buldukları itikadî mezhep üzerinden muhalifi oldukları fırkalara eleştiriler yönelttikleri gibi, diğer inanç sistemlerine de tenkitler getirmiş, onların İslâm'ı yahut onun temel ilkelerini hedef alan veya bu prensipleri zedeleyen görüşlerine cevaplar vermişlerdir. Müslüman ilim adamları İslâm dininin neredeyse bütün iman maddeleri meyanında diğer inanç mensuplarıyla münazaaya girmişler, ilgili itikadî konularda çeşitli tartışmaların tarafı olmuşlardır. Bu iman maddelerinden özellikle tevhit temel müdafaa konusu olmuş, aksi fikirde olduğu düşünülen inanç gruplarına güçlü şekilde muhalefet edilmiştir. Bir diğer iman maddesini teşkil eden nübüvvet konusunda ise hedefte Brahmanlar'ın yanı sıra Yahudiler olmuştur. İlki, nübüvvet müessesesini inkâr, ikincisi ise Hz. Muhammed'in risaletini reddetmesi itibariyle İslâm ulemasının muhatabı konumunda bulunmuşlardır.

Sözü edilen Müslüman ilim adamlarından biri de sadece Eş'arî kelâmının değil, İslâm düşünce dünyasının da önde gelen âlimlerinden olan İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî el-Cüveynî (öl. 478/1085) olmuştur. Belirtilen tasvire uygun olarak o, bu alanda yazdığı eserler üzerinden hem muhalifi olduğu itikadî fırkalara hem de diğer kimi din mensuplarına eleştiriler yönelmiş, ilkinde daha çok dakîkü'l-keîâm, ikincisine ise celîlü'l-keîâm konuları üzerinden muhalefet etmiştir. Onun ikinci alanda hedefine aldığı dinlerden biri de Yahudilik olmuştur. Bu din mensuplarının, Hz. Peygamber'in nübüvvetini reddederken tuttukları “neshin imkânsızlığı” görüşünü, farklı veçheleriyle çürütmeye çalışmış, bunu yaparken, eserinin genel üslubu içerisinde onların bu konu bağlamında getirdikleri delilleri ele alıp onları cevaplandırma yoluna gitmiştir.

Cüveynî konuyla ilgili görüşlerini ağırlıklı olarak *el-İrşâd* adlı eserinde ortaya koyar. Burada hem neshin hakikatine değinir hem de Yahudilerin neshi inkâr yoluyla Hz. Muhammed'in nübüvvetini reddetmelerine yönelik çeşitli cevaplar zikreder. Bu yüzden işbu eser çalışmanın en önemli kaynakları arasında olacaktır. Cüveynî'nin daha kapsamlı kelâm eseri olan *eş-Şâmi'l'e* gelince onun eldeki nüshalardan yapılan baskılarında nübüvvet bahislerinin olmadığı görülmektedir. Bu meyanda devreye işbu eseri, başka bir kitaptan yararlanma cihetine gitmeden sadece orada yer alan uzun ibareleri kısaltma yoluyla ihtisar ettiğini söyleyen İbn Emîr el-Hâcc'ın (öl. 736/1335)¹ *el-Kâmil fi usûli'd-dîn fi ibtisâri's-Şâmil fi usûli'd-dîn* adlı eserini dâhil etmek mümkündür. Nitekim bu eserin tahkikini yapmış olan Cemâl Abdünnâsır Abdülmün'im de İbn Emîr el-Hâcc'ın kimi zaman Cüveynî'nin bazı ibarelerini şerh etse de burada yine Cüveynî'nin diğer bazı açıklamalarına yer verdiğini, bazı

¹ Ebü'l-Feth Muslihüddîn Mûsâ et-Tebrizî İbn Emîr el-Hâcc, *el-Kâmil fi usûli'd-dîn fi ibtisâri's-Şâmil fi usûli'd-dîn*, thk. Cemâl Abdünnâsır Abdülmün'im (Kahire: Dârü's-Selâm, 1431/2010), 1/169.

hataları tashih ettiğini, bunları “dedim ki” ifadesiyle aktardığını, ancak ondan farklı müstakil bir kelâmî görüş beyan etmediğini zikretmektedir.² İşte bu eserde çok tafsilatlı olmasa da Cüveynî'nin *eş-Şâmil*'nde konuyla ilgili zikrettiği görüşlerinin bir hulasası vardır. İbn Emîr el-Hâcc'ın ihtisar şekline bakıldığında buradaki ifadeleri doğrudan Cüveynî'nin görüşü şeklinde aktarmanın bir sıkıntı içermeyeceği anlaşılmaktadır. Bu yüzden işbu çalışmada, söz konusu ihtisarin içerisinde yer alan ifadeler, (İbn Emîr el-Hâcc'ın “dedim ki” ibaresiyle kendisine izafe ettiği dışındakiler) doğrudan Cüveynî'nin görüşü şeklinde aktarılacaktır.

Bu aşamada *eş-Şâmil*'in ihtisarı olan mezkûr eserde konuyla ilgili bilgilerin maalesef oldukça sınırlı olduğunu belirtmek gerekir. Bu manada işbu muhtasar eserde Cüveynî, neshin varlığını inkâr etmek suretiyle Hz. Peygamber'in nübüvvetini reddeden Yahudiler ile neshin üzerinden konuşulması gerektiğini ve bu konunun usûl-i fıkıh bahisleri içinde ve (kelâmda) tadîl ve tecvîr babı altında işlendiğini zikretmektedir.³ Yine bu ihtisar çalışmasında konu ilerleyen bölümlerde neshi inkâr eden Yahudilere geldiğinde burada aynı bilgi tekrarlanmakta, bu meyanda hususi bir izah getirilmemektedir.⁴ Ancak aynı ihtisarin tadîl ve tecvîr babına bakıldığında muhtemelen bir ihtisar çalışması olması nedeni ile bu meyanda konuyla ilgili neredeyse hiçbir açıklama yer almamaktadır. Sadece ilgili bap altında yer alan hüsün ve kubuh meselesinde vacibin oluşumu ile ilgili bilgiler sadedinde nesihle bağlantısı kurulabilecek kısa bir izaha rastlanılmaktadır. Bu yüzden neshi inkâr yoluyla Hz. Peygamber'in nübüvvetini reddedenlerle ilgili malumat açısından ne eldeki nüshaları ne de muhtasarı üzerinden *eş-Şâmil*'den çokça istifade etmek pek de kolay gözükmemektedir. Bununla birlikte ilgili ihtisar çalışmasında genel anlamda Yahudilerin, nübüvvetlerinin ispatı bağlamında Hz. Mûsâ ile Hz. Muhammed arasında yaptıkları ayrıma cevap mahiyetinde bir kısım bilgilerin bulunduğunu belirtmek gerekir. İşte bu meyanda ondan istifade edilecektir.

Öte yandan bu meseleyle ilgili olarak Cüveynî'nin usûl-i fıkıh eserlerinde de önemli bilgilerin bulunduğu görülür. Bunlardan *et-Telbîs*, Ebû Bekr el-Bâkılânî'nin (öl. 403/1013) günümüze ulaşmayan usûl-i fıkıh eserinin özeti mahiyetinde iken, *el-Burbân fî usûli'l-fıkıh* ise otantik bir telifdir. Bu manada ikinci eser özgün bir kaynak pozisyonunda olduğu için ondan hem neshin hakikati hem de çalışmanın ana mihverini teşkil eden Yahudilerin nesih iddialarına cevaplar sadedinde önemli ölçüde istifade olunacaktır. Onun yine bu alandaki *el-Varakât* adlı küçük risalesinden de sınırlı şekilde yararlanılacaktır. Müellifin *Şifâ'ü'l-galîl* adlı dinler tarihiyle ilgili eserinden de yine cüzi olarak faydalanma imkânı elde edilecektir. Cüveynî'nin *el-Akâdetü'n-Niẓâmiyye* adlı risalesine gelince burada Hz. Muhammed'in nübüvvetini ispat babında sadece onun çeşitli mucizelerine temas edilmektedir. Yahudilerin neshi inkâr yoluyla son resulü reddetmeleri bağlamında bir görüşe, doğal olarak da ona yönelik bir cevaba değinilmemektedir. Müellifin *Lüma'u'l-edille* adlı akaid metninde de durum

² Cemâl Abdünnâsir Abdülmün'im, “Mukaddimetü'l-muhtasar”, *el-Kâmil fî usûli'd-dîn fî ibtisâri'eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, thk. Cemâl Abdünnâsir Abdülmün'im (Kahire: Dârü's-Selâm, 1431/2010), 1/169.

³ İbn Emîr el-Hâcc, *el-Kâmil fî usûli'd-dîn fî ibtisâri'eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 2/779.

⁴ İbn Emîr el-Hâcc, *el-Kâmil fî usûli'd-dîn fî ibtisâri'eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 2/791.

bundan farklı değildir. Bu yüzden mezkûr son iki risale genel anlamda çalışma boyunca temel bir kaynak pozisyonunda olmayacaktır.

Cüveynî'nin konuyla ilgili görüşlerini tafsilatlı şekilde açıkladığı *el-İrşâd* eseri üzerine yapılan şerhler de çalışma boyunca istifade olunan kaynaklar arasında yer alacaktır. Müellifin yine konuyu nispeten ayrıntılı şekilde incelediği *el-Burbân* eseri üzerine yapılan şerh sayısı ise sadece bir tane olup, orada da meseleyle ilgili oldukça sınırlı bir açıklama yapıldığı için ondan pek de istifade imkânı olmayacaktır. Öte yandan burada yine diğer Eş'arî kelâmcıların konuyla alakalı bir kısım izahları da Cüveynî'nin açıklamalarını teyit, zenginleştirme ve tamamlama gibi saiklerle çalışma boyunca kendisine yer bulacaktır.

Konu işlenirken, önce müellifimizin nesih anlayışına temas edilecektir. Bu noktada daha çok neshin mahiyeti hakkındaki görüşlerine ve bu hususta muhalefet ettiği Mu'tezile'nin ilgili nesih yaklaşımına dönük değerlendirmelerine yer verilecektir. Ardından onun nesih konusunda Yahudileri nasıl konumlandığına ve bu din mensuplarının Hz. Mûsâ ile Hz. Muhammed'in nübüvveti hususunda yaptıkları ayrıma yönelik cevaplarına değinilecektir. Sonraki aşamada onların neshin varlığını inkâr yoluyla Hz. Muhammed'in risaletini reddederken kullandıkları argümanlara ve bunlara dönük Cüveynî'nin verdiği cevaplara temas edilecektir.

1. Cüveynî'nin Nesih Anlayışı

Cüveynî, *el-Burbân fî usûli'l-fıkâh* eserinde neshin sözlükte ref/kaldırma anlamına geldiğini beyan ettikten sonra bu kullanıma “güneşin gölgeyi kaldırması” ifadesi üzerinden örnek verir.⁵ *el-Varakât* adlı muhtasar usûl eserinde ise neshin sözlük anlamları arasında izale etme ve nakletme manalarını zikreder.⁶ Peşi sıra onun ıstılahî tarifi hususunda farklı görüşlerin bulunduğunu söyleyip bunların bir kısmını nakleder. Onlara yönelik bazı eleştirilere yer verir. Bunların içerisinde Mu'tezile'ye nispet ettiği tarifler vardır. Bu manada Cüveynî neshi; “ilk hükmün devamiyeti şartının ortadan kalktığına açığa çıkmasına delalet eden lafız” şeklinde tanımlar. Burada Mu'tezile'nin yaptığı tarifi ise; “ilk lafzın delalet ettiği hükmün, artık gelecekte ortadan kalkacağına delalet eden lafızdır ki, kendisi olmasa (önceki) hüküm sabit kalacaktır” şeklinde aktarır.⁷

Bu konuda Kâdî Abdülecebbar'ın (öl. 415/1025) yaptığı tanıma bakıldığında onun neshi; “şer'î delalet ile sabit olan hükmün mislini/benzerini, bir başka şer'î delille izale etmektir ki, o başka delil olmasa, (ilki) sabit kalır ve onun hükmü sürerdi” şeklinde tanımladığı görülür. Sonrasında getirdiği izah, Cüveynî'nin onlara izafe edeceği anlayışı destekler mahiyettedir. Bu anlamda Kâdî Abdülecebbar'a göre sabit olan hükmün kendisi değil, onun

⁵ Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik el-Cüveynî, *el-Burbân fî usûli'l-fıkâh*, thk. Abdülazîm ed-Dîb (Devha [Doha]: Câmiatu Katar, 1978), 2/1293.

⁶ Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik el-Cüveynî, *el-Varakât* (Riyad: Dârü's-Sâmi'î, 2. Basım, 1427/2006), 13.

⁷ Cüveynî, *el-Burbân*, 2/1294-1295.

benzeri kalkmaktadır. Zira ona göre hükmün kendisinin kalkması, işi nesih değil “nakz” pozisyonuna getirir.⁸ İşte Cüveynî'nin daha sonra Mu'tezile'nin önceki sabit hükmün kalkması anlayışını benimsemediği şeklinde yapacağı açıklamanın kaynağı bu tür tanım ve izahlar olsa gerektir.

Cüveynî *el-İrşâd* adlı eserinde de Yahudilerin nesih iddiasını geçersiz kılmak için onun hakikatini ana hattıyla izah etme mecburiyetinde olduğu ifadesiyle söze başlayıp, bu doğrultuda açıklamalar getirir.⁹ Bu manada ona göre neshi; “başka/önceki bir hitap ile sabit olan hükmün kalktığına delalet eden (sonraki) hitaptır ki, bu sonraki hitap olmasaydı, mensûh pozisyonuna düşecek olan hüküm yürürlükte kalmaya devam ederdi” şeklinde tanımlamak mümkündür. Bu ifadeden anlaşıldığı üzere, nesihte, mutlaka sabit olan bir hükmün yürürlükten kalkma durumu vardır.¹⁰

Müellif *el-İrşâd* adlı eserinde de Mu'tezile'nin nesih anlayışını aktarır. Kimi Eş'arî âlimin de ona meylettğini ifade eder ve bu yaklaşımı eleştirir. Müellifin Mu'tezile'nin nesih tanımına yönelik tenkidi, onun nesih anlayışının kodlarını vereceği için bir önemi haizdir. Müellifin aktarımına göre Mu'tezile neshi, sabit bir hükmün kaldırılması değil, şer'î hükmün müddetinin bitmesi olarak görmektedir. Onlar neshi, zamanın tahsisi olarak değerlendirmektedir. Bu durumda şeriatın mutlak emrine muhatap olan mükellefin muhataplığından onun, ilgili hüküm ile teyit edilmesi anlaşılır. Bu noktada nesih devreye girdiğinde, (mensûh durumuna düşen) önceki ilgili lafızla sadece (nâsîh ile mensûh arasındaki) geçmiş dönemin murat edildiği ortaya çıkar.¹¹

Cüveynî, ilahi emir ile ilahi iradenin aynı doğrultuda olmasının zaruri olduğunu savunan Mu'tezile'ye cevap verirken neshi, bir hükmün sübut bulmasından sonra kaldırılması şeklinde açıklar. İlgili konuyla (ilahi emir ile ilahi iradenin aynı doğrultuda olma zarureti meselesiyle) bağlantılı bir kısım izahlardan sonra eğer burada Mu'tezile, nesih için, “bir hükmün refedilmesi değil, tahsîsî bir vecihle, ibadetin müddetinin sona ermesidir” şeklinde açıklama getirirse, bunun neshi ortadan kaldırma ve Yahudiler ile onlar gibi düşünen grupların görüşüne tutunma anlamına geleceğini söyler. Bu yorumuyla müellif, neshin varlığını inkâr

⁸ Ebü'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 3. Basım, 1416/1996), 584.

⁹ Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fi usûli'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Yusuf Mûsâ-Ali Abdülmün'im Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1369/1950), 338-339.

¹⁰ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 339; Cüveynî, *el-Varakât*, 13. Tarifte aranan temel hususiyetlerinden biri olan “ağyârını mânî olma” durumuna uygun olarak mezkûr tanımdan çıkan hususların izahı için bk. Ebû Abdullah Celaleddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Ensarî Mahallî, *Şerhü'l-Varakât fi usûli'l-fıkâh*, thk. Hüsameddin b. Mûsâ Afâne (yy., 1420/1990), 159-160.

¹¹ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 339.

yoluyla Hz. Peygamber'in nübüvvetini reddeden Yahudilere karşı, Mu'tezile'nin ilgili nesih anlayışıyla (güçlü bir) cevap verilemeyeceğini ihsas etmiş olur.¹²

Müellif, *el-İrşâd* adlı eserinde neshi, tahsis pozisyonuna getirme anlayışını Mu'tezile'ye nispet ettiğinde, bunu kendi fikri olarak aktarırken; *el-Burbân* eserinde ise ona benzer ancak nispeten farklı bir muhteva içerisinde Bâkılânî'nin görüşü şeklinde zikreder. Burada, eğer nesih, lafzın manasını beyan şekline getirilirse, onunla tahsis arasında fark olmayacağı, sonuç itibarıyla de bu düşüncenin, neshi inkâr ile onu reddeden Yahudiler ve aynı yolu izleyen Şia'nın gulât koluna uyma anlamına geleceği yorumunu Bâkılânî'ye izafe eder. Cüveynî, *el-İrşâd*'da bu yorumu onaylar bir şekilde ortaya koyarken, *el-Burbân*'da, Bâkılânî'nin işbu görüşüne itirazı mahiyette bir şerh düşer. Bu meyanda neshi, tahsis şeklinde algılanmanın, Yahudilerin yoluna uyum olarak nitelenmesi hususuna karşı çıkar. Bunu da; neshi mutlak anlamda reddedenlerin, lafızların zamansal olarak tahsisine sıcak bakmamaları ile açıklar.¹³ Cüveynî'nin iki eserinde farklı değerlendirmeler yapması, açıkçası sonradan görüş değiştirdiğini ihsas etmektedir. Burada hangisinin son görüşü olduğunun bilinmesinin mezkur iki eserden daha geç dönemde yazılanın bilinmesine bağlı olduğu açıktır.

İhsas edildiği üzere *el-Burbân* adlı eserinde nesih konusunda Mu'tezile'ye daha ılımlı yaklaşan Cüveynî, *el-İrşâd*'da onları güçlü şekilde eleştirir. Burada onlara izafe ettiği (önceki hükmün kaldırılmasını inkâr şeklindeki) nesih anlayışını şiddetle reddeden müellif, bu yaklaşımın aslında tam da neshi devre dışı bırakan bir görüş olduğunu savunur. Zira ona göre, muhataplarının bu anlayışında, nesih; tam da kuşatıcı olmayan önceki (mensûh) lafzın manasını açıklama ve âam olan lafzı tahsis etme konumuna gelmektedir. Bu noktada umum bildiren siygadan tahsis olunan da, işbu siygadan murat edilmemiş bir konumda bulunmaktadır.¹⁴ Diğer bir ifadeyle mensûh durumuna düşen lafızla, nâsîh kastedilmemiş olmaktadır.

Müellifin bu aktarımından anlaşıldığı kadarıyla, Mu'tezile neshi, tahsis pozisyonuna indirilmiş olmaktadır. İşte onun, Mu'tezile'nin söz konusu nesih görüşünün, neshi nesihlikten çıkarma anlamına geleceği şeklindeki ifadesinin altında yatan sebep budur. Müellif, burada muhataplarının görüşünün açılımını yaptıktan sonra aynı yaklaşımı benimsediğini söylediği, ancak isimlerini zikretmediği kimi Eş'arî ilim ehlini de işin içine katarak işbu nesih anlayışını çürütmeye çalışır. Bu noktada her iki grup için daha çok ilzami tarzda ayrı ayrı kanıtlara yer verir.¹⁵

Bu kanıtlara geçmeden önce müellifin, *el-İrşâd* adlı eserinde nesih konusunda Mu'tezilî anlayışa yöneldiğini söylediği, ancak ismini vermediği Eş'arî âlimlerin kimler olabileceğine dair bir öngöründe bulunmak uygun olur. Bu manada Cüveynî'nin *el-Burbân* adlı eserinde Ebû İshâk

¹² Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 245-246.

¹³ Cüveynî, *el-Burbân*, 2/1295.

¹⁴ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 339.

¹⁵ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 339.

el-İsferâyî'nin (öl. 418/1027) neshi; “zamanın tahsîsi” şeklinde tanımladığını belirtmesine bakılacak olursa o, ilgili meyil sahiplerinden biri olarak İsferâyî'yi görüyor olsa gerektir.¹⁶ Zira müellif, Mu'tezile'nin de sonuç itibarıyla neshi tahsis pozisyonuna getirdiğini düşünmektedir. Bu bağlamda o, İsferâyî ile Mu'tezile arasında bir bağ kurmuş olmalıdır. Öte yandan Cüveynî'nin Mu'tezile'ye nesih anlayışı çerçevesinde nispet ettiği ibadet müddetinin sona ermesi şeklindeki ifade dikkate alındığında ise¹⁷ bu kez aynı ibareyi tanım mahiyetinde zikretmesi itibarıyla, Mu'tezilî düşünce doğrultusunda hareket eden Eş'arî âlimlerden biri olarak Abdülkâhir el-Bağdâdî'yi (öl. 429-1037-38) kastettiğini öngörmek mümkündür.¹⁸ Bu durumda Cüveynî'nin nesih konusunda Mu'tezilî anlayışa benzer görüş beyan ettiğini söylediği, ancak ismini vermediği zatlardan bir diğeri de Bağdâdî olmalıdır.

Cüveynî, mezkûr nesih anlayışını çürütme sadedindeki ilk delilini Mu'tezile'ye karşı getirir. Burada onların başka bir kabullerine atıf yapar. Buna göre onlar, gerekli olan beyanın, hitabın geldiği zamanın sonrasına ihtiyaç vaktine kadar tehirini caiz görmemektedirler. İşte bu noktada şayet nesih, mensûhu, yahut önceki lafız beyan olsaydı, işbu lafızdan sonraya kalmaması gerekirdi. Nasıl onlar tahsisin, o önceki âam lafızdan sonraya kalmasını kabul etmiyorlarsa, burada da nâsihin, mensuhtan sonraya kalmasını kabul etmemeleri gerekir.¹⁹

Bu izahıyla müellif, âam lafız ile muhassis arasında zaman farkını kabul etmeyen Mu'tezile'nin, tahsis olayına çevirdikleri neshin temel unsurları olan nâsih ile mensuhta da bu ikisi arasındaki zaman farkını kabul etmemesi gerektiğini, halbuki nâsih ile mensûh arasında zaman farkının malum olduğunu, dolayısıyla onların kabul ettikleri bu nesih anlayışının, kendi benimsedikleri başka bir kurala aykırılık içerdiğini belirtmiş olur.

Müellif, ikinci delilini ise kendi mezhebine mensup olup da nesih konusunda Mu'tezile ile aynı düşünen âlimlere karşı kullanır. Bu noktada onlara farz bir ibadetin, onu eda edecek vakit geçmeden nesih olunabileceğine dönük ortak kabullerini hatırlatır. İşte burada hem bu hükmü kabul edip hem de neshi önceki ibadet vaktinin bitmesini açıklama şeklinde anlamının mümkün olmayacağını belirtir. Öte yandan yine hem kendisinin hem de Eş'arî ulemanın kabul ettiği üzere Hz. İbrâhim'in, ilk aşamada oğlunu kurban etme ile memur olduğunu, daha sonra bunun (uygulamaya girmeden) nesih olunduğunu kaydeder. Burada emredilen işin/memûrun bihin kurban hazırlık türü fiiller değil, bizzat kurban olduğunu, dolayısıyla emrin bir hususa,

¹⁶ Cüveynî, *el-Burbân*, 2/1294.

¹⁷ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 245-246.

¹⁸ Ebû Mansûr Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usulü'd-dîn* (İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1928), 226.

¹⁹ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 339-340. Cüveynî'nin burada Mu'tezile'ye nispet ettiği görüşü, Ebû Hüseyin el-Basrî'nin ifadesi teyit etmektedir. Buna göre bir beyanı, ihtiyaç vaktinden sonraya bırakmak câiz değildir. Zira bu durum, mükellefi, üzerine düşenin nasıl yapılması gerektiğini bilmeme pozisyonuna sokar. Bu ise muhal olduğu bilinen “teklîf-i mâ lâ yutâk”a sebebiyet verir. Bk. Muhammed b. Ali Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkâh*, thk. Muhammed Hamidullah (Dımaşk: el-Ma'hedü'l-İlmi'l-Fransî li'd-Dirâsâtü'l-Arabî, 1964), 1/342.

neshin başka bir hususa dönük olması gibi bir durum bulunmadığını, bu çerçevede nesh, memûrun bihin kendisine dönük olduğuna göre, bunu sağlamak için nesihte mutlaka ilgili hükmün/emrin kaldırılması gerektiğini kabulün zorunlu olduğunu belirtir.²⁰ Müellif bir diğer eserinde de aynı hususu teyit ile oğlunu kurban etme ile emrolunan Hz. İbrâhim'in bu emri uygulamadan önce onun nesh olunması olayını, Eş'arî ulemanın, filden önce neshin cevazına örnek mahiyetinde delil olarak kullandıklarını zikreder.²¹

Böylece müellif, ortada uygulamaya sokulmuş bir fiil yokken, neshi, o fiilin vaktinin bitmesi şeklinde izah etmenin doğru olamayacağını vurgulamış olur. Bunun üzerinden de söz konusu iki örnekteki ilgili iki hususu kabul eden bir anlayışın, neshi, önceki hükmün kaldırılması şeklinde görmek dışında bir çaresi bulunmadığını belirtmiş olur.

Bu konuyla alakalı *el-İrşâd* şârihlerinden Takiyyüddîn el-Mukterah ise (öl. 612/1215) Cüveynî'nin, neshi Mu'tezile gibi anlayan Eş'arî ulemaya dönük, üzerinden (kılınacak şekilde) vakit geçmeyen ibadetin neshedilmesinin muhal olacağı yönünde kullandığı argümanı eleştirir. Onun daha önce teklif-i mâ lâ yutâkı caiz görürken, şimdi kalkıp da bu tür bir işle kulun mükellef tutulmasını muhal addetmesinin, sıkıntılı olduğunu kaydeder. Yine Hz. İbrâhim'e dönük kurban emrinin, yerine gelmeden nesh olunması hadisesinin Eş'arî mezhebinde farklı düşünenlere karşı delil olarak kullanılmasını da yanlış bulur. Burada Hz. İbrâhim'in ilgili işi yapacak vakti olduğunu, mezkûr emrin henüz yerine getirilmemesinin, emrin, kurban etmeye taalluk etmesini imkânsız kıldığını söyler.²²

Görüldüğü üzere Eş'arî mezhebinde nesh hakkında farklı yaklaşımlar bulunmakta, bu meyanda Cüveynî'nin nesh anlayışında da dalgalanmaların olduğu göze çarpmaktadır. Onun konuyla ilgili olarak bir dönem Bâkılânî'nin görüşlerine daha fazla bağlı iken, bir dönem işbu görüşlere nispeten eleştirel yaklaştığı anlaşılmaktadır. Belirgin hakikat ise, onun Mu'tezile'ye isnat ettiği nesh yaklaşımına karşı çıkıyor olmasıdır. Burada onun işbu mezhebe dönük eleştirilerinde temel nokta onların neshi tahsis pozisyonuna getirdikleri olmaktadır. Öyle anlaşılmaktadır ki müellif, neshe bu şekilde yaklaşmanın onu ortadan kaldırmaktan pek de bir farkı olmadığını düşünmekte, bunun ise neshi reddederek Hz. Peygamber'in nübüvvetini inkâr eden Yahudiler karşısında Müslümanların elinin zayıflamasına sebep olacağını varsaymaktadır. Ancak her ne kadar Mu'tezile, Cüveynî'den farklı bir nesh anlayışı benimsemiş olsa dahi, sonuç itibarıyla onların nesh olgusunu kabul etmeleri, işbu mezhebin söz konusu yaklaşımları ile Yahudilerin yolundan gitmiş oldukları şeklindeki yorumu, en azından tartışmaya açık hale getirmektedir.

²⁰ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 340.

²¹ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/1305.

²² Muzaffer b. Abdullah b. Ali b. el-Hüseyn el-Mukterah, *Şerhü'l-İrşâd fî usûli'l-irîkâd*, thk. Nezihe Me'âric (Rabat: er-Rabitâtü'l-Muhammediyye li'l-Ulemâ; Merkezü'l-Ebi'l-Hasen el-Eş'arî, ts.), 2/819-821.

2. Cüveynî'ye Göre Yahudilerin Nesih Anlayışı ve Cüveynî'nin Bu Anlayışa Cevapları

Cüveynî, nesih hakkındaki görüşünü ve bu hususta farklı bir tavır sergileyen Mu'tezile ile burada onlarla aynı anlayışı benimseyen kimi Eş'arî ulemanın fikirlerini reddettikten sonra asıl hedefi olan Yahudilere geçer. Onların neshin imkânsızlığı üzerinden Hz. Peygamber'in nübüvvetini reddetmelerine karşılık, neshin neden mümkün olduğuna dair açıklamalar getirir. Burada daha çok Yahudilerin neshin varlığını reddederken kullandıkları argümanlara yer verir, hemen ardından onları cevaplandırmaya çalışır. Ancak bunlara geçmeden önce Cüveynî'nin, Yahudilerin nesih karşısında nasıl pozisyon aldıkları ve genel anlamda Hz. Muhammed'in nübüvvetine nasıl baktıkları hakkında aktardıklarına yer vermek uygun olacaktır.

2.1. Cüveynî'de, Yahudilerin Hz. Muhammed Algısı

el-İrşâd adlı eserinde Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat amacıyla gündemine temel itibariyle üç grubu alan Cüveynî, onun risaletini inkâr edenlerden bir bölümünün neshin mümkün olmadığını ileri sürdüğünü, ikinci topluluğun, onun mucizelerini reddettiğini, bir diğer grubun ise son peygamberin nübüvvetini Araplar ile sınırlandırdığını belirtir. Bu noktada gruplardan ilkini, Yahudilerin çoğunluğu, üçüncüsünü ise yine bu din mensuplarından olan İseviyye'nin teşkil ettiğini kaydeder. İkinci grup için özel bir isim zikretmez. Müellif, bu şekilde muhataplarını tayin ettikten sonra her birine ayrı ayrı cevaplar verir. Bu cevaplandırma aşamasında sıralamayı bozmaz ve öncelikle Yahudilerin genelini savunduğunu söylediği ilk iddiayı ele alır.²³ Cüveynî'nin isim zikretmediği ikinci grup hakkında Seyfeddîn el-Âmidî ise (öl. 631/1233), onların bir nevi temsilcisi mahiyetinde Hıristiyanların adını anmakta, buna, neshi ve peygamber gönderildiği fikrini benimseyen inanç sistemlerini ilave etmektedir.²⁴

Cüveynî *eş-Şâmil* eserinde de Hz. Muhammed'in nübüvvetini inkâr edenler arasında ilk sıraya Yahudileri yerleştirdikten sonra onlarla neshin cevazı ve vukuu hususunda konuşmak gerektiğini söyler. Onların bir kısmının neshi aklen ve şer'an, bir bölümünün ise sadece şer'an nefiy yoluyla Hz. Peygamber'in nübüvvetini reddettiklerini kaydeder. Yine onların bir kısmının Hz. Mûsâ, Hz. Hârûn ve Hz. Yûşâ dışındaki tüm peygamberlerin nübüvvetini inkâr ederken, çoğunluğunun ise; Hz. İsa ve Hz. Muhammed haricindeki diğer peygamberlerin nübüvvetini kabul ettiklerini söyler. Nihayet Yahudilerden bir grup olan İseviyye'nin ise mezkûr son iki peygamberin nübüvvetini benimsemekle birlikte bunu sadece kendi kavimleri ile sınırlı tuttuklarını kaydeder.²⁵

²³ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 338.

²⁴ Ebü'l-Hasen Seyfeddîn el-Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fî ilmi'l-keîlâm*, thk. Hasan Mahmûd Abdüllatif (Kahire: Vizâretü'l-Evkâf, 1971), 241.

²⁵ İbn Emîr el-Hâcc, *el-Kâmil fî usûli'd-dîn fî ihtisâri's-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 2/779-780.

Cüveynî *el-Burbân fî usûli'l-fıkıh* adlı eserinde de Yahudilerin nesh hakkındaki tavrını beyan sadedinde bir sınıflandırma yapar. Bu manada Yahudilerin neshi kabul etmediklerini, yine Şia'nın kimi gulât kollarının da bu hususta onlara uyduklarını kaydeder. Neshi reddeden Yahudilerin iki grup halinde incelenebileceğini, bu noktada çoğunluğunun bu işi aklen muhal addettiklerini, diğerlerinin ise onu şer'î boyut itibarıyla muhal gördüklerini söyler. Burada neshi imkânsız görenlerin tutundukları başka bir kısım gerekçelere daha değinir. Peşi sıra neshi şer'î anlamda reddedenlerin kanıtlarına yer verir. Nihayet, neshin fiilen vukuu anlamına geldiğini düşündüğü bir kısım örnekleri zikreder. Bu şekilde ilkin teoride neshin imkânını reddedenlerin itirazları/kanıtları ile onlara dönük cevaplarına, nihayetinde ise bu işin pratikte de karşılığı bulunduğu yönündeki açıklamalarına yer vermiş olur.²⁶

Cüveynî, *et-Telhîs'te* Yahudilerin bir kısmının neshi aklen imkânsız görüp, şer'an da bunun gerçekleşmediği fikrini savunduklarını belirtir. Bu kişilerin, Hz. Mûsâ'dan önceki peygamberlerin de Hz. Mûsâ gibi ibadet ettikleri görüşünü ileri sürdüklerini kaydeder. Yahudilerin diğer bir kısmının ise neshin aklen caiz olsa da şeriatın buna onay vermediğini savunduklarını zikreder. Bunların ise, Hz. Mûsâ'nın, kavmine, Yahudiliğin kıyamete kadar süreceğini bildirdiği fikrini benimsediklerini belirtir.²⁷ Buradan Yahudilerin neshe şer'an bir ruhsat olmadığına ittifak ettikleri, ancak aklen bu işin cevazında ihtilaf ettikleri anlaşılmaktadır. Her ne kadar işbu izahat, onların yer aldığı eserin ihtisar olmasından ötürü Cüveynî'nin kendi açıklamaları değilse de, onun Bâkîllânî'nin eserlerinden çokça istifade ettiği dikkate alındığında işbu izahı bir boyutuyla ona nispet etmek de mümkün olsa gerektir.

Görüldüğü kadarıyla Cüveynî'nin eserlerinde neshi aklen yahut şer'an reddedenlerin kimler olduğuna dair özel bir mezhep ismine yer verilmezken, Âmidî bunları özel grup ismiyle anmaktadır. Bu meyanda Âmidî, neshi aklen imkânsız görenlerin Şüm'uniyye; şer'an muhal addedenlerin İnâniyye olduğunu belirtir.²⁸ Ancak burada neshi aklen imkânsız görenlerin doğal olarak onu şer'î planda da muhal göreceklere bilgisini yeniden hatırlatmak gerekir.

Bütün bu görüşler ışığında kısa bir yorum yapıldığında Yahudilerin Hz. Muhammed'in evrensel bir peygamber olmadığı hususunda ittifak ettikleri anlaşılmaktadır. Bu noktada onun sadece gönderildiği milletin peygamberi olduğunu savunanlar da azınlıkta kalmaktadır. Kahir ekseriyet onun herhangi bir şekilde peygamber olmadığına inanmaktadır. Yahudi kimliğini koruyan bir kişinin böyle bir tavır geliştirmesi de gayet olağan gözükmektedir. Zira hem kendi inancını korumak hem de Hz. Muhammed'i Yahudilere de gönderilmiş evrensel bir peygamber kabul etmek pek de yan yana bulunabilecek hususlar değildir. Onların bu konudaki en temel dayanaklarının ise neshin varlığını inkâr olduğu anlaşılmaktadır.

²⁶ Cüveynî, *el-Burbân*, 2/1300-1301.

²⁷ Ebü'l-Meâlî Rüküddîn Abdülmelik el-Cüveynî, *Kitâbü't-Telhîs fî usûli'l-fıkıh*, thk. Abdullah Cevlem en-Nibâlî-Büşeyr Ahmed el-Ömerî (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996), 2/467-468.

²⁸ Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, 341.

Cüveynî, *es-Şâmil* adlı eserinde ayrıca Yahudilerin, nübüvvetlerinin ispatı bağlamında Hz. Mûsâ ile Hz. Muhammed arasında yaptıkları ayrımı ve bu meyanda ilkin peygamber kabul ederken, ikincisini bu konumdan uzaklaştırma şeklindeki tavırlarını da inceleyip, bu hususta onlara çeşitli cevaplar verir.

Cüveynî, Hz. Muhammed'in peygamberliğini inkâr eden Yahudilerin ilk aşamada onun nübüvveti hususunda bir tevatür bulunmadığı iddiasını ortaya attıklarını söyler. Bunun batıl bir fikir olduğunu düşünen müellif, nasıl yalan üzere ittifakını aklın kabul etmeyeceği sayıdaki bir topluluk Hz. Mûsâ'nın mucizelerini müşahade edip onları nakletti ve bu haberler daha sonraki zaman dilimlerine ulaştı ise, aynı durumun, Hz. Muhammed'in mucizeleri meyânında da gerçekleştiğini söyler.²⁹

Müellif bu aşamada işi soru/itiraz-cevap formuna sokar ve son açıklamasına dönük ilk itirazı aktarır. Bu manada “eğer durum (Hz. Muhammed'in risaletinin tevatüren ulaşması) belirtildiği şekilde olsa idi onun bu hali, tıpkı Müslümanların Hz. Mûsâ'nın risaletini bildikleri gibi, zaruri olarak bizim tarafımızdan biliniyordu” şeklinde bir itiraz getirilirse, buna bir cevabının olacağını söyleyen müellif, onu aktarmaya başlar. Aslında cevabını ilzami bir üslup içerisinde, muhataplarına başka bir soru yönelterek zikreder. Bu meyanda eğer Yahudilerin Hz. Mûsâ'nın nübüvvetiyle alakalı haberlerin tevatür yoluyla aktarıldığı bilgisi doğru ise, Berâhime ve filozofların bu husustaki inkârcı tavırlarının nereye konulacağını sorar. Şayet buna, onların ilgili mucizeleri inkâr etmedikleri sadece, onları daha farklı bir şekilde algıladıkları yönünde cevap verilirse, bu cevabı kabul etmeyeceğini, zira her iki grubun da o mucizeleri mutlak anlamda reddettiklerini söyler. Bu hükmünü de; onların asânın yılanı dönüşmesini en güçlü muhallerden biri olarak görmeleri ile izah eder.³⁰

Müellif, soru cevap kalıbı üzerinden muhataplarının, Hz. Peygamber'in nübüvvetini inkâr etme anlayışlarını çürütme gayretini sürdürür. Bu manada son verdiği cevap üzerine, şayet Yahudiler, ifadelerini değiştirir ve Berâhime ile filozofların Hz. Mûsâ'nın mucizelerini bildikleri, ancak bir inatlaşma içerisine girerek bunu reddettikleri yönünde bir kelâm ederlerse buna; işte kendilerinin de (Yahudilerin) aynı şeyi Hz. Muhammed hakkında yaptıkları yönünde karşılık vereceğini belirtir. Şayet bu yorumuna karşılık Yahudiler, Hz. Mûsâ'nın nübüvvetini üç ilahi din mensuplarının da kabul ettiği yönünde açıklama getirirlerse buna da bir cevabının olacağını söyleyip onu açıklar. Buna göre Berâhime, filozoflar ve Tabiatçılar da Hz. Mûsâ'nın nübüvvetini inkâr hususunda birleşmişlerdir. İtibara alınması noktasında bu iki ittifaktan biri diğerine tercih edilir değildir. Öte yandan Hz. İsa'nın nübüvveti hususunda da muhtelif din ehli ittifak etmişlerdir. Bu durumda Yahudiler de Hz. İsa'nın nübüvvetini kabul durumundadırlar.³¹

²⁹ İbn Emîr el-Hâcc, *el-Kâmil fî usûli'd-dîn fî ihtisâri's-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 2/780.

³⁰ İbn Emîr el-Hâcc, *el-Kâmil fî usûli'd-dîn fî ihtisâri's-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 2/780.

³¹ İbn Emîr el-Hâcc, *el-Kâmil fî usûli'd-dîn fî ihtisâri's-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 2/780.

Cüveynî, Yahudilere dönük son cevabına onlar tarafından verilebilecek karşılığı da ele alır. Bu noktada şayet Yahudiler, teslîsi kabul ettiklerini gerekçe göstererek Hıristiyanların itibara alınmayacağını ileri sürerlerse; onlardan böyle bir görüşe meyletmeyen ve nübüvvet makamına tazim eden kimselerin de bulunduğu, kaldı ki mütevatir haber için haber veren kişide İslâm/Müslüman olma şartı aranmadığı şeklinde karşılık vereceğini belirtir. Müellif bu aşamada Yahudilerin, başka türden bir açıklamayla kendi durumlarının, diğer iki ilahi dinden farklı bir konumda bulunduğunu ihsas eder tarzda kendilerinin, Hz. Mûsâ'nın haberlerini bir zillet içinde, cizye verir pozisyonda iken aktardıkları şeklinde bir izah geliştirirlerse, buna da; Hıristiyanların Hz. İsrâ'nın mucizeleri ve kimi Müslümanların da ilgili haberleri kâfirlerin esareti/hükümlerliği altında aktardıkları, bu durumda söz konusu haberleri de onların (Yahudilerin) kabul etmesi gerektiği şeklinde cevap vereceğini kaydeder.³²

Yahudilerin bu son gerekçeleri, kendilerinin Hz. Mûsâ'nın haberlerini zor şartlar altında aktarırken, diğer din mensuplarının, peygamberleri ile ilgili haberleri daha rahat bir atmosferde naklettikleri, bu manada o peygamberler hakkında oluşan tevatürlerin hepsinin aynı pozisyonda değerlendirilemeyeceğine yönelik olmalıdır. Bu hususta Bâkılânî'nin bir izahı aslında konuyu daha açık hale getirmektedir. Buna göre Yahudiler ilgili iddiaları üzerinden kendilerinin güçsüz bir konumda iken söz konusu haberleri aktardıkları, dolayısıyla buna (kılıç zoru gibi) bir şaibe karıştırmalarının pek de mümkün bulunmadığı, halbuki diğer kimi dinler için aynı durumun söz konusu olmadığını ihsas etmektedirler.³³ Cüveynî ise bu noktada, diğer dinlerde de az çok aynı pozisyonun olduğu, dolayısıyla buradan hareketle Yahudilerin, Hz. Mûsâ'nın risaletine dönük tevatürü daha imtiyazlı bir konuma getiremeyecekleri yönünde karşılık vermektedir.

İlgili soru cevap sürecinde konu, nihayet Hz. Muhammed'in nübüvvetinin en büyük delili olan Kur'an ile meydan okunup okunmadığı meselesine gelir. Bu noktada müellif, Yahudiler adına, Hz. Peygamber'in Kur'an ile bir tehdîye kalkışmadığı, sadece onu okuyup onunla amel ettiği ve bir muaraza talebinde bulunmadan etrafındakilere Kur'an'ın emir ve yasaklarını aktardığı şeklinde bir görüş/itiraz nakleder. Peşi sıra buna cevap verir. Ona göre Hz. Peygamber'in Kur'an ile meydan okuma hadisesi, dünyanın en uzak köşesine yayılacak kadar meşhur olmuş bir olaydır. Bu hususun açıklığı, onun için bir delil getirmeyi bile lüzumsuz kılar. Kur'an'da da bu muaraza talebi ve ona karşı konulmayacağına dair pek çok ayet bulunmaktadır. Bu iş, akıl sahibi için gizli kalmayan, şüphe de oluşturmayan bir durumdur.³⁴

³² İbn Emîr el-Hâcc, *el-Kâmil fî usûli'd-dîn fi ihtisâri's-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 2/780.

³³ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basrî el-Bâkılânî, *Kitâbü't-Tembüd*, thk. Richard Yusuf Mekarisi Yesui (Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkiyye, 1957), 173.

³⁴ İbn Emîr el-Hâcc, *el-Kâmil fî usûli'd-dîn fi ihtisâri's-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 2/781. Müellif, *Lüma'u'l-edille* adlı akaid risalesinde de Kur'an'ın icaz vasfını aktarırken onun meydan okumasına hususi şekilde atıf yapar ve buna hiçbir şekilde karşılık verilemediğini beyan eder. Bk. Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik el-Cüveynî, *Lüma'u'l-edille fî kavâidi akâidi eblî's-sünne ve'l-cemaa*, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2. Basım, 1407/1987), 125.

Müellif, Yahudilerle yapmış olduğu tartışmayı buraya kadar getirdikten ve nihayet kendi fikri doğrultusunda Hz. Muhammed'in nübüvvetini Kur'an mucizesi üzerinden ispat ettikten sonra, münazarayı bitirir. Aslında o bu münazarasının bir nevi formülünü *el-Akâidetü'n-Nizâmiyye* risalesinde vermektedir. Bu meyanda ilahi dine mensup olup da Hz. Muhammed'in nübüvvetini inkâr edenlerle konuşulurken, onların son peygambere yönelik karalama içerikli ifadelerini, nübüvvetine inandıkları kişi üzerinden onlara döndürülmesi gerektiğini söyler.³⁵ İşte müellif, Hz. Mûsâ ve Hz. Muhammed'in nübüvvetlerinin ispatı bağlamında Yahudilerle tartışırken de bunu yerine getirmektedir. Bu hususta Ebû Hâmid el-Gazzâlî de (öl. 505/1111), Yahudilerin Hz. İsâ ve Hz. Muhammed hakkındaki (mucize vb.) haberleri reddettiklerinde aynı tavrın onların Hz. Mûsâ hakkındaki sözlerine gösterileceğini, bu durumda onların bundan bir kaçış yolu bulamayacaklarını ifade ederken³⁶ aynı tavrı sergilemiş olmaktadır.

2.2. Cüveynî'nin Neshi Reddeden Yahudilere Yönelik Cevapları

Cüveynî'nin, neshi reddeden Yahudilerin tutundukları gerekçeleri zikretme aşamasında bunları bir sistem dâhilinde aktardığı dikkate alındığında aynı sistemi bu başlık altında da kullanmak uygun olacaktır. Bu hususta daha sistemli bir izah biçiminin yukarıda zikri geçen *el-Burbân* adlı eserinde yer aldığı görülmektedir. Bu meyanda başlıklandırmayı oradan hareketle teşkil etmek, konuyla ilgili diğer kimi eserlerinde yer verdiği izahatı da onunla mezcetmek, müellifin yaklaşımını daha açık hale getirecektir.

2.2.1. Neshi, Aklen İmkânsız Görmeleri İtibariyle Reddeden Yahudilere Cevapları

Müellif, *el-Burbân* eserinde neshi reddeden Yahudilerin, çoğunluğunun bu durumu işbu neshin aklen imkânsızlık içerdiği üzerinden temellendirmeye çalıştıklarını söyler. Peşi sıra buna cevap verir. Ancak bu cevabında hususi bir kanıt kullanmak yerine, ilgili düşüncenin geldiği anlamı ortaya koymaya çalışır. Bu meyanda neshi, vukuunun imkânsızlığı üzerinden muhal addetmenin, bedîhiyyâtın inkârı anlamına geleceğini söyler. Halbuki neshin vukuuna yönelik imkânın zarurî olarak bilindiğini kaydeder. Bunun dışında bir izah getirmez.³⁷

Cüveynî, bu hususta *el-İrşâd* adlı eserinde ise Yahudilerin, aklen imkânsız gördükleri için neshi reddettikleri şeklinde bir görüş paylaşmazsa da, bu fikri hedefleyerek ona cevap mahiyetinde daha ayrıntılı açıklamalar getirir. Yine bu cevabını ilk sıraya koyar. Bu meyanda ilgili cevap yahut delilinde imkân ve muhaliyet kavramlarının içeriğinden yararlanır. Buna göre cevaziyet ile muhaliyet arasında başka makul bir derece yoktur. Muhaliyetin, bu pozisyonda olmasında çeşitli vecihler söz konusu edilebilir. Bu manada cinslerin değişmesi, iki zıddın içtimâ gibi örneklerde görüldüğü üzere kimi şeyler özünden/nefsinden dolayı muhal olur. Bu noktada meseleyi nesih ile bağlantılı hale getiren müellif, nehyedilen bir işin

³⁵ Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik el-Cüveynî, *el-Akâidetü'n-Nizâmiyye fi'l-erkânî'l-İslâmiyye*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1412/1992), 71.

³⁶ Ebû Hâmid Huccetü'lislâm Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1403/1983), 128.

³⁷ Cüveynî, *el-Burbân*, 2/1300.

emredilmesinin, özünden dolayı muhaliyet içermeyeceğini, böyle bir işi tasavvur etmenin pekâlâ mümkün olduğunu söyler. Yasaklanan işin daha sonra emredilen pozisyona gelmesinin özünde muhal olmadığı aşikâr olunca, bunun muhaliğini kalkıp da başka bir kısım işler üzerinden izah etmenin doğru olmayacağını kaydeder.³⁸

Bu noktada Cüveynî diğer işler ile kastını açıklar bir izah geliştirir ve bu manada neshin ilahi sıfatların şanına hâlel getirmeyeceğini vurgular. Ona göre neshe onay vermek, ilahi sıfatları, kendi hakikatinden uzaklaştırılmaz. Nesih, ne ilim ne de irade sıfatının değişmesi anlamını tazammun eder. Bu durumda neshin varlığı hem özü itibariyle hem de başka bir sebep nedeniyle muhal olmamış olur.³⁹

Bu konuda *el-İrşâd* şârihlerinden İbn Meymûn da (öl. 567/1171), şayet nesih iki zıddın içtimaı gibi imkânsız olsa, bunun zaruri bir ilim şeklinde bilineceğini, zaruri ilimlerin idraki hususunda akıl sahiplerinin birleştiklerini, halbuki neshin muhaliği konusunda Müslümanların Yahudilere muhalefet ettiklerini söyler. Böylece mezkûr iddiayı dile getiren Yahudilere olan muhalefetin onların neshin aklen imkânsız olduğu fikrini hükümsüz bıraktığını söylemiş olur.⁴⁰ Bu konuda bir diğer *İrşâd* şârihi Takiyyüddîn el-Mukterah da bir kişinin kölesine emrettiği bir işi daha sonra ondan kaldırmasının doğallığından hareketle, neshin imkânına çıkarım yapar. Özü itibariyle muhal olan bir işin hiç kimseden vuku bulmayacağını hatırlatarak, bir efendinin kölesine yönelik söz konusu tutumunun, neshin cevaziyetini gösterdiğini belirtir.⁴¹

2.2.2. Neshi, Allah Hakkında Bedâyı Gerektireceği Teziyle Reddeden Yahudilere Cevabı

Müellif, hem *el-İrşâd* hem de *el-Burbân* eserinde konuyla ilgili malumat aktarır. Bu noktada müellif mezkûr ilk eserinde kendi görüşü doğrultusunda bir hüküm verip, neshin ne özü ne de başka bir sebep itibariyle muhal olduğunu dile getirirse de, bu izahı zihindeki tüm sualleri ortadan kaldırmadığı için, gelebilecek bir itirazı hususi şekilde ele alıp ona da cevap verir. Burada Yahudiler adına ilgili itirazı aktarır. Bu itirazı “Allah’ın (kendisinden münezzeh olduğu) bedâ ile tavsifini gerektireceği teziyle neshi inkâr edenlerin bu reddi, neye dayanarak kabul edilmemektedir?” şeklinde formüle eder. Peşi sıra ona cevap vermeye başlar. İlk aşamada bedânın hakikatine değinir. Buna göre bedâ tabiri, daha önce olmayıp da sonradan oluşan, kuşatamadığı bilgiyi daha sonra elde eden kişinin ilimden istifadesi için kullanılır. Bu kişinin durumunu ortaya koymak için “onun için iş zahir oldu” gibi bir ifade istimal edilir. Bu tabir bazen de bir işe ehemmiyet verip sonra da bu verdiği önemden pişman olan kişi için kullanılır.⁴²

³⁸ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 340-341. Cüveynî'nin, Bâkîllânî'nin usûl-i fıkıh eserini ihtisar ettiği çalışmasında da muhal ile caiz arasında aklen başka bir derece bulunmadığı hususu teyit edilir. Bk. Cüveynî, *Kitâbü't-Telhîs*, 2/470.

³⁹ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 341.

⁴⁰ Ebû Bekr İbn Meymûn, *Şerhü'l-İrşâd*, thk. Ahmed Hicâzî Ahmed es-Sekkâ (Kahire: Dârü't-Tezâmün, 1407/1987), 575.

⁴¹ Muzaffer el-Mukterah, *Şerhü'l-İrşâd*, 2/823.

⁴² Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 341.

Müellif, bedânın içerdiği anlamları ortaya koyduktan sonra bu manaların nesih için söz konusu olup olamayacağını ele alır. Ona göre, bedânın mezkûr anlamlarının hiç birisi nesih için söz konusu değildir. Allah'ın ilmi, tüm malumata, olduğu/olacağı hal üzere taalluk eder. O'nda başta olmayıp da sonradan ortaya çıkan duruma göre teceddüt etmiş bir ilim mevzu bahis değildir. Müellif, bu noktada irade sıfatı için de ayrı bir açıklama getirir. Onu Eş'arî anlayış doğrultusunda açıklar. Buna göre ilahi irade ilahi emre göre şekillenmez. Bu bağlamda, Allah'ın dilemediğini emretmesi, emretmediğini dilemesi mümkündür. Bütün bu izahat ise O'nun için bir bedânın söz konusu olamayacağını gösterir.⁴³

Neshin özü itibarıyla muhal olmadığı gibi, başka bir sebebe mebni de muhal olmadığını savunan müellif, izahatını daha çok ikinci durum üzerine yoğunlaştırmaktadır. Buradaki ilgili muhtemel sebep olarak da neshin ilahi sıfatlar için bir sıkıntı oluşturup oluşturmayacağı hususunu gündeme almaktadır. Bu noktada ilahi sıfatların kendisine, belki daha doğru bir ifadeyle kemalatına zarar geleceği iddia olunabilecek sıfatlar meyanında da ilim ve irade sıfatlarına değinmektedir. Allah'ın ilmi, nesih de dâhil olmak üzere her şeyi kuşattığı ve neshi de içine alacak şekilde malumata taalluk ettiği için, neshi kabul etmenin bu ilahi sifata zarar vermeyeceğini belirtmektedir. Mu'tezile'den farklı olarak Ehl-i sünnet nazarında Allah'ın iradesi, kâfirin küfrü, fasıkın fiskını da kuşatıp, bu meyanda O'nun herkese emrettiği imanı ve örneğin namazı herkes hakkında dilemediği, dolayısıyla iradesi emrinden farklı olabildiği için nesih, dolayısıyla bir hükmün daha sonraki zaman diliminde ortadan kalkması, bu irade sıfatına da zarar vermemektedir. Böylece Allah'ın emir ve nehyi, kullarının onlara riayet edip etmemesi bağlamında iradesinden bağımsız olunca nesih, önceki ilahi emir veya yasağın değişmesi gibi bir durum oluşmakta şeklindeki iddia, anlamını yitirmiş olmaktadır. Dolayısıyla irade, emri ve nehyi kuşatıcı bir özellik olduğundan nesihle çelişmemektedir.

Takiyyüddîn el-Mukterah da bedâ ile neshi aynı şekilde mütalaa etmenin yanlışlığına atıfta bulunur. Bu meyanda her türlü eksiklikten uzak olan Allah'ın, bütün malumatı, bir emrin teveccühünü, emrin vaktini, neshin zamanını bildiğine işaret ile, böyle bir varlık hakkında daha önce zahir olmayan bir şeyin zuhuru anlamına gelen bedâ gibi bir durumun söz konusu edilemeyeceğini belirtir.⁴⁴ Bir diğer *İrşâd* şârihi olan İbn Bezîze et-Tûnisî de (öl. 673/1274) bedânın, öncesinde bulunmayan bir ilim ve keşfin vukuu anlamı taşıdığına işaret ettikten sonra ilmi bütün malumata taalluk eden, bu meyanda nâsih ve mensûhu bilen, hikmetinin gereği, iradesinin tahsisi doğrultusunda dilediği zaman hüküm koyup dilediği zaman kaldıran Allah hakkında böylesi bir halin (bedâ) mümkün olmayacağını söyler.⁴⁵ Allah'ın nâsihi ve mensûhu bildiği için O'nun hakkında bedâdan bahsedilemeyeceği vurgusu

⁴³ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 341.

⁴⁴ Muzaffer el-Mukterah, *Şerhi'l-İrşâd*, 2/823.

⁴⁵ Abdülazîz b. İbrâhim b. Ahmed el-Kureşî et-Teymî İbn Bezîze et-Tûnisî, *el-İs'âd fî şerhi'l-İrşâd (el-müştemel alâ kavâidi'l-i'tikâd)*, thk. Abdürrezzâk Besrûr-İmâd es-Süheyli (Kuveyt: Dârü'z-Ziyâ, 1435/2014), 527.

Ehl-i sünnet'e has değildir. Bu meyanda aynı vurguyu örneğin Mu'tezile'nin önemli kelâmcılarından olan Ebü'l-Kâsım el-Kâ'bî'de de (öl. 319/931) görmek mümkündür.⁴⁶

Cüveynî, *el-Burbân* adlı eserinde de şayet bedâya sebebiyet vereceği teziyle nesih muhal addedilirse buna da bir cevabının bulunduğunu söyleyip onu zikretmeye başlar. Öncelikle Allah'ın, bedâ gibi bir durumla tavsif edilmekten yüce olduğunu beyanla, kendilerinin de bu hususta bir sıkıntıları olmadığını ihsas eder. Ancak neshin bedâ olduğu şeklindeki fikrin, hakikati yansıtmadığını söyler. Peşi sıra bu hükmünün izahını yapar. Buna göre, eğer burada bedâ ile, Allah'ın ilminde bulunmayan bir hususun -sonrasında- O'na aşikâr olması gibi bir anlam murat ediliyorsa, nesihte böyle bir durum söz konusu değildir. Zira Allah, ezelde de hali hazırda olanların ayrıntılarını bilmektedir. O halde, nesih ile bedâyı bir tutmak doğru olamaz.⁴⁷

Öyle anlaşılmaktadır ki Yahudilerin neshi inkâr ederken tutundukları en güçlü dallardan biri onun bedâya neden olacağı hususudur. Nitekim Gazzâlî bu konuda onların neshi reddetme gerekçesi olarak zikrettiği iki gerekçeden ilkinde, Ebü'l-Feth eş-Şehristânî ise (öl. 548/1153) aktardığı tek gerekçede sadece bu maddeye yer vermektedir.⁴⁸ Açıkçası, ilim sıfatı kemal noktasında olan bir varlık için bedâ gibi bir durumu söz konusu etmek, işbu sıfatın layığıyla anlaşılmadığını hatıra getirmektedir. Şayet böyle bir eksik idrak olmadığı halde yine de neshin bedâya sebebiyet verileceği iddia ediliyorsa, bunu, Yahudilerin, kendi şeriatlarını koruma içgüdüsü dışında bir madde ile izah etmek zor gözükmektedir.

2.2.3. Neshi, Allah'ın İlk Emrini Yalan/Allah'ı İlk Emrinde Sözünden Dönme Pozisyonuna Getireceği Teziyle Reddeden Yahudilere Cevabı

Müellif, önceki itirazları cevaplandırdıktan sonra neshi reddedenlerin bu meyanda ortaya attıkları bir başka delil yahut itirazı da gündemine alır. Bu itiraza göre Allah'ın vacip kıldığı şey, vacip olduğunu haber verdiği şeydir. Bu noktada eğer O, vacip kıldığı şeyi yasaklar ve *onun yasak olduğunu haber verirse*, ilk haber (emrettiği iş), bu (ikinci) durumun hilafına bir şekilde gerçekleştiği için uydurma/yalan/sözden dönme pozisyonuna gelir. Bu ise muhaldir.⁴⁹ Dolayısıyla bu muhale sebebiyet veren nesih de muhaldir.

Cüveynî, hayal ürünü olarak nitelediği bu delili/itirazı aktardıktan sonra ona cevap vermeye başlar. Buna göre vücubiyet, vacibin sıfatı değildir. Bir şeyin vacip olmasının manası, onun hakkında “yap” denilmiş olmasıdır. Bu manada Allah, bir şeyin vacipliğini ve yasaklığını haber verdiğinde bunun anlamı; onu emrettiğini ve yasakladığını haber vermesidir. Bu durumda Allah'ın bir şeyi emrettiğini haber vermesi ile onu *yasakladığını haber vermesi* arasında bir çelişki mevzu bahis değildir. Dolayısıyla ilgili haberleri veren varlık, o iki haberden

⁴⁶ Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât ve meabû uyûnü'l-mesâil ve'l-cenâbât*, thk. Hüseyin Hansu-Racih Kürdî-Abdülhamid Kürdî (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi (KURAMER); Amman: Dârü'l-Feth, 1439/2018), 268.

⁴⁷ Cüveynî, *el-Burbân*, 2/1301.

⁴⁸ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, 127; Ebü'l-Feth Muhammed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Ali Mühennâ-Ali Hasan Faûr (Beyrut: Dârü'l-Marife, 1414/1993), 1/251.

⁴⁹ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 341-342.

hangisini verirse, diğerine sadık olmamak ile nitelenemez.⁵⁰ Burada dikkat çekilmesi gereken bir husus da “yasak olduğunu haber vermek” ile “yasakladığını haber vermek” arasındaki farktır. Bu durum hüsün ve kubhun aklî mi şer'î mi olduğu konusundaki tartışma ile ilgilidir.

Müellif, hüsün kubuh konusunu işlerken de benzer şekilde bir izah geliştirir. Bu manada vacip ve haram ile, Allah tarafından hakkında “yap” ve “terk et” denilen hususun murat olduğunu söyler. Bir fiilin hakikatte tekellüften sonra da öncesi gibi olduğunu belirtir. Vacip kılındıktan sonra haram edilen bir işin her iki konumda da zati sıfatı itibariyle değişmediğini belirtir. Hüsün ve kubhun, hakiki bir sıfat olmadığını, bir hakikat altında toplanamayacağını, akli bir ölçütle tarif edilemeyeceğini, belki onların ilkini, şeriatın failini över, ikincisini, şeriatın failini yerer şekilde varit olduğu iş olarak açıklamanın mümkün olduğunu kaydeder.⁵¹ Müellifin işbu izahı konuyla bağlantılı hale getirildiğinde fiil, özü itibariyle hüsün ve kubhun konusu olmadığı için, o fiilin emri ile nehyi, bir sıkıntıya sebebiyet vermez.

Müellif bu noktada itiraz sahiplerinin algısını da ortaya koymaya çalışır. Bu manada onların vucubiyeti, vacibin bir sıfatı olarak gördüklerini kaydeder. Bu ifadesiyle onların ilgili itirazı da bu algıları üzerinden ortaya koyduklarını ihsas etmiş olur. Halbuki müellife göre vucubiyet vacibin bir sıfatı değildir. O vucubiyet, tamamen ilahi emir, bu emir ise habere bağlı olarak oluşmaktadır. Dolayısıyla ortada bir şeyin kendi özünden dolayı vacip olması gibi bir durum yoktur.⁵² Bu noktada devreye giren *el-İrşâd* şârihi İbn Meymûn, vucubiyetin vacibin bir sıfatı olması halinde ortaya atılan itirazın haklı olacağını, gerçekten de bu durumda bir hulfün/sözden dönmenin gerçekleşeceğini, ancak söz konusu anlayış (vucubiyetin vacibin bir sıfatı olması) yanlış olunca, itirazın da bir anlamının kalmadığını beyan eder.⁵³

Cüveynî, *el-Burbân* adlı eserinde bu maddeyi hem itirazın sunulduğu hem de onun cevaplandırılışı bağlamında nispeten daha değişik bir şekilde aktarır. Bu itiraz maddesine göre, eğer nesih kabul edilirse, bu durumda hüsün pozisyonunda olan ilk emredilen iş (neshe bağlı olarak daha sonra) içerdiği kubuhluk nedeniyle yasaklanan iş konumuna gelir. Bu ise, o işin, ilk hakikatinden çıkması anlamına gelir.⁵⁴

Müellif, Yahudiler adına ilgili itiraz yahut kanıtı bu ifadelerle aktardıktan sonra buna hüsün ve kubhun tespiti üzerinden bir cevap verir. Bu meyanda hüsün ve kubhun fiillerin hakikati, zatlarının taşıdıkları sıfatlardan hareketle tespit edilemeyeceğini belirtir. Kaldı ki nesih hakkındaki tartışmaların, muhaliflerin özü itibariyle iyi yahut kötü gördükleri hususlar üzerinde değil akıl sahiplerinin ilgili ayrıntıların ancak şeriat tarafından ortaya konulabileceğini düşündükleri meseleler üzerinde cereyan ettiğini belirtir. Dolayısıyla bu meselede muhalif

⁵⁰ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 342.

⁵¹ İbn Emîr el-Hâcc, *el-Kâmil fî usûli'd-dîn fî ihtisâri's-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 2/742-744.

⁵² Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 342.

⁵³ İbn Meymûn, *Şerhü'l-İrşâd*, 576.

⁵⁴ Cüveynî, *el-Burbân*, 2/1300.

pozisyonunda olan kişilerin kendilerince iyi yahut kötü tespitinde bulunup da bunun üzerinden kanıt getirmelerinin konuyu tartışma dışına çıkarmak olduğunu ihsas etmiş olur.⁵⁵

Bu konuda Takiyyüddîn el-Mukterah da, iyi olan bir işin, her daim aynı surette kalması gerektiği gibi bir mantık üzerine kurulu olan söz konusu itirazı cevaplandırır. İyi olan bir işin zamanın değişmesine bağlı olarak ilgili vasfını yitirmesinin önünde bir mâni bulunmadığını belirten müellif, bir vakitte salah olan bir işin başka bir zaman diliminde pekâlâ bu durumdan uzaklaşabileceğini kaydeder. Allah'ın, bir emrin hükmünün devamiyeti halinde onu ifa etmenin sekteye uğrayacağını, bu durumun kulların salahına olmayacağını, şeriatların değişip, kullarına her vakit yeni emirler gönderildiğinde ise bunun onların maslahatını temin edeceğini bileceğini söyler. Burada enteresan bir tespit de yapan müellif, işbu sebepten ümmetlerin ilk tabakalarının sonraki gelenlerden daha hayırlı, dini sorumluluklarını yerine getirme konusunda daha hassas olduklarını kaydeder.⁵⁶

2.2.4. Neshi, Kulların Maslahat ve Mefsedetlerine Taalluku İtibariyle Reddeden Yahudilere Cevabı

Müellifin *el-Burbân* eserinde yer verdiği bu maddeye göre Yahudiler neshin muhaliğini savunurken onun, kulların maslahat ve mefsedetine taallukunu gerekçe göstermektedirler. Bundan anlaşıldığı kadarıyla nesihte hüküm değiştiğinden ilkinde kullara maslahat olan hüküm, son (değişmiş) halinde kullar için bir mefsedet pozisyonuna gelmektedir. Müellif, öncelikle bu yorumun ilahi hüküm açısından kendilerince kabul edilir bir düşünce olmadığını belirtir. Peşi sıra sonraki dönem için ahkâmın değişmesinde bir maslahat bulunmasının da gayet mümkün olduğunu kaydeder. Bu noktada bir kavim ilahi ahkâma uymada gevşeklik gösterdiğinde, Allah'ın onlara yeni bir hükümle yeni bir elçi gönderdiğini söyler. Müellif nihayet buraya kadar zikredilen bütün maddeleri hesaba katarak, ilgili cevap ve açıklamaların neshin aklen imkânsız olduğu görüşünü yıktığını belirtir.⁵⁷

Cüveynî'nin, *et-Telbîs*'te ilgili itirazı benzer şekilde aktardığı görülür. Bu itiraza göre, eğer nesih kabul edilirse, istenen, istenmeyene; maslahat mefsedete dönüşür. Buna verilen cevapta ise şeriatların irade meselesine taalluk etmediği, bunda maslahatların itibara alınmadığı belirtilir. Bu ifadenin izaha muhtaç ise de burada ona imkân bulunmadığı kaydedilir.⁵⁸ Bu cevaptan, ilahi iradenin hiçbir şekilde bir kayda tabi tutulmayacağı hususunun vurgulanmaya çalışıldığı anlaşılmaktadır.

Cüveynî meseleyi bu noktaya getirdikten, konuyla ilgili itirazı cevaplandırdıktan sonra genel bir yargıya da atıf yapar. Bu manada söz konusu açıklamaların neshin aklen cevazı önünde bir engelin bulunmadığı hususunu ispat ettiğini, aklen caiz olan bir konuda ise şer'î delaletin bulunması önünde bir maninin kalmadığını kaydeder. Böylece şer'î olarak da neshin imkânına ve vukuuna yönelik delil getirmenin mümkün olduğunu ihsas etmiş olur. Müellif

⁵⁵ Cüveynî, *el-Burbân*, 2/1300.

⁵⁶ Muzaffer el-Mukterah, *Şerhü'l-İrşâd*, 2/823-824.

⁵⁷ Cüveynî, *el-Burbân*, 2/1301.

⁵⁸ Cüveynî, *Kitâbü't-Telbîs*, 2/470-471.

burada, neshin neden önceki sabit hükmün kaldırılması şeklinde görülmesi gerektiğinin de bir imasını yapar. Bu noktada nesih işbu mana üzerine alınıp onlara neshin, “sabit olmayan bir şeyin açıklanması” şeklinde bir anlam kapısı açılmadığında Yahudilerin işinin iyice zora gireceğini, ya da diğer bir ifadeyle, bu konuda verdiği cevabın onları daha güçlü şekilde köşeye sıkıştıracağını ihsas eder.⁵⁹ Böylece neshin niçin kendi anladığı şekilde algılanması gerektiğinin de bir izahını yapmış olur.

2.2.5. Neshi, Şer'an İmkânsız Olduğu Teziyle Reddeden Yahudilere Cevabı

Cüveynî neshin varlığını inkâr hususunda Yahudilerden bir grubun, temelini İbnü'r-Ravendî'den (öl. 301/913-14) aldıklarını söylediği bir itirazı da gündemine taşır ve ona cevap verir. Bu itiraza göre nesih, Müslümanlar katında caizdir. Ancak onlar aynı zamanda kendi şariatlarının kıyamet kopuncaya kadar geçerli olacağını ileri sürmektedirler. Bu konuda kendilerinden bir delil istendiğinde, peygamberlerinin, İslâm'ın kıyamet anına kadar geçerli din olacağını haber vermesini kanıt olarak kullanırlar. O halde Yahudiler de Hz. Mûsâ'nın kendilerine Yahudiliğin sonsuza kadar geçerli olacağı bilgisi verdiğini söylemektedirler. Bu durum icma ile tasdiklenen bir bilgi konumundadır.⁶⁰

Bu itiraza yer veren bir diğer Eş'arî kelâmcısı ve Cüveynî'nin çağdaşı Abdurrahman el-Mütevellî de (öl. 478/1086) onu benzer bir şekilde aktarır. Bu meyanda Yahudilerin, Müslümanların ilgili iddia ve delillerine karşılık kendilerinin de aynı pozisyonu kendi din ve peygamberleri adına iddia edeceklerini, bu manada Hz. Mûsâ'nın, Yahudiliğin kıyamete kadar meşru din olacağı, kendinden sonra peygamber gelmeyeceği haberini verdiğini savunacaklarını belirtmektedir.⁶¹

Cüveynî, *el-Burbân* eserinde bu itirazı kısmi bir değişikliklerle benzer şekilde aktarır. Bu manada neshin şer'î anlamda muhaliyet içerdiği görüşünü savunan kimi Yahudi grupların, Hz. Mûsâ'nın kendilerine bu dinin (Yahudiliğin) kıyamete kadar ebedi (meşru) din olacağı haberini verdiğini iddia ettiklerini söyler. Yine onların, Müslümanlar kendi dinlerinin ebediliği hususunda iddia ettikleri durumu hangi yoldan biliyorlarsa, kendilerinin de (Yahudilerin) kendi dinlerinin ebediliği bilgisine benzer şekilde ulaştıklarını ifade ettiklerini kaydeder. Böylece Müslümanlar, İslâm'ın kıyamete kadar süreceği bilgisini Hz. Muhammed'e dayandırdıkları gibi Yahudilerin de dinlerinin ebediliği bilgisini Hz. Mûsâ'ya izafe ettiklerini söylemiş olduklarını ihsas eder.⁶²

Bu iddiayı batıl olarak müellife göre, onu iki yönden çürütmek mümkündür. Buna göre eğer onların bu hususta naklettikleri bilgi sahih olsaydı, doğru; doğru olsaydı, hak olur ve Hz. İsa ile Hz. Muhammed elinde bir mucize gerçekleşmezdi. Halbuki işbu iki

⁵⁹ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 342.

⁶⁰ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 543.

⁶¹ Ebû Saîd Abdurrahmân el-Mütevellî, *el-Ğunye fî usûli'd-dîn*, thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1406/1987), 157.

⁶² Cüveynî, *el-Burbân*, 2/1301-1302.

peygamberden sadır olan mucizeler, Yahudilerin yalan söylediğini göstermektedir. Müellif bu noktada mezkûr iki peygamberin mucizelerine ta'n edilecek olursa, onlara da aynı şekilde davranılıp, aynı durumu Hz. Mûsâ'nın mucizeleri için gündeme getireceklerini söyler.⁶³

Müellif, *el-Burbân* eserinde bu itirazı daha sade şekilde cevaplandırır. Buna göre şayet mezkûr iddia doğru olsaydı, Hz. Mûsâ'nın dinini kaldıran Hz. İsâ ve sonrasında Hz. Muhammed elinde bir mucize zuhur etmezdi. Eğer bu noktada Yahudiler, mezkûr son iki peygamberin mucizesini inkâra kalkıştırlarsa, söz, nübüvvetin tespitine gelip dayanır. Burada onların Hz. Mûsâ sonrası mucizeleri inkâr yolunun, Hz. Mûsâ'nın mucizesini reddedenlerin inkâr yolundan farkı kalmaz.⁶⁴ Dolayısıyla onların ilgili tavrının zararı bir şekilde kendilerine de dönmüş olur.

Cüveynî'nin, Bâkılânî'nin usûl-i fıkıh eserini ihtisar ettiği çalışmasında ise daha farklı bir vurgu dikkat çeker. Bu meyanda orada, söz konusu iddiaya, ilk aşamada, Yahudilerin kendi dinleri için ortaya attıkları bu ebedilik hususiyetinin, Hz. Mûsâ'dan önceki şeriatlar için de pekâlâ ileri sürülebileceği üzerinden cevap verileceği belirtilir. Sonrasında yine son iki ilahi din peygamberinin elinde zuhur eden mucizelerin, Yahudilerin naklettikleri ilgili haberin sahih olmadığını gösterdiği vurgulanır.⁶⁵ Bâkılânî'nin bir eserinde de Hz. Muhammed'in, kendisine muhalefet eden dinleri neshettiği söylenirken, bu husus, onun nübüvvetinin sübutu ve sözlerinin çıkması üzerinden teyit edilir.⁶⁶

Bu konuda *el-İrşâd* şarihi İbn Bezîze de Yahudilerin iddia ettikleri mezkûr habere muarız pozisyonda Hz. İsâ ve Hz. Muhammed elinde zuhur eden ve ilgili şartları taşıdığı için i'caz vasfına sahip olan mucizelerin varlığına bağlı olarak bir tercihten bahseder. Bu meyanda ilgili mucizeleri aklî, söz konusu haberleri naklî bir konuma getirerek, aklî olanın naklî olandan evla, diğer bir ifadeyle tercihe daha layık olduğunu kaydeder.⁶⁷ Cüveynî'nin *el-Burbân* eserinin şarihi olan Şemseddin el-Ebyârî ise (öl. 618/1221) bu konuda, son iki ilahi dinin peygamberi elinde zuhur eden mucizelerin artık, neshin cevazı değil, fiilen vukuuna delil pozisyonunda olduğunu söyler. Bir peygamberin, kendinden önceki elçinin beyan ettiği ahkâma aykırı haber getirmesinin de yine neshin fiilen gerçekleştiğini gösterdiğini ilave eder.⁶⁸

Bu hususta Yahudilerden neshi şer'an reddedenlerin Hz. Mûsâ'nın, kendi şeriatının nesih olunmayacağına dönük haberini delil olarak kullanmalarına ve bunun mütevatir olduğunu iddia etmelerine karşı Kâdî Abdülcebbar ise daha farklı bir yol izler. Bu meyanda o, ilgili haberden "elinde mucize zuhur etmeyen" kişi maksut ise bir sıkıntı olmayacağını, ancak "elinde mucize zuhur eden" kişi de buraya dâhil edilirse, bunun Hz. Mûsâ'nın

⁶³ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 543-544.

⁶⁴ Cüveynî, *el-Burbân*, 2/1302.

⁶⁵ Cüveynî, *Kitâbü't-Telbîs*, 2/471.

⁶⁶ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basrî el-Bâkılânî, *el-İnsâf fî mâ yecibu i'tikadühü ve lâ yecüzü'l-cehlu bih*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1421/2000), 59.

⁶⁷ İbn Bezîze, *el-İs'âd fî şerhi'l-İrşâd*, 528.

⁶⁸ Şemseddin Ali b. İsmâil b. Ali b. Hasan b. Atıyye Ebü'l-Hasan el-Ebyârî, *et-Tabkâk ve'l-beyân fî şerhi'l-Burbân fî usûli'l-fıkıh*, thk. Ali b. Abdurrahmân Bessâm el-Cezâirî (Kuveyt: Dârü'z-Ziyâ, 1434/2013), 4/515.

nübüvvetine de zarar vereceği için söz konusu haliyle ilgili haberin kabulünün mümkün olmayacağını söyler.⁶⁹

Cüveynî, ilk cevabının ardından söz konusu iddiaya dönük ikinci yanıtını da aktarır. Buna göre şayet, Yahudilerin Hz. Mûsâ'nın verdiği iddia ettikleri haberin aslı olsaydı, bunun Hz. Peygamber döneminde yaşayan Yahudiler tarafından dile getirilmesi en beklenen iş olurdu. Zira malum olduğu üzere o dönem Yahudileri, Hz. Muhammed'in nübüvvetini inkâr hususunda çok büyük gayrete sahiptiler. Nitekim onlar, bu sebeple Tevrat'taki Hz. Muhammed övgüsünü tağyir ederek değiştirdiler. Bu noktada şayet, gerçekten Tevrat'ta Yahudiliğin ebediliğine dair tevili kabul etmeyecek kesinlikte bir ifade olsaydı, bunun peşine düşülür ve dile getirilirdi. Halbuki ne Hz. İsâ ne Hz. Muhammed döneminde böylesi bir tez ortaya atılmıştır. Bu noktada Cüveynî, böyle bir iddia ileri sürülmemesinin bir nevi sebebi mahiyetinde bir gerekçe de aktarır. Ona göre böyle bir sav ortaya atılsaydı iddia sahiplerinden bu meyanda ilgili haberin nakli istenirdi. İşte bu türden bir ifade aktaramayacak olmalarından ötürü bu dönemdeki Yahudiler böylesi bir iddia ortaya atamamışlardır. Bütün bu durumlar ise, şimdiki söz konusu iddiaların uydurma olduğunu göstermektedir.⁷⁰

Müellif, *el-Burbân* eserinde de konuyla ilgili malumat aktarır. Burada farklı bir hususa daha temas eder. Buna göre Yahudilerin kendi dinleri hakkında ortaya attıkları bu iddia, apaçık bir hakikat olsaydı, onu Hz. Peygamber döneminde ortaya koyar, yayarlar ve kendileri için en güçlü sığınak yaparlardı. Böyle bir şey yaptıklarında ise, o haber mütevatir şekilde yayılırdı. Zira böylesi mühim bir hususun, gizlenmesi mümkün olmaz, pek çok kişi onu naklederdi.⁷¹ Nitekim Bâkîllânî de söz konusu haberin mütevatir olması halinde, bu malumatın Hz. Mûsâ'nın varlığının bilinmesi gibi aşikâr olması gerektiğini vurgulayarak aynı hususu teyit eder.⁷²

Bu konuda Takıyyüddîn el-Mukterah ise ilgili açıklamayı zenginleştirir. Bu meyanda o dönemdeki Yahudilerin Kur'an'ın, Tevrat ve İncil'de geleceği yazılı bulunan ümmi peygamber ifadesini,⁷³ Ehl-i kitab'ın Hz. Peygamber'i öz oğulları gibi tanıdıkları yönündeki hitabını⁷⁴ işittiklerinde, buna; kendilerinde böyle bir haberin bulunmadığı şeklinde tepki vermediklerini, sadece o kişinin işbu zat (Hz. Muhammed) olmadığını iddia ettiklerini kaydeder.⁷⁵ Bu hususla alakalı bir görüşünde Cüveynî de Kur'an'ın hiç tartışma götürmez şekilde Tevrat ve İncil'de Hz. Muhammed'in geleceğinin bildirildiği haberini verdiğini söyleyerek aynı hususu teyit etmiş olur.⁷⁶ Burada Fahreddîn er-Râzî ise (öl. 606/1210)

⁶⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 579-580.

⁷⁰ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 344.

⁷¹ Cüveynî, *el-Burbân*, 2/1302.

⁷² Bâkîllânî, *Kitâbu't-Tembîd*, 178.

⁷³ el-Arâf 7/157.

⁷⁴ el-Bakara 2/145.

⁷⁵ Muzaffer el-Mukterah, *Şerhu'l-İrşâd*, 2/827.

⁷⁶ Ebü'l-Meâlî Rüküddîn Abdülmelik el-Cüveynî, *Şifâü'l-galîl fî beyâni ma vakaa fi't-Tevrât ve'l-İncîl mine't-tebdîl*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye lî't-Türâs, 1398/1978), 29.

enteresan bir çıkarımda bulunur. Tevrat'ta geçen ve beklenen nebi ihsası yapan ifadenin, bizzat bu kitabın neshe kapı açtığını belirtir.⁷⁷

Burada İbn Bezîze ise oldukça farklı bir hususa işaret eder. Bu meyanda son iki ilahi dinin peygamberinin gösterdikleri mucizelerin, Yahudilerin ilgili haberini geçersiz kıldığını beyandan sonra bu haber doğru olsa bile onun katilik bildirmeyeceğini savunur. Bunu da ilgili kaynaklarda geçtiği üzere Buhtunnasr'ın Yahudileri katlettiğinde onların mütevatir haber nakli için gereken sayının altına düşmeleri ile izah eder.⁷⁸

Cüveynî, ilgili cevapların neshin aklen ve şer'an cevaziyetini ortaya koyduğunu beyandan sonra artık bir de işin doğrudan pratik kısmına yönelik açıklama getirir. Bu konuda daha çok neshi reddeden Müslümanlara dönük bir kısım örnekler kullanır. Müellifin ifadesiyle bu örnekler, neshin varlığına kanıt mahiyetindedir. Ona göre eğer burada doğrudan neshin cevazına delil getirmek istenirse, en kestirme yol olarak, ilkin Hz. Mûsâ'dan sonra Hz. İsâ'nın vuku bulan mucizeleri zikredilir. Sonraki aşamada, şeriatın ilk döneminde helallığı sabit olan içkinin peşi sıra haramlığı üzerine icmanın gerçekleşmesi örneğine tutunulur. Bunları neshi reddeden Müslümanlara karşı kullanmak mümkündür. Yine onlara Hz. Muhammed'in getirdiği dinin şeriatında yer alan pek çok kuralda Hz. Mûsâ ve Hz. İsâ'nın dinlerine göre değişikliklerin gerçekleşmesini de hatırlatmak gerekir. Hem neshi inkâr etme hem de peygamberleri tasdik etmenin bir yolu yoktur. Müellif, bu noktada son yorumunun, en kuvvetli şekilde ikna edici bir güce sahip olduğu mülahazasıyla konuyla ilgili sözlerini bitirir.⁷⁹

Bütün bu yorumlarıyla müellif, Yahudilerin neshi şer'an reddetme şeklindeki fikirlerini temellendirme adına kullandıkları ilgili haberin, oldukça geç bir dönemde ortaya atılmasının ona dair şüpheleri doğal olarak harekete geçirdiğini ihsas ettiği gibi, onun gerçekten söylendiğinin kabulü halinde, doğacak sıkıntılara da işaret etmiş olur. Hz. Mûsâ'nın dilinden aktarıldığı iddia edilen haberin, son iki ilahi din peygamberi elinde zuhur eden mucizelerce tekzip edilir bir pozisyona düşmesinin, başka bir kapı bırakmaksızın, onun sıhhatini mutlak şekilde reddini gerektirdiğini göstermiş olur. İsmet sıfatına sahip olan bir peygamberin verdiği haberin sıhhati hususunda şüphe yokken, onun doğru çıkmaması, doğrudan o peygamberin nübüvvetini sıkıntılı hale getireceğine, kimsenin de buna rızası olmadığına göre, ilgili haberin uydurma olduğunu ifade dışında -ilgili sıkıntıdan kurtaracak bir teville başvurulmadığı müddetçe- başka bir seçenek yoktur. İşte müellif de bir Müslüman olarak başka bir seçeneği kabul edemeyeceği yerde doğal olarak söz konusu haberin Yahudilerce sonradan üretildiğini ispatlamaya çalışmıştır. Açıkçası mensubu bulunulan dinden bağımsız şekilde objektif bir tavırla hareket edildiğinde de başka makul bir seçeneğin olmadığını kabul etmek gerekir.

⁷⁷ Ebû Abdullâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn er-Râzî, *en-Nübüvât ve ma yeteallaku bib*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut: Dârü İbn Zeydün; Kahire: Dârü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1406/1986), 40.

⁷⁸ İbn Bezîze, *el-İs'âd fi şerhi'l-İrşâd*, 528.

⁷⁹ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/1303.

Sonuç

İslâm dininin en önemli uleması arasında bulunması, ilmi müktesebatının daha çok itikadî konulardan teşekkül etmesi itibariyle, mensubu bulunduğu dinin temel inanç ilkelerine aykırı olan görüşler karşısında bigâne kalamayacağı aşikâr olan Cüveynî, tam da kendisinden bekleneceği şekilde bu türden düşünce ve yaklaşımlara karşı sessiz kalmamış, Yahudi ve Hıristiyanların kutsal kitaplarını tahrif ettiklerine dair eser yazdığı gibi, ilgili din salıklarının İslâm'ın iman esaslarıyla bağdaşmayacak görüşlerini de çürütme faaliyetine girişmiştir.

Cüveynî'nin Yahudilerle girdiği temel tartışma mevzularından biri de onların inkârcı bir tavır sergiledikleri nesih konusu olmuştur. Muhtemelen, Yahudilerin kendi dinlerinin teyidi için bir vasıta olarak kullandıkları neshi inkâr tutumunun olası gerekçelerine, belki daha doğru bir ifadeyle bu hususta getirdikleri kanıtlara temas etmiş, bunları tek tek cevaplandırma yoluna gitmiştir. Konu, Hz. Peygamber'in reddine gerekçe yapılmasa, muhtemelen Cüveynî'nin pek de dâhil olmayacağı bu meselede, müellif, Yahudilere karşı daha güçlü bir şekilde cevap verme isteğini de hesaba katarak neshin, mutlaka bir önceki hükmün kaldırılması şeklinde algılanması gerektiği üzerinde durmuştur. İşbu mücadeleye zarar vereceğini düşündüğü nesih anlayışı kendi itikadî fırkasına mensup olan ilim ehli tarafından savunulduğunda da buna tepki vermekten çekinmemiş, bu noktada Mu'tezile'ye eleştiri seviyesine çıkmasa da bir reaksiyon göstermiştir.

Yahudilerin neshi reddetme hususunda belki de en zayıf gerekçeleri olan akli muhaliyet iddiası, herhalde bu zafiyeti nedeniyle Cüveynî tarafından uzun uzadıya cevaplandırılmamıştır. İnsanın gündelik hayatından pek çok örnekle imkânına rahatlıkla çıkarım yapılacak, bu manada özü itibariyle muhaliyet barındırmadığı kanıtlanabilecek olan nesih hakkında böylesi bir iddia, daha çok duygusal bir karakterle izah olunabilecek bir tezdird. Dini muhafaza hisleriyle beslenen bu iddianın, mutlaka aynı duygulara sahip olsa dahi Yahudilerin en azından bir kısmı tarafından savunulmaması; onun akl-ı selîme uygun bulunmaması ve zafiyet içermesi ile açıklanmasını herhalde mazur gösterecektir.

Yahudilerin neshin reddi mahiyetinde delil olarak kullandıkları gerekçelerden biri de, onun ilahi sıfatların kemalatıyla uzlaştırılmasının pek de mümkün olmadığı bedâya sebebiyet vereceği hususu olmuştur. Bu noktada Cüveynî başta olmak üzere Ehl-i sünnet uleması nesih ile bedânın aynı çerçeveye oturmayacağı minvalinde açıklamalar getirmişlerdir. İlmi ve iradesi belirli kıstaslara tabi olan, dolayısıyla da bu sıfatları kendisine çizilen alanın dışında tezahür etmesine imkân bulunmayan bir varlık için neshin bedâdan bir farkı olmadığı iddiası, tartışmaya açık olsa da, bu sıfatları hiçbir kayda bağlı olmayan Allah için, kendi içinde çeşitli hikmetler barındıran neshin, O'nun ilmîni ve iradesini sıkıntıya sokacak bedâ ile aynıleştirilmesi doğru bir tavır olmasa gerektir.

Neshin, hüsnün kubha, maslahatın mefselete dönüşmesi anlamını tazammun edeceği teziyle reddedilmesi de, açıkçası hüsn ve kubhun bu niteliğini kendi özünden almadığı, ilahi fiillerin hiçbir maksat ile talil edilemeyeceği anlayışını benimseyen bir fırkaya mensup olan

Cüveynî tarafından çok da sıkıntı edilecek bir husus olmasa gerektir. Kaldı ki hüsün ve kubhun akli olduğunu savunan Mu'tezile'de dahi, bir zaman için maslahat olan hususun başka bir zaman diliminde farklı bir pozisyona evrilebilmesi, Yahudilerin, hiçbir şekilde değişmeyecek bir hüsün-kubuh, maslahat-mefsedet anlayışı üzerine bina ettikleri itirazın genel anlamda cevaplandırılmasını kolaylaştırmaktadır.

Yahudilerin neshi reddederken kullandıkları şer'î argüman ise, realiteye uymayan, uyduğu farz edildiğinde ise, Hz. Mûsa'nın risaletini tehlikeye sokan bir görünüm arz etmektedir. İşte bu yüzden inancının gereği Hz. Mûsâ'yı Hz. Muhammed gibi bir peygamber olarak görme durumunda olan Cüveynî, söz konusu haberin, içerdiği şüpheleri ve açmazları dile getirmiş, bu noktada mülhit olarak tanınan İbnü'r-Râvendî'nin ismini ortaya atarak da bu haberin zaten Yahudilerin arasında dahi ilk aşamada kendi kendine konuşulmadığını ihsas etmiştir. Bütün bu izah ve yorumlarıyla müellif, neshin inkârı üzerinden kendilerince Hz. Muhammed'in risaletini reddetmeye çalışan Yahudilerin ortaya attıkları şüphe bulutlarını dağıtmak istemiştir. Bunda muhatabı olan Yahudileri ne kadar ikna ettiği bilinemezse de, bir Müslüman ilim adamı olarak görevini ifa ettiği tartışmasız bir hakikattir.

Kaynakça

Abdülmün'im, Cemâl Abdünnâsır. "Mukaddimetü'l-muhtasar". *el-Kâmil fî usûli'd-dîn fi ihtisâri's-Şâmil fi usûli'd-dîn*. thk. Cemâl Abdünnâsır Abdülmün'im. 2 Cilt. 1: 167-169. Kahire: Dârü's-Selâm, 1431/2010.

Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfeddîn. *Gâyetü'l-merâm fî ilmi'l-keîlâm*. thk. Hasan Mahmûd Abdülatif. Kahire: Vizâretü'l-Evkâf, 1971.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir. *Usulü'd-dîn*. İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1928.

Bâkullânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basrî. *el-İnsâf fî mâ yecibu i'tikadühû ve lâ yecüzü'l-ceblu bib*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1421/2000.

Bâkullânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basrî. *Kitâbü't-Tembûd*. thk. Richard Yusuf Mekarisi Yesui. Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkîyye, 1957.

Basrî, Muhammed b. Ali Ebü'l-Hüseyin. *el-Mu'temed fî usûli'l-fık'h*. thk. Muhammed Hamidullah. 2 Cilt. Dimaşk: el-Ma'hedü'l-İlmi'l-Fransî li'd-Dirâsâti'l-Arabî, 1964.

Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik. *el-Akâidetü'n-Nizâmiyye fî'l-erkânî'l-İslâmiyye*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1412/1992.

Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik. *el-Burbân fî usûli'l-fık'h*. thk. Abdülazîm ed-Dîb. 3 Cilt. Devha [Doha]: Câmiatu Katar, 1978.

Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik. *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fi usûli'l-i'tikâd*. thk. Muhammed Yusuf Mûsâ-Ali Abdülmün'im Abdülhamid. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1369/1950.

Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik. *Kitâbü't-Telbîs fî usûli'l-fık'h*. thk. Abdullah Cevlem en-Nîbâlî-Büşeyr Ahmed el-Ömerî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996.

Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik. *Luma'u'l-edille fi kavâidi akâidi eblî's-sünne ve'l-cemaa*. thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2. Basım, 1407/1987.

Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik. *Şifâü'l-galîl fi beyâni ma vakaa fi't-Tevrât ve'l-İncîl mine't-tebdîl*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1398/1978.

Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik. *el-Varakât*. Riyad: Dârü's-Sâmi'î, 2. Basım, 1427/2006.

Ebyârî, Şemseddîn Ali b. İsmâil b. Ali b. Hasan b. Atıyye Ebü'l-Hasan. *et-Tabkâke ve'l-beyân fi şerhi'l-Burbân fî usûli'l-fık'h*. thk. Ali b. Abdurrahmân Bessâm el-Cezâirî. 4 Cilt. Kuveyt: Dârü'z-Ziyâ, 1434/2013.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Huccetü'lislâm Muhammed b. Muhammed. *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983.

İbn Bezîze, Abdülazîz b. İbrâhim b. Ahmed el-Kureşî et-Teymî et-Tûnisî. *el-İs'âd fî şerhi'l-İrşâd (el-müştemel alâ kavâidi'l-i'tikâd)*. thk. Abdürrezzâk Besrûr-İmâd es-Süheylî. Kuveyt: Dârü'z-Ziyâ, 1435/2014.

İbn Emîr El-Hâcc, Ebü'l-Feth Muslihüddîn Mûsâ et-Tebrizî. *el-Kâmil fî usûli'd-dîn fi ihtisâri's-Şâmil fi usûli'd-dîn*. thk. Cemâl Abdünnâsır Abdülmün'im. 2 Cilt. Kahire: Dârü's-Selâm, 1431/2010.

İbn Meymûn, Ebû Bekr. *Şerhü'l-İrşâd*, thk. Ahmed Hicâzî Ahmed es-Sekkâ. Kahire: Dârü't-Tezâmün, 1407/1987.

Ka'bî, Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî. *Kitâbü'l-Makâlât ve meabû uyûnü'l-mesâil ve'l-cevâbât*. thk. Hüseyin Hansu-Racih Kürdî-Abdülhamid Kürdî. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi (KURAMER); Amman: Dârü'l-Feth, 1439/2018.

Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 3. Basım, 1416/1996.

Mahallî, Ebû Abdullah Celaleddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Ensârî. *Şerhü'l-Varakât fî usûli'l-fık'h*. thk. Hüsameddin b. Mûsâ Afâne. yy., 1420/1990.

Mukterah, Muzaffer b. Abdullah b. Ali b. el-Hüseyin. *Şerhü'l-İrşâd fî usûli'l-i'tikâd*. thk. Nezihe Me'âric. 2 Cilt. Rabat: er-Rabitatü'l-Muhammediyye li'l-Ulemâ; Merkezü'l-Ebi'l-Hasen el-Eş'arî, ts.

Mütevelli, Ebû Saîd Abdurrahmân. *el-Ğunye fî usûli'd-dîn*. thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1406/1987.

Râzî, Ebû Abdullâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn. *en-Nübüvvât ve ma yeteallaku bih*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Beyrut: Dârü İbn Zeydûn; Kahire: Dârü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1406/1986.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Ali Mühennâ-Ali Hasan Faûr. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Marife, 1414/1993.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

KÛFELİ TÂBÎ ABİDE ES-SELMÂNÎ VE HADİŞÇİLİĞİ

THE FOLLOWER FROM KUFA ABİDA AL-SALMÂNÎ AND HIS HADİTHOLOGY

Mehmet AYHAN

Dr. Öğr. Üyesi, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Kocaeli/Türkiye,
muhayhan02@gmail.com | ayhan.mehmet@kocaeli.edu.tr |
orcid.org/0000-0003-1836-7807

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 26 Kasım 2021 / 26 November 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 16 Aralık 2021 / 16 Aralık 2021

Yayın Tarihi / Published: 15 Ocak 2022 / 15 January 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak-Bahar 2022/ January – Spring 2022

Cilt / Volume: 8, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 240-260.

Cite as / Atıf: Ayhan, Mehmet. “Kûfeli Tâbî Abide es-Selmânî ve Hadisçiliği [The Follower from Kufa Abida al-Salmânî and His Hadithology]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 8/1 (Ocak/January 2022), 240-260.

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

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.



Öz

Öz: Tâbiîn dönemi Kûfe mektebinin önde gelen isimlerinden biri kabul edilen Abîde es-Selmânî (öl. 72/691) fıkıh ilmindeki birikimi yanında hadis rivâyetinde de önemli bir konuma sahiptir. Özellikle İbn Mes'ûd (öl. 32/652) ve Hz. Ali (öl. 40/661) ile uzun süre beraber olmuş, Hz. Ali ile birlikte savaşlara katılmış, Kûfe'de kadılık yapmış, Hz. Ali ve Hz. Ömer'le (öl. 23/644) fikir alışverişinde bulunmuştur. Aralarında Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ûd ve Abdullah b. Zübeyr'in (öl. 73/692) bulunduğu bir grup ashaptan hadis almış, kendisinden de İbn Sîrîn (öl. 110/729), Âmir eş-Şa'bî (öl. 104/722), Ebû İshâk es-Seb'î (öl. 127/745), İbrahim en-Nehâî (öl. 96/714), Abdullah b. Seleme el-Murâdî (öl. ?), Saîd b. Ebû Hind (öl. 105/724) gibi meşhur muhaddisler hadis nakletmiştir. Hadis tarihinde hadis yazımına karşı çıkanlar arasında zikredilen Abîde'nin rivâyet ve fetvalarının akranı olan diğer râviler kadar kaynaklara intikal etmemesi, yazıya karşı duruşundan kaynaklanmış olmalıdır. Keza rivâyetlerinin az oluşu, kadılık yapmasına ve daha çok fikhî meselelerle ilgilenmesine bağlanabilir. Abîde'nin görüş ve rivâyetleri çoğunlukla onun en önemli öğrencilerinden olan İbn Sîrîn tarafından kaynaklara intikal ettirilmiştir. Bu anlamda Abîde'nin ilmi mirası, ders halkası olarak Kûfe'de değil, Basra'da sürdürülmüştür. Nitekim isnadlarda da bu durum açıkça görülmektedir. Abîde es-Selmânî, tâbiînin önde gelen isimlerinden biri olmasına rağmen hakkındaki çalışmalar oldukça sınırlıdır. Fakihliği ile ilgili bazı çalışmalar bulunuyorsa da hadisçiliğiyle ilgili herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Araştırmamız, ismi en sahih isnadlar içerisinde zikredilen Abîde es-Selmânî'nin hadisçilik yönü ve hadis tarihi bakımından önemi hakkında tespitlerde bulunmayı amaçlamaktadır. Çalışma yapılırken konuyla ilgili hadis, tarih ve tabakât gibi temel kaynaklar taranıp elde edilen veriler karşılaştırmalı olarak tahlil edilerek çeşitli sonuçlar çıkarılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Fıkıh, Re'y, Abîde es-Selmânî, Rivâyet.

Abstract: 'Abîda al-Salmânî (d. 72/691), who is accepted as one of the prominent names of the school of Kufa in the era of the Successors, has an important status in narration of ḥadīth, besides his build-up in islamic law. Most particularly he accompanied with Ibn Mas'ūd (d. 32/652) and His Holiness 'Alī (d. 40/661) for along time and engaged with war with His Holiness 'Alī and executed functions of Qāḍī in Kufa and exchanged views with His Holiness 'Alī and His Holiness 'Umar (d. 23/644). He took ḥadīth from a group of the Companions including, His Holiness 'Umar, His Holiness 'Alī, 'Abdallāh b. Mas'ūd, 'Abdallāh b. Zubayr (d. 73/692). Famous ḥadīth scholars such as Ibn Sîrîn (d. 110/729), 'Âmir al- Sh'abî (d. 104/722), abu Ishâq al- Sab'î (d. 127/745), Ibrâhîm al- Nakha'î (öl. 96/714), 'Abdallāh b. Salama al-Murâdî (d. ?), Sa'îd b. abu Hind (d. 105/724) transmitted hadiths from him. The reason narrations and fatwās of 'Abîda, whose name was cited among the ones who opposed to the writing of ḥadīths in ḥadīth history, were not on the resources as much as other narrators' were, is originated from his attitude towards the writing. Then again, the thing that his lack of narration can be attached to his execution of Qāḍī and more of his interest in the issues of islamic law. 'Abîda's views and narrations were mostly recorded to resources by Ibn Sîrîn, who is the one of the most important student of 'Abîda. In this sense, 'Abîda's scientific legacy maintained, as a lecture ring, in Basra not in Kufa. Thus this case can be clearly seen with the isnāds. Although 'Abîda al-Salmânî is one of the prominent names of the Successors, there are limited studies about him. Yet there are some researches related to 'Abîda's canonist side, there aren't any work related to his ḥadīthologist side. Our study aims to determine 'Abîda al-Salmânî's ḥadīthology and his importance in ḥadīth history, whose name mentioned among the most authentic chain of narration. During the study, basic resources, such as ḥadīth, history, ṭabaqāt, were scanned and acquired data were analyzed comparatively and were drawn various results.

Keywords: Ḥadīth, Islamic Law, Ra'y, 'Abîda al-Salmânî, Narration.

Extended Abstract

His full title is Abū Muslim ‘Abīda b. ‘Amr (Qays) al-Salmānī al-Murādī al-Kūfī. He became muslim during the conquest of Makkah in Yemen, two years before the passing away of the Messenger of Allah.

‘Abīda al-Salmānī (d.72/691), who is accepted as one of the prominent names of the school of Kufa in the era of the Successors, has an important status in narration of ḥadīth, besides his build-up in islamic law. Most particularly he accompanied with Ibn Mas‘ūd (d. 32/652) and His Holiness ‘Alī (d. 40/661) for along time and engaged with war with His Holiness ‘Alī and executed functions of Qāḍī in Kufa and exchanged views with His Holiness ‘Alī and His Holiness ‘Umar (d. 23/644). He took ḥadīth from a group of the Companions including, His Holiness ‘Umar, His Holiness ‘Alī, ‘Abdallāh b. Mas‘ūd, ‘Abdallāh b. Zubayr (d. 73/692). Famous ḥadīth scholars such as Ibn Sīrīn (d. 110/729), ‘Āmir al- Sh‘abī (d. 104/722), abu Ishāq al- Sabī‘ī (d. 127/745), Ibrāhīm al- Nakha‘ī (öl. 96/714), ‘Abdallāh b. Salama al- Murādī (d. ?), Sa‘īd b. abu Hind (d. 105/724) transmitted hadiths from him. It is known that when ‘Abīda, who is dilligent in following the Prophetic tradition, encountered a problem, first he consulted to Qur‘ān then the tradition and then the practice of the Companions and he passed the judgement by using the analogy and other evidences if required. It is reported that if there was a revealed text on a subject, he avoided using ra’y and analogy and practised with the revealed text preferably. Also reported that when he met an execution which didn’t belong to prophetic tradition, he reacted immediately.

Although ‘Abīda’s name mentioned in ḥadīth history among the ones who opposed to writing of the tradition, he wrote and recorded ḥadīths. It is known that ‘Abīda had a book, which we don’t have any knowledge of its content and classification as we didn’t received it, and he had destroyed it before he deceased. ‘Abīda authorized writing with the purpose of memorizing them but he objected writing of the ḥadīths as a habit. His narrations and fatwās weren’t referred to sources as much as other transmitters’ were, who are his contemporaries, this may arise from his stance against the writing. While there are reports in the resources that His Holiness ‘Alī administered an oath to confirm the accuration of the ḥadīth, ‘Abīda al-Salmānī made His Holiness ‘Alī swear for his transmission of a ḥadīth. This affair, which mentioned in many resources, happened after the war with Khārijīs. If we look this affair from the pointview of ḥadīth history, His Holiness ‘Alī claimed for an oath from his collocutor for the confirmation of ḥadīth as well as he was asked for an oath concerning that he had heard the ḥadīth from the Holy Prophet. Besides, it is understood that the practice of the administration of an oath for hearing the ḥadīth, continued in the Followers era although it was not a common and a general technic.

Views and narrations of ‘Abīda, who takes place more of in complations arranged by categories, were conveyed to sources mostly by his most significant student Ibn Sīrīn. In this sense, his scientific legacy maintained in Kūfa not in Basra as a lecture ring. Thus, this case is clearly seen in the chains.

Among ‘Abīda al-Salmānī’s chains, Kūfa originated ones have an important place particularly. His being among Ibn Mas‘ūd’s distinguished students in his lecture ring and his long relationship with His Holiness ‘Alī brought him a privileged position in the chains.

In sources of Principles of Ḥadīth, sometimes ‘Abīda al-Salmānī is cited among the finest isnāds absolutely and sometimes is recorded among the most authentic chain of narration which reaches to His Holiness ‘Alī. Variant of Ibn Sīrīn→ ‘Abīda al-Salmānī → ‘Alī b. Abū Ṭālib is mentioned as the finest isnād in the sources.

On the other hand, although variant of Ibn Sīrīn→ ‘Abīda al-Salmānī → ‘Alī b. Abū Ṭālib is the finest isnād, narrations received by that chain are few in number. The lack of his transmission may be due to his execution of Qāḍī and his more of an interest of the issues of islamic law.

On the other part, one of the important case of the chain before mentioned is whether the information ascribe to His Holiness ‘Alī is reliable. From the earliest times, the authenticity of the views belong to His Holiness ‘Alī has been a matter of a debate. The radical groups of Shi’a attributed many views, which didn’t belong to His Holiness ‘Alī, to His Holiness ‘Alī by virtue of sectarian

bigotry and this way many fabricated narration emerged. Hereby, authentic transmissions pertain to His Holiness 'Alī decreased, only narrations which were received from certain variants were given credit. One of those variants pertain to 'Abīda al-Salmānī. His Holiness 'Alī's opinions, which relate to tafsīr and other subjects, were carried by means of him in most authentic way. Emergence of His Holiness 'Alī's narration of tafsīr and other subjects by comparing them to Shi'te sources, becomes more of an issue. So this will ensue the opportunity of the comparison of Shi'te literature and Sunnite literature specific to 'Abīda.

Also, 'Abīda's narrations were transferred to next generations by İbrahim al- Nakha'ī, who is one of the important names of school of Kūfa, and 'Āmir al- Sha'bī, whos is one of the prominent figures of Ahl al-Ḥadīth and Abū Ishāq al- Şābī'. All of 'Abīda's narrations should be determined and analyzed so as to prove his status in the chains of Kūfā. This evaluation would contribute to the clarification of the web of chain of Kūfā region in the Followers era.

The studies about 'Abīda al-Salmānī are quite limited. Yet there are some researches related to 'Abīda's canonist side, there aren't any work related to his ḥadīthologist side. Our study aims to determine 'Abīda al-Salmānī's ḥadīthology and his importance in ḥadīth history, whose name mentioned among the most authentic chain of narration. During the study, basic resources, such as ḥadīth, history, ṭabaqāt, were scanned and acquired data were analyzed comparatively and were drawn various results.

Giriş

Hicri 1. Asır, İslamî ilimlerin teşekkülünde önemli bir yere sahiptir. Bu teşekkül sürecinde farklı şehirlerde oluşturulan ilim halkaları, özellikle iki merkezde belirgin olarak kendini hissettirmiştir. Daha sonra Ehl-i Re'y ve Ehl-i Hadis diye iki ekol haline evrilecek bu halkaların ev sahipliğini, dâru's-sünne olarak bilinen Medine ve re'y yurdu olarak bilinen Kûfe şehri yapmıştır.

Hz. Ömer (öl. 23/644) döneminde ordugâh olarak inşa edilen Kûfe, Ehl-i Re'y'e mensup âlimleri barındırma özelliği ile ön plana çıkmıştır. Sünnet yurdu Medine'nin aksine farklı kültür ve inançlara ev sahipliği yapan Kûfe, tarih boyunca çalkantılı olaylara şahit olmuştur. Müslümanların karşılaştıkları çeşitli kültür, soru ve sorunlar yeni dinamikleri beraberinde getirmişti. Bu dinamikler Kitap ve Sünnetin yanında içtihat yapmayı zorunlu kılmaktaydı. Kûfe mektebi olarak adlandırılan ve daha sonra Ehl-i Re'y olarak sistemleşecek olan bu mektebin öne çıkan hususiyeti, Kitap ve Sünnetin yanında ihtiyaç anında re'ye başvurması idi.¹ Kurucusu ve muallimi Hz. Ömer olan Kûfe mektebinin en önemli unsuru Abdullah b. Mes'ûd ve onun ashâbı idi.² Aralarında Alkame b. Kays (öl. 62/682), Esved b. Yezîd (öl. 75/694) ve Mesrûk (öl. 63/683 (?)) gibi önemli fakihlerin bulunduğu İbn Mes'ûd'un (öl. 32/652) ashâbından ve Kûfe mektebinin önemli şahsiyetlerinden birisi de Abîde es-Selmânî'dir.

Tâbiîn dönemi Kûfe mektebinin³ öncü isimlerinden olan Abîde es-Selmânî ile ilgili ülkemizde yapılan çalışmalar oldukça sınırlıdır. Kûfe ilim ekolünün ilk altı öğrencisi arasında zikredilen⁴ Abîde'nin fikhî yönü ile ilgili bazı çalışmalar⁵ bulunuyorsa da hadisçiliğiyle ilgili görebildiğimiz kadarıyla bir araştırma yapılmamıştır.⁶ Makalemiz, ismi en sahih isnad zincirleri içerisinde zikredilen Abîde es-Selmânî'nin hadisçi yönünü ortaya koymayı amaçlamaktadır.

1. Abîde es-Selmânî'nin Hayatı

Tam ismi Ebû Müslim⁷ Abîde b. Amr (Kays) es-Selmânî el-Murâdî el-Kûfî'dir. Doğum tarihi bilinmemektedir. Resûlullah'ın (s.a.s.) âhirete irtihalinden iki sene önce Mekke'nin fethi esnasında Yemen'de Müslüman olmuş fakat Hz. Peygamber'i görememiştir. Dolayısıyla bir

¹ Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *el-İşâbe fî temyizî's-şahâbe* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 1/57.

² İbn Hacer, *el-İşâbe*, 1/57 vd.

³ Kûfe mektebinin özellikleri ve öncüleri için bk. İbn Hacer, *el-İşâbe*, 1/57 vd.

⁴ İbn Hacer, *el-İşâbe fî temyizî's-sahâbe*, 1/58.

⁵ Hüseyin Okur, "Ehl-i Rey'in İlk Temsilcilerinden: Abîde Es-Selmânî ve Fıkıhçılığı", *12. Uluslararası Güncel Araştırmalarla Sosyal Bilimler Kongresi*, (ts.), 1390-1405.

⁶ İnternet ortamında yaptığımız taramalar esnasında Abîde es-Selmânî'nin tefsirle ilgili görüşleriyle ilgili Suudi Arabistan'da yapılmış bir yüksek lisans tezi tespit ettik. bk. Eymân bintü Abdurrahmân ez-Zûman, *Akavûlu Abîde es-Selmânî fî'l-tefsîr* (Cami'atu'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Külliyyetü Usûlid-'d-dîn, Yüksek Lisans Tezi, 1434).

⁷ Künyesinin Ebû Amr olduğu da söylenmiştir. Bilgi için bk. Ebû Bekr Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422), 12/422.

muhadramdır.⁸ Tâbiûnin büyüklerinden olan Abîde, Yemen asıllı Murad kabilesinin Selmân boyuna nispetle es-Selmânî diye anılmıştır.⁹ Abîde es-Selmânî Müslüman olmadan önce de toplumda saygın bir konuma sahip olmuştur.¹⁰

Bir gözünün görmediği belirtilen¹¹ Abîde es-Selmânî, Hz. Ali'yle (öl. 40/661) birlikte Hâricîlerle yapılan savaşlara katılmıştır. Vefat tarihiyle ilgili ihtilaflar olsa da genel kabul onun 72/691 yılında vefat ettiği'dir.¹² Vasiyeti gereği cenaze namazını Esved b. Yezîd kıldırılmıştır.¹³

2. İlmî Şahsiyeti

Abîde es-Selmânî'nin ilmî şahsiyetini anlamak için onun yetiştiği ilmî ortamı yakından tanımakta fayda vardır. Müslüman olmadan önce kavminin önde gelenlerinden biri olan¹⁴ Abîde, Hz. Ömer döneminde Medine'ye gelmiş ve daha sonra hayatının kalan kısmını geçireceği Kûfe'ye yerleşmiştir.

Fetih hareketlerinden sonra inşa edilen Kûfe şehri ve mektebinin kurulmasında Hz. Ömer başta olmak üzere, Abdullah b. Mes'ûd ve onun öğrencilerinin büyük katkıları olmuştur.¹⁵ Fetihlerle genişleyen İslam toplumuna başta Kur'ân olmak üzere dinî ilimlerin öğretilmesi zarureti ortaya çıkınca Hz. Ömer, ashâbın önde gelen fakihlerinden İbn Mes'ûd'u Kûfe'ye göndermiştir.¹⁶ İbn Mes'ûd birçok öğrenci yetiştirmiş ve fıkıh ilminin teşekkülünde önemli hizmetler görmüştür.¹⁷

Kûfe mektebinin kurucularından olan Abdullah b. Mes'ûd'un önde gelen talebelerinden birisi de Abîde'dir. O İbn Mes'ûd'dan hadis, fıkıh ve kıraat öğrenmiştir. Zamanla hocası İbn Mes'ûd'un ilim anlayışını devam ettiren Abîde, hocasının fetva usulüyle fetva veren ve onun kıraatiyle okuyan seçkin kişiler arasında sayılmıştır.¹⁸

İbrahim en-Nehâî (öl. 96/714), İbn Mes'ûd'un altı seçkin ashâbı içinde Abîde es-Selmânî'ye de yer vermiş¹⁹ ve onun her perşembe günü İbn Mes'ûd'a geldiğini ve katılmadığı

⁸ Ebû Bekr Ahmed Züheyr b Harb İbn Ebî Hayseme, *et-Târîhu'l-kebir* (Kahire: el-Fârûkî'l-Hadîse), 5/134; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/422; Şemsüddîn Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. Aḥmed b. ez-Zehbî, *Tezkiretü'l-huffâz* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419), 1/40-41.

⁹ İbn Ebî Hayseme, *et-Târîhu'l-kebir*, 5/134; Zehbî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1/40-41.

¹⁰ Ebû Bekr b. Abdullah İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef* (Dâru'l-kible, ts.), 13/591.

¹¹ Ebû Abdullah Muhammed b Sa'd b. Menî İbn Sa'd, *et-Tabakât*, thk. 'Alî Muḥammed 'Omer (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1421), 8/214.

¹² Zehbî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1/41; Ebu's-Safâ Halîl b. İzziddîn es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât* (Beyrût: 1420), 19/287.

¹³ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/215.

¹⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/213.

¹⁵ İbn Hacer, *el-İşâbe*, 1/57 vd.

¹⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/130.

¹⁷ Ebû'l-Ḥasan 'Alî b. 'Abdullâh el-Başrî Ali b. el-Medîni, *el-İlel*, thk. Muḥammed Muştafâ el-'A'zamî (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1980), 42, 43.

¹⁸ Ali b. el-Medîni, *el-İlel*, 42.

¹⁹ Ali b. el-Medîni, *el-İlel*, 43.

derslerde kaçırdığı bilgileri kendisine sorduğunu bildirmiştir.²⁰ İbn Mes'ûd'un talebelerinin öncelik sırası tartışmalıdır. Bazı âlimler Abîde'yi birinci sırada zikrederken bazıları Alkame'yi ilk sıraya yerleştirmişlerdir. Öncelik sırası değişse de İbn Mes'ûd'un seçkin ashâbı arasında Abîde'nin bulunduğu şüphe yoktur.²¹ İbn Mes'ûd'un önde gelen öğrencileri, onun mezhebini, fetva usulünü, kıraatini ve rivâyetlerini yazma ve aktarma hususunda büyük çaba sarf etmişlerdir. Nitekim İbn Cerîr Taberî (öl. 310/923), "İbn Mes'ûd kadar hiç kimsenin öğrencileri, hocalarının fikhî görüşlerini ve fetvalarını yazıya geçirmemiştir"²² diyerek bu hususa işaret etmiştir.

Öte yandan Hz. Ali Kûfe'ye geldiğinde Abîde es-Selmânî ve Hâris b. Ezma'ın (öl. 60/680) ilme olan iştîyak ve gayretlerini takdir etmiş ve: "Ey Kûfeliler! (Abîde) Selmânî ve (Hâris) Hemdânî gibi gayret göstermekten aciz misiniz?"²³ demiştir. Hz. Ali'nin en önemli râvilerinden birisi hiç şüphesiz Abîde'dir. Nitekim İbn Kayyım el-Cevziyye (öl. 751/1350), Ehl-i Hadisin Hz. Ali'ye ait hadis ve fetvaları, ancak onun ehl-i beytinin yanında İbn Mes'ûd'un ashâbından olan Abîde es-Selmânî, Şüreyh ve Ebû Vâil (öl. 82/701) gibi kimselerden aldıklarını ifade etmiştir.²⁴ İbn Kesîr (öl. 774/1373) de Abîde'yi Hz. Ali'nin ashâbı içerisindeki en güvenilir râviler arasında zikretmiştir.²⁵

Görüldüğü üzere Abîde, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) müçtehit sahâbîlerinden kabul edilen Hz. Ömer, Abdullah b. Mes'ûd ve Hz. Ali'nin ilmini²⁶ kendinde toplamış, özellikle Hz. Ali ve Hz. Ömer'le²⁷ (r.a.) istişarelerde bulunmuştur. Bütün bunlar onun ilmî birikimini ve yetkinliğini gösteren önemli bilgilerdir.

Abîde es-Selmânî'nin birçok ilim dalında otorite olmasına rağmen bilgi sahibi olmadığı konulardaki soruları cevaplamaktan kaçındığı²⁸ ve takva konusunda insanların en önde gelenlerinden olduğu nakledilmektedir.²⁹ Cerh ve ta'dîl ulemâsı Abîde es-Selmânî'nin sika olduğu hususunda müttefiktir. İclî (öl. 261/875) onun faziletiyle tanınmış bir zat olduğunu

²⁰ Ebû Muhammed 'Abdullâh b. 'Abdurrahman et-Temîmî ed-Dârimî, *es-Sünen* (Dâru'l-Muğnî: 1412), 1/146 (547).

²¹ İbn Mes'ûd'un talebelerinin sıralamasıyla ilgili bilgi için bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/422.

²² Muhammed b. Ebi Bekr Şemsuddîn İbn Kayyım el-Cevziyye, *İlâmu'l-Muvakkı'în 'an Rabbi'l-Âlemîn*, thk. Muhammed 'Abdusaelâm İbrahim (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1411), 16.

²³ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 1421, 8/214.

²⁴ İbn Kayyım el-Cevziyye, *İlâmu'l-Muvakkı'în*, 1/17.

²⁵ Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Dâru'l-Fikr: 1986), 6/84-85.

²⁶ Ashâbın önde gelen ilim sahipleriyle ilgili bilgi için bk. Ali b. el-Medîni, *el-İlel*, 42.

²⁷ Hz. Ömer'in Abîde'ye bir kişiye ne kadar bağış yapılması gerektiğiyle ilgili bir sorusu için bk. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 17/477 (33543).

²⁸ İbn Ebî Hayseme, *et-Târîhu'l-Kebîr*, 5/136.

²⁹ Ebu'l-Hasen Ahmed b. 'Abdullâh el-Kûfi el-İclî, *es-Sıkkât*, thk. 'Abdulalîm 'Abdulazîm el-Bestevî (Medine, 1405), 2/124.

ifade etmiş,³⁰ İbn Hacer (öl. 852/1449) de Abîde'nin sika³¹ ve sebt³² olduğunu belirtmiştir. Kaynaklarda Abîde es-Selmânî hakkında herhangi bir tenkit ifadesine rastlanmamıştır.

2.1. Hocaları

Abîde'nin rivâyette bulunduğu sahâbîler Hz. Ömer, İbn Mes'ûd, Hz. Ali, ve İbnü'z-Zübeyr'dir (öl. 73/692). Hz. Ebû Bekir'den rivâyetleri varsa da bunlar mürseldir.³³ Zira Abîde'nin Medine'ye gelişi Hz. Ömer zamanına rastlar. Bu sahâbîler dışında başka sahâbî veya tabîînden rivâyette bulunduğu dair herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır. Abîde'nin Kûfe gibi ilim merkezi olan bir yerde yaşamasına rağmen çok az kişiden rivâyette bulunmasının nedeni kadılık yapması veya yazıya karşı sergilediği olumsuz tutum³⁴ nedeniyle hakkındaki bilgilerin aktarılamaması olabilir.

Abîde en çok Hz. Ali ve İbn Mes'ûd'dan rivâyette bulunmuştur. Hz. Ömer'den de istifade etmiş ve ondan özellikle fıkıhla ilgili rivâyetlerde bulunmuştur.³⁵

2.2. Talebeleri

Abîde es-Selmânî'nin birçok talebesi olmuştur. Kadılık yapması, ilim halkasına sahip olması ve ashâbın ictihad ve rivâyetlerine vukufiyeti Abîde'ye olan rağbeti artırmıştır. Tabakat kitaplarında zikredilen meşhur talebeleri İbn Sîrîn, Şa'bî, Ebû İshâk es-Sebî'î, İbrahim en-Neha'î, Abdullah b. Seleme el-Murâdî (öl. ?), Saîd b. Ebû Hind (öl. 105/724) ve Nu'mân b. Kays (öl. ?)³⁶ dışında birçok talebesi daha bulunmaktadır. Kaynaklardan tespit ettiğimiz diğer talebeleri ise şunlardır: Ebû Vâil³⁷, Amr b. Seleme el-Hemdânî (öl. 85/704)³⁸, Ebu'n-Nu'mân b. Kays³⁹, Müleyke (Nu'mân b. Kays'ın teyzesi) (öl. ?)⁴⁰, Müseyyeb b. Râfî' (öl. 105/724)⁴¹ ve Ebu'l-Bahterî (öl. 82/701).⁴²

2.3. Ders Halkası

³⁰ İclî, *es-Sîkât*, 2/124.

³¹ Ebu'l-Fađl Ahmed b. 'Alî el-'Askalânî İbn Hacer, *Takrîbü'r-Tehtîb* (Haleb: Dârü'r-Reşid, 1988), 379.

³² Şemsüddîn Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehbî, *Siyeru alâmi'n-nubelâ'* (Mu'essesetu'r-Risale, 1405), 4/40.

³³ Hz. Ebû Bekir'in aştaptan iki kişiye arazi tahsisi ve yazılı belge vermesi ile ilgili rivâyet için bk. İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 17/535 (33706).

³⁴ Abîde'nin konuyla ilgili görüşleri Hadislerin Yazılması Konusuna Bakışı başlığı altında ele alınacaktır.

³⁵ Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Muşannef* (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1403), 1 /337 (1307), 10/261 (19043); İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 14/29 (27263), 17/477 (33543).

³⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/ 213-215; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/422; Zehbî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1/41; Zehbî, *Siyeru alâmi'n-nubelâ'*, 4/40.

³⁷ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 1 /337 (1307).

³⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 14/29 (27263).

³⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/215.

⁴⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 7/519 (12276).

⁴¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 8/743 (15896).

⁴² Ebû Bekir Ahmed b. el-Huseyn el-Beyhakî, *es-Sunenu'l-kubrâ* (Beyrut, 1424), 10/65 (19877).

Abîde es-Selmânî Kûfe’de ders halkası bulunan şahsiyetlerden biriydi. Mescitte ders halkasında oturur ve kendisine yöneltilen sorulara cevap verirdi.⁴³ Onun halkası, öncelikle hâkimlik vazifesinden dolayı fikhî soruların ağırlıkta olduğu bir ders halkası olmakla birlikte gerek kadılık görevi sırasında gerekse görev sonrası zamanlarda hadis rivâyetinde de bulunurdu.

Abîde es-Selmânî’nin kendi ilim halkasında hadis nakletmesi sistemli bir hadis rivâyeti olarak değerlendirilmemelidir. Hadislerin sistemli bir şekilde rivâyeti tedvin faaliyetinden sonra sadece hadis nakletmek için kurulan halkalarda yapılmaktaydı. Abîde’nin rivâyeti ise tedvin öncesi rivâyet şekillerinden yarı sistemli hadis rivâyetine girmektedir. Hadislerin tedvin edilmesi sonrası sistemleşen hadis rivâyetine karşın hadislerin bir sebebe ve ihtiyaca binaen aktarılması iki rivâyet tarzı arasındaki en önemli fark olarak söylenebilir.⁴⁴ Abîde, kuruluş amacı fetva ağırlıklı olan halkasında bir sebebe veya ihtiyaca binaen hadis nakletmiştir. Misal olarak orta namazla ilgili şu rivâyeti zikredebiliriz. İbn Sîrîn şöyle nakletmektedir:

“Abîde’ye orta namazın hangisi olduğunu sordum. O, ikindi namazıdır, dedi.”⁴⁵

Abîde es-Selmânî mescid haricinde de tedris faaliyetini sürdürür ayrıca evinin kapısında halkın sorularını cevaplandırır.⁴⁶ Keza o, resmi hâkimlik görevi bittikten sonra da halkasına gelip soru soranlara cevap verirdi. Ancak önemli hususlarda yöneticinin izin ve bilgisinin olmasını şart koşardı.⁴⁷ Bu şartı, yargılama hususunda karmaşaya meydan vermemek ve kamu düzenini sağlamak maksadıyla koymuş olmalıdır. Nitekim İbn Sîrîn, Abîde’nin bu tavırını, yöneticilerin bu tür konuların çözümünde hâkimlerden ve başkalarından daha öncelikli olmasına bağlamıştır.⁴⁸

Abîde es-Selmânî’nin tedris faaliyetinin sadece Kûfe şehriyle sınırlı olmadığı, onun gittiği yerlerde bunu tesis ettiğine dair bilgiler bulunmaktadır. Onun tedriste bulunduğu yerlerden biri de Medâin’dir. Hatîb el-Bağdâdî’nin kaydettiğine göre Basra’nın fakih ve zahitlerinden olan İbn Sîrîn (öl. 110/729) hocası Abîde’den ilim almak için Medâin’e gitmiş ve onunla uzun süre birlikte olmuştur. İbn Sîrîn’in naklettiğine göre Medâin’de iken bir gün hocasıyla birlikte öğle namazını kılıp yemek yemişler sonra Abîde hadis rivâyetine başlamış ve bu meclis ikindiye kadar devam etmiştir.⁴⁹ Abîde’nin ikindi vaktine kadar hadis rivâyet etmesi, onun hadis bilgisini ortaya koymaktadır.

Diğer taraftan Hz. Ali’nin hilafetinden sonra Abîde’nin kadı olarak görev yaptığına dair bir bilgi bulunmamaktadır. Abîde es-Selmânî’nin kadılık vazifesi sona ermiş de olsa, onun

⁴³ İbn Ebî Hayseme, *et-Târîhu’l-Kebîr*, 5/136.

⁴⁴ Bekir Kuzudişli, *Hadis Rivâyetinde Bağlam Sebebi İradî’l-Hadis* (Klasik, 2020), 43.

⁴⁵ Abdurrezzâk, *el-Muşannef*, 1/577 (2196). Orta namazın ikindi namazı olduğuna dair İbn Sîrîn→Abîde→Hz. Ali kanalıyla nakledilen başka bir merfû rivâyet için bk. İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 20/384 (37972).

⁴⁶ İbn Ebî Hayseme, *et-Târîhu’l-Kebîr*, 5/136.

⁴⁷ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 8/214; İbn Ebî Hayseme, *et-Târîhu’l-Kebîr*, 5/136.

⁴⁸ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 8/214.

⁴⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 3/283. İbn Sîrîn, bu mecliste namaz için tekrar abdest almadıklarını belirtmektedir. İbn Sîrîn’in anekdotu hadisenin fihi boyutuna işaret etmektedir. Benzer bir örnek için bk. İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/406 (549).

İlim halkasında hadis rivâyeti ve fikhî sorulara cevap vermesi kesintiye uğramamıştır. Kanaatimizce Abîde'nin Hz. Ali'nin şehit edildiği 40/661 yılından vefat ettiği 72/691 yılına kadar ders halkası devam etmiştir. Vefatı sırasında yanında talebelerinin hazır bulunması onun son ana kadar hadis rivâyeti ve ilimle meşgul olduğuna bir işaret olarak yorumlanabilir. Nitekim öğrencilerinin aktardığına göre Abîde, ölümünden çok kısa bir süre önce ehil olmayanların eline geçer endişesiyle hadislerinin yazılı olduğu kitabını imha etmiştir.⁵⁰ Abîde'nin görüş ve rivâyetleri kendisinden en çok istifade eden talebesi İbn Sîrîn tarafından Basra'daki hadis halkasında aktarılacak kaynaklara intikal etmiştir.⁵¹

3. Fikhî Yönü

Abîde'nin fikhî birikim noktasında tâbînin önde gelenlerinden olduğu bilinen bir husustur. O, kendisinde bulunan fikhî birikimini halkasında bulunanlara soru-cevap yöntemiyle aktarmış bunun yanında farklı yöntemler de kullanmıştır. Bunlardan birisi de uygulamalı fikhî öğretimi diyebileceğimiz bir yöntemdir. Nitekim İbn Ebû Şeybe'nin *Muşannef*'inde İsmail b. Uleyye → Eyyûb → İbn Sîrîn → Abîde tarikiyle kaydettiği bir haberde İbn Sîrîn hocasıyla ilgili bir hatırasını şöyle nakletmektedir:

“ Bir defasında Abîde'ye geldim. Bir koyun getirilmesini emretti. Koyun kesilip pişirildi. Ekmek, yoğurt ve yağ getirilmesini de istedi. Daha sonra hep birlikte yemek yedik. Yemekten sonra kalktı ve (yeni bir) abdest almadan namaz kıldı. Aslında kendisi abdestini yenilemeyi tercih ederdi. Ancak bana pişmiş etten dolayı abdest gerekmediğini göstermek için olsa gerek için bunu yapmadı.”⁵²

Abîde es-Selmânî hâkimlik konusunda mahir idi. Kûfe'de Kâdî Şüreyh'ten önce Hz. Ömer tarafından kadı olarak tayin edilen Abîde,⁵³ Hz. Ali döneminde de onunla birlikte görev yapmıştır.⁵⁴ Abîde'nin öğrencisi Şa'bî (öl. 104/722), “Şüreyh yargılama hukukunu en iyi bilen kişiydi. Abîde es-Selmânî de yargılama hukukunda Şüreyh'e denk idi⁵⁵” diyerek hüküm verme konusunda onun yüksek bir dereceye sahip olduğunu vurgulamıştır.

⁵⁰ İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 8/214; İbn Ebî Hayseme, *et-Târîhu'l-Kebîr*, 5/140.

⁵¹ İbn Sîrîn'in ders halkasıyla ilgili bilgi için bk. Ömer Faruk Maden, *Hicrî II. Asır Ehl-i Hadîs halkaları (Basra Örneği)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 60 vd. Ancak burada İbn Sîrîn'in Abîde'yle olan münasebeti ve rivâyet sayısı ile ilgili bilgiler tashihe muhtaçtır. Maden'in, İbn Sîrîn'in hocası Abîde'den en çok rivâyet eden kimselerden olduğu bilgisinin taramadaki rivâyet sayılarıyla örtüşmediği ve ondan sadece 9 rivâyeti bulunduğu dair tespiti Ahmed b. Hanbel'in *Müşned*'inin ilk 20 cildiyle sınırlı olsa da genel durum açısından isabetli değildir. Yaptığımız taramaya göre sadece İbn Sîrîn'in Abîde'den Abdürrezzâk'ın *el-Muşannef*'inde 80, İbn Ebû Şeybe'nin *el-Muşannef*'inde 59 ve *Müşned*'de 15 rivâyeti bulunmaktadır. Nitekim Maden'in kendisi de fikhî görüşleri içeren eserlerde yapılan taramaların daha net sonuçlar doğuracağı kanaatindedir. bk. Maden, *Hicrî II. Asır Ehl-i Hadîs halkaları (Basra Örneği)*, 63.

⁵² İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/406 (549).

⁵³ Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasen İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, thk. Amr b. Ğarâme (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 21/467.

⁵⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *es-Sahîb*, thk. İzzeddin Dali vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2015), "Fezâilu's-sahabe" 9; İbn Ebî Hayseme, *et-Târîhu'l-Kebîr*, 5/141; Mansur Koçinkağ, "Hicrî İlk İki Asırda Irak'ta Görev Yapan Kadılar", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (31 Aralık 2017), 33.

⁵⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/422.

Diğer taraftan Abîde sadece Kûfe şehrinin değil, Irak bölgesinin büyük fakih ve kurrâlarından kabul edilmiştir. İbn Abdilberr, onun İbn Mes'ûd'un ashabı içerisinde en ileri gelen fakihlerden olduğunu belirtmiştir.⁵⁶ Kâdî Şüreyh'in kendisine ferâizle (miras hukuku) ilgili meseleler geldiğinde çözümü için Abîde'ye yönlendirdiği belirtilmektedir.⁵⁷ Mirasla ilgili konularda tartışmasız otorite olan Abîde, kendisine gelen bazı sorulara "İsterseniz bu meselede size İbn Mes'ûd'un ferâiz hesaplaması yöntemiyle cevap vereyim"⁵⁸ dediği nakledilmektedir. Bu onun ferâiz konusunda ashâbın farklı içtihatlarına vakıf olduğunu göstermektedir. Nitekim Abîde Hz. Ömer'den mirasta dedenin konumu ve farklı durumlarda alacağı hisse oranıyla ilgili yüz mesele öğrendiğini aktarmıştır.⁵⁹ Ebû İshâk es-Seb'î (öl. 127/745), "Kûfe'de ferâiz ilmini Abîde'den ve Hâris el-A'ver'den (öl. 65/684) daha iyi bilen kimse yoktur,"⁶⁰ diyerek bu konudaki bilgisini takdir etmiştir.

Öte yandan Abîde ilmî yönü güçlü olduğu kadar şahsiyeti itibariyle de dirayetlidir. Nitekim bu özellikleri sayesinde kadılık yapmış, resmi görevi sona erdikten sonra da kendisine müracaatlar devam etmiştir. Keza o, doğru bildiğini savunmaktan geri durmayan bir kişiliğe de sahiptir. Karşısında Hz. Ali gibi ilimde otorite bir insan olsa da kendi fikirlerini söylemekten çekinmemiştir. Nitekim bir gün Hz. Ali Abîde'nin de bulunduğu topluluğa hitapta bulunmuş ve ümmü veledlerle (çocuk doğuran cariye) ilgili fikirlerini beyan ederek şöyle söylemişti:

"Ümmü veledlerin satılmamaları (azat edilmeleri) konusunda Hz. Ömer'le görüş birliğine varmıştık. Daha sonra ben onların satılabileceği kanaatine vardım. Bunun üzerine Abîde (kalkarak): 'Senin ve Hz. Ömer'in birlikte olduğu görüş senin tek başına vardığın görüşten bana daha sevimlidir', dedi... Bunun üzerine Hz. Ali güldü. (Onun bu kanaati hoşuna gitti.)"⁶¹

Fıkıh ve usûl kaynaklarında bu rivâyet icma'nın gerçekleşmesi⁶², icma'nın sona ermesi ve inkirazu'l-asr teorileri⁶³ kapsamında ele alınmaktadır.⁶⁴

Abîde Kûfe ekolünün önemli temsilcilerinden olmasına rağmen rivâyet ve fikhî görüşleri, çağdaşı olan âlimler kadar, sonraki nesillere aktarılamamıştır. Bunun en önemli sebebi hiç şüphesiz Abîde'nin kendi görüş ve rivâyetlerinin yazıya geçirilmesine müsaade etmemesidir. Bu sebeple fıkıh kitaplarında ve fıkıh baplarına göre tanzim edilmiş hadis şerh

⁵⁶ Ebû Ömer Yûsuf İbn Abdilberr el-Kurtubî, *el-İstî'âb fî mâ'rifeti'l-aşhâb*, thk. 'Alî Muhammed Mu'avvið - 'Âdil 'Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415), 3/143.

⁵⁷ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 11/576 (23348).

⁵⁸ İbn Ebî Hayseme, *et-Târîhu'l-Kebîr*, 5/143. Abîde'nin miras taksiminde İbn Mes'ûd'un yöntemini kullandığına dair bir misal için bk. Abdürrezzâk, *Muşannef*, 10/270 (19071).

⁵⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 16/287 (31915).

⁶⁰ Dârimî, 4/1921 (2969).

⁶¹ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 7/291 (13224). Aynı muhtevada bir rivâyet için bk. İbn Ebî Şeybe, *Muşannef*, 11/207 (22010).

⁶² Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa'îd İbn Hazm, *el-Muballâ bi'l-âsâr fî şerhi'l-Mücellâ bi'l-ibtisâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1424), 8/212.

⁶³ Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b Ahmed b Sehl Serahsi, *el-Mebsut*. (Beyrut: nşr. Hâlîl Muhyiddîn el-Meyyis, 1414), 7/150.

⁶⁴ Abîde'nin furû-i fikh ve usulü fıkha dair görüşleri için bk. Okur, "Abîde Es-Selmânî ve Fıkıhçılığı", 1395 vd.

literatüründe onun görüşlerine dair çok az bilgi günümüze kadar ulaşmıştır. Ayrıca bu görüşlerin bir kısmının ona nisbeti tartışmalıdır.⁶⁵

4. Hadis İlmindeki Yeri

4.1. Sünnet Anlayışı

Abîde'nin herhangi bir mesele ile karşılaştığında önce Kur'ân'a, sonra sünnete, sonra ashâbın uygulamasına baktığı, gerektiğinde kıyas ve diğer delilleri kullanarak hüküm verdiği bilinmektedir. Onun bir konuda nas varsa re'y ve kıyastan kaçınıp öncelikle nasla amel ettiği nakledilmektedir. Aynı zamanda onun hakkında bilgi sahibi olmadığı meselelerde söz söylemekten çekindiği de belirtilmektedir.⁶⁶ Talebesi İbn Sîrîn, Abîde'ye bir âyetin tefsirini sorduğunda ona şöyle cevap vermiştir "Sana takvaya sarılmanı ve mutedil olmanı tavsiye ederim. Şüphesiz Kur'ân'ın kendilerine nazil olduğu kimseler (ashap) artık yoklar."⁶⁷ Abîde bu cevabıyla âyetin tefsiri konusunda en önemli kaynaklardan biri olan ashâbın hayatta olmadığını ve konuyla ilgili onlardan bilgi alma imkânı kalmadığını belirtmek istemiştir.

Öte yandan Abîde'nin sünnete ittiba hususunda gayretli olduğu görülmektedir. İbn Sîrîn bir gün akşam namazının son rekâtına yetişmiş ve kaçırıldığı rekatları nasıl kılacağını sormuş, bunun üzerine Abîde şöyle cevap vermiştir: "Sünnete uymak en hayırlı olandır. Yetiştğin rekâtı kıl, kaçırıklarını tamamlama..."⁶⁸

Sünnete ittiba hususunda titiz olan Abîde'nin sünnette yeri olmayan bir uygulamayla karşılaştığında hemen tepki gösterdiği nakledilmektedir. Nitekim Muâviye'nin (öl. 60/680) valisi Ziyâd (öl. 53/673), içerisinde Abîde'nin de bulunduğu bir cemaate namaz kıldırması, selam verince yüksek sesle 'Lâ ilâhe illallah' demişti. Bunun üzerine Abîde, "Bu adama ne oluyor? Allah bu bid'atçı yaygaracıya lanet etsin!"⁶⁹ diyerek tepki göstermiştir.⁷⁰ O, bid'atı işleyen kimsenin konumuna ve kendisiyle ilgili bir tehdit durumuna bakmaksızın tavrını ortaya koymuştur.

4.2. Hadislerin Yazılması Konusuna Bakışı

Abîde'nin ismi hadis tarihinde genellikle hadislerin yazılmasına karşı çıkan şahsiyetler arasında zikredilmekle birlikte o hadisleri yazmış ve kayıt altına almıştır. Nitekim İbn Mes'ûd'un görüş, rivâyet ve fetvalarını yazan ashâbı içinde onun da ismi geçmektedir.⁷¹

⁶⁵ Okur, "Abîde Es-Selmânî ve Fıkıhçılığı", 1394-1395.

⁶⁶ İbn Ebi Hayseme, *et-Târîhu'l-Kebîr*, 5/136.

⁶⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/423.

⁶⁸ Abdurrezzâk, *el-Muşannef*, 2/230 (3183).

⁶⁹ Abîde'nin benzer bir duruma aynı şekilde tepki göstermiştir. bk. Ebu Bekir Muhammed b. Halef Vekî', *Abbâru'l-kudât*, thk. Abdulaziz Mustafa el-Merâğî (Beirut: el-Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, 1947), 2/402..

⁷⁰ Abîde'nin bu tavrının görünen sebebi sünnete muhalefet olmakla birlikte önceleri Hz. Ali'nin yanında yer alan Ziyâd'ın daha sonra Muâviye tarafına geçmesine duyulan tepkinin de bunda etkisi söz konusu olabilir. Ziyâd hakkında bilgi için bk. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 9/98; İbn Asâkir, *Târîhu Dimâşk*, 9/162-209; İrfan Aycan, "Ziyâd b. Ebîh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 44/480-482.

⁷¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İlâmu'l-Muvakkî'in*, 16.

Kaynaklarda onun hadislerin yazılmasına karşı olduğuna dair bilgiler yer almaktadır.⁷² İbrahim en-Nehaî'nin naklettiğine göre kendisi, içinde fıkhi meselelerin bulunduğu yazı malzemesiyle Abîde'ye geldiğinde, “Onları yok et İbrahim! Onları yok et!” demiştir.⁷³ Bu rivâyeti, Abîde'nin rivâyet ve fetvaları yazıya geçirmekten hoşlanmadığı şeklinde yorumlamak mümkündür.

Başka bir rivâyete göre Abîde es-Selmânî, ölmeden önce kitaplarının getirilmesini istemiş ve onları imha etmiştir.⁷⁴ Onun, kitaplarının imha edilmesini yahut yakılmasını vasiyet ettiği de kaydedilmektedir.⁷⁵ İlk dönemlerde yaygın olan kitap imha geleneği, yazının yeterince gelişmemiş olmasına bağlı olarak kitapların ehil olmayanların eline geçip metnin yanlış okunması, kelime veya cümlelerin hatalı aktarılması veya tahrif edilmesi endişesine dayanmaktaydı.⁷⁶ Nitekim İbn Sa'd'ın (öl. 230/845) naklettiğine göre Abîde, ölmeden önce kitaplarının imha edilmesi gerekçesini, “Benden sonra birileri gelir ve bu kitaplardakini yerinde kullanmayıp onları zayi eder”⁷⁷ şeklinde açıklamıştır. İbn Sîrîn, hocası Abîde'ye, “Sizden dinlediklerimi yazabilir miyim?” diye sorduğunda “Hayır!” cevabını almış, “Peki, içinde hadislerin yazılı olduğu bir kitap bulursam okuyabilir miyim?” diye sorduğunda da yine hocası “Hayır!” demiştir.⁷⁸ Bütün bu rivâyetler onun, yukarıda işaret ettiğimiz gerekçelerden dolayı hadislerin yazılmasına karşı olduğunu göstermektedir.

Diğer taraftan Abîde'nin duruma göre hadis yazımıyla ilgili esnek davrandığı da görülmektedir. Nitekim İbn Sîrîn, bazı hadisleri yazılı olarak Abîde'ye götürmüş ve ona sormuş,⁷⁹ Abîde bu duruma tepki göstermemiştir. Bu rivâyetten anlaşıldığına göre o, gerekli durumlarda hadisleri yazmış ve yazılmasına müsaade etmiştir. Keza Abîde hadisleri ezberleme ve kayıt altına alma gerekçesiyle yazmış, daha sonra bunları imha etmiştir. Onun genel tutumu, hadislerin yazılmaması şeklindedir.

4.3. Hadisi Resûlullah'tan (s.a.s.) Duyduğuna Dair Yemin Ettirme Meselesi

Tarih boyunca Müslümanlar hadis ve sünnetin korunması için çaba sarf etmişler ve bu hususta bir takım kural ve yöntemler geliştirmişlerdir. Genel manada hadis usulü olarak adlandırılan bu prensiplerin nüveleri ashâb-ı kirâm tarafından ortaya konulmuştur. Hz. Ömer'in hadis nakledenlere onu kimden duyduklarını sorması ve hadiseye şahit araması,⁸⁰

⁷² İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/214.

⁷³ Ebû Süleyman Hamd b Muhammed b İbrâhim Hattâbî, *Garîbü'l-Ĥadîs* (Dımaşk: Dârü'l-Fıkr, 1982), 3/25.

⁷⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/214; İbn Ebî Hayseme, *et-TârîĤu'l-Kebîr*, 5/140.

⁷⁵ İbn Ebî Hayseme, *et-TârîĤu'l-Kebîr*, 5/140.

⁷⁶ Konuyla ilgili bilgi için bk. Ahmet Yücel, *Hadîs İstılablarının Doğuşu ve Gelişimi Hicri İlk Üç Asır* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 35-42.

⁷⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/214; İbn Ebî Hayseme, *et-TârîĤu'l-Kebîr*, 5/140.

⁷⁸ İbn Ebî Hayseme, *et-TârîĤu'l-Kebîr*, 5/139.

⁷⁹ İbn Ebî Hayseme, *et-TârîĤu'l-Kebîr*, 5/140.

⁸⁰ Muhammed b. 'İsâ et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. 'İzzuddîn Dalî vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2015), “İsti'zân” 3.

Hiz. Ali'nin hadis nakledenlere yemin ettirmesi⁸¹ gibi uygulamalar isnad anlayışının çekirdeğini oluşturmuştur.⁸²

Kaynaklarda hadisin doğruluğunu tespit için Hiz. Ali'nin yemin ettirdiğine dair rivâyetler yer alırken, naklettiği bir hadisten dolayı Abîde es-Selmânî'nin Hiz. Ali'ye yemin ettirdiği kaydedilmektedir.⁸³ Birçok kaynakta zikredilen bu hâdise, Hâricilerle yapılan savaştan sonra vuku bulmuştur. Kûfe hilafet merkezi olduktan sonra Hiz. Ali ile uzun süre beraber bulunan Abîde es-Selmânî, onunla Medâin'e gitmiş ve Hâricilere karşı Nehrevan Savaşına katılmıştır.⁸⁴ Yapılan savaşta Hâricileri bertaraf eden Hiz. Ali, onların içerisinde vücuduna oranla elleri kısa ve başkaca fiziksel özellikleri olan birisini tarif ederek bulunup kendisine getirilmesini istemiş. Daha sonra bu kişi bulunarak Hiz. Ali'ye getirilince Hiz. Ali orada bulunanlara bir konuşma yapmıştır.⁸⁵ Bu konuşmasında Hiz. Ali, Nehrevan Ehlinden (Hâricilerden) bahsedip⁸⁶ şöyle demiştir:

“Onlar içerisinde eli kısa olan birisi vardır. Şayet şıarmayacağınızı bilseydim şüphesiz Peygamber'i Muhammed'in (s.a.s.) diliyle onları öldürmenin faziletine dair Allah'ın vadettiklerini size anlatırdım.”⁸⁷

Bunun üzerine Abîde es-Selmânî kalkıp Hiz. Ali'ye:

-“Ey Müminlerin emiri! Kendisinden başka ilah olmayan Allah adına söyle! Sen gerçekten bu hadisi Hiz. Peygamber'den (s.a.s.) mi duydun?” O da:

-(Üç defa) “Evet. Kendisinden başka ilah olmayan Allah adına yemin ederim ki, evet.” diye cevap verdi.”⁸⁸

Bazı rivâyetlerde Abîde'nin bu hadisi naklederken üç defa yemin ettiği ayrıca Hiz. Ali'nin de rivâyeti aktarırken üç defa yemin ettiğini aktardığı belirtilmektedir.⁸⁹

Bu olaya hadis tarihi açısından bakıldığında Hiz. Ali'nin muhataplarından hadisin tespiti için yemin talep ettiği gibi kendisinden de hadisi Hiz. Peygamber'den (s.a.s.) duyduğuna dair yemin etmesi istenmiştir. Ayrıca yaygın ve genel bir uygulama olmasa da hadisi duyduğuna dair yemin ettirme uygulamasının tabiîn döneminde de devam ettiği anlaşılmaktadır.

⁸¹ Süleyman b. el-Eş'as Ebu Dâvud, *Sünen*, thk. Yâsir Hasen v.dğr. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2015), “Vitr” 26; Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *Sünen*, thk. İzzeddin Dâli v.dğr. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2015), “Tefsir” 4.

⁸² Raşit Küçük, “İsnad”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 23/155.

⁸³ Birçok kaynak tarafından kaydedilen rivâyetler arasında lafız farklılıkları bulunmakla birlikte muhteva aynıdır. Hadisin geçtiği kaynaklar için sonraki dipnotlara bakılabilir.

⁸⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/422.

⁸⁵ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî Abdürrezzâk, *Muşannef* (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1403), 10/149 (18652).

⁸⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şu'ayb el-Arnaût - Âdil Müşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 2/236 (904).

⁸⁷ Abdurrezzâk, *el-Muşannef*, 10/149 (18652).

⁸⁸ Abdurrezzâk, *el-Muşannef*, 10/147; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, thk. Yâsir Hasen vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2016), “Zekat” 156 (1066); Ebu Dâvud, “Sünnet” 31 (4770); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kubrâ*, 8/295 (16700).

⁸⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/446 (1332).

Abîde'nin Hz. Ali'den yemin etmesini istemesi, ona güvenmemesinden değil, taaccübünden olmalıdır.

4.4. İsnadlar İçindeki Yeri

Abîde es-Selmânî'nin isnadlar içinde özellikle de Kûfe menşeli olanlarda önemli bir yeri bulunmaktadır. İbn Mes'ûd'un ders halkasındaki seçkin talebeleri arasında bulunması ve Hz. Ali ile uzun süren birlikteliği ona isnadlar içinde ayrıcalıklı bir mevki kazandırmıştır. Talebeleri içinde Alkame, Şa'bî, İbn Sîrîn, Ebû İshâk es-Sebî'î gibi hadis hafızlarının bulunması bunun önemli bir göstergesidir.

Abîde'den en çok rivâyette bulunan talebesi İbn Sîrîn'dir.⁹⁰ İbn Sîrîn ilim tahsili için Basra'dan Kûfe'ye geldiğinde önce Kâdî Şüreyh'in halkasına dahil olmuş daha sonra Abîde'nin Şüreyh'ten daha bilgili olduğu kanaatine varınca Şüreyh'in meclisini terk etmiştir.⁹¹ İbn Sîrîn, Abîde kanalıyla Hz. Ali'den daha çok fikhî konuları rivâyet etmiş olup onun rivâyet ettiği hadislerin tamamı İbn Sîrîn→Abîde →Hz. Ali isnadıyladır.⁹²

Kendisinden çok rivâyette bulunan bir diğer talebesi de İbrahim en-Nehaî'dir. Nehaî, Kûfe ekolünün en önemli isimlerindedir. Ebû Hanîfe'nin mezhebi, hocası Hammâd b. Ebû Süleyman kanalıyla İbrahim en-Nehaî'ye, oradan da İbn Mes'ûd'a dayanmaktadır. Hatîb Bağdâdî'nin tespitine göre, İbrahim en-Nehaî'nin Abîde'den rivâyet ettiği -biri hariç- bütün hadisler İbn Mes'ûd'a dayanmaktadır.⁹³ İbrahim en-Nehaî'nin Abîde'den birçok rivâyeti bulunmasına rağmen Ebû Hanîfe→Hammâd (veya başka bir râvî)→ İbrahim→Abîde tarihiyle Ebû Hanîfe'ye ulaşan bir hadise rastlanmamıştır.

Abîde es-Selmânî'nin diğer önemli iki râvisinden biri; *medâr-ı esâmî*⁹⁴ olan Ebû İshâk es-Sebî'î,⁹⁵ diğeri de Ehl-i Hadisin öncülerinden sayılan Âmir eş-Şa'bî'dir.⁹⁶ Abîde'nin rivâyetleri Kûfe'de çoğunlukla İbrahim Nehaî, Ebû İshâk es-Sebî'î ve Âmir eş-Şa'bî gibi öğrencileri tarafından aktarılmıştır.⁹⁷

Abîde kanalıyla gelen rivâyetler çeşitli hadis kaynaklarında yer almıştır. Bu kaynaklardan biri de İbn Ebû Şeybe'nin *el-Muşannef*'idir. Kûfeli bir muhaddis olan İbn Ebû Şeybe, onun

⁹⁰ Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, 1/40.

⁹¹ Hasen b. Abdîrahmân er-Râmehurmûzî, *el-Muḥaddis ü'l-fâşıl beyne'r-râvî ve'l-râzî*, thk. Muhammed Accâc el-Hatîb (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1971), 241.

⁹² Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/423.

⁹³ Hatîb Bağdâdî, Abîde'nin şahsi görüşlerini de bu rivâyetlerden istisna etmektedir. bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/422.

⁹⁴ Ali b. Medîni, "Araştırmalarım sonucunda hadis ilminin dönüp-dolaşım neticede altı kişiye inhisar ettiğini gördüm." diyerek şehirlere göre bu isimleri saymış, Ebû İshâk es-Sebî'î'yi 'A'meş'le birlikte Kûfe isnadları içinde zikretmiştir. Bilgi için bk. Ali b. el-Medîni, *el-İlel*, 36-37.

⁹⁵ Ebû İshâk es-Sebî'î ile bilgi için bk. Mehmet Ayhan, *Ebu İshak es-Sebi'i ve Hadis* (İstanbul: Hacegan Akademi Kitaplığı, 2012).

⁹⁶ Şa'bî'nin hayatına tahsis edilmiş önemli bir çalışmada hocaları arasında Abîde es-Selmânî'ye yer verilmemesi dikkat çekmektedir. bk. Hüseyin Kahraman, *Ehl-i Rey Yurdu Kufe'de Özgün Bir Hadis Alimi Amir eş-Şa'bi* (Bursa: Emin Yayınları, 2019), 151-152.

⁹⁷ Kûfe'de ilk üç asırda hadisi konu edinen kıymetli bir çalışmada Ehl-i hadis, Ehl-i Rey veya Kûfe'li râviler arasında Abîde'ye yer verilmemesi önemli bir eksiklik olarak dikkat çekmektedir. bk. Hüseyin Kahraman, *Kûfe'de Hadis İlk Üç Asır* (Bursa: Emin Yayınları, 2006), 198-219, 241-301.

kanalıyla gelen rivâyetlere genellikle üç râvi vasıtasıyla ulaşmıştır. Misal olarak şu isnadlar zikredilebilir:

İbn Ebû Şeybe→Vekî→İbn Avn→İbn Sîrîn→Abîde⁹⁸

İbn Ebû Şeybe→İbn Uleyye→Eyyûb→Muhammed (İbn Sîrîn)→Abîde⁹⁹

İbn Ebû Şeybe→Abdurrahim b. Süleyman→Eş'as→İbn Sîrîn→Abîde¹⁰⁰

İbn Ebû Şeybe→Yezîd b. Hârûn→Hişâm b. Hassân→Muhammed (İbn Sîrîn)→Abîde.¹⁰¹

4.4.1. Esahhu'l-Esânîd İçinde Yer Alması

Birçok açıdan incelenen isnadlar en sahih ve en zayıf oluşu bakımından değerlendirilmeye tabi tutulmuş, senedindeki râvileri en güvenilir olanlarına *esabbü'l-esânîd*, en zayıf olanlarına da *evbe'l-esânîd* denilmiştir. En sahih isnadlar âlimlere göre farklılık gösterebileceği gibi herhangi bir sahâbîye veya bölgeye nisbetle de değişebilmektedir.¹⁰²

Hadis usulü kaynaklarında Abîde es-Selmânî kimi zaman mutlak olarak esahhu'l-esânîd içerisinde zikredilmekte kimi zaman ise Hz. Ali'ye ulaşan en sahih isnadlar arasında kaydedilmektedir.¹⁰³ Kaynaklarda esahhu'l-esânîd olarak İbn Sîrîn→Abîde es-Selmânî→Ali b. Ebû Tâlib tariki zikredilmektedir.¹⁰⁴

Abîde'nin içinde bulunduğu yukarıda zikrettiğimiz tarikler, aralarında Yahyâ b. Maîn (öl. 233/848), Ali b. el-Medîni, İbn Ebû Şeybe (öl. 235/850), İshak b. Râhûye (öl. 238/853), Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855), Amr b. Ali el-Fellâs (öl. 249/864) ve Buhârî'nin (öl. 256/870) de bulunduğu âlimler tarafından esahhu'l-esânîd kabul edilmiştir.¹⁰⁵

Hadis usulü kaynaklarında Abîde es-Selmânî tariki en güvenilir isnadlar arasında zikredilmekle birlikte *Sahîbân*'da bu isnadla zikredilmiş çok az rivâyet yer almıştır. Nitekim Zehebî, Fellâs'ın, "İsnadların en sahihi İbn Sîrîn→Abîde→Ali tarikidir" sözünü naklettikten

⁹⁸ İbn Ebû Şeybe, *el-Muşannef*, 5/347 (8176).

⁹⁹ İbn Ebû Şeybe, *el-Muşannef*, 2/500 (2773).

¹⁰⁰ İbn Ebû Şeybe, *el-Muşannef*, 20/318 (37841).

¹⁰¹ İbn Ebû Şeybe, *el-Muşannef*, 20/384 (37972).

¹⁰² Osman b. Abdîrrahman İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, thk. Nûreddîn 'İtr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1998), 15-16; Küçük, "İsnad", 23/158.

¹⁰³ Muhammed b. Abdillâh Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rîfetu 'ulûmi'l-hadîs*, thk. Ma'zem Huseyn (Beyrut: Dâru İhyâ'l-'Ulûm, 1998), 54; Ebû Bekr Ahmed b. Alî Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî 'İlmi'r-rivâye*, thk. Ebû 'Abdullâh es-Sevrâkî - İbrâhîm Hâmî el-Medenî (Medine: el-Mektebetü'l-'İlmiyye, ts.), 397; Ebû 'Amr 'Osmân b. 'Abdurrahmân Taqıyyuddîn İbnü's-Salâh, *Mukaddime ('Ulûmi'l-hadîs)*, thk. Nûreddîn 'İtr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1406), 15-16; Ebu Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *et-Taqrîb ve't-teysîr li-ma'rîfeti süneni'l-beşîri'n-nezîr*, thk. Muhammed 'Osmân el-Huş (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1985), 25; Hâfız Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar fî tawdîhi nuhbeti'l-fiker*, thk. Nûreddîn 'İtr (Dımaşk: Matba'atu's-Sabâh, 2000), 72.

¹⁰⁴ Bazı âlimler bu isnadla hadisi İbn Sîrîn'den nakledenler olarak Eyyûb es-Sahtiyânî (öl. 131/749) veya Abdullah b. Avn'ı da (öl. 151/768) zikretmişlerdir. bk. İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 16. Bu durumda esahhu'l-esânîd Eyyûb es-Sahtiyânî→İbn Sîrîn→Abîde es-Selmânî→Ali b. Ebû Tâlib veya Abdullah b. Avn→İbn Sîrîn→Abîde es-Selmânî→Ali b. Ebû Tâlib şeklinde olur.

¹⁰⁵ Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rîfetu 'ulûmi'l-hadîs*, 54; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî 'İlmi'r-rivâye*, 397; İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, 15-16; Ahmet Yücel, "Silsiletü'z-Zehab", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 37/209.

sonra bu isnadın İbrahim→Alkame→İbn Mes'ûd ve Zühri→Sâlim→Babası (İbn Ömer) tariklerinden daha kuvvetli olsa da onlardan daha üstün olamayacağını belirtmiştir. Zehebî'nin buradaki *üstünlükten* kastını işlevsellik yahut yaygınlık olarak anlamak daha doğru olacaktır. Zira Zehebî bunun sebebi olarak son iki isnadla (İbn Mes'ûd ve Zühri) *Sabîhân*'da nakledilen birçok hadis bulunduğunu ancak ilk isnadla (İbn Sîrîn→Abîde→Ali) *Sabîhân*'da sadece bir hadisin mevcut olduğunu zikretmiştir.¹⁰⁶ Zehebî ayrıca Buhârî'de bu isnadla mevkuf bir rivâyet¹⁰⁷ daha bulunduğunu, Müslim'de ise bir başka hadisin¹⁰⁸ yer aldığını kaydetmiştir.¹⁰⁹ Mezkûr isnad *Sünen-i Erba'a*'da da sınırlı sayıda yer almış ve toplamda 9 hadis kaydedilmiştir.¹¹⁰

En güvenilir isnadlardan biri olan İbn Sîrîn→Abîde→Ali tarikiyle nakledilen hadislerin çoğu *musannef* türü eserlerde yer almıştır. Yaptığımız taramada Ma'mer b. Râşid'in (öl. 153/770) *el-Câmi'* adlı eserinde bu tarikle 2, Abdürrezzâk'ın *el-Muşannef*'inde 19 ve İbn Ebû Şeybe'nin *el-Muşannef*'inde ise 7 hadis kaydedilmiştir. Abdürrezzâk'ın *el-Muşannef*'inde Abîde'den toplam 80 rivâyet (merfû, mevkuf, maktu), İbn Ebû Şeybe'nin *el-Muşannef*'inde 59 rivâyet kaydedilmiştir. Abîde'nin yer aldığı en güvenilir isnadlar bakımından iki *muşannefi* kıyasladığımızda Abdürrezzâk'ın eserinde yer alan rivâyet sayısı İbn Ebû Şeybe'ye nispetle hayli yüksektir.

Öte yandan bu isnadın gündeme gelmesiyle ilgili bir diğer önemli konu Hz. Ali'ye nispet edilen bilgilerin güvenilirliği meselesidir. İlk dönemlerden itibaren Hz. Ali'ye ait görüşlerin sıhhati tartışma konusu olmuştur. İsnadın ne zaman başladığıyla ilgili görüşlerine sıkça atıf yapılan İbn Sîrîn de bu durumdan şikâyet etmiş ve çağdaşı Ebû Ma'ser'e (öl. 117/736) sitemde bulunarak "Hz. Ali'den çok sayıda yaptığınız rivâyetleri kabul etmiyorum" demiştir.¹¹¹

Son dönem araştırmacılarından Muhammed Hüseyin ez-Zehbî'ye göre (öl. 1977) Şia'nın aşırı grupları Hz. Ali'nin tefsirle ilgili rivâyet ve görüşlerini tahrif etmiş, haddinden fazla sevgi ve mezhep taassubundan dolayı Hz. Ali'ye ait olmayan birçok görüşü ona izafe etmiş ve bu şekilde birçok mevzu rivâyet ortaya çıkmıştır. Böylelikle Hz. Ali'ye ait sahih

¹⁰⁶ Hadis için bk. Buhârî, *Sabîh*, "Fezâilu's-sahabe" 9.

¹⁰⁷ Buhârî, *Sabîh*, "Vudû" 33.

¹⁰⁸ Hadis için bk. Müslim, "Zekat" 155 (1065).

¹⁰⁹ Zehebî, *Siyeru alâmi'n-nubelâ*, 4/40, 41.

¹¹⁰ Misal olarak şu hadisleri zikredebiliriz: "Hendek Savaşında Resûlullah (s.a.s.) müşriklere şöyle beddu etti. 'Güneş batıncaya yahut neredeyse batmak üzere olduğu bir vakte kadar bizi orta namazdan alıkoydular. Allah onların 'karınlarını ve kabirlerini ateşle doldursun!'" Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/287 (994), "Hz. Ali şöyle nakletmektedir: Fâtıma un öğütmeden dolayı ellerinin kabarmasından dolayı bana şikâyetinde bulundu. Bunun üzerine Hz. Peygamber'in huzuruna (s.a.s.) geldik. Ben: 'Ey Allah'ın peygamberi! Fâtıma un öğütmeden dolayı ellerinin kabarmasından şikâyetinde bulunmakta ve sizden bir hizmetçi talep emekte' dedim. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurdular: Size hizmetçiden daha hayırlı olanı göstereyim mi? Bize, uyuyacağımız zaman otuz üç defa (sübhânallah), otuz üç defa (elhamdülillah) ve otuz dört defa (Allahü Ekber) dememizi emretti (tesbih, tahmid ve tekbir)." Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/287 (994), ayrıca *Hadisi Resûlullah'tan (s.a.s.) Duyduğuna Dair Yemin Ettirme Meselesi* başlığında zikrettiğimiz Hâricilerle ilgili hadisi Abîde'nin yemin ederek naklettiği ve Hz. Ali'nin de aynı şekilde yaptığına dair rivâyet de İbn Sîrîn→Abîde→Ali tarikiyle nakledilenler arasındadır. Hadis için bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/446 (1332).

¹¹¹ İbn Ebî Hayseme, *et-Târîhu'l-Kebîr*, 5/141.

rivâyetler oldukça azalmış, sadece belirli kanallardan gelen rivâyetlere itibar edilmiştir. Bu kanallardan biri de Abîde es-Selmânî'ye aittir. Hz. Ali'nin tefsirle ilgili görüşleri en sahih bir biçimde onun kanalıyla gelmiştir. Hüseyin Zehebî'ye göre bu isnad Buhârî¹¹² ve diğer kaynakların eserlerine aldıkları Hişâm →İbn Sîrîn→Abîde→Ali tarikidir.¹¹³

Sonuç

İbn Mes'ûd'un ashâbından ve Kûfe mektebinin önde gelen şahsiyetlerden biri olan Abîde es-Selmânî fikhî birikimi yanında hadis ilminde de önemli bir konumdadır. Kûfe'ye kadı olarak tayin edilen Abîde Ehl-i Hadis arasında önemli bir yere sahiptir.

Müctehid ashâb arasında zikredilen Hz. Ömer, Hz. Ali ve İbn Mes'ud'dan istifade eden Abîde'nin herhangi bir mesele ile karşılaştığında Kur'ân'a, sünnete ve ashâbın uygulamasına baktığı, gerektiğinde kıyas ve diğer delilleri kullanarak hüküm verdiği görülmüştür.

Hadis tarihinde hadis yazımına karşı çıkanlar arasında zikredilen Abîde'nin, elimize ulaşmadığı için muhtevası ve tasnifi ile ilgili bilgi sahibi olamadığımız bir kitabının bulunduğu ve bunu ölmeden önce imha ettiği bilinmektedir. Abîde, hadislerin ezberlenmesi maksadıyla yazıya müsaade etmiş ancak genel tavır olarak hadis yazımına karşı çıkmıştır. Onun rivâyet ve fetvalarının akranı olan diğer râviler kadar kaynaklara intikal etmemesi, yazıya karşı duruşundan kaynaklanmış olmalıdır.

Daha çok *musannef* türü eserlerde yer bulan Abîde'nin görüş ve rivâyetleri çoğunlukla onun en önemli talebesi olan İbn Sîrîn tarafından kaynaklara intikal ettirilmiştir. Bu anlamda onun ilmî mirası, ders halkası olarak Kûfe'de değil, Basra'da sürdürülmüştür. Nitekim isnadlarda da bu durum açıkça görülmektedir.

Öte yandan İbn Sîrîn→Abîde es-Selmânî→Ali b. Ebû Tâlib tariki esahhu'l-esânîd olmasına rağmen bu isnadla gelen rivâyetler sayıca azdır. Rivâyetlerinin az oluşu ayrıca kadılık yapmasına ve daha çok fikhî meselelerle ilgilenmesine bağlanabilir.

Diğer taraftan mezkûr isnadla ilgili bir diğer önemli konu Hz. Ali'ye nispet edilen bilgilerin güvenilirliğidir. İlk dönemlerden itibaren Hz. Ali'ye ait görüşlerin sıhhati tartışma konusu olmuştur. Şia'nın aşırı grupları mezhep taassubundan dolayı Hz. Ali'ye ait olmayan birçok görüşü ona izafe etmiş ve bu şekilde birçok mevzu rivâyet ortaya çıkmıştır. Böylelikle Hz. Ali'ye ait sahih rivâyetler oldukça azalmış, sadece belirli kanallardan gelen rivâyetlere itibar edilmiştir. Bu kanallardan biri de Abîde es-Selmânî'ye aittir. Hz. Ali'nin tefsir ve diğer konularla ilgili görüşleri en sahih bir biçimde onun kanalıyla gelmiştir. Hz. Ali'nin tefsir ve diğer konulardaki rivâyetlerinin Şii kaynaklarla mukayese edilerek ortaya çıkarılması da önem arz etmektedir. Böylelikle Abîde özelinde Şii literatürle Sünnî literatürü mukayese imkânı doğmuş olacaktır.

¹¹² Mezkûr isnadla geçen hadis için bk. Buhârî, *Sahîh*, "De'avât" 58.

¹¹³ Muhammed es-Seyyid Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessîrîn* (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1985), 1/68.

Keza isnadlar içerisinde özellikle Kûfe isnadlarında önemli bir konumu bulunan Abîde'nin rivâyetleri, Kûfe ekolünün önemli isimlerinden İbrahim en-Nehâî, Ehl-i Hadisin öne çıkan şahsiyetlerinden Âmir eş-Şa'bî ve Ebû İshâk es-Sebi'î tarafından sonraki nesillere aktarılmıştır. Abîde'nin Kûfe isnadları içerisindeki yerini ortaya koymak için tüm rivâyetlerinin tespit edilip bunların bir analizi yapılmalıdır. Bu tespit, tâbî'n dönemi Kûfe ve çevresinin isnad ağının netleşmesine de katkı sağlamış olacaktır.

Kaynakça

- Abdurrezzâk, Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî. *el-Muşannef*. thk. Habîburrahmân el-'Azamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1403.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsted*. thk. Şu'ayb el-Arnaût - Âdil Mürşid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Ali b. el-Medîni, Ebû'l-Hasan 'Alî b. 'Abdullâh el-Başrî. *el-İlel*. thk. Muḥammed Muştâfâ el-'Azamî. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1980.
- Aycan, İrfan. "Ziyâd b. Ebîh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/480-482. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Ayhan, Mehmet. *Ebu İshak es-Sebi'i ve Hadis*. İstanbul: Hacegan Akademi Kitaplığı, 2012.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî el-Hüsevcirdî el-. *es-Sunenu'l-kubrâ*. thk. Muḥammed Abdulkâdir 'Atâ. Beyrut, 1424.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *Sahîb*. thk. 'Izzuddîn Dalî vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2015.
- Dârimî, Ebû Muḥammed 'Abdullâh b. 'Abdurrahman et-Temîmî ed-. 4 Cilt. Dâru'l-Muğnî, 1412.
- Ebu Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as. thk. Yâsir Hasen vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2015.
- Hâkim en-Nisâbûrî, Muhammed b. Abdillâh. *Ma'rifetu 'ulumi'l-hadis*. thk. Ma'zem Huseyn. Beyrut: Dâru İhyai'l-'Ulûm, 1998.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *el-Kifâye fî 'İlmi'r-rivâye*. thk. Ebû 'Abdullâh es-Sevraķî - İbrâhîm Ḥamdî el-Medenî. Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1422.
- Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b Muhammed b İbrâhîm. *Ğarîbü'l-hadis*. 3 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1982.
- İbn Abdilberr el-Kurtubî, Ebû Ömer Yûsuf. *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-aşhâb*. thk. 'Alî Muḥammed Mu'avviz - 'Âdil 'Abdulmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Alî b. el-Hasen. *Târîhu Dımaşk*. thk. Amr b. Ğarâme el-Ömerî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415.
- İbn Ebî Hayseme, Ebû Bekr Ahmed Züheyr b Harb. *et-Târîhu'l-kebir*. Kahire: el-Fârûkü'l-Hadîse.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr b. Abdullâh b. Muhammed b. İbrahim. *el-Muşannef*. thk. Muhammed Avvâme. Dâru'l-kible, ts.
- İbn Hacer, Ahmed b Ali el-Askalânî. *el-İşâbe fî temyîzi's-şahâbe*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- İbn Hacer, Ebu'l-Faḍl Ahmed b. 'Alî el-'Askalânî. *Takrîbü't-Tebzîb*. Haleb: Dâru'r-Reşid, 1988.
- İbn Hacer, Hâfız Ahmed b. Ali el-Askalânî. *el-İşâbe fî temyîzi's-sabâbe*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavviz. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415.
- İbn Hacer, Hâfız Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Nüzbetü'n-naẓar fî tavihi nubbeti'l-fiker*. thk. Nûreddîn 'Itr. Dımaşk: Matba'atu's-Sabâh, 2000.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa'îd. *el-Muhallâ bi'l-âsar fî şerhi'l-Mücellâ bi'l-ihisâr*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1424.
- İbn Kayyım el-Cevziyye, Muhammed b. Ebi Bekr Şemsuddîn. *İ'lâmu'l-Muavķkî'n 'an Rabbi'l-Âlemîn*. thk. Muḥammed 'Abdusaelâm İbrahim. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1411.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Dâru'l-Fikr, 1986.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullâh Muhammed b Sa'd b. Menî. *et-Tabakât*. thk. 'Alî Muḥammed 'Omer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1421.
- İbnu's-Salâh, Osman b. Abdîrrahman. *'Ulûmu'l-hadis*. thk. Nûreddîn 'Itr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1998.
- İbnü's-Salâh, Ebû 'Amr 'Osmân b. 'Abdurrahmân Taķıyyuddîn. *Muḥaddime ('Ulümü'l-hadis)*. thk. Nûreddîn 'Itr. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1406.
- Iclî, Ebu'l-Hasen Ahmed b. 'Abdullâh el-Kûfî el-. *es-Sıķât*. thk. 'Abdul'alîm 'Abdul'azîm el-Bestevî. Medine, 1405.

- Kahraman, Hüseyin. *Ehl-i Rey Yurdu Kuşe'de Özgün Bir Hadis Alimi Amir eş-Şa'bi*. Bursa: Emin Yayınları, 2019.
- Kahraman, Hüseyin. *Kâfe'de Hadis İlk Üç Asır*. Bursa: Emin Yayınları, 2006.
- Kuzudişli, Bekir. *Hadis Rivayetinde Bağlam Sebebi İradî'l-Hadis*. Klasik, 2020.
- Küçük, Raşit. "İsnad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/154-159. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Maden, Ömer Faruk. *Hicri II. Asır Ehl-i Hadîs hâkaları (Basra Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. thk. Yâsir Hasen vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2016.
- Nevevî, Ebu Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-. *et-Taqrîb ve't-teysîr li-marîfeti süneni'l-beşri'n-nezîr*. thk. Muhammed 'Osmân el-Huş. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1985.
- Okur, Hüseyin. "Ehl-i Rey'in İlk Temsilcilerinden: Abîde Es-Selmânî ve Fıkıhçılığı". *12. Uluslararası Güncel Araştırmalarla Sosyal Bilimler Kongresi*, 1390-1405.
- Râmehurmu'zî, Hasen b. Abdirrahmân er-. *el-Muḥaddis_ü'l-fâşil beyne'r-râvî ve'l-vâî*. thk. Muhammed Accâc el-Hatîb. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1971.
- Safedî, Ebu's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-. *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*. 29 Cilt. Beyrût, 1420.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüelimme Muhammed b Ahmed b Sehl. *el-Mebsut*. 30 Cilt. Beyrut: nşr. Halîl Muḥyiddîn el-Meyyis, 1414.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa et-. thk. 'Izzuddîn Dali vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2015.
- Vekî', Ebu Bekir Muhammed b. Halef. *Abbâru'l-keudât*. thk. Abdulaziz Mustafa el-Merâğî. Beyrut: el-Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, 1947.
- Yücel, Ahmet. *Hadîs İstulâhlarının Doğuşu ve Gelişimi Hicri İlk Üç Asır*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.
- Yücel, Ahmet. "Silsiletü'z-Zeheb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/208-209. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Zehebî, Muhammed es-Seyyid Hüseyin ez-. *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1985.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. Aḥmed b. ez-. *Tezkiretü'l-huffâz*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. Aḥmed ez-. *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'*. thk. Su'ayb el-Arnâvut. 25 Cilt. Mu'essesetu'r-Risale, 1405.
- Zûman, Eymân bintü Abdurrahmân ez-. *Akvalü Abîde es-Selmânî fi't-tefsîr*. Câmî'atu'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Külliyyetü Usûlid-'d-dîn, Yüksek Lisans Tezi, 1434.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

ULÛMÛ'L-KUR'ÂN KAYNAKLARINDA YEDİ HARF MESELESİNİN ELE ALINIŞI: KLASİK-MODERN KARŞILAŞTIRMASI

APPROACHES TO AL-AHRUF AL-SAB'A: A COMPARISON OF CLASSICAL AND MODERN PERIODS

Şuayip KARATAŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,
Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı
suaybk@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-8261-1491>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 21 Eylül 2021/21 September 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 16 Aralık 2021 /16 December2021

Yayın Tarihi / Published: 15 Ocak 2022 / 15 January 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak-Bahar 2022/ January – Spring 2022

Cilt / Volume: 8, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 261-296.

Cite as / Atıf: Karataş, Şuayip. “Ulûmü'l-Kur'ân Kaynaklarında Yedi Harf Meselesinin Ele Alınışı: Klasik-Modern Karşılaştırması [Approaches to al-Ahruf al-Sab'a: A Comparison of Classical and Modern Periods]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 8/1 (Ocak/January 2022), 261-296.

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

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.



Öz

Kur'ân nüzûl tarihinin temel meselelerinden biri olan yedi harf konusu, tefsir usûlü ve Kur'ân ilimleri kaynaklarının önemli başlıkları arasında yer almaktadır. Bu yönüyle, ulemânın üzerinde durduğu önemli meselelerden olan yedi harf mevzuu, kıraatin ilmi bir disiplin haline gelmesine ve bu manada meşruiyet kazanmasına zemin hazırlayan konuların da başında gelmektedir. Bu hususiyetinden dolayı olmalıdır ki meseleyi doğrudan veya dolaylı olarak konu edinen pek çok çalışma kaleme alınmıştır. Konuyla ilgili çok sayıda rivayetin bulunmasıyla birlikte bunlarda geçen el-Ahrufü's-Seb'a tabiriyle neyin kastedildiğine dair Hz. Peygamber'den gelen sarîh bir bilginin veya açıklamanın olmayışı, konu hakkında çok fazla yorum yapılmasına kapı aralamıştır. Bu durumun sonucu olarak da yedi harf, sonuca bağlanması gereken ilmi bir mesele olarak görülmüş ve konunun çözümü için hayli gayret sarf edilmiştir. Yedi harf meselesinden bigâne kalamayan çalışmaların başında kıraat ilminin diğer konularıyla birlikte yedi harf meselesini de gündemlerine alan ulûmü'l-Kur'ân kaynakları gelmektedir. Bu çalışma, konusu itibarıyla, ulûmü'l-Kur'ân kaynaklarında yedi harf konusunun ele alınışını tespit etmeyi hedeflemektedir. Çalışmanın sorunsalı, ulûmü'l-Kur'ân eserlerinde yedi harf meselesine yaklaşımda zaman içerisinde herhangi bir farklılığın meydana gelip gelmediğini ortaya koymaktır. Bu bağlamda çalışmanın giriş kısmında ulûmü'l-Kur'ân kavramı hakkında bilgi verildikten sonra yedi harf kavramı kısaca tanıtılmıştır. Daha sonra ise kronolojik olarak klasik ve modern dönem eserlerinden oluşan beş eser özelinde yedi harf meselesi irdelenmiş, ilgili eserlerde konuyla ilgili ele alınan değerlendirmeler ve yorumlar tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kıraat, Ulûmü'l-Kur'ân, Yedi Harf, el-Ahrufü's-Seb'a.

Abstract

The topic of al-Ahruf al-Sab'a (the seven letters) which is one of the fundamental topics of Qur'ân's revelation history is considered as one of the most important subjects of usûl al-Tafseer and other Qur'anic disciplines. Because of this, al-Ahruf al-Sab'a played a major role in the process of qiraat (recitation of the Qur'ân) becoming a distinctive scholarly discipline and gain credibility. It must be due to this fact that a lot of direct as well as indirect works have been published on it. Though there are numerous narratives on the issue, the fact that there is not one healthy narrative or explanation coming from the prophet himself about what is meant by al-Ahruf al-Sab'a has opened the doors to many different comments related to the topic. Hence, this subject has been deemed as an issue to be solved and scholars have tremendous effort into it. The books on 'Ulûm al-Qur'ân (the sciences of the Qur'ân) are amongst the works that have included al-Ahruf al-Sab'a in their chapters along with other topics of qiraat. This paper tries to determine how 'Ulûm al-Qur'ân books have dealt with the topic of al-Ahruf al-Sab'a. The actual aim is to find out whether the approach to al-Ahruf al-Sab'a has changed over time. To provide a background on the topic, the introduction part offers brief information on the term 'Ulûm al-Qur'ân and al-Ahruf al-Sab'a. Later on, the issue is analyzed chronologically based on five books from classical and modern eras.

Keywords: Tafsir, Qiraah (Recitation), Ulûm al-Qur'ân, Seven Letters, al-Ahruf al-Sab'a.

Extended Abstract

The term Ulūm al-Qur'ān also indicates Ulūm al-Tafseer. In accordance with this, the Qur'ānic study fields aim to help Qur'ān to be understood via different topics that are its investigation subjects. That is why the disciplines in question are interested in different topics varying due to Qur'ān's wording, meaning, and historical arguments. Just like this, Ulūm al-Qur'ān as a discipline that focuses on different fields regarding Qur'ān's text and meaning has become a sub-discipline of tafsir with its vast literature dating back to the Qur'ān's revelation period.

Even though in Ulūm al-Qur'ān sources related to qiraat, topics such as the definition of qiraat (recitation of the Qur'ān), their types, application rules, rules of acceptance, and the limitation of qiraat Imams to a number, one of the most important topics are still al-Ahruf al-Sab'a. Al-Ahruf al-Sab'a is a topic that researchers of the Qur'ān in general or researchers that specifically focus on qiraat could not stay away due to its problematic nature. The fact that it is problematic is because there are no reliable explanations as to what is meant by the words sab'a (seven) or Ahruf (words) from Prophet himself and the companions. Further on, it is known that there are several different opinions on the issue. Though the topic is a "closed box", that is to say, there are not solid and decisive narrations about it, the writers of Ulūm al-Qur'ān did not refrain from writing about it. They treated this as an issue no different than any other topic of qiraat discipline.

The issue of seven letters, which is accepted as one of the most fundamental subjects of the history of the Qur'ān and is mentioned as Ahrufu's-Seb'a in the narrations, is among the important topics of the method of tafseer and the disciplines of the Qur'ān. In this respect, the issue that is at the forefront of the issues on which many scholars ponder is one of the sensitive issues that pave the way for qiraat to become a discipline and gain legitimacy. It must be because of this importance that many studies have been carried out by scholars specifically focusing on this topic and many others that included it as a side topic. In alignment with all this, Ibn al-Jazarī (d. 833 AH) claimed that he contemplated on the issue for over thirty years.

Though there are a great number of narrations related to the topic, what is meant by al-Ahruf al-Sab'a is not clearly explained in any of the books regarding narrations attributed to the prophet himself. This fact has opened the door to numerous comments and definitions on the subject. Hence, this subject has been deemed as an issue to be solved and scholars have tremendous effort into it. Some of the interpretations or definitions they put forward allowed reaching relevant conclusions, but it is also stated that most of them did nothing but make it more complicated. In addition to all these, it should not be overlooked that every work, every word, every comment made for the sake of understanding the subject has value in terms of making the issue understandable and taking the studies one step further.

In terms of its approach, this study, as opposed to sources of qiraat, aims to determine how it's seen and interpreted in the sources of Ulūm al-Qur'ān. The problem of the study is to reveal whether there are differences in the approach to the issue of al-Ahruf al-Sab'a in the classical and contemporary Ulūm al-Qur'ān works. The works identified on the subject will be discussed in chronological order. The identified works are listed as 'Abd al-Raḥmān b. 'Alī b. Muḥammad Abu al-Farash b. al-Jawzī's (d. 597 AH) Fun'un al-Afnān fī 'uyūni 'ulūm al-Qur'ān, Badr al-Dīn al-Zarkashī's (d. 794 AH) al-Burhān fī 'ulūm al-Qur'ān, Al-Suyūtī's (d. 911 AH) al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān, al-Zurqānī's (d. 1948 AD) Manāhil al-'Irfān fī 'ulūm al-Qur'ān, Subhī Sālih's (d. 1986 AD) Mabāhis fī 'Ulūm al-Qur'ān, and Manna' Khalil Qattān's (d. 1999 AD) Mabāhis fī ulūm al-Qur'ān. The famous works of the classical and modern periods were considered in the determination of the relevant works.

As a result of the literature review, it is seen that while numerous works investigated the subject because of its relation to qiraat, there are no works that focused on the issue's Ulūm al-Qur'ān perspective. This situation has paved the way for a study that focuses on how the seven letters issue is evaluated within some sources.

The aim of the study, in general, is to determine the existing data on the seven letters issue in the related classical and modern sources and in specific, is to contribute the academic studies on the fields of tafsir and qiraat by pointing out the way this issue is handled and the periodical differences in these sources.

Giriş

Ulûmü'l-Kur'ân (علوم القرآن) ifadesi “ilm” (العِلْم) kelimesinin çoğulu olan “ulûm” (العلوم) ile “Kur'ân” (القرآن) kelimelerinden meydana gelen bir izafet terkididir. Kavramı oluşturan kelimelerden ‘ilm, sözlükte “bilmek”, “kesin bilgi sahibi olmak” gibi anlamlara gelmektedir. Bu manada kelime, “cehl” (الجُهْل) kelimesinin zıttı, “feh” (الفهم) ve “ma'rifet” (المعرفة) kelimelerinin de eş anlamlısıdır.¹

Terkibin ikinci kelimesi olan Kur'ân'ın kökeniyle ilgili, müştak olup olmaması bakımından, farklı görüşler ileri sürülmektedir. Bir görüşe göre, kelime müştak olarak kabul edilirse okunulan her şey Kur'ân diye isimlendirileceği için, Kur'ân, İncil ve Tevrat gibi Allah kelâmının hususi adı olarak ifade edilmiştir. Diğer bir görüşe göre ise kelime müştak sayılmış ve kelimenin kök harfleriyle ilgili birincisi, kelimedeki yer alan “n” (ن) harfi aslî harflerinden olarak “k-r-n” (قرن); ikincisi ise “hemze” (ء) kök harflerinden olmak suretiyle “k-r-e” (قرأ) kökünden geldiği söylenmiştir. Buna göre birincisinde mana “bir şeyi bir araya getirme, toplama”, ikincisinde “tûlavet edilen” gibi anlamlara gelmektedir.² Kur'ân'ın terim anlamına dair farklı tanımlamalar yapılmakla birlikte genel bir ifadeyle, “Allah tarafından Cebrâil aracılığıyla iç yüzü gizli olmak suretiyle son elçi Hz. Peygamber'e gönderilen, mushaflarda yazılı, tevâtüren naklolunan, okunuşuyla ibadet yapılan, Fâtiha ile başlayıp Nâs sûresiyle sona eren, ayınısını getirmekten herkesin âciz olduğu Arapça muciz bir kelâm” olarak tanımlanmaktadır.³

Ulûmü'l-Kur'ân kavramı, Kur'ân ilimleri manasına gelmekle birlikte, kaynağını Kur'ân'dan alan; onun anlaşılmasıyla ilgili olarak nüzûlünü, tertibini, cem'ini, kıraatlerini, yazılmasını, nâsîh ve mensûhunu, ic'âzını ve hakkındaki birtakım şüphelerin giderilmesini konu edinen bir disiplin olarak ifade edilmektedir.⁴

¹ Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beirut: Dâru Sâdır, 1414/1993), “alm”, 12/417; Muhammed Abdülazîm Zürkânî, *Menâbilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, ts.), 1/12.

² Detaylı bilgi için bk. Zürkânî, *Menâbilü'l-'irfân*, 1/14-15; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (b.y.: el-Hey'etü'l-Mısriyye, 1974), 1/181-182.

³ Detaylı bilgi için bk. Ebü Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *İrşadi'l-fuhûl ilâ tabkîki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*, thk. Ahmed İzzu İnâye (Dârü'l-Kütübî'l-'Arabî, 1999), 1/85-86; Abdulhamit Birışık, “Kur'an”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 26/383-388.

⁴ Ulûmü'l-Kur'ân hakkında bilgi için bk. Zürkânî, *Menâbilü'l-'irfân*, 1/23-24. Detaylı bilgi için ayrıca bk. Hekim Tay, “Tarihi Süreçte Ulûmü'l-Kur'ân Kavramının Teşekkülü”, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2019), 127-29; Abdulhamit Birışık, “Ulûmü'l-Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 42/132-135; Erdoğan Baş, “Kur'ân İlimlerinin Doğuşu ve Tarihi Gelişimi (I-IV. Asır)”, *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları III* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002), 21-42; İbrahim Görener, “Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulünün Bir Yöntem Çağrıştırması Sorunu”, *Bilimname* 16/1 (2009), 9-23; Mesut Okumuş, “Ulûmü'l-Kur'ân”, ed. Mehmet Akif Koç, *Tefsir* (Ankara, Grafiker Yayınları, 2017), 313-316; Ali Çiftci, *Tefsir Mukaddimelerinde Kur'an İlimlerine Giriş* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021), 15-20; Duran Ali Yıldırım, *Tefsir ve Fıkıh Usulünün Ortak Metodolojik Problemleri* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2021), 41-54.

Ulûmü'l-Kur'ân kavramı, ulûmü't-tefsîr manasını da içermektedir. Buna göre ulûmü'l-Kur'ân'ın gayesi, inceleme kapsamında olan konuların vasıflarına göre Kur'ân'ın daha kolay anlaşılabilmesine yardımcı olmaktır. Bu nedenledir ki mevzubahis ilimler Kur'ân'ın metni, manası ve muhteva olarak kapsadığı tarihi argümanlar bakımından farklı konuları içermektedir.⁵ Bu manada Kur'ân'ın daha çok metnine ve anlamına müteallik farklı ilimleri konu edinen ulûmü'l-Kur'ân, Kur'ân-ı Kerîm'in inzâlından günümüze kadar yapısına çok sayıda konuyu ve eseri katarak geniş muhteviyata sahip bir tefsir ilim dalı olmuştur.

Ulûmü'l-Kur'ân kaynaklarının içerdiği konuların en mühimlerinden biri, Kur'ân kelimelerinin okuma keyfiyetini ve râvilere nispet ederek ilgili kelimelerdeki farklı okumaları konu edinen ilim şeklinde tanımlanan, kıraat ilmidir.⁶ Kur'ân'ın telaffuzu ve anlaşılması bağlamında mühim bir görevi icra eden kıraat ilmi, ulûmü'l-Kur'ân'ın vazgeçilmez disiplinleri arasında yer almaktadır.

Kıraate dair ulûmü'l-Kur'ân kaynaklarında kıraatlerin tanımı, çeşitleri, uygulama biçimleri, kabul şartları, kıraat imamlarının bir sayıyla sınırlandırılması gibi birçok konuya değinilmekle birlikte ele alınan en önemli konulardan biri yedi harf meselesidir. Bu konu Kur'ân veya kıraat konulu çalışmalarla iştigal eden kimselerin temas etmekten uzak kalamadığı, kıraat ilminin en problematik mevzularındandır.⁷ Bu durum, hadiste yer alan yedi ve harf kelimelerinin içeriğiyle ilgili ne Hz. Peygamber tarafından açıklayıcı bir nas veya sahâbeden bir icmâ ulaşmaması nedeniyledir. Ayrıca mevzuyla ilgili birçok farklı görüşten de bahsedilmektedir.⁸ Yedi harf meselesi hakkında sarîh bir nassın bulunmaması nedeniyle tabiri caizse kapalı bir kutu olması, ulûmü'l-Kur'ân müelliflerinin bu konu hakkında yazmalarına engel olmamıştır. Onlar, diğer kıraat mevzularında olduğu gibi yedi harf hususunu da tartışmışlardır.

Bu çalışma, konusu itibarıyla, kıraat kaynaklarından farklı olarak, yedi harf meselesinin ulûmü'l-Kur'ân kaynaklarında ele alınışını ve yorumlanışını tespit etmeyi hedeflemektedir. Çalışmanın sorunsalı, klasik ve çağdaş dönem ulûmü'l-Kur'ân eserlerinde yedi harf meselesine yaklaşımda herhangi bir farklılığın meydana gelip gelmediğini ortaya koymaktır. Bu manada alanın önemli yapı taşı kaynakları olmaları hasebiyle tespit edilen eserler, kronolojik olarak sıralanarak ele alınacaktır. İlgili eserler sırasıyla, Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *Fünûnü'l-efnân fî uyûni ulûmi'l-Kur'ân*'ı, Bedreddin Zerkeşî'nin (ö.

⁵ Muhsin Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 307.

⁶ Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf el-Cezerî, *Müncidü'l-mukri'in ve mürsidü't-tâlibîn* (b.y.: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 9. Bilgi için ayrıca bk. Abdulhamit Birışık, "Kıraat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 25/426-433. Farklı tanımlar için bk. Şuayip Karataş, *İmam Ya'kûb Kıraatinin Özellikleri ve Delilleri* (Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2021), 11-13.

⁷ Şuayip Karataş, "Kâsımî'nin Mehâsinü't-Te'vîl İsmi Tefsirinin Mukaddimesinde Kıraat Olgusu", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 326.

⁸ Ebû'l-Kâsım Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm Ebû Şâme Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ ulûmin tete'alleku bi'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Tayyar Altıkulaç (Beirut: Dâru Sâdır, 1975), 91-137; Abdurrahman Çetin, *Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 112-121.

794/1392) *el-Burbân fî 'ulûmi'l-Kur'ân'*, Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân'*, Zürcânî'ni (ö. 1948) *Menâbilü'l-İrfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân'*, Subhî es-Sâlih'in (ö. 1986) *Mebâbis fî 'ulûmi'l-Kur'ân'* ve Menna' Halîl Kattân'ın (ö. 1999) *Mebâbis fî 'ulûmi'l-Kur'ân'* olarak belirlenmiştir. İlgili eserlerin tespitinde klasik ve modern dönemin meşhur eserleri dikkate alınmıştır.

Yapılan araştırmada, yedi harf meselesini kıraat ilminin konusu olması hasebiyle ele alan çalışmalar olmakla birlikte, mevzuyu ulûmü'l-Kur'ân kaynakları bağlamında irdeleyen bir çalışma tespit edilememiştir.⁹ Bu durum, ilgili bazı kaynaklar bağlamında yedi harf meselesinin yorumlanma keyfiyetini tespit edecek bir çalışma yapılmasına kapı aralamıştır.

Bu çalışmada, öncelikle yedi harf meselesine dair kısa bir bilgi verilecektir. Daha sonra, tespit edilen kaynaklar, kronolojik sıraya göre başlıklar halinde ele alınacaktır. Başlıklar ele alınırken, öncelikle müellif ve eseri hakkında kısa bilgi verilecek daha sonra ise müellifin eserinde yedi harf meselesiyle ilgili ele almış olduğu bilgiler, yapmış olduğu değerlendirmeler tespit edilecektir. Akabinde ise yapılan tespitler ışığında ulaşılan sonuç verilmek suretiyle çalışma sonlandırılacaktır.

1. Yedi Harf (el-Ahrufü's-Seb'a) Meselesi

Hadislerde geçen ve yedi harfin Arapça ifadesi olan “el-Ahrufü's-Seb'a” tabiri, sıfat terkiibinden oluşmaktadır. Terkipte yer alan “ahruf” (أَحْرُفٌ) kelimesi, harf (الْحَرْفُ) kelimesinin çoğulu olup, Arapça'da “bir şeyin ucu, kenarı, sivri tarafı hece harflerinden her biri, kıraat veçhi ve üslûbu” gibi manalara gelmektedir.¹⁰ Yedi sayısını ifade eden “seb'a” (سَبْعَةٌ) kelimesi ise mecâzî manada Kur'ân âyetlerini okumadaki genişlik ve kolaylıktaki kesreti/çokluğu ifade etmektedir.¹¹

Kur'ân tarihinin en temel mevzularından olan¹² ve rivayetlerde Ahrufü's-Seb'a şeklinde geçen¹³ yedi harf konusu, usûlû't-tefsirin ve ulûmü'l-Kur'ân'ın önemli başlıkları arasındadır. Bu yönüyle, çok sayıda âlimin üzerinde kafa yorduğu konuların başında gelen mesele, kıraat

⁹ Konuyla ilgili tefsir mukaddimeleri bağlamında yapılmış bir çalışma için bk. Kerim Buladı, “Klasik Tefsir Mukaddimelerinde Yedi Harf Meselesi ve Yorumları”, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2016), 113-39.

¹⁰ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1992), “hrf”, 228-229; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “hrf”, 9/41.

¹¹ Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, 13; Mehmet Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü* (Ankara: Fecr Yayınları, 2005), 65.

¹² Ebü Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Misrî el-Minhâcî ez-Zerkeşî, *el-Burbân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1957/1376), 1/211-227; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/163-176.

¹³ Hadis “إن هذا القرآن نزل على سبعة أحرف فافروا ما تيسر منه” şeklinde geçmektedir. Farklı varyantlar ve değerlendirme için bk. Emin Âşıkutlu, “Kıraat İlminin Temellendirilmesinde Ahruf-i Seb'a Hadisleri (Tahric, Tahlil ve Değerlendirme)”, ed. Bedreddin Çetiner, *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları: Kıraat İlmi ve Problemleri-IV* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002), 53-90.

ilminin bir disiplin haline gelmesine ve meşruiyet kazanmasına zemin hazırlayan hassas konuların başında gelmektedir.¹⁴ Bu özelliğinden dolayı olmalıdır ki günümüze kadar konuyla ilgili müstakil veya bir yönüyle konuyla ilgili pek çok çalışma yapılmıştır.¹⁵ Yine bu özelliğinden dolayı olmalıdır ki İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) mevzu hakkında otuz yıldan fazla düşündüğünü ifade etmektedir.¹⁶

Yedi harf konusunda çok sayıda rivayet olmasına rağmen el-Ahrufü's-Seb'a tabiriyle ne kastedildiğine dair kaynaklarda Hz. Peygamber'den gelen sarıh bir rivayet, bilgi veya açıklama bulunmamaktadır. Bu durum, konu hakkında çok fazla tanım yapılmasına ve farklı yorumların meydana gelmesine kapı aralamıştır.¹⁷ Bunun sonucu olarak da âlimler, yedi harf meselesini çözüme kavuşturulması icap eden bir mesele olarak görmüşler ve çözüme kavuşturma adına da epey çaba sarf etmişlerdir. Bu manada yapılan yorum veya tanımların bazıları konuyla ilgili bazı sonuçlara ulaşabilme olanağı sağlamakla birlikte bazılarının problemi daha karmaşık hale getirdiği de ifade edilmektedir.¹⁸ Tüm bunlarla birlikte, konunun anlaşılması adına yapılmış her çalışmanın, her yorumun, söylenmiş her sözün meseleyi

¹⁴ Yaşar Akaslan, "Süyûti'nin el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân Adlı Eserinin Kıraat İlmi Açısından Değerlendirilmesi", ed. Yaşar Akaslan, *Ulûmu'l-Kur'ân Kaynaklarında Kıraat İlmi* (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2019), 17.

¹⁵ İlgili bazı çalışmalar için bk. Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, *el-Abrufü's-seb'a li'l-Kur'ân*, thk. Abdülmüheymin Tahhân (Mekke: Mektebetü'l-Menâr, 1988); Ebü'l-Fazl Abdurrahman b. Ahmed b. Büндâr Ebü'l-Fazl Râzî, *Meâni'l-abrufü's-seb'a*, thk. Hasan Ziyâeddîn İtr (b.y.: Dârü'n-Nevâdir, 2011); Hasan Ziyâeddîn İtr, *Abrufü's-seb'a ve menziletü'l-kıraa minhá* (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1988/1409); Mennâ' Halîl Kattân, *Nüzûlü'l-Kur'ân 'alâ seb'ati abruf* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1991); Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatlar*, Buladı, "Klasik Tefsir Mukaddimelerinde Yedi Harf Meselesi", 113-39; Âşikkutlu, "Kıraat İlminin Temellendirilmesinde Ahruf-i Seb'a Hadisleri (Tahric, Tahlil ve Değerlendirme)", 43-106; Mehmet Dağ, "Kur'an'ın Anlam ve Telaffuza Dayalı Okunması: Yedi Harf Ruhsatı", ed. İlyas Altuner - Osman Bayraktutan, *Uluslararası Din ve Dil Sempozyumu* (İğdir: İğdir Üniversitesi Yayınları, 2018), 527-536; Osman Kaya, "Kur'an'ın Yedi Harf Üzerine İndirilmesi ve Ahrufü's-Seb'a (Yedi Harf Meselesi)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2004), 219-44; Hacı Önen, "Yedi Harf ve Kıraatin Kesiştiği ve Ayrıldığı Noktalar", *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/11 (2014), 182-93; Abdulmecit Okcu, "Taberî'nin Yedi Harf Hakkındaki Görüşleri", *Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerir et-Taberî Sempozyumu* (Konya: y.y., 2010), 191-200; Mustafa Ünver, "Yedi Harf Meselesinin Lisan Düzeyi Öğrencilerine Anlatımında/Anlatılmamasında Yaşanan Bazı Sorunlar Üzerine", ed. Ömer Kara, *Tefsir Eğitim ve Öğretiminin Problemleri* (İstanbul: Kurav Yayınları, 2007), 125-130; Hacı Önen, "Ebu 'Amr ed-Dânî'ye Göre Yedi Harfin Anlamı", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 11 (2014), 56-72; Mehmet Çalışkan, "Kur'an'ın Nuzûlü ve Yedi Harf (el-Ahrufü's-Seb'a) Meselesi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2005), 215-42; Hayrettin Öztürk, "Kur'an-ı Kerim'in Kıraatında 7 Harf Meselesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/2 (2002), 97-111; Harun Ögmüş, "Yedi Harf Meselesi", *İslam Araştırmaları Dergisi* 24 (2010), 1-23; Necattin Hanay, "Taberî'ye Yöneltilen Tenkitler Bağlamında Yedi Harf ve Kıraatleri Savunma Refleksi", *Mütefekkir* 2/4 (2015), 299-327; Mustafa Kılıç, "İbn Kuteybe'nin Yedi Harf Anlayışı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (2020), 217-58; Vezir Harman, "Yedi Harf Bağlamında Kur'an'ın Resûlullah Döneminde Kitaplaştırılması Meselesi", *Diyanet İlmi Dergi* 53/3 (2017), 73-102; Yaşar Akaslan, "İbnü'l-Cezerî'nin "Yedi Harf" Meselesi Üzerindeki Fikirler" 18/2 (2018), 265-303; Ahmet Karadağ, "Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf Hakkındaki Görüşlere Dair Bir Değerlendirme", *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/2 (Aralık 2021), 1177-1210.

¹⁶ Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yüsun el-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-aşr*, thk. Ali Muhammed Dabba' (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/26.

¹⁷ Abdurrahman Çetin yaptığı detaylı çalışmada konuyla ilgili elli altı farklı görüşün varlığına dikkat çekmektedir. Bk. Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatlar*, 103-135.

¹⁸ Muhsin Demirci, *Tefsirde Metodolojik Sorunlar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 90.

anlaşılır kılma ve bu manada bir adım öteye taşıma adına bir değerinin olduğu da dikkatlerden kaçmamalıdır.

Konuyla ilgili rivayetler incelendiğinde, mükerrerleri istisna edilmek suretiyle, yedi harf konusuyla ilgili tespit edilebilmiş toplam hadis sayısının altmış, rivayetlerin geldiği sahâbe sayısının ise yirmi beş olduğu görülmektedir.¹⁹ Konuya dair kaynaklarda zikredilen en yaygın rivayetin ana teması, Hz. Ömer'le (ö. 23/644) Hişâm b. Hakîm'in (ö. 15/636'dan sonra) aralarında vuku bulan hadisedir. Gerçekleşen hadiseye göre Hz. Ömer, Hişâm'ın Furkân sûresinin bazı yerlerini kendisinin Hz. Peygamber'den öğrendiğinden başka telaffuz ettiğini işitmiştir. Akabinde her ikisi de okumalarındaki farklılık sebebiyle Hz. Peygamber'e gelerek kendi okudukları şekilleri sunmuşlardır. Hz. Peygamber, iki farklı okuyuşu dinledikten sonra ikisinin de doğru olduğunu belirterek “Şüphesiz Kur'ân, yedi harf üzere indirilmiştir. Siz ondan kolayınıza geleni okuyun!” demiştir.²⁰

Hz. Ömer'le Hişâm b. Hakîm'in aralarında gerçekleşen hadiseyi ihtiva eden hadis, başta Buhârî-Müslim olmak üzere çok sayıda kaynakta geçmektedir. İki ismin de Kureyş'e mensup olmalarına ve aynı lehçeyi konuşmalarına rağmen aralarında okuma farkının bulunmasıyla ilgili araştırılan kaynaklarda doyurucu beyanat bulunmamaktadır.²¹

İbn Hacer Askalânî'nin (ö. 852/1448) farklı okuyuşla ilgili, Hz. Ömer'in, Furkân Sûresinin bazı âyetlerini Hz. Peygamber'den öğrenip, bildiğinin aksine farklı bir inzâlini işitmeyişine; Hişâm'ın ise Mekke'nin fethedilmesinin akabinde Müslüman olması hasebiyle aynı yeri Hz. Peygamber'den ona son inen şekliyle öğrendiğine işaret ederek farklılığın sebebini buna bağlamaktadır. Ayrıca Hz. Ömer'in, Hişâm'ın okumasını işittiğinde kabul etmemesinin gerekçesini de onun Kur'ân'ın yedi harfle inzâl olduğunu önceden duymamış olmasına bağlayarak, yedi harf mevzuunu Hz. Ömer'in bu hadiseyle duyduğuna vurgu yapmaktadır.²² Buna göre Furkân sûresi Mekke'de indiği halde yedi harf izni hicretin akabinde gerçekleşmiştir. Buna bağlı olarak da sûrede geçen âyetin farklı bir kıraatini fetihten sonra İslâm'la tanışan Hişâm öğrenmiştir. Hz. Ömer ise ilk defa duyduğu farklı bir kıraatın sahihliğini tetkik etmek için Hz. Peygamber'e müracaat etmiş ve problem bu şekilde çözüme kavuşmuştur.²³

Diğer bir rivayette ise Übey b. Kâ'b'la (ö. 33/654 [?]) bir sahâbinin aralarında cereyan eden bir hadise Hz. Peygamber'e ulaştırıldığında O, “Ey Übey! Cebrâil, bana Kur'ân'ı bir harf

¹⁹ Abdurrahman Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi: Kur'ân'ın Farklı Yorumlanmasına Tesir Eden Kıraatlar* (İstanbul: Marifet Yayınları, 2001), 52.

²⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Buhârî, *el-Câmiü's-sabîh*, thk. Mustafa Dîb el-Bugâ (Beirut: Dâru İbn Kesîr, 1987), “Fezâilü'l-Kur'ân”, 5 (No. 4706), 27 (No. 4754), “Kitâbu'l-Husûmât”, 3 (No. 2287), “Kitâbu't-Tevhid”, 53 (No. 7111); Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *Sabîh-u Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Beirut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-'Arabîyye, ts.), “Salâtü'l-Müsâfirîn”, 270, 272.

²¹ Buladı, “Klasik Tefsir Mukaddimelerinde Yedi Harf Meselesi”, 120.

²² İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sabîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1378/1959), 9/26.

²³ Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatlar*, 46.

üzere oku, diye gönderildi. Ben ona ‘Ümmetime hafiflet!’ diye müracaatta bulundum. Bunun üzerine Cebrâil bana ikincide ‘Onu iki harf üzere oku!’ diye cevap verdi. Ben tekrar ‘Ümmetime hafiflet!’ diye müracaat ettim. Üçüncüde de Cebrâil bana ‘Onu yedi harf üzere oku!’ demiştir.”²⁴

Yukarıda verilen rivayetlerde olduğu gibi sahâbeden bazıları zaman zaman aralarında vuku bulan okuyuş/lehçe ihtilaflarını Hz. Peygamber’e ulaştırmışlar, O da sorunun çözümü mahiyetinde yedi harf meselesine işaret ederek okuma hususunda ümmete kolaylık olduğunu bildirmiştir. Zikredilenlerden başka konuyla ilgili farklı rivayetler de mevcuttur. Bu manada Taberî (ö. 310/922), tefsirinin mukaddimesinde yedi harf hususunda tekrarlarıyla beraber kırka yakın hadis rivayeti zikretmektedir.²⁵ Abdurrahman Çetin de konuyla ilgili çalışmasında konuya dair altmış dört kadar rivayeti vermiş ve değerlendirmiştir.²⁶

Süyûtî, yedi harf rivayetinde ismi geçen sahâbeyi zikrederek sayılarının yirmi bir olduğunu ifade etmekte ve konuyla ilgili rivayetlerin tevâtür derecesinde olduğuna dikkat çekmektedir.²⁷ Ayrıca çalışmalarda zikredilen ve Hz. Osman’ın, cemaate Kur’ân’ın yedi harfle inzâl olduğuna dair rivayeti işitenlerin ayağa kalkmasını istemesi sonucunda çok sayıda kişinin ayağa kalktığı olaya işaret edilerek aslında konuyla ilgili hadisleri duyan sahâbe sayısının daha fazla olduğuna işaret edilmektedir.²⁸ Bu husus, yedi harf meselesini ihtiva eden hadis rivayetlerinin sıhhati ve sübûtu konusunda herhangi bir şüphenin olmadığına da işaret olarak değerlendirilebilir.

Kabul gören anlayış gereğince, yedi harf meselesi, sahâbe arasında yaşlı ve çocukların, köle ve cariyelerin, ayrıca okuma-yazma bilmeyenlerin mevcudiyeti dikkate alındığında, okuyuculara kıraat hususunda kolaylık sağlamaktadır. Bu minvalde mesele, yeni Müslüman olan grupların okuyuşta zorluk yaşamadan, aralarında Kur’ân okumanın yaygınlaşmasını sağlamak gayesiyle, Allah Teâlâ tarafından inananlara verilmiş bir ruhsat ve kolaylık olarak anlaşılabilir. Ayrıca okuma hususunda verilen bu kolaylaştırıcı iznin, Medine döneminde gerçekleşen toplulukların İslâm’ı kabul etmeleriyle ortaya çıkan bir zaruret sebebiyle verildiği de dikkatlerden kaçmamalıdır.²⁹

2. Ulûmü'l-Kur’ân Eserlerinde Yedi Harf Meselesi

Çalışmanın bu başlığı altında, klasik ve modern döneme ait seçilmiş beş ulûmü'l-kur’ân eserinde yedi harf meselesinin ele alınışı değerlendirilecektir. İlgili alt başlıklarda öncelikle

²⁴ Müslim, “Salâtü'l-Müsâfirîn”, 273.

²⁵ Bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (b.y.: Dâru Hicr, 2001), 1/21-64.

²⁶ Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatlar*, 44-88.

²⁷ Süyûtî, *el-İtkân*, 1/163.

²⁸ Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatlar*, 43.

²⁹ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vîli müşkeli'l-Kur'ân*, thk. İbrahim Şemseddin (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 32; İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-'aşr*, thk. Ali Muhammed Dabba' (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/22; Mehmet Emin Maşatı, “Kur’ân Vahyinin Kitaplaşması ve Kıraatlar”, ed. Murat Sülün, *Vahiy Zincirinin Son Halkası Kur’ân Vahiyi* (İstanbul: y.y., 2017), 248-250.

müellif ve eseri hakkında kısa bilgi verildikten sonra yedi harfe dair eserde verilen bilgiler, değerlendirme ve yorumlar tespit edilmeye çalışılacaktır.

2.1. Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî ve *Fünûnü'l-Efnân fî 'Uyûni 'Ulûmi'l-Kur'ân* İsimli Eserinde Yedi Harf

Kaynaklarda, yetmişten fazla eseri olduğu belirtilen İbnü'l-Cevzî'nin³⁰ mühim çalışmalarından biri, meşhur tefsiri *Zâdü'l-Mesîr*'den sonra kaleme aldığı, *Fünûnü'l-Efnân fî 'Uyûni 'Ulûmi'l-Kur'ân* adlı çalışmasıdır. İsminde ulûmü'l-Kur'ân ifadesi geçen sistematik kaynakların ilki olarak ifade edilen bu eserden sonra, hem ulûmü'l-Kur'ân teriminin yerleştiği hem de buna bağlı olarak değerlendirilecek ilimlerle ilgili bir bakış açısının geliştiği ifade edilmektedir.³¹ Kur'ân ilimleri ifadesinin ve kavramla ilgili kaleme alınacak mevzulara dair bir anlayışı geliştirmesinden başka İbnü'l-Cevzî'nin eserinin diğer bir hususiyeti, Kur'ân'ın şekil olarak irdelenmesi başta olmak üzere pek çok mevzuda Bedreddin Zerkeşî'nin *el-Burbân fî ulûmi'l-Kur'ân* isimli çalışmasının şekillenmesine katkı sağlamasıdır.³² *Fünûnü'l-Efnân*, ulûmü'l-Kur'ân konusunda kendinden önceki birikimi sonrakilere aktarması bakımından önemli bir köprü görevi görmüş ve bu bağlamda sonradan kaleme alınmış usûl eserlerine dahi rehberlik

³⁰ Tam adı Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Kureşî et-Teymî el-Bekrî el-Bağdâdî olan İbnü'l-Cevzî, 510/1116 yılında Bağdat'ta doğmuştur. Dedelerinden Ca'fer b. Abdullah el-Cevzî'ye nispet edilerek İbnü'l-Cevzî nisbesiyle meşhur olmuştur. Üç yaşındayken pederini kaybeden İbnü'l-Cevzî, amcası aracılığıyla İbn Nâsir es-Selâmî'nin (ö. 550/1155) derslerine katılmış, Kâdî Ebû Bekr el-Ensârî, Ebü'l-Kâsım es-Semerkindî ve Sa'îd b. Ahmed gibi âlimlerden eğitim görmüştür. Talebelik yaptığı âlimlerin sayısının sekseni bulduğu ifade edilmektedir. Hocalarından İbnü'z-Zâgûnî'nin (ö. 527/1132) vefat etmesinin ardından onun yerine Mansur Camii'nde vaazlara, akabinde yöneticilerin ve fakihlerin de iştirak ettiği ilim meclislerinde konuşmalar yapmaya başlamıştır. Hanbelî mezhebi hakkında fıkıh eğitimi alan, müfessir, vâiz, hafız ve edîb bir kişiliğe sahip olan İbnü'l-Cevzî, bilhassa hadis ilmi ve vaaz sahasında asrının imamı olarak kabul görmüştür. İbnü'l-Cevzî, siyaseten, iktisaden, fıkren ve sosyal bakımdan önemli bir yüzyıl olan hicrî 6. (m. 12.) asırda yaşamıştır. O, İslâmî ilimlerin hemen hemen tüm alanında eserler vermiştir. Verdiği vaazlarla da çok sayıda insanı camilere ve ilim halkalarına toplamıştır. Hayatı boyunca zâhidâne bir yaşam sürmeye çalışan İbnü'l-Cevzî, aralarında Talha b. Muzaffer es-Sa'lebî, İbn Kudâme ve İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî gibi isimlerin olduğu talebeler yetiştirmiştir. O, 553/1158 yılında gerçekleştirdiği hac yolculuğunun haricinde doğup büyüdüğü Bağdat'tan ayrılmamıştır. Hayatının geriye kalanını irşad faaliyetleriyle Bağdat'ta geçiren İbnü'l-Cevzî, 597/1201 yılında vefat etmiş, Ahmed b. Hanbelî'nin (ö. 241/855) Babü Harb Kabristanı'nda bulunan kabrinin yanına defnedilmiştir. Bilgi için ayrıca bk. Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahman b. Ahmed İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ tabakâti'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleyman b. Muhammed el-'Useymîn (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1425/2005), 2/462-464; Ebü'l-Abbas Şemseddîn İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zaman*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdır, 1900), 3/140; Şemseddîn Muhammed ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (Kahire: Dârü'l-Hadis, 1427/2006), 15/45; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Fedâilü'l-kuds*, thk. Cebrâil Süleymân Cebbûr (Beyrut: Dârü'l-İfâki'l-Cedîde, 1400/1980), 21; Abdülhay İbnü'l-İmâd Ebü'l-Fellâh, *Şezerâtü'z-zehab fî abbâri men zehab*, thk. Mahmûd el-Arnaûd (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1406/1986), 6/537; İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ tabakâti'l-Hanâbile*, 2/461; Yusuf Şevki Yavuz - Casim Avcı, "İbnü'l-Cevzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 20/543-549; Mehmet Salih Arı, "Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin Hayatı, Eserleri ve Tarih Metodolojisi", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 23 (2012), 165-86; İbrahim Bayram, "İbnü'l-Cevzî'nin Akıl Anlayışı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (2018), 69-108; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Taribi ve Tabakâti'l-Müfessirin* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973), 2/483-485.

³¹ Birışık, "Ulûmü'l-Kur'ân", 42/133.

³² Bilal Deliser, "Hicrî VIII. Asra Kadar Kur'ân İlimleri, el-Burhan'ın Yazılış Amacı ve Yöntembilim Oluşturma Çabaları Üzerine", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2016), 13.

yapmıştır.³³ Fakat eser, her ne kadar kendisinden sonrakilere rehberlik edecek seviyede öncü bir eser olsa da alanında Zerkeşî'nin *el-Burbân*'ı ve Süyûtî'nin *el-İtkân*'ı kadar meşhur olamamıştır.³⁴ İbnü'l-Cevzî, çalışmasında konuları işlerken dirayet ve rivayet metotlarını beraber kullanmış; ayrıca ele aldığı mevzularla ilgili referans göstererek misaller sunmanın yanında sistematik olarak bir bütünlük gözetmeye çalışmıştır. Konuları ele alırken bazen okuyucusunu direk muhatap olarak kabul eden bazen de soru-cevap üslûbunu tercih eden yazar, konularla ilgili zaman zaman şahsî kanaatlerine yer vermiştir.³⁵ İbnü'l-Cevzî'nin eseri, *Fünûnu'l-efnân fî 'uyûni 'ulûmi'l-Kur'ân* ve *Fünûnu'l-efnân fî 'acâibi 'ulûmi'l-Kur'ân* olmak üzere iki değişik isimle neşredilmiştir. Bunun sebebi, yazma nüshalarında ve kaynaklarda, çalışmanın ismiyle ilgili tam bir mutabakatın olmayışdır.³⁶

İbnü'l-Cevzî, *Fünûnu'l-efnân* adlı çalışmasında, Kur'ân okumanın faziletleri, yedi harf, vakıf ve resm-i mushafıla ilgili bazı incelikler gibi kıraat ilminin konularına yer vermektedir.³⁷ O, eserinde yedi harf konusunu "Bâb-u Nüzûlî'l-Kur'ân alâ seb'ati ahurf" başlığıyla ele almaktadır. Konuyu işlemeye başlarken konunun içeriği ve kapsamı vb. öncü bilgiler vermeksizin direkt Hz. Ömer'le Hişâm b. Hakîm'in arasında vuku bulan Hişâm hadisini zikretmekte, sonunda ise bu rivayetin sahih olduğunu Buhârî ve Müslim'de geçtiğini belirtmektedir.³⁸ Akabinde ise yedi harfin mahiyetine dair, otuz beş civarında farklı görüş olduğuna İbn Hibbân'dan (ö. 354/965) atıfla vurgu yaparak, kendisinin, bu görüşler içerisinde dikkate almaya değer olanları vereceğini ifade etmektedir.³⁹

İbnü'l-Cevzî, varlığını haber verdiği farklı görüşlere değinmeden önce Hz. Peygamber'in İbn Mes'ûd'a (ö. 32/652-653) söylediği şu sözleri hatırlatmaktadır:

"Kitaplar, bir kapıdan bir harf üzere inzâl olurdu. Kur'ân ise yedi kapıdan yedi harf üzere inzâl olmuştur. Bu harfler, helâl-haram, emir-nehiy, darb-ı mesel ve muhkem-müteşâbihdir. Sen Allah Teâlâ'nın helâl kıldığını helâl, haram kıldığını haram bil! O'nun emrettiklerini yap, yasakladıklarından da kaçın! Kur'ân'ın mesellerinden ibret/ders al! Anlamı

³³ Sümeyye Sevinç, *İbnü'l-Cevzî'nin Fünûnu'l-Efnân Adlı Eserinin Tefsir Usûlü Açısından Değeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 126-128.

³⁴ Abdulhamit Birişik, "Kur'ân İlimleri Terimlerinin Kaynağı ve Oluşumu", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 19/1 (2006), 42.

³⁵ Yazarın eserinde kullandığı yöntem ve usûl hakkında bilgi için bk. Sevinç, *İbnü'l-Cevzî'nin Fünûnu'l-Efnân Adlı Eserinin Tefsir Usûlü Açısından Değeri*, 103-109.

³⁶ Sevinç, *İbnü'l-Cevzî'nin Fünûnu'l-Efnân Adlı Eserinin Tefsir Usûlü Açısından Değeri*, 44. Eser hakkında geniş bilgi için ayrıca bk. Sümeyye Sevinç, "Fünûnu'l-Efnân fî Ulûmi'l-Kur'ân Adlı Eserin İstanbul Yazma Nüshasının Tefsir Usûlü Açısından Tahlili", *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı* (İstanbul: y.y., 2015), 197-213.

³⁷ Eserin kıraat ilmi konuları açısından değerlendirilmesi hakkında bk. Ahmet Gökdemir, "İbnü'l-Cevzî'nin Fünûnu'l-Efnân Adlı Eserinin Kıraat İlmi Açısından Değerlendirilmesi", ed. Yaşar Akaslan, *Ulûmu'l-Kur'ân Kaynaklarında Kıraat İlmi* (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2019), 113-132.

³⁸ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Fünûnu'l-efnân fî 'uyûni 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Hasan Ziyâeddîn İtr (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1987), 196-198.

³⁹ İbnü'l-Cevzî, *Fünûnu'l-efnân*, 200.

açık olan âyetlerle (muhkem) amel edip, müteşâbihlerinde Allah'tan geldiğine iman et ve 'Bunların hepsi O'nun katındandır. Onlardan ancak akıl sahipleri öğüt alır!' de."⁴⁰

Yukarıda zikredilen rivayeti naklettikten sonra İbnü'l-Cevzî, rivayette değinilen, önceki kitapların sadece bir harfle bir kapıdan indirilmesini, onların muhteva bakımından sadece nasihat ve öğüt tarzında şeyleri içermesine; Kur'ân'ın ise hadiste zikredilen bütün durumları ihtiva ederek diğer kitaplardan ayrıldığına dile getirilmesine işaret olarak yorumlamaktadır.⁴¹

İbnü'l-Cevzî'ye göre yedi harfle ilgili önemli görüşler şu şekilde sıralanabilir:

1- Emir-nehy, helâl-haram, gerçekleşmiş ve gerçekleşebilecek durumları haber etme ve mesellerdir.

2- Helâl-haram, va'd-va'îd, emsâl, mevâiz ve ihticâcdır.

3- Muhkem-müteşâbih, âmm-hâss ve nâsîh-mensûh kıssalardır.

4- Mukaddem-muahhar, mevâiz, müteşâbih, ferâiz-hadler ve mesellerdir.

5- Kendisiyle hâss kastedilen hâss; âmm kastedilen âmm; hâss kastedilen âmm; âmm kastedilen hâss, inzâlî te'vile ihtiyaç duymayan, yalnız âlimlerin ve ilimde rûsûh sahibi olanların bilebilecekleri kelimelerdir.

6- Kur'ân'ın; Allah Teâlâ'nın mevcudiyetine, tekliğine, peygamberlerine, kitaplarına, İslâm'ın hak oluşuna ve küfrün de bâtil oluşuna delâlet etmesidir.

7- Allah Teâlâ'ya, Hz. Peygamber'e, diğer peygamberlere, kitaplara, meleklere ve ölümden sonra tekrar yaratılmaya iman etmektir.

8- Hemze, imâle, feth, tefhîm, kesr, med ve kasr gibi kelimelerin kendileriyle alakalıdır.

9- "هلم – تعال" kelimelerinde olduğu gibi aynı manaya gelen farklı kelimelerdir.

10- Yedi harfle kastedilen yedi vecihtir.

11- Hadiste geçen yedi harfle kasıt yedi Arap lehçesidir.⁴²

İbnü'l-Cevzî'nin tercih ettiği görüş son madde olan görüştür. Ona göre yedi harften maksadın yedi lehçe olma ihtimali yüksektir. Çünkü daha önce serdedilen görüşlerin Kur'ân'ın tamamı için geçerli olma imkânı bulunmamaktadır. Ayrıca o, Sa'leb'in (ö. 291/904) ve et-Taberî'nin (ö. 310/923) de bu konudaki tercihlerinin aynı olduğuna değinmektedir.⁴³ İbnü'l-Cevzî, akabinde yedi harfle kastedilenin yedi Arap lehçesi olduğu görüşünü beyan ederek bazı bilgilere yer vermektedir. Bu bağlamda bazı âlimlerin hadiste geçen lügat ifadesinin Kur'ân'da bütün Araplara hitap eden yedi farklı lügat şeklinde görüşünde olduklarını belirtmektedir. Buna göre bazılarının, zikri geçen yedi lügatten dördünün

⁴⁰ İbnü'l-Cevzî, *Fünûnü'l-efnân*, 202.

⁴¹ İbnü'l-Cevzî, *Fünûnü'l-efnân*, 203.

⁴² Bk. İbnü'l-Cevzî, *Fünûnü'l-efnân*, 203-207.

⁴³ İbnü'l-Cevzî, *Fünûnü'l-efnân*, 214.

Hevâzin, üçünün ise Kureyş lügati; bazılarının da yedi lügatle kastedilenin Kureyş, Temîm, Yemen, Cürhüm, Katâa, Tayy ve Hevâzin, kabilelerine ait lehçeler olduğu görüşünü benimsediklerini haber vermektedir. Son olarak da diğer bazı âlimlerin yedi lügatin Ka'b b. 'Amr ile Ka'b b. Lüey'in lügatleri olabileceği görüşünü savunduklarını belirtmektedir. Bu görüş sahiplerine göre bu iki Ka'b'in toplam yedi tane lügati vardır. Son görüşün sahipleri Kureyş'in Ka'b b. Lüey, Huzâalılar'ın da Ka'b b. 'Amr'in soyundan gelmelerini kendileri için delil göstermektedir.⁴⁴

İbnü'l-Cevzî, buraya kadar zikrettiği farklı değerlendirmelerin dayanağı olarak Ebû Hâtîm'e (ö. 327/938) işaret etmektedir. Yukarıda belirtildiği üzere kendisi yedi harfin, lügat olduğunu savunmakla birlikte mezkûr lügatlerin tek tek belirtilmesini ise pek isabetli görmemektedir. Zira onun düşüncesine göre çok detaylı bir araştırma yapıldığı takdirde bu bilgilerin sahih kaynağının olmadığı tespit edilecektir.⁴⁵

Netice itibariyle İbnü'l-Cevzî, yedi lügatle kastedilenin fasih Arap lügatlerinin yedi tanesi olabileceği görüşündedir. O, eserinde yedi harf meselesine dair açtığı başlığın sonuna doğru "Öncü âlimlerin bir kısmı, Kur'ân'ın tamamının Kureyş lügati üzere inzâl olduğu; Kureyş Arapça'sının da fasih Arap lügatlerinin tamamını ihata ettiği görüşüne sahiptir. Onların bu düşüncesine göre Kureyş lügati, câhiliye dönemi panayırlarında ve Hac mevsiminde diğer Arap lügatlerinde bulunan en fasih kullanımları seçip kendi potasında eritmiştir." ifadelerini kullanmaktadır.⁴⁶ O, yedi harf meselesiyle ilgili otuz beş görüşün varlığını, kendisininse bunlar arasında dikkate alınabilecekleri dile getirdiğini belirtmiştir. Farklı görüşler içerisinde yedi harfle yedi lügatin kastedilebileceği düşüncesine katılmakla beraber onun, bu lügatlerin teker teker ismen belirlenmesini tasvip etmediği anlaşılmaktadır.

İbnü'l-Cevzî, ilgili başlık altında konuya dair son olarak Taberî'nin yedi lügatle ilgili görüşüne yer vermektedir. Buna göre Taberî'nin kıraatler hususunda Hz. Peygamber'in yanında insanlarda şüpheler oluşunca Hz. Peygamber'in bu farklı kıraatlerin hepsini onayladığına ve bu durumun da lügatlerde bulunan farklılıkların varlığına işaret olduğuna değinmektedir. Ayrıca onun İbn Mes'ûd'un "İnsanların birbirlerine benzer şekilde okuyuşlarını gördüm. Size nasıl öğretildiyse o şekilde okuyun ve bu hususta birbirinizle mücadeleden sakının!" ifadesini de bu durumu desteklediğine delil olarak kullandığını ifade etmektedir.⁴⁷

⁴⁴ İbnü'l-Cevzî, *Fünûnü'l-efnân*, 215-217.

⁴⁵ İbnü'l-Cevzî, *Fünûnü'l-efnân*, 217.

⁴⁶ İbnü'l-Cevzî, *Fünûnü'l-efnân*, 218.

⁴⁷ İbnü'l-Cevzî, *Fünûnü'l-efnân*, 218-219.

2.2. Bedreddin ez-Zerkeşi ve *el-Burbân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân* İsimli Eserinde Yedi Harf

Kaynaklarda elli civarında telif eseri olduğu belirtilen⁴⁸ Zerkeşi'nin⁴⁹ ulümü'l-Kur'ân sahasında kaleme almış olduğu tek ve meşhur eseri *el-Burbân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*'dır. Çalışma, Süyûtî'nin tabiriyle, alanında tebarüz etmiş bir eserdir⁵⁰ ve Zerkeşi'nin Kur'ân ilimleri sahasında metodoloji/usûl meydana getirme çabasının bir ürünüdür. Eser, hadis ilmindeki usûle benzer bir usûl şeklini, ulümü'l-Kur'ân sahasında ortaya çıkarmak amacıyla telif edilmiştir.⁵¹ Bu manada Zerkeşi, Kur'ân ilimlerinin kapsadığı mevzuları ansiklopedik bir şekilde işleme ve bir usûl oluşturma gereği duymuştur. O, bu alanda terminoloji birliğini sağlayacak bir çalışmanın olmadığını bildiğinden, hadis usûlü gibi kavram ve terimleri oluşmuş bir çalışmayı meydana getirmeyi arzu etmiştir.⁵²

⁴⁸ Menderes Gürkan, "Bedreddin Zerkeşi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 44/289-293; Bilal Deliser, "Bedreddin ez-Zerkeşi, Hayatı ve Eserleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Toplum Bilimleri Dergisi* 5/9 (2011), 181-83; Vedat Tekin, *Zerkeşi'nin "el-Burbân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân"ında Anlama ve Yorum* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 4-8.

⁴⁹ Tam adı, Bedrüdîn Muhammed b. Abdullah b. Bahadır b. Abdullah ez-Zerkeşi olan Zerkeşi, 745/1344 yılında Kahire'de dünyaya gelmiştir. Zerkeşi, Mısır'da dünyaya geldiğinden "el-Mısri", Türk asıllı olduğundan "et-Türki", Şafî mezhebine mensup olduğundan "eş-Şafî", altını işleyip süsleme sanatına nispet edilerek "ez-Zerkeşi", İmam Nevevî'nin (ö. 676/1277) *el-Minhâc* isimli kitabını hıfz etmesinden ve bu eser üzerine kaleme aldığı ta'lik ve şerhlerinden dolayı "el-Minhacı" ve kendisine ait çok sayıda tasnifinin varlığından dolayı da "el-Musannef" gibi nisbelerle anılmıştır. Künyesi Ebû Abdillâh'tır. Zerkeşi, kırk dokuz yaşındayken 794/1392 yılında vefat etmiş ve Karâfetüssugrâ'da bulunan Emîr Bektemür es-Sâkî Türbesi'nin yakınlarına defnedilmiştir. Çok sayıda ilmî seyahat gerçekleştiren Zerkeşi, ilk rihlesini 752/1351 yılında Şam'a gerçekleştirmiştir. Burada Şeyh Salâhüddin b. Umeyle'den (ö. 762/1361) hadis; Hafız İmâdüddin İbn Kesîr'den (ö. 774/1372) hadis ve fıkıh dersleri okumuştur. Akabinde Halep'e gitmiş, Şeyh Şihâbüddin el-Ezraî'den (ö. 783/1381) fıkıh ve fıkıh usûlü dersleri almıştır. Daha sonra tekrar Mısır'a dönerek fetva, tedris ve telifle meşgul olan Zerkeşi, tefsir, hadis, fıkıh, fıkıh usûlü, edebiyat gibi pek çok ilmî sahada değerli eserler kaleme almıştır. Zerkeşi'nin ilim tahsil ettiği hocalarının arasında Takiyyüddin es-Subkî (ö. 756/1355), Celaleddin Hatîp el-Kazvîni (ö. 739/1338) ve Ebû Hayyân el-Endelîsi (ö. 745/1345) gibi zamanın tanınmış ulemâsı bulunmaktadır. O, alanında otorite sayılan birçok âlimden İslâmî ilimleri tamamlamış ve bu konularda derin bilgi sahibi olmuştur. Zerkeşi'nin yaşadığı dönemde İslâmî ilimler henüz birbirinden ayrı ve bağımsız olmadığı için medreselerde farklı fikhî mezhepleri benimsemiş âlimler olsa da ilmî anlamda bir ihtisaslaşmaya gidilmemiştir. Bu açıdan bakıldığında aslında hangi ilmin hangi âlimlerden alındığını söyleyebilmek de zor gözükmektedir. Mesela, İbn Kesîr (ö. 774/1373), aslında bir hadisçiyken hem de alet ilimlerine vakıf olan bir tarihçi ve müfessirdir. İsnevî (ö. 772/1370), Arap dili ve edebiyatı alanında olduğu gibi fıkıh ve fıkıh usûlünde de ön plana çıkmıştır. Yine Moğultay b. Kıçık et-Türki (ö. 762/1361) zamanının bilinen hadis âlimlerindedir. Bu manada Zerkeşi, eğitim aldığı âlimlerden din ilimlerinin hemen hepsini almış, öğrendiği her ilim dalında bir eser telif edebilecek seviyede derin bilgi birikimine, zekâsı ve tükenmek bilmeyen gayreti sayesinde ulaşmıştır. Yaşadığı dönemin siyasî ve idarî alanlarında vazife yüklenmeyerek ilimle iştigal eden Zerkeşi, küçük yaştan itibaren ilim tahsil etmeye başlamış ve bu minvalde çeşitli sıkıntılara göğüs germiştir. Zerkeşi'den ilim öğrenen talebeleri arasında Kemaluddin eş-Şemenî (ö. 821/1418), İbn Hacı (ö. 830/1427), Şemsuddin el-Birmâvî (ö. 831/1428) ve Ömer b. İsâ Siracüddin el-Vezûrî (ö. 861/1457) gibi isimler zikredilmektedir. Bilgi için ayrıca bk. Gürkan, "Bedreddin Zerkeşi", 44/289-293; Tekin, *Zerkeşi'nin "el-Burbân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân"ında Anlama ve Yorum*, 1-4; Bilal Deliser, "Bir Usûl Âlimi Olarak Bedreddin Zerkeşi (794/1391)", *Academic Platform Journal of Islamic Researches* 3/3 (2019), 351-57; Ebû'l-Fellâh, *Şezerâtü'z-zeheb fî abbâri men zeheb*, 8/573; Deliser, "Bedreddin ez-Zerkeşi, Hayatı ve Eserleri Üzerine Bir Değerlendirme", 177-79.

⁵⁰ Süyûtî, *el-İtkân*, 1/24-26.

⁵¹ Zerkeşi bu durumu "Önceki âlimler, hadis ilminde olduğu gibi ulümü'l-Kur'ân alanında kapsamlı bir eser yazamamışlardır." sözleriyle ifade etmektedir. Bk. Zerkeşi, *el-Burbân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1/9.

⁵² Deliser, "Bir Usûl Âlimi Olarak Bedreddin Zerkeşi (794/1391)", 358.

Zerkeşî, Kur'ân'ın anlaşılması bağlamında müfessirlere yol göstereceğini düşündüğü eserinde, mevzuları “nev” (النوع) başlığı altında, kırk yedi fasıl olarak işlemektedir. Çalışmada yedi harf ve kıraat, mütevâtir ve şâz kıraatler, Kur'ân tilâvetinin keyfiyeti, resmü'l-mushaf, tevcihü'l-kıraat, fedâilü'l-Kur'ân, Kur'ân'ın cem'i ve muhafazası ve vakf ve ibtidâ gibi farklı kıraat konularına değinmektedir.⁵³

Zerkeşî, yedi harf konusunu eserinde ayrı bir bölüm/bab olarak değil, çalışmanın on birinci bölümünde açtığı Kur'ân-ı Kerîm'in kaç lügat üzere inzâl olduğunu bilme (مَعْرِفَةُ عَلَى كَيْفٍ) şeklinde bir başlık açarak ele almaktadır.⁵⁴ Konunun girişinde müellif, İbn Abbâs'tan (ö. 68/687-88), Hz. Ömer'den, Ubey b. Ka'b'tan gelen ve sahîhaynde ve diğer başka kaynaklarda geçen rivayetlere yer vermektedir.⁵⁵

Zerkeşî, yedi harfin manasıyla ilgili âlimler tarafından yapılmış yorum ve tespitleri kapsamlı bir şekilde vermektedir. Buna göre anlamı itibariyle anlaşılması zor olan bir müşkil, okuyucular için genişlik ve kolaylık olması hasebiyle sayısal anlamda çokluktan kinaye; telaffuz ve yedi kıraat yönünden çeşitlilik gerektiren vecihler, lafızlara ait olan med-kasr, idgam-izhar, tefhîm-terkîk ve teşdîd-tahfîf gibi okuma keyfiyetleri bakımından değişik kelimelerle aynı anlamı belirten yedi vecih, yedi lehçe, yedi ilim vb. değerlendirmelerin otuz beş civarında olduğunu ifade etmektedir.⁵⁶

İbn Hibbân'dan (ö. 354/965) atıfla yedi harfin bir kolaylık olduğuna dikkat çeken Zerkeşî, Kur'ân'ın kolaylaştırıldığına vurgu yapan âyete⁵⁷ de dikkat çekmek suretiyle, yedi harfin kolaylık olarak yorumlanmaması durumunda bu kolaylığın gerçekleşmeyeceğini ifade etmektedir.⁵⁸

Yedi harfe dair yorumunu genel olarak yedi vecih olarak ifade eden Zerkeşî, yedi kıraat imamının okuduğu her okuyuşun Hz. Peygamber'den gelen sahih okuyuşlar olduğuna dikkat çekmekte, Hz. Osman mushafının da bu yedi kıraate göre cem' edildiğini söylemektedir. Bu farklı okuyuşların kıraat imamları tarafından tercih edilmeleri, çokça okunmaları ve öğretilmeleri hasebiyle imamlara nispet edildiğini ve zamanla kıraatlerin Harf-u Nâfi', Harf-u İbn Kesîr gibi isimlendirildiğini hatırlatmaktadır. Kıraatler arasında hiçbirinin diğerini inkâr etme veya kabul etmeme gibi bir durumunun olmadığına da vurgu yapan Zerkeşî, bu okuyuşların tercih edenleri aracılığıyla rivayet olunduğunu ve hepsinin sahih olduğunu söylemektedir.⁵⁹

⁵³ Eserin kıraat ilmi konuları açısından değerlendirilmesi hakkında bk. Recep Koyuncu, “Zerkeşî'nin el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân Adlı Eserinin Kıraat İlmi Açısından Değerlendirilmesi”, ed. Yaşar Akaslan, *Ulûmu'l-Kur'ân Kaynaklarında Kıraat İlmi* (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2019), 57-75.

⁵⁴ Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1/211-227.

⁵⁵ Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1/211-212.

⁵⁶ Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1/212.

⁵⁷ el-Kamer 54/17.

⁵⁸ Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1/226.

⁵⁹ Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1/227.

Kur'ân'ın yedi harf üzere nâzil olması konusunda Müslümanların icma' halinde olduğunu belirten Zerkeşî, bu yedi harfin Allah katından ümmete bir genişlik ve rahmet olduğuna, aksi halde her fırkadan kendi lügatlerini terk etmelerinin istenilmesi durumunun da insanlar için meşakkat olacağına vurgu yapmaktadır. Yaptığı bu kolaylık merkezli yorumların akabinde Zerkeşî, yorum ve tespitlerini destekleme mahiyetinde Tirmizî'de geçen⁶⁰ ve Ubey b. Ka'b'dan rivayet edilen Hz. Peygamber'in Cibrîl'e ümmetinin içerisinde yaşlıların, okuma-yazma bilmeyenlerin, cariyelerin, çocukların ve okuyamayan adamların olduğunu ve bu nedenle Kur'ân'ı okuyamayacaklarını söylemesi üzerine Cebrâil'in cevaben Kur'ân'ın yedi harfle indiğini söylediği hadis rivayetini zikretmekte ve bunun hasen ve sahih olduğunu belirtmektedir.⁶¹

2.3. Süyûtî ve *el-İtkân fî 'Ulûmü'l-Kur'ân* İsimli Eserinde Yedi Harf

Kur'ân ilimleri literatüründe önemli eserler arasında yerini almış olan *el-itkân*,⁶² tarihsel süreçte dört kademeli dönemden geçtiği belirtilen Kur'ân ilimlerinin, ansiklopedik eserler devrinin ilk mamulleri arasında sayılmaktadır.⁶³ Süyûtî,⁶⁴ *el-İtkân*'da kıraat ilmiyle ilgili olarak

⁶⁰ “يا جبريل إني بعثت إلى أمة أميين منهم العجور والشيوخ والعمال والحارثة والرجل الذي لم يقرأ كتاباً قط فقال يا محمد إن القرآن أنزل على سبعة أخرف” bk. Tirmizî, “Kıraat”, 43 (No. 2944).

⁶¹ Zerkeşî, *el-Burbân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1/227.

⁶² Bk. Mehmet Ali Sarı, “el-İtkân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 23/464.

⁶³ Harun Bekiroğlu, *Tefsir Metodoloji Açısından el-Burbân ve el-İtkân* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013), 58-77, 137.

⁶⁴ Tam ismi Ebül-Fazl Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şafî olup, künyesi Ebül-Fazl, lakabıysa Celâlüddin'dir. Künyesini hocası el-Kinânî'nin (ö. 876/1472) verdiği kaydedilmektedir. Dedeleri orta Mısır'da bulunan Asyut'ta yaşamaları sebebiyle Süyûtî, dedelerinden birinin, buraya gelmezden evvel, Bağdat'ın Hudayrî mahallesinde yaşadığı için Hudayrî nisbeleriyle anılmış olsa da kendisi Hudayrî nisbesinin nereden geldiğine dair bir bilgiye ulaşamadığını söylemektedir. Süyûtî, 849/1445 yılının recep ayında (3 Ekim 1445), Kahire'de dünyaya gözlerini açmıştır. Henüz küçük yaşlarda babasını kaybeden Süyûtî'yi, babasının emanet ettiği şahıslardan biri Fethu'l-Kadir müellifi Kemâleddin İbnü'l-Hümâm'dır (ö. 861/1457). O, Süyûtî'yi Şeyhûniyye Medresesi'nde kendi gözetimi altına almıştır. İlimle iştigal olunan bir ortamda yetişmiş olan Süyûtî, henüz sekiz yaşına basmadan hafızlığını tamamlamış, ardından Cemmâilî'nin (ö. 600/1203) *Umdetü'l-Ahkâm*, İmâm Mâlik'in (ö. 672/1274) *Elİyye*, İmâm Nevevî'nin (ö. 676/1277) *Minbâcü'l-Tâlibîn* ve Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Minbâcü'l-Vüsûl* isimli eserini ezberlemiştir. Şehâbeddîn eş-Şarîmsâhî (ö. 865/1461), Sirâcuddîn el-Bulkînî (ö. 868/1464), Şerefüddîn Münâvî (ö. 871/1467), İzzüddîn Kinânî (ö. 876/1471), Muhyiddîn el-Kâfiyeci (ö. 879/1474), Eminüddîn Aksarâyî (ö. 880/1476) ve Şemseddîn es-Sîrâmî (ö. 891/1486) gibi zamanın önde gelen âlimlerinden dersler almıştır. Abdulkadir b. Muhammed eş-Şâzelî (ö. 935/1528), Muhammed b. Ali ed-Dâvûdî (ö. 945/1539), Ömer b. Ahmed eş-Şemma' (ö. 936/1530), Muhammed b. Yusuf eş-Şâmî (ö. 942/1535) ve Abdülvehhâb b. Ahmed eş-Şerânî (ö. 973/1565) gibi isimler başta olmak üzere çok sayıda talebeye eğitim vermiş olan Süyûtî, Şeyhûniyye ve Tûlûnî Camilerinde hadis ve fıkıh dersleri yapmıştır. Takriben on iki sene Baybarsiyye Hankâhı şeyhliği, Suriye Emiri Berkûk Nâsırî'nin (ö. 801/1399) türbesinde seyh ve baş kadı vazifelerini icra etmiştir. 911/1505 yılının Cemâziyelevvel ayında, altmış iki yaşındayken vefat eden Süyûtî, babasının da medfûn bulunduğu Kavsûn avlusuna defnedilmiştir. Süyûtî, daha on yedili yaşlardayken telif eserler vermeye başlamış, Kur'ân ve hadis başta olmak üzere Arap dili ve edebiyatı, tasavvuf, fıkıh, tarih ve adâb gibi pek çok ilmî dallarda önemli eserler kaleme almıştır. Telifleri bakımından çok zengin bir listeye sahip olan Süyûtî'nin Ulûmü'l-Kur'ân alanında en mühim çalışması *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân* isimli eseridir. Süyûtî, alanının en şümüllü ve meşhur kaynak eserlerden olan çalışmasını, Kur'ân ilimlerinin içerdiği hemen her mevzuyu ihtiva eden bir eserin olmayışı sebebiyle kaleme almıştır. O, eserini kaleme alırken, Zerkeşî'nin *el-Burbân* adlı eserini örnek aldığı, bu manada onun bölümlerini yeniden tertip ettiğini, kısımların bazısını birleştirmek suretiyle tek bölüm şeklinde yaptığını, lüzümlü gördüğü

Kur'ân'ın metinleşme ve cem'î süreçleri, kıraatlerin sıhhatleri bağlamında isnad konusu, Kur'ân lafızlarının eda keyfiyetiyle ilgili hususlar ve yedi harf meselesi gibi hususlara yer vermektedir.⁶⁵

Süyûtî, yedi harf konusunu *İtkân*'ın on altıncı bölümünde, “Kur'ân'ın inzâl keyfiyeti” üst başlığının içerisinde, üçüncü mesele olarak ve “Kur'ân'ın nâzil olduğu yedi harf” başlığıyla değerlendirmektedir. O, konuya girerken Kur'ân'ın yedi harfle indirildiğini haber veren rivayete değinerek başlamaktadır. İlgili hadisin mütevâtir olduğunu ifade eden Süyûtî, rivayeti aktaran yirmi ismi zikretmek suretiyle rivayetin sahâbeden nakledildiğini söyleyerek, bu özelliği hasebiyle hadisin mütevâtir olduğu fikrindedir.⁶⁶ Konuyla ilgili Süyûtî'nin zikrettiği diğer bir rivayet, Hz. Osman'ın minberde yedi harf rivayetini duyanları sorduğunda çok sayıda kimsenin ayağa kalktığını haber veren rivayettir. Bu rivayete yer vermesinin akabinde Süyûtî, konuyla ilgili farklı nakillere de yer vermektedir. O, “Kur'ân'ın yedi harf üzere inzâl olmasıyla ilgili farklı görüşler” alt başlığıyla farklı rivayetler bağlamında ortaya çıkan kırk değişik yorum olduğunu hatırlatarak bunların on altısını zikretmektedir.⁶⁷ Bu bölüm, maddeler olarak yedi harf mefhumu üzerine açıklanan görüşlerin bir özeti mahiyetindedir. Gerek Süyûtî öncesinde gerek sonrasında konuyla ilgili çok sayıda bakış açısı, yorum geliştirilmiş, kaynaklarda mevzuyla ilgili fikirleri ve yorumları ele alan çalışmalarda dahi yedi harfle alakası bulunmayan pek çok görüş yer bulmuştur. Bu nedenle mevzunun mahiyetiyle ilgili süregelen ihtilaflar, birbirinden farklı kırktan fazla görüşün ifade edilmesine kapı aralamıştır. Süyûtî, burada ayrıca kırkı bulmasa da lüzûmlu olduğunu düşündüğü on altı maddeyle konuyu açıklamıştır. Aslında pek çok eserde geçtiği üzere zikredilen tasnif, tahlil edilirse, iç içe giren veya birbirine benzeyen görüşlerden oluştuğu dikkat çekecektir.⁶⁸

Süyûtî, çalışmasında yer verdiği on altı maddenin bazılarını, şahıslara atıfla ve ilgili rivayetler bağlamında tartışarak düzenli ve tertipli bir şekilde ihtisar etmektedir. Buna göre yedi harfle kastedilenler, mana bakımından anlaşılamayan müşkil, genişliği ve kolaylığı içermesi bakımından kinaye; yedi kıraat, telaffuz yönünden farklılıkları gerektiren vecihler; lafızların med-kasr, tefhim-terkîk, teşdîd-tahfîf, idğâm-izhâr gibi eda şekilleri; değişik

kısımlarda ifadeleri tafsilatlı olarak ele aldığı, bazı yerlere eklemeler yaptığını, bu şekilde kelime manası olarak sağlam, yerli yerince bir iş anlamına gelen *el-İtkân* isimli çalışmasını telif ettiğini ifade etmektedir. Bilgi için ayrıca bk. Ebü'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Kitâbü't-tehaddüs bi ni'metillâh*, thk. E. M. Sartain (Cambridge: Cambridge University, 1975), 5-70; Ebü'l-Fellâh, *Şezzerâtü'z-zeheb fî abbâri men zeheb*, 10/74-79; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakâtü'l-Müfessirin*, 2/624-627; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemül-müellifîn: Terâcimü musannifî'l-kütübi'l-'Arabîyye* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabîyye, ts.), 5/128-131; Halit Özkan, “Süyûtî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 38/188-198; Abdülkadir Karahan, “Süyûtî”, *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979), 11/258-263; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/27.

⁶⁵ Eserin kıraat ilmi konuları açısından değerlendirilmesi hakkında bk. Akaslan, “Süyûtî'nin el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân Adlı Eserinin Kıraat İlmi Açısından Değerlendirilmesi”, 13-56.

⁶⁶ Süyûtî, *el-İtkân*, 1/163.

⁶⁷ Süyûtî, *el-İtkân*, 1/164-172.

⁶⁸ Akaslan, “Süyûtî'nin el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân Adlı Eserinin Kıraat İlmi Açısından Değerlendirilmesi”, 19-20.

kelimelerle aynı anlamı veren yedi vecih, yedi lehçe ve yedi ilim gibi muhtemel manalara yer vermektedir.⁶⁹

Süyûtî, eserinde zikrettiği farklı görüşlerden her birini destekleyen rivayetleri de zikretmek suretiyle açıklarken, yeri geldiğinde katılmadığı görüşlere veya yorumlara karşı varsa itirazını da dile getirdiği görülmektedir. Bu manada kolaylık prensibine bağlı olarak geliştirilen ruhsat görüşünü, herkesin lehçesine uygun olarak müteradif kelime arayışı çabasına girmesine neden olmadığına dikkat çekerek; ilgili görüşe, denildiği gibi olması hâlinde Cebrâil'in bir kelimeyi yedi defa tekrar etmesi gerekeceğini söyleyerek karşı çıkmaktadır. O'na göre bu mesele, yedi harfin, aynı kelimedede olması durumunda gerekli olurdu. Fakat Cebrâil, Hz. Peygamber'e ilâhî vahyi her arzında bir lehçeye göre kıraat etmiştir. Ayrıca, Hz. Ömer'le Hişâm b. Hakîm arasında geçen hadisede, her ikisinin de Kureyşli olmasına rağmen Hz. Ömer'in, Hişâm'ın tercih ettiği lehçeyi reddi olası gözükmemektedir. Bu durum, yedi harfle kastedilenin yedi lehçe olamayacağını ortaya çıkarmaktadır.⁷⁰ Bu vb. açıklamalar yapmak suretiyle Süyûtî, yedi harfle kastedilenin, yedi lehçe olamayacağı kanaatine ulaşmaktadır. Onun zikrettiği farklı görüşlerden biri yedi harfin yedi kabilenin lehçesi olması, diğeri de aynı anlama gelen farklı lafızlar olduğu görüşü olmak üzere iki görüşün ön plana çıktığı görülmektedir. Süyûtî'nin kabul ettiği görüş, yedi harfin müteşâbih olarak değerlendirilmesi görüşüdür.

Süyûtî'nin yedi harf bağlamında eserinde yer verdiği mevzulardan biri, yedi harfin Hz. Osman mushafında bulunup bulunmadığı hususudur. Bu husus, Kur'ân ve kıraat tarihinde gündeme gelen tartışmalı konulardan biridir. Yedi harfin neshi bağlamında gündeme gelen konu, kaynaklarda genelde farklı iki görüş olarak yer almaktadır. Bunlardan ilki, yedi harfin Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushaflarda, son arzadaki şekliyle bulunduğu görüşüdür ki bunu İbnü'l-Cezerî de savunmaktadır.⁷¹ Süyûtî, konuyla ilgili bu fikri naklederek yedi harfin bu mushaflarda terk edilmediğini ifade etmektedir. Buna göre onun, Cezerî'nin fikrine katıldığı anlaşılmaktadır.⁷² İkinci görüş ise öncülüğünü Taberî'nin yaptığı ve yedi harf izninin Kur'ân'ın istinsâh edilmesine kadar Hz. Osman zamanında devam ettiği, bu istinsah faaliyetinin akabinde de ümmetin ittifak etmesiyle birlikte geçerliliğini kaybettiği yorumudur. Süyûtî, bu bilgileri verirken ikinci görüşü savunan Taberî'nin mevzuya dair fikrini de kısaca anlatmaktadır.⁷³ Netice olarak Süyûtî'nin görüşüne göre Hz. Osman'ın istinsâh ettirdiği mushafta bir yanlışlık yapılmamıştır. Arza-i ahîre'de, Kur'ân âyetlerinin bazılarının neshedilip, değiştirilmesi hasebiyle sahâbe, kurulan istinsâh komisyonunun incelemesi sonucunda, son arzada Kur'ân'dan olduğu kesinlik kazanan âyetleri bırakıp, bunlar haricindekileri terk etmek suretiyle bu konuda bir ittifak oluşturmuşlardır.⁷⁴

⁶⁹ Süyûtî, *el-İtkân*, 1/173-174.

⁷⁰ Süyûtî, *el-İtkân*, 1/176.

⁷¹ Bk. Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-'aşr*, 1/31.

⁷² Süyûtî, *el-İtkân*, 1/177.

⁷³ Bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 1/177.

⁷⁴ Süyûtî, *el-İtkân*, 1/177.

2.4. Zürkânî ve Menâhilü'l-İrfân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân İsimli Eserinde Yedi Harf

Zürkânî'nin,⁷⁵ *Menâbilü'l-İrfân* adlı eseri, ulûmu'l-Kur'ân alanında kaleme alınmış modern dönemin önemli eserlerinden biridir. İçerdiği mevzuları edebî bir üslûp ve akıcılıkla işlemesi, bazı yerlerde detaylı açıklamalarda bulunması, yeri geldiğinde yazarın konuyla ilgili kendi kanaatini beyanı, alanıyla ilgili güncel soru ve sorunlara cevap araması gibi hususlar, eserin ön plana çıkan özellikleri arasında zikredilebilir. Tüm bunlarla birlikte, genel olarak eserde, Kur'ân ilimlerine dair klasik konuların modern bir üslûp kullanılmak suretiyle işlenmeye çalışıldığı görülmektedir. *Menâbilü'l-İrfân*'de ulûmu'l-Kur'ân'ın bazı konuları, çalışmada daha önce geçtiği üzere, Zerkeşî'nin, alanının ilk baş yapıtlarından olan *el-Burhân*'ında yaptığı "nev" (النوع) başlığını, Zürkânî, "mebhas" (المباحث) başlığı altında, on yedi fasıl olarak işlemektedir.⁷⁶

Menâbilü'l-İrfân'in on birinci bölümünde iki ana başlık hâlinde kıraat ilminin pek çok konusuna değinmektedir. İlk başlıkta, kıraatin sözlük ve terim anlamları, ortaya çıkışı, ilk dönemin mukrî ve hâfız tabakaları, kıraatleri zabt edenler, kıraatlerin kabul şartları, sayısı, çeşitleri, Kur'ân'ın mütevâtir olması, on kıraatin mütevâtir oluşunun delillendirilmesi ve yedi ve on kıraat konusundaki farklı yorumlar gibi mevzular ele alınmaktadır. Diğer başlıktaysa yedi, on ve on dört kıraate ait imamların hayat hikayeleri, kıraat-i aşerenin haricindeki kıraatlerin hükmü,

⁷⁵ Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî'nin (Zürkânî'nin isminin telaffuzuyla ilgili bir ittifakin oluşmadığı anlaşılmaktadır. Buna göre baskısı yapılan eserlerinde iki farklı yazım söz konusu olduğu için bazıları telaffuzu fethalı olarak "الزُرْقَانِي" şeklinde, bazıları da ötreli olarak "الزُرْقَانِي" şeklinde yapmaktadırlar. Bu çalışmada ise hem kaynak alınan nüshada hem de Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi ilgili maddede "ze" (ز) harfinin ötresiyle yazıldığı için "Zürkânî" şeklinde kullanılmıştır.) doğum tarihi net olarak bilinmemekle birlikte 1880'li yıllar veya 1893 olabileceği tahmin edilmektedir. Mısır'ın Garbiye vilayetinde Santa şehrine bağlı Menûfiye kasabasına bağlı Zürkân isimli bir köyde dünyaya gelmiştir. Nisbesi bu köyün isminden gelmektedir. Henüz üç yaşındayken annesini kaybeden Zürkânî, köyelerinin hocası Muhammed Menûfî'den dersler alarak hıfzını tamamlamış, babasının vefatından sonra amcasının yanında kalmıştır. Amcası Şeyh Seyyid Mursî Zürkânî'dir. 1911 yılında el-Ma'hedü'l-Ahmedî'de eğitim-öğretime başlayan Zürkânî akabinde Ezher Üniversitesi'ne girmiş ve buradan 1925 yılında mezun olmuştur. Diplomasını alan Zürkânî, 1926'da Ma'hedü'z-Zekâik'de daha sonra ise sırasıyla Ma'hedü't-Tantâ'da ve Ma'hedü'l-Kâhire'de öğretmen olarak görev yapmıştır. 1939'da Ezher Üniversitesi'nde Kur'ân ilimleri ve hadis dersleri hocası olarak göreve başlamıştır. Kur'ân ilimleri başta olmak üzere fıkıh, kelâm ve hadis gibi sahalarda da kendisini yetiştiren Zürkânî'nin tarih, edebiyat, sosyoloji ve felsefe gibi ilimlere de ilgisi vardır. En önemli eseri Kur'ân ilimlerine dair kaleme aldığı *Menâbilü'l-İrfân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân* olan Zürkânî'nin *el-Menbelü'l-badîs fi 'ulûmi'l-badîs* ve *Risâle fi'l-va'z ve'l-irşâd* adlı eserleri de vardır. Ayrıca onun, *el-Hidâyetü'l-İslâmiyye* dergisinde yayınlanmış makaleleri, *Sefînetü'l-Abbâr* dergisinde de şiirleri bulunmaktadır. O, 1948 yılında Kahire'de vefat etmiştir. Bilgi için ayrıca bk. Hayruddîn b. Mahmud b. Muhammed Ali b. Fâris ez-Ziriklî, *el-'Alâm* (b.y.: Dârü'l-İlmi Li'l-Melâyin, 2002), 6/210; Hâlid b. Osman es-Sebt, *Kitâbu menâbilü'l-İrfân li'z-Zürkânî: Dirâse ve't-takvîm* (Kahire: Dâru İbn Affân, 2011), 44; M. Suat Mertoğlu, "Muhammed Abdülazîm Zürkânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 44/579-580; Faruk Vural, "Zürkânî'nin Menâhilü'l-İrfân'ı Üzerine Bir İnceleme", *Bilimname* 29/2 (2015), 267-69; Vural, "Zürkânî'nin Menâhilü'l-İrfân'ı Üzerine Bir İnceleme", 267-69.

⁷⁶ Bk. Zürkânî, *Menâbilü'l-İrfân*, 1/3-5, 65-91; Vural, "Zürkânî'nin Menâhilü'l-İrfân'ı Üzerine Bir İnceleme", 271.

kıraat konusundaki farklı iddialar ve bunlara verilen cevaplar olmak üzere farklı mevzulara değinilmektedir.⁷⁷

Zürkânî'ye göre “yedi harf” meselesi hem ilgi çekici hem de ürkütücü ve zor bir meseledir. Konunun ilgi çekici tarafı, hakkında pek çok fikrin yürütülmüş olmasıdır. Ürkütücü ve zor tarafıysa konuyla ilgili neredeyse hakikati perdeleyecek derecede çok yorumun ve görüşün serdedilmiş olmasıdır. Bu sebeple olmalıdır ki ulemâdan bazılarına bu konu zor gelmiş ve onlar meseleyi tartışmaktan geri durmuşlardır. Yine meselenin zorluğundan olsa gerek geçmişten günümüze kadar konu hakkında çok sayıda müstakil çalışmalar kaleme almışlardır.⁷⁸

Yedi harf meselesini, çalışmasının altıncı bölümünde tüm yönleriyle ele almaya çalışan Zürkânî, konuyla ilgili Hz. Peygamber'den farklı yollarla çok sayıda sahih hadisin rivayet edildiğini söylemektedir. Bu manada yirmi bir sahâbenin de ismini zikretmektedir. Ona göre -her ne kadar Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838), Kur'ân'ın yedi harf üzere nâzil olduğunu haber veren hadisin mütevâtir olduğunu söylese de- bu hadis, mütevâtirin şartlarından biri olan yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayacak sayıda râvinin bütün tabakada yer alması şartının tutmaması sebebiyle mütevâtir değildir. Ona göre bu durum, sahabe tabakasında mümkün olsa da daha sonraki tabakalarda mümkün olmamıştır.⁷⁹ Yine ona göre yedi harf hususundaki hadisler, Allah Teâlâ'nın kullarına olan merhametinin tecellisi olarak onlara verdiği kolaylığı ve ilâhî hitabını Arap toplumun tüm kabilelerine ve ümmetin bütün fertlerine kolaylaştırdığının delilidir. Söz konusu kolaylık aracılığıyla, aralarında bulunan şive ve lehçe farklılığına rağmen, onlar Kur'ân'ı kolaylıkla telaffuz edebilmişlerdir.⁸⁰

Zürkânî, yedi harf hadisinde geçen yedi vecihle ne kastedildiği konusunda mütekaddimûn ulemâdan çok sayıda görüşe yer vermektedir. Yedi vechin neye işaret ettiği hususunu örneklendirerek anlatmaya çalışmaktadır. Buna göre kıraat farklılıklarına dair söylenenler şu yedi vechin dışına çıkmamaktadır:

- a) İsimlerde, müzekker-müennes, müfred-tesniye-cem' şeklinde oluşan farklılıklar.

(لَأَمَاتِيهِمْ/وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَاتَانَاهُمْ)⁸¹

- b) Fiillerde, mâzî-muzârî-emir şeklinde tasrif yönüyle oluşan farklılıklar.

(يَعْدَ بَيْنَ أَسْفَارِنَا/بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا)⁸²

- c) İ'râb farklılıkları nedeniyle meydana gelen farklılıklar.

⁷⁷ Zürkânî, *Menâbilü'l-İrfân*, 1/412-477; Süleyman Yıldız, “Zürkânî'nin Menâhilü'l-İrfân Adlı Eserinin Kıraat İlmi Açısından Değerlendirilmesi”, ed. Yaşar Akaslan, *Ulûmu'l-Kur'ân Kaynaklarında Kıraat İlmi* (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2019), 155-181.

⁷⁸ Zürkânî, *Menâbilü'l-İrfân*, 1/137.

⁷⁹ Zürkânî, *Menâbilü'l-İrfân*, 1/139-140.

⁸⁰ Zürkânî, *Menâbilü'l-İrfân*, 1/137-145.

⁸¹ el-Meâric 70/32.

⁸² Sebe' 34/19.

(وَلَا يُضَارُّ / وَلَا يُضَارُّ)⁸³

d) Ziyade veya noksanlık sebebiyle gerçekleşen farklılıklar.

(وَالذُّكْرُ وَالْأُنثَى / وَمَا خَلَقَ الذُّكْرَ وَالْأُنثَى)⁸⁴

e) Takdim-tehir sebebiyle gerçekleşen farklılıklar.

(وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ / وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْحَقِّ بِالْمَوْتِ)⁸⁵

f) Bir kelimenin farklı kelimeyle yer değiştirmesi sebebiyle oluşan ihtilaflar.

(وَطَلِحَ مَنْضُودٍ / وَطَلِعَ مَنْضُودٍ)⁸⁶

g) Tefhîm, terkîk, imâle, idğâm ve izhâr gibi durumlarla doğan lehçe farklılıkları sebebiyle gerçekleşen farklılıklar. “وَهَلْ آتِيكَ حَدِيثُ مُوسَى”⁸⁷ âyetinde geçen “آتِيكَ” ve “مُوسَى” kelimelerinin hem imâleyle hem tahkikle okunması bu duruma örnek olarak gösterilebilir.⁸⁸

Zürkânî, yedi harf hadislerindeki delillerin bu görüşe destek mahiyetinde olması, kıraat ihtilafları ve bunların cem edildiği yedi vecih hususunda tümevarım metoduna dayanması ve İbn Kuteybe (ö. 276/889) ve İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) gibi öncü ulemânın yorumlarına da yakın olması nedeniyle bu görüşü tercih ettiğini ifade etmektedir.⁸⁹ Buna göre Zürkânî'nin ulemânın ekseriyetince kabul gören ve kıraat vecihlerinin miktarının özellikle hadis metninde yer alan yedi sayısı sınırlı olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Fakat onun yedi kıraat tarzını açıklama, tanımlama ve misallendirme gibi yönleriyle onlardan ayrıldığı görülmektedir.⁹⁰

Zürkânî, Hz. Osman zamanında istinsah edilen mushafların⁹¹ yedi harfi kapsamı hususunda, Taberî ve onun gibi düşünenlerin savdukları, yedi harfin İslâm'ın ilk zamanlarından Hz. Osman'ın halifeliğinin başına kadar geçen sürede söz konusu olduğunu, akabinde ise Hz. Osman liderliğinde inananları birleştirmek amacıyla yedi harften yalnız birisiyle yetinmeyi uygun görüldüğünü ve bu nedenle, bir harfin dikkate alınarak diğerlerinin devre dışı bırakıldığını ve Hz. Osman'ın da çoğalttığı nüshaları, kalmasını istediği harfle istinsah ettirdiğini benimseyen fikri temelsiz ve zayıf gördüğünü belirtmektedir.⁹² O, Hz. Ebû Bekir'in (ö. 13/634) elindeki mushafın yedi harfi içerdiği görüşündedir. Hz. Osman zamanında tezyid edilen mushaflar da aynı şekilde ondan kopyalanmak suretiyle

⁸³ el-Bakara 2/282.

⁸⁴ el-Leyl 92/3.

⁸⁵ Kâf 50/19.

⁸⁶ Vâkıa 56/29.

⁸⁷ Tâhâ 20/9.

⁸⁸ Zürkânî, *Menâbilü'l-İrfân*, 1/155. Bilgi için ayrıca bk. Yıldız, “Zürkânî'nin Menâhilü'l-İrfân Adlı Eserinin Kıraat İlmi Açısından Değerlendirilmesi”, 174-175.

⁸⁹ Zürkânî, *Menâbilü'l-İrfân*, 1/157.

⁹⁰ Yıldız, “Zürkânî'nin Menâhilü'l-İrfân Adlı Eserinin Kıraat İlmi Açısından Değerlendirilmesi”, 175.

⁹¹ İstinsah edilen mushaflarla ilgili detaylı bilgi için bk. Mehmet Emin Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 74-105.

⁹² Zürkânî, *Menâbilü'l-İrfân*, 1/169.

oluşturulduğu için yedi harfi içermekteydi. Bu manada Zûrkânî'ye göre mushaflar yedi harfi ve farklı kıraat vecihlerini içererek harekesiz ve noktasız şekilde kaleme alınmıştır. Buna göre bir hatta gösterilmeyen diğer vecihler, diğer mushaflara dağıtılmak suretiyle kaleme alınmıştır. Bu şekilde, çoğaltılan mushafların hepsinin yedi harfin tamamını içerdikleri anlaşılmaktadır.⁹³

Netice itibarıyla, Zûrkânî'nin tercih ettiği görüşe göre Kur'ân'ın yedi harfle inzâl olmasının hikmeti, Allah Teâlâ'nın kullarına olan merhametinin bir tecellisi; ilâhî kitabını Arap toplumunun tüm kabileleri ve ümmetin tüm fertleri için kolaylaştırdığının bir delilidir. Bu kolaylık yardımıyla, insanlar, aralarındaki şive ve lehçe farklılıklarına rağmen, Kur'ân'ı kolaylıkla okuyabilmişlerdir. O, yedi harfle ilgili hadisin sahihliğinde bir şüphe duymamakla birlikte mütevâtir hadisin koşullarını sağlayamaması nedeniyle onu mütevâtir hadis sınıfında değerlendirmemektedir. O, hadisteki yedi vechin mahiyetiyle ilgili düşüncesinin âlimlerin çoğunluğunun makbul gördüğü kıraat farklılıklarıyla ortaya çıkan yedi farklı vecih olarak görmekle birlikte bu yedi kıraat tarzını beyanında ve misallendirme de kısmen de olsa onlardan ayrılmaktadır. Ayrıca ona göre hem Hz. Ebû Bekir döneminde cem' olunan ilk mushaf hem Hz. Osman zamanında istinsah olunan tüm mushaflar, yedi harfi ihtiva etmektedir. Bu konuda aksi görüşler zayıf ve müdellel değildir.

2.5. Subhî es-Sâlih ve *Mebâhis fî 'Ulûmi'l-Kur'ân* İsimli Eserinde Yedi Harf

Subhî Sâlih,⁹⁴ Kur'ân ilimleri alanında *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân* adlı çalışmasını, üniversite öğrencilerine yardımcı olmak için kaleme almıştır. İlk baskısı 1958 yılında olan

⁹³ Zûrkânî, *Menâbilü'l-irfân*, 1/169, 171-178, 260-261.

⁹⁴ Tam adı Subhî b. İbrahim Mustafa Sâlih Lübnânî olan Subhî es-Sâlih, 1926 yılında Lübnan'da bulunan Trablusşam şehrinde dünyaya gelmiştir. İlk eğitimini Trablusşam'da bulunan kurumlarda alan Subhî Sâlih, ilk eğitimini Minâ'da almış, akabinde zamanın önde gelen dinî eğitim kurumlarından Trablusşam Külliyyetü't-Terbiye ve't-Ta'limi'l-İslâmiyye lisesine kaydolmuştur. On ikili yaşlara geldiğinde camilerde hutbe okumaya başlamış ve hutbeleri büyük ilgi görmüştür. Ondaki üstün zekânın ve kabiliyetin farkına varanlardan Abdülkerim 'Uveyde (1865-1958), Subhî Sâlih'i Ezher Üniversitesi'ne yönlendirmiştir. 1947 yılında Ezher Üniversitesi Usûlüddîn Fakültesi'nden, 1950'de Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nden mezun olmuştur. Daha sonra Fransa'ya giden Sâlih, 1954 Sorbon Üniversitesi'nde doktorasını tamamlamış, burada geçirdiği süre zarfında sadece eğitimle yetinmemiş çeşitli ilmi ve sosyal faaliyetlere katılmış, Müslümanlara faydalı olmaya çalışmıştır. Henüz öğrenciyken Muhammed Hamîdullah'la (ö. 2002) birlikte dünyada kurulan ilk İslâmî kültür merkezi olan İslâm Kültür Merkezi'ni kurmuştur. Fransa'da bulunduğu sürede Paris Camii'nde cuma hutbeleri okumuş, bölgedeki Müslüman teşkilatlarında yoğun faaliyetlerde bulunmuştur. Batılıların yeni bir usûlle İslâm'ı öğrenmeleri hususunda büyük çaba harcamış, Paris'te yaşayan Afrikalı Müslümanların eğitim ve öğrenimine katkı sağlamıştır. Fransa'dan döndükten sonra Bağdat Üniversitesi'nde (1954-1956), Dimaşk Üniversitesi'nde (1956-1963) Beyrut Üniversitesi'nde (1963-1986), Lübnan Üniversitesi'nde (1973-1983) hocalık yapmış, idari görevlerde bulunmuştur. Ayrıca, Tunus Üniversitesi, Rabat Muhammed el-Hâmis Üniversitesi, Ürdün Üniversitesi ve Suûd Üniversitesi gibi üniversitelerde misafir öğretim üyesi olarak bulunmuş, Lyon ve Paris üniversitelerinde de tez danışmanlığı görevlerinde bulunmuştur. Makaleleri, İslâm dünyasında ve Batı'da iştirak ettiği konferanslarda sunduğu bildirimleri ve tebliğ metinleri haricinde on beş civarında eseri bulunan Sâlih, almış yıllık hayatını ilme ve mücadeleye adanmış, Lübnan'da süregelen iç karışıklık sırasında, Müslümanların çocuklarının eğitim-öğretimi amacıyla kurulan Medresetü'l-Cem'iyyeti'l-Hayriyye'nin önünde 7 Ekim 1986 günü uğradığı suikast sonucu şehit edilmiştir. Bilgi için ayrıca bk. İbrahim Hatiboğlu, "Subhî es-Sâlih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 37/452-453; Sakin Taş, "Subhî Sâlih (1926-1986): Hayatı, Eserleri ve Öne Çıkan Görüşleri", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 1/49 (2018), 24-42; Sakin Taş, *Ulûmu'l-Kur'ân Açısından Subhî es-Sâlih'in "Mebâhis" Adlı Eseri* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 6-36.

eserin 2002’de 25. baskısı yapılmıştır. Kitap, Kur’ân tarihi, Kur’ân ve vahiy, ulûmü’l-Kur’ân, tefsir ve icâz olmak üzere dört kısma ayrılmıştır. İçerdiği konuları akademik bakış açısıyla sade, ilmî bir üslûpla ele alan, kısa-öz içeriği ve edebî yönünün ön plana çıkmasıyla da dikkat çeken eser, müsteşriklerin bir kısım görüşlerini ilmî bir usûlle ele alıp yer yer reddiyeler içermesiyle de dikkat çekmektedir.⁹⁵

Subhî Sâlih, çalışmasında kıraat ilminin önemli bazı konularına ve yedi harf meselesine yer vermektedir.⁹⁶ O, yedi harf konusuna giriş yaparken diğer müelliflerin yaptığı gibi konuya dair sahih pek çok rivayetin varlığını ve bunlardan en bariz olanının da Buhârî ve Müslim’de geçen Hz. Ömer’le Hişâm b. Hakîm’in aralarında Furkân sûresi bağlamında vuku bulan rivayetin olduğunu ifade etmekte ve hadisin tam metnine yer vermektedir. İlgili rivayetin sahabeden büyük bir topluluk aracılığıyla rivayet edilmesine de değinen Sâlih, yedi harfin yaygınlığına kanıt olarak, Hz. Osman’ın minberdeyken cemaate Hz. Peygamber’den Kur’ân’ın yedi harfle inzâl edildiğini işitenlerin ayağa kalkmasını istemesi akabinde, sayılmayacak kadar sahabenin ayağa kalktığını hatırlatmaktadır. Bu rivayetleri zikreden Subhî Sâlih’e göre bu hadis, daha sonraki dönemlerde tevatür mertebesine yükselememişse de hadisi işitenlerin sayısının çok fazla olması, hadis hakkında mütevâtir yorumlarının yapılmasını sağlamıştır. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm da bu ulemâdan biridir. Bu bilgilerden sonra onun, hadislerin, konuya delil olduğu kanaatine sahip olduğu anlaşılmaktadır.⁹⁷

Konuyla ilgili yukarıda zikredilen iki rivayeti hatırlatan Sâlih, mushafların ihtiva ettiği yedi harf bağlamında Hz. Osman mushaflarının yedi harfi içerdiğini ve genel görüşün bu şekilde olduğunu hatırlatmaktadır. Konuyla ilgili Bâkullânî’den (ö. 403/1013) atıfla yedi harfin Hz. Peygamber kaynaklı olup yayıldığını, kıraat ihtisası olan imamların onu zapt ettiğini, Hz. Osman zamanında da sahabe tarafından mushaflarda tespit edilmek suretiyle sıhhatli olanının olmayanından ayrıştırıldığını belirtmektedir.⁹⁸

Subhî Sâlih’e göre Kur’ân’ın yedi harfle indiğini haber veren rivayetlerde geçen harf kelimesinin (إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف), kıraat manasında olması muhtemeldir. Fakat burada kastedilen kıraatin kıraat-i seb’a olduğu düşüncesi çok zayıf bir görüştür.⁹⁹ Bu bağlamda çok sayıda âlimin kıraat-i seb’a’yı yedi harf zannettiğine de değinen Sâlih, Ebû Şâme el-Makdisî’den (ö. 665/1267) atıfla ulemânın bazısının bu görüşte olmalarının, var olan icmâya ihtilafı sebebiyle büyük bir yanlış olduğuna dikkat çekmektedir.¹⁰⁰ Ona göre bazı âlimlerin böyle bir görüşe sahip olmasının altında İbn Mücâhid’in (ö. 324/936) beş şehirde tanınan kâriilerin kıraatlerini bir araya getirmesi yatmaktadır. İbn Mücâhid’in yaptığı bu faaliyeti

⁹⁵ Bk. Sâlih, *Mebâhis fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 66, 79, 107.

⁹⁶ Eserin kıraat ilmi konuları açısından değerlendirilmesi hakkında bk. Kadir Taşpınar, “Subhî Sâlih’in *Mebâhis fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân* Adlı Eserinin Kıraat İlmi Açısından Değerlendirilmesi”, ed. Yaşar Akaslan, *Ulûmu’l-Kur’ân Kaynaklarında Kıraat İlmi* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2019), 183-218.

⁹⁷ Subhî Sâlih, *Mebâhis fî ‘ulûmi’l-Kur’ân* (Beyrut: Dârü’l-‘İlmi Li’l-Melâyîn, 2000), 101-102.

⁹⁸ Sâlih, *Mebâhis fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 102.

⁹⁹ Sâlih, *Mebâhis fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 102-103.

¹⁰⁰ Bk. Sâlih, *Mebâhis fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 247.

tevafuk olarak değerlendiren Sâlih, o tarihte kıymet ve sayı bakımından daha çok kıraat imamının bulunduğu hatırlatarak İbn Mücâhid'in zamanında kıraatleri tespit ederken yedi sayısından farklı bir sayıda karar kılmasının daha isabetli olacağını Ebü'l-Abbas b. Ammâr'dan (ö. 403/1013) atıfla ifade etmektedir.¹⁰¹ Harf kelimesinin geldiği anlamla ilgili bir nassın veya delilin bulunmamasının, maksadın tespiti adına ulemâyı farklı görüşleri serdetmeye götürdüğünü söyleyen Sâlih, bu nedenle mevzuyla ilgili kırk civarında görüşün varlığını söylemektedir. Ona göre bu farklı fikirlerin pek çoğunu destekler mahiyette ne sahih bir nakil ne de bunun bir mantığı bulunmaktadır.¹⁰²

Hadis metninde geçen yedi ifadesiyle rakamsal anlamda sayı, kolaylık/genişlik veya çokluk mu kastedildiğine dair Subhî Sâlih, çokluk olduğu görüşünü savunanları, hadisleri dikkate almamakla ve mütevâtir seviyesine ulaşmış naslardan kaçınma hususunda da aşırı davranmakla eleştirmektedir. Bu manada o, yediyle maksadın sayı değil kolaylık olduğunu ve bu bağlamda yedinin tek şeylerde çokluk ifade ettiğini, benzer şekilde on basamaklı sayılarda yetmiş, yüz basamaklılarda yedi yüz ifadesinin kullanılıp bunlarla rakamsal ifadelerin kastedileceği görüşünü kabul etmemektedir. Zikrettiği bu düşüncenin müsteşrikleri memnun edeceğine de dikkat çeken Subhî Sâlih, aynı zamanda fikrin, sahih rivayeti hiçbir şeye tercih etmeyi uygun görmeyen Kâdî İyâz'a (ö. 544/1149) nispetini de çok tuhaf karşılayarak, Süyûtî'nin de bu düşüncüyü naslara dayanmak suretiyle kesin bir dille reddettiğine değinmektedir.¹⁰³

Yedi kelimesiyle kastedilenin ne olduğu hususunda maksadın hasr olduğuyla ilgili görüşleri değerlendiren Subhî Sâlih, âlimlerin çoğunun bu görüşe sahip olduğunu belirtmektedir. Ona göre naslarda yedi lafzının çokça tekrarı, kesret manasının kastedilmesini akıl dışı bırakmaktadır. Ayrıca doğrudan vahyi ve nüzûlü konu edinen bir hadiste Hz. Peygamber'in vermek istediği mesajı kapalı olarak vermeyeceğine ve mefhumu olmayan bir sayıyı zikretmeyeceğine dikkat çekmektedir. Buna göre, yedi harfle ilgili kendisinin hasr görüşünü tercih ettiği anlaşılan Sâlih, ulemânın yedi sayısının tespitine dair sarf ettikleri gayreti, yedi sayısı ile hasr kastedildiğinin bir delili olarak da görmektedir.¹⁰⁴ Ayrıca yedi kelimesini rakam olan yediye hasredenlerin, bu görüşü beyan olarak yedi harfle kastedilenin kıraatler olduğu fikrini sunmalarını da uygun görmeyen Sâlih, yedi harfi birtakım lügat ve lehçelere yoranların görüşlerini de zayıf bulmaktadır. Âlimlerin bazılarının lehçeleri mana ve lafız olarak farklılıktan saymadıklarına değinen Sâlih, bu âlimlerin idgam, izhar, ibdâl gibi lehçesel uygulamaları tek lafzın telaffuzundaki değişiklik arz eden sıfatlar olarak değerlendirdiklerini belirtmektedir. Sâlih'e göre tek lafzın telaffuzunda sıfatların farklılığı, o lafzı birden fazla lafız kılabilir. Fakat o, sadece bu sebeple değil, yedi harfin yalnız lehçelere hasredilmesi sebebiyle bu görüşü zayıf bulmaktadır.¹⁰⁵ Bu bağlamda ona göre Arap lügatleri

¹⁰¹ Sâlih, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 247-248.

¹⁰² Sâlih, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 103.

¹⁰³ Sâlih, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 103-104.

¹⁰⁴ Sâlih, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 104.

¹⁰⁵ Bilgi için bk. Taşpınar, "Subhî Sâlih'in *Mebâhis fî 'Ulûmi'l-Kur'ân* Adlı Eserinin Kıraat İlmi Açısından Değerlendirilmesi", 199.

sayısal olarak tam yedi sayısına hasredilebilse, yedi harfle kastedilenin yedi lügat olduğu söylenmesi mümkün olurdu; fakat bu hâliyle bu görüşü savunmanın zorlama bir durum olduğu çok açıktır.¹⁰⁶ Yedi harfle kastedilenin yedi lehçe olabileceği görüşünü zayıf bulan yazar, aynı görüşe sahip âlimlerden İbn Abdilberr'den (ö. 463/1071) atıfla, yedi harfle eğer yedi lehçe kastedilseydi başlangıçta bazı Müslümanların diğerlerinin lehçelerine karşı çıkmaması gerektiğini hatırlatarak, Hz. Ömer'le Hişâm b. Hakîm'in Kureyşli olmaları dikkate alındığında birbirlerinin kıraatlerini reddetmelerini muhal bir durum olarak değerlendirmektedir.¹⁰⁷

Subhî Sâlih, yedi harfin mahiyetine dair buraya kadar zikredilen lehçe ve kıraat görüşlerini zayıf olarak değerlendirmekle beraber görüş sahiplerinin çabalarına şaşırmadığını fakat bazılarının herhangi bir sahih kanıt olmaksızın yedi harf hadisini bâtinî bir şekilde yorumlamalarına ve kaynaksız manalara yönelmelerine şiddetle karşı çıkmaktadır. O, yedi harfin tevhid ve tenzih ilmi, haşır ve hesap ilmi, inşâ, icad ilmi, zât ve sıfat ilmi ve nübüvvet ilmi olarak değerlendiren görüşleri şiddetle eleştirmektedir. Aynı şekilde mutlak-mukayyed, âmm-hâss, müevvel-nas, nâsîh-mensuh, mücmel-müfesser, istisna ve kısımları gibi görüşleri ve bazı âlimlerin zayıf rivayetleri kendi batıl görüşlerine delil olarak sunmalarını da eleştirmektedir. Ayrıca Subhî Sâlih, aynı anlamın yedi vecihle ifade edilmesi bağlamında örnek verilen "أَسْرِعَ", "عَجَلَ", "هَلَّمَ", "تَعَالَى" ve "أَقْبَلَ" gibi kelimelerin örneğini de iyi niyetli bazı âlimlerin yorumları; fakat bazı müsteşriklere ve imanı zayıf olan Müslümanlara şüphe kapılarını araladığını ve asıl sorunun da bu olduğunu ifade etmektedir. Ona göre buradaki temel problem, farklı kelimelerle aynı manaya ulaşmanın yedi harf diye yorumlanması meselesidir. Konuya dair Taberî'den atıf yapan Sâlih, müsteşriklerin bu yorumları kendilerine malzeme yapmak suretiyle mana ile kıraat nazariyesini ileri sürebileceklerine vurgu yapmaktadır. Bu durumun çok tehlikeli bir durum olduğunu hatırlatan yazar, bu nazariyenin aslında Kur'ân'ın nassını kişilerin hevalarına teslim etmek olduğuna dikkat çekmektedir.¹⁰⁸ Subhî Sâlih'e göre aynı anlamın farklı kelimelerle ifadesi olan müteradif okuma şekli, Hz. Peygamber'in bazı özel kişiler için gösterdiği bir kolaylıktır. Bu bağlamda müteradif kelimeler sınırlıdır ve bunlar da zaten tevatür yoluyla ulaşmıştır. Var olan mevcut özel durumu yedi harfe yaymak ve yedi harfi de bundan müteşekkil görmek konuyla ilgili hadisi farklı ve yanlış anlamaktan ibarettir.¹⁰⁹

Subhî Sâlih, buraya kadar zikrettiği görüşlerin hiçbirinin yedi harfi tam olarak karşılamadığını, bu nedenle bu görüşlerle yetinme yerine onlardan muhtemel/mümkün olanlarını tercih etmenin daha yerinde olacağını belirtmektedir. Bu şekilde düşünmeyi akla ve nakle daha uygun gören Sâlih, yedi harfle kastedilenin ümmet için kolaylık olarak kılınan yedi vecih olduğu görüşündedir.¹¹⁰

¹⁰⁶ Sâlih, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 104-105.

¹⁰⁷ Sâlih, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 106.

¹⁰⁸ Sâlih, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 106-107.

¹⁰⁹ Sâlih, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 108.

¹¹⁰ Sâlih, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 108.

Kolaylık ve genişlik kuralından yola çıkarak yedi harfi yedi vecih şeklinde açıklayan Sâlih, Kur'ân'ın bu yedi vecihten birisiyle okunması durumunda doğru yapılmış olacağını ifade etmektedir. Bu görüşüne delil olarak da Buhârî'de geçen Hz. Peygamber'in Cebrâil'e yedi harfe kadar ısrarcı olduğu hadisi zikretmektedir. Meşhur rivayette geçen yedi sayısının hasr ifade ettiğini savunan Sâlih, buna göre kıraat vecihlerini anlam değişsin veya değişmesin irâb vecihlerindeki farklılık, anlamı değişen fakat sureti değişmeyen harflerdeki farklılık, isimlerin müfred-tesniye-cem' ve müzekker-müenneslik durumlarındaki farklılık, bir kelimenin başka bir kelimeyle değişmesi yoluyla gerçekleşen farklılık, takdim-tehir ile meydana gelen farklılık, ziyadeyle ve noksanlıkla gelen farklılık ve lehçeden kaynaklanan farklılık olmak üzere yedi başlık altında değerlendirmektedir.¹¹¹ Subhî Sâlih, mezkûr vecihleri eserinde açıklarken farklı âyetlerden örnekler vermekte, bilhassa şâz kıraatle ilgili olan rivayetleri sıhhatleri açısından da değerlendirmektedir.¹¹²

Subhî Sâlih'in vecihler arasında son sırada söylediği lehçe farklılıklarını, yedi vechin önemli maddesi olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Ona göre imâle-feth, tahkik-teshîl, terkik-tefhîm, muzâraat harfinin esreli okunması gibi usûl farklılıklarını içeren bu vecih, Kur'ân'ın yedi harfle nüzûlünün hikmetini de barındırmaktadır. Bu hususun, kendi içerisinde değişik lehçeleri kullanan bu ümmete büyük bir kolaylık sağladığına dikkat çekerek değerlendiren Sâlih, İbnü'l-Cezerî'ye atıfla, Kur'ân'ın yedi harfle inzâlinin, ümmete verilen değer, şefkat ve merhamet sebebiyle kolaylık olduğuna ve Hz. Peygamber'in isteği olarak içerisinde bulunduğu toplumun farklı lehçelere sahip oldukları için zorluğu kaldıran büyük bir kolaylık olduğuna dikkat çekmektedir. Yedi harfle ilgili lehçe farklılıkları veçhi konusunda, genel olarak âlimlerin iki uç görüşte bulduklarını söyleyen Subhî Sâlih, bunlardan birinci grubun yedi harfi tamamen lehçe farklılıklarına hasretmek suretiyle diğer kısmı hiç dikkate almadıklarına; ikinci grubun da lehçe farklılıklarını dikkate almadığına değinmektedir. Ayrıca ikinci gruba göre telaffuza dayalı lehçesel farklılıkların, ilgili lafzı farklılaştırmadığı ve bunu aynı söz olma vasfından da çıkarmadığı görüşüne sahip olduğuna dikkat çekmektedir. Bu minvalde bazı isimlere atıfta da bulunan müellif uç noktalarda gördüğü görüş sahiplerini eleştirmektedir.¹¹³

Subhî Sâlih'e göre, zikretmiş olduğu yedi vecihten ne ilk altısının önemi inkâr edilebilir ne de sadece yedinci vecihle yetinilip diğerleri bir tarafa bırakılabilir. O, tercihinin gerekçesi olarak bütün vecihleri kapsamaması nedeniyle kendisinden önceki âlimlerin tasniflerini tercih etmediğini beyan etmektedir. Bu bağlamda bazı âlimlerin tasniflerini tercih etmeme gerekçesini tek tek sıralayan Subhî Sâlih, harflerde bulunan farklı ihtilaf vecihlerine yer vermemeleri, mâzî-muzârî-emir gibi fiil çekimlerini ayrı bir şekilde zikretmeleri, tasniflerinde

¹¹¹ Sâlih, *Mebâbis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 109-113.

¹¹² Detaylı bilgi için bk. Sâlih, *Mebâbis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 110-113.

¹¹³ Bk. Sâlih, *Mebâbis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 115.

lehçe ihtilaflarına yer vermemeleri gibi teorik olarak lehçe ihtilaflarını savunsalar dahi hiçbirinin lehçelere pratik olarak yer vermediklerini belirtmektedir.¹¹⁴

Yedi harf meselesiyle ilgili son olarak genel bir kaideye işaret eden Subhî Sâlih, yedi vechin Kur'ân-ı Kerîm'in eda keyfiyetinin tüm farklılıklarını kapsadığını; lakin bu vecihlerin tek bir kelimedede mevcudiyetinin mecburi bir durum olmadığını belirtmektedir.¹¹⁵ Buna göre pek çok kelimedede iki veya ikiden fazla vecih bulunmasının mümkün olacağı gibi kimi zaman da bir tek vecih olabilir. Fakat sonuçta bu yedi vecih, mevzubahis bütün kıraat farklılıklarını ihtiva etmektedir.¹¹⁶

Netice itibariyle, yedi harf meselesini ilgili hadis rivayetleri bağlamında yedi sayısına hasrederek açıklamaya çalışan Subhî Sâlih'in öne çıkan düşüncelerden yedi vecih fikrini tercih ettiği, bu yedi vechi kendisinden önceki ulemânın sınıflandırmalarından da faydalanmak suretiyle yedi başlık hâlinde açıkladığı görülmektedir. Bu bağlamda lehçe farklılıklarını, yedi vechin en önemli faktörü olarak düşünen Sâlih, tasnif yaparken lehçe farklılıklarını gündeme getirmeyen kimi âlimleri de bu nedenle tenkit etmektedir.

2.6. Mennâ' Halîl Kattân ve *Mebâhis fî 'Ulûmi'l-Kur'ân* İsimli Eserinde Yedi Harf

Mennâ' b. Halîl Kattân,¹¹⁷ Kur'ân ilimleriyle ilgili yazmış olduğu eserinde, Kur'ân ilimlerine dair önemli konuların özlü şekilde araştırılarak ilgili kimselerin taleplerine karşılık verecek nitelikte sunulduğunu; okuyucunun, din ilimlerini öğrenirken aslî kaynakları ve kendisine yetecek seviyede gerekli altyapıyı bu eserinde bulabileceğini ifade etmektedir.¹¹⁸

¹¹⁴ Sâlih, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 115-116.

¹¹⁵ Sâlih, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 116.

¹¹⁶ Taşpınar, "Subhî Sâlih'in *Mebâhis fî 'Ulûmi'l-Kur'ân* Adlı Eserinin Kıraat İlmi Açısından Değerlendirilmesi", 206.

¹¹⁷ Mennâ' b. Halîl Kattân, Ekim 1925'te Üşmûne şehrinin Şinşevr köyünde dünyaya gelmiştir. İlk eğitimini burada alan Kattân, hafızlığını da burada tamamlamıştır. Daha sonra Ezher Üniversitesi'ne bağlı el-Ma'hedü'd-Dînî kurumunda eğitim almış ve çok sayıda âlimden İslâmî ilimler öğrenmiştir. Burada Abdürrezzâk Afifî, Abdülmüteâl Seyfünnasr ve Ali Şelebî gibi âlimleri tanımış, onlardan eğitim almıştır. Akabinde Kahire'de Külliyyetü'l-usûlî'd-dîn'den âlimiyye (hocalık yapabileceğine dair belge) belgesi alarak 1951'de mezun olmuştur. Burada kendisinden ders aldığı hocaları arasında Muhammed Zeydân, Muhammed Kâmil el-Behî ve Muhammed Yûsuf Mûsâ gibi isimler zikredilebilir. Kattân, babası Halîl Kattân'ı, köyünde tanıyıp Riyad'da beraber bulunduğu Abdürrezzâk Afifî'yi ve Kahire'de tanıdığı İhvân-ı Müslimîn hareketi öncüsü Hasan el-Bennâ'yı en çok etkilendiği isimler arasında zikretmektedir. Hocalık yıllarında pek çok İslâm ülkesinde tertip edilen panel ve kongrelere katılmış olan Kattân, çok sayıda lisansüstü tezler yönetmiş ve değişik ilim dallarında eserler kaleme almıştır. Bu manada hayatını dolu bir şekilde yaşayan Kattân, Riyad'da 19 Temmuz 1999'da vefat etmiş, Mekâribü'n-Nesîm'e defnedilmiştir. İlmî anlamda telif ettiği eserleri daha çok İslâm Hukuku alanında olan Kattân'ın *Tefsîru-âyeti'l-ahkâm*, *el-Vecîz-fî-usûli't-tefsîr*, *Nüşûlü'l-Kur'ân 'alâ seb'ati abruf* ve *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân* gibi çalışmaları da tefsir ve Kur'ân ilimleri alanında öne çıkan eserlerindedir. Bilgi için ayrıca bk. Ahmet Özel, "Mennâ' Halîl Kattân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), EK-2/30-32.

¹¹⁸ Mennâ' Halîl Kattân, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 2000), 3.

Kur'ân ilimlerinin hemen her konusunu irdelediği eserinde Kattân, eserinde kıraat ilmine dair mevzuları Kur'ân'ın yedi harfle inzâl olması, kıraat ve kurrâ üst başlıklarıyla ele almaktadır.¹¹⁹

Kattân, eserinin dokuzuncu bölümünde yedi harf meselesini Kur'ân'ın yedi harfle inzâl edilmesi başlığıyla, bunun altında da yedi harf meselesi hususunda ulemânın tercihlerindeki ihtilafını ve Kur'ân'ın yedi harfle inzâlinin hikmeti başlıklarını irdelemektedir. Kattân, yedi harfin mahiyetine dair, çalışmada geçen diğer müelliflerin yaptığı gibi, konuyla ilgili ulemânın yorumlarına geçmeden evvel konu hakkında varid olmuş hadislerle yer vermektedir. Kattân'a göre Kur'ân'ın yedi harfle inzâl oluşu hakkındaki hadisler, mütevâtir olarak gelmiştir. O, bu görüşünü, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'a dayandırmaktadır. Hadisler arasında Hz. Ömer'le Hişâm b. Hakîm'in aralarında gerçekleşen hadiseyi ihtiva eden hadisi aktarmaktadır. İlgili rivayetlerin meşhurluğuna değinen Kattân, bunları Taberî'nin tefsirinin mukaddimesinde inceleyip irdelediğini ve hadislerin yirmi bir sahabeden geldiğini Süyûtî'den atıfla ifade etmektedir.¹²⁰

Kattân, çalışmasında yedi harfle ilgili yorumlar konusunda ulemânın ihtilafından bahsetmektedir. Farklı görüşler bağlamında İbn Hibbân'dan (ö. 354/965) atıfla ulemânın konu bağlamında otuz beş ayrı görüş serdettiğine, ayrıca Süyûtî'nin de ilgili rivayetler bağlamında oluşan kırk farklı görüşten bahsettiğine dikkat çekmektedir.¹²¹ Kaynaklarda mezkûr farklı görüşlerden önemli gördüklerini maddeler hâlinde özetlemektedir. Buna göre yedi harfle kastedilenler aynı anlama gelen müterâdif okuma şekilleri; âyetlerin içerisinde bulunan Arap lügatlerinden yedi lehçeye ait kelimeler; emir-nehiy, cedel, va'd-va'îd, mesel ve kasas veya helâl-haram, emir-nehy, emsâl ve muhkem-müteşâbih gibi durumlar; kendilerinde farklılıklar bulunan yedi vecih, sayısal anlamda manası olmayan fakat Arapların ifade ettikleri kemâl manasına işaret yahut yedi kıraattir. Halîl Kattân, eserinde, kaynaklarda zikredilen her yorumu açıklamakla birlikte kendisi birinci görüşe katıldığını, diğer görüşlerinse delillerini belirterek açıklamaktadır.¹²²

Halîl Kattân'a göre yedi harfle kastedilen, Arapların, aynı anlama gelen lügatlerinden yedi tane lügat olduğu fikridir. Onların lügatleri, farklı anlamlardan herhangi birini ifade etmek için ayrı ayrıdır ve Kur'ân aynı anlam için bu lügatler sayısınca lafızlarla inzâl olmuştur. Bu hususta bir ihtilaf yoktur. Konuya dair Kattân, “أَسْرَعُ”, “عَجَلٌ”, “هَلُمُّ”, “تَعَالٌ” ve “أَقْبَلٌ” gibi anlam olarak “gel” manasına gelen kelimeleri misal olarak göstermektedir. İbn Vehb (ö. 197/813), Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814) ve Taberî gibi âlimlerin de aynı fikirde olduğunu belirten Kattân, İbn Abdilberr'in bunu çoğu âlime nispet ettiğini de söylemektedir. Bu manada Hz. Peygamber'le Cebrâil arasında geçen yedi harfe kadar ruhsat verildiğine işaret eden hadiste son olarak Cebrâil'in azap âyetinin, rahmet âyeti veyahut rahmet âyetinin azap

¹¹⁹ Eserin kıraat ilmi konuları açısından değerlendirilmesi hakkında bk. Murat Akkuş, “Mennâ' Halîl Kattân'ın Mebâhis fi 'Ulûmi'l-Kur'ân Adlı Eserinin Kıraat İlmi Açısından Değerlendirilmesi”, ed. Yaşar Akaslan, *Ulûmu'l-Kur'ân Kaynaklarında Kıraat İlmi* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2019), 219-249.

¹²⁰ Kattân, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 156-157.

¹²¹ Kattân, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 158.

¹²² Bk. Kattân, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 158-168.

âyeti şeklinde okunmadığı müddetçe hepsinin şâfi ve kâfi olacağını belirtip sonunda da “bu senin “أَسْرَعُ”, “عَجَلٌ”, “هَلْمٌ”, “تَعَالٌ” ve “أَقْبَلٌ” demen gibidir.” şeklinde bitirmesini delil olarak sunmaktadır.¹²³

İfade ettiği görüşü İbn Abdilber’den atıfla Hz. Peygamber’in bu örnekle Kur’ân’ın indirildiği harflere misal getirmek istediğini, bunların telaffuzları farklı eş anlamlı kelimeler olduğunu belirtmektedir. Bu kelimeler arasında birbirine zıt bir anlam olmayacağı gibi bir kıraatin anlamının da başka kıraatin anlamına zıt olmadığını söylemektedir. Bu manada azabın zıttı olan rahmet ve rahmetin de zıttı olan azap gibi birbirinin hilafına olan ve birbirini nefyeden kelimelerin bunun dışında olduğunu ifade etmektedir. Kattan, ifade ettiği görüşe destek mahiyetinde çok sayıda hadis bulunduğuna da dikkat çekmektedir. Bu manada Hz. Ömer’in bir adamla okuma farklılığı sebebiyle Hz. Peygamber’e gelmelerini ve sonuçta Hz. Peygamber’in “Ey Ömer! Rahmet, azap olarak veyahut azap rahmet olarak okunmadığı müddetçe Kur’ân’ın hepsi doğrudur.” dediğini hatırlatmaktadır. Kattan, konuyla ilgili farklı rivayetlerle birlikte ayrıca Muhammed b. Sîrîn’in (ö. 110/729) rivayetini de zikretmektedir. Buna göre yedi harfin emir-nehî, helâl-haram gibi hususlarda ihtilafa sebep olmadığına ve bunun “هَلْمٌ”, “تَعَالٌ” ve “أَقْبَلٌ” demek gibi olduğuna dikkat çekmektedir. Yine rivayette Sîrîn’in kendi kıraatlerinde âyetin “إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيِّحَةً وَاحِدَةً”¹²⁴ şeklinde, İbn Mes’ûd’un kıraatinde ise “إِنْ كَانَتْ إِلَّا زَقِيَّةً وَاحِدَةً” şeklinde olduğunu delil gösterdiğini naklederek yedi harfin müteradif/eş anlamlı okumalar olduğu görüşünü Taberî’den de nakiller vermek suretiyle anlatmaktadır.¹²⁵ Bu manada genel olarak Kattân’ın, eserinde, ilgili yorumu nasların zahiriyle uyuşan ve sahih deliller tarafından desteklenen en sahih görüş olarak değerlendirdiği görülmektedir.¹²⁶

Kattân, Hz. Osman (ö. 35/656) zamanında istinsah edilen mushafın yedi harfin hepsini ihtiva edip etmediği hususunda hepsini içerdiği görüşünü eleştirmektedir. Bu manada o, Hz. Osman mushafının yedi harfi içermiş olması hâlinde kıraatlerin ihtilafındaki çekişmeyi bitirip bir sonuca bağlayamacağına dikkat çekmektedir. Ona göre bu tartışmaları bitirebilmek, insanları Kur’ân’ın indiği yedi harften herhangi biri üzerine toplamakla mümkün olmuştur. Zira bu durum gerçekleşmeseydi, kıraatler konusunda tartışma ve ihtilaflar devam ederdi ve Hz. Osman’ın cem’iyle Hz. Ebû Bekir’in (ö. 13/634) cem’i aralarında bir ayrım bulunmazdı. Bu bağlamda Kattân, Hz. Osman’ın, cem’ini, inananları tek bir mushaf etrafında toplayabilme adına onu yedi harften biri üzere istinsah etmek şeklinde ifade etmektedir. Buna göre Hz. Osman’ın, yedi harfin başlangıcında zorluğu izale görüşünde olduğunu, belli bir zaman sonra da buna ihtiyaç kalmadığını gördüğünde de insanları bir harf üzerine toplamak suretiyle kıraatteki farklılıkları kaldırmayı düşündüğünü belirtmektedir. Sahâbe’nin de bu konuda aynı fikirde ittifak etmesiyle icmâ meydana gelmiş, ashâb, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer zamanında

¹²³ Kattân, *Mebâhis fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 162.

¹²⁴ Yâsîn 36/29, 53.

¹²⁵ Kattân, *Mebâhis fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 162-163.

¹²⁶ Bk. Kattân, *Mebâhis fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 168.

Kur'ân-ı Kerîm'i, Hz. Osman'ın cem' ettirdiği şekilde toplama ihtiyacı duymamıştır. Çünkü o zamanda, Kur'ân'la ilgili Hz. Osman zamanındaki gibi bir ihtilaf olmamıştır. Buna göre Hz. Osman, ihtilafı ortadan kaldırmış, Kur'ân'ı cem' etmek suretiyle de ümmeti rahatlatmıştır.¹²⁷ Son olarak Kur'ân'ın yedi harfle inzâlinin hikmeti hakkında Kattân, ümmî bir topluluğa okumayı ve ezberlemeyi kolaylaştırma, Kur'ân'ın i'câzının Arap toplumu katında dilsel fitrata göre olması ve Kur'ân'ın manasındaki ve ahkamındaki i'câzın her zamana hitabı olmak üzere üç mesele hâlinde saymaktadır.¹²⁸

Sonuç

Hz. Peygamber'e dayandırılan yedi harf hadisinde geçen yedi harften maksadın ne olduğunun tespit edilmesi, manayı açıklayan herhangi bir nassın veya rivayetin olmaması hasebiyle, oldukça zor görünmektedir. Buna rağmen konuyla ilgili mevcut rivayetler üzerinden bazı yorumlar ve değerlendirmeler yapılmış, bunların bazıları diğerlerine göre daha fazla kabul görmüştür. Ulûmü'l-Kur'ân eserlerinde yedi harfin lügat, vecih, çokluk ifade eden ve aynı anlama gelen farklı lafızlar gibi değerlendirmeler yapıldığı görülmektedir. Çalışmaya konu olan müelliflerden Zerkeşî, Zürkânî ve Sübhi Sâlih gibi isimler kolaylık ilkesinden hareketle yedi harfi yedi vecih olarak izah etmekte. İbnü'l-Cevzî, yedi Arap lehçesi, Menna' Halîl Kattân Arapların aynı manadaki lügatlerinden yedi lügat olarak değerlendirirken, Süyûtî ise yedi lehçe olmadığını söyleyerek diğer görüşlerin ihtimal dahilinde olduğuna dikkat çekerek ve yedi harfin müteşâbih olarak değerlendirilmesi görüşünü savunmaktadır. Buna göre ele alınan isimlerin üçü ayı görüşte buluşurlarken diğerlerinin farklı düşünceye sahip oldukları anlaşılmaktadır.

Kur'ân'ın yedi harfle indirilmesinin hikmetini, Allah Teâlâ'nın inananlara olan merhametinin bir göstergesi; ilâhî hitabını muhatap Arap topluluğunun her kabilesine, ümmetin her ferdine kolaylaştırdığının bir göstergesi olarak değerlendirilmiş, bu kolaylaştırmanın bir sonucu olarak da aralarındaki mevcut şive ve lehçe ihtilafına karşın, onların Kur'ân-ı Kerîm'i kolaylıkla okuyabildiklerine vurgu yapılmıştır.

Klasik ve modern ulûmü'l-Kur'ân kaynaklarında yedi harf meselesine genel olarak Hz. Ömer'le Hişâm b. Hâkim'in aralarında vuku bulan hadise olmak üzere hemen her müellifin ilk olarak konuya dair rivayetleri zikretmekle başladığı görülmektedir. Bazılarının konuyu detaylandırma adına verdikleri bazı rivayetleri senet ve metin itibarıyla teknik olarak inceledikleri, bazılarının ise muhtasar bir şekilde geçtikleri anlaşılmaktadır. Akabinde yedi harfe dair önceki âlimler tarafından serdedilen yorum ve tespitlerin zikredildiği, devamında da verilen görüşlerle ilgili varsa eleştirileri dile getirilmektedir. Bu manada hemen her eserde müelliflerin kendi kanaatlerini dile getirmek suretiyle konuyla ilgili görüşlerine yer verdikleri görülmektedir.

¹²⁷ Kattân, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 166-167.

¹²⁸ Kattân, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 169-170.

Klasik ve modern eserlerin konuyla ilgili verilen bilgilerin içerik açısından hemen hepsinin benzer olduğu ifade edilebilir. Bunlar içerisinde diğerlerine göre çok farklılık arz eden, diğerlerinde değinilmeyen bir konunun gündeme getirilen bir çalışmanın varlığından söz etmek mümkün gözükmemektedir. Bu manada özellikle klasik dönem eserlerinin eldeki veriler ışığında bazı değerlendirmeler yaptıkları ve rivayetlere bağlı kalmaya çalıştıkları görülmektedir. Modern dönem eserlerine bakıldığında daha sistematik ve düzenli olarak konuyu ele aldıkları, savundukları ve eleştirdikleri görüşlerin gerekçelerini ifade ettikleri görülmektedir. Buna göre klasik dönem ulûmü'l-Kur'ân eserlerinin rivayet; modern dönem eserlerinin ise dirayet metoduna yakın bir üslûpla konuyu ele almaya çalıştıkları görülmektedir.

Modern dönem eserlerinin kendi çalışmalarında konuyla ilgili mütakaddimîn âlimlerinin pek çoğunun değerlendirmelerine ve yorumlarına yer verdikleri, bunlar arasında tercihlerini yaptıkları anlaşılmaktadır. Bu manada onların sistematik bilgiler icra etmekle birlikte çok farklı bir şey söylemedikleri, nakilde buldukları bilgilerin pek çoğunun bilinenlerin tekrarı sadedinde olduğu; fakat burada yedi kıraat tarzını açıklama, konuyu tanımlama ve örneklendirme bakımından klasik dönem eserlerinden ayrıldıkları görülmektedir. Ayrıca modern dönem eserlerinde konuların sistematik olarak değerlendirilmesinin yanında delil ve yorum açısından zayıf gördükleri görüş sahiplerini de eleştirmekten geri durmadıkları bu yönüyle tenkitçi bir yaklaşımı tercih ettikleri de görülmektedir.

Kaynakça

- Akaslan, Yaşar. "İbnü'l-Cezerî'nin "Yedi Harf" Meselesi Üzerindeki Fikirler" 18/2 (2018), 265-303.
- Akaslan, Yaşar. "Süyûtî'nin el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân Adlı Eserinin Kıraat İlmi Açısından Değerlendirilmesi". ed. Yaşar Akaslan. *Ulûmu'l-Kur'ân Kaynaklarında Kıraat İlmi*. 13-56. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2019.
- Akkuş, Murat. "Mennâ' Halîl Kattân'ın Mebâhis fi 'Ulûmi'l-Kur'ân Adlı Eserinin Kıraat İlmi Açısından Değerlendirilmesi". ed. Yaşar Akaslan. *Ulûmu'l-Kur'ân Kaynaklarında Kıraat İlmi*. 219-249. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2019.
- Arı, Mehmet Salih. "Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin Hayatı, Eserleri ve Tarih Metodolojisi". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 23 (2012), 165-86.
- Âşıkkutlu, Emin. "Kıraat İlminin Temellendirilmesinde Ahruf-i Seb'a Hadisleri (Tahric, Tahlil ve Değerlendirme)". ed. Bedreddin Çetiner. *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları: Kıraat İlmi ve Problemleri-IV*. 43-106. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002.
- Baş, Erdoğan. "Kur'ân İlimlerinin Doğuşu ve Tarihi Gelişimi (I-IV. Asır)". *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları III*. 21-42. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002.
- Bayram, İbrahim. "İbnü'l-Cevzî'nin Akıl Anlayışı". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (2018), 69-108.
- Bekiroğlu, Harun. *Tefsir Metodoloji Açısından el-Burbân ve el-İtkân*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakâtü'l-Müfessirin*. 2 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973.
- Birişik, Abdulhamit. "Kıraat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/426-433. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Birişik, Abdulhamit. "Kur'an". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/383-388. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Birişik, Abdulhamit. "Kur'ân İlimleri Terimlerinin Kaynağı ve Oluşumu". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 19/1 (2006), 29-43.
- Birişik, Abdulhamit. "Ulûmü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/132-135. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm. *el-Câmiü's-sabîh*. thk. Mustafa Dîb el-Bugâ. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987.
- Buladı, Kerim. "Klasik Tefsir Mukaddimelerinde Yedi Harf Meselesi ve Yorumları". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2016), 113-139.
- Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l-kıraati'l-aşr*. thk. Ali Muhammed Dabba'. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Müncidü'l-mukerri'in ve müşidü't-tâlibîn*. b.y.: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Çalışkan, Mehmet. "Kur'an'ın Nuzûlü ve Yedi Harf (el-Ahrufu's-Seb'a) Meselesi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2005), 215-42.
- Çetin, Abdurrahman. *Kıraatların Tefsire Etkisi: Kur'an'ın Farklı Yorumlanmasına Tesir Eden Kıraatlar*. İstanbul: Marifet Yayınları, 2001.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Çiftci, Ali. *Tefsir Mukaddimelerinde Kur'an İlimlerine Giriş*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021.
- Dağ, Mehmet. "Kur'an'ın Anlam ve Telaffuza Dayalı Okunması: Yedi Harf Ruhsatı". ed. İlyas Altuner - Osman Bayraktutan. *Uluslararası Din ve Dil Sempozyumu*. 527-536. Iğdır: Iğdır Üniversitesi Yayınları, 2018.

- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *el-Abrufü's-seb'a li'l-Kur'an*. thk. Abdülmüheymin Tahhân. Mekke: Mektebetü'l-Menâr, 1988.
- Deliser, Bilal. "Bedreddîn ez-Zerkeşî, Hayatı ve Eserleri Üzerine Bir Değerlendirme". *Toplum Bilimleri Dergisi* 5/9 (2011), 171-90.
- Deliser, Bilal. "Hicrî VIII. Asra Kadar Kur'an İlimleri, el-Burhan'ın Yazılış Amacı ve Yöntembilim Oluşturma Çabaları Üzerine". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2016), 1-23.
- Deliser, Bilal. "Bir Usûl Âlimi Olarak Bedreddin Zerkeşî (794/1391)". *Academic Platform Journal of Islamic Researches* 3/3 (2019), 350-64.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2011.
- Demirci, Muhsin. *Tefsirde Metodolojik Sorunlar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Ebû Şâme el-Makdisî, Ebü'l-Kâsım Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrâhîm Ebû Şâme. *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ ulûmin tete'alleku bi'l-Kitâbi'l-Azîz*. thk. Tayyar Altıkulaç. Beyrut: Dâru Sâdır, 1975.
- Ebü'l-Fazl Abdurrahman b. Ahmed b. Bündâr Ebü'l-Fazl Râzî. *Meâni'l-abrufi's-seb'a*. thk. Hasan Ziyâeddîn Itr. b.y.: Dârü'n-Nevâdir, 2011.
- Ebü'l-Fellâh, Abdülhay İbnü'l-İmâd. *Şeşerâtü'z-zeheb fî abbâri men zeheb*. thk. Mahmûd el-Arnaûd. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1406/1986.
- Gökdemir, Ahmet. "İbnü'l-Cevzî'nin Fünûnü'l-Efnân Adlı Eserinin Kıraat İlmi Açısından Değerlendirilmesi". ed. Yaşar Akaslan. *Ulûmu'l-Kur'an Kaynaklarında Kıraat İlmi*. 113-132. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2019.
- Görener, İbrahim. "Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulünün Bir Yöntem Çağrıştırması Sorunu". *Bilimname* 16/1 (2009), 9-23.
- Gürkan, Menderes. "Bedreddin Zerkeşî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/289-293. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Hanay, Necattin. "Taberî'ye Yöneltilen Tenkitler Bağlamında Yedi Harf ve Kıraatleri Savunma Refleksi". *Mütefekkir* 2/4 (2015), 299-327.
- Harman, Vezir. "Yedi Harf Bağlamında Kur'an'ın Resûlullah Döneminde Kitaplaştırılması Meselesi". *Diyanet İlmi Dergi* 53/3 (2017), 73-102.
- Hasan Ziyâeddîn Itr. *Abrufü's-seb'a ve menzûletü'l-kurâa minhá*. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1988/1409.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Subhî es-Sâlih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/452-453. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîbi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1378/1959.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbas Şemseddîn. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zaman*. thk. İhsan Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1900.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Te'vilü müşkili'l-Kur'an*. thk. İbrahim Şemseddin. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414/1993.
- İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahman b. Ahmed. *ez-Zeyl 'alâ tabakâti'l-Hanâbile*. thk. Abdurrahman b. Süleyman b. Muhammed el-'Useymîn. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1425/2005.

- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî. *Fedâilü'l-kuds*. thk. Cebrâil Süleymân Cebbûr. Beyrut: Dârü'l-İfâki'l-Cedîde, 1400/1980.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî. *Fünûnü'l-efnân fî 'uyûni 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Hasan Ziyâeddîn Itr. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1987.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf. *en-Neşr fî'l-kirâati'l-'aşr*. thk. Ali Muhammed Dabba'. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdi. Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1992.
- Karadağ, Ahmet. “Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf Hakkındaki Görüşlere Dair Bir Değerlendirme”. *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/2 (Aralık 2021), 1177-1210. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.970275>
- Karahan, Abdülkadir. “Süyûtî”. *İslâm Ansiklopedisi*. 11/258-263. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 2. Basım, 1979.
- Karataş, Şuayip. *İmam Ya'kûb Kıraatinin Özellikleri ve Delilleri*. Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2021.
- Karataş, Şuayip. “Kâsımî'nin Mehâsinü't-Te'vîl İsimli Tefsirinin Mukaddimesinde Kıraat Olgusu”. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 315-37. <https://doi.org/10.33460/beuifd.910934>
- Kattân, Mennâ' Halîl. *Nüzûlü'l-Kur'ân 'alâ seb'ati abruf*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1991.
- Kattân, Mennâ' Halîl. *Mebâbis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 3. Basım, 2000.
- Kaya, Osman. “Kur'ân'ın Yedi Harf Üzerine İndirilmesi ve Ahrufu's-Seb'a (Yedi Harf Meselesi)”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2004), 219-44.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifîn: Terâcümü musannifi'l-kütübi'l-'Arabîyye*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabîyye, ts.
- Kılıç, Mustafa. “İbn Kuteybe'nin Yedi Harf Anlayışı”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (2020), 217-58.
- Koyuncu, Recep. “Zerkeşî'nin el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân Adlı Eserinin Kıraat İlmi Açısından Değerlendirilmesi”. ed. Yaşar Akaslan. *Ulûmu'l-Kur'ân Kaynaklarında Kıraat İlmi*. 57-75. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2019.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Kur'ân'ın Metin Yapısı*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Maşalı, Mehmet Emin. “Kur'ân Vahyinin Kitaplaşması ve Kıraatler”. ed. Murat Sülün. *Vahiy Zincirinin Son Halkası Kur'ân Vahyi*. 227-267. İstanbul: y.y., 2017.
- Mertoğlu, M. Suat. “Muhammed Abdülazîm Zürkânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/579-580. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sabîh-u Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabîyye, ts.
- Okcu, Abdulmecit. “Taberî'nin Yedi Harf Hakkındaki Görüşleri”. *Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerîr et-Taberî Sempozyumu*. 191-200. Konya: y.y., 2010.
- Okumuş, Mesut. “Ulûmu'l-Kur'ân”. ed. Mehmet Akif Koç. *Tefsir*. 313-425. Ankara, Grafiker Yayınları, 5. Basım, 2017.
- Öğmüş, Harun. “Yedi Harf Meselesi”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 24 (2010), 1-23.
- Önen, Hacı. “Ebu 'Amr ed-Dânî'ye Göre Yedi Harfin Anlamı”. *e-Şarkîyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 11 (2014), 56-72.
- Önen, Hacı. “Yedi Harf ve Kıraatin Kesiştiği ve Ayrıldığı Noktalar”. *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/11 (2014), 182-93.

- Özel, Ahmet. "Mennâ' Halîl Kattân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-2/30-32. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.
- Özkan, Halit. "Süyûtî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/188-198. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Öztürk, Hayrettin. "Kur'an-ı Kerim'in Kıraatında 7 Harf Meselesi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/2 (2002), 97-111.
- Sâlih, Subhî. *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-İlmi Li'l-Melâyîn, 24. Basım, 2000.
- Sarı, Mehmet Ali. "el-İtkân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/464. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Sebt, Hâlid b. Osman. *Kitâbu menâhili'l-İrfân li'z-Zürkânî: Dirâse ve't-takvîm*. Kahire: Dâru İbn Affân, 2011.
- Sevinç, Sümeyye. *İbnü'l-Cevzî'nin Fünûnu'l-Efnân Adlı Eserinin Tefsir Usûlü Açısından Değeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Sevinç, Sümeyye. "Fünûnu'l-Efnân fî Ulûmi'l-Kur'ân Adlı Eserin İstanbul Yazma Nüshasının Tefsir Usûlü Açısından Tahlili". *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı*. 197-213. İstanbul: y.y., 2015.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim. 4 Cilt. b.y.: el-Hey'etü'l-Misriyye, 1974.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Kitâbü't-tehaddüs bi ni'metillâh*. thk. E. M. Sartain. Cambridge: Cambridge University, 1975.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *İrşadi'l-fuhûl ilâ tabkiki'l-bak min 'ilmi'l-usûl*. thk. Ahmed İzzu İnâye. 2 Cilt. Dârü'l-Kütübî'l-'Arabî, 1999.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. 24 Cilt. b.y.: Dâru Hicr, 2001.
- Taş, Sakin. *Ulûmu'l-Kur'ân Açısından Subhî es-Sâlih'in "Mebâhis" Adlı Eseri*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Taş, Sakin. "Subhî Sâlih (1926-1986): Hayatı, Eserleri ve Öne Çıkan Görüşleri". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 1/49 (2018), 21-47. <https://doi.org/10.29288/ilted.391348>
- Taşpınar, Kadir. "Subhî Sâlih'in Mebâhis fî 'Ulûmi'l-Kur'ân Adlı Eserinin Kıraat İlmi Açısından Değerlendirilmesi". ed. Yaşar Akaslan. *Ulûmu'l-Kur'ân Kaynaklarında Kıraat İlmi*. 183-218. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019.
- Tay, Hekim. "Tarihi Süreçte Ulûmü'l-Kur'ân Kavramının Teşekkülü". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2019), 123-46.
- Tekin, Vedat. *Zerkeşî'nin "el-Burbân fî Ulûmi'l-Kur'an"ında Anlama ve Yorum*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Ünal, Mehmet. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*. Ankara: Fecr Yayınları, 2005.
- Ünver, Mustafa. "Yedi Harf Meselesinin Lisan Düzeyi Öğrencilerine Anlatımında/Anlatılmamasında Yaşanan Bazı Sorunlar Üzerine". ed. Ömer Kara. *Tefsir Eğitim ve Öğretiminin Problemleri*. 125-130. İstanbul: Kurav Yayınları, 2007.
- Vural, Faruk. "Zürkânî'nin Menâhilü'l-İrfân'ı Üzerine Bir İnceleme". *Bilimname* 29/2 (2015), 263-93.
- Yavuz, Yusuf Şevki - Avcı, Casim. "İbnü'l-Cevzî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/543-549. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Yıldırım, Duran Ali. *Tefsir ve Fıkıh Usulünün Ortak Metodolojik Problemleri*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2021.

Yıldız, Süleyman. “Zürkânî'nin Menâhilü'l-İrfân Adlı Eserinin Kıraat İlmi Açısından Değerlendirilmesi”. ed. Yaşar Akaslan. *Ulûmu'l-Kur'ân Kaynaklarında Kıraat İlmi*. 155-181. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2019.

Zehebî, Şemseddîn Muhammed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. 18 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1427/2006.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî. *el-Burbân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. 4 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabîyye, 1957/1376.

Ziriklî, Hayruddîn b. Mahmud b. Muhammed Ali b. Fâris. *el-'Alâm*. 8 Cilt. b.y.: Dârü'l-İlmi Li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâbilü'l-İrfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 3. Basım, ts.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

HANİF ŞAİR ÜMEYYE B. EBİ'S-SALT'IN ŞİİRLERİNDE BAŞLICA DİNİ ANLAMLAR

THE PRIMARY RELIGIOUS MEANINGS IN THE POEMS OF HANIF POET Umayya
IBN ABI AL-SALT

Yakup GÖÇEMEN

Dr. Öğr. Üyesi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü Arap Dili ve Belâğatı Ana Bilim Dalı
yakupgocemen@kilis.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0003-2778-1401>
Adres: Kilis 7 Aralık Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Merkez/KİLİS

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 30 Ağustos 2021/30 August 2021
Kabul Tarihi / Accepted: 29 Ekim 2021 /18 July 2021
Yayın Tarihi / Published: 15 Ocak 2022 / 15 January 2022
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak-Bahar 2022/ January – Spring 2022
Cilt / Volume: 8, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 297-324.

Cite as / Atıf: Göçemen, Yakup. “Hanîf Şair Ümeyye b. Ebi’s-Salt’ın Şiirlerinde Başlıca Dinî Anlamlar [The Primary Religious Meanings in the Poems of Hanif Poet Umayya Ibn Abi Al-Salt]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 8/1 (Ocak/January 2022), 297-324.

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

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.



Öz

Bu çalışma, Câhiliye ve Sadru'l-İslâm dönemlerinde yaşamış Hanîf şair Ümeyye b. Ebi's-Salt'ın şiirlerini dinî anlamlar perspektifinden okumak üzere kaleme alınmıştır. Şair, çok arzuladığı peygamberlik makamının Hz. Peygamber'e (s.a.v.) verilmesinden kaynaklanan kıskançlık nedeniyle İslâm'ı kabul etmese de benimsediği yaşam tarzı, İslâm'ın gelmesiyle birlikte Câhiliye dönemi Arap toplumunda yaşanan büyük dönüşüme dair izler taşımaktadır. Ümeyye'ye nispet edilen dinî şiirler, toplumun inanç boyutunda gerçekleşen söz konusu dönüşümün bazı yönlerine ışık tutmaktadır. Bu husus, şairin şiirlerini dinî anlamlar üzerinden okumaya odaklanan ve tema analizi yöntemini benimseyen çalışmamızı önemli ve anlamlı kılan hususların başında yer almaktadır. Hayatı boyunca Şâm ve Yemen'e gerçekleştirdiği ticaret amaçlı yolculuklarında farklı kültürlerle sağladığı temaslar ve semavî kitaplardan yaptığı okumalarla entelektüel kişiliğini inşa ederek Câhiliye dönemi normlarına göre sıra dışı bir karaktere dönüşen Sakîf kabilesine mensup bu bilge şair, şiirlerinde hikmetli sözler ve dinî kavramları yoğun bir şekilde kullanmıştır. Şairin şiirleri, İbrânic, Ârâmic ve Süryânic gibi dillerden Arapların aşına olmadıkları kelimeler içermesi nedeniyle dil alimlerinde delil olarak kabul edilmemiştir. Şair, şiirlerinde zühd, Allah'ın varlığı ve ahiretle ilgili konulara odaklanmıştır. Ayrıca peygamber kıssaları, göklerin ve yerin yaratılışı, kâinatı tefekkür, ölümün kaçınılmazlığı, hesap günü, melekler, cennet ve cehennem gibi dinî anlamları kullanarak tevhîd inancına davet etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili Belâğatı, Câhiliye, Şiir, Şair, Hanîflik, Ümeyye b. Ebi's-Salt.

Abstract

The present study aims to interpret the poems of Hanif poet Umayya Ibn Abi al-Salt, who lived in the Jahiliyyah and Sadru'l Islam periods, from the perspective of religious meanings. Although the poet rejected Islam due to the jealousy he felt towards the prophecy of the Holy Prophet, a title he desired greatly, his lifestyle bears traces regarding the great transformation that occurred in the Arab society of the Jahiliyya period with the emergence of Islam. The religious poems attributed to Umayya shed light on certain aspects of the said transformation in religious terms. This is the leading factor that constitutes the importance and significance of the present study, which adopts the theme analysis method and focuses on interpreting the poet's poems over religious meanings. This wise poet from the tribe of Thaqif, who built his intellectual personality through his contacts with different cultures and readings from samawi books during his commercial journeys to Damascus and Yemen throughout his life and turned into an extraordinary character in comparison with the norms of the Jahiliyyah period, used wise words and religious concepts extensively in his poems. Language scholars did not consider his poems to be evidence since they contain vocabulary from languages that Arabs are unfamiliar with, such as Hebrew, Aramaic, and Syriac. In his poetry, the poet addressed subjects such as asceticism, Allah's existence, and the afterlife. He also encouraged his readers to practice tawhid by using religious symbols including prophetic stories, the creation of the heavens and the earth, contemplation of the universe, the inevitability of death, the Day of Judgment, angels, and heaven and hell. In the community of Jahiliyya, these poems contributed to a rise in the level of conscientious preparedness to receive the messages of Islam.

Keywords: Arabic Rhetoric, Pre-Islamic, Poem, Poet, Hanifism, Umayya Ibn Abi al-Salt.

Extended Abstract

The present article aims to interpret the poems of Hanif poet Umayya Ibn Abi al-Salt, who lived in the Jahiliyyah and Sadru'l Islam periods, from the perspective of religious meanings. The religious poems attributed to Umayya shed light on certain aspects of the said transformation in religious terms. This is the leading factor that constitutes the importance and significance of the present study, which adopts the theme analysis method and focuses on interpreting the poet's poems over religious meanings. This wise poet from the tribe of Tha'qif, who built his intellectual personality through his contacts with different cultures and readings from samawi books during his commercial journeys to Damascus and Yemen throughout his life and turned into an extraordinary character in comparison with the norms of the Jahiliyyah period, used wise words and religious concepts extensively in his poems. Language scholars did not consider his poems to be evidence since they contain vocabulary from languages that Arabs are unfamiliar with, such as Hebrew, Aramaic, and Syriac. In his poetry, the poet addressed subjects such as asceticism, Allah's existence, and the afterlife. He also encouraged his readers to practice tawhid by using religious symbols including prophetic stories, the creation of the heavens and the earth, contemplation of the universe, the inevitability of death, the Day of Judgment, angels, and heaven and hell. This is the leading factor that constitutes the importance and significance of the present study, which adopts the theme analysis method and focuses on interpreting the poet's poems over religious meanings.

Umayya Ibn Abi al-Salt rose to prominence in Arabic poetry as a result of his poems, which were heavily influenced by religious themes. The poet used his poetry to propagate monotheism in the Jahiliyya society, which was rife with paganism. The poet's extensive use of religious concepts and issues in his poems, which were not addressed by Jahiliyyah poets, contributed to a better understanding of the society's religious system. Although Hanif poets generally dealt with religious matters, the fact that practically all of Umayya Ibn Abi al-Salt's poetry may be classified as religious poems and that he placed religion at the center of his works put him in a unique position among Jahiliyyah poets.

When the poems of Umayya Ibn Abi al-Salt are evaluated thematically, it is clear that the poet focused on certain meanings that stress religious texture, such as tawhid, Allah's eternal existence, the inevitability of death, resurrection, and judgment, and contemplation of the universe. The unity, glory, might, justice, and sovereignty of Allah are the fundamental connotations observed in the poet's poetry focused on tawhid. He communicated his messages on the issue of the eternity of Allah, which is one of the meanings he dealt with the most in addition to tawhid, using an equation he devised between the perpetuity of Allah and the mortality of beings. One of the theological implications that the poet concentrates on the most is the inevitability of death for beings other than Allah, which is an inevitable consequence of the premise of Allah's eternity. His poems on the inevitability of death are seen to include traces of the ascetic life encouraged by the Hanif belief. Resurrection and judgment after death are two of the most prominent religious themes in the poet's poetry, as he did not believe that human life consisted solely of earthly existence. This mentality, which earned Umayya the title of "poet of the afterlife," drove the poet to create images of the conditions in which people will be on the Day of Judgment. It is noted that the poet's interpretation of the day of reckoning is consistent with Islam's view of the punishment and reward that a person would get in the afterlife as a result of his actions in this life. Contemplation of the universe is one of the most prominent religious connotations in the works of Umayya, who aimed to propagate tawhid in society. In this context, the poet attempted to direct his target audience towards the relationship between Allah and mankind through poetry dealing with the universe's unique harmony in order to call attention to the relationship between Allah and the universe. Thus, Umayya's religious poems contributed to an increase in the level of conscientious preparedness for adopting Islam's messages in Jahiliyya society.

While conveying religious messages to his addressees through his poems, Umayya Ibn Abi al-Salt used a variety of techniques. The poet's main methods are the open approach, in which religious messages are delivered directly to the addressees, and the indirect approach, in which religious messages are delivered through answers to hypothetical questions. The poet's singular approach to

presenting religious teachings is mirrored in the structure of his poetry. Indeed, his poems have a distinct framework that differs from the classical form of old Arabic poetry, which is intricate.

It has been noted that Umayya Ibn Abi al-Salt cited the words and compositions in verses in a way that overlaps the verses of the Qur'an in all of his religious poems. The similarities between Umayya's poems and Qur'anic verses are particularly noticeable in the poems that convey imagery of resurrection and the process following judgment. As the intricacies of the portrayals of heaven and hell are explored, it is understood that the parallelism in question deepens. It has been determined that Umayya was inspired by the Qur'an in his poetry and was aware of the Qur'an's messages in terms of wording and content, assuming that there is no issue in the attribution of the couplets that are similar to the Qur'an to the poet. This inference, however, is insufficient to rule out the likelihood that some poems evoking Qur'anic verses in terms of pattern and message were fabricated during the Islamic period and attributed to the poet.

Another feature of Umayya's poems with religious meaning is that they exhibit traces of the Jahiliyya Arabs' world of thought. Although this seems natural for a character who lived for a long time in the Jahiliyyah period, it is an intriguing situation for a Hanif poet like Umayya Ibn Abi al-Salt, who studied the books of previous monotheistic religions, moved away from society's polytheism, adopted tawhid, and sought to spread it. The representation of death as a giant or monstrous creature that devours man, the likening of the universe to an adult female in the context of contemplation, and the likening of water, which is the primary cause of the earth's flowering, to a male, all bear the traces of the Jahiliyyah mentality.

Giriş

Câhiliye dönemi Arap edebiyatı, toplumun sosyal, siyasî, düşünsel, kültürel, inanç vb. boyutlarına ışık tutma kapasitesine sahip bir değerler manzumesidir. Genel olarak Arap edebiyatı özellikle de Arap şiiri, dönemin farklı yönlerine dair yapılacak tespitlerde ilk başvurulacak kaynaklar arasında yer almaktadır. İslâm öncesi dönemin toplumu etkisi altına alan dinamiklerini derinden algılayan ve edinilen izlenimleri duyguları harekete geçiren eşsiz üslup ve etkileyici ifadelerle şiirlerine aktaran şairler, dönemin duygusal, zihinsel ve kültürel arka planının anlaşılmasında pay sahibi olmuşlardır. Câhiliye dönemi şairleri, insanlık tarihi boyunca manevî değerlerin zirvesinde kendine yer bulan din faktörü ve bu etkenin gölgesinde yaşanan dinî hayatı şiirlerine konu edinmişlerdir.¹ Zira bu şairler, İslâm öncesi Arap inanç ve kültür tarihinin en önemli kaynağı sayılması mümkün olan ve dönemin dinî yapısına dair önemli ipuçları içeren şiirler ortaya koymuşlardır.

En büyük kültürel mirası şiir olan Câhiliye dönemine ve bu döneme ev sahipliği yapan Arap Yarımadası'na inanç bağlamında bakıldığında, bölgenin dış etkenlere karşı kapalı ve izole olduğunu söylemek oldukça güçtür. İslâm'ın geldiği dönemde putperestlik, Bahreyn, Yemâme, Yemen gibi farklı bölgelerde varlığı bilinen Hristiyanlık ve tam olarak ne zaman Arap Yarımadası'na girdiği bilinmeyen ancak Hicâz bölgesinin verimli vahalarında yayılma imkanı bulan Yahûdiliğin bölgenin inanç haritasında oldukça geniş bir alanı kapladığı anlaşılmaktadır. Bunun yanı sıra sınırlı da olsa Sâbilik, Zındıklık, Dehrîlik, Mecûsilik vb. inançların varlığından söz etmek mümkündür. Ayrıca söz konusu din ve inançlara ek olarak pek çok çağdaş araştırmacıya göre, İslâm'ın doğuşu sırasında bölgede bir tevhîd inancı veya bir din olarak görülen Hanîflığın de varlığı bilinmektedir.² Hanîflerin; sapkınlıktan uzaklaşarak hakka ve istikâmete meyleden, Hz. İbrâhîm'in dininin kalıntılarını içeren bir inancı benimseyen, Allah'ın tek olduğuna inanan, putlardan uzak duran, putlar adına kesilenleri yemekten imtinâ eden, Allah'a ibadet etmenin ne demek olduğunu bilmekle birlikte bu ibadetin keyfiyetini tam olarak bilmeyen bir grup olarak tanımlanması mümkündür.³ Câhiliye dönemi Arap edebiyatında önemli konuma sahip olan bazı şair ve hatipler, fitrata uygun bir şekilde tevhîd inancına bağlı yaşayan bu grubun bir parçası olarak, inanç esaslarıyla ilgili mesajlarını edebî ürünleri üzerinden yaşadıkları topluma iletmek için çaba göstermişlerdir. Arap özdeyişlerini aktaran emsâl kitaplarında; hakkında "*Eblağü min Kuss, Ebyenu min Kuss, Efsabu Min Kuss, Ekalu min Kuss ve Entaku min Kuss*" gibi vecizelerin bulunduğu hilm ve hikmet timsali hatip Kuss b. Sâ'ide el-İyâdî (ö. 600),⁴ Câhiliye döneminin muvahhidî olarak adlandırılan şair Zeyd b. 'Amr b. Nufeyl (ö. 606)⁵ ve Hz. Hatîce'nin amcasının oğlu Varaka b. Nevfel (y.ö. 610) gibi isimler, tevhîd inancına sıkı sıkıya sarılan Hanîfler arasında yer almışlardır.⁶ İslâm inanç esaslarıyla örtüşen fikirleri argüman olarak kullanmayı tercih eden Hanîf şairlerin önde gelenlerinden biri olan Ümeyye b. Ebi's-Salt'ın şiirlerinde yoğun bir biçimde yer verdiği dinî anlamlar bu çalışmamızın konusudur. Çalışmada

¹ Mehmet Yalar, "Din Faktörü Işığında Cahiliye Şiirine Bir Bakış", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2006), 20.

² Cevâd Alî, *el-Mufasssal fî Târîhi mâ Kable'l-İslâm* (Beyrût: Dâru's-Sâkî, 2001), 11/34; Sâlih Ahmed Alî, *Târîhu'l-'Arabi'l-Kadîm ve'l-Bi'setu'n-Nebevîye* (Beyrût: Şeriketu'l-Matbû'ât lî't-Tevzî' ve'n-Neşr, 2000), 205-206.

³ Alî, *el-Mufasssal*, 12/25-29; Adnan Demircan, *Câhiliye Arapları* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 79-80.

⁴ Ebu'l-Fadl Ahmed b. Muhammed el-Meydânî, *Mecma'u'l-Emsâl*, thk. Muhammed Muyiddîn Abdulhamîd (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/262; Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Mustekesâ fî Emsâli'l-'Arab* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987), 1/32, 102, 393.

⁵ Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer el-Beydâvî, *Emvâru't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahmân Mar'âşlî (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1997), 1/56.

⁶ Hanîflik hakkında daha geniş bilgi için bkz.: Alî, *el-Mufasssal*, 12/25-87.

ilk olarak şairin şiirlerine ve iletmek istediği mesajlarına temel teşkil eden zihinsel arka planın anlaşılabilmesi adına hayatının önemli duraklarına değinilecektir. Eleştirilenlerin ve edebiyat tarihçilerin şairin şiir üslubuna ve şair kişiliğine dair görüşlere yer verildikten sonra, şiirlerinde çokça görülen dinî anlamlar ayrı başlıklar altında ele alınacak, bu anlamları içeren şiir örnekleri incelenerek konuya açıklık getirilmeye çalışılacaktır.

1. Ümeyye b. Ebi's-Salt'ın Biyografisi ve Şair Kişiliği

Ümeyye b. Ebi's-Salt'ın; Arap Yarımadası'nda yer alan ve Mekkelilerin yazlık ve mesire yeri olarak kullandıkları Tâif şehrini yurt edinen Sakîf kabilesine mensup olduğu bilinmektedir. el-Câhiz, şairi Araplar arasında üstün zekaya sahip şahısları nitelemek için kullanılan "Duhâtü'l-'Arab" vasfına layık görülen Sakîf kabilesinin dâhileri arasında görmüştür.⁷ Kaynaklar, şairin hayatına dair oldukça sınırlı bilgiler içermektedir. Söz konusu bilgiler şairin bilge kişiliği, şiirleri ve ticaret amaçlı seyahatleri üzerine yoğunlaşmıştır. Ümeyye'nin ticaret amacıyla sık sık Şam ve Yemen'e seyahate çıktığı, 8 yıl boyunca Bahreyn'de ikamet ettiği yönünde bilgiler yer almaktadır.⁸ Şairin doğum tarihi tam olarak bilinmemekle birlikte, miladî VI. yüzyılın sonlarında Tâif'te doğduğuna dair bilgiler mevcuttur. Tam adı Ümeyye b. Abdullâh b. Ebî Rebî'a b. 'Avf b. 'Ukde b. 'Anze b. Kays şeklindedir. Kaynaklarda Ebû Osmân, Ebu'l-Hakem, Ebu'l-Kâsım ve Ebu's-Salt olmak üzere şaire ait dört künye zikredilmiştir.⁹ Arap edebiyat kaynakları hayatının erken dönemlerinden itibaren şairin Hanîfliğe meylettiği, Câhiliye döneminde semâvî kitapları okuyarak bu kitaplar hakkında derin bilgiler edindiği, zühd ve takva sembolü olarak ruhbân kıyafetleri giydiği, İbrâhîm (a.s.), İsmâîl (a.s.) ve Hanîfliği anarak ibadete yoğunlaştığı, kendine içkiyi haram kıldığı, putlara tapmaktan uzak durduğu yönünde bilgilere yer vermektedir. İslâm'ın emir ve yasaklarıyla örtüşen bir yaşam tarzını benimsemesine ve nübüvvetle ilgili bilgilere sahip olmasına rağmen Sakîf kadınlarının ayıplamalarından çekindiği için İslâm'ı kabul etmediği rivayet edilmiştir. Ayrıca Hicâz bölgesinde bir peygamberin gönderileceğini bildiği, kendine ve zekasına olan güveni sayesinde bu peygamberin kendisi olmayı şiddetle arzuladığı, hatta peygamberlik iddiasında bulunarak kabilesine kendini peygamber olarak takdim ettiği belirtilmiştir. Bu nedenle Hz. Peygamber (s.a.v.) gönderildiğinde kıskançlığa kapılarak iman etmediği ifade edilmiştir.¹⁰ Hatta bir görüşe göre "Kendisine kanutlarımızı verdiğimiziz, fakat onları bir kenara atan, bu yüzden şeytanın peşine taktığı, nihayet azgınlardan olan kişinin haberini onlara anlat."¹¹ mealindeki ayet-i kerimenin nüzûl sebebinin Ümeyye b. Ebi's-Salt olduğu zikredilmiştir.¹² Ayrıca şairin şiirleri Hz. Peygamber'e (s.a.v.) okunduğunda "Dili iman etti ama

⁷ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, *el-Hayâvan* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 2/420; Muhammed Hâşim 'Atiyye, *el-Edebu'l-'Arabî ve Târihubû fi'l-'Asri'l-Câbilî* (Kâhire: Matba'atu Mustafa'l-Bâbî'l-Halebî ve Evlâduhû bi Misr, 1936), 349.

⁸ Ebu'l-Ferec Ali b. el-Hüseyn b. Muhammed el-Kureşî el-İsfahânî, *el-Eğânî*, thk. Semîr Câbir (Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.), 4/130; Behcet Abdulğafûr el-Hadisî, *Ümeyye b. Ebi's-Salt Hayâtuhû ve Şi'rübû* (Abû Dabî: Hey'etu Ebû Zaby li's-Sekâfe ve't-Turâs, 2009), 51.

⁹ Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe, *es-Şi'r ve's-Şu'arâ* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2002), 1/450; el-İsfahânî, *el-Eğânî*, 4/127; Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasan b. Hibetillâh b. 'Asâkir, *Târihu Medîneti Dimâşk ve Zikru Fadlihâ ve Tesmiyetu Men Hallehâ Mine'l-Emâsil*, thk. Muhibbuddîn Ebû Sa'îd Ömer b. Ğarâme (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1995), 9/255; Abdulhafîz es-Setâlî, *Dîvânü Ümeyye b. Ebi's-Salt* (Şâm: el-Matba'atu't-Te'âvuniyye, 1974), 34.

¹⁰ İbn Kuteybe, *es-Şi'r ve's-Şu'arâ*, 1/450; el-İsfahânî, *el-Eğânî*, 4/129; Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *el-Bed'u ve't-Târih* (Portsaîd: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, ts.), 2/144; Ebu'l-Fadl Ahmed b. 'Ali b. Muhammed b. Hacer el-'Askalânî, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, thk. 'Adil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Mu'avvad (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), 1/385; Ömer Ferrûh, *Târihu'l-Edebi'l-'Arabî* (Beyrût: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, 1981), 1/216.

¹¹ A'râf, 7/175.

¹² Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrâhîm Etfeyyîş (Kâhire: Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1964), 7/320; Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer b. Kesîr,

kalbi kafir kaldı.” şeklinde görüş beyan ettiği dile getirilmiştir.¹³ Sahip olduğu kültürel birikimi, Tevrat ve İncil gibi semavî kitapların yanı sıra farklı dillerde yazılı kaynaklardan yaptığı okumalarla inşa ettiği entelektüel kişiliğiyle şairin Câhiliye döneminde benzersiz bir karakter olduğu yönünde yorumlar yapılmıştır.¹⁴ Kezâ şairin İslâm’dan önce Mekke’de “*Bismike’llâhumme*” ifadesini kullanan ilk kişi olduğuna işaret edilmiştir.¹⁵ Dayısı Rebi’a b. Abdışems’in oğulları Utbe ve Şeybe’nin Bedir Savaşı’nda öldürülmeleri üzerine Mekkeli müşriklerin bu savaşta verdikleri kayıplar için mersiye söylediği ve Hz. Peygamber’in (s.a.v.) bu mersiye rivayetini yasakladığı belirtilmiştir.¹⁶ Şairin, İslâm’ın gelişinden sonra da manastır ve kiliseleri gezerek rahip ve papazlarla din üzerine konuşmalarını ve tartışmalarını sürdürdüğü, bu nedenle bazı eleştirmenlerce Hristiyan veya ehl-i kitap olarak görüldüğü aktarılmıştır.¹⁷ Dahası son dönem Arap edebiyatının önemli isimlerinden olan Butros el-Bustânî (ö. 1883), Luvîs Şeyhû (ö. 1927), Ahmed Emîn (ö. 1954) ve Muhammed Abdulmunim Hafâcî (ö. 2006) gibi edebiyatçılar, Ümeyye’nin Hristiyan olduğu iddiasını öne sürmüşlerdir.¹⁸ Luvîs Şeyhû, bu iddiasını şairin Hanîflerden olması ve Hanîfliğin Câhiliyede Hristiyanlıkla özdeşleşmiş olması, İncil dahil semavî kitapları okuması, manastır ve kiliselere girerek rahiplerle bir araya gelmesi, o dönemde Irak Hristiyanlarının dili olan Süryâniceyi bilmesi gibi öne sürdüğü pek çok delille güçlendirme gayreti içine girmiştir.¹⁹ Radikal tutumu nedeniyle objektif değerlendirmeden uzaklaşmakla itham edilen Luvîs Şeyhû’nun iddiaları, delillerini tartışan bazı araştırmacılar tarafından çürütülmeye çalışılmıştır.²⁰ Şairin Hristiyan olduğu görüşü bazı eleştirmenler tarafından yanlış bir kanaat olarak değerlendirilmiş, dinî inancıyla ilgili en yaygın kanaatin tevhîd inancına dayalı Hanîflik olduğu rivayet edilmiştir.²¹ Kimi araştırmacılar tarafından Hanîflerin en yetenekli şairi olarak görülen Ümeyye b. Ebi’s-Salt’ın,²² “*Hanîfliğin hak olduğunu biliyorum ama Muhammed hakkında içime şüphe düşmekte.*”²³ sözüne ek olarak divanında yer alan aşağıdaki beyti, şairin Hanîfliği benimsediğinin en güçlü delili olarak görülmüştür (Hafif):²⁴

كُلُّ دِينَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِنْدَ اللَّهِ إِلَّا دِينَ الْحَيَّةِ بُورُ

“*Kıyamet günü her din Allah indinde, yok olup gidecektir Hanîflik haricinde.*”

el-Bidâye ve’n-Nihâye, thk. ‘Alî Şirî (Beyrût: Dâru İhyâ’it-Turâsîl-‘Arabî, 1988), 2/280; el-‘Askalânî, *el-İsâbe fî Temyîzi’s-Sabâbe*, 1/385.

¹³ İbn Kuteybe, *eş-Şi’r ve’s-Şu’arâ*, 1/450; Abdulkâdir b. Ömer el-Bağdâdî, *Hiżânetu’l-Edeb ve Lubbu Lubâbi Lisâni’l-‘Arab*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kâhire: Mektebetu’l-Hâncî, 1997), 1/250.

¹⁴ el-Hadîsî, *Ümeyye b. Ebi’s-Salt*, 49.

¹⁵ el-İsfahânî, *el-Eğânî*, 4/130; Ahmed Emîn, *Fecru’l-İslâm* (Kâhire: Mektebetu’n-Nahdati’l-Mısriyye, 1964), 28.

¹⁶ el-İsfahânî, *el-Eğânî*, 4/130; el-‘Askalânî, *el-İsâbe fî Temyîzi’s-Sabâbe*, 1/385; el-Bağdâdî, *Hiżânetu’l-Edeb*, 1/251.

¹⁷ el-Makdisî, *el-Bed’u ve’t-Târîh*, 2/144; Corcî Zeydân, *Târîhu Âdâbi’l-Luğati’l-‘Arabîyye* (Kahire: Dâru’l-Hilâl, ts.), 1/132.

¹⁸ Butros el-Bustânî, *Udebân’l-‘Arab fî’l-Câhiliyyeti ve Sadri’l-İslâm* (Kâhire: Muessesetu Hindâvî li’t-Ta’lim ve’s-Sekâfe, 2012), 74; Emîn, *Fecru’l-İslâm*, 27; Muhammed Abdulmun’im Hafâcî, *el-Hayâtu’l-Edebiyye fî’l-‘Asri’l-Câhili* (Beyrût: Dâru’l-Cil, 1992), 58.

¹⁹ Luvîs Şeyhû, *en-Nasrâniyyetu ve Âdâbuhâ Beyne ‘Arabî’l-Câhiliyye* (Beyrût: Matba’atu’l-Âbâi’l-Yesû’iyyîn, 1912), 2/426.

²⁰ el-Hadîsî, *Ümeyye b. Ebi’s-Salt*, 59-62.

²¹ Reynold Alleyne Nicholson, *Târîhu’l-Edebi’l-‘Arabî fî’l-Câhiliyyeti ve Sadri’l-İslâm*, çev. Safâ Hulûsî (Bağdât: Matba’atu’l-Ma’ârif, 1970), 245; Muhammed Lutfî Cuma, *eş-Şibâbu’r-Râsûd* (Kâhire: Muessesetu Hindâvî li’t-Ta’lim ve’s-Sekâfe, 2014), 276; Şevkî Dayf, *Târîhu’l-Edebi’l-‘Arabî el-‘Asru’l-Câhili* (Kâhire: Daru’l-Ma’ârif, 1960), 97.

²² Habib Haneş Hamdân ez-Zehrânî, *Edebu’l-Hanîfiyyeti fî’l-‘Asri’l-Câhili* (Mekke: Câmî’atu Ummi’l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 1985), 119.

²³ el-İsfahânî, *el-Eğânî*, 4/138.

²⁴ es-Setalî, *Divânü Ümeyye*, 393.

Beyitte Hanîfliğe mensubiyetini açıkça dile getiren Ümeyye, şiirle güçlü bağlara sahip bir aileden gelmektedir. Zira kaynaklarda şairin babası Ebu's-Salt ve oğullarından Rebi'a ve Kâsım'ın da şiir söyledikleri dile getirilmiştir. İbn Sellâm el-Cumahî'nin (ö. 231/846) Tâîf şairlerinin en yeteneklisi olarak nitelediği Ümeyye b. Ebi's-Salt'ın şiirleri, birinci tabaka şiirleri arasında kategorize edilmiştir.²⁵ Ancak buna karşın İbrânice ve Ârâmice gibi dillerden Allah'a ad olarak kullandığı الساطط و التغور, ay anlamına gelen الساهور, gökyüzüne karşılık olarak da صاقورة ve حاقورة gibi Arapların aşına olmadıkları kelimeler içermesi nedeniyle dil alimlerinin şairin şiirlerini delil olarak kabul etmedikleri zikredilmiştir.²⁶ Şiirlerinde hikmetli sözler ve dinî kavramlara yer veren şair, Arap edebiyat tarihi kaynaklarında bilge şairler kategorisine dahil edilmiştir.²⁷

Ümeyye b. Ebi's-Salt'ın divanı incelendiğinde konuları itibarıyla şiirlerinin iki temel gruba ayrıldığını söylemek mümkündür. Şairin şiirlerinin bir kısmı klasik Arap şiirinin özelliklerini taşıyan methiye, mersiye, fahr, hiciv, kıssalar ve bu türler arasına serpiştirilmiş hikmetli sözler içeren şiirlerdir. Şiirlerinin büyük çoğunluğu ise zühd, Allah'ın varlığı ve ahiretle ilgili konulara odaklanmıştır.²⁸ Bu şiirlerinde şairin, sıkça kâinatı yaratan tek Allah inancına davet ettiği, peygamber kıssalarını ele aldığı, Arapların bilmedikleri pek çok lafız kullandığı, kendisinden önce hiçbir şairin dile getirmediği şekilde göklerin ve yerin yaratılışından, hesap gününden, meleklerden, cennet ve cehennemden bahsettiği görülmüştür. Bunlara ek olarak semâvî kitaplarda zikredilen Âd ve Semûd kavimlerinin akıbetleri, Nûh tufanı, Nûh, İbrâhîm, İshâk, Yûsuf, Mûsâ, Dâvûd, Süleymân gibi peygamberlerin kıssaları şiirlerinde ele aldığı konular arasında yer almıştır.²⁹ Şairin, Fars İmparatorluğu'nun Yemen diyarında gerçekleştirdiği fetihlerin bir sonucu olarak Arap Yarımadası'nda ortaya çıkan sosyal ve kültürel koşullardan etkilendiğine dair değerlendirmeler yapılmıştır. Bu etkileşim sonucunda antik Hint-İran kültürünü temsil eden Aryan mantalitesinin kadîm Sâmi ruhuyla karıştığı, söz konusu etkileşimin VI. yüzyıl Arap edebiyatında özellikle şiirlerde açıkça görüldüğü, Arap hayal gücünün Fars kültürünün parçası olan mitolojik efsane ve masallardan esinlenerek edebî ürünler ortaya koyduğu, bu nedenle Ümeyye'nin de öğüt ve mev'ize formatındaki parçalarda fabl türü şiirler söylediği belirtilmiştir.³⁰ Ebu'l-Ferec el-İsfahânî (ö. 356/967), Arap şiirinde bazı şairlerin adlarının belirli temalarla özdeşleştiği tesbitinde bulunurken genel anlamda 'Antere b. Şeddâd'ın (y.ö. 614) savaşı, Ömer b. Ebi Rebi'a'nın (ö. 93/711) gençlikle ve Ümeyye'nin de ahiretle ilgili konulara yoğunlaştığını dile getirmiştir.³¹ Bu bağlamda şairin tam anlamıyla bir din şairi olduğu ifade edilmiş, Câhiliye döneminde dinî şiirlerdeki eşsizliği Abbâsîler dönemi zühd şiirlerinde ayrıcalıklı bir konuma sahip olan Ebu'l-'Atâhiye'nin (y.ö. 210/825) durumuyla karşılaştırılmıştır.³² Arap şairleri bedevî ve hadarî şeklinde iki ana gruba ayıran Arap şiir

²⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtu Fuhûli's-Su'arâ*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Cidde: Dâru'l-Medenî, ts.), 1/259; İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-Su'arâ*, 1/452-453; el-İsfahânî, *el-Eğânî*, 4/127; el-Hadîsî, *Ümeyye b. Ebi's-Salt*, 26.

²⁶ İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-Su'arâ*, 1/452; el-İsfahânî, *el-Eğânî*, 4/128-129; Abdulvehhâb es-Sâbûnî, *Şu'arâ ve Devâvîn* (Beyrût: Dâru's-Şark, 1978), 43; Ferrûh, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, 1/217; es-Setâlî, *Dîvânü Ümeyye*, 359, 364, 386.

²⁷ Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Luğati'l-'Arabîyye*, 1/132.

²⁸ Ferrûh, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, 1/217; Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Luğati'l-'Arabîyye*, 1/132; el-Hadîsî, *Ümeyye b. Ebi's-Salt*, 73.

²⁹ el-Cumahî, *Tabakâtu Fuhûli's-Su'arâ*, 1/262-263; Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Luğati'l-'Arabîyye*, 1/133.

³⁰ 'Atiyye, *el-Edebu'l-'Arabî*, 349; Zülfikar Tüccar, "Ümeyye b. Ebu's-Salt", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/304.

³¹ el-İsfahânî, *el-Eğânî*, 4/132.

³² Ahmed Muhammed el-Hûfî, *el-Hayâtu'l-'Arabîyye mine's-Si'ri'l-Câhilî* (Kâhire: Mektebetu Nahdati Mısır ve Matba'atuhâ, 1952), 326.

eleştirmenleri, en yetenekli şehir şairlerinin Medîne’de yetiştikleri, Medîne’yi Abdükays ve Sakîf kabilesi şairlerinin izlediği ve Ümeyye b. Ebi’s-Salt’ın da Sakîf’in en kudretli şairi olduğu görüşünde ittifaka yakın ortak bir kanaat ortaya koymuşlardır. Emevî döneminin en önemli şairlerinden olan el-Kümeyt (ö. 126/744) ise, Ümeyye’nin en yetenekli şair olduğunu, İslâmî dönem şairlerini kastederek Ümeyye’nin kendileri gibi şiir söylediğini ancak sonraki dönemde gelen şairlerin Ümeyye gibi şiir söyleyemediklerini ifade etmiştir.³³ Buna karşın son dönem Arap edebiyat tarihinin önemli isimleri arasında yer alan Ömer Ferrûh’un (ö. 1987) söz konusu ortak kanaatle örtüşmeyen bir görüş beyan ettiği görülmüştür. Ferrûh, Ümeyye’nin şiirlerini dil ve üslup açısından eleştirerek bu şiirlerin doğallıktan uzak bir şekilde tekellüfle söylendiğini, kurgusal zayıflığının yanında lafızlarının oturaklı olmadığını ve herhangi bir cazibesinin bulunmadığını dile getirmiştir.³⁴

Câhiliye ve Sadru’l-İslâm dönemlerinde yaşamış bir şair olan Ümeyye b. Ebi’s-Salt’ın şiirlerinde ağırlıklı olarak İslâmî yaklaşımlarla örtüşen dinî anlamlara yer vermesi, Kur’ân’ın nazmına yakın bir şiir üslubu benimsemesi, şiirlerinde Kur’ân’dan iktibaslar yaparak ayetlerde yer alan kelimeleri benzer örüntülerde kullanması gibi hususlar,³⁵ şiirlerinin doğruluğu meselesinin tartışmalı bir konu olmasına yol açmıştır. Bu nedenle Ümeyye’nin şiirlerinin doğruluğu, sadece rivayet ve ezber yoluyla günümüze ulaştığı için Câhiliye şiirinin mevsukiyetini toptan reddeden Tâhâ Hüseyin’e (ö. 1973) ek olarak,³⁶ bir grup edebiyat tarihçisi ve eleştirmeni tarafından şüpheyle karşılanmıştır.³⁷ Şairin kişiliğini ve şiirlerini analitik bir yaklaşımla detaylıca ele alan Cevâd Alî (ö. 1987) bazı endişelerine yer verdiği değerlendirmelerinde, Ümeyye’nin şiirlerindeki uydurmanın hiçbir delile mahal bırakmayacak kadar açık olduğunu ve şiir uydurarak bunları şaire nispet eden şahısların şiir konusunda pek de maharetli olmadıklarını dile getirmiştir.³⁸ Buna ek olarak şairin söylediği şiirlerin büyük çoğunluğunun erken dönemlerde kaybolduğu belirtilmiş, günümüze ulaşan pek az miktardaki şiirin Ümeyye’nin şairliğini tam olarak yansıtmamakla birlikte hayatından ancak bir kesiti temsil edebileceği yönünde yorumlar yapılmıştır.³⁹ Bu şiirlerin kaybolması noktasında Emevî Devleti’nin meşhur valisi ve komutanı Haccâc b. Yûsuf’un (ö. 95/714) şairin şiirlerini bilen kimsenin kalmadığından dert yandığı rivayet edilmiştir.⁴⁰ Tâhâ Hüseyin, gerek Ümeyye b. Ebi’s-Salt gerekse çağdaşı veya daha öncesinde yaşamış olan diğer Hanîflere nispet edilen şiirlerin tam bir intihâl ürünü olduğu görüşünü ileri sürmüştür. Ayrıca söz konusu şiirlerin İslâm’ın Arap topraklarında bir mazisi olduğunu ve diğer inançlara göre daha eski olduğunu ispatlamak amacıyla Müslümanlar tarafından uydurulduğu iddiasında bulunmuştur.⁴¹ Tâhâ Hüseyin’in konuyla ilgili görüşleri dönemin Arap edebiyat camiasında tepkiyle karşılanmış, yazılan reddiyelerle iddiaları boşa çıkarılmıştır.⁴² Fransız Oryantalist Clement Huart (ö. 1926) ise İslâm karşıtı emellerine hizmet etmek adına farklı bir yaklaşımla Ümeyye’nin şiirleriyle Kur’ân ayetleri arasında karşılaştırma yapmıştır. 1904 yılında *Journal Asiatique* dergisinde yayımladığı makalesinde konuyu uzun uzadıya ele alan Huart, çok değerli bir veri elde ettiğini

³³ el-Cumahî, *Tabakâtu Fuhûlî’s-Su’arâ*, 1/259; el-İsfahânî, *el-Eğânî*, 4/129; el-‘Askalânî, *el-İsâbe fî Temyîzî’s-Sabâbe*, 1/385.

³⁴ Ferrûh, *Târîhu’l-Edebi’l-‘Arabî*, 1/217.

³⁵ ‘Atiyye, *el-Edebu’l-‘Arabî*, 350-351.

³⁶ Tâhâ Hüseyin, *fî’s-Si’ri’l-Câbilî* (Kâhire: Matba’atu Dâri’l-Kutubi’l-Mısriyye, 1926), 84.

³⁷ Carl Brockelmann, *Târîhu’l-Edebi’l-‘Arabî*, çev. Abdulhalim en-Neccâr (Kâhire: Dâru’l-Ma’ârif, 1983), 1/113.

³⁸ Alî, *el-Mufasssal*, 12/73.

³⁹ Ferrûh, *Târîhu’l-Edebi’l-‘Arabî*, 1/217; el-Hadîsî, *Ümeyye b. Ebi’s-Salt*, 129.

⁴⁰ el-İsfahânî, *el-Eğânî*, 4/130. Ümeyye b. Ebi’s-Salt gibi Sakîf kabilesi mensubu olan Haccâc’ın Ümeyye’nin şiirine olan ilgisi ve kaybindan duyduğu hüznün kabile taassubu kaynaklı olduğu tahmin edilmektedir.

⁴¹ Hüseyin, *fî’s-Si’ri’l-Câbilî*, 86.

⁴² Muhammed el-Hıdır Hüseyin, *Naked Kitâb fî’s-Si’ri’l-Câbilî* (Kâhire: el-Mektebetu’l-Ezheriyye li’t-Turâs, ts.), 219-220.

ve Ümeyye'nin şiirlerini kastederek Kur'ân'ın yeni bir kaynağına ulaştığını iddia etmiştir. Yaptığı karşılaştırmalar sonucunda; Ümeyye b. Ebi's-Salt'a isnad edilen şiirlerin sahih olduğu, Peygamber'in Kur'ân'ın nazmında az veya çok oranda bu şiirlerden yararlandığı, bu şiirlerin sahihliğinin ve Peygamber'in Kur'ân'ın nazmında şiirlerden yararlanmasının Müslümanları Ümeyye b. Ebi's-Salt'ın şiirlerini hedef almaya ittiği sonuçlarına ulaşmıştır. Huart'ın metodoloji ve objektiflikten yoksun bu iddiaları, aralarında Alman Oryantalist Carl Brockelmann (ö. 1956), İsveçli Oryantalist Tor Andrae (ö. 1947) ve Tâhâ Hüseyin gibi önemli isimlerin olduğu pek çok tarih ve edebiyat araştırmacısı tarafından delillerle reddedilmiştir.⁴³

Ümeyye b. Ebi's-Salt'ın hayatına dair pek çok detayda olduğu gibi vefat tarihi ve nasıl vefat ettiğiyle ilgili kesin bilgi bulunmamaktadır. İslâm'ı kabul etmeden öldüğü noktada görüş birliği bulunmakla birlikte, ölüm tarihiyle ilgili çeşitli görüşler zikredilmiştir. Kimi kaynaklar şairin 2/624 yılında vefat ettiğini belirtirken,⁴⁴ kimi kaynaklar da Tâif'in fethinden önce 7/629 veya 8/630 yılında vefat ettiği bilgisini kayıt altına almıştır.⁴⁵ Bazı kaynaklara göre ise Sakif kabilesi İslâm'ı kabul etmeden önce 9/631 yılında Tâif'te öldüğü ifade edilmiştir.⁴⁶

2. Şiirlerinde Başlıca Dinî Anlamlar

Bazı araştırmacılar tarafından Câhiliye toplumunun en bilgili ve entelektüel kesimi olarak nitelenen şairler, "Arapların divanı" vasfıyla bir kültür hazinesi sayılan şiirde dönem insanının ahlâk, gelenek, din ve fikir yapısını kayıt altına almışlardır.⁴⁷ Bu nedenle eski Arap şiiri, İslâm öncesi Arap toplumunun inançları ve dinî telakkileri hakkında Kur'ân ve hadislerden sonra bilgi edinebileceğimiz en önemli kaynaklardan birisi olarak kabul edilmiştir.⁴⁸ Arap edebiyatındaki şöhretini büyük ölçüde dinî şiirlerine borçlu olduğu yönünde değerlendirmeler yapılan Ümeyye b. Ebi's-Salt, şairlerin genelinin değinmediği dinî anlam ve konuları ele almak suretiyle Câhiliye dönemi inançlarının gün ışığına çıkarılmasında önemli rol oynamıştır. Bu konuların özellikle Hanîflikle ilgisi olan dönem şairlerinin bazıları tarafından ele alındığına işaret edilmelidir. Ancak Ümeyye b. Ebi's-Salt'ın neredeyse şiirlerinin tümünü dinî şiir olarak niteleyebileceğimiz türde yazması, bu türe kendi karakterinden ve yaşam tarzından katkılar sunması, din olgusunu şiirlerinin temel konusu haline getirmesi gibi hususlar, şaire Câhiliye dönemi şairleri arasında ayrıcalıklı bir konum kazandırmıştır.⁴⁹ Şairin şiirlerinde gözlemlenen bu dinî dokunun, Hz. Peygamber'i (s.a.v.) "Ümeyye b. Ebi's-Salt ise az dâba müslüman oluyordu."⁵⁰ ifadesini söylemeye sevk edecek kadar yoğun olduğu görülmektedir. Ümeyye b. Ebi's-Salt'ın şiirleri tema analizine dayalı bir bakış açısıyla okunduğunda şairin, dinî dokunun baskın bir hal almasını sağlayan bazı anlamlara yoğunlaştığı açıkça anlaşılmaktadır. Bu anlamları; tevhîd inancı, Allah'ın bâkîliği, ölümün kaçınılmazlığı, yeniden dirilme ve hesap, kâinatı tefekkür şeklinde başlıklandırmak mümkündür.

⁴³ Daha geniş bilgi için bkz. Brockelmann, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, 1/113; Hüseyin, *fi's-Şi'ri'l-Câbilî*, 82-85; Cuma, *eş-Şihâbu'r-Râsîd*, 265-271; 'Atiyye, *el-Edebu'l-'Arabî*, 352-355; el-Hadîsî, *Ümeyye b. Ebi's-Salt*, 129; Hâmil b. İsa, *Clement Huart* (Kazablanka: el-Merkezu's-Sekâfi li'l-Kitâb, 2020), 57-58.

⁴⁴ Luvîs Şeyhû, *Şu'arâ'u'n-Nasrâniyyeti Kable'l-İslâm* (Beyrût: Dâru'l-Meşrik, 1991), 226; Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Luğati'l-'Arabîyye*, 1/132.

⁴⁵ Ferrûh, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, 1/217.

⁴⁶ el-'Askalânî, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, 1/385; el-Bağdâdî, *Hizânetu'l-Edeb*, 1/252; 'Atiyye, *el-Edebu'l-'Arabî*, 351.

⁴⁷ Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 55-57.

⁴⁸ Ali Bulut, "Câhiliye Şiirinde Bazı Dinî Motifler", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/18-19 (2005), 216.

⁴⁹ Alî, *el-Mufasssal*, 11/132; es-Setalî, *Dîvânü Ümeyye*, 241.

⁵⁰ Müslim, *Şiir*, 2.

2.1. Tevhîd İnancı

Kur'ân'ın bazı ayetleri ve Câhiliye şiiri incelendiğinde, İslâm öncesi dönemde Arap Yarımadası'nın farklı bölgelerinde yaygın olan dinî anlayışın çok tanrıcılık temelli olduğu görülmektedir.⁵¹ Câhiliye Arapları, diğer tanrıları ve putlarından ayrı olarak Allah'ı da tanımış ve O'nun adını gerek günlük hayatlarında gerekse şiir ve nesir gibi yazıya döktükleri eserlerinde sık sık kullanmışlardır.⁵² İslâm öncesi dönemde politeizmin yaygın olduğu bir toplumda yaşamalarına rağmen bu toplumda yaygın inancın aksine monoteist anlayışı benimseyen Hanîf şairlerin şiirlerinde üzerinde en çok durdukları akidevî konu, Allah'ın birliği meselesidir.⁵³ Putperestliğin yaygın olduğu bu dönemde Hanîf şairler, kitleleri etkisi altına alan şiirin yanında hutbeleri de kullanmak suretiyle insanları Allah dışındaki varlıklara ibadetten uzaklaştırmak ve tevhîd inancını yeniden tesis etmek uğruna çaba göstermişlerdir.⁵⁴ Hanîf şairlerin dinî anlamlara yer verdikleri şiirlerinde tevhîd inancını ele almaları, Câhiliye döneminde Allah inancının varlığına delil olarak gösterilmiştir.⁵⁵ Bu dönemde dinî meseleleri şiirlerinde en yoğun şekilde işleyen şair olan Ümeyye b. Ebi's-Salt, yaşadığı toplumun ıslâhı amacıyla tevhîd inancıyla ilgili mesajlarını iletirken farklı üsluplar benimsemiştir. Aşağıdaki beyitlerde görüleceği üzere şair, zaman zaman Allah'ın bir olduğuna olan inancını ve O'na hiçbir şeyi ortak koşmayacağını ilan edercesine haykırmaktadır (Tavîl):⁵⁶

وَأَشْهَدُ أَنَّ اللَّهَ لَا شَيْءَ فَوْقَهُ عَلِيًّا وَأَمْسَى ذِكْرُهُ مُتَعَالِيًّا
وَأَيَّاكَ لَا تَجْعَلَنَّ مَعَ اللَّهِ غَيْرَهُ فَإِنَّ سَبِيلَ الرُّشْدِ أَصْبَحَ بَادِيًّا
رَضِيْتُ بِكَ اللَّهُمَّ رَبًّا فَلَنْ أُرَى أَدِينُ إِلَهِهَا غَيْرُكَ اللَّهُ ثَانِيًّا

“Şabitlik ederim hiçbir şeyin Allah'tan daha üstün olmadığına ve şanınin yüce olduğuna.

Sakın ha! Allah'a başkasını ortak kılma, zîra doğru yol artık apaçıktır ortada.

Rabbim! Rab olarak razı oldum sana, senden başka ikinci bir ilaha ibadet etmeyi düşünmem asla.”

Allah'tan başkasına ibadet etmeyi inkar eden İbn Ebi's-Salt, şüpheye mahal bırakmayacak şekilde tevhîd inancına sahip olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca şiirinde “şabitlik ederim” ifadesini kullanmak suretiyle yaşadığı topluma benimsediği tevhîd inancını ilan etmeyi tercih eden şair, toplumun ıslah edilme amacına uygun olarak “Sakın ha!” sözüyle de uyarı görevini yerine getirmektedir. Şairin putperest Câhiliye toplumuna tevhîdle ilgili mesajlarını iletirken benimsediği üsluplardan bir diğeri, konuyla ilgili olarak yöneltilen varsayımsal sorular ve bunlara verilen cevaplardan ibaret olan cedel ve münazaraya yakın bir üsluptur. Şair, herhangi bir kimsenin Allah'tan başka bir ilahın varlığı iddiasında bulunması

⁵¹ Bazı ayet örnekleri için bkz. Furkân 25/3; Yâsîn 36/74-75; Zümer 39/3; Necm 53/19-23; Ebu'l-Munzir Hişâm b. Muhammed el-Kelbî, *Kitâbu'l-Asnâm*, thk. Ahmed Zekî Bâşâ (Kâhire: Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1995), 14-30.

⁵² Alî, *el-Mufasssal*, 11/107-112; Ömer Ünal, “İslâm Öncesi Arap Şiirinde Bazı Dinî Motifler”, *Nüşba: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 3/9 (Bahar 2003), 176.

⁵³ İbrahim Ethem Polat, “Hanîf Şairlerin Şiirlerinde Monoteist Yapı”, *Nüşba: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Bahar 2001), 124.

⁵⁴ Faruk Çiftçi, Harun Özel, “Câhiliye Dönemi Zühd Edebiyatının Sosyal ve Kültürel Hayata Yansımaları”, *TİDSAD Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi / The Journal of Turk & Islam World Social Studies* 5/17 (Haziran 2018), 402.

⁵⁵ Ramazan Meşe, “Cahiliye Dönemi Hanîf Şairlerin Şiirlerine Tematik Bir Yaklaşım -Tevhîd Anlayışı-”, *Amasya İlahiyat Dergisi* 1/16 (Haziran 2021), 207.

⁵⁶ es-Setalî, *Dîvânü Ümeyye*, 538-539.

durumunda, bu iddianın insanlar tarafından reddedileceğini şu şekilde dile getirmektedir (Mütekârib):⁵⁷

إِذَا قِيلَ مَنْ رَبُّ هَذِي السَّمَاءِ فَلَيْسَ سِوَاهُ لَهُ مُضْطَرِبٌ
وَلَوْ قِيلَ رَبُّ سِوَى رَبَّنَا لَقَالَ الْعِبَادُ جَمِيعًا كَذِبٌ

“Kimdir bu semanın Rabbi? diye sorulursa, sarsılarak boyun eğmez O’ndan başkasına.
Rabbimizden başka rab vardır denilirse eğer, tüm kullar (bunu diyene) yalancı derler.”

Ümeyye b. Ebi’s-Salt’ın tevhîd inancını esas alan bazı beyitleri; Allah’ın şânı, birliği, yüceliği, kudreti, adaleti ve hükümlerliliği gibi hususlarla ilgili mesajlar içermektedir. Toplumun bilge ve entelektüel kesiminin temsilcileri olarak görebileceğimiz Hanîflerden olan şairin aşağıdaki dizeleri, Câhiliye insanının Allah’a ait bazı sıfatlardan haberdar olduğunu ortaya koymaktadır (Tavîl):⁵⁸

لَكَ الْحَمْدُ وَالتَّعْمَاءُ وَالْمُلْكُ رَبَّنَا فَلَا شَيْءَ أَعْلَى مِنْكَ مَجْدًا وَأَعْجَدُ
مَلِيكَ عَلَى عَرْشِ السَّمَاءِ مُهَيَّمٌ لِعَرْبِهِ تَعْنُو الْوُجُوهُ وَتَسْجُدُ
فَسُبْحَانَ مَنْ لَا يَعْرِفُ الْخَلْقُ قَدْرَهُ وَمَنْ هُوَ فَوْقَ الْعَرْشِ فَرْدٌ مُوَحَّدُ
وَمَنْ لَمْ تُنَازِعْهُ الْخَلَائِقُ مُلْكَهُ وَإِنْ لَمْ تُفَرِّدْهُ الْعِبَادُ فَمُفَرَّدُ
هُوَ اللَّهُ بَارِي الْخَلْقِ وَالْخَلْقُ كُلُّهُمْ إِمَاءٌ لَهُ طَوْعًا جَمِيعًا وَأَعْبُدُ

“Rabbimiz! Hamd, nimet ve hükümlerlilik senindir, hiçbir şeyin makamı ve şanı senden daha yüce değildir.

O, semâ arşının sabibi ve egemenidir, O’nun izzetine yüzyüzyü boyun eğer ve secdeye eğilir.

Yaratılmışların kadrini bilmediği (Allah) ne yücedir! Arşın üstündeki O (Allah) tektir ve birdir.

Mahlukâtın hükümlerliliğine karşı koyamadıkları (Allah ne yücedir)! Kullar O’nu tek görmeseler de O tektir.

O, tüm mahlukâtı yoktan var eden Allah’tır, tüm yaratılmışlar seve seve O’nun cariyeleri ve kullarıdır.”

Şair, bu beyitlerinde her ne kadar Allah’ın farklı sıfatlarına işaret etmiş olsa da “ferd, muvabbad, müfred” gibi Allah’ın vahdâniyetine delâlet eden kelimeleri kullanmak suretiyle, tevhîd inancını dizeleri arasına serpiştirdiği mesajların odağına yerleştirmektedir.

Ümeyye b. Ebi’s-Salt, genelde dinî anlamlar içeren şiirlerinde özellikle de tevhîd inancını konu edinen dizelerinde ayetlerde geçen kelime ve terkipleri, Kur’ân’ın nazmıyla örtüşür bir şekilde iktibâs etmektedir. Bir şiirinden alıntıladığımız aşağıdaki beyitlerde; “Çocuk edinmeyen, hâkimiyette ortağı bulunmayan, âcizlikten münezzele olduğu için bir dayanağa da ihtiyacı olmayan Allah’a hamdedirim” de ve tekbir getirerek O’nun şanını yücelt!⁵⁹ ve “O, göklerin ve yerin egemenliği kendisine ait olan, çocuk edinmeyen, egemenliğinde ortağı bulunmayan, her şeyi yaratan, yarattığına belli bir ölçüye göre düzen veren Allah’tır.”⁶⁰ mealindeki ayette geçen ifadeleri kullandığı açıkça görülmektedir. Şairin divanında ve klasik kaynaklarda yer alan bu beyitlerin nispetinde herhangi bir problem olmadığı varsayıldığında, İslâm’dan önceki semavî dinlerin kitaplarını

⁵⁷ es-Setalî, *Dîvânü Ümeyye*, 343-344.

⁵⁸ es-Setalî, *Dîvânü Ümeyye*, 367-372.

⁵⁹ İsrâ 17/111.

⁶⁰ Furkân 25/2.

okuduğu belirtilen Ümeyye'nin dinî temalar içeren şiirlerinde Kur'ân'dan esinlendiği, en azından lafız ve muhteva itibarıyla Kur'ân'ın mesajlarından haberdar olduğu rahatlıkla söylenebilir (Kâmil):⁶¹

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَخْذُ وَلَدًا وَقَدَّرَ خَلْقَهُ تَقْدِيرًا
وَعَنَا لَهُ وَجْهِي وَخَلْقِي كُلُّهُ فِي الْحَاشِيَيْنِ لَوَجْهِهِ مَشْكُورًا

“Hamd, çocuk edinmeye ve yarattıklarına belli bir ölçüye göre düzen verene.

O’na boyun eğdi yüzüm ve benliğim tümüyle, O’na yönelenler içinde samimiyetle ve şükürle.”

Tüm benliğiyle Allah’a yöneldiğini belirttiği yukarıdaki beyitlerde olduğu gibi, şairin tevhîdle ilgili bazı şiirlerine İslâmî hitap tarzıyla örtüşür bir şekilde “hamdele” ile başladığı görülmektedir. Câhiliye dönemi şairlerinden olan Ümeyye'nin özellikle dinî anlamlarla yoğurduğu şiirlerinde kendine özgü bir şiir yapısına sahip olduğu ve bu yapının da klasik Arap şiirinin geleneksel formuna uymadığı belirtilmelidir. Bu bağlamda yaşadığı toplumun ıslâhı uğruna söylediği şiirlerle tevhîd inancını yaymaya çalışan şairin, şekilden ziyade içeriğe yoğunlaştığını dile getirmek mümkündür. Şair, Allah’a hamd ile başladığı şiirlerinden birinde bir muvahhid olarak inandığı ilahı, “Hanîf inancının Rabbi” vasfıyla niteleyerek şunları dile getirmektedir (Basît):⁶²

الْحَمْدُ لِلَّهِ مُسَانًا وَمُصَبِّحًا بِالْخَيْرِ صَبَّحْنَا رَبِّي وَمَسَانًا
رَبِّ الْحَيِّفَةِ لَمْ تَنْفَدْ خَزَائِنُهَا مَمْلُوءَةً طَبَقَ الْأَفَاقِ سُلْطَانًا

“Hamdolsun bizî sabaha ve akşama kavuşturan Allah’a, Rabbim bizî sabaha ve akşama ulaştırdı hayırla.

(Hamdolsun) Hazineleri dolu olup tükenmeyen Hanîf dininin Rabbine, hükmederek âfâkı kuşattı egemenliğiyle.”

Şair, keza Allah’a hamd ile başladığı şiirlerinden birinde Allah’ın ortağının olmadığını açıkça ilan etmekte ve bu gerçeği ikrâr etmeyerek Allah’ın vahdâniyetine inanmayanlarının nefislerine haksızlık ettiklerini dile getirmektedir (Munserih):⁶³

الْحَمْدُ لِلَّهِ لَا شَرِيكَ لَهُ مَنْ لَمْ يُغْلَهَا فَتَفْسَهُ ظَلَمًا

“Hamdolsun ortağı olmayan Allah’a, her kim bunu söylemezse haksızlık eder kendi nefisine.”

Ümeyye, tevhîd inancı bağlamında söylediği pek çok şiirinde tevhîdle iman arasında bağlantı kurarak sözü Allah’a iman konusuna getirmektedir. Hatta aşağıda yer alan şiirinde, sonsuza kadar küfürden uzak kalmayı ve yaşadığı müddetçe kalbini, bedenini ve tüm benliğini imanın kaplamasını yakarırcasına Allah’tan dilemektedir (Basît):⁶⁴

يَا رَبِّ لَا تُجْعَلِّي كَافِرًا أَبَدًا وَاجْعَلْ سَرِيرَةَ قَلْبِي الدَّهْرَ إِيمَانًا
وَاخْلَطْ بِهِ بُنْيَتِي وَاخْلَطْ بِهِ بَشْرِي وَاللَّحْمَ وَالدَّمَ مَا عُمِرْتُ إِنْسَانًا

“Ey Rabbim! Beni kafir yapma asla! Kalbimin derinliklerini daima doldur imanla.

Onu (imani) karıştır bedenime tenime, etime ve kanıma bir insan olarak yaşadığım sürece.”

⁶¹ es-Setalî, *Dîvânu Ümeyye*, 409.

⁶² es-Setalî, *Dîvânu Ümeyye*, 516.

⁶³ es-Setalî, *Dîvânu Ümeyye*, 489.

⁶⁴ es-Setalî, *Dîvânu Ümeyye*, 518.

Putperestlikten uzaklaşarak tevhîd inancını temel edinen Hanîfliğe uygun bir yaşam sürmek için temel şart ve esasın iman olduğunun farkında olan şair, bu esasın tüm varlığını ve benliğini kaplaması için Allah'a yalvarmaktadır. Küfürden uzak kalmanın ancak imanla gerçekleşebileceğini idrâk eden şair, "hak" olarak nitelediği tevhîd inancından ancak basiret yoksunu insanların uzak kalacağını şöyle dile getirmektedir (Tavîl):⁶⁵

أَلَا أَيُّهَا الْقَلْبُ الْمُقِيمُ عَلَى الْهَوَىٰ إِلَىٰ أَيِّ حِينٍ مِنْكَ هَذَا التَّصَدُّدُ
عَنِ الْحَقِّ كَالْأَعْمَى الْمُضِيطِّ عَنِ الْهُدَىٰ وَلَيْسَ يَزُدُّ الْحَقُّ إِلَّا مُفَنِّدُ

"Ey beva ve bevese kapılmış kalb(im)! Ne zamana kadar devam edecek bu isteksiz ve yüz çeviren eğilim?"

Doğru yoldan uzaklaşan kör gibi baktan ayrılığın ne zamana kadar? Hakka ancak aciz yalancı karşı koyar."

Tevhîd inancının gereklerinden biri de Allah'ın şanının yüceltilmesidir. Allah'ın buna layık olduğunu aşağıdaki beyitlerinde dile getiren şair, keza Allah'ın öldüren ve diriltiren vasıflarına dikkat çekerek muhataplarından Allah'ı yüceltmelerini istemektedir (Hafif):⁶⁶

مَجْدُوا اللَّهَ فَهُوَ لِلْمَجْدِ أَهْلٌ رَبُّنَا فِي السَّمَاءِ أَمْسَىٰ كَبِيرًا
ذَلِكَ الْمُنْشَىٰ الْحِجَارَةَ وَالْمَوْ تَىٰ وَأَحْيَاهُمْ وَكَانَ قَدِيرًا

"Allah'ı överek yüceltin! O, layıktır buna, Rabbimiz azîm ve ulu oldu semâda.

O, taşları ve ölüleri yaratarak var edendir, ölüleri de diriltmeye muktedirdir."

2.2. Allah'ın Bâkiliği

Ümeyye b. Ebî's-Salt'ın dinî anlamlarla yoğurduğu şiirlerinde tevhîd inancından sonra en çok ele aldığı anlamlardan bir diğeri, Allah'ın bâkiliği konusudur. Allah'ın ezeli ve ebedî olduğuna iman etmenin tevhîd inancının ayrılmaz bir parçası oluşu, şairin Allah'ın ebediliği noktasında söylediği şiirleri daha anlamlı kılmaktadır. Şair, Allah'ın bâkiliğini O'nun dışındaki varlıkların fâniliğiyle karşılaştırarak ele almaktadır. Bu bağlamda şair, muhatap aldığı kesimin dikkatlerini mahlûkatın fâniliğiyle yaratıcının bâkiliği arasında kurduğu denkleme yoğunlaştırma çabası içine girmektedir (Tavîl):⁶⁷

وَأَنَّ يَكُونُ الْخَلْقُ كَالْخَالِقِ الَّذِي يَدُومُ وَيَبْقَىٰ وَالْخَلِيقَةُ تَنْفَدُ
وَلَيْسَ لِمَخْلُوقٍ مِنَ الدَّهْرِ جِدَّةٌ وَمَنْ ذَا عَلَىٰ مَرِّ الْخَوَادِثِ يَخْلُدُ
وَنَفَىٰ وَلَا يَبْقَىٰ سِوَى الْوَاحِدِ الَّذِي يُبَيِّتُ وَنُجِيِّ دَائِمًا لَيْسَ يَهْمَدُ

"Yaratılmışlar, nasıl dâim ve bâkî olan Yaratıcı gibi olur? Zira mahlukât tükenerek yok olur.

Hiçbir yaratılmışın ezeli olması mümkün değildir, hani kim kaza ve kaderden kurtularak ebedî olabilir?"

Yok oluruz biz, O tek olandan başkası kalmaz, O ki sürekli öldürür, diriltir ve asla durmaz."

Fânî olan yaratılmışlarla bâkî olan Allah'ı aynı mısralarda zikreden şair, muhataplarına mahlûkatın kaçınılmaz sonu olan ölümü hatırlatmaktadır. Bu hatırlatma üzerinden samimi bir kullukla teslim olunmayı hak eden tek varlık olan Allah'a imana göndermede bulunmaktadır.

⁶⁵ es-Setalî, *Dîvânü Ümeyye*, 373.

⁶⁶ es-Setalî, *Dîvânü Ümeyye*, 399-400.

⁶⁷ es-Setalî, *Dîvânü Ümeyye*, 372.

Ebedî olan tek varlık Allah olduğuna göre, ilah olarak görülmeye layık olan tek varlık da Allah'tır. Mahlûkatın ölüme ve yok olmaya mahkumiyeti üzerinden Allah'ın ölümsüzlüğü mesajını iletme çabası, şairin şiirlerinde sıkça tekrar eden bir yaklaşımdır (Vâfir):⁶⁸

فَكُلُّ مُعَمَّرٍ لَا بُدَّ يَوْمًا وَذِي دُنْيَا يَصِيرُ إِلَى زَوَالٍ
وَيُعَيِّقُ بَعْدَ جِدَّتِهِ وَيَبْلَى سِوَى الْبَاقِي الْمُقَدَّسِ ذِي الْجَلَالِ

"Uzun ömürlü her bir kimsenin ve dünya ehlinin, yok olması kaçınılmazdır bir gün kesin.

Her şey eskir ve yok olur yeniliğinden bir süre sonra, Bâkî, mukaddes ve azâmet sahibi (Allah) dışında."

Ümeyye; ne kadar uzun yaşarsa yaşasın dünya ehli için yok olmanın kaçınılmaz bir son olduğunu, buna karşın ebediliğın yalnız Allah'a özgü olduğunu dile getirmektedir. Böylece dolaylı bir şekilde şiirlerinin hedef kitesini fânî olan dünyalık işleri terk etmeye ve ölümden sonraki hayat için yararlı işler yapmaya teşvik etmektedir. Şair, Allah'ın bâkî olması ve ebediliğın noktasında muhataplarına oldukça net mesajlar iletmektedir. Bazen imanın temel taşlarından olan Allah'ın ebediliğın düşüncesiyle birlikte bu tasavvuru destekleyici ek mesajlara yer vermektedir. Aşağıda zikredilen beyitlerde şair, "O'nun zâtından başka her şey yok olacaktır."⁶⁹ ve "Göklerin ve yerin mirası Allah'ındır."⁷⁰ mealindeki ayetlerin içerikleriyle örtüşür biçimde, Allah'ın ebediliğın ilkesinin yanına göklerin ve yerin mirasının da yalnız O'na ait olduğun düşünmesini yerleştirmektedir (Tavîl):⁷¹

أَلَا كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ غَيْرَ رَبَّنَا وَلِلَّهِ مِيرَاثُ الَّذِي كَانَ فَاتِنَا
وَإِنْ يَكُ شَيْءٌ خَالِدًا وَمُعَمَّرًا تَأْمَلُ نَجْدٌ مِنْ فَوْقِهِ اللَّهُ بَاقِنَا

"Biliniz ki her şey yok olucudur Rabbimizden başka, fânî olan her şeyin mülkü aittir O'na.

Eğer bir şey ebedî ve uzun ömürlü ise, dikkatlice bak ki görürsün Allah'ı onun üstünde."

Şairin ilk beyitte Allah'ın ebediliğın ve mahlûkatın yok olmasından sonra göklerin ve yerin mirasının Allah'a aidiyeti düşüncelerini bir arada işlediğın bu şiiri, yukarıda mealleri zikredilen ayetlere benzerliğın iddiasıyla şüpheyile karşılanmıştır. Ancak Ümeyye b. Ebi's-Salt'ın divanını derleyerek tahkikini yapan Abdulfafiz es-Setalî, şiirin sıhhatine yapılan itirazları delillerle çürütme gayreti içine girmiştir. Bu bağlamda şairin, içeriğın vâkıf olacak şekilde Tevrât ve İncil'i okuduğuna işaret etmiş, Allah'ın bâkiliğın ve göklerin ve yerin mirasının Allah'a aidiyetiyle ilgili şairin dile getirdiğın mesajların söz konusu kutsal kitaplarda yer alması gerçeğinden yola çıkarak bu şiirlerin doğruluğın savunmuştur.⁷²

2.3. Ölümün Kaçınılmazlığın

Allah'ın bâkiliğın ve O'nun dışındaki tüm varlıkların fâniliğın gerçeğın, insan düşüncesinin ölümün kaçınılmazlığın yönelmesine ve insanın ebediliğın imkansızlığın idrâk edilmesine yol açmıştır. İnsan hayatını tümüyle kuşatarak adeta içine hapseden ve dünya hayatının sonu anlamına gelen ölümün kaçınılmazlığın düşüncesi, insanları bu açmazın tek çıkış yolu olarak gördüğü inanca yönlendirmiştir. Ölümden kaçışın mümkün olmaması gerçeğın insanları Allah'a sığınmaya sevk ettiğın farkına varan şair, Allah'ın bâkiliğın ilkesini hatırlatarak toplumu tevhid inancına dayalı Hanîfliğın yönlendirmeye çalıştığın gibi, zaman zaman ölümün

⁶⁸ es-Setalî, *Dîvânü Ümeyye*, 448.

⁶⁹ Kasas 28/88.

⁷⁰ Âl-i İmrân 3/180.

⁷¹ es-Setalî, *Dîvânü Ümeyye*, 528.

⁷² es-Setalî, *Dîvânü Ümeyye*, 184-185.

kaçınılmazlığı düşüncesi üzerinden bu amaca ulaşmaya çalışmıştır. Esasen Ümeyye b. Ebi's-Salt'ın şiirlerinde ele aldığı dinî anlamların tümü, toplumun her kesiminde tevhîd inancını yaymayı amaç edinmiştir. Kezâ şairin; Nûh, Lût, Semûd ve İbrâhim peygamberlerin kavimleriyle ilgili şiirlerinde ele aldığı geçmiş kavimlerin kıssalarına çokça yer vermesi de aynı hedefi gerçekleştirilmeye yöneliktir. Zira geçmiş kavimlerin yok olup gitmeleri, ölümden kaçışın mümkün olamayacağını somut bir şekilde gözler önüne sermiştir. Bu nedenle şairin nazarında ölüm, belirli bir zamana ertelenmiş kesin sondan ibarettir. Şair, oğlunun vefasızlığından yakındığı şiirinde bu gerçeğe şu şekilde değinmektedir (Kâmil):⁷³

تَحَافُ الرَّذَى نَفْسِي عَلَيْكَ وَإِذَا
لَتَعْلَمُ أَنَّ الْمَوْتَ حَتْمٌ مُؤَجَّلٌ

“Korku içindedir gönlüm senin ölüp yok olmana, ölümün ertelenmiş bir kesin karar olduğunu biliyor olsa da.”

İnsan hayatı ne kadar uzarsa uzasin, bu ertelenmiş nihaî hüküm mutlaka gelip çatacaktır. Bunun farkında olan şair, ölüm gelip çatmadan önce dünyadan yüz çevirerek insanlardan uzak bir şekilde dağların zirvesinde olmayı temenni etmektedir. Şair, ölümün kaçınılmazlığını işlediği aşağıdaki beyitlerde Hanîf inancının teşvik ettiği zühd yaşantısına da göndermede bulunmaktadır (Hafif):⁷⁴

كُلُّ عَيْشٍ وَإِنْ تَطَاوَلَ دَهْرًا
صَائِرٌ مَرَّةً إِلَى أَنْ يَزُولَا
لَيْتَنِي كُنْتُ قَبْلَ مَا قَدْ بَدَأَ لِي
فِي رُؤُوسِ الْجِبَالِ أَرْعَى الْوُغُولَا
فَاجْعَلِ الْمَوْتَ نُصْبَ عَيْنَيْكَ وَاحْدَرِ
عَوَلَةَ الدَّهْرِ إِنَّ لِلدَّهْرِ عَوَلَا

“Her yaşam her ne kadar uzun sürse de, tükenip yok olacaktır günün birinde.

Keşke ölüm bana gelip çatmadan önce, dağ keçilerini gütseydim dağların zirvesinde.

Ölümü gözlerinin önüne koy ve feleğin mahvetmesine dikkat kesil! Zira ansızın yakalayıp belak eden ölümü vardır feleğin.”

Ölümün kaçınılmazlığı mesajı üzerinden toplumun Hanîfliğe teşvik edilmesi hedefiyle şairin dile getirdiği bu beyitler, Câhiliye dönemi insanının ölüm tasavvuru hakkında fikir veren detaylar içermektedir. İslâm öncesi dönem şairlerinin hikmet temalı şiirlerinde en yoğun şekilde ele aldıkları konulardan biri olan ölümün, vahşi hayvanlara ve karşı konulması imkânsız güçleri olan olağanüstü yaratıklara benzetildiği bilinmektedir. Câhiliye toplumunun düşünce tarzı ve tasavvurunu yansıtır şekilde Züheyr b. Ebî Sulmâ'nın (y.ö. 609) geceleyin gözleri görmeyen devenin toslaması üzerinden canlandırdığı ve Ebû Zueyb el-Huzelî'nin (ö. 28/649) korkunç pençeleriyle avına saldıran bir hayvan olarak nitelediği ölüm, İmruulkays'ın (y.ö. 540) bir şiirinde olduğu gibi⁷⁵ Ümeyye'nin bu dizelerinde de insanı yutarak yok eden bir dev veya canavar bir yaratık olarak tasvir edilmiştir.

Şaire göre ölümden kaçışın mümkün olmaması, nefsin hayatı arzulamasını anlamsız kılmaktadır. Zira Ümeyye b. Ebi's-Salt; öldükten sonra her şeyin anlamını yitireceğini, insanın ilk yaratıldığı başlangıç noktasına geri döneceğini, dünyada beğenerek biriktirdiği her ne varsa bunları geride bırakmak zorunda kalacağını, bazen ölümün pençesinden kurtulmayı başarabileceğini ve gençken ölmese bile yaşlandığında mutlaka öleceğini dile getirmektedir.

⁷³ es-Setalî, *Dîvânu Ümeyye*, 431.

⁷⁴ es-Setalî, *Dîvânu Ümeyye*, 450-451.

⁷⁵ Hamdû Tammâs, *Dîvânu Zuhayr b. Ebî Sulmâ* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 2005), 70; Ahmed Halîl eş-Şâl, *Dîvânu Ebî Zueyb el-Huzelî* (Port Saîd: Merkezu'd-Dirâsât ve'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 2014), 49; Hasan es-Sendûbî, *Şerhu Dîvâni İmrii'l-Kays* (Beyrût: Dâr İhyâi'l-'Ulûm, 1990), 214.

Aşağıdaki beyitlerde şair, ölümün kaçınılmaz bir gerçek oluşunu, herkesin içmek zorunda bir bardağa benzetmek suretiyle şöyle ifade etmektedir (Munserih):⁷⁶

مَا رَغِبَةُ النَّفْسِ فِي الْحَيَاةِ وَإِنْ عَاشَتْ طَوِيلًا فَالْمَوْتُ لَا حِفْهََا
فَدَ أَنْبَتَتْ أَهْمًا تَعُودُ كَمَا كَانَتْ بَدِيًّا بِالْأَمْسِ خَالِهُهَا
وَأَنَّ مَا جَمَعَتْ وَأَعْجَبَهَا مِنْ عَيْشِهَا مَرَّةً مُفَارِقُهَا
يُوشِكُ مَنْ فَرَّ مِنْ مَنِيَّتِهِ فِي بَعْضِ غِرَاتِهِ يُوَافِقُهَا
مَنْ لَمْ يَمُتْ عَبْطَةً يَمُتْ هَرَمًا الْمَوْتُ كَأْسٌ وَالْمَرَّةُ دَائِمُهَا

“Gönlün yaşama arzusu nedir ki? Ölüm yakalayacaktır onu uzun yaşasa dahi.

Dünn yaratılışının başlangıcında durumu nasılsa, o hale döneceği bildirildi ona.

Yaşantısında topladığı ve beğendiği her ne varsa, onun tamamından ayrılacağı da (bildirildi ona).

Ecelinden kaçmayı başaran kimse, bazı gaflet anlarında ölüme yakalanacaktı neredeyse.

Sağlık dolu gençliğinde ölmeyen kişi ölümler kocağında, ölüm bir bardaktır ki kişi bakacaktır tadına.”

Şair, bir başka şiirinde ölümden kurtuluşun olmadığı mesajını kendi gönlüne seslenerek muhataplarına ulaştırmaya çalışmaktadır. Allah’tan başka bir koruyucunun olmadığını ve en başta ölüm olmak üzere feleğin insanlar için gizlediği musibetler karşısında hiç kimsenin tutunamayacağını gönlüne şu şekilde hatırlatmaktadır (Basît):⁷⁷

يَا نَفْسُ مَا لَكَ دُونَ اللَّهِ مِنْ وَاقٍ وَمَا عَلَى حَدَثَانِ الدَّهْرِ مِنْ بَاقٍ

“Ey gönül! Hiçbir koruyucun yoktur Allah’tan başka, durabilecek hiç kimse yoktur feleğin musibetleri karşısında.”

Ümeyye b. Ebî’s-Salt, ölümün tüm canlıları bekleyen kaçınılmaz son olduğu gerçeğini farklı üsluplarla hedef kitleye iletme çabası göstermektedir. Ölüme karşı konulamayacağını samimi bir üslupla kendi gönlüne seslendiği şiirle dile getiren şair, aynı hususu bir başka şiirinde insanın dünya hayatındaki inişli çıkışlı gidişatına, varlık yokluk denklemindeki değişikliklere odaklanmak ve detaylara inen betimleyici bir tavır takınmak suretiyle aktarmaya çalışmaktadır. Ayrıca ebediliğin insanlara ait bir vasıf olmadığını dile getirerek dolaylı bir şekilde bâkî olanın Allah olduğuna işaret etmektedir. Öte yandan şair, hakikate varma noktasında geçmiş milletlerden ibret alınması, aklın ve basiretin kullanılması tavsiyesinde bulunmaktadır (Tavîl):⁷⁸

وَحَالَاتِ دُنْيَا لَا تَدُومُ لِأَهْلِهَا فَبَيْنَا الْفَقَى فِيهَا مَهِيْبٌ مُسَوِّدٌ
إِذَا انْقَلَبَتْ عَنْهُ وَزَالَ نَعِيمُهَا وَأَصْبَحَ مِنْ تُرْبِ الْقُبُورِ يُوسَدُ
وَفَارَقَ رُوحًا كَانَ بَيْنَ جَنَانِهِ وَجَاوَرَ مَوْتَى مَا لَهُمْ مُتَرَدِّدُ
فَأَيُّ فَقَى قَبْلِي رَأَيْتَ مُخَلَّدًا لَهُ فِي قَدِيمِ الدَّهْرِ مَا يَتَوَدَّدُ

⁷⁶ es-Setalî, *Dîvânu Ümeyye*, 420-421.

⁷⁷ es-Setalî, *Dîvânu Ümeyye*, 427.

⁷⁸ es-Setalî, *Dîvânu Ümeyye*, 373-374.

أَلَسَتْ تَرَى فِي مَا مَضَى لَكَ عِبْرَةً فَمَهْ لَا تُكْرِنُ يَا قَلْبُ أَعْمَى يُلْدَدٌ

“Dünyanın halleri işte hep aynı kalmaı dünyaya ehline, insan ibtişam ve saygınlıkla başlara taı edilmişken bile.

İşler tersine dönüp nimetler elden gittiğinde, mezar toprağını yastık edindiğinde.

Kalbinde taşıdığı ruhtan ayrıldığında, ziyaretçisi olmayan ölülere komşu olduğunda.

Benden önce hangi delikanlının gördün ebediliğini? Arzuladığı her şeye sahip olan ta eskiden beri.

Geçip gidende senin için bir ibret olduğunu görmez misin hala? Sus ey kalbim! Sağına soluna bakınan şaşkın bir âmâ olma!”

Ümeyye b. Ebî's-Salt'ın ölümün kaçınılmazlığının idrâk edilmesinde geçmişe ibret gözüyle bakılmasını istemesi, divanında yer alan Nûh, Lût, Semûd ve İbrâhim peygamberlerin kavimleriyle ilgili şiirlerinin söylenme amacıyla örtüşmekte ve bu şiirleri daha anlamlı hale getirmektedir.

2.4. Yeniden Dirilme ve Hesap

Öldükten sonra yeniden dirilme ve bunu takip eden hesaba çekilme gibi ahiret hayatıyla ilgili meseleler, tevhîd inancının gerekleri arasında yer almaktadır. Zira ahirete iman, onun rabbi olan Allah'a ortak koşmaksızın iman etmeyi gerekli kılmaktadır. Bunun yanında ahiret inancı, insanın doğrulara ve gerçeklere uygun hareket etmesini, buna karşın bâtil ve sapık davranışlardan uzak durmasını sağlayan önemli bir etkidir. Câhiliye toplumunun ahiret inançlarını merkeze alan tartışmalarda, müşriklerin Kur'ân ayetlerinde yer alan inkâr ve itirazlarından hareketle dönem toplumunun tamamının veya geniş bir kısmının ahiret inancına sahip olmadıkları çıkarımları yapılmıştır.⁷⁹ Kur'ân-ı Kerîm'e bakıldığında “Onlar, Allah'ın ölen birini diriltmeyeceğine dair en büyük yeminleri ettiler. Aksine bu, Allah'ın bizât üstlendiği gerçek bir vaadidir, fakat insanların çoğu bilmez.”⁸⁰ “Onlar, kesin bir dil ile şunu söylüyorlar: “Bu iş bizim ilk (ve son olarak) ölüp gitmemizden ibarettir, biz artık yeniden diriltilecek değiliz. Siz doğru söylüyorsanız (ölmüş) babalarımızı geri getirin!”⁸¹ ve “O size, ölüp de toprak ve kemik yığını haline gelmişken tekrar hayat alanına çıkarılacağımızı mı söylüyor? Bu size söylenenler gerçek olmaktan çok çok uzak! Gerçek olan sadece şu yaşadığımız dünyaya hayattır. Ölüyor ve yaşıyor. Bir daha da diriltilecek değiliz.”⁸² gibi ayetlerin, Câhiliye toplumunun ahiret hayatına, yeniden diriliş ve hesaba çekilmeye inanmadıkları çıkarımının temelinde yer aldığı anlaşılmaktadır. Ancak genelleme yaparak söz konusu inkârın toplumun tümü tarafından benimsendiğini söylemek oldukça güçtür. Nitekim Câhiliye şiiri incelendiğinde pek çok şairin şiirlerinde ahiretle ilgili meselelerden bahsettikleri görülmektedir. es-Semev'el el-Ezdi'nin (y.ö. 560) öldükten sonra kemikleri dağılsa da diriltileceğini ve hesaba çekileceğini söylediği,⁸³ Hâtîm et-Tâî'nin (y.ö. 578) uzun bir hayat yaşasa da mutlaka öleceğini ve dünya hayatında yaptıklarının karşılığını göreceğini dile getirdiği,⁸⁴ Zühêyr b. Ebî Sulmâ'nın da bu hayatın bir de ötesinin olduğunu ve yapılanların hesabının mutlaka görüleceğini açıkça ifade ettiği beyitler,⁸⁵ Câhiliye toplumunda ahiret inancının bilindiğinin şiirde yer alan delillerinden bazılarıdır. Ümeyye b. Ebî's-Salt da toplumu içine düştüğü şirk bataklığından uzaklaştırarak tevhîd inancını yaymak suretiyle ıslâh uğruna

⁷⁹ İsmail Kılıç, “Kur'ân'da Müşriklerin Yeniden Diriliş İnancı”, *İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2018), 136-137.

⁸⁰ Nahl 16/38.

⁸¹ Duhân 44/34-36

⁸² Mu'minûn 23/35-37

⁸³ Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb el-Asma'î, *el-Asma'îyyât*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, 1993), 86.

⁸⁴ Ahmed Reşâd, *Dîvânü Hâtîm et-Tâî* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), 38.

⁸⁵ Tammâs, *Dîvânü Zühêyr b. Ebî Sulmâ*, 68.

çaba gösteren Hanîf şairlerden biri olması hasebiyle yeniden dirilme ve hesaba çekilme ilgili meselelere en çok değinen şairler arasında yer almış, hatta “ahiret şairi” vasfına layık görülmüştür.⁸⁶ Şair, dinî anlamlı şiirlerinde yeniden dirilme konusunu şu şekilde ele almaktadır (Tavîl):⁸⁷

فَكُنْ خَائِفًا لِلْمَوْتِ وَالْبَعْثِ بَعْدَهُ وَلَا تَكُ مِمَّنْ غَرَّهُ الْيَوْمُ أَوْ عَدُوُّ

“Kork ölümden ve sonrasında yeniden dirilmeden, sakın olma bugünün veya yarının aldattığı kimselerden.”

Şair, yeniden dirilmeden sonra gerçekleşecek hesap gününde insanların içinde bulunacakları hallerle ilgili aktarımlarda bulunmaktadır. Kıyamet günü hesap vaktinde dünyadaki amellerine karşı insanların genel durumlarını tasvir eden aşağıdaki beyit, şairin hesap gününe dair kanaatlerine ışık tutmaktadır (Hafîf):⁸⁸

يُوقَفُ النَّاسُ لِلْحِسَابِ جَمِيعًا فَشَقِيٌّ مُعَذَّبٌ وَسَعِيدٌ

“Hesaba durdurulur tüm insanlar, (onlar) ya azap gören bedbaht ya da bahtiyardırlar.”

Şairin hesap günü tasavvuru, o gün insanın karşılaşacağı ceza ve mükafatı dünya hayatında yaptıklarının tam karşılığı olarak gören İslâm’ın tasavvuruyla aynı doğrultudadır. Bununla birlikte Ümeyye, yeniden dirilmeden sonraki süreçte gerçekleşecek hesaba çekilme gününü büyük bir gün olarak nitelemekte ve o günün dehşetini muhataplarına yansıtabilme için “*Siz de inkârda direnirseniz çocukları ibtiyarlatan o günden kendinizi nasıl koruyacaksınız?*”⁸⁹ mealindeki ayetin tasvir gücünden yararlanmaktadır (Hafîf):⁹⁰

إِنَّ يَوْمَ الْحِسَابِ يَوْمٌ عَظِيمٌ شَابَ فِيهِ الصَّغِيرُ شَيْبًا تَقِيَالًا

“Şüphesiz hesap günü muazzam bir gündür, o gün küçük çocukların saçları tamamen ağaracaktır.”

Yukarıdaki beyitte olduğu gibi şairin bu konudaki şiirlerinde yer alan temel düşüncenin Kur’ân’ın konuyla ilgili ayetlerindeki düşünceyle örtüşmesi, ayrıca kullanılan lafız ve terkiplerin benzerlik göstermesi, kimi edebiyat eleştirmenlerini Ümeyye b. Ebi’s-Salt’ın Kur’ân’ın üslubundan etkilendiği şeklinde bir çıkarımda bulunmaya yönlendirmiştir.⁹¹ Bu çıkarımın doğru olma ihtimali geçerli olmakla birlikte, bazı beyitlerin İslâmî dönemde uydurularak şaire nispet edilme ihtimalinin de göz ardı edilmemesi gerektiği kanaatine işaret edilmelidir. Şairin şiirleriyle Kur’ân ayetleri arasındaki üslup ve lafız benzerliği, yeniden dirilme ve hesaba çekilmeden sonraki sürece dair tasavvurlarına yer verdiği şiirlerinde daha derinden hissedilmektedir. Bu bağlamda şair, dünya hayatında imanla veya imansız yaşamının karşılığında hesap günü kişiye layık olduğu ceza veya mükafat olarak cennet veya cehennemin hazırlanacağını ifade etmektedir. Ümeyye’nin yaptığı cennet ve cehennem tasvirleri, Kur’ân ayetlerinin şairin şiirleri üzerindeki etkilerinin boyutlarını gözler önüne sermektedir. Ahiret yaşantısıyla ilgili beyitlerinden birinde “(Onlar) dalbastı kiraz ağaçları arasında...”⁹² ve “Gencecik

⁸⁶ el-İsfahânî, *el-Eğânî*, 4/132; ez-Zehrânî, *Edebu’l-Hanîfiyye*, 256.

⁸⁷ es-Setalî, *Dîvânu Ümeyye*, 374.

⁸⁸ es-Setalî, *Dîvânu Ümeyye*, 379.

⁸⁹ Müzzemmil 73/17.

⁹⁰ es-Setalî, *Dîvânu Ümeyye*, 452.

⁹¹ el-Hûfî, *el-Hayâtu’l-‘Arabîyye*, 324.

⁹² Vâkıa 56/28.

yaşıt kızlar⁹³ mealindeki ayetlerden esinlenerek şu şekilde cennet tasviri yapmaktadır (Kâmil):⁹⁴

إِنَّ الْحَدَائِقَ فِي الْجَنَانِ ظَلِيلَةٌ فِيهَا الْكُوعَابُ سِدْرَهَا مَحْضُودٌ

“Cennetlerdeki bahçeler gölgeliktir, orada gencecik yaşıt kızlar vardır ve dalbastı kiraz ağaçlarının dikenleri kesiktir.”

Ümeyye b. Ebi's-Salt'ın ahiret hayatıyla ilgili şiirlerinde cennet ve cehennem tasvirlerinin yoğunluğu dikkatleri çekmektedir. Bu noktada dikkatleri çeken bir başka husus, cennet ve cehennem tasvirlerinde detaylara inildikçe Kur'ân üslubunun etkilerinin daha fazla derinlik kazandığının hissedilmesidir. Bu bağlamda şairin, hesap gününden sonra insanların ceza ve mükafat bağlamında iki gruptan ibaret olacaklarını dile getirdiği aşağıdaki beyitler; “Biz, zalimler için alevleri kendilerini çepeçevre kuşatan bir ateş hazırladık.”⁹⁵, “(Orada) sıra sıra dizilmiş yastıklar (vardır).”⁹⁶ ve “Cebennemliklerle cennetlikler bir değildir. Muratlarına erecek olanlar ancak cennetliklerdir.”⁹⁷ mealindeki ayetlerin lafız ve nazmını doğrudan çağrıştırmaktadır (Munserih):⁹⁸

أَمَّنْ تَلَطَّى عَلَيْهِ وَاقِدَةُ النَّارِ مُحِيطٌ بِهِمْ سُرَادِقُهَا
أَمْ مَسْكُنُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْأَبْرَارُ مَصْفُوفَةٌ تَمَارِقُهَا
لَا يَسْتَوِي الْمَنْزِلَانِ ثُمَّ وَلَا الْأَعْمَالُ لَا تَسْتَوِي طَرَائِقُهَا
هُمَا فَرِيقَانِ فِرْقَةٌ تَدْخُلُ الْجَنَّةَ حُقَّتْ بِهِمْ حَدَائِقُهَا
وَفِرْقَةٌ مِنْهُمْ وَقَدْ أُدْخِلَتْ النَّارَ فَسَاءَ لَهُمْ مَرَاتِقُهَا

“Alev alev tutuşmuş ateşin çepeçevre kuşattığı kişiyle...”

İyilik sahiplerine vadedilmiş ve sıra sıra yastıklar dizili cenneti yurt edinen (eşit midir?)

Ne bu iki makam eşittir, dabası ne de (bu kişilerin) amelleri, hatta eşit değildir balleri.

İki gruptur onlar, bir grup girer cennete, onun (cennetin) bahçeleri kuşatır onları çepeçevre.

Onlardan bir grup ise girer ateşe, onlar için ne kötü barmaktır bu böyle!”

Şair, ahiret hayatını tasvir eden şiirlerinde cennet ve cehennem ehlinin içinde bulunacakları şart ve sürecekleri hayat hakkında da oldukça detaycı davranmaktadır. Önceki örneklerde olduğu gibi, dünyadaki ameller doğrultusunda görülen hesap neticesinde karşılaşılacak mükafat veya uygulanacak azap hakkında doğrudan Kur'ân ayetlerini çağrıştıran ifadeler kullanmaktadır. Cehennem ehlinin içinde bulunacağı azabı; “Günabhârları da suya götürülen sürü gibi cehenneme süreceğiz.”⁹⁹, “Onlar için bir de demirden sopalar vardır.”¹⁰⁰ ve “Ne ölmelerine hükmedilir ki ölsünler ne de onlar için cehennem azabı hafifletilir.”¹⁰¹ mealindeki ayetlerin lafız ve nazmından esinlendiği varsayılan söylemlerle şu şekilde dile getirmektedir (Vâfir):¹⁰²

⁹³ Nebe' 78/33.

⁹⁴ es-Setalî, *Dîvânü Ümeyye*, 377.

⁹⁵ Kehf 17/29.

⁹⁶ Gâşiyeh 88/15.

⁹⁷ Haşr 59/20.

⁹⁸ es-Setalî, *Dîvânü Ümeyye*, 422-423.

⁹⁹ Meryem 19/86.

¹⁰⁰ Hac 22/19.

¹⁰¹ Fâtır 35/36.

¹⁰² es-Setalî, *Dîvânü Ümeyye*, 448-449.

وَسِيقَ الْمُجْرِمُونَ وَهُمْ عُرَاةٌ إِلَى ذَاتِ الْمَقَامِعِ وَالنَّكَالِ
فَنَادَوْا وَنِيلْنَا وَيْلًا طَوِيلًا وَعَجُّوا فِي سَلْسِلِهَا الطَّوَالِ
فَلَيْسُوا مَيِّتِينَ فَيَسْتَرِيحُوا وَكُلُّهُمْ فِي النَّارِ صَالِ

“Günabkârlar sürüleceklerdir çıplak bir halde, demir sopalarla ibretlik ceza görecekleri cehenneme.
“Eyvah! Yazıklar olsun bize.” diyerek uzunca haykıracaklardır, uzun zincirlere bağlanmış halde
çöğlük atacaktadırlar.

Onlar ölmeyecekler ki kavuşsunlar rahata, toptan gireceklerdir ateşin sıcağına.”

Şair, cehennem ehlinin içinde bulunacakları koşulları detaylıca aktardıktan sonra cennet ehlinin içinde bulunacakları nimetlerden bahsederek tasvirinde dengeyi yakalamaya ve azapla korkuttuğu muhatap kitlenin gönül dünyasında cennetin güzellikleriyle umutları yeşertmeye çalışmaktadır (Vâfir):¹⁰³

وَحَلَّ الْمُتَّقُونَ بِدَارٍ صِدْقٍ وَعَيْشٍ نَاعِمٍ تَحْتَ الظَّلَالِ
هُمْ مَا يَشْتَهُونَ وَمَا تَمَّتُوا مِنَ الْأَفْرَاحِ فِيهَا وَالْكَمَالِ

“Takva sahipleri yerleşirler doğruların diyarı cennete, gölgelerin altında rahat bir yaşam içinde.

Aرزuladıkları ve diledikleri her şey verilir onlara, sevinç ve mükemmeliyet adına ne varsa orada.”

Ümeye b. Ebi’s-Salt’a nispet edilen beyitler, şairin yeniden dirilme ve hesaba çekilme inancına sahip olduğunu net bir biçimde ispatlamaktadır. Yukarıdaki örneklerde olduğu gibi Kur’ân ayetlerinin etkilerinin derinden hissedildiği bir başka şiirinde yer alan kıyamet günü tasvirinde; hesaba çekilmek üzere insanların haşr edilmeleri, amellerinin tartılacağı mizan, amel defterleri, hesabın görülmesi ve bunun neticesinde ortaya çıkacak ödül ve cezanın keyfiyetinden açıkça bahsetmektedir. Câhiliye toplumunu tevhid inancına yönlendirme amacıyla söylendiği düşünülen şiirde şair şu ifadeleri kullanmaktadır (Basît):¹⁰⁴

وَيَوْمَ مَوْعِدِهِمْ أَنْ يُحْشَرُوا زُمَرًا
مُسْتَوْسِقِينَ مَعَ الدَّاعِي كَأَنَّهُمْ
وَأُبْرُزُوا بِصَعِيدٍ مُسْتَوٍ جُرْزٍ
وَحُوسِبُوا بِالَّذِي لَمْ يُخْصِهِ أَحَدٌ
فَمِنْهُمْ فَرِحٌ رَاضٍ بِمَبْعَثِهِ
يَوْمَ التَّعَابِينِ إِذْ لَا يَنْفَعُ الْحَدْرُ
رَجُلٌ الْجَرَادِ زَفْتُهُ الرِّيحُ تَنْتَشِرُ
وَأُنزِلَ الْعَرْشُ وَالْمِيرَانُ وَالزُّبُرُ
مِنْهُمْ وَفِي مِثْلِ ذَلِكَ الْيَوْمِ مُعْتَبَرُ
وَأَخْرُونَ عَصَا مَأْوَاهُمْ السَّفَرُ

“Gruplar halinde haşredilecekleri onlara vadedilen günü (hatırla), tedbir ve sakınmanın fayda
etmeyeceği kıyamet gününü.

O gün itaat ederler kulak vererek çağrıcının (İsrâfîl) sesine, adeta çekirge ayağı gibidirler riizgârın
savurup yaydığı yeryüzüne.

Teshir edilirler dümdüz ve çorak bir yerde; arş, mizan ve amel defterleri beliriverir önlerinde.

Onlardan hiç kimsenin kayıt altına almadığı şeylerden hesaba çekilirler, o gün (onlar için) vardır
ibretler.

¹⁰³ es-Setalî, *Dîvânü Ümeye*, 449-450.

¹⁰⁴ es-Setalî, *Dîvânü Ümeye*, 387-388.

Onlardan bazıları sevinçlidir ve yeniden dirilişine razıdır, isyan eden diğerlerinin ise yuvası cebennemdir.”

Şairin yeniden dirilme, hesap, mahşer, ceza, mükafat vb. hususlarla ilgili tasavvurlarının yer aldığı bu beyitlerde; “Öyleyse sen de onlardan yüz çevir. Çağrıcının görülmedik bilinmedik bir şeye çağırıldığı günde; gözlerini korku bürümüş halde kabirlerinden çıkıp etrafa yayılmış çekirgeler gibi o çağrıcıya doğru koşarlar.”¹⁰⁵ mealindeki ayetlerin izleri dikkatlerden kaçmamaktadır.

2.5. Kâinatı Tefekkür

İnsanoğlu, kadîm zamanlardan bu yana gözlerini uçsuz bucaksız ufuklara dikerek, kâinatı okumaya ve kâinata yer alan unsurların birbiriyle olan ilişkisini anlamaya çalışmıştır. Düşünce ve duygu dünyasını tam anlamıyla kaplayan ve kusursuz bir tasarıma sahip olan kâinatı hem gözleri hem de kalbiyle okuma gayreti içinde olmuştur. Bu bağlamda gökyüzü, güneş, ay, yıldızlar, gece-gündüz, yeryüzü, dağlar, denizler, nehirler, bitkiler ve hayvanların yaratılışlarındaki mükemmeliyeti idrâk edebilmek için büyük çaba sarf etmiştir. Kainattaki tasarımın eşsizliğini, kaos ve karmaşadan uzak olan işleyişin kusursuzluğunu gördüğünde kâinatın tesadüfen var olmasının mümkün olamayacağı sonucuna varmıştır. Tüm bileşenleriyle bir sisteme bağlı olarak uyum içinde hareket ettiğini fark ettiği kâinatın ardında yaratıcı bir gücün varlığının olma zorunluluğunu idrâk etmiştir. Muhteşem bir tasarıma ve kusursuz bir işleyiş düzenine sahip olduğunu gördüğü kâinat üzerine tefekkür sonucunda esasen bu mükemmel yapının, ardındaki eşsiz bir güce işaret eden bir delil olduğunu anlamıştır. Kâinat üzerine yaptığı tefekkür sonucunda anlamlandırabildiklerini farklı yöntemlerle dile getirmiştir. Bu bağlamda şairler de kâinatı tefekkür ederek yaptıkları okumalardan akıllarında ve gönüllerinde yer edenleri aktaran şiirler söylemişlerdir. Câhiliye döneminde kâinatın Allah’a delâleti üzerine en çok şiir söyleyen şairlerden biri olan Ümeyye b. Ebi’s-Salt, Allah-kâinat ilişkisinden yola çıkarak kâinata var olan düzene odaklanan şiirleri aracılığıyla toplumu Allah-insan ilişkisine götürme çabası içine girmiştir. Şair, kâinata hâkim olan düzeni şiirlerinde sık sık dile getirerek muhatap kitlenin dikkatlerini çekmeyi ve onları düşünmeye sevk etmeyi amaçlamıştır. Bu hususu, Câhiliye toplumunda şairin tevhid inancını yayma çabalarının bir parçası olarak değerlendirmek mümkündür.

Ümeyye b. Salt’ın divanında pek çok örneğine rastladığımız kâinatı tefekkür temalı şiirlerinden birinde; Allah’ın alemlerin, yeryüzünün ve sarsılmaz dağların rabbi olduğu, göklerin gözle görülen direkleri olmaksızın sağlam bir şekilde yedi kat yaratıldığı, yaratma eyleminde Allah’a yardım eden herhangi bir kimsenin varlığının söz konusu olmadığı, göklerin güneş, ay ve yıldızlarla süslendiği, yerden de hayat kaynağı olan suyun kaynaklar ve nehirler şeklinde fışkırdığı şu şekilde dile getirilmektedir (Vâfir):¹⁰⁶

إِلَهُ الْعَالَمِينَ وَكُلِّ أَرْضٍ وَرَبُّ الرِّاسِيَّاتِ مِنَ الْجِبَالِ
بَنَاهَا وَابْتَنَى سَبْعًا شِدَادًا بِأَلَا عَمَدٍ يُرِينُ وَلَا رِجَالِ
وَسَوَّاهَا وَزَيَّنَّهَا بِنُورٍ مِنَ الشَّمْسِ الْمُضِيئَةِ وَالْهَلَالِ
وَمِنْ شُهَبٍ تَلَأُّ فِي دُجَاهَا مَرَامِيهَا أَشَدُّ مِنَ التِّصَالِ
وَشَقَّ الْأَرْضَ فَاثْبَجَسَتْ عَيْونًا وَأَخَارًا مِنَ الْعَذْبِ الرَّزَالِ

“(O) ilahıdır alemlerin ve yeryüzünün her bir parçasının, (O) rabbidir sarsılmaz yüce dağların.

¹⁰⁵ Kamer 54/6-8.

¹⁰⁶ es-Setalî, *Divânü Ümeyye*, 447-448.

Onları bina etmiş ve yedi kat sağlam gök dikmiştir, ne görünen direkleri vardır ne de bir yardımcı edinmiştir.

Onları kusursuz biçimde düzenlemiştir, güneş ve ayın aydınlatıcı nuruyla süslemiştir.

Karanlıkta parıltıyan yıldızlarla süslemiştir, o yıldızların ışıkları temrenden daha keskindir.

Yeri yarmıştır da fıskırmıştır ondan gözeler ve tatlı berrak sulardan ibaret nebirler.”

Şairin kâinatı tefekkürü konu edinen şiirleriyle varmak istediği nokta, muhataplarını sadece görmeye sınırlı bir bakışa teşvikten öte, bu kâinatın yaratıcısı olan sonsuz kudret sahibi Allah'ın varlığını hatırlatarak insanları O'na itaate yöneltmektir. Nitekim bu tefekkür neticesinde gerek gökyüzünde gerekse yeryüzündeki varlıklar arasındaki insicâm açıkça görülecek, Allah'ın eşsiz yaratma gücü ve yaratıcılığı anlaşılacaktır. İşte bu nedenle Ümeyye b. Ebi's-Salt, bir başka şiirinde Allah'ın yaratıcılığını tefekküre davet etmektedir. Zira şair; güneş, ay ve yıldızlar gibi gök cisimlerinin birbiriyle uyum içinde hareket etmelerinin bir düzene işaret ettiğinin ve düzenin de yaratıcıya delil olduğunun farkındadır. Dolayısıyla düzenin tesadüfî olmayacağını idrâk eden şair, tefekkürle Allah'ın varlığı ve kudretine dair şüphelerin ortadan kalkacağını belirtmektedir (Vâfir):¹⁰⁷

تَأْمَلْ صُنْعَ رَبِّكَ عَذْرَ شَاكٍ بِعَيْنِكَ كَيْفَ تَخْتَلِفُ النُّجُومُ
ذَوَائِبُ فِي النَّهَارِ فَمَا تَرَاهَا وَتَمَشِي مَشْيَ لَيْلِيهَا نَعُومُ
فَمَا تَجْرِي سَوَابِقُ فَلَجَمَاتٍ كَمَا تَجْرِي وَلَا طَيْرٌ يَسُومُ
هُوَ الْمُجْرِي سَوَابِقُهَا سِرَاعًا كَمَا حَبَسَ الْجِبَالُ فَمَا تَرِيمُ

“Gözünden şüphe duymadan tefekkür et Rabbinin yaratma sanatını, (anlarsın) yıldızların nasıl doğup battığını.

Gündüzleri sen onları göremeden gizlice yükselirler, gecenin (şafağa doğru) yol alması gibi akar giderler.

Ne koşarken hedefe ilk ulaşan dizginli atlar ne de süzülerek uçan kuşlar, hızlı değildir onlar kadar.

O'dur ilk doğan yıldızları hızla hareket ettiren, keza O'dur dağların kıvılcımdamasına dahi izin vermeyen.”

Ümeyye bir başka şiirinde, kâinatta hâkim olan düzenle ahirette var olacak düzen ve adalet arasında bağlantı kurmaktadır. Adeta şair, kâinattaki eşsiz uyumu tefekkür ederek bu uyumun ardındaki tek olan Allah'a iman etmenin veya şirkte ısrarcı olmanın akibetini gözler önüne sermektedir. Bu bağlamda dünya hayatında bu düzenin varlığını en en belirgin şekilde ortaya koyan unsurlar olan gökyüzü, yıldızlar, güneş ve ay ile söz konusu düzenin ceza ve mükafat bağlamında ahirete yansıyan kısmının en net algılandığı sırât, cennet ve cehennemin çok önemli bir iş için yaratıldığını dile getirmektedir. Şairin bu yaklaşımı, “Biz gökleri, yeri ve bunlar arasındakileri oyun olsun diye yaratmadık.”¹⁰⁸ mealindeki ayet-i kerîmenin içeriğiyle tam anlamıyla örtüşmektedir (Serî):¹⁰⁹

مَ تَخْلُقِ السَّمَاءَ وَالنُّجُومَ
وَالشَّمْسُ مَعَهَا قَمَرٌ يَعُومُ

¹⁰⁷ es-Setalî, *Dîvânü Ümeyye*, 469.

¹⁰⁸ Enbiyâ 21/16.

¹⁰⁹ es-Setalî, *Dîvânü Ümeyye*, 470-471.

قَدْرُهُ الْمُهَيَّمِينُ الْفَيُّومُ
وَالْجِسْرُ وَالْجَنَّةُ وَالْجَحِيمُ
إِلَّا لِأَمْرِ شَأْنُهُ عَظِيمُ

“Gökyüzü ve yıldızlar,
Beraberinde güneş ve akıp giden ay,
Muheymin ve Kayyûm tarafından belli bir ölçüye göre düzene konulan (o ay).
Sırât köprüsü, cennet ve cehennem,
Ancak şanı yüce bir mesele için yaratılmıştır.”

Öte yandan şair; gökler, yer, güneş, ay, yıldızlar gibi Allah’ın varlığı ve kudretine delâlet eden unsurların yaratılışından bahsettikten sonra Allah’ın varlığı ve yaratma gücüyle iman arasında da bağlantı kurmaktadır. Allah’ın yaratıcılık sanatının eşsizliğini açıkça dile getiren şair, bunu ancak inançsızların inkâr edeceklerine ve bu inkârcıların her şeyi bilen Allah’ın sınırsız ilminden gizlenemeyeceklerine şu şekilde işaret etmektedir (Tavîl):¹¹⁰

إِعْلَمْ يَا نَّ اللَّهُ لَيْسَ كَصُنْعِهِ وَلَا يَخْفَى عَلَيْهِ مُلْحَدُ

“Bilesin Allah’ın yaratma sanatına benzer bir yaratmanın olmadığını, herhangi bir inkârcının da O’na gizli kalamayacağını.”

Allah’ın kâinatta yarattığı unsurlara ve bunlar arasındaki uyuma tefekkür nazarıyla bakılacak olduğunda söz konusu yaratmanın eşsizliği çabucak anlaşılacaktır. Bu idrâk ve kanaatin, tek olan Allah inancının benimsenmesine kabul hazırlaması kaçınılmaz bir hal alacaktır. Ümeyye b. Ebî’s-Salt, benzer anlamlar içeren bir başka şiirinde; Allah’ın varlığını gösteren delillerin küfür ve şirk karanlıklarını delip geçecek kadar keskin olduğunu, bu kadar net deliller hakkında ancak nankör kafirlerin şüpheye düşeceklerini, gece ve gündüzün varlığının bu delillerden sayıldığını, gündüzün gelmesinin de Allah’ın rahmetini yarattıklarına cömertçe sunmasına bağlı olduğunu şöyle ifade etmektedir (Hafîf):¹¹¹

إِنَّ آيَاتِ رَبَّنَا ثَاقِبَاتٌ مَا يُمَارِي فِيهِنَّ إِلَّا الْكُفُورُ
خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ فَكُلٌّ مُسْتَبِينٌ حِسَابُهُ مَقْدُورُ
ثُمَّ يَجْلُو النَّهَارَ رَبُّ كَرِيمٌ بِمَهَاةٍ شَعَائِهَا مَنْشُورُ

“Rabbimiz’in delilleri keskin ve nettir (karanlıkları delecek kadar), bu deliller hakkında ancak kafir şüphe duyar.

Geceyi ve gündüzü yarattı, her biri ortadadır açıkça, ölçüsü de takdir edilmiştir belirli miktarda.

Sonra kerem sahibi olan Rab gündüzü çıkarır açığa, ıyınları yayılan güneşin aydınlığıyla.”

Her ne kadar Hanîf bir şair olsa da Ümeyye b. Ebî’s-Salt’ın şiirleri, Câhiliye dönemi Araplarının düşünce dünyasına dair izler taşımaktadır. Şair, kâinatı tefekkür bağlamında söylediği bir şiirinde yeryüzünü dişiye, yeşermesinin temel sebebi olan suyu da erkeğe benzetmektedir. Bu benzetme; yaratılmışların başlangıcı, yiyeceklerini elde ettikleri ve öldüklerinde döndükleri yer olması bakımından yeryüzünü “anne” olarak adlandıran

¹¹⁰ es-Setalî, *Dîvânü Ümeyye*, 353.

¹¹¹ es-Setalî, *Dîvânü Ümeyye*, 391.

Arapların tasavvurlarıyla tam anlamıyla örtüşmektedir.¹¹² Şairin, Arapların bu yaklaşımını şiirlerine yansıttığı beyitleri aşağıda yer almaktadır (Tavîl):¹¹³

وَالْأَرْضُ نَوَّحَهَا إِلَٰهَ طُرُوقَہَا
لِلْمَاءِ حَتَّىٰ كُنَّ زُنْدٍ مُّسْتَفْدٍ
وَالْأَرْضُ مَعْقَلُنَا وَكَانَتْ أُمَّنَا
فِيهَا مَقَابِرُنَا وَفِيهَا نُودٌ

“İlah, yeryüzünü yetişkin bir dişi deve gibi su için oturttu dizlerinin üzerine, her çift eşleşerek birleşsin diye.

Yeryüzü barınağımızdır ve annemizdi o bizim, kabirlerimiz ondadır ve onda (yeniden) doğarız.”

Öte yandan şairin bu beyitlerde zikrettiği, insanların öldükten sonra toprağa gömüleceklerinin ve yeniden doğacaklarının dile getirilmesiyle ölümün ve yeniden dirilişin hatırlatılması, tevhîd inancına yönelmeye teşvik eden bir uyarı mesajı olarak değerlendirilebilir.

Sonuç

Eski Arap şiiri, Câhiliye döneminde benimsenen inançlar hakkında bilgi aktaran önemli kaynaklar arasında yer almıştır. İslâm öncesi dönem şiirinin önemli isimlerinden olan Ümeyye b. Ebi’s-Salt, Arap şiirindeki şöhretini büyük ölçüde dinî anlamlar içeren şiirleriyle kazanmıştır. Şair, putperestliğin yaygın olduğu Câhiliye toplumunda tek Allah inancını yaymak için şiirlerini bir araç olarak kullanmıştır. Şairin, Câhiliye şairlerinin değinmedikleri dinî anlam ve konulara şiirlerinde yoğun bir biçimde yer vermesi, dönem toplumunun inanç yapısının anlaşılmasına katkı sağlamıştır. Genel anlamda dinî konular Hanîf şairlerce ele alınsa da Ümeyye b. Ebi’s-Salt’ın neredeyse şiirlerinin tamamını dinî şiir olarak nitelenebilecek türde kaleme alması ve din olgusunu şiirlerinin merkezine yerleştirmesi gibi hususlar, şairi Câhiliye dönemi şairleri arasında ayrıcalıklı bir konuma yerleştirmiştir.

Ümeyye b. Ebi’s-Salt’ın şiirleri tematik bir yaklaşımla incelendiğinde şairin; tevhîd inancı, Allah’ın bâkiliği, ölümün kaçınılmazlığı, yeniden dirilme ve hesap, kâinatı tefekkür gibi dinî dokuyu baskın bir hale getiren bazı anlamlara yoğunlaştığı görülmüştür. Şairin tevhîd inancına odaklanan şiirlerinde gözlemlenen temel anlamlar; Allah’ın birliği, şânı, kudreti, adaleti ve hükümlerliliği gibi hususlardır. Tevhîd inancından sonra en çok ele aldığı anlamlardan biri olan Allah’ın bâkiliği noktasında mesajlarını O’nun bâkiliğiyle mahlûkâtın fâniliği arasında kurguladığı bir denklem üzerinden iletmeyi tercih etmiştir. Allah’ın ebediliği prensibinin zorunlu bir sonucu olan O’nun dışındaki varlıklar için ölümün kaçınılmazlığı, şairin üzerinde en çok durduğu dinî anlamlar arasında yerini almıştır. Ölümün kaçınılmazlığını merkeze alan şiirlerin, Hanîf inancının teşvik ettiği zühd hayatına dair izler taşıdığı anlaşılmıştır. Öldükten sonra yeniden dirilme ve hesaba çekilme, insanoğlunun hayatını dünya yaşantısından ibaret görmeyen şairin şiirlerinde en çok değindiği dinî anlamlardan biri olmuştur. Ümeyye’nin “ahiret şairi” vasfına layık görülmesini sağlayan bu yaklaşım, şairi insanların hesap günü içinde bulunacakları halleri yansıtan tasvirler yapmaya yöneltmiştir. Şairin hesap günü tasavvurunun, insanın ahirette göreceği ceza ve mükafatı dünya hayatında yaptıklarının bedeli olarak gören İslâm’ın tasavvuruyla aynı doğrultuda olduğu tespit edilmiştir. Toplumda tevhîd inancının yayılması için çaba gösteren Ümeyye’nin en çok odaklandığı dinî anlamlardan bir diğeri kâinatı tefekkürdür. Bu bağlamda dikkatleri Allah-kâinat ilişkisine çekmeye çalışan şair, kâinattaki eşsiz uyum ve düzeni ele alan şiirler aracılığıyla hedef kitleyi Allah-insan ilişkisine ulaştırmaya gayret göstermiştir. Böylece Ümeyye’nin dinî

¹¹² Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe, *Te’vîlu Muşkili’l-Kur’ân*, thk. İbrâhîm Şemsuddîn (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2007), 69.

¹¹³ es-Setâlî, *Dîvânü Ümeyye*, 356.

anlam içeren şiirleri, Câhiliye toplumunda İslâm'ın mesajlarını kabul etmeye yönelik vicdanî hazır bulunuşluk düzeyinin artmasına katkı sağlamıştır.

Ümeyye b. Ebi's-Salt, şiirleriyle muhataplarına dinî mesajlar iletirken farklı üsluplar benimsemiştir. Dinî mesajların doğrudan muhataplara iletildiği açık yaklaşım ve varsayımsal sorulara verilen cevaplar üzerinden gerçekleşen cedel ve münazaraya yakın dolaylı yaklaşım, şairin benimsediği başlıca üsluplardır. Şairin dinî mesajlarını iletmede gösterdiği bu özgün tutum, şiir yapısına da yansımıştır. Nitekim şiirlerinin kendine özgü bir yapıyla kurgulandığı, dolayısıyla karmaşık bir yapıya sahip kadîm Arap şiirinin klasik yapısıyla benzerlik göstermediği anlaşılmıştır. Bu husus bizleri, toplumu şirkten uzaklaştırarak tek Allah inancına yönlendirmeye çalışan Ümeyye'nin şekilden ziyade içeriğe odaklandığı çıkarımına götürmüştür.

Ümeyye b. Ebi's-Salt'ın dinî anlamlar içeren şiirlerinin tümünde, ayetlerde geçen kelime ve terkipleri Kur'ân'ın nazmıyla örtüşür bir şekilde iktibâs ettiği görülmüştür. Ümeyye'nin şiirleriyle Kur'ân ayetleri arasındaki benzerliğin, yeniden dirilme ve hesaba çekilmeden sonraki sürece dair tasavvurların aktarıldığı şiirlerde dikkatleri çekecek şekilde arttığı gözlemlenmiştir. Cennet ve cehennem tasvirlerinde detaylara inildikçe söz konusu benzerliğin daha fazla derinlik kazandığı anlaşılmıştır. Kur'ân'la benzerlik gösteren beyitlerin şaire nispeti noktasında herhangi bir problem olmadığı varsayılarak Ümeyye'nin söz konusu şiirlerinde Kur'ân'dan esinlendiği, lafız ve içerik yönüyle Kur'ân'ın mesajlarından haberdar olduğu çıkarımında bulunulmuştur. Ancak bu çıkarım, örüntü ve iletilen mesaj bakımından Kur'ân ayetlerini çağrıştıran bazı şiirlerin İslâmî dönemde uydurularak şaire nispet edilme ihtimalini ortadan kaldırmaya yeterli olmamıştır.

Ümeyye b. Ebi's-Salt'ın dinî anlam içeren şiirlerinde gözlemlenen hususlardan bir diğeri, Câhiliye Araplarının düşünce dünyasından izler taşımasıdır. Bu husus, hayatının uzun bir bölümünü Câhiliye döneminde geçiren bir karakter için gayet normal görünse de Ümeyye b. Ebi's-Salt gibi önceki semavî dinlerin kitaplarını incelemiş, toplumda hüküm süren şirkten uzaklaşarak tek Allah inancını benimsemiş ve bu inancı yaymayı gaye edinmiş bir Hanîf şair için ilginç bir durum teşkil etmektedir. Ölümün kaçınılmazlığı bağlamında ölümün insanı yutarak yok eden bir dev veya canavar bir yaratık olarak tasvir edilmesi, kâinatı tefekkür bağlamında yeryüzünün yetişkin bir dişiye, yeşermesinin temel sebebi olan suyun da erkeğe benzetilmesi, şairin dinî şiirlerinde rastlanan Câhiliye düşünce yapısının izlerindedir.

Kaynakça

- Alî, Cevâd. *El-Mufasssal fî Târîhi mâ Kable'l-İslâm*. Beyrût: Dâru's-Sâkî, 2001.
- Alî, Sâlih Ahmed. *Târîhu'l-'Arabi'l-Kadîm ve'l-Bi'setu'n-Nebeviyye*. Beyrût: Şeriketu'l-Matbû'ât li't-Tevzî' ve'n-Neşr, 2000.
- Askalânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. 'Alî b. Muhammed b. Hacer. *El-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*. Thk. 'Âdil Ahmed Abdulmevûd, Alî Muhammed Mu'avvad. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.
- Asma'î, Ebû Saîd Abdulmelik b. Kureyb. *El-Asma'îyyât*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Abdusselâm Muhammed Hârûn. Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, 1993.
- Atiyye, Muhammed Hâşim. *El-Edebu'l-'Arabi ve Târîhubû fi'l-'Asri'l-Câbilî*. Kâhire: Matba'atu Mustafa'l-Bâbî'l-Halebî ve Evlâduhû bi Mısır, 1936.
- Bağdâdî, Abdulkâdir b. Ömer. *Hizânetu'l-Edeb ve Lubbu Lubâbi Lisâni'l-'Arab*. Thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. Kâhire: Mektebetu'l-Hâncî, 1997.
- BEYDÂVÎ, Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullâh B. Ömer. *Envâru't-Tenzîl Ve Esrârü't-Te'vîl*. Thk. Muhammed Abdurrahmân Mar'Aslı. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1997.
- Brockelmann, Carl. *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabi*. Çev. Abdulhalîm en-Neccâr. Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, 1983.
- Bulut, Ali. "Câhiliye Şiirinde Bazı Dinî Motifler". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/18-19 (2005), 213-235.
- Bustânî, Butros. *Udebân'l-'Arab fi'l-Câbiliyyeti ve Sadri'l-İslâm*. Kâhire: Muessesetu Hindâvî li't-Ta'lim ve's-Sekâfe, 2012.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *El-Hayân*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Cuma, Muhammed Lutfî. *Eş-Şihâbu'r-Râsîd*. Kâhire: Muessesetu Hindâvî li't-Ta'lim ve's-Sekâfe, 2014.
- Cumahî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sellâm. *Tabakâtu Fuhûli's-Şu'arâ*. Thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Cidde: Dâru'l-Medenî, ts.
- Çiftçi, Faruk. Özel, Harun. "Câhiliye Dönemi Zühd Edebiyatının Sosyal ve Kültürel Hayata Yansımaları". *TİDSAD Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi / The Journal of Turk & Islam World Social Studies* 5/17 (Haziran 2018), 395-419.
- Dayf, Şevkî. *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabi el-'Asru'l-Câbilî*. Kâhire: Daru'l-Ma'ârif, 1960.
- Demircan, Adnan. *Câbiliye Araçları*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Emîn, Ahmed. *Fecru'l-İslâm*. Kâhire: Mektebetu'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1964.
- Ferrûh, Ömer. *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabi*. Beyrût: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1981.
- Hadîsî, Behcet Abdulgafûr. *Ümeyye b. Ebi's-Salt Hayâtuhû ve Şi'rühû*. Abû Dabî: Hey'etu Ebû Zaby li's-Sekâfe ve't-Turâs, 2009.
- Hafâcî, Muhammed Abdulmun'im. *El-Hayâtu'l-Edebiyye fi'l-'Asri'l-Câbilî*. Beyrût: Dâru'l-Cîl, 1992.
- Hûfî, Ahmed Muhammed. *El-Hayâtu'l-'Arabiyye mine's-Şi'ri'l-Câbilî*. Kâhire: Mektebetu Nahdati Mısır ve Matba'atuhâ, 1952.
- Hüseyin, Muhammed el-Hıdır. *Nakd Kitâb fi's-Şi'ri'l-Câbilî*. Kâhire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, ts.
- Hüseyin, Tâhâ. *Fî's-Şi'ri'l-Câbilî*. Kâhire: Matba'atu Dâri'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1926.
- İbn 'Asâkir, Ebu'l-Kâsım Alî b. el-Hasan b. Hibetillâh. *Târîhu Medîneti Dimâşk ve Zikru Fadlihâ ve Tesmiyetu Men Hallebâ Mine'l-Emâsil*. Thk. Muhibbuddîn Ebû Sa'îd Ömer b. Ğarâme. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn İsâ, Hâmil. *Clement Huart*. Kazablanka: el-Merkezu's-Sekâfi li'l-Kitâb, 2020.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer. *El-Bidâye ve'n-Nihâye*. Thk. 'Alî Şîrî. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1988.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim. *Eş-Şi'r ve's-Şu'arâ*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2002.

- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim. *Te'vîlu Muşkili'l-Kur'an*. Thk. İbrâhîm Şemsuddîn. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007.
- İsfahânî, Ebu'l-Ferec Ali b. el-Hüseyn b. Muhammed el-Kureşî. *El-Eğâmî*, thk. Semîr Câbir. Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.
- Kılıç, İsmail. "Kur'an'da Müşriklerin Yeniden Diriliş İnancı". *İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi* 4/1 (Ocak 2018), 135-161.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *El-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'an*. Thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrâhîm Etfeyyîş. Kâhire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1964.
- Makdisî, Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir. *El-Bed'u ve't-Târîh*. Portsaid: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.
- Meşe, Ramazan. "Cahiliye Dönemi Hanif Şairlerin Şiirlerine Tematik Bir Yaklaşım -Tevhîd Anlayışı-". *Amasya İlahiyat Dergisi* 1/16 (Haziran 2021), 197-227.
- Meydânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Muhammed. *Mecma'u'l-Emsâl*. Thk. Muhammed Muyiddîn Abdulhamîd. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Nicholson, Reynold Alleyne. *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî fi'l-Câbiliyyeti ve Sadri'l-İslâm*. Çev. Safâ Hulûsî. Bağdat: Matba'atu'l-Ma'ârif, 1970.
- Polat, İbrahim Ethem. "Hanif Şairlerin Şiirlerinde Monoteist Yapı". *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Bahar 2001), 124-133.
- Reşâd, Ahmed. *Dîvânü Hâtîm et-Tâî*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.
- Sâbûnî, Abdulvehhâb. *Şu'arâ ve Devâvîn*. Beyrût: Dâru's-Şark, 1978.
- Sendûbî, Hasan. *Şerhu Dîvânü İmrî'l-Kays*. Beyrût: Dâr İhyâ'l-'Ulûm, 1990.
- Setalî, Abdulhafiz. *Dîvânü Ümeyye b. Ebî's-Salt*. Şâm: el-Matba'atu't-Te'avuniyye, 1974.
- Şâl, Ahmed Halîl. *Dîvânü Ebî Zueyb el-Huzelî*. Port Saîd: Merkezi'd-Dirâsât ve'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 2014.
- Şeyhû, Luvîs. *En-Nasrâniyyetu ve Âdâbuhâ Beyne 'Arabî'l-Câbiliyye*. Beyrût: Matba'atu'l-Âbâi'l-Yesû'iyîn, 1912.
- Şeyhû, Luvîs. *Şu'arâ'n-Nasrâniyyeti Kable'l-İslâm*. Beyrût: Dâru'l-Meşrik, 1991.
- Tammâs, Hamdû. *Dîvânü Zubeyr b. Ebî Sulmâ*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 2005.
- Tüccar, Zülfikar. "Ümeyye b. Ebü's-Salt", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/303-305. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Ünal, Ömer. "İslâm Öncesi Arap Şiirinde Bazı Dinî Motifler". *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 3/9 (Bahar 2003), 175-192.
- Yalar, Mehmet. "Din Faktörü Işığında Cahiliye Şiirine Bir Bakış". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2006), 19-43.
- Zehrânî, Habîb Haneş Hamdân. *Edebu'l-Hanîfiyyeti fi'l-'Asri'l-Câbilî*. Mekke: Câmî'atu Umî'l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 1985.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *El-Musteksâ fî Emsâli'l-'Arab*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987.
- Zeydân, Corcî. *Târîhu Âdâbi'l-Luğati'l-'Arabîyye*. Kahire: Dâru'l-Hilâl, ts.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

KUR'AN'DA İTAAT KAVRAMI VE ÜLÜ'L-EMRE İTAATIN MAHİYETİ

THE CONCEPT OF OBEY IN THE QUR'AN AND THE QUALITY OF ULU'L-EMR OBEY

Musa TURŞAK

Dr. Öğr. Üyesi, Bitlis Eren Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri
mtursak@beu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-3366-2620>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 22 Ekim 2021/22 October 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 14 Kasım 2021 /14 November 2021

Yayın Tarihi / Published: 15 Ocak 2022 / 15 January 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak-Bahar 2022/ January – Spring 2022
Cilt / Volume: 8, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 325-347.

Cite as / Atıf: Turşak, Musa. “Kur'an'da İtaat Kavramı ve Ülü'l-Emre İtaatın Mahiyeti [The Concept of Obey in the Qur'an and the Quality of Ulu'l-Emr]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 8/1 (Ocak/January 2022), 325-347.

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

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.



Öz

Boyun eğmek anlamında olan itaat, mükellef bir varlık olan insanın temel özelliklerinden biridir. Bu yönüyle insan, mutlak itaat eden melekler ile Allah'a asi olan şeytanlardan ayrılmaktadır. Kur'an'da itaat, yerme ve övme ifadesi olarak kullanılmaktadır. Bu bağlamda, Allah'a, peygamberlerine ve emir sahiplerine itaat edilmesi emredilmiş, bu emre uyanlar övülmüş isyan edenler ise yerilmiştir.

Bu çalışmada itaat kavramı ele alınmıştır. Kur'an ve Sünnette itaat konusu üzerinde durulmuş, mü'minlerin neye, kime ve hangi şartlarda itaat etmeleri veya etmemeleri gerektiği konusundaki sorulara cevap aranmıştır. Ayrıca ulema ve ümera ayırımının belirginleşmesinden itibaren bu iki grup arasındaki ilişki ağı ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, İtaat, Allah, Peygamber, Ülü'l-emr.

Abstract

Obedience, which means submission, is one of the basic characteristics of man, who is a responsible being. In this respect, man differs from the absolutely obedient angels and the devils who are rebellious to Allah. Obedience is used in the Qur'an as an expression of praise and reproach. In this context, obedience to Allah, his prophets and those in command was ordered, those who followed this order were praised, and those who rebelled were condemned.

In this study, the concept of obedience is discussed. In the Qur'an and Sunnah, the subject of obedience is emphasized, and answers are sought to the questions about what, to whom and under what conditions believers should or should not obey. In addition, the relationship network between these two groups has been discussed since the distinction between ulama and umera became clear.

Keywords: Tafsir, Obedience, Allah, Prophet, Ülü'l-amr.

Extended Abstract

God created man out of nothing and made him aware of his existence through his prophets. On this occasion, he did not leave her alone and alone. He put forward the principles that make him happy both in this world and in the hereafter. Although the human being, who was created as the vicegerent of Allah on earth, was created with many superior abilities, he is an extremely weak and poor creature before Allah. A person who knows his helplessness and poverty submits to Allah's infinite power and clings to His orders lovingly and willingly. On the other hand, some ungrateful people who know their talents from themselves, not from God's gift, have chosen to be rebellious against God and become sinners.

Obedience to Allah is the purpose of man's creation and his duty of servitude. However, obedience or disobedience is a human trait. Because human beings are distinguished from other beings by having diametrically opposite emotions and a free will. Thanks to this feature, which is in line with the purpose of creation, those who willingly embraced Allah's orders attained salvation, while those who followed their desires and rebelled against Allah perished. For this reason, Allah has given the glad tidings that those who obey Him are true believers, that they will receive mercy, find the right path, attain happiness, enter Paradise, and be with prophets, truthful people and righteous people.

According to the Islamic belief, obedience to Allah and His Prophet is a requirement of being a believer. Being rebellious is, to say the least, sinful. It is worth noting that devotion to the prophet, who is a human in terms of duty and position, is a blessing in favor of people and for themselves, but it has no share in divinity, so the standard should be well maintained. Obeying the prophets because they are the messengers of Allah is just like obeying Allah. However, this does not make the prophets non-human as Christians claim. Along with being human, they are the best example and role model to people. For this reason, prophets represent the will of Allah in the best way. Therefore, obeying them and following their path is a religious obligation for believers. As a matter of fact, many verses refer to this issue. Hz. It is a religious duty to obey and obey the orders of Muslim administrators, especially Hülefa-i Raşidin after the Prophet, who hold the power of administration with the approval of Muslims and rule with justice. Otherwise, if they disobey Allah and deviate from justice, they will not be obeyed for any reason.

In the history of Islamic politics, although there is no conflict about obedience to Allah and the Prophet, various conflicts have continued when it comes to obedience to superiors. It is known that there is no distinction between ulama (scholars) and umera in Islamic political thought. However, the expansion of the Islamic geography and the socio-political considerations and the practices of some rulers that did not comply with the spirit of Islam led to the emergence of this distinction. In this case, many new theories have been developed regarding the relationship network between the ulama representing the public and the umera in the new structure that has been shaped. In this context, it is a religious requirement to obey all kinds of rulers, regardless of their qualifications, who act in accordance with the book and sunnah, which are the first two of the Shari'ah proofs, and rule with justice.

Throughout the history of humanity, various civilizations have been established on earth and have disappeared from the stage of history over time. Because, just as individuals have their time, there are also nations and civilizations. Although some of these civilizations left their mark on the period in which they lived, their effects were lost in time and they disappeared from the stage of history. The only civilization that has not lost its influence today and has kept people's agenda busy from the first day to the present is the Islamic civilization. Because the foundation of this civilization, which is as old as human history and takes its source from revelation, is built on values such as knowledge, wisdom, wisdom and justice. One of the important actors of this civilization is the just administrators, who ensure the social order on the basis of the rule of law and derive their authority from the Qur'an and the Sunnah. Umar b. These amirs, like Abdulaziz, who preferred the interests of Muslims to their own interests and who generally took care of the interests of the people, were obeyed throughout history and were remembered fondly in the next period.

In addition to those who are ordered to be obeyed in the Qur'an, there are also people or groups that are asked not to be obeyed. It is possible to define them as follows: Unbelievers and hypocrites, those whose hearts are prevented from remembering Allah due to their persistent resistance and obstinacy,

those who follow their lusts and go to extremes in their work, those with bad morals and sinners, those who go beyond the limits set by Allah, and groups that lead those under their rule away from the path of Allah. . The Qur'an considers obedience to them directly as a matter of belief and considers the situation of those who do not heed the warning on this matter as a break from the way of Allah. The Qur'an also criticizes the blind adherence to the ancestors and their religion, harshly criticizing the scholars of the Book for concealing the truth or changing the truth for a cheap benefit, as well as those who follow it without thinking.

In short, the soul does not like to obey because it has insatiable desires. The perfection of man is only possible by educating his nafs, which is these illegitimate desires. This seemingly simple situation is not as easy as it seems. However, as in all matters, Allah Ta'ala, who sets forth the principles necessary for man to attain the happiness of both worlds, declares that man will attain salvation if he submits to and obeys his orders. As a matter of fact, the sending of prophets and the revelation of divine books such as the Qur'an, which illuminate the way of man with the light of faith, are for this purpose. Therefore, ordering obedience to Allah, his prophets and the superiors who follow their path is nothing but a reminder of man's reason for existence.

Tafsir, Obedience, Allah, Prophet, Ülü'l-amr.

Giriş

İnsan henüz anılmaya değer bir şey değilken¹ Allah'ın lütfu ile varlık âlemine çıkarılmıştır. Allah'a kulluk görevini ifa etmek üzere yaratılan insana, yaratılış gayesine uygun bazı yetenekler verilmiştir. Bu yeteneklerin başında akıl ve irade gelmektedir. Tam bir iradeye sahip olan insanın en belirgin özelliklerinden birisi de itaat edip etmeme konusunda özgür olmasıdır. Yani insanın aklını kullanarak hür iradesiyle karar vermesi, istediği yönde seçim yapması ve sonucuna katlanmasıdır. Dolayısıyla insan için kazandığından başka bir şey yoktur.

İlk andan itibaren vahy ile desteklenen insanın yeryüzü serüveni inişli ve çıkışlı olmuştur. İlahi kaynağından ötürü bir yandan yükselmeye çalışan ruhuna karşılık bencil ve süflü arzularından dolayı alçalmak isteyen bir bedeni bulunmaktadır. Belki de insanı meleklerden farklı kılan asıl özellik budur. Zira meleklerin tam bir teslimiyetle Allah'ı her an tesbih etmelerine karşılık, hem sevap hem de günah işleme temayülü, Allah'ın emirlerine boyun eğip ve eğmeme serbestisi ile insan farklı bir varlıktır.

İtaat etmek insanın var olma nedeninin başında gelmektedir. Akıl ve iradeyle donatılan insana çeşitli zaman dilimlerinde rehberlik yapmak üzere peygamberler gönderilmiştir.² Ahirete müteveccih bir hayatın kendisine temel hedef olarak gösterilen Müslümanın yaşadığı geçici dünya hayatında Allah ve Resul'üne itaat etmesi iman gereğidir. Çünkü İslam şeriatında tek otorite Allah'tır. Yani yasama, yürütme ve yargı yetkisi Allah'a aittir. İkinci sırada itaat edilmesi gerekenler Allah'ın elçileri olan peygamberlerdir. Üçüncü sırada ise halkın onayıyla başa gelen ve adaletle hükmeden emir sahibi yani ülü'l-emr diye Kur'an'da tarif edilen ümeradır.

1. İslam İnancında İtaat Kavramının Anlam Alanı

إِطَاعَةٌ / İtaat, “طَاعَ” kökünden türeyen Kur'ânî bir terim olup sözlükte; “baş eğmek, söz dinlemek ve emredilene yerine getirmek” anlamlarına gelmektedir.³ “طَوَّعَتْ لَهُ نَفْسَهُ” “nefsi ona boyun eğdirdi”⁴ demektir. “طَاعَ” fiili itaat etti, “الطَّاعَةُ” ise mastar olup itaat etmek, boyun eğmek veya bir işi uygun görmek anlamlarına gelmektedir.⁵ إطاعة / İtaat kelimesi ise إفعال / if'âl kalıbından gelen masdar bir kelime olup Kur'an-ı Kerim'de 7 ayette isim, diğer ayetlerde fiil kipinde olmak üzere 85 yerde geçmektedir. Ayrıca, 42 âyette aynı kökten, “güç yetirmek” mânasında kullanılan . إِسْتِطَاعَ / istitâa kavramı kullanılmaktadır.⁶

¹ Bkz. *Kur'an-ı Kerim Açıklamalı Meali*, Hzr. Hayrettin Karaman vd., (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), el-İnsan 76/1-2.

² Bkz. Mehmet Altın, *Âyetler ve Sûre Bağlamında Kur'ân'ın Rehberliği* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2021), 11-13.

³ Halil b. Ahmed el-Ferahidî, *Kitabu'l-a'yn*, Thk. Abdulhamid Hindavî, (Beyrut: Darü'l-Kütubi'l-İlmiye, 2003), 3, 65; İbn Side, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâil ed-Darîr el-Mürsî. el Muhkem. Thk. Abdulhamid Hindavî, Beyrut: Darü'l-Kütubi'l-İlmiye, 2000), 8, 550; İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. Lisânü'l-Arab. nşr. Abdullah Ali el-Kebîr. 6 Cilt. Kahire: Dârü'l-Maârif, 1119), 2, 2720; Firuzabadî, *Kamusu'l-mubîd*, (Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 2005), 2, 1025.

⁴ “طَوَّعَتْ لَهُ نَفْسَهُ قَتَلَ أَخِيهِ فَتَنَّمَهُ فَاصْبِرْ مِنَ الْخَائِبِينَ” “Sonunda nefsi onu, kardeşini öldürmeye sevk etti de onu öldürdü. Böylece hüsrana uğrayanlardan oldu” (el-Mâide 5/30).

⁵ İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemu'l-Vasit*, (Kahire: İhyau'turas, 1972), 1 ve 2, 594; Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Dağarcık Yayınevi, 1995), 533.

⁶ Muhammed Fuad Abdülbâki, *el-Mu'cem*, (Beyrut: Darü'l-ma'rife, 2012), 107.

Aynı kökten gelen “التَطَوُّعُ” kelimesi, iyi göstermek, teşvik etmek, razı olmak ve izin vermek anlamına gelmektedir. İsmi fail olarak gelen “الطَّاعِ” kelimesi itaat eden; “الْمَطُوعُ” kelimesi ise gönülden davranan; “طَاعَةٌ مَعْرُوفَةٌ”, iyi ve güzel itaat,⁷ “مُطَاعٌ” kelimesi ise kendisine itaat edilen kişiye denilmektedir.⁸ “نَافَةٌ طَوْعُ الْقِيَادِ” denildiğinde binicisine serkeşlik etmeyen, yumuşak başlı deve kastedilmektedir. “طَوَّعَتْ” kelimesi tıpkı “طَوَّقَتْ” kelimesi gibi olup kolay olmak, boyun eğmek anlamına gelmektedir. “إِسْتَطَاعَ” ise bir şeye güç yetirmek ve yapabilmek anlamına gelmektedir.⁹

Kur'an-ı Kerim'de itaat kelimesinin eş anlamlısı olarak, “gönülden itaat edenler ve el pençe divan duranlar” anlamında “الْقَانِتِينَ” kelimesi de kullanılmaktadır.¹⁰ Bu kelime, sabır ve dürüstlük gibi erdemlerle beraber zikredilmektedir. Dolayısıyla Allah ve Resul'üne gönülden itaat etmek ve boyun eğmek iman etmekle eşdeğer olup mü'minlerin temel vasıflarından biridir. Nitekim İslam dini, Allah Teâlâ'ya itaat etmeyi temel prensip edinerek O'na gönülden teslim olmayı ve ibadet etmeyi esas alan bir dindir. Bu mukaddes din, insanların Allah Teâlâ'yı bilmek ona ibadet ve taatta bulunmak için yaratılmış olduklarını bildirmektedir. Bu bağlamda itaat kelimesi kök ve türevleriyle Kur'an'ın birçok âyetinde yer almaktadır. En büyük şeref ve nimet olan Allah'ın manevî huzuruna kabul edilmek ancak ibadet ve itaat ile olabilmektedir.¹¹

Kur'an'a göre yer ve gök bütün kâinat mutlak bilgi ve kudret sahibi ve her şeyi yaratana itaat etmektedir.¹² Bu itaat, mevcudatın Allah'ın iradesine uygun davranmasıdır. Nitekim insanlar gibi akıl ve irade sahibi olanlar kendi iradeleriyle diğer varlıklar da O'nun kevnî kanunları doğrultusunda ister istemez itaat etmektedirler. Yine Hac suresinde Allah'a itaatın secde etmekle ifade edildiği görülmektedir: “Göklerde ve yerde olanlar, Güneş, Ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar, hayvanlar ve insanlardan birçoğu hep Allah'a secde ettiklerini görmüyor musun?”¹³ Bütün bunlara rağmen kâfirlerin Allah'a itaat etmemesi, O'nun varlığını kabul edip iman etmemesi hayret edilecek bir durumdur.

Kur'an'da ayrıca itaat kavramının anlamıyla yakın ilişkisi bulunan “esleme” fiili de geçmektedir.

قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

“Bedevi (göçebe) Araplar: İman ettik dediler. De ki: (Siz gerçek manada) iman etmediniz. (Öyle ise: iman ettik demeyin.) Fakat boyun eğdik (teslim olduk) deyin. Çünkü iman, henüz kalplerinize yerleşmedi. Eğer Allah'a ve Resul'üne (tam) itaat ederseniz, (Allah da) yaptıklarınızdan hiçbir iyi şeyi karşılıksız bırakmaz. Allah, çok bağışlayandır (yürekte iman edenlerin günahlarını affedendir), kullarına karşı merhamet edendir.”¹⁴

⁷ Bkz. en-Nur 24/53.

⁸ İbn Manzur, *Lisan*, 2, 2721.

⁹ İbn Manzur, *Lisan*, 2, 2720.

¹⁰ Bkz. Âl-i İmrân 3/17.

¹¹ Ömer Nasuhî Bilmen, *Büyük İslam İlmihalî*, (İstanbul: Çelik Yayınevi, ts.), 60.

¹² “لَمْ اسْتَوِيَ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ إِنِّي نَادِيَةٌ فَاتَّهَا طَائِعِينَ” “Sonra duman hâlinde bulunan göğe yöneldi; ona ve yeryüzüne, “İsteyerek veya istemeyerek gelin” dedi. İkisi de, “İsteyerek geldik” dediler.” (Fussilet 41/11; Ayrıca bkz. er-Rahmân 55/6).

¹³ el-Hac 22/18.

¹⁴ el-Hucurat 49/14. Ayrıca bkz. Âl-i İmrân 3/83.

Bunun anlamı, kâinata tevhidî sağlaması için imanın kalbe girmesi ve davranışlara yansımaları gerekiyor. Demek ki “ben Müslümanım” demekle kişi iman etmiş olmuyor. Bu nedenle bazı bedevilerin çıkar sağlaması veya bazı endişelerinden emin olmak üzere Müslümanların yanında görünüp *أَسْلَمْنَا* / “teslim olduk” demelerinin iman açısından hiçbir değeri olmadığı gibi Allah’a itaat ettikleri anlamına da gelmez. Bu halleriyle tıpkı münafıklar gibi gerçek anlamda iman etmedikleri sadece İslâm’ın hükümlerine teslim oldukları söylenebilir. Çünkü imanın yerleştiği yer kalptir ve her anlamda itaati gerektirmektedir. Teslim olmak ise her ne kadar görünüşte itaat gibi olsa da kalben olmayabilir. Bu kelimedeki kasıt “İslâm” değildir. Bundan kasıt “istislâm” yani teslim olmuş ve boyun eğmiş gibi davranmaktır.¹⁵ Yoksa gerçek anlamdaki İslâm ile imanın aynı olduğu birçok âyetle sabittir.¹⁶ Kur’an’da anlatılan imanın en büyük göstergesi, Allah’a ve Peygamber’e itaat yani boyun eğmektir. Bu da ancak insanın yaratıcısına boyun eğmesiyle mümkün olacağından birçok âyette insan Allah’a itaate ve ibadete çağrılmaktadır. Bu bağlamda itaat, iman ve ibadet kavramları arasında çok güçlü bir anlam bağı bulunmaktadır.

İtaatin anlam çerçevesiyle yakın ilişkisi olan kavramlardan biri de “*biat*”tir. Her ne kadar “-karşılıklı bir sözleşme akdini *كَيْتَابِيَعُونَكَ* kelime bu kalıpla Kur’an’da geçerse de, kelimenin “ ifade etmesinden dolayı- bey’ yani alış veriş kökünden türediği bilinmektedir. “*Şüphesiz Allah, ağaç altında sana biat ederlerken inananlardan hoşnut olmuştur.*”¹⁷ Hz. Peygamber döneminde daha çok dinî bir mahiyeti olan ve Hz. Peygamber’e itaat etmek anlamında kullanılan biat, Hz. Ebû Bekir’in halifeliğinden sonra siyasî bir mahiyet kazanmıştır. Bu kelime daha sonra bir devlet başkanını seçme yahut bu makama herhangi bir yolla gelmiş devlet başkanına biat etme anlamında kullanılmıştır.¹⁸

2. İtaat Edilmesi Gerekenler

İslam inancında, mü’minlerin Allah’a, Peygambere ve Müslümanların kendi içlerinden çıkan ve adaletle hükmeden emir sahiplerine itaat etmeleri ve boyun eğmeleri emredilmiştir. Hal böyle iken iman ettikten sonra Allah ve Peygamber’e itaatten yüz çevirmek imanla bağdaşır bir davranış değildir. Bu durum münafıklara has bir özelliktir.¹⁹ Yüce Allah, münafıklar hakkında şöyle buyurur: “*Allah’a ve Peygambere itaat ettik diyorlar, sonra onlardan bir grup hemen ardından yüz çeviriyor. Bunlar müminler değildir.*” (Nur 24/47). Dolayısıyla Allah’a, Peygambere ve adaletle hükmeden emir sahiplerine itaat imanın gereğidir. Mü’minlerin temel vasfı bu hususta kayıtsız ve şartsız teslim olmalarıdır. Münafıklar ise küfürlerini gizleyerek ve içten hesaplarla itaat ettiklerini söylerler. Fakat hiçbir zaman söz verdikleri gibi davranmazlar.

2. 1. Allah’a İtaat

Kur’an’da sık sık tekrar edilen emirlerin başında Allah’a itaat gelmektedir. İslâm inancında, tek ve gerçek otorite olan Allah’a itaat edilmesi esastır. Çünkü insanın yaratılış amacı Allah’a ibadet etmektir. Sözlükte ibadet kelimesi “boyun eğme, alçak gönüllü olma, itaat, kulluk ve tapma” anlamlarına gelmektedir.²⁰ Dinî bir terim olarak ise insanın Allah’a

¹⁵ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Maturîdî, *Te’vilatu’l-Kur’an*, (İstanbul: Daru’l-Mizân 2006), 20, 78.

¹⁶ "Onlar Müslüman olurlarsa şüphesiz doğru yolu bulmuş olurlar" (Al-i İmran 3/20), "Ben sizin için İslâm’ı din olarak beğendim" (el-Maide 5/3), "Müslüman olan bütün peygamberler Tevrat’a göre hükmederlerdi" (el-Maide 5/44), "Allah kimi doğru yola sevk etmeyi isterse göğsünü İslam ile genişletir" (el-En’am 6/125), "Ey Peygamber! De ki: Müslüman olanların ilki olmam bana emredildi" (el-En’am 6/14), "Müslüman olan bütün peygamberler Tevrat’a göre hükmederlerdi" (el-Maide 5/44). Bu âyetlerde "İslam"dan maksadın iman etmeden itaat etmek olmadığı meydandadır.

¹⁷ Bkz. el-Hucurat 48/18.

¹⁸ Cengiz Kallek, "Biat", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992) 6, 120-124.

¹⁹ İsmail Karagöz, "İtaat Kavramı", *Diyânet İlmî Dergisi*, c. 35, sy. 4, Ekim-Kasım-Aralık 1999, 3.

²⁰ Rağîb el-İsfahanî, *Müfredat*, trc. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu, (İstanbul: Çıra Yayınları, 2016), 667.

saygı, sevgi ve itaatini göstermek, O'nun hoşnutluğunu kazanmak amacıyla ortaya koyduğu belirli tutum ve davranışları ifade eder.²¹ Nitekim bu konuda Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır:

“إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ”

“Aralarında hüküm vermesi için Allah'a ve Rasûlüne davet edildiklerinde mü'minlerin sözü ancak işittik ve itaat ettik demeleridir. İşte bunlar asıl kurtuluşa erenlerdir.”²²

Gerçek anlamda iman etmek mutlak teslimiyeti gerektirmektedir. Bu âyet, öncesi ve sonrasıyla beraber değerlendirildiğinde, münafıklar ile imanında sadık olan mü'minlerin birbirleriyle kıyaslandığı görülmektedir. Çünkü münafıklar küfürlerini gizledikleri için imanları konusunda sadık değiller. Burada *سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا* / “duyduk ve itaat ettik” ibaresinden kasıt, iman ettik ve gereğini yapacağız diyen sadık mü'minlerin vasfıdır. İlk devir müfessirlerden Mükatil b. Süleyman (ö. 150/767) bu hususta şöyle demektedir: Allah ve Resul'ünün hükmüne karşı kim boyun eğmez ve onlara karşı asi olmaktan çekinirse kesinlikle kurtuluşa erenlerden olur.²³ Müfessir Ebü'l-Berekat en-Nesefî (ö. 710/1310) ise bu konuda şöyle der: Bu ibareden kasıt, kişinin Allah'ın emirlerine karşılık “sözünü işittik emrine boyun eğdik” demesidir.²⁴ Yani, Allah'ı (c.c.) Rab, Hz. Muhammed'i (s.a.v.) peygamber olarak kabul edip iman eden kişi, Kur'an'ı hayatının merkezine almak, Hz. Peygamber'in sünnetine göre yaşamak zorundadır. Mü'minler böylece her türlü muamelelerinde kitap ve sünneti temel referans olarak kabul ederler.

Mü'minler imanlarının gereği ve boyun eğmenin göstergesi olarak Allah'a ibadet ederler. İbadetin bütün tanımlarında “taat, hudû', zül” kelimelerinin tekrar edildiği görülmektedir. Meselâ Fahreddin er-Râzî (ö. 1149/1210) ibadeti “saygının en ileri derecesi” diye tanımlarken²⁵ Rağıb el-İsfahanî (ö. 934/1008) ibadeti, tezellül etmenin nihai noktası olarak tanımlamaktadır.²⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye (ö.751/1350) ise, ibadet kavramının hem sevgi hem de itaat unsurlarını içerdiğini, bu özelliklerin ikisini birden taşımayan davranışların ibadet sayılamayacağını belirtir.²⁷ Genellikle tasavvufi kaynaklarda yukarıdaki anlamıyla ubûdiyyete daha çok önem verilirken İsfahanî ibadeti “alçak gönüllülüğün en ileri derecesi”, ubûdiyyeti ise “alçak gönüllülüğün dışı vurulması” şeklinde açıklamakta, dolayısıyla ibadeti ubûdiyyetten daha önemli görmektedir.²⁸

Allah'a itaat, mü'min olmanın en önemli özelliğidir. Bu itaat, bireysel ve toplumsal hayatın bütününe kapsamaktadır. Allah ve peygambere itaati emreden âyetlere baktığımızda bunun imanın bir gereği olduğu anlaşılmaktadır. Kur'an'da şöyle buyrulur: “*Mü'min erkek ve mü'min kadınlar birbirlerinin dostlarıdır. Onlar iyiliği emrederler, münkeri (dinin yasakladığı ve akli selimin hoş görmediği şeyleri) nehy ederler, namazı dosdoğru kılarlar, zekatı verirler, Allah'a ve Peygamberine itaat ederler. İşte bunlara Allah merhamet edecektir.*”²⁹ Mü'minler hayırlı işlerle meşgul olup kötülükten nefret ederler, her an Allah'ı zikreder, kayıtsız, şartsız Allah'a ve Rasulüne

²¹Mustafa Sinanoğlu, “İbadet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19, 233-235.

²²en-Nur 24/51.

²³Mükatil b. Süleyman, *Tefsiru Mükâtil b. Süleyman*, Thk. . Abdullah Mahmut Şemate, (Beyrut: Müessesetu't-tarihü'l-arabiyye, 2002), 3, 205.

²⁴Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medâricu't-Tenzîl Hakâiku't-Te'vîl*, (Beyrut: Dâru'l-Kelime't-Tayyib, 1998), 2, 514.

²⁵Fahreddin er-Râzî, *Meftâhu'l-ğayb*, (Lübnan: Dârü'l-Fikr, 1981), 14, 159.

²⁶el-İsfahanî, *Müfredat*, 667.

²⁷İbnKayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, Kahire 1403/1983, 1, 58.

²⁸Bkz. İsfahanî, *Müfredat*, 667.

²⁹et-Tevbe 9/71.

itaat ederler. Bu ortak özellikler onları münafıklardan ayırır, onları tek bir ümmet haline getirir ve birbirinin dostu kılar.³⁰

Allah-insan ilişkisi, efendi- köle ilişkisine benzemektedir. Ancak kölenin arzu ve isteği olmaksızın efendisine saygısı söz konusudur. Ancak kullukta ise kul tamamen hür iradesini kullanarak ve içtenlikle hem itaat eder hem de Allah'a derin saygıda bulunur. Bu anlamda Allah Mevla, yani efendidir, insanlar O'nun kullarıdır. Bu husus Kur'an'da birçok yerde dile getirilir: "...biliniz ki Allah mevlânızdır."³¹ "Hüküm (egemenlik) sadece Allah'ındır."³² "Allah'tan daha güzel hüküm veren kim vardır."³³ Tabiat kanunlarını (sünnetullah) koyan Allah Teâlâ olduğu gibi temel insan haklarını, evrensel hukuk ve ahlak kurallarını koyan da O'dur. Bu hukuka ve kurallara uymak ve onları uygulamak Allah'ın egemenliğini kabul etmek demektir. Bu bağlamda, mevlanın ve velinin insanlar üzerinde sözü geçer, buyruğu yürür. Söz onundur, hüküm de onundur.³⁴ Bu anlamda egemenliğin, göklerde ve yeryüzündeki hükümlerinin Allah'a ait olduğu üç semavî dinde kuvvetli bir şekilde vurgulanmaktadır. Dolayısıyla bir kul olarak insanın, Hâkim, Kadir, Rahim, Hâlık olan Allah'a itaat etmesi onun varlık nedeni ve yaratılış gayesidir.

2.2. Peygambere İtaat

İslâm dininin ikinci önemli prensibi peygamberlere iman ve itaat etmektir. Peygamberlerin insanları irşat ve ıslah için Hak Teâlâ tarafından görevlendirildikleri iyice düşünüldüğünde, onlara iman ve itaat etmenin lüzumu, ehemmiyeti kendiliğinden anlaşılabilir olur.³⁵ Allah'ın bir lutfü olarak gönderilen peygamberler ümmetlerini dünyada salâha ahirette felâha ulaştırmak için nasıl mücadele ettikleri Kur'an kıssalarında sık sık anlatılmaktadır. Bu bağlamda Kur'an'da sık sık tekrar edilen emirlerden biri de Hz. Peygamber'e itaat ve bağlılıktır. Bu itaat salt peygamberlik kurumundan kaynaklanmayıp, aksine Allah'a itaat etmenin gereğidir. Allah'ın Rasulüne itaat edilmesi akidevî bir zorunluluktur. Çünkü Hz. Peygamber, Allah'ın elçisi ve O'ndan gelen emir ve direktiflerin elde edilebileceği tek kaynaktır. O halde Hz. Peygamber'e itaat etmekle Allah'a itaat edilmiş olmaktadır.

Kur'an-ı Kerim'in birçok âyetinde³⁶ Allah ve Resulüne itaat hep birlikte zikredilmektedir. Çünkü peygamber, hiçbir zaman kendi başına hareket etmeyip aksine vahiy ile Allah'tan almış olduğu ilahi emirleri³⁷ olduğu gibi insanlara tebliğ etmiştir. Dolayısıyla peygambere itaat etmek Allah'a itaat anlamına gelmektedir. Çünkü ilahi hükümlerin uygulanması, birer beşer olmakla beraber sahip oldukları üstün mezziyetlerle insanlara en iyi örnek olan peygamberler vasıtasıyla olabilmektedir. Bundan dolayı hidayete ermek ancak peygambere itaat etmekle mümkündür. Nitekim âyet-i kerimede peygambere itaatın ne kadar önemli olduğu açıkça belirtilmektedir.

“قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ”

De ki: “Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki, Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Çünkü Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.”³⁸ Peygambere uymak onun sünnet-i seniyesini takip etmekle mümkündür. Bu âyette sünnete tâbi olmanın ne kadar önemli ve

³⁰ Ebû'l-‘Ala Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, (İstanbul: İnsan yayınları, ts.), 2, 251.

³¹ el-Enfâl 8/40.

³² Bkz. el-En'am 6/57, 62; Yûsuf 12/40, 67; el-Kasas 28/70.

³³ el-Maide 5/50.

³⁴ Süleyman Uludağ, *İslam-Siyaset İlişkileri*, 3. Baskı, (İstanbul Dergâh Yayınları, , 2014), 149.

³⁵ Bilmen, *İslam İlmihali*, 33.

³⁶ Bkz. en-Nisâ, 4/59; el-Mâide, 5/92; en-Nûr, 24/54; Al-i İmrân, 3/32, 132, Muhammed, 47/33.

³⁷ “O, arzusuna göre konuşmuyor. Bildirdikleri, kendisine vahyolunan bir vahiyden ibarettir.” (en-Necm 53/3).

³⁸ Al-i İmrân 3/30.

gerekli olduğunu çok kesin bir şekilde ilân ediliyor. Şöyle ki: Allah'ı sevdiğini iddia eden kişi, peygamberine itaat etmesi gerekir. Aksi halde Allah'ı sevdiğini söylemenin bir anlamı yoktur. Çünkü muhabbetullah (Allah sevgisi), Hz. Peygamber'in sünnet-i seniyesine uymayı gerektirir. Evet, Cenâb-ı Hakk'a îmân eden, elbette ona itâat edecek ve itâat yolları içinde en doğru olanı şüphesiz Hz. Peygamber'in gösterdiği yolu takip etmektir.”³⁹

Sevgi, insanın mükemmel gördüğü bir şeye gönlünün alabildiğine akmasıdır. Bu yüzden sevgi, kişiyi sevdiğine ulaştırır ve vesilelere götürür. Burada sevenin amacı, sevgilinin hoşnutluğunu elde etmek ve kızmasından sakınmaktır. Söz konusu Allah sevgisi olunca sevgi, boyun eğme iradesini ve günah işlemekten kaçınma çabasını gerektirir. Gerçek mükemmelliğin Allah'a ait olduğunu bilen bir insan O'ndan gelen her şeyin kendi menfaatine olduğunu düşünür, O'na ve elçisine mutlak itaat eder.⁴⁰

Peygamberler de tıpkı diğer insanlar gibi beşeri özelliklere sahiptirler. Onları farklı kılan ilâhî vahye mazhar olmalarıdır. Nitekim âyette şöyle buyrulmaktadır: *De ki: “Ben de ancak sizin gibi bir insanım. Fakat bana ilâhî vahiy yalnızca bir tek ilâh olduğu vahyediliyor. Artık O'na yönelin ve O'ndan bağışlanma dileyin. Allah'a ortak koşanların vay hâline!”*⁴¹ Bundan dolayı onlara itaat edilmesi gerekmektedir. Ancak onların ilâhî vahye mazhar olmaları onları beşer olmaktan çıkarmaz. Bu bağlamda Hıristiyanların Hz. İsa'yı beşer üstü bir varlık ve tanrısal özelliklerle sevmeleri bir sapkınlıktır. Eğer Allah'ı gerçek anlamda sevselerdi, Hz. İsa'yı bir tanrı olarak değil Allah'ın bir elçisi olarak sever ve ona itaat ederlerdi. Aynı şekilde onun müjdelediği son peygamber Hz. Peygambere de itaat ederlerdi.⁴² Nitekim Hz. İsa göstermiş olduğu tüm olağan üstü hadiselerin Allah'ın izniyle gerçekleştiğini ve bu yüzden kendisine itaat edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.⁴³

İslam inancında Allah ve Resul'ünden başkasına mutlak itaat yoktur. Ancak, peygamberlerin vahye dayanmayan tasarruflarına itiraz edilebileceği gerçeğini de göz ardı etmemek gerekir. Bu gibi durumlarda mutlak itaatın gerekmediğini bizzat Hz. Peygamber örneğinde görmek mümkündür. İslam eleştirel mantığa önem veren bir dindir. Yani körü körüne bir şeye bağlanmayı ve bağınazlığı reddetmektedir. İyi ile kötüyü, doğru ile yanlış eleyerek iyiden ve doğrudan yana tavır koymayı prensip haline getiren dinimiz, yapıcı eleştiriyi önemsemektedir. Eleştiriyi engelleyen en önemli sebeplerden birisi, herhangi bir dini grubu temsil eden şahsiyetlerin fikirlerini kutsamaktır. Şurası bir gerçek ki, sahâbe-i kirâm içtihadı kapalı olan naslar ile aklın sahasına giren ve görüş beyan edebilecekleri hususları birbirinden ayırıyorlardı. Buna en iyi örnek; Hubâb b. Münzir b. Cemûh'un Bedir savaşında karargâh kurulurken, karargâhın yerini beğenmeyip Hz. Peygamber'e yaptığı itirazdır.⁴⁴ Burada bir asker olan Hubab'ın ordu komutanı ve Allah'ın elçisi Hz. Peygamber'e karşı fikrini çekinmeden söylemesi dikkate değer ve takdire şayandır. Diğer taraftan Hz. Peygamber'in bu itiraz karşısında bir askerın bile isabetli ve doğru sözüne değer verip uygulaması, dünyevî işlerde uzmanların görüşlerine ve fikir hürriyetine verdiği değerın ayrıca özel bir anlamı bulunmaktadır.⁴⁵

³⁹ Said-i Nursî, *Lem'alar*, (İstanbul: Zehra Yayıncılık 2006), 53-54.

⁴⁰ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (Ankara: Akçağ Yayınları 2013), 2, 426.

⁴¹ Fussilet 41/6.

⁴² Yazır, *Hak Dini*, 427.

⁴³ “...Sizce Rabbinizden bir mucize getirdim. O halde Allah'tan korkun, bana da itaat edin.” Al-i İmrân 3/50.

⁴⁴ İbn Hişâm, Ebu Muhammed Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyârî, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, (Trc. Abdülvehhâb Öztürk), (İstanbul: Kahraman Yayınları 2014), 2, 355.

⁴⁵ Musa Turşak, *Kur'an'da Özeleştirir*, (Erzurum: İksad Yayınları 2020), 348.

2.3. Ülü'l-emre İtaat

Sözlükte ülü'l-emr, “emir sahipleri” anlamına gelmektedir. Emir kelimesi *يَهِي*/yasaklamanın zıttı olarak bir şeyin yapılmasını istemek, söylemek, bir “iş” ve “buyurma” manalarını içermesi⁴⁶ nedeniyle ülü'l-emr hem yetkili hem de görevli kimseleri ifade eder. Dinî literatürde halife veya imam başta olmak üzere toplumun üst düzey yöneticilerini, toplumda belli bir otorite sahibi olanları da içine alan geniş kapsamlı bir kavramdır.⁴⁷ İbn Âşûr'a göre ülü'l-emr, emir ve selahiyet sahibi yani otoriteyi temsil eden güvenilir kişi demektir.⁴⁸

Allah'a ve Resul'üne itaatten sonra üçüncü sırada ülü'l-emre itaat gelmektedir. Müslümanların kendi aralarında seçtikleri ya da yetki verdikleri yöneticilere (ülü'l-emr) denilmektedir. "Ülü'l-emr" kelimesi çok geniş kapsamlıdır. Bu nedenle bunların kim veya kimler olduğu hakkında müfessirler arasında ihtilaf bulunmaktadır. Ancak Hz. Peygamber'in şu hadisi ideal bir idarecinin veya ülü'l-emrin kim veya kimler olduğu konusunda bize bilgi vermektedir:

إِنَّ أَحَبَّ النَّاسِ إِلَى اللَّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَأَدْنَاهُمْ مِنْهُ مَجْلِسًا إِمَامًا عَادِلًا وَأَبْغَضَ النَّاسِ إِلَى اللَّهِ وَأَبْعَدَهُمْ مِنْهُ مَجْلِسًا إِمَامًا جَائِرًا

“Kıyamet günü, Allah'ın en çok sevdiği ve yer itibariyle O'na en yakını adil imam (devlet reisi), Allah'ın en sevmediği ve yer itibariyle en uzağı ise zalim imam olacaktır.”⁴⁹ Sahabeden Abdullah b. Abbas (ö. 68/687), Ebû Hüreyre (ö. 58/678) ve Zeyd b. Eslem (ö. 136/753)'e göre ülü'l-emr tabiri tüm yöneticileri ifade etmektedir.⁵⁰ İlk devir müfessirlerinden olan Mücahid'e (ö.102/719) göre ülü'l-emr'den kasıt, dinde istinbat yapabilecek bir anlayış, düşünce ve akla sahip olan faziletli âlimlerdir.⁵¹ Mükatil b. Süleyman'a göre ise ülü'l-emr, Hâlid b. Velîd gibi ordu komutanlarıdır.⁵² Dehhâk (ö. 106/723) ve Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), “وَلَوْ رُدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ”⁵³ âyetini⁵³ delil göstererek ümeranın insanlara dinlerini öğreten âlimler olduğunu söylemektedirler. İkrime (ö.107/725) de bu sözle özellikle Hz. Ebubekir (ö. 13/634) ve Hz. Ömer (ö. 23/644) başta olmak üzere raşid halifelerin kastedildiğini ileri sürmektedir.⁵⁴

Bize göre burada sıralanan görüşler içerisinde âyete en uygun olanın ilk sıradaki görüş yani tüm yöneticilerdir. Ancak burada ilgili âyette yer alan “منكم” sözcüğü üzerinde biraz durmak gerekmektedir. Zira bu sözcük sebebiyle İslam bilginleri itaat emrini, kendilerine itaat edilecek siyasi otoritenin Müslüman olması şartına bağlamışlardır. Onlara göre bu ifadedeki “منكم” sözü Müslüman bir toplumun kendi içinden çıkan ve yönetim erkini elinde bulunduranlara işaret etmektedir. Bu da Müslüman bir toplumda gayr-i müslim yöneticilere itaatın farz olmadığı anlamına gelmektedir.⁵⁵ Ancak Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'a (1878/1942) göre itaatın farz olmaması isyan etmeyi gerektirmez. Bundan dolayı mü'minlerin

⁴⁶ Şükrü Aydın, *Türkçe Çevirileri Bağlamında Kur'an'ı Anlamak*, (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021), 58.

⁴⁷ Talip Türcan, "Ülü'l-emr", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42, 295-297.

⁴⁸ İbn Aşur, *Tefsiru't-Tabir ve't-tenvir*, (Tunus, Yayınevi nerede? 1984), 7, 98.

⁴⁹ Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b Muhammed eş-Şeybanî. *el-Müsned*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001,3/22, 50.

⁵⁰ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, (Dımaşk, 1984), 2, 117; Râzî, *Mefatihu'l-Ğayb*, 9, 149.

⁵¹ Mücahid b. Cebr, *Tefsiru el-İmâm Mücahid b. Cebr*, (Birleşik Arap Emirlikleri: Darü'l-Fikri'l-İslâmî, 1989), 285.

⁵² Mükatil b. Süleyman, *Tefsiru'l-Mukatil b. Süleyman*, (Beyrut: Müessesetü'tarihü'l-arabiye, 2002), 1, 392.

⁵³ "...Hâlbuki onu peygambere ve içlerinden yetki sahibi kimselere götürselerdi, elbette bunlardan, onu değerlendirip sonu (hüküm) çıkarabilecek nitelikte olanları onu anlayıp bilirlerdi." (Nisâ 4/83)

⁵⁴ er-Râzî, *Mefatihu'l-Ğayb*, 9, 149.

⁵⁵ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989), 2, 309.

gayr-i müslim bir muhitte otoriteye karşı isyana kalkışmamaları ve aralarındaki sözleşmeye riâyet etmeleri gerekir demektir.⁵⁶

İslamî sistemde, emîr olan şahıs ya müçtehitir ya da etrafını oluşturan çeşitli bilim dallarına ait bilgin ve müçtehitlerden oluşan bir şura ile hareket etmektedir. Birinci durumda kendisi, hem fakih hem de emirdir. İkinci durumda da emirlik vasfı onda, fakihlik vasfı da kararlarında danıştığı şura heyetindedir. Gerek birinci durumda ve gerekse ikinci durumda karar, İslamî devlet yapısına göre, Allah ve Resulü'nün emir ve yasakları gözetilerek verileceğinden, ümeraya (ülü'l-emr) itaat Allah ve Resulü'ne itaatle beraber zikredilmiştir.⁵⁷

Ülü'l-emre itaat hususunda ön plana çıkan kavramlardan biri de biattır. İslam siyaset felsefesinde idare eden ile idare edilenler arasında yapılan, seçim veya bağlılık anlamına gelen sosyopolitik anlaşmaya biat denilmektedir. İktidarda bulunan başkana İslâm hukuku kapsamında bağlılık sunmayı amaç edinen biatın geçerli olabilmesi için gerekli şartlar bulunmaktadır: Biat akdinin oluşabilmesi için bir yanda halife, diğer yanda biat edenler olmak üzere iki tarafın mevcut olması gerekir. İslâm hukukçuları devlet başkanında bulunması gereken şartları sıralarken; bunları Müslüman ve âdil olmak, ruh ve beden sağlığına sahip olmak, içtihat edebilecek derecede ilmî yeterliliğe sahip olmak, erkek olmak gibi şartlar üzerinde ittifak etmişler. Kureyş kabilesine mensubiyet ve zamanının en faziletli insanı olma gibi hususlarda ise birbirinden farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu şartlarda meydana gelen herhangi bir eksiklik, şartın esasla ilgili olup olmamasına bağlı olarak farklı sonuçlar ortaya çıkmaktadır.⁵⁸

Şia bu konuda Ehl-i sünnet mezhebinden farklı düşünmektedir. Şia'nın yalnızca Ehl-i beyt imamlarını öngören ülü'l-emr yaklaşımı, yetki vermede tekeli davranması bakımından üzerinde durulması gereken bir husustur. Zira Şia'ya göre, Hilafet ve imamet, çözümü halka bırakılabilecek sıradan işler olmayıp namaz, hac ve zekât gibi dinin esaslarından biridir. Dolayısıyla Hz. Peygamber kendisinden sonra gelecek imamın ismini söyleyerek ve vasıflarını anlatarak belirtmiştir. Her iki durumda da bu zat Hz. Ali, kendisinden sonra da oğulları ve torunlarıdır. Nas ile belirlenen bu imamlar her türlü günahattan korunmuştur.⁵⁹ Nitekim devrinin Şiâ bilgini sayılan Ebû Ca'fer el-Küleyni'nin (ö. 328/939) ifadesi ile "Allah Teâlâ'ya, Resul'üne, Şia imamlarına ve devrinin imamına iman etmeyen ve onun yolunda kendini feda etmeyen kişi hakkıyla Müslüman değildir."⁶⁰ Dolayısıyla Şia'ya göre tıpkı Allah ve Resul'üne olduğu gibi ülü'l-emre de mutlak itaat etmek gerekmektedir.

Netice itibarıyla denilebilir ki, Ehl-i sünnet inancına göre, aralarında hüküm vermesi için Allah ve Resul'ünü hakem olarak kabul etmek mü'min olmanın gereğidir. Aynı şekilde adaletle hükmeden, Allah ve Resulünün emirlerine göre hareket eden ülü'l-emre itaat etmek de mü'min olmanın şiarındandır.⁶¹ Ancak Şia'nın imamet inancı ve ehl-i beyt'e yaklaşımı ülü'l-emre yaklaşımını da farklı kılmıştır. İslam hukukçularının devlet başkanında bulunması gereken şartlara ilaveten Şia'nın, Hz. Ali ve soyundan olmayı şart koşması onların Ehl-i sünnet'le yollarının ayrılmasına sebep olmuştur.

⁵⁶ Yazır, *Hak Dini*, 3, 98.

⁵⁷ Nurettin Yıldız, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, (İstanbul: Risale Yayınları, 1990), 4, 158.

⁵⁸ Kallek, "Biat", *Tdv İslâm Ansiklopedisi*, 31, 157-158.

⁵⁹ Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmine Giriş*, (Ankara: Damla Yayınevi 2013), 191, 192; Şükrü Aydın, *Kur'an'ın Fırkacılık Olgusuna Yaklaşımı*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018), 240.

⁶⁰ Ignaz Goldziher, *el-Akide ve Ş-Şeria fi'l-İslam*, (trc. Muhammed Yusuf Musa v.dğr.), (Kahire 1946), 203.

⁶¹ Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Cami'l-Beyan an Te'vili ayi'l-Kur'an*, Thk. Abdullah b. Abdul Muhsin et-Türki, (Kahire: Hicr Yayınları, 2001), 17, 343.

2.4. Anne-Babaya itaat

Arapça'da anne-babanın her ikisine birlikte ebeveyn denilmektedir. Ebeveyn kelimesinin tekili olan eb, "kendisinden çocuk olan erkek" (vâlid) anlamına gelir. Ebeveyn ana babayı ifade ettiği gibi ayrıca dede ile baba veya amca ile babayı da ifade etmektedir.⁶²

Toplumun temelini aile, ailenin çekirdeğini de anne ve baba oluşturmaktadır. Anne ve baba çocuğun dünyaya gelmesine sebep olmakta, çeşitli zahmetlerle onu büyütmekte ve hayata hazırlamaktadırlar. Herkese hak ettiği değeri veren yüce dinimiz, ana ve babaya karşı gösterilmesi gereken saygıyı da en güzel şekilde ortaya koymuştur. Esasen bütün prensipleri insanlar arasındaki sevgi, saygı ve hürmet bağlarını kuvvetlendirme, dayanışma ve yardımlaşmayı sağlama gayesini taşıyan dinimiz anne ve babaya hürmet, itaat ve muhabbet hususuna son derece önem vermektedir.

"Usûl" diye bilinen anne ve babanın çocukları üzerinde birtakım dinî ve hukukî hak ve yetkileri bulunmaktadır. Bu nedenle analık ve babalık ilişkisine dair bazı özel hükümler konulmuştur. Kur'an ve sünnetin işaret ettiği doğrultuda ana babaya iyilikle muamele etme ve onların gönlünü almanın (birrül-vâlideyn) diğer bazı dinî sorumluluklarla mukayesesini yapılmıştır. Birrül-vâlideyn/ana-babaya iyilik farz-ı ayn olduğu için normal hallerde farz-ı kifâye sayılan cihaddan bile üstün tutulmuş, bu konuda ana babanın muvafakati ile ancak cihada gidilebilmiştir.⁶³ Ana ve babaya itaat konusunda Allah Teâlâ en güzel ölçüyü koymuştur:

وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَلْفٌ وَلَا تَنْهَرَهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا

"Rabbin, sadece kendisine kulluk etmenizi, ana babanıza da iyi davranmanızı kesin bir şekilde emretti. Onlardan biri veya her ikisi senin yanında yaşlanırsa, kendilerine öf bile deme; onları azarlama. İkisine de güzel söz söyle. Onları esirgeyerek üzerine tevazu kanadını ger ve Rabbim, küçüklüğümde onlar beni, nasıl yetiştirmişlerse sende onlara merhamet et! diye dua et."⁶⁴

Bu âyette geçen "قَضَىٰ" kelimesi çok kapsamlı bir emri ifade etmektedir. Allah Teâlâ'nın kendisinden başka bir ilaha tapılmasını yasaklamakla beraber kendisine ibadet edilip boyun eğmeyi ve itaat etmeyi de emretmektedir. Çünkü mahlûkatta, Allah'ın vahdaniyetini, rububiyetini ve ulûhiyetini gösteren binlerce delil bulunmaktadır. Bundan dolayı ibadete, ulûhiyete ve rububiyete layık ve müstahak tek varlık Allah'tır. Ancak Allah'a ibadet etmenin hemen akabinde anne ve babaya iyiliğin tavsiye edilmesi dikkate şayandır. Yani, anne ve babaya iyilik yapmak, meşru isteklerini yerine getirmek, yaşlı ve düşkün iken onlara hizmet etmek nerdeyse Allah'a ibadet ile eşdeğerdir.

Başka bir âyette⁶⁵ Allah ve Resulü'nün emri karşısında erkek olsun kadın olsun hiçbir mü'minin seçim hakkı olmadığı, mutlak itaat etmekle yükümlü oldukları beyan edilmektedir. Böylece Allah'a (c.c.) itaatın ibadet ile aynı anlamda olduğu görülmektedir. Ancak Allah'ın dışındakilere ibadet söz konusu olmazken itaat edilebileceği, yapılan itaatın asla ibadetle aynı anlamda olmadığını belirtmekte fayda vardır. Çünkü Allah'tan başkasına itaat caiz iken ibadet etmek caiz değildir. Buradaki itaat, Allah'ın rızası kapsamında özellikle anne ve babanın

⁶² el-İsfahânî, *el-Miǧfredât*, 59.

⁶³ Vecdi Akyüz, "Ana Baba (Ebeveyn)", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3, 101-103.

⁶⁴ el-İsrâ 17/23-24.

⁶⁵ Bkz. el- Ahzâb, 33/36.

şöylediğini yapmak, onlara boyun eğmek ve sadakat göstermektir. İbadet ise, Allah'a mutlak teslimiyet, boyun eğme ve şükretmedir.⁶⁶

Allah Teâla, anne ve babaya itaat etmeyi, onlara iyilik yapıp şefkatle yaklaşmayı emretmektedir. Örfte iyilik, herhangi bir kişiye aleyhinde olmayan bir şeyle muamelede bulunmaktır. Ancak ana ve babaya iyilik bu anlamdan daha kapsamlıdır. Onlara iyilik, tıpkı Allah'a şükretmek gibi şükretmektir. Yoksa örfteki salt iyilikten ibaret değildir. Nitekim aşağıdaki âyette Allah Teâla, kendisiyle beraber anne ve babaya şükredilmesini emretmektedir: “إِن شَكَرْتُمْ لِي وَإِلَٰلِدِيَّ” *“Hem bana, hem anne ve babana şükret.”*⁶⁷ Çünkü şükür verilen nimet ve yapılan iyiliklere karşı bir vefa borcu ve bir karşılıktır. İnsanı gerçek anlamda Allah yaratsa da onun dünyaya gelmesine anne ve babası vesile olmaktadır. Bu bağlamda, anne ve babanın çocuklarını bin bir meşakkatle besleyip büyütmeleri, onları terbiye edip her türlü kötülükten korumalarına karşılık çocukların da özellikle ihtiyaçlarını göremeyecek kadar zayıf ve düşkün oldukları yaşlılıkta itaat edip onlara iyilikte bulunmaları onlar için bir teşekkür mahiyetinde mükâfattır.⁶⁸

Evlatları için ömrünü harcayan anne ve babanın, bin bir zahmetle yetiştirdikleri çocuklarından bekledikleri en tabii vazife, itaattir. Ancak anne ve babaya itaat Allah ve Resul'üne olduğu gibi mutlak olmayıp meşru dairede olması gerekir. Eğer anne ve babanın isteklerinde Allah'ın emirlerine bir aykırılık yoksa evlada düşen, hemen onlara itaat etmesidir. Bundan dolayı anne ve babaya hayır ve iyilik yapmak ibadet hükmündedir. Anne ve babaya itaat ise, Allah'a (c.c.) itaat şartına bağlanmıştır.⁶⁹

2.5. Kocaya İtaat

Allah Teâla, Adem'i yarattıktan hemen sonra, huzur bulmaları ve birbirlerine dayanıp yaşayabilmeleri için kendi cinsinden eşini yaratmıştır. Nitekim Kur'an, erkek ve kadının huzur ve sevgiyi ancak karşı cinsle elde edebileceğini bildirmektedir:

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْتَمِرُونَ

*“Kendileri ile huzur bulasınız diye sizin için türünüzden eşler yaratması ve aranızda bir sevgi ve merhamet yaratması da O'nun (varlığının ve kudretinin) delillerindendir. Şüphesiz bunda düşünen bir toplum için elbette ibretler vardır.”*⁷⁰

Aile, karı kocanın birbirlerinden faydalanmalarına ve birlikte yaşamalarına imkân sağlayan bir müessesedir. Kur'an'da huzur, sevgi ve merhametin aile hayatıyla elde edilebileceği belirtilerek insanlar evliliğe ve aile kurmaya teşvik edilmektedirler: *“Sizden bekâr olanları, kölelerinizden ve cariyelerinizden durumu uygun olanları evlendirin. Eğer bunlar yoksul iseler, Allah onları lütfuyla zenginleştirir. Allah, lütfü geniş olandır, hakıyla bilendir.”*⁷¹ Hz. Peygamber de *“Ey gençler! Sizden evlenmeye güç yetirenler evlensin”*⁷² diyerek insanları evlenmeye teşvik etmiştir. Nikâh akdinin hem dinî hem de dünyevî birçok faydası olduğu bilinmektedir. Kadınların himaye edilmesi, nafakalarının verilmesi, nefsin zinadan korunması, çocukların sıcak bir ev ortamında büyütülmesi gibi hususlara ancak meşru bir zeminde kurulmuş aile müessesesi ile mümkündür.⁷³

⁶⁶ el-Maturidî, *Te'vilat*, 2, 252.

⁶⁷ Lokman 31/14.

⁶⁸ el-Maturidî, *Te'vilat*, 2, 253; Râzî, *Mefatihü'l-gayb*, 27, 148.

⁶⁹ Halil Atalay, “Anne-babaya itaat ve Hürmet”, *Mehir*, İlkbahar 1999, 51.

⁷⁰ er-Rum 30/21.

⁷¹ en-Nûr 24/32.

⁷² İbn Mâce, “Nikâh”, 1.

⁷³ Mehmet Selim Aslan, *İslam Aile Hukuku*, 3. Baskı, (Bursa: Emin Yayınları 2019), 18.

İnsan yaratılış itibarıyla medeni yani sosyal bir varlıktır. Toplumsal bir varlığa ihtiyaç duymaktadır. Toplumun en küçük birimi de ailedir. Aile toplumun temel taşıdır. Güçlü toplumlar güçlü ailelerden oluşmaktadır. İslam dini, aileye pek önem vermektedir. Aile fertleri, başlıca karı ile kocadan ve bunların çocuklarından oluşmaktadır. Dolayısıyla bir arada yaşayan aile fertlerinin karşılıklı hak ve sorumlulukları bulunmaktadır.

Kocanın başlıca görevleri, hanımı ile güzel geçinmek, onu korumak, nafakasını temin ederek kendisine sadakatten ayrılmamaktır. “Sizin en hayırlınız, kadınları hakkında hayırlı olanınızdır”⁷⁴ diye buyuran Hz. Peygamber bu konunun önemini vurgulamıştır. Kadın ise, kocasının meşru isteklerini yerine getirmesi, onun namusunu, onurunu koruması, haline kanaat edip israftan kaçınması gerekir. Kur’an’ın değişik ayetlerinde karı-koca arasındaki ilişkiye değinmektedir.⁷⁵ Karı-koca arasındaki ilişkiler anlaşmazlığa ve çatışmaya dönüşmeden mutlu bir evlilik hayatının yaşanabilmesi için, eşlerin birbirlerine karşı sorumluluklarını ve haklarını iyi bilmeleri ve bu esaslar çerçevesinde hareket etmeleri gerekmektedir.⁷⁶

Aile müessesesinin asıl ve kurucu iki unsuru olan karı-kocanın, birbirine karşı hak ve sorumlulukları olduğunu yukarıda belirtmiştik. Bu bağlamda karı ve koca, aile içindeki misyonuna uygun yeteneklerle yaratılmışlardır. Yani Allah her iki cinse farklı alanlarda üstün yetenekler vermiştir. Erkekler, ailenin geçimini sağlama ve dış tehditlere karşı aileyi koruma gibi daha çok dışa yönelik sorumluluklarına uygun yeteneklerle yaratıldıkları görülmektedir. Kadınlar ise başta annelik misyonuna uygun içe dönük özellikleri ve şefkat yetenekleriyle temayüz etmektedirler. Dolayısıyla evde baba otoriteyi temsil ettiğinden egemenlik hakkı ona verilmiştir. Bu nedenle koca ailesindeki egemenlik yetkisinden dolayı karısının üzerine egemendir. Yoksa bu egemenlik ataerkil bir toplum olan cahiliye Araplardaki keyfi uygulamalara izin veren salt bir cinsiyet egemenliği değildir. Kur’an bu mutlak hâkimiyet anlayışına son vererek, karı-koca arasındaki hiyerarşik ilişkiyi, eşitler arası bir ilişki olarak yeniden kurmuş ve bu ilişkiyi ahlaka ve hukuka bağlamıştır.⁷⁷ Dolayısıyla kadının kocasına meşru dairede itaat etmesi gerekmektedir. Ancak kadın isyankârsa, ailenin bütünlüğü ve selameti için üç aşamalı bir uyarı sistemi devreye girer.

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ

“Allah’ın insanlardan bir kısmını diğerlerine üstün kılması sebebiyle ve mallarından harcama yaptıkları için erkekler kadınların yöneticisi ve koruyucusudur.”⁷⁸

Âyetteki “kavvâm” sözcüğü, “kâim” kelimesinin mübalağa siygasıdır; “kâme ‘ale’l-mer’e” ifadesi “kadını gözetti”, “kadının geçimini üstlendi” anlamlarına gelir. Kavvamlık, “koruyup kollama, bakıp gözetme” işini üstlenmedir. Bu gözetime âyette gösterilen gerekçe “erkeklerin servetlerinden eşleri için yapabilecekleri harcama”dır. Çünkü erkek ailenin geçimini sağlamakla yükümlü olması nedeniyle servet girdisi kadınlardan daha fazladır. Erkeğin evin geçimini sağlaması ve dışarıda aileyi temsil etmesi ona kavvam/koruyuculuk rolü konusunda avantaj sağlamakla birlikte egemenlik konusu bu iki hususa indirgenemez. Bunların yanında erkeğin fiziğinden kaynaklanan biyolojik gücü de ilave bir gerekçe olarak yorumlanabilir. Burada fitrat ve yaratılıştan yüklenen roller temel gerekçedir. Erkekler kadınlardan, kadınlara verilmeyen veya az verilen bazı doğal nitelik ve güçlere sahip oldukları için üstündürler. Yoksa bu onların şeref ve fazilet bakımından üstün oldukları anlamına

⁷⁴ Tirmizî, “Rada”, 11; İbn Mâce, “Nikâh”, 50.

⁷⁵ Bkz. en-Nisa 4/34, 35, 128, 130; el-Bakara 2/227; Teğabün 64/14.

⁷⁶ Hasan Haliloğlu, *Nesefti’ye ve İcî’ye Göre Kur’an-ı Kerim’de Evlilik Hükümleri*, (Ankara: Gece Kitaplığı, 2020), 262.

⁷⁷ Ömer Özsoy - İlhami Güler, *Konularına göre Kur’an*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2013), 443.

⁷⁸ en-Nisâ 4/34.

gelmez. Erkek sahip olduğu doğal nitelikler nedeniyle, ailenin kavvam'ı yani reisidir. Kadın da doğal niteliklerindeki bazı eksiklikler nedeniyle, kendi güvence ve güvenliği için ona tâbi olmak zorundadır.⁷⁹

Bu bağlamda, Allah Teâla, erkek ve kadını yaratılış açısından farklı yaratması, kimisini kimisinden üstün yeteneklerle yaratması her birisinin misyonuyla alakalı bir durumdur. Erkeğin kadında bulunmayan bazı fitrî üstünlüklere sahip olması kadını erkeğe daha fazla bağımlı ve muhtaç hale getirmiştir. Çünkü kadın fitraten zayıf olduğu için erkeğin korumasına muhtaçtır. Dolayısıyla erkeğin evde aile reisi olarak egemen olması doğaldır. Bu nedenle kadının kocasına meşru dairedeki itaati kadının lehinedir. Ancak her şeyden önce Allah'a itaat edilir. Bu bağlamda koca, karısına Allah'ın emirlerine aykırı bir şey yapmasını emrettiğinde, kadının ona itaat etmesi zorunlu değildir.

3. İslam İnançında Bilgi-İktidar İlişkisi

Tarih boyunca devletleri yöneten amirlerin, kralların ve sultanların en yakınında âlimler ve din adamları bulunmuşlardır. Yönetim erkiyle iç içe olan bu zümre, çoğu zaman yöneticilerle iyi ilişkiler geliştirdikleri gibi bazen de onlarla karşı karşıya gelmişlerdir. İslam siyaset düşüncesinde ise din ve devlet işleri hep iç içe olmuştur. Yani bu işler net çizgilerle birbirinden ayrılmamıştır. Hz. Peygamber, bir yandan peygamberlik vazifesini yaparken diğer yandan insanların dünyevi işlerini de yürütmekteydi. O, kimi zaman bir aile reisi, kimi zaman ordu komutanı, kimi zaman bir öğretmen kimi zaman da insanlar arasında adaletle hükmeden bir kadıydı. Bu nedenle Hz. Peygamber Medine'ye gider gitmez hemen bir mescid inşa etmiş ve kamuya ait bütün işleri oradan icra etmiştir. O'ndan sonra göreve gelen dört büyük halife de bu geleneği sürdürmüşlerdir. Gerek Hz. Peygamber gerekse Hülefa-ı Raşidin devlet işlerini vahye uygun olarak yürütmüşlerdir. Hatta Hz. Ebubekir halife olarak okuduğu ilk hutbesinde, “ben sizin en iyiniz olmadığım halde başınıza seçildim. Allah ve resülüne uygun davrandığım müddetçe bana itaat ediniz. Aksi halde sakın bana itaat etmeyin”⁸⁰ diyerek itaatin genel ilkelerini ortaya koymuştur. Diğer halifeler de benzer ifadeler kullanmışlardır. Böylece bir taraftan devletin resmi ideolojisini İslam olarak belirlerken diğer taraftan da halifeliği sürdürme meşrutiyetini Allah'a ve Hz. Muhammed'e itaate bağlamışlar.⁸¹

Kur'an-ı Kerim'in buyruklarına ve Hz. Muhammed'in yoluna tabi olacağını, kendisinden önceki iki halifenin yolunu takip edeceğini söyleyerek halife olan Hz. Osman ve son halife Hz. Ali dönemlerinde de devletin dine hizmet görevi teoride değişmediyse de pratikte ilk iki halife gibi başarılı olmamıştır. İç karışıklıklara sahne olan bu dönemde dini hassasiyet ve yönetim bazında bazı sorunlar meydana gelmiştir.

Emeviler döneminde daha başlangıçta Muaviye b. Ebi Süfyan'ın girişimleriyle Hz. Muhammed ve raşid halifeler dönemine nazaran din-devlet ilişkileri değişti. Devlet dine hizmet etme alanı olmaktan çıktı ve kendisine bir siyasal alan doğurdu. Siyasal alanlı yeni devlet, kendisini korumak için kabile değerlerini ve lüks yaşantıyı dine hizmetin önüne koydu. Emevilerden sonra yönetimi devralan Abbasilerde de durum pek farklı olmadı. Halifeliğin Kuryeş kabilesinin Abbasi kolunun hakkı olduğunu iddia ederek mevcut rakiplerini devre dışı bırakan Abbasi halifeleri, Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olduklarını iddia edecek kadar ileri gitmişlerdir. Böyle bir halife anlayışı, yetkileri sınırsız, halka karşı sorumluluğu olmayan ve devletle özdeş hale gelmiş, meşrutiyetini Allah'tan aldığını iddia eden Abbasi sultan anlayışının temeli oldu.⁸²

⁷⁹ Mevdudî, *Tefhim*, 4, 357; Yazır, *Hak Dini*, 3, 77.

⁸⁰ M. Yusuf Kandehlevî, *Hayâtü's-Sahâbe*, (çev. Ahmet Meylânî), (Konya: İslami Neşriyat, ts.), 4, 240.

⁸¹ Şefaettin Severcan, *İslam Tarihi ve Medeniyeti*, (İstanbul: Siyer Yayınları 2018), 1, 290.

⁸² Severcan, *İslam Tarihi*, 1, 292.

İslam medeniyetinin temel özelliği bilgiye dayanması ve akla uygun olmasıdır. Peygamberlerin varisleri olan ulema, “fıkıh ilmiyle meşgul olan, şer’î hükümlerin tatbikinden sorumlu, her alanda ilmi aktiviteler gerçekleştiren, dinî bir kimliğe sahip âlimleri ifade etmektedir.” Dolayısıyla İslam medeniyetinin asıl aktörleri âlimlerdir. Ümera ise, “idari ve mali işlerden sorumlu, ülkenin asayiş ve düzeninden sorumlu yöneticiler sınıfını (devlet başkanı, vali, yüksek rütbeli askerler vs.) ifade etmektedir.”⁸³ Müslümanların çoğunluğunu teşkil eden Ehl-i Sünnet anlayışına göre bilgi ve iktidar arasındaki ilişkinin meşruluğu, Hz. Peygamber’in sünneti ekseninde olma şartına bağlıdır.

Başlangıçta din ve devlet işlerinin tek elden yürütülmesi ve devlet işlerinin dinî kurallara göre yürütülmesinden dolayı ulema-ümera ayrımı yapılmamıştır. Devlet işlerinin adalet üzere yürütülmesi ve kamu harcamalarının şeri kurallara göre şeffaf bir şekilde yapılmasını esas alan bu yönetim tarzı tek elden yürütülmüştür. İslam siyaset felsefesinin genel yapısı içinde “ilim” ümeranın vasıflarından biri, hatta ilki olarak değerlendirilir. Hz. Peygamber’in döneminin temel özelliği olan bu durum onun vefatından sonraki dört halife döneminde de devam etmiştir. O’nun vefatından hemen sonra Müslümanlar, Hz. Ebubekir’i halife olarak seçmeleri bu makamın Müslümanlar açısından ne kadar önemli ve gerekli olduğunu göstermektedir. İmam veya halife belirledikten sonra ona itaat bizzat Hz. Peygamber’e itaat olarak algılanmıştır.⁸⁴

Raşid halifeler ve adil sultanlar, yönetimlerinin adil olması halinde ulema buna itiraz etmemiş, hatta adil sultanlara övgüler yağdırmış ve onlara itaat etmişler. Adaletin sağlanmasında bu övgülerin payı büyük olmuştur. İyi bir hükümdarın ideali adil olmaktır. Adalet ve infafta, hak ve hukuka riayet eden bir hükümdara: “hâkimiyet Allah’ındır” deyiş karşı çıkan ve onu eleştiren âlim olmamıştır. Yönetim adaletli ve hakkaniyetli ise genel anlamdaki ilahi irade ve hâkimiyet zaten gerçekleştiriyor demektir.⁸⁵ Dolayısıyla yönetim erkini elinde bulunduran yöneticiler, kendi adına değil Allah ve Resul’ü adına hareket edip adaletle hükmettikleri müddetçe kendilerine itaat edilmesi dinî bir vecibedir.

“Benden sonra hilafet otuz yıldır, ondan sonra meliklikdir”⁸⁶ hadisi bir gerçeğe işaret etmektedir. Birinci nesil sahabe dönemi sonrasında İslam coğrafyasında gün geçtikçe bilimin ilim, irfan hikmet denkleminde uzaklaşıp materyalist alana taşınmasıyla ortaya çıkan bilim krizi geleneksel bilim anlayışına yaklaşımı da etkilemiştir. Bu yeni ve problemlili yaklaşım ehl-i küfrün İslam’a karşı olumsuz yaklaşımlarla da desteklenince ortaya çıkan tablo tarihle bağdaşmayan bir görünüme sahip olmuştur. Bu bağlamda, hilafetin saltanata dönüştüğü ve uhrevi endişelerin arka plana atıldığı, ehliyet ve liyakat açısından yetersiz amirlerin başa geldiği Emeviler döneminde bilgi-iktidar mücadelesi de başlamıştır. Devlet işlerinde adaletin uygulanmaması bu mücadelenin omurgasını teşkil etmektedir.

Her şeyden önce, umera ve ulema arasındaki nüfuz mücadelesinin mahiyetini anlamak için İslam’da dinî ve dünyevî alan şeklindeki bir ayrımın olup olmadığına bakmak gerekir. İslam siyaset düşüncesinde din-dünya, din-mülkiyet ya da din-devlet şeklindeki ayrımın Hristiyan düşüncesindeki kilise-devlet arasındaki ayrım ile aynı şekilde olmadığı bir gerçektir.⁸⁷ Dinî iktidarı ve Müslüman halkı temsil eden ulema ile dünyevî iktidarı temsil eden ümeranın-başlangıçta böyle bir ayrım söz konusu değil iken- sonraki tarihsel süreçte ortaya

⁸³ Adem Çaylak, “İslam Siyasi Tarihinde Bilgi (Ulema)-İktidar (Umera) İlişkisi: Ebu Hanife Örneği”, *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, KOSBED, 2019, 38

⁸⁴ Şerafettin Gölçük - Süleyman Toprak, *Kelam*, 9. Baskı, (Konya: Tekin Kitapevi), 2016, 386.

⁸⁵ Uludağ, *İslam-Siyaset İlişkileri*, 154.

⁸⁶ Ebû Davûd, “Sünnet”, 8; Tirmizî, “Fiten”, 18; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, (Beyrut: 1315), 5, 220, 221.

⁸⁷ Vejdî Bilgin, İslam Tarihinde Politik ve Dini Dil Üzerinden Nüfuz Mücadelesi, *Dini Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 14 (1). 2014: 9.

çıkacağı ve kırılma noktaları olduğu bir gerçektir. Ebu Hanife (699/767) ve Ahmed b. Hanbel (780/855) gibi muhalif kimliği ile bilinen ve canı pahasına hakkı söylemekten çekinmeyen âlimlerin bu olaya fikhî açıdan yaklaşımları ve takındıkları tavır büyük önem arz etmektedir. Bu yüzden Ebu Hanife baş kadılığı, İmam Malik de Muvatta' adlı eserinin devletin yasa kitabı olmasını ve mezhebinin devletin resmi mezhebi statüsünde görülmesini kabul etmemişlerdir. Böylece onlar gerçekleri ifade etmekten taviz vermemek adına kendi dönmelemlerindeki iktidarlara sırtlarını dayamamışlardır.⁸⁸

Hemen hemen her devirde İslam siyasetçi ve idarecileri ile İslam hukukçuları birbirlerini olumlu veya olumsuz etkilemişlerdir. Aslında bu etkileşim İslam hukukçularının ahiret saadeti, siyasetçilerinin de dünya saadeti görev ve misyonlarından kaynaklanmaktadır. Birbirinden farklı olan ahiret ile dünya ancak adalet ile dost olabilirler.⁸⁹ İslam siyasi tarihinde bilgi-iktidar mücadelesi adaleti tesis eden ümera lehinde sonuçlanmışsa da, bu mücadelede Ebu Hanife'nin hem Emevi hem de Abbasi zulmüne karşı sergilediği tavır, İslam siyaset tarihinde bu şekilde tavır koyan ulema açısından dikkate değer bir örnektir. Ebu Hanife, ümeranın kendisine teklif ettiği makam ve mevkîyi, hakikat ve adaleti gerçekleştirme uğruna elinin tersiyle reddetmiştir. İktidarların adaletsiz uygulamalarına alet olan bir bilgin olmak yerine, amirlerin tüm yanlış icraat ve keyfi uygulamalarına karşı çıkararak canı pahasına doğruları söylemekten çekinmemiştir. Ebu Hanife'nin ulema-ümera ilişkisindeki bu asil duruşu, İslam siyaset tarihinde önemli bir problem olan bilgi-iktidar sorununu doğru anlamaya önemli bir katkı sağlamaktadır. Aynı şekilde bu tavır, Müslümanların adil ve şeffaf bir yönetim tesis etmenin önündeki engelleri aşmak ve ulema-ümera ilişkisinde olması gereken mesafeyi korumak açısından da katma değeri yüksek olan bir husustur.⁹⁰

4. İslam'da Ülü'l-emre İtaatin Hukuki Boyutu

Kur'an ve sünnetle sabit olan ve tüm Müslümanları ilgilendiren ülü'l-emre itaat konusunun daha hicri ilk asırdan itibaren gündemi işgal ettiği görülmektedir. Bundan dolayı her konu gibi ülü'l-emre itaat konusu da İslam hukukunda yerini almıştır. Nitekim İslam âlimleri bu konuyu Kur'an-ı Kerim'de geçen şu iki âyete dayandırarak çerçevesini çizmektedirler. Bunlardan Nisa 59. âyette

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

*"Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e itaat edin ve sizden olan ulu'l-emre (idarecilere) de. Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah'a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah ve Resûlün'e arz edin. Bu, daha iyidir, sonuç bakımından da daha güzeldir."*⁹¹

Bu âyet, İslâm'ın dinî, kültürel ve siyasî sisteminin esasını oluşturmaktadır. Âyette, "Allah'a ve Peygambere itaat edin" denilmiş ancak "ülül-emre itaat, peygambere itaat ile birlikte zikredilmiş ve "minküm" (sizden) vasfı şartına bağlanmıştır. Böylece devlet yetkililerinin "sizden" vasfı ile vasıflanmış olmaları, Müslüman olmak şartıyla onlara yöneltilecek itaatın Allah'a ve Peygamber'e itaat etmeye dayalı olduğu vurgulanmaktadır. Dolayısıyla itaatın farz olabilmesi için ülü'l-emrin müslüman olması ve emrettiği şeyin Allah ve Peygamberin emriyle örtüşmesi, İslam'a ve akliselime uygun olması gerekir.⁹²

⁸⁸ Şükrü Aydın, *Kur'an'ın Fırkacılık Olgusuna Yaklaşımı*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018), 306.

⁸⁹ İbrahim Barca, *Adil Siyaset ve İnsan Hakları*, (Siyer Yayınları: İstanbul, 2019), 90.

⁹⁰ Çaylak, "İslam Siyasi Tarihinde Bilgi (Ulema)-İktidar (Ümera) İlişkisi...", 5.

⁹¹ en-Nisâ 4/59.

⁹² Seyyid Kutub, *Fî Zilâl'il-Kur'an*, Çev. Salih Uçan, Mehmet Yılmaz, Vahdetin İnce, (İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1989), 3, 129; Karagöz, *Dini Terimler*, 45.

Âyetteki sıralamaya göre, itaat edilmesi gereken üçüncü şahıslar, ülü'l-emr diye tarif edilen, Müslümanların tensipleriyle görevlendirilen amirler, kadılar, âlimler ve ordu komutanlarıdır. Ehl-i sünnet inancına göre, meşru dairede kaldıkları ve adil davranıp Allah'ın emirlerine bağlı kaldıkları müddetçe bunlara itaat edilmesi gerekmektedir. Aksi takdirde Hadislerde belirtildiği gibi, "Allah'a isyan edene itaat edilmez"⁹³ ve "İdareciler dinen isyan sayılabilecek bir emir verirlerse, o emir ne dinlenir ne de o kişiye boyun eğilir"⁹⁴ şeklinde bir ifade kullanılarak, yöneticilerin hem din tarafından tasvip görmeyen emirlerine hem de o emri veren yöneticilere itaat edilmemesi ifade edilmiştir.⁹⁵ Yani içeriğinde günah barındıran emirleri veren ve meşruiyetini kaybeden amire itaat edilmez. Nitekim Hz. Ebubekir, halife seçildiğinde, kendisine itaat edilmesini Allah'a itaat etmesi şartına bağlı kılarak Müslümanlardan biat almıştır.

Fıkıh üsulu ilmi açısından bu âyeti esas alan fakihler edille-i şeriyeyi dörde ayırmaktadırlar; kitap, sünnet, icma ve kıyas. Âyet bu dört delili sırasıyla dile getirmektedir. "اطيعوا الله وأطيعوا الرسول" ifadesiyle kitap ve sünnete işaret etmekte ve bu iki kaynağa mutlak itaati gerektirmektedir. "وأولى الأمر منكم" ifadesi de icma'nın hüccet olduğunu göstermektedir. Buna delil olarak, Allah'ın kesin olarak ülü'l-emre itaati istemesidir. Allah (c.c.)'ın bu emri, ülü'l-emrin, kendisiyle görüşülebilen ve kendisinden istifade edilebilen biri olduğunu göstermektedir. Yoksa Şia'nın iddia ettiği kayıp masum imam değildir. Bu olsa olsa "ehlül-hal vel-akd"⁹⁶ olabilir. Bu da icma'nın bir hüccet olduğunu göstermektedir.⁹⁷

Fahreddin er-Razi'ye göre "ülü'lemr", emirler ve sultanlardır. Ona göre insanları zaten emirler ve sultanlar yönetmektedirler. Ancak, bir önceki âyette emanetin ehline verilmesi ve insanlar arasında adaletle hükmedilmesi kaydı ve Hz. Peygamber'in amirlere itaati tavsiyesi göz önünde bulundurulduğundan kıyasla ülü'l-emr'in amirleri kapsadığını göstermektedir. Ancak amirlere itaat, Allah ve Resul'üne itaat gibi mutlak olmayıp, evladın ana babasına itaati gibi hak üzere ve meşru dairede olmaları şartıyladır. Bu durumda tıpkı Allah ve Resul'üne itaat edildiği gibi amirlere de itaat edilmesi dinî bir gerekliliktir.⁹⁸

Yukarıda yer verildiği üzere kitap ve sünnet yöneticilere itaati, haklı sebeplerle sınırlandırmıştır. Yetki dışı istekler ve bunun yerine getirilmesi için başvurulacak yöntemler dini, ahlakî ve hukukî yönden geçersizdir ve herhangi bir anlam ifade etmez. Dolayısıyla Allah ve Resul'üne itaat mutlak iken yönetici pozisyonunda bulunanlara itaat belli kriterlere ve ilkelere bağlanmıştır. Bunlar; yöneticinin Müslüman olması, emirlerinin kitap ve sünnete uygun olmasıdır.⁹⁹

Bu âyette geçen, "bir konuda çekişirseniz" ifadesinden kasıt; herhangi dinî bir konuda yetki verdiğiniz idarecilerinizle ihtilafa düşerseniz, Kitap ve Sünnete başvurun. Allah Teâlâ'nın, 'idareciye itaat edin' konusundaki emri zalim idarecileri kapsamaz. Çünkü yaratıcıya isyan (itaatsizlik) olan yerde, yaratıklardan hiçbirine itaat edilmez. Zalim idarecilerden emanete riayet etmeleri ve adalet ile hükmetmeleri beklenemez. Bunlar, hiçbir konuyu ne Kitab'a ne de Sünnet'e arz etmezler. Nefsanî arzuları, kendilerini nereye sürüklerse onun

⁹³ İbn Mâce, "Cihad", 40.

⁹⁴ Buhâri, "Ahkâm", 4.

⁹⁵ Muhsin Demirci, *Kur'an Tefsirinde Farklı Yorumlar*, (İstanbul: İFAV Yayınları 2017), 1, 300.

⁹⁶ Devlet Başkanını Seçmek ve Gerektiğinde Azletmekle Yetkili Olan Heyet Anlamında İslâm Hukuku Terimi. (Abdülhamid İsmail el-Ensârî, "Ehlül-Hal ve'l-Akd", *TDV. İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10, 539-541).

⁹⁷ er-Râzî, *Mefatihu'l-gayb*, 10, 151.

⁹⁸ er-Râzî, *Mefatihu'l-gayb*, 10, 151.

⁹⁹ Saffet Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, (Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2016), 157.

peşinden giderler. Dolayısıyla, söz konusu idareciler Allah ve Resûl'ü nezdindeki ülü'l-emr niteliğini kaybetmişlerdir.¹⁰⁰

Bu tavsiyenin, Yahudilerin ahlâkî ve dinî durumlarını eleştiren pasajdan sonra gelmesi manidardır. Müslümanların bilmeden onların kötü durumlarına düşmelerine karşı dikkat çekilmiştir. “Allah'ı bırakıp da din âlimlerini, râbiplerini, özellikle Meryem oğlu Mesîb'i rab edindiler. Oysa tek bir Tanrı'ya kulluk etmekle emrolunmuşlardı. O'ndan başka tanrı yoktur; O yüceler yücesidir, onların yakıştırdıkları eş ve ortaklardan bütünüyle uzaktır.”¹⁰¹ Bunun anlamı şudur: Bir toplum, Kur'an ve sünneti kulak ardı ederek bunların hükmüne aldırmaksızın yönetici ve dinî liderlere düşüncesizce itaat ederse, Allah ve Rasûl'ü'ne isyan etmiş sayılacağından İsrailoğulları'nın kötü akıbetine uğramaktan kurtulamaz.¹⁰²

Allah Teâlâ'nın, adaletle hükmeden amirlere itaatın mahiyetiyle ilgili çok sayıda hadis bulunmaktadır: Enes b. Malik'ten (r.a.) Hz. Peygamber'in şöyle dediği rivayet edilmiştir: “(başınızdaki kişi) kafası kuru üzüm tanesi gibi olan Habeş kölesi olsa da onu dinleyin ve ona itaat edin.”¹⁰³ Hz. Peygamber, başka bir hadiste “ister hoşuna gitsin veya gitmesin kötülüğü emretmediği müddetçe Müslümanın emir sahiplerini dinlemesi ve itaat etmesi gerekir. Aksi takdirde itaat etmesi gerekmez”¹⁰⁴ diye buyurmaktadır. Hz. Ali de bu konuda şöyle demektedir: “imamın görevi Allah'ın kitabıyla hüküm vermesi ve emanete riâyet etmesidir. Böyle yapması halinde insanların da onu dinlemesi ve ona itaat etmesi gerekir.”¹⁰⁵ Ubâde b. Sâmit'in şöyle dediği rivayet edilmektedir: “Biz, Allah'ın Resul'üne, zorlukta ve kolaylıkta, yoklukta ve varlıkta itaat edeceğimize ve onu kendimize tercih edeceğimize, herhangi bir işte ehil olanla tartışmayacağımıza, kınayıcıların kınamasına aldırmadan her halükarda hakkı söyleyeceğimize dair ona biat ettik.”¹⁰⁶

Allah Teâlâ, idarecilere, emanetleri ehline vermelerini ve adaletle hükmetmelerini emrettikten sonra, insanlara da o idarecilere itaat etmelerini ve onların kararlarına uymalarını emretmektedir. “Sizden olan idareciler”den kasıt, âdil idarecilerdir. Çünkü Allah ve Resûl'ünün, zalim idarecilerle hiçbir ilişkisi olmadığından onlara itaat gerekmez. Allah ve Resûl'ü ile ancak Hulefâ-i Raşidîn gibi adaleti tercih, hakkı yeğleme, bu ikisini emretme ve gereğini yerine getirme konusunda onlara uyan yöneticiler bir arada kullanılabilir. Nitekim bu halifeler şöyle diyorlardı: “Ben aranızda adaletle hükmettiğim sürece bana itaat edin, adalete aykırı davrandığımda ise bana itaat etmek zorunda değilsiniz.”¹⁰⁷ Bundan dolayı Maverdî (ö. 450/1058), yönetilenlerin yöneticiye itaatının önkoşulunun yöneticinin adaletli olmasına bağlı olduğunu ileri sürmüştür. Maverdî, yöneticilerin her hâlükârda adil olmaları gerektiğini vurgulamış ve onlara adeta “adil olun ki size de adaletle davranılsın” demeye getirmiştir.¹⁰⁸

Müslümanların imam ve halifeye itaatlerini ortaya koymaları “biat” akdiyle olmaktadır. Bunun anlamı, imam veya devlet yetkisini kullanan yöneticiler kitap ve sünnete göre hareket

¹⁰⁰ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, ez-Zemahşerî, *el-Keşşaf 'an Haka'iki Çavamidi't-Tenzîl*, (İstanbul: Mega Basım Yayın, 2017), 2, 166.

¹⁰¹ et-Tevbe 9/31.

¹⁰² Mevdûdî, *Tefhim*, 1, 370, 371.

¹⁰³ Buhârî, “Ezan”, 188; Müslim, “İmare”, 1467.

¹⁰⁴ Buhârî, “ahkâm”, 121; “Cihad”, 115; Müslim, “İmare”, 1469.

¹⁰⁵ Muhyî's-sünne Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesâd el-Beğavî, *Me'âlimu't-Tenzîl*, (Riyad: Dâru Tayyibe 1989), 2, 239-240.

¹⁰⁶ Buhârî, “Fiten”, 5; “Ahkâm”, 192; Müslim, “İmare”, 1470.

¹⁰⁷ ez-Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 2, 166.

¹⁰⁸ el-Maverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. el-Habîb el-Basrî, *el-Ahkâmî's-sultanîyye*, thk. Ahmed Mübarek el-Bağdadî, (Kuveyt: Mektebetü Dâri İbn Kuteybe, 1989), 36.

etikleri müddetçe onlara itaat edilir demektir.¹⁰⁹ Ehl-i sünnet akidesine göre her ne kadar imamet inanca dayalı bir mesele olmasa da, umumun yararına çok önemli bir mesele olarak kabul edilmektedir. İnsan toplumu hâkim, adil, mazbut, fesadı yasaklayan ve önleyen, vatandaşın zararı yok edip kaldıran bir öndere ihtiyaç duymaktadır. Bu önder, imamet makamını dolduran kişidir. Bu bağlamda, ülü'l-emr'e itaat İslam'ın şiarlarından.

Netice itibarıyla itaat, Kur'an'ın anahtar kavramlarından biri olup insanın varlık nedeninin bir gereğidir. Allah'a iman etmenin gereği olan itaat, Hz. Peygamber'in sünnetine tabi olmayı gerektirmektedir. "Sizden" kaydına bağlanan ülü'l-emre itaat ise, Yüce Allah'ın insana yüklediği sorumluluklar bağlamında nas ile haram olduğu kanıtlanmayan veya tartışma konusu olan ancak mubah sayılan hususlarla sınırlıdır.

5.Sonuç

Boyun eğmek anlamına gelen itaat, insanın varlık nedeni ve Allah'a itaat etmenin gereğidir. İnsan itaat edip etmemekte serbest olan bir varlıktır. Bu nedenle insan itaatın objesini seçerken Allah'ın dışındakilere de zaman zaman itaat etmiştir. Kur'an'da bu sapmanın ismi şirk'tir. Tevhid inancının hâkim olması ve insanların hidâyete ermesi için Allah Teâlâ öncelikle kendisine, peygamberlerine ve adaletle hükmeden yöneticilere itaat etmeyi emretmektedir. İnsanlar için en güzel örnek olan Peygamber'e itaatın uygulanabilirliği ise sünnet-i seniyyeye ittibayla mümkündür. Peygamberler zincirinin son halkası olan Hz. Muhammed'den sonra gelen ve dine hizmeti şiar edinen Hülefa-i Raşidin'e itaat konusu Müslümanlar için problem olmamıştır. Asıl problem, hilafetin saltanata dönüştüğü, dine hizmetin ikinci plana atıldığı Emevî saltanatıyla başlamıştır. Kabile anlayışı ve saikasıyla hareket eden ve icraatlarını bu anlayış üzerine kuran Emevî ve Abbasî sultanları başta imam Ebû Hanife ve Ahmed b. Malik gibi alimler başta olmak üzere Müslümanların sert muhalefetiyle karşılaşmışlardır.

Makamı ne olursa olsun, kamu hizmetini yürüten ve yönetim erkini elinde bulunduran yöneticiler, adaletle hükmetmeleri, Allah ve Resûlüne itaat etmeleri ve dahası,

1. Ülkenin birliği ve dirliğine hizmet etmeleri
2. Birey ve toplumun temel değerlerine önem vermeleri
3. İnsanlar arasında enik ayırımcılığa fırsat vermemeleri
4. Herkese eşit yurttaş muamelesi yapmaları
5. Toplumun genel ahlak kurallarına önem vermeleri
6. Toplumun güvenliğini sağlamaları ve herkesin insanca yaşayabilecek ölçüde devletin imkânlarından eşit bir şekilde faydalandırmaları şartıyla; ülü'l-emr diye diye tarif edilen yöneticilere itaat etmek dini bir vecibedir.

¹⁰⁹ Ebü'l-Vefâ Taftazanî, *Kelam İlminin Belli başlı Mesememeri*, Çev. Şerafettin Gölcük, (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1980), 40.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybanî. el-Müsned. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Akyüz, Vecdi. "Ana Baba (Ebeveyn)". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Altın, Mehmet. *Âyetler ve Sûre Bağlamında Kur'an'ın Rehberliği*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2021.
- Âmidî, Seyfeddin. *el-İhkâm fî uşûli'l-ahkâm*. nşr. İbrâhim el-Acûz. Beyrut: 1405/1985.
- Aslan, Mehmet Selim. *İslam Aile Hukuku*. 3. Baskı. Bursa: Emin Yayınları, 2019.
- Atalay, Halil. "Anne-babaya İtaat ve Hürmet". *Mehir*. İlkbahar 1999.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul, 1989.
- Aydın, Şükrü. *Kur'an'ın Fırkacılık Olgusuna Yaklaşım*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018.
- Aydın, Şükrü. *Türkçe Çevirileri Bağlamında Kur'an'ı Anlamak*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2021.
- Barca, İbrahim. *Âdil Siyaset ve İnsan Hakları*, İstanbul: Siyer Yayınları, 2019.
- el-Beğavî, Muhyî's-sünne Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesûd. *Me'âlimü't-Tenzîl*. Riyad: Daru Tayyibe 1989.
- el-Beyzâvî. Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Minbâcî'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*. Beyrut: 1416/1995.
- Bilgin, Vejdî. "İslam Tarihinde Politik ve Dini Dil Üzerinden Nüfuz Mücadelesi", *Dini Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 14 (1). 2014.
- Bilmen, Ömer Nasuhî. *Büyük İslam İlmihali*. İstanbul: Çelik Yayınevi, ts.
- el-Cevziyye, İbn Kayyim. *Medâricü's-sâlikîn*, Kahire: 1403/1983.
- Çaylak, Adem. "İslam Siyasi Tarihinde Bilgi (Ulema)-İktidar (Umera) İlişkisi: Ebu Hanife Örneği". *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, KOSBED, 2019.
- Demirci, Muhsin. *Kur'an Tefsirinde Farklı Yorumlar*. İstanbul: İFAV Yayınları 2017.
- el-Ensârî, Abdülhamîd İsmail, "Ehlü'l-Hal ve'l-Akd", *TDV. İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- el-Ferahidî, Halil b. Ahmed. *Kitabu'l-a'yn*, Thk. Abdulhamid Hindavî. Beyrut: Darü'l-Kütubi'l-İlmiye, 2003.
- el-Ferrâ, Ebû Ya'îla. *el-Abkâmü's-sultâniyye*. Nşr. M. Hâmid el-Fıkî. Beyrut:1403/1983.
- Firuzabadî, *Kâmûsu'l-mubît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Goldziher, Ignaz. *el-Akide ve ş-şeria fi'l-İslâm*, Trc. Muhammed Yusuf Musa. Kahire: 1946.
- Gölcük, Şerafettin ve Toprak, Süleyman. *Kelam*, 9. Baskı. Konya: Tekin Kitapevi, 2016.
- Haliloğlu, Hasan. *Nesefî'ye ve İcî'ye Göre Kur'an-ı Kerim'de Evlilik Hükümleri*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2020.
- el-İsfahanî, Rağîb. *Müfredat*. trc. Abdülbaki Güneş ve Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2016.
- İbn 'Âşûr, Muḥammed Ṭâhir. *Tefsiru't-Tabrîr ve't-temvîr*. Tunus: Daru Sahnûn, 1984.
- İbn Hişâm, Ebu Muhammed Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyub el-Himyeri. *es-Siyretü'n-Nebeviyye*. Trc. Abdulvehhab Öztürk), İstanbul: Kahraman Yayınları, 2014.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. nşr. Abdullah Ali el-Kebîr. 6 Cilt. Kahire: Dârü'l-Maârif, 1119.
- İbn Side, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl ed-Darîr el-Mürsî. *el-Mubkem*. Thk. Abdulhamid Hindavî. Beyrut: Darü'l-Kütubi'l-İlmiye, 2000.
- İbnü'l-Cevzi, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zadü'l-mesir*. Dımaşk: 1984.
- İbrahim Mustafa vd. *el-Mu'cemu'l-Vasit*. Kahire: İhyau'türas, 1972.
- İsmail Karagöz, "İtaat Kavramı". *Diyanet İlmî Dergi*. c. 35, sy. 4. Ekim-Kasım-Aralık 1999.

- İşliyen, Burhan. "Kur'ân-ı Kerim'in Din Adamlarını Dünyevîleşmeye Karşı İkazı". *Diyanet İlmi Dergi* 57/ 2 (Haziran 2021): 499-524.
- Kallek, Cengiz. "Biat". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kandehlevi, M. Yusuf. *Hayatü's-Sahabe*. Çev. Ahmet Meylani. Konya: İslami Neşriyat , ts.
- Köse, Saffet. *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*. Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2016.
- Kur'an-ı Kerim Açıklamalı Meali*. Hzr. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.
- Lewis, Bernard. *İslam'ın Siyasal Dili*. Çev. Fatih Taşar. Kayseri: Rey Yayıncılık 1992.
- el-Maturidi, Ebi Mansur Muhammed b. Muhammed. *Te'vilatu'l-Kur'an*. İstanbul: Daru'l-Mizân, 2006.
- el-Maverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Basrî. *en-Nüketu ve'l-uyûn*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l İlmiye. ts.
-el-Ahkamü's-sultaniyye. Thk. Ahmed Mübarek el-Bağdadî. Kuveyt: Mektebetü Dâri İbn Kuteybe, 1989.
- el-Mevdûdî, Ebü'l-'Ala. *Tefhimu'l-Kur'an*. İstanbul: İnsan yayınları, ts.
- Muhammed Fuad Abdülbâki. *el-Mu'cem*. Beyrut: Daru'l-ma'rife, 2012.
- Mutçalı, Serdar. *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınevi, 1995.
- Mücahid b. Cebr, *Tefsir el-İmam Mücahid b. Cebr*. Birleşik Arap Emirlikleri: Darü'l-Fikri'l-İslamî, 1989.
- Mükatil b. Süleyman. *Tefsir Mükâtil b. Süleyman*. Tah. Abdullah Mahmut Şemate. Beyrut: Müessesetu't-tarihu'l-arabiyye, 2002.
- en-Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medâriku't-Tenzîl Hakâiku't-Te'vil*. Beyrut: Daru'l-Kelimu't-Tayyib, 1998.
- Özsoy, Ömer & Güler, İlhami. *Konularına Göre Kur'an*. Ankara: Fecr Yayınları, 2013.
- er-Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-Ğayb*. Lübnan: Darü'l-Fikr, 1981.
- Said-i Nursî, *Lem'alar*. İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2006.
- Samerrâî, Fâdıl Sâlih. *Kur'an'ın Beyan Üslûbu*, Çev. Osman Ertuğrul. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Severcan, Şefaettin. *İslam Tarihi ve Medeniyeti*. İstanbul: Siyer Yayınları 2018.
- Seyyid Kutub. *Fî Zilâl'il-Kur'an*. Çev. Salih Uçan, Mehmet Yılmaz, Vahdettin İnce. İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1989.
- Sinanoglu, Mustafa, "İbadet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- et-Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir. *Camîu'l-Beyan an Te'vili ayi'l-Kur'an*. Thk. Abdullah b. Abdul Muhsin et-Türkî. Kahire: Hicr Yayınları, 2001.
- et-Taftazânî, Ebu'l-Vefâ. *Kelam İlminin Belli Başlı Meseleleri*. Çev. Şerafettin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1980.
- Türcan, Talip. "Ülü'l-emr". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2012
- Topaloğlu, Bekir. *Kelam İlmine Giriş*. Ankara: Damla Yayınevi, 2013.
- Turşak, Musa. *Kur'an'da Özeleştirir*. Erzurum: İksad Yayınları, 2020.
- Uludağ, Süleyman. *İslam-Siyaset İlişkileri*, 3. Baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2013.
- Yıldız, Nurettin. *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*. İstanbul: Risale Yayınları, 1990.
- ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşaf 'an Haka'iki Ğavamidi't-Tenzîl*. İstanbul: Mega Basım Yayın, 2017.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

FIKİH USÛLÜ DİSİPLİNİNDE ÂHÂD HABERİN BİLGİ VE DELİL DEĞERİ

EPISTEMOLOGICAL AND EVIDENTIARY VALUE OF AHAAD (SINGULAR) KHABAR
IN THE DISCIPLINE OF ISLAMIC JURISPRUDENCE

Sadrettin BUĞDA

Muş Alparslan Üniversitesi/İslami İlimler Fakültesi/Temel İslam Bilimleri Bölümü/İslam Hukuku
Anabilim Dalı/ s.bugda@alparslan.edu.tr, orcid.org/0000-0002-6135-8570

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: Tarihi: 31 Ekim 2021 /31 October 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 12 Aralık 2021 /12 December 2021

Yayın Tarihi / Published: 15 Ocak 2022 / 15 January 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak-Bahar 2022/ January – Spring 2022

Cilt / Volume: 8, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 348-373.

Cite as / Atıf: Buğda, Sadrettin. “Fıkıh Usûlü Disiplininde Âhâd Haberinin Bilgi ve Delil Değeri [Epistemological and Evidentiary Value of Ahaad (Singular) Khabar in the Discipline of Islamic Jurisprudence]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 8/1 (Ocak/January 2022), 348-373.

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

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.



Öz

Şer'î deliller hiyerarşisinde ikinci sırada yer alan sünnet genelde tüm İslâmî disiplinlerde özelde ise fıkıh ve fıkıh usûlü açısından büyük bir öneme sahiptir. Söz konusu öneme binaen âlimler sünnetin sübutu ve delâleti hususunda ciddi bir çaba sarf etmişlerdir. İlk dönemden itibaren fıkıh usûlü disiplininde nakledilen sünnetin Peygamber'e (s.a.v.) aidiyeti ve bilgi değeri hususu tartışılmış ve onu rivayet eden râvî sayısı esas alınarak bir kategoriye tabi tutulmuştur. Epistemolojik değer açısından mütevâtir haber kesin bilgi ifade etmesi nedeniyle kat'î delil kabul edilirken, âhâd haberin bilgi ifade edip etmediği hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Âlimler, hem âhâd haberin bilgi değeri hem de şer'î amelî konularda onunla amel etme hususlarında ihtilaf etmişlerdir. Bu çalışma, âlimlerin genel anlamda âhâd haberin özelde ise karinelerle desteklenen haber-i vâhidin bilgi ve delil değeri hususundaki görüşleri delilleriyle birlikte ortaya koymayı amaç edinmektedir. Çalışmada mevzubahis olan âhâd haberin bilgi ve delil değeri hususundaki tartışmaların tespiti ve ortaya konulması için alandaki temel kaynaklar esas alınmış, yanı sıra son dönemlerde yapılan çalışmalara da müracaat edilmiştir.

Anahtar kelimeler: Fıkıh usûlü, Haber, Âhâd Haber, Bilgi, Delil.

Abstract:

Sunnah, which is in the second rank in the hierarchy of shar'î (juridical) evidences, has a great importance in all Islamic disciplines in general and in terms of Islamic Jurisprudence (fiqh) and fiqh methodology in particular. Due to the importance mentioned above, scholars have made a serious effort about the confirmation and indication of the Sunnah. From the first period, in the discipline of fiqh methodology, the belonging of the transmitted Sunnah to the Prophet (pbuh) and its knowledge value have been discussed and it has been categorized based on the number of narrators who narrated it. In terms of epistemological value, Mutawatir (successive) khabar (knowledge) is accepted as definitive evidence because it expresses certain knowledge, while different opinions have been claimed about whether or not Ahaad (Singular) khabar expresses a knowledge value. Scholars have disagreed both on the knowledge value of Ahaad khabar (knowledge) and on acting with it in matters of shar'î acting. Therefore, This study aims to reveal the views of scholars on the knowledge and evidentiary value of Ahaad khabar together with their evidences. In order to determine and reveal the debates about the knowledge and evidence value of the Ahaad khabar in the study, the main sources in the field of Islamic Jurisprudence (fiqh) were taken as a basis, as well as the recent studies were also applied.

Keywords: Fiqh methodology, Khabar, Ahaad (Singular) Khabar, Knowledge, Evidence.

Extended Abstract

The fact that the Qur'an and Sunnah, which are the main reference of Islamic civilization, is based on riwayat, makes the news and its epistemological value important. It is unanimously fixed that the value of knowledge expressed by the Qur'an is certain and essential. However, the knowledge value of the rumors reported from the Prophet (pbuh) differs according to the quantity of the narrators (ruwat)-such as adl and zabt experts-, the qualifications of the narrators and the degree of soundness. The fact that the words of the Prophet (pbuh) were transmitted to the next generations not verbally but through the narrators and accordingly, since the scholars of the methodology have subjected the subject of news to a broad examination, the epistemological and evidential value of the news differs. They have tried to determine the epistemological and evidential value of the news and to provide methodological material to the scholars in order to put the verses -that constitute the ground of Islamic thought- and solutions of the shar'i and practical issues into practice correctly.

Usul (methodology) scholars divided the news into parts from different angles in order to determine the information and evidence value. As they are qualification for the news Usulists first categorized the news as true, false, and unknown to be true or false. Usul scholars, secondly, categorized the news in terms of whether it expresses definite information or not, and divided it into two as mutawatir and ahad according to the quantity of the narrator. They divided the âhâd news into two categories as mustefid/meşhur and khabar-i wahid, based on the density of narrators.

The Usulists agreed that mutawatir khabar requires definite knowledge, but they disagreed on whether the definite knowledge that occurs with tawatir is necessary or theoretical/indicated/kesbî. According to the majority of the usulists, the definite knowledge that occurs with tawatir is essential and occurs directly and necessarily. Some usulists, on the other hand, claimed that the information in question was theoretical.

Although the scholars of the usul treat the mustafid/famous news together with the khabar-i wahid within the scope of ahad news, they have declared that the information that occurs with mustafid/famous news and the information expressed by the khabar al-wahid are not the same. Because, even though the famous news is at the level of tawatir in the second and third layers in terms of the density of its narrators, it has the suspicion of being munfasil. Therefore, the suspicion that the mustafid news is munfasil has also affected the information value it expresses. In addition, although mustafid/famous news has the characteristics of ahad news for the first layer, its widespread acceptance in the second and third generations minimizes its weakness and keeps it above the level of ahad news. This differentiates its epistemological value. According to the jumhur, mustafid news expresses definite information like mutawatir news, but mutawatir news expresses essential knowledge, while mustafid news expresses theoretical/kesbî knowledge. According to some scholars such as Isa b. Ebân, mustefid/famous news constitute ilmu't-tuma'nine. According to Al Juwayni and Ghazâlî, mustefid means news zann-i galib.

The majority of the scholars of the usul said that the khabar al-wahid, which is supported by an external element that removes factors such as ignorance and doubt, expresses definite knowledge. The epistemological value of khabar al-wahid, which is not supported by an external element, is conjecture (zann) according to the majority. According to Haris al-Muhâsebî, most of the Zahirites and the majority of the hadithists, the khabar al-wahid requires definite knowledge. According to some scholars, khabar al-wahid constitutes apparent knowledge.

Usul scholars agreed that it is permissible to act according to the khabar al-wahid in matters related to daily life, fatwa and martyrdom. However, they disagreed on whether or not the khabar al-wahid constitutes evidence for mujtahids in shar'i and practical issues. The main reason for the debate is whether the conjecture (zann) has a value in shar'i and practical issues. Based on the idea that it is possible to be responsible from deeds as it is possible to be responsible from both knowledge and deeds in shar'i matters, the jumhur have argued that it is wâjib to act according to the khabar al-wahid in shar'i and practical issues. According to the Ahl-i hadith, it is wâjib to act in accordance with the khabar al-wahid in shar'i and practical issues. According to some scholars belonging to the Mutazila and Rafizi sects and some scholars such as Ibn Ulayya, it is not wâjib to act with the khabar al-wahid, although it is permissible to act on it. According to al-Kâsânî, some Zahirîs and the majority of the sect of qadariyya, it is not rationally permissible to act according to the khabar al-wahid.

Giriş

İslam medeniyetinin temel referansı olan Kur'ân ve sünnetin nakle dayalı olması haberi ve haberin epistemolojik değerini önemli kılmaktadır. Kur'ân'ın ifade ettiği bilgi değerinin kat'î ve zarurî olduğu hususu icmâ'en sabittir. Ancak Peygamber'den (s.a.v.) rivayet edilen haberlerin bilgi değeri râvilerin yoğunluğuna, –adil ve zabt ehli gibi- râvi vasfına ve sıhhat derecesine göre farklılık arz etmektedir. Her ne kadar Peygamber'in (s.a.v.) sözleri, kendisinden şifahî bir şekilde dinleyen birinci nesil açısından bilgi ve delil değeri kat'î olsa da kendilerine rivayet yoluyla ulaşan diğer nesiller için durum farklıdır. Peygamber'in (s.a.v.) sözlerinin sonraki nesillere şifahi değil de râviler vasıtasıyla ulaşılmış olması; buna bağlı olarak haberin epistemolojik ve delil değerinin farklılık arz etmesinden dolayı usûl âlimleri haber konusunu geniş bir şekilde incelemeye tabi tutmuşlardır. Onlar İslam düşünce zeminini oluşturan nasların, şer'î ameli meselelerin çözümünde doğru bir şekilde pratiğe geçirilmesi için haberlerin epistemolojik ve delil değerini tespit edip alanla ilgilenen âlimlere metodolojik anlamda malzeme sunmaya gayret etmişlerdir.

İslâm hukuk metodolojisinde erken dönemden itibaren sünnet bahsinde hadisi rivayet eden râvinin yoğunluğuna göre haber/hadis farklı kategorilere ayrılmıştır. Ancak ilk dönemlerde mütevâtir ve âhâd haber şeklinde ikili bir tasnife tabi tutulmuştur. Dolayısıyla ilk dönemde râvi sayısı tevâtür derecesine varmayan hadislerin tamamı âhâd haber kapsamında değerlendirilmiştir. Ancak daha sonraki dönemlerde her mezhep, kendi sistematığı içinde haberin tasnifini farklı şekillerde yapmıştır. İlk dönem Hanefî âlimlerinden İsa b. Ebân (öl. 221/836) ve muteahhir Hanefî âlimleri haberi; mütevâtir, meşhûr ve âhâd şeklinde üçlü tasnife tabi tutmuşlardır.¹ İlk dönem Hanefî âlimlerinden Cessâs ise epistemolojik değer ve râvi yoğunluğuna göre haberi mütevâtir ve mütevâtir olmayan şeklinde ikiye ayırmıştır.² Daha sonra ele alınacağı gibi Cessâs ve onun gibi düşünenler, cumhurun aksine meşhûr haberi mütevâtirin kapsamında değerlendirmişlerdir.³ İlk dönem Mütakellimîn usûlcülerden Ebû

¹ Ebu'l-Hasan Ebu'l-Usr Ali b. Muhammed el-Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl* (Karaçi: Mir Muhammed Kütüphanesi Merkez-ı İlim ve Adâb, ts.), 150-153; Alâuddîn Abdulazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî* (b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 2/360, 368-370.

² Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl*, thk. Ucayl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: Vizâretu'l-Evkâf, 1414/1994), 3/35.

³ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Usûl*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.), 1/291-292. Hanefî âlimlerinden Debûsî meşhuru mütevâtir haberi kapsayacak şekilde geniş bir anlamda kullanmaktadır. O, başta haberi meşhûr ve garîb şeklinde kategorize ederek akabinde meşhuru mütevâtir ve müstehir şeklinde iki kısma ayırmaktadır. Debûsî, garîb haberi de müstenker olmayan/makbul ve müstenker şeklinde kısımlara ayırır. Debûsî, müstehir kavramı (Debûsî, *Takvîmu'l-edille* eserinin 211. sayfasında müstehir yerine meşhûr kavramı kullanarak söz konusu tanımı yapmaktadır. Daha önce onun yaptığı taksim esas alınarak onun burada müstehiri kastettiği söylenebilir.) “birinci tabaka yani sahabe döneminde haber-i vâhid olan ancak ikinci ve üçüncü tabakalar itibarıyla mütevâtir seviyesinde olan haber” şeklinde tanımlamaktadır. Dolayısıyla şunu söylemek mümkündür: Debûsî'nin müstehirden kastettiği şey daha sonra literatürde meşhûr olarak nitelenen haberin kendisidir. Ebû Zeyd Abdullâh b. Ömer b. İsa ed-Debûsî, *Takvîmu'l-edille fî usûli'l-fıkâh*, thk. Halîl Muhyiddîn el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), 207.

Bekr es-Sayrafî (öl. 330/941) ve el-Kaffâl eş-Şâşî (öl. 365/979) haberi mütevâtir ve âhâd şeklinde iki kısma ayırmışlardır. Bunlar, mustefîd ile mütevâtirin aynı şeyi ifade ettiklerini belirtmişlerdir.⁴ Ebû İshâk el-İsferâyînî (öl. 418/1027), Ebû Mansûr el-Bağdâdî (öl. 429/1037) ve İbn Berhân (öl. 518/1124) gibi bazı mutekellîm usûlcüler ise haberi mütevâtir, müstefîd ve âhâd şeklinde üçe ayırmışlardır.⁵ Mutekellîmîn usûlcülerden Seyfeddin el-Âmidî (öl. 631/1233) ve İbnu'l-Hâcib (öl. 646/1249) gibi bazı âlimler ise müstefîd haberi de âhâd haber kapsamında değerlendirmişlerdir.⁶

Usûl âlimleri haber-i vâhidin dinî konularda hüccet sayılabilmesi için haberin birtakım şartları haiz olması gerektiğini belirtmişlerdir. Bu şartlardan bazısı râviye taalluk ettiği gibi bazısı haberin kendisine bazısı da haberin muhtevasına taalluk etmektedir. Çalışmanın hacmi dikkate alınarak söz konusu çalışmada bunun detayına girilmeyecektir.

1. Epistemolojik Değer Açısından Haberin Kısımları

Başta usûl ulemâsı olmak üzere İslam âlimleri ilk dönemlerden bu yana bilgi edinme kaynaklarının neler olduğu hususunu ele alarak bilgi nazariyesini oluşturmak için çaba sarf etmişlerdir. İslâm ulemâsı bilgi edinme kaynaklarının akıl, sağlam duyular ve haber olmak üzere üçe ayrıldığını belirtmişlerdir.⁷ Haberin bilgi kaynağı olması hasebiyle akıl ve duyulardan daha genel ve şer'î kaynağın en önemli unsuru olması nedeniyle İslâm ulemâsı habere daha çok önem vermişlerdir. Haberi önemli kılan unsurlardan biri de metafizik konularda olduğu gibi akıl ve duyularla ulaşılabilmemesi mümkün olmayan bilginin kaynağı olmasıdır.

Usûl ulemâsı, haberin kuramsal zeminini oluştururken onu farklı açılardan kısımlara ayırmışlardır. Söz konusu kısımlandırmayı şu şekilde sıralamak mümkündür:

a. Bilginin vasfı olması hasebiyle haber. Usûl ulemâsı, haber verilen şeyin vasfı olması yönüyle haberi iki kısma ayırmışlardır. Birincisi, “bilgi verilen şeyden olduğu gibi haber

⁴ Bedruddîn Muhammed b. Behâdir ez-Zerkeşî, *el-Babru'l-mubît fî usûli'l-fıkâh* (b.y.: Dâru'l-Kutubî, 1414/1994), 6/119.

⁵ Ebû Mansûr Abdulkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed el-Bağdâdî, *İyâru'n-nazar fî 'ulmî'l-cedel*, thk. Ahmed Muhammed Arrûbî (Kuveyt: Esfâr li Neşri Nefisi'l-Kutub, ts.), 293; İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Burbân fî usûli'l-fıkâh*, thk. Abdulazîm Mahmûd ed-Dîb. (Mısır: Dâru'l-Vefâ, 2012), 1/337; İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *et-Telbîs fî usûli'l-fıkâh*, thk. Abdullah Culim en-Nebâlî – Beşîr Ahmed el-Ömerî (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, ts.), 1/212; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî el-Gazzâlî, *el-Menbûl min ta'lîkâti'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto (Beyrut: Dâru'l-Fikr el-Mu'âsır, 1419/1998), 333; Zerkeşî, *el-Babru'l-mubît*, 6/119.

⁶ Ebû'l-Hasen Seyfuddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-abkâm*, thk. 'Abdurrazzâk 'Affî (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1402), 2/31; Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus Ebû Amr Cemâluddîn İbnu'l-Hâcib, *Muhtasarü Müntehe's-sûl ve'l-emel fî ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*, thk. Nezîr Hamâdû (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1427/2006), 533; Zerkeşî, *el-Babru'l-mubît*, 6/119.

⁷ Ebu'l-Abbâs Takıyyuddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecciddîn İbn Teymiyye el-Harrânî, *Der'u te'ârûşî'l-akl ve'n-nakl*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Suudi Arabistan: Câmî'atu'l-İmâm Muhammed bin Suûd, 1411/1991), 1/179.

vermektedir”⁸ ve “haberın nispeti vakaya mutabık olmasıdır”⁹ şeklinde tanımlanan doğru haberdır. İkincisi ise “vakıanın hilafına haber vermektir”¹⁰ şeklinde tanımlanan yalan haberdır.¹¹ Sem’ânî (öl. 489/1096), Gazzâlî (öl. 505/1111) ve Âmidî gibi bazı usûlcüler bunlara ilaveten doğru ve yalan olduğu bilinmeyen haber şeklinde üçüncü bir haber türünden daha söz etmektedirler.¹² Ebu’l-Hüseyn el-Basrî (öl. 436/1044) üçüncü şıkkın varlığını Câhız’a (öl. 255/869) nispet etmektedir.¹³ Usûl disiplninde doğru haber için mütevâtir haberler, Allah (c.c.) ve Peygamber’in (s.a.v.) verdiği haberler, icmâ’ ehlinin haberleri örnek olarak verilmektedir. Mezkûr haberlerin aksi ve aklın zaruriyatına aykırı olan haberler de yalan haberler için örnek olarak zikredilmektedir. Doğru ve yalan olduğu kesin olarak bilinmeyen ancak adalet ve doğrulukla tanınan kişilerin haberleri doğru sanılan haberler kategorisinde değerlendirilirken, yalan ile şöhret kazanan kişilerin haberleri de yalan olarak zannedilen haberler şeklinde kabul görmektedir. Doğru veya yalancı olduğu hususunda bir şey bilinmeyen kişilerin haberleri de şüpheli haber olarak telâkki edilmektedir.¹⁴

b. Bilgiyi ifade edip etmeme yönüyle haber. Usûlcüler, bilgiyi ifade edip etmeme yönüyle de haberi farklı kısımlara ayırmışlardır. Onlara göre haber vasıtasıyla edinilen bilgilerin bir kısmı ilim ifade ederken diğer bir kısmı ise zan ifade etmektedir. İlim ifade eden haberlerin doğruluğunun bir kısmı zarurî bir şekilde oluşurken, diğer bir kısmı ise nazarîdir.¹⁵ Haberlerin doğruluğu bilgisi zaruri olarak hâsıl olan bilgiler, kat’î/yakın bilgi ifade etmektedirler. Haberlerin doğruluğu bilgisi nazarî olanalar ise bir kısmı bilgiyi ifade ederken bir kısmı ise bilgiye yakın zan ifade etmektedir.¹⁶ Bir kısım haberlerin bilgi değil sadece zan ifade ettiği bilgisi de önemli bir husustur.¹⁷

⁸ Ebu’l-Vefâ Alî b. Akıl b. Muhammed b. Akıl el-Bağdâdî, *el-Vâdib fi usûli’l-fıkıh*, Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türki (Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, 1420/1999), 1/375.

⁹ Sa’uddîn Mes’ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn et-Teftâzânî, *Şerbu’t-tehvîb ala’t-Tavdîb* (Mısır: Mektebetu Sabîh, ts.), 1/287

¹⁰ Ebu’l-Feth Alâuddîn Muhammed b. Abdilhamîd el-Üsmendî, *Bezli’u’n-nazar fi’l-usûl*, Muhammed Zekî Abdullberr (Kahire: Mektebetu’t-Turas, 1412/1992), 367.

¹¹ Ebu’l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa’d el-Bâcî, *el-İşâre fi mâ’rifeti’l-usûl ve’l-vicâze fi mâ’na’d-delîl*, thk. Muhammed Alî Firkus (Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1416/1996), 233; Cüveynî, *et-Telbîs*, 2/280; Üsmendî, *Bezli’u’n-nazar*, 366-367; Ebu’l-Feth Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Berhân el-Bağdâdî, *el-Vusûl ile’l-usûl*, thk. Abdullhamîd Ali Ebû Zuneyd (Riyad: Dâru’l-Me’ârif, 1404/1984), 2/131.

¹² Ebû’l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbar et-Temimî el-Mervezî es-Sem’ânî, *Kavâti’u’l-edille fi’l-usûl*, thk. Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfî (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1418/1999), 1/324; Âmidî, *el-İbkâm*, 2/12.

¹³ Ebu’l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib el-Basrî, *el-Mu’temed fi usûli’l-fıkıh*, thk. Halîl el-Miss (Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1043), 2/75-76; Abdullah Karaman, “Mu’tezilî Usulcü Ebu’l-Hüseyn el-Basrî’ye Göre Bilgi Kaynağı ve Delil Olarak Âhâd haber”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi (Bilimsel Birikim)* 3/3 (2003), 169.

¹⁴ Âmidî, *el-İbkâm*, 2/12-13; Ebû Muhammed Şerefuddîn Abdullâh b. Muhammed b. Alî İbnu’t-Tilimsânî, *Şerbu’l-Me’âlim fi usûli’l-fıkıh*, thk. Âdil Abdulmevcûd – Alî Muhammed Mu’avved (Beyrut: ‘Âlemu’l- Kutub, 1419-1999), 2/132-133.

¹⁵ Zarurî bilginin tezahüründe kişinin iradesi ve çabası söz konusu olmazken nazarî bilginin tezahüründe ise kişinin gayreti ve düşünme faaliyeti söz konusudur.

¹⁶ Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 4/9-10.

¹⁷ Hüccetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-Mustasfâ fi’l-ilmî’l-usûl*, thk. Muhammed Abdusselâm Abdüşşâfî (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1413/1993), 106.

2. Âhâd Haberinin Tanımı

Usûl disiplininde “haberü'l-âhâd” ve “haberü'l-vâhid” şeklinde ifade edilen haberin farklı şekilde tanımı yapılmıştır. Usûl disiplininde âhâd haberle ilgili yapılan tanımların bir kısmında râvî sayısı ön plana çıkarken diğer bir kısmında ise haberin bilgi değeri ön plana çıkmaktadır. İmâm Şâfiî âhâd haberi “Peygamber’e (s.a.v.) veya ondan başka bir kişiye nispet edilmek üzere tek bir kişinin tek bir kişiden rivâyet ettiği haber” şeklinde tanımlamaktadır.¹⁸ Mezkûr tanıma göre âhâd haber, tüm tabakalarda tek bir râvinin rivâyet ettiği haber şeklinde anlaşılabilir da aslında Şâfiî’nin burada haberin hüccet sayılabilmesi için râvî sayısının en azına işaret ettiğini söylemek mümkündür. Bazıları Şâfiî’nin âhâd haberin tanımını örnek göstererek ilk dönemlerde âhâd haberden kastedilen şeyin yalnız tek kişinin rivâyet ettiği haber olduğunu ancak daha sonra âhâd haber anlayışında ciddi bir değişikliğin olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁹ Cessâs “mütevâtir olmayan” sözüyle kastettiği âhâd haberi şöyle tanımlamaktadır “tek bir kişinin veya bir topluluğun aktardığı haberdur. Ancak (haberi rivayet eden topluluğun) benzerlerinin söz konusu haber üzerinde anlaşmaları ve onun aktarılmasında ittifak etmeleri mümkündür.”²⁰ Bu tanıma göre haberi rivayet eden râvilerin yoğunluğu ne kadar olursa olsun şayet kendi aralarında haber üzerinde anlaşmaları imkân dâhilinde ise onların aktardığı haber âhâd kapsamında değerlendirilmektedir. Ebû İshâk eş-Şîrâzî (öl. 476/1083) ise “tevâtür seviyesine ulaşmayan haber” şeklinde âhâd haberi tanımlamaktadır.²¹ İlk bakışta Şîrâzî’nin mezkûr tanımı, râvî sayısı odaklı olduğu hissi uyandırır da gerçekte epistemolojik değer odaklı bir tanımdır. Onun hem tanımdan sonra âhâd haberi epistemolojik değer açısından ele alıp taksime tabi tutması hem de tanımda zikrettiği “tevâtür seviyesi” ifadesi yani tevâtürü esas alıp âhâd haberi tanımlaması bunun bir göstergesidir. Zira o, epistemolojik değeri esas alarak tevâtürü şu şekilde tanımlamaktadır: “Verilen haber ile zarurî bilginin oluşmasına neden olan haberdur.” Dolayısıyla onun tevâtür tanımında zarurî bilgiyi esas alması söz konusu âhâd haberin tanımında da bilgiyi esas aldığı bir delildir. Epistemolojik değeri esas alarak âhâd haberi tanımlayan usûlcülerden biri de İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî’dir (öl. 478/1085). Cüveynî, “Ameli gerekli kılan ancak (zarurî) bilgiyi oluşturmayan” şeklinde âhâd haberi tanımlamaktadır.²² Mezkûr tanımlarda görüldüğü gibi bazı tanımlarda râvî yoğunluğu esas alınırken bazılarında ise haberin bilgi değeri esas alınmıştır.

¹⁸ Ebû Abdullâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 369-370.

¹⁹ Talat Koçyiğit, *Hadis İstılabları* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1980), 22.

²⁰ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3/37.

²¹ Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî el-Fîrûzâbâdî eş-Şîrâzî, *Şerbu'l-Luma'*, thk. Abdumecîd et-Türkî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1988), 2/578.

²² İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Me'âlî Abdumelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *Metnü'l-varakât* (Suudi Arabistan: Dâru's-Sümay'î, 1427/2006), 15.

3. Âhâd Haberinin Kısımları

Âhâd haberinin bilgi değerine geçmeden önce onun kısımlarına değinmekte yarar vardır. Zira âhâd haberinin bilgi değeri âhâd haberinin kısımlarına göre farklılık arz etmektedir.

Yukarıda ifade edildiği gibi fıkıh usûlü eserlerinde râvinin yoğunluğuna göre haber/hadis farklı kategorilere tabi tutulmuştur. Hanefî usûlcülerden İsa b. Ebân ve muteahhir Hanefî âlimler, haberi mütevâtir, meşhûr ve âhâd şeklinde üçlü tasnife tabi tutmuşlar, başka bir ifadeyle mütevâtir ve âhâd arasında üçüncü bir şıkın varlığını kabul etmişlerdir. Bazı Mütakellim usûlcüler de haberi üçlü tasnife tabi tutmuşlar, ancak bunlar meşhûr ifadesi yerine müstefid lafzını kullanmışlardır.²³ Mütakellim usûlcülerin ekseriyeti ise ilk dönemlerden itibaren haberi başta mütevâtir ve âhâd şeklinde ikili bir tasnife tabi tutmuşlardır.²⁴ Bu âlimlere göre mütevâtir ile âhâd haber arasında üçüncü bir şıkın varlığı söz konusu değildir. Haberi başta ikiye ayıran Mütakellim usûlcüler, râvi yoğunluğuna göre âhâd haberi kendi içinde farklı kısımlara ayırmışlardır. Bu âlimler, âhâd haberi genellikle müstefid ve müstefid olmayan şeklinde iki kısma ayırmaktadırlar.²⁵ Bazı usûlcülere göre bir haberin müstefid kapsamına girebilmesi için râvi sayısı dört veya dörtten fazla olmalıdır. Âmidî ve İbnu'l-Hâcib de bu görüşü benimsemişlerdir.²⁶ Hadis âlimlerine göre ise râvi sayısı üç ve üçten yukarı olan haberler müstefid kapsamında değerlendirilmektedir.²⁷ Ebû Hâmid el-İsferâyîni (öl. 406/1016), Ebû Hâtim el-Kazvîni (öl. 440/1049), Ebu İshak eş-Şîrâzî, Tâcuddîn es-Subkî (öl. 771/1370) gibi bazı usûlcülere göre ise bir haberin müstefid olarak kabul görülmesi için râvi sayısının iki ve ikiden fazla olması gerekir.²⁸ Bazı usûlcüler meşhûru müstefidin eş anlamlısı olarak telakki ederken, bazıları ikisinin farklı olduğunu ifade etmişlerdir.²⁹ Bunlar başlangıçta râvi sayısı üç olup ancak sonraki devirlerde tevâtür seviyesine

²³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Ömer et-Temîmî el-Mâzerî, *İdâbu'l-mahsûl min Burbânî'l-usûl*, thk. Ammâr et-Tâlibî (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1421/2001), 419; Ebû Yahyâ Zeynuddîn Zekerîyyâ b. Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *Gâyetu'l-nüsûl ilâ şerhi Lübbi'l-usûl* (Mısır: Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyyeti'l-Kubrâ, ts.), 102.

²⁴ Mâzerî, *İdâbu'l-mahsûl*, 1421/2001, 419.

²⁵ Ebu'r-Rebî' Necmuddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm et-Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-ravâa*, Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1407/1987), 2/108.

²⁶ Âmidî, *el-İhkâm*, 2/31; İbnu'l-Hâcib, *Muhtasaru Müntebe's-sûl*, 533.

²⁷ Ebu'l-Fadl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Tedribu'r-râvi fî şerhi Takrîbi'n-Nevevi*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî (b.s.: Dâru Tayyibe, ts.), 2/621.

²⁸ Ebû Nasr Tâcuddîn Abdulvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî es-Subkî, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*, thk. Ahmed Cemâl ez-Zemzemî – Nûreddîn Abdulcebbâr Sağîrî (b.s.: Dâru'l-Buhûs li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1424/2004), 5/1863; Bedruddîn Muhammed b. Behâdîr ez-Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi' bi-Cem'i'l-cevâmi'* (*Şerhu Cem'i'l-cevâmi'*), thk. Seyyid Abdulazîz – Abdullah Rabî' (Kahire: Mektebetu Kurtuba li'l-Bahsi'l-İlmî ve İhyâ't-Turâsi'l-İslâmî. 1418/1998), 2/959.

²⁹ Ebu's-Senâ Şemsuddîn Mahmûd b. Abdurrahmân b. Ahmed el-İsfahânî, *Şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib*, thk. Muhammed Müzhir Bekâ (Suudi Arabistan: Dâru'l-Medenî, 1406/1986), 1/656; Zekerîyyâ el-Ensârî, *Gâyetu'l-nüsûl ilâ şerhi Lübbi'l-usûl*, 102; Muhammed b. Ahmed b. Abdulazîz b. Alî İbnu'n-Neccâr el-Fütühî, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münür*, thk. Muhammed Zuhayl - Nezîr Hamâd (Riyad: Mektebetu'l-'Ubeykân, 1413/1993), 2/345; H. Yunus Apaydın, "Meşhur", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/371; Davut Eşit, "Şâfi'î Fıkıh Usûlünde Mustefid Haber", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59/2 (2018), 76-77. Hanefî âlimlerinden Serahî de müstefid tabirini meşhûr anlamında kullandığı görülmektedir. Serahî umûmu'l-belvâ konusunu ele alırken Hanefî âlimlerin de umûmu'l-belvâya dair bazı konularda haber-i vâhid ile amel ettiklerini söyleyen kişiler cevap mahiyetinde şunları söylemektedir: *فَلَمَّا قَالُوا خَيْرَ الْوَاحِدِ فِي هَذَا الْحِكْمِ؛ لِأَنَّهُ: قَدْ اشْتَهَرَ أَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَعَلَهُ وَأَمَرَ بِفِعْلِهِ... فَأَمَّا أَصْلُ الْفِعْلِ فَمَّا أَثْبَتْنَا بِالثَّقَلِ الْمُسْتَفِيدِ* "Biz bu hükümde haber-i vâhid

ulaşmayan haberi müstefid ancak başlangıçta râvi sayısı bir veya iki olan haberi de meşhûr olarak belirtmişlerdir.³⁰ Hadis âlimleri müstefid/meşhûr olmayan haberi de kendi içinde *azîz* ve *garîb* olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Hadis âlimlerine göre râvi sayısı iki olan haberler *azîz* olarak değerlendirilirken râvi sayısı bir olan haber ise *garîb* olarak değerlendirilmektedir.³¹ Son dönem bazı usûl eserlerinde de hadisçilerin mezkûr sınıflandırması zikredilmiştir.³²

4. Âhâd Haberin Bilgi Değeri

Âhâd haberin bilgi değeri, haberin kategorisine göre farklılık arz etmektedir. Müstefid haberin ifade ettiği bilgi değeri ile râvi yoğunluğuna göre müstefid haberden düşük olan haberlerin bilgi değeri eşit şekilde kabul görülmemiştir. Dolayısıyla haberin her iki kategorisinin ayrı ayrı ele alınması daha uygun olacaktır.

4.1. Müstefid haber

Yukarıda geçtiği gibi bazı Mütakellim usûlcüler müstefid ile meşhûr tabirlerinin eş anlamlı olduğunu ifade etmişlerdir. Bazıları ise birinci tabakadaki râvi sayısını esas alarak ikisinin farklı olduğunu beyan etmişlerdir. Ancak her ne kadar söz konusu kavramlar arasında bir fark olduğu iddia edilse de Mütakellim usûlcülerin müstefid haberden kast ettikleri şey ile Hanefî usûlcülerin meşhûr haberden kast ettikleri şey aynı olduğu söylemek mümkündür. Zira bu âlimlere göre hem müstefid hem de meşhûr haber, haber-i vâhid ile mütevâtir haber arasında bir bilgiyi ifade etmektedir.

Ebû Bekr es-Sayrafi, el-Kaffâl eş-Şâsi ve Sem'ânî gibi âlimlerin müstefidi mütevâtirin eş anlamlısı olarak telakki etmeleri; İbn Fûrek (öl. 406/1015) Ebû İshâk el-İsferâyîni, Ebû Mansûr el-Bağdâdî ve İbn Berhân gibi bazı mütakellim âlimleri müstefid haberi mütevâtir ile âhâd haber arasında bir ara kademe olarak değerlendirmeleri ve mütakellim usûlcülerin büyük çoğunluğu tarafından müstefid haberin âhâd haber kategorisinde kabul edilmesi nedeniyle usûl disiplininde müstefid haberin epistemolojik değeri için farklı görüşler ileri sürülmüştür.

Müstefidi mütevâtirin eş anlamlısı olarak değerlendirenlere göre mütevâtir haberin bilgi değeri ne ise müstefid de aynı şeydir. Zira bunlara göre her iki kavram da aynı haber türü için kullanılmaktadır.

kabul ettik. Zira Peygamber'in (s.a.v.) bunu yaptığı ve onun yapılmasını emrettiği hususu şöhret bulmuştur...ama filinin aslı (Peygamber'in (s.a.v.) bunları icra ettiğine dair asıl ise) müstefid şeklindeki nakil ile ispat ettik." (Serahsî, *el-Uşûl*, 1/369).Görüldüğü gibi Serahsî burada "مستفيع" tabirini meşhûr ifadesini karşılayacak şekilde kullanmıştır. Zira gusûl esnasında ağız ve buruna su verilmesinin gerekliliği ve vitir namazı hükmünün vâcib oluşu yönündeki haberlerin tevatür ile nakledildiğine dair herhangi bir iddia bulunmamaktadır. Ancak Hanefî âlimleri bu haberlerin meşhûr olduğunu ileri sürmüşlerdir. Serahsî ayrıca eserinde müstefid kavramını meşhûr tabirini karşılayacak şekilde mütevâtir kavramının karşısı olarak mütevâtir tabiriyle birlikte zikreder. Serahsî, *el-Uşûl*, 1/366. Ayrıca bk. Serahsî, *el-Uşûl*, 1/323, 2/201; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/17.

³⁰ Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tabbîr* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403/1983), 2/235.

³¹ Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, 2/261.

³² Muhammed el-Hasan ed-Dedû eş-Şankitî, *Şerbu'l-Varakât* (b.s.: Mevki'u Şezerâti Şankitîyye Ala's-Şebeketi'l-Ankebûtiyye ts.), 91.

Müstefid haberi mütevâtir ile âhâd haber arasında bir ara kademe olarak gören âlimler, müstefid haberin bilgi değeri hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Müstefid haberi mütevâtir ile âhâd haber farklı olarak gören mütekellim usûlcülerden İbn Fûrek, Ebû İshâk el-İsferâyînî, Ebû Mansûr el-Bağdâdî gibi âlimler, müstefid haberin de mütevâtir haber gibi bilgi gerektirdiğini ileri sürmüşlerdir. Ancak her iki haberin râvi yoğunluğunun farklı olması, iki haberin ifade ettiği bilginin farklılaşmasına neden olmuştur. Mezkûr âlimlere göre mütevâtir haber zarurî bilgiyi gerektirirken müstefid haber kesbî/nazarî bilgiyi gerektirmektedir.³³ Cüveynî ve Gazzâlî müstefid haberin mütevâtir gibi bilgi gerektirdiğini söyleyen Ebû İshâk el-İsferâyînî'yi mezkûr iddiasından dolayı eleştirmektedirler. Cüveynî, müstefid haberin zann-i galib ile doğru olduğunu ancak bunun ilim gerektirmediğini ifade eder. O, edinen tecrübenin (اطراد الاعتقاد) ve örfün bunun kesin doğruluğuna hükmetmediğini belirterek tecrübe ve örfü kendi görüşüne dayanak olarak göstermektedir.³⁴ Gazzâlî ise adil insandan yalan sadır olması muhal olmadığından dolayı tevâtür derecesine varmayan müstefid haberde yanılmanın ve söz konusu haber üzerinde anlaşmanın mümkün olabileceğini söyleyerek müstefid haberin mütevâtir haber gibi bilgi gerektirmeyeceğini beyan etmektedir.³⁵ Görüldüğü gibi Cüveynî, Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin üçlü haber tasnifine itiraz etmemektedir. Fakat o, müstefid haberin mütevâtir gibi bilgiyi ifade etmediğini ancak zann-i galib ifade ettiğini belirtmektedir. Gazzâlî ise her ne kadar usûl eserlerinde haberi üçlü tasnife tabi tutmasa da Ebû İshâk el-İsferâyînî'ye cevap mahiyetinde dile getirdiği mezkûr ifadesinden hareketle onun da müstefid haberi kabul ettiği söylenebilir. Gazzâlî, usûl eserleri dışında *Mi'yârü'l-ilm fi fenni'l-mantık* ve *Faysalu't-tefrîka* adlı eserlerinde haberler arasında müstefid haberi açıkça zikretmektedir. Gazzâlî *Mi'yârü'l-ilm adlı eserinde* kesinlik değeri taşımayan önermelerden makbûlâtı tanımlarken âhâd haberi de buna örnek vererek –epistemolojik değer açısından- âhâd haberin zannın farklı derecelerini gerektirdiğini belirtir. O, sahih hadis kaynaklarında geçen müstefid haberin bir kişinin naklettiği haber gibi olmadığını ve zannın derecelerinin sayılmayacak kadar çok olduğunu ifade eder. Dolayısıyla o, söz konusu eserinde müstefid haberi âhâd haber kapsamında değerlendirmekte ancak diğer âhâd haberlerden ayırarak bunun –bilgi açısından- zannın daha üst bir mertebesini ifade ettiğini dile getirmektedir.³⁶ Gazzâlî, *Faysalu't-tefrîka* adlı eserinde ise tevâtür olarak sabit olan haberin tevâtür şartlarını taşıyıp taşımadığına dikkat edilmesi gerektiğini, zira bazen müstefid haberin mütevâtir sanıldığını ifade eder akabinde mütevâtir haberin bilgi gerektirdiğini belirtir. Gazzâlî mezkûr eserinde hem kavramsal olarak hem de epistemolojik değer açısından

³³ Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-ferak* (Beirut: Dâru'l-Afâk el-Cedîde, 1977), 313; Cüveynî, *el-Burbân*, 1/337; Zerkeşî, *el-Babru'l-mubût*, 6/120-121.

³⁴ Cüveynî, *el-Burbân*, 1/337.

³⁵ Gazzâlî, *el-Menhûl*, 333.

³⁶ Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî el-Gazzâlî, *Mi'yârü'l-ilm fi fenni'l-mantık*, thk. Süleymân Dünyâ (Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1961), 197-198.

mütevâtir ile müstefid haberleri açık bir şekilde birbirinden ayırt etmektedir.³⁷ Netice itibariyle şunu ifade etmek mümkündür: Hem Cüveynî'ye göre hem de Gazzâlî'ye göre epistemolojik değer açısından müstefid haber bilgiyi değil zannın üst mertebesini ifade etmektedir.

Meşhûr haberi âhâd haber ile mütevâtir haber arasında bir ara kademe olarak gören Hanefî âlimlerin meşhûr haberin bilgi değeri hususundaki tartışmalarının da burada zikredilmesi önemli bir husustur.

Meşhûru mütevâtirin bir kısmı olarak değerlendiren Cessâs, meşhûr haberin de mütevâtir gibi kat'î bilgi ifade ettiğini belirtmektedir. Fakat ona göre mütevâtir haber ile elde edilen bilgi zarurî iken meşhûr haber ile hâsıl olan bilgi nazaridir/kesbidir.³⁸ Cessâs'ın meşhûr haberi mütevâtirin bir kısmı olarak değerlendirmesi dolayısıyla onun meşhûr haber hususunda Ebû Bekr es-Sayrafi ve el-Kaffâl eş-Şâfi gibi müstefid tabirini mütevâtirin eş anlamlısı olarak değerlendiren âlimlerle aynı görüşte olduğu söylenebilir.³⁹ Ancak aralarında ince bir fark bulunmaktadır. Zira es-Sayrafi ile el-Kaffâl eş-Şâfi'ye göre müstefid mütevâtirin diğer bir ismidir. Dolayısıyla onlara göre müstefid haber zarurî bilgiyi sağlarken Cessâs'a göre ise meşhûr haber nazari bilgiyi sağlamaktadır.

İsâ b. Ebân, Ebu'l-Usr el-Pezdevî (öl. 482/1089), Şemsuleimme es-Serahsî (öl. 483/1090) gibi müstefid/meşhûr haberi mütevâtir ile âhâd haber arasında bir ara kademe olarak gören Hanefî âlimlere göre meşhûr haberin bilgi değeri ilmu't-tuma'nînedir (nefsin idrak ettiği şey üzerine sükûn ve istikrar bulmasıdır). Zira söz konusu haberin râvi yoğunluğuna göre âhâd haberden üstün ve mütevâtirden düşük olması onun epistemolojik değer açısından da zan ifade eden âhâd haberden üstün ve kat'î bilgiyi sağlayan mütevâtirden düşük bir ara mertebeyi ifade etmesi gerekir. Bu da ilmu't-tum'nîne olarak ifade edilen epistemolojik değerdir. Serahsî, neden meşhûr haberin kesin bilgiyi ifade etmediği konusuna da değinmektedir. Ona göre bir haberin kat'î bilgi ifade edebilmesi için haberin, yalandan masûm olan kişiye (Peygamber'e s.a.v.) muttasıl olmama şüphesi taşımaması gerekir. Meşhûr haber, râvi yoğunluğu açısından her ne kadar ikinci ve üçüncü tabakada tevâtür derecesine ulaşsa da ancak asıl itibariyle munfasıl olma şüphesi taşımaktadır. Haberinin munfasıl olma şüphesi taşınması nedeniyle onun kesin bilgi ifade etmesi düşünülemez.⁴⁰ Meşhûr haberin ilk tabakadaki âhâd haber özelliğini gösterse de ikinci ve üçüncü nesilde yaygın kabul görmesi ondaki zaafı minimize ederek onu âhâd haber seviyesinden daha yüksek tutmaktadır. Bu da onun epistemolojik değerini yükseltmektedir. Debûsî'ye göre de müştehir/meşhûr haber ilmu't-tuma'nîneyi ifade etmektedir.⁴¹ Ancak ilmu't-tuma'nînenen maksadın ne olduğu hususunda da bir kapalılık bulunmaktadır. Ruhâvî (öl. 1000/1591), ilmu't-tuma'nînenen

³⁷ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî el-Gazzâlî, *Faysalü't-tefrîka beyne'l-İslâm ve'z-zendaka (Mecmû'atu'r-Rasûli'l-İmâm el-Gazzâlî)* içinde, thk. İbrâhîm Emîn Muhammed (Kahire: el-Mektebetu't-Tevfikîyye, ts.), 267.

³⁸ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3/48; Serahsî, *el-Uşûl*, 1/291-292; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/368.

³⁹ Bk. Eşit, "Şâfi'î Fıkıh Usûlünde Mustefid Haber", 75.

⁴⁰ Serahsî, *el-Uşûl*, 1/292. Ayrıca bk. Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/368-369.

⁴¹ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 212.

maksadın yakînin bilgisi değil de yakînin zannı olduğunu ifade etmektedir.⁴² O, hem mütevâtir hem de meşhûr haberin bilgi değeri için yakîn ifadesini kullanmaktadır. Ruhâvî, her iki haber arasındaki farkı belirlemek için ilim ve zan kavramlarını kullanmaktadır. Ona göre mütevâtir haberin bilgi değeri ilmu'l-yakîn iken meşhûr haberin bilgi değeri ise zannu'l-yakîndir. Molla Hüsrev (öl. 885/1480) ise ilmu't-tuma'nîne yerine tuma'nînetü'z-zan ifadesini kullanmaktadır.⁴³ Dolayısıyla ona göre meşhûr haber, ilim değil zan ifade etmekte ancak haberin zan yönü kesin bilgi seviyesine yaklaşmakta ve buna bağlı olarak haberin sağladığı bilgi hususunda nefis sükûn bulmaktadır.

4.2. Haber-i vâhid⁴⁴ (azîz ve garîb haber)

Usûlcülerin üzerinde çokça tartıştıkları konulardan biri de azîz ve garîb olarak isimlendirilen haber-i vâhidin epistemolojik değeri olmuştur. Haberi- vâhidin bir kısmı harici bir unsurla desteklenirken diğer bir kısmı için böyle bir şey söz konusu değildir. Dolayısıyla konunun daha iyi anlaşılması için mezkûr haber türünün iki başlık altında incelenmesi daha uygun olacaktır.

4.2.1. Harici bir unsurla desteklenen haber-i vâhid

Özü itibariyle haber-i vâhidin bilgi kaynağı olup olmama hususunda tartışma olduğu gibi harici bir unsurun haber-i vâhide eşlik etmesi durumunda haber-i vâhidin bilgi gerektirip gerektirmeyeceği hususu da tartışma konusu olmuştur.

Hişâm b. Amr (öl. 218/833), Nazzâm (öl. 231/845), Şîrâzî, Cüveynî, İbn Berhân (öl. 518/1124), Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210), Âmidî, İbnu'l-Hâcib, Karâfî (öl. 684/1285) Beyzâvî (lö. 685/1286), İbn Hamdân (öl. 695/1295), Necmuddîn et-Tûfî (ö. 716/1316) ve Zekeriyâ el-Ensârî (öl. 926/1520), gibi birçok usûlcü, haber-i vâhide harici bir unsurun/karinenin eşlik etmesi durumunda onun bilgi gerektireceğini söylemişlerdir.⁴⁵ Onlar

⁴² Şerefeddîn Yahyâ b. Karaca er-Ruhâvî, *Hâşiye 'ale'l-Menâr (Serâbu'l-Menâr ve havâşîhi min 'ilmi'l-usûl* ile birlikte) (İstanbul: Dersaadet, 1315), 619.

⁴³ Muhammed b. Ferâmurz b. Ali Molla Hüsrev, *Mirkâtü'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl* (İstanbul: Dersaadet, 1321), 205.

⁴⁴ Şevkânî gibi bazı âlimlerin âhâd haberi müstefid ve haberi'l-vâhidi içine alacak şekilde bir üst çatı olarak kullanması ve haberi'l-vâhidi müstefid haberin kasîmi olarak zikretmesinden dolayı burada âhâd haberin bir alt kategorisi olan ve mustalahu'l-ahadis eserlerinde azîz ve garîb olarak isimlendirilen haberlerin tamamını ifade etmek için âhâd haber yerine haberi'l-vâhd kavramı tercih edilmiştir. Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *İrşâdu'l-fubûl ilâ tabkiki'l-bak min 'ilmi'l-usûl*, thk. Şeyh Ahmed Azvu 'Înâye (b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1419/1999), 1/137.

⁴⁵ Haber-i vâhidin bilgi gerektirdiğini söyleyen âlimler de söz konusu haber ne tür bir bilgiyi meydana getireceği hususunda ihtilaf etmişlerdir. Hişâm b. Amr ve Nazzâm'a göre harici karinenin eşlik ettiği haber-i vâhid zarurî bilgi gerektirirken, bazı hadis âlimlerine göre işin erbabi tarafından sıhhatine hükmedilen haberler zarurî bilgiyi ifade etmektedir. Diğer bazı hadis âlimleri ise şahitlik konusunda iki kişni şahitliğinin kabulünü neden göstererek iki, bazılar da zina konusunda ancak dört şahidin şahitliği kabul görülmesini gerekçe göstererek dört kişinin haberi zarurî bilgiyi meydana getireceğini söylerken, diğer âlimlere ise haber-i vâhid kesbi/nazarî bilgiyi gerektirdiğini ileri sürmüşlerdir. Bk. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3/66-67; Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ', *el-'Udde fi' usûli'l-fıkḥ*, nşr Ahmed b. Ali Seyr el-Mübârekî (b.y.: y.y, 1410/1990), 3/901; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lumâ'*. 1/579; Serahsî, *el-Usûl*, 1/321; Zekeriyâ el-Ensârî, *Gâyetu'l-vüsûl*, 102; Şevkânî *İrşâdu'l-fubûl*, 1/135 . Şîrâzî'nin görüşü için ayrıca bk. Hamit Sevgili, "Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin Usûl Anlayışında Âhâd Haberinin Epistemolojik Değeri", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/ 42 (2019), 232.

haber-i vâhidin bilgi gerektirmemesinin nedeni onun yalan olması veya haber hususunda vehme düşülmüş ihtimali bulunmasından dolayı olduğunu, fakat habere harici bir unsurun/karinenin eşlik etmesi durumunda bilgisizlik ve kuşku gibi faktörlerin sona ereceğini ve buna bağlı olarak haber hususunda sukûnu'n-nefs olarak nitelenen halin meydana geleceğini ifade etmişlerdir.⁴⁶ Dolayısıyla onlara göre karinenin eşlik ettiği haberin yalan ve haber hususunda vehme düşülmüş olma ihtimalinin bertaraf olması nedeniyle söz konusu haber artık zan değil bilgi gerektirmektedir. Buradan hareketle şunu ifade etmek mümkündür: Haber-i vâhid bizâtihi bilgiyi ifade etmemekte fakat zann-i galib gerektirmektedir. Onlara göre haber-i vâhidin bilgi ifade edebilmesi ancak harici bir karinenin eşlik etmesi durumunda mümkündür. Gazzâlî, haber-i vâhide bir karinenin eşlik etmesi halinde haberin bilgi ifade etmesini imkân dâhilinde görmekle birlikte ancak bunun vukuunun kesin olmadığını beyan etmektedir.⁴⁷ Başta Bâkillânî olmak üzere bazı âlimler ise haber-i vâhidin bilgi ifade etmeyeceğini ve bunun vuku bulmasının imkânsız olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu âlimlere göre haber-i vâhid ile bilginin vukuu ancak tecrübe neticesinde bilinmektedir. Fakat böyle bir tecrübe de söz konusu olmamıştır. Bunlara göre edinilen tecrübe bunun aksini ortaya koymaktadır. Zira karineler vasıtasıyla birçok konuda bir kişinin haberiyle kanaat getirilmiş fakat daha sonra bunun bir yanıltmadan ibaret olduğu ortaya çıktığı tecrübe edilmiştir.⁴⁸

Karinenin eşlik ettiği haberin ilim ifade ettiğini söyleyen âlimler, nelerin karine olarak kabul edileceğini ve nelerin edilemeyeceği hususunda bir sınır ortaya koymamışlardır. Mâzerî (öl. 536/1141) söz konusu karinelerin bir ifadeyle zapt altına alınmanın mümkün olmadığını belirtmektedir.⁴⁹ Burada önemli bazı hususların karine sayılıp sayılmayacağı konusundaki tartışmalara değinmekte yarar vardır.

Usûl âlimleri farklı karinelerin eşlik ettiği haber-i vâhid gibi ümmetin kabulüne mazhar olmuş haberlerin de ilim ifade edip etmeyeceği hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Kerhî (öl. 340/952), Ebû Abdillâh el-Basrî (öl. 369/979-80), Ebû Hâmid el-İsferâyînî (öl. 406/1016), Kâdî Abdulvahhab (öl. 422/1031), Kâdî Ebu Tayyib et-Taberî (öl. 450/1058), Ebû Ya'lâ el-Ferrâ' (öl. 458/1066), Hatîb el-Bağdâdî (öl. 463/1071), Şîrâzî, Serahsî, Sem'ânî, Ebu'l-Hattâb el-Kelvezânî (öl. 510/1116) gibi usûlcülerin büyük çoğunluğuna göre ümmetin kabulüne mazhar olmuş haber-i vâhid ilim ifade etmektedir. Bu âlimlere göre ümmetin kabulü icmâ' hükmündedir. İcmâ' ise diğer haricî unsurlara göre daha güçlü bir delildir. Haricî

⁴⁶ Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, 2/92; Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf el-Fîrûzâbâdî eş-Şîrâzî, *et-Tebîra fî usûli'l-fıkâh*, thk, Muhammed Hasan Heyto. Dîmaşk: Dâru'l-Fikir, 299; Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Mabsûl fî 'ilmi'l-usûli'l-fıkâh*, thk. Tâhâ Câbir el-'Alvânî (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1418/1998), 4/284; İbn Berhân, *el-Vusûl ile'l-usûl*, 2/151-152; Âmidî, *el-İhkâm*, 2/37; İbnu'l-Hâcib, *Mubtasaru Müntebe's-sûl*, 534, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Karâfî, *Şerhu Tenkibi'l-fusûl*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd (b.y.: Şeriketu't-Tibâ'ati'f-Fenniyye el-Muttahide, 1393/1973), 354; Ebû Abdillâh Safiyyüddîn Muhammed b. Abdîrrahîm b. Muhammed el-Hindî el-Urmevî, *Nihâyetu'l-vusûl fî dirâyeti'l-usûl*, thk. Sâlih b. Süleymân el-Yûsuf- Sad b. Sâlim es-Suveyh (Mekke: el-Mektebetu't-Ticâriyye, 1416/1996), 7/2793; Tûfî, *Şerhu Mubtasari'r-ravâza*, 2/84-85.

⁴⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/258.

⁴⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/258.

⁴⁹ Mâzerî, *İdâbu'l-mabsûl*, 424.

unsurların eşlik ettiği haber-i vâhidin bilgi ifade ettiğine göre ümmetin kabulüne mazhar olmuş haber-i vâhid'in bilgi ifade etmesi daha evladır.⁵⁰ Hanefî alimlerden Serahsî ümmetin kabulüne mazhar olmuş haber-i vâhidin ilmu't-tuma'nîneyi ifade ettiğini belirtmekle birlikte ancak bunların asıl itibariyle âhâd fer itibariyle mütevâtir olduklarını beyan eder ve bunları meşhur kapsamında değerlendirir.⁵¹ Mütakellim usûlcülerden bazıları ise ümmetin kabulüne mazhar olmuş haber-i vâhidi müstefid kapsamında değerlendirmişlerdir.⁵²

Bâkillânî, Cüveynî, Gazzâlî, İlkiyâ el-Herrâsî, İbn Akîl (öl. 513/1119), gibi bazı âlimler ise haber-i vâhid ile amel edilmesi ve onun bilgi ifade etmesi arasında bir fark olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre ümmetin kabulüne mazhar olmuş haber-i vâhid ile amel etmenin gerekliliği, haberin ilim ifade etmesine bir delil değildir.⁵³ Onlara göre ümmetin bir haber-i vâhid doğrultusunda amel etmiş olmaları iki nedenden kaynaklanabilir: Birincisi, ümmetin haber-i vâhid doğrultusunda amel etmeleri onların haber-i vâhide ilaveten başka bir delile dayanarak o doğrultuda amel etmiş olmaları mümkündür. İkincisi, haber-i vâhidin sıhhati bilinmese bile ümmetin haber-i vâhidin ifade ettiği hükmün doğrultusunda amel etmeleri onların mutlak anlamda haber-i vâhid ile amel etmekle emrolmalarındandır.⁵⁴

Usûlcüler, Buhârî (öl. 256/870) ve Müslim'in (öl. 261/875) sahih olarak nitelenen eserlerindeki tahrîcleri bir karine olarak kabul edilmesi ve onların yaptıkları tahrîclerinden dolayı söz konu eserlerde geçen hadislerin epistemolojik değer açısından ümmetin kabulüne mazhar olmuş hadisler gibi ilim ifade edip etmeyeceği hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. İbnu's-Salâh (öl. 643/1245), Buhârî ve Müslim'in *el-Câmi'u's-sabîh* adlı eserlerinde rivayet ettikleri hadislerin ümmetin kabulüne mazhar olduklarını ve söz konusu eserlerde geçen hadislerin sahih oluşlarının kesin olduklarını ve bunların nazari bilgi ifade ettiklerini dile getirir.⁵⁵ O, mezkûr iddiasını ümmetin söz konusu eserlerdeki hadislerin sahih olduklarına dair icmâ'ına dayandırmaktadır. Ona göre icmâ' ile sıhhati kabul edilen haber nazari bilgi ifade etmektedir.

İbn Hacer (öl. 852/1449) de Buhârî ve Müslim'in mezkûr iki eserlerindeki tahrîcleri karine olarak kabul edileceğini; -hadis hafızların tenkidine uğramış ve farklı manalara gelip de ancak manalardan birinin tercih edilmesi güç olan hadisler dışında- bu eserlerde haber-i vâhid

⁵⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, thk. Ebû Abdurrahmân Âdil b. Yûsuf el-Garâzî (Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1421), 1/278; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lumâ'*, 1/579; Serahsî, *el-Usûl*, 1/292; Zerkeşî, *el-Babru'l-muhît*, 6/111; Alâuddîn Ali b. Süleymân el-Merdâvî, *et-Tabbîr şerhu't-Tabrîr fî usûli'l-fıkḥ*, thk. Abdurrahmân el-Cibrîn, 'Aved el-Karnî ve Ahmed es-Serrâh (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1421/2000), 4/1814.

⁵¹ Serahsî, *el-Usûl*, 1/292.

⁵² Zerkeşî, *el-Babru'l-muhît*, 6/119.

⁵³ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/337; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 113; İbn Akîl, *el-Vâdî fî usûli'l-fıkḥ*, 1/264; Zerkeşî, *el-Babru'l-muhît*, 6/112.

⁵⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 113; Zerkeşî, *el-Babru'l-muhît*, 6/112.

⁵⁵ İbnu's-Salâh eş-Şehrezûrî, *Mukaddimetu İbnu's-Şalâh (Mar'ifetu envâ'i 'ilmi'l-hadis)*, thk. Nureddîn İtur (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1406/1986), 28.

olarak rivayet edilen hadislerin tamamının ilim ifade edeceğini belirtir.⁵⁶ O Buhârî ve Müslim'in tahrîclerinin karine olarak kabul görülmesini şu gerekçelere dayandırmaktadır: a. Buhârî ve Müslim hadis alanında otoriterdirler. b. Onlar sahih hadisleri ilk ayıklayan kişilerdir. c. Sahih oluşları açısından her iki eserin de ümmetin kabulüne mazhar olmuş ve bunların sahih olduğuna dair icmâ' meydana gelmiştir. Sehâvî (öl. 902/1497), Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin (öl. 418/1027) hadiste uzman olan kişilerin sahihaynde (Buhârî ile Müslim'in *el-Câmi'u's-sahîb*' adlı eserlerinde) geçen haberlerin sahih olduğunda dair icmâ' ettiklerini ve söz konusu eserlerde geçen hadislerin ümmetin kabulüne mazhar olduklarını söylediğini aktarır.⁵⁷ Sehâvî ise tevâtür derecesinden düşük hadislerin ümmetin kabulüne mazhar olduğunda ise bunların nazârî ilim ifade edeceklerini belirtir.⁵⁸

İbn Berhân ehl-i hadisten bazılarının Buhârî ve Müslim'in rivayet ettikleri hadislerin sıhhatleri kesin olduklarından dolayı bunların ilim ifade ettiklerini belirttiklerini ve bu görüşün isabetli olmadığını söyler. O iddiası şöyle gerekçelendirir: Şayet bu haberler ilim ifade etseydi -mütevâtir haberde olduğu gibi- söz konusu bilgi herkes için hâsıl olması gerekirdi. Dolayısıyla İbn Berhân'a göre söz konusu bilgi herkes için hâsıl olmadığına göre Buhârî ve Müslim'in rivayetleri de diğer âhâd rivayetler gibi zan ifade etmektedirler. İbn Berhân ayrıca haberlerin rivayetini şahitliğe benzeterek şöyle cevap verir: Rivâyet şahitlik gibidir; Buhârî ve Müslim'in tek başına yapacakları şahitliğin kesinlik ifade etmediği hususunda ihtilaf yoktur; şayet bunlardan birisi tek başına şahitlikte bulursa onların tek başına yaptıkları şahitlikle hak ispat edilemez.⁵⁹ Ona göre Buhârî ve Müslim'in tek başına şahitlikleri kabul edilemeyeceğine göre rivâyet ettikleri haber-i vâhid niteliğindeki hadisler de ilim ifade etmez. Zira onlar da diğer insanlar gibi hata yapma ihtimalleri vardır. Nevevî de hadislerin sadece sahihaynde geçtikleri için ilim ifade edemeyeceklerini belirtir. O bu eserlerde geçen haber-i vâhid ile diğer eserlerde geçen haber- vâhid arasında fark olmadığını, bunların da diğerleri gibi zan ifade edeceklerini, ehli tahkîk ve cumhurun da bu görüşte olduklarını dile getirir.⁶⁰

Buhârî ve Müslim'in sahihlerinde geçen haberlerin nazârî ilmi ifade edeceğini söyleyen âlimlerin ortak gerekçeleri ümmetin kabulüne mazhar olmaları olduğu söylenebilir. Dolayısıyla bu âlimlere göre haber-i vâhid ister sahihaynde geçsin isterse diğer eserlerde geçsin şayet haber-i vâhid ümmetin kabulüne mazhar olmuşsa nazârî ilim ifade edeceğini söylemsek mümkündür.

4.2.2. Harici unsurlardan mücerred olan haber-i vâhid

⁵⁶ Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-naẓar fî tavzîhi Nuhbeti'l-fiker*, thk. Abdullah b. Dayfillah er-Rahîlî (Riyad: Matba'atu Sefîr, 1422), 60.

⁵⁷ Şemsuddîn Muhammed b. Abdîrrahmân es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs. bi-şerhi Elfîyyeti'l-badîs. li'l-İrâkî*, thk. Ali Hüseyin Ali (Mısır: Mektebetu's-Sünne, 1424/2003), 1/72-73.

⁵⁸ Sehâvî, *Fethu'l-muğîs.*, 1/72.

⁵⁹ İbn Berhân, *el-Vusûl ile'l-usûl*, 2/172-174.

⁶⁰ Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Şerhu Sahîb Müslim* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1392), 1/20.

Usûl âlimleri karinelere mücerred olan haber-i vahidin bilgi gerektirip gerektirmeyeceği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Başta Hanefî, Mâlikî ve Şâfîî âlimleri olmak üzere usûl âlimlerinin cumhuru, haber-i vâhidi doğru kabul ettikleri gibi onun yalan olma ihtimalini de dikkate olarak haber-i vâhidin kat'î bilgiyi değil zan ifade ettiğini ileri sürmüşlerdir.⁶¹ Cumhura göre haber-i vâhid ne aklen ne de naklen bilgi gerektirmektedir. Cumhur birçok gerekçeyle iddialarını desteklemektedirler. Birincisi, şayet haber-i vâhid kat'î bilgi gerektirseydi bir kişinin ben peygamberim demesiyle kat'î bilgi hâsıl olması gerekirdi ve mucizeye gerek kalmazdı. İkinci bir örnek ise eğer bir olay hakkında bir kişinin şahitlik etmesi neticesinde hâkim katında kat'î bilgi hâsıl olsaydı başka şahitlere gerek kalmazdı. İkincisi, haber-i vâhidin bilgi gerektirmesi birçok konuda tenakuza neden olacaktır. Zira birçok konuda iki adil kişinin verdikleri haber arasında zıtlık olduğu tecrübe edilmiştir. Bu da kat'î bilgiye aykırı bir husustur. Üçüncüsü, haber verenler artıkça kişiyi haber hususundaki kanaatı artmaktadır. Şayet verilen ilk haber ile kat'î bilgi meydana gelseydi kanaatin ziyadeleşmesi söz konusu olmazdı. Zira kat'î bilgide artma veya eksilme söz konusu değildir. Dördüncüsü, haber-i vâhid kat'î bilgi gerektirseydi haberi duyan herkesin nefsinde –mütevâtir haber konusunda olduğu gibi- kat'î bilgi meydana gelmesi gerekirdi. Aksine bir kişiden haberi duyan kişilerin çoğunda kat'î bilgi meydana gelmemektedir.⁶²

Hâris el-Muhâsibî (öl. 243/857), Hüseyin b. Ali el-Kerâbisî (öl. 248/862), başta Dâvud ez-Zâhirî (öl. 270/884) ile İbn Hazm (öl. 456/1064) olmak üzere zâhirîlerin ekseriyeti ve hadis âlimlerinin çoğu mutlak haber-i vâhidin bilgi ifade ettiğini iddia etmişlerdir. Bir rivayete göre Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) de bu görüştedir.⁶³ İbn Huveyz Mendâd, İmâm Mâlik'in de bu görüşte olduğunu beyan etmektedir.⁶⁴

Haber-i vâhidin kesin bilgi ifade ettiğini söyleyen bu âlimler mezkûr iddialarını birçok delille temellendirmişlerdir. Bu delillerden bazıları şunlardır: Birincisi, haber-i vâhid ile amel etme hususunda ümmet icmâ' etmiştir. Şayet haber-i vâhid ilim ifade etmeseydi başka bir ifadeyle zan ifade etseydi kendisiyle amel etmek vâcib olmazdı. Zira Allah (c.c.) وَلَا تَغْفُ مَا لَيْسَ وَإِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ ۗ إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا “*Hakkında kat'î bilgi sahibi olmadığın şeyin ardına düşme*” (el-İsrâ 17/36) ve “Onlar sadece zanna tabi oluyorlar. Şüphesiz zan, hakikat açısından hiçbir değer

⁶¹ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3/63; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lumâ'*. 1/580-582.

⁶² Ebû Ya'îla el-Ferrâ', *el-'Udde fi usûli'l-fikih*, 3/901; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lumâ'*. 1/579; Âmidî, *el-İbkhâm*, 2/32-35; Urmevî, *Nihâyetu'l-usûl*, 7/2802-2803; Ebu'l-Fadl Adududdîn Abdurrahmân b. Ahmed el-Îcî, *Şerhu Muhtasarî'l-Muntehâ*, thk. Muhammed Hasan İsmâil (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1424/2004), 2/417; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Mûsâ er-Rahûnî, *Tuhfetu'l-mesûl fi şerhi Muhtasarî Müntebe's-sûl*, thk. el-Hâdî b. Husyen Şübeylî - Yûsuf el-Ahdar el-Kayyim (Dubai: Dâru'l-Buhûs li'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye ve İhyâ'i't-Turâs, 2002/1422), 2/333-334; İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tabbîr*, 2/269.

⁶³ Ebû Ya'îla el-Ferrâ', *el-'Udde fi usûli'l-fikih*, 3/899-900; Zerkeşî, *el-Babru'l-mubût*, 6/135-136; Talât Koçyiğit, “Âhâd Haberlerin Değeri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (1966), 132; Ahmed b. Muhammed b. Abdilvehhâb eş-Şankîti, *Haberu'l-Vâhid ve hüccyetuhu* (Medine: 'İmâdetu'l-Bahsi'l-İlmiyyi, 1422/2002), 146.

⁶⁴ Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed*, 2/92; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelûsî el-Kurtubî, *el-İbkhâm fi usûli'l-abkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.), 1/119; Zerkeşî, *el-Babru'l-mubût*, 6/134-137; Mâzerî, *İdâbu'l-mahsûl*, 442; Şankîti, *Haberu'l-Vâhid*, 148.

taşıması” (en-Necm 53/28) bu ayetlerle zanna tabi olmayı nehiy etmiştir. İkincisi, şüphesiz haber-i vâhid kesin bilgi ifade etmeseydi mukirrin (suçunu itiraf eden kişinin) aleyhindeki ikrarıyla/itirafıyla katli mubah olmazdı. Benzer şekilde iki kişinin katil aleyhine yaptıkları şahitlik nedeniyle katile kısas gerekmezdi. Üçüncüsü, “فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ” “Eğer bilmiyorsanız bilgi sahibi olanlara sorun.” (en-Nahl 16/43) ayetinde görüldüğü gibi Allah (c.c.) bilmeyenlere konu hakkında uzman olanlara sormayı emretmiştir. Şayet konu hakkında uzman olanların haberleri bilgi gerektirmeseydi Allah (c.c.) onlara sormayı emretmezdi. Ayrıca Allah (c.c.) tevatür sayısınınca kişilere sorun buyurmamıştır belki mutlak anlamda uzman kişilere sormayı emretmiş ve bu bir kişi olabildiği gibi birkaç kişi de olabilir. Dördüncüsü, sahabenin kendi görüşlerini bırakıp haber-i vâhid ile amel etmesi de bunun bir göstergesidir.⁶⁵

İbn Hazm *وما ينطق عن الهوى* ﴿ إِنَّهُ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى ﴾ “O, *nefis arzusuyla konuşmaz*. (Size bildirdikleri şeylerin tamamı) *ancak kendisine bildirilen bir vahiydir*” (en-Necm 53/3-4) ayetini delil getirerek Resûlullâh’ın (s.a.v.) dini konularla ilgili sözlerinin tamamının vahiy olduğunu ileri sürer ve *إِنَّا نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ* “Şüphesiz Kur’ân’ı (zikri) biz indirdik, elbette onun koruyucusu da biziz” (el-Hicr 15/9) ayetini de delil getirerek Allah tarafından nazil olan zikrin tamamının yine Allah tarafından korunduğunu belirtir. O, Allah tarafından korunan bir şeyin zayı olmasının veya tahrif edilmesinin mümkün olmadığını; bunun aksini iddia etmenin Allah’ın kelamını yalanlamak anlamına geldiğini ifade eder. O, hiçbir akıl sahibince böyle bir şeyin kabul edilemeyeceğini söyler. İbn Hazm, bu delillerden hareketle Resûlullâh’ın (s.a.v.) getirdiği her şeyin Allah tarafından korunduğunu ve isteyen herkesin buna ulaşabileceğini belirtir. O, akabinde Resûlullâh’ın (s.a.v.) dini konulardaki sözlerinin tamamının vahiy olduğuna göre ondan bir şeyin zayı olması veya hiçbir insan tarafında ayırt edilmeyen bir batılın kendisine karışmasının mümkün olmadığını dile getirir.⁶⁶

İbn Kayyim el-Cevziyye (öl. 751/1350) haber-i vâhidin kesin bilgi gerektirdiği hususu hakkında şunları söylemektedir: “İlmî meselelerde iki husus gereklidir/önemlidir. Bunlar ilim ve ameldir. Amelî meselelerde de ilim ve amel gereklidir... İlmî meseleler amelîdir ve amelî meseleler de ilmîdir. Şâri’, amelî konularda mükelleflerin işledikleri ilimsiz amel ile iktifa etmediği gibi –ilimden yoksun amelî kabul etmediği gibi- İlmî konularda da amelsiz ilimi de kabul etmemiştir.”⁶⁷ İbn Kayyim’in mezkûr ifadelerinden hareketle şunlar söylenebilir: İbn Kayyim’e göre şayet haber-i vâhid amel gerektiriyorsa –ki bu hususta icmâ vardır- kat’î bilgi/ilim de gerektirmektedir. Ona göre ameller zan üzerine değil ilim üzerine mebnidir. Dolayısıyla bir yerde amel söz konusuysa bu amel mutlak anlamda kesin bilgiye dayanmaktadır.

⁶⁵ Ebu’l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu’temed*, 2/96-114; Ebû Ya’lâ el-Ferrâ’, *el-’Udde fî usûli’l-fıkah*, 3/903-906; Şîrâzî, *et-Tebsera*, 299-300.

⁶⁶ Bk. İbn Hazm, *el-İbkâm*, 1/121-122.

⁶⁷ Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerîm b. Rıdvân Şemsuddîn İbnu’l-Mevsilî, *Muhtasarı’s-Şavâ’iki’l-mürsele ‘ale’l-Cehmiyye ve’l-Mu’attıla*, Seyyid İbrâhîm (Kahire: Dâru’l-Hadis, 1422/2001), 596.

Ebû Bekr el-Kaffâl (öl. 365/976), Serahsî ve İbn Salah (öl. 643/1245) gibi bazı usûl ve hadis âlimleri haber-i vâhidin zâhir bilgiyi ifade ettiğini belirtmişlerdir.⁶⁸ Böyle bir görüş Hüseyin b. Ali el-Kerâbisî'ye de nispet edilmektedir.⁶⁹ Bunlar فَإِنَّ عَلِمْتُمْوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ “Eğer onların mümin kadınlar olduklarını bilerseniz” (el-Mümtehine 60/10) ayeti delil getirerek, ayette geçen “عَلِمْتُمْوهُنَّ” ifadesinden maksat zâhir bilgi olduğunu belirtmektedirler. Gazzâlî, hadisçilerin “haber-i vâhid bilgi gerektirir” şeklindeki ifadeyle haber-i vâhidin, amelin vacip olduğunu bilmeyi gerektirdiğini kastetmiş olabileceğini söyleyerek zannın da ilim olarak adlandırabileceğini dile getirmektedir. O, bundan dolayı bazı hadis âlimlerinin haber-i vahidin zâhir bilgi gerektireceğini söylediklerini beyan eder ve akabinde ilim için zâhir ve batın diye bir şey söz konusu olmadığını, dolayısıyla (hadisçilerin zâhir) bilgi dedikleri şeyin zan olduğunu ifade etmektedir.⁷⁰ Gazzâlî ayrıca onların delil olarak ileri sürdükleri ayete işaret ederek bu ayetin onlar için bir delil teşkil etmeyeceğine de belirtmektedir. Ebu'l-Hüseyin el-Basrî ise bu âlimlerin zâhir bilgiden kastettikleri şeyin zan olduğunu ifade etmektedir.⁷¹ Malikî âlimlerinden Mâzerî, “haber-i vâhid zâhir ilim gerektirir” diyen âlimlerin “zâhir”den maksatlarının zan olduğunu söylemektedir. O, bu âlimlerin zannı zâhir ilim ile tabir/ifade etmelerinin nedeninin zannın epistemolojik kuvvetine ve onun ilme/bilgiye olan yakınlığına dikkat çekmek olduğunu ileri sürmektedir.⁷²

5. Şer'î amelî konularda zan ifade eden haber-i vâhidle amel etmenin hükmü

Usûl disiplininde haber-i vâhid ile ilgili yapılan tartışmalardan biri de haber-i vâhidin amel bakımından ortaya koyduğu değerdir. Usûl eserlerinde haber-i vâhid ile amel etme hususunda yapılan tartışmanın gündelik hayat, fetva ve şehadet konularıyla alakalı olmadığını belirtmekte fayda vardır. Zira usûl âlimleri bu konularda haber-i vâhid ile amel etmenin caiz olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Ancak tartışmaya konu olan husus şer'î amelî meselelerde haber-i vâhid, müctehidler açısından delil teşkil edip etmediği meselesidir.⁷³ Usûlcülerin şer'î amelî konularda haber-i vâhidin hüccet sayılıp sayılmaması ve onunla amel etmenin zorunlu olup olmaması hususunda ihtilafa düşmelerinin nedeni, zannın şer'î amelî meselelerde bir değer ifade edip etmemesidir. Yukarıda da geçtiği gibi usûlcülerin ekseriyetine göre haber-i vâhid, epistemolojik değer açısından zann-i galib ifade etmektedir. Bilgi gerektiren şer'î delillerin tamamının şer'î amelî konularda hüccet olduğu hususunda âlimler

⁶⁸ Serahsî, *el-Usûl*, 1/329; Mâzerî, *İdâbu'l-mabsûl*, 444; Zerkeşî, *el-Babru'l-muhît*, 6/136; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, 1/134; Şankîti, *Haberu'l-Vâhid*, 176.

⁶⁹ Şankîti, *Haberu'l-Vâhid*, 176.

⁷⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/272.

⁷¹ Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'âmed*, 2/93.

⁷² Mâzerî, *İdâbu'l-mabsûl*, 445.

⁷³ Şankîti, *Haberu'l-Vâhid*, 260; H. Yunus Apaydın, “Haber-i Vâhid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996) 14/357.

arasında bir ihtilaf söz konusu değildir.⁷⁴ Ancak haber-i vâhid ve kıyas gibi zannî ifade eden delillerin şer'î amelî konularda hüccet sayılıp sayılmaması hususunda ihtilaf etmişlerdir.

Cumhura göre haber-i vâhid şer'î amelî meselelerde hüccet olup onunla amel etmek vaciptir. Cumhur bazı şer'î ve akli delilleri ileri sürerek iddialarını ispatlamaya çalışmışlardır. Bu delillerden bazıları şunlardır: فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ “Onların her kesiminden birkaç kişi din hususunda geniş ve köklü bilgi elde etmek ve kavimleri döndükleri zaman onları uyarmak için geri kalsalar ya! Umulur ki sakınırlar.” (et-Tevbe 9/122) ayette geçen (فرقة) kelimesi üç ve üçten fazlasına şamil gelmektedir. (طائفة) ise fırkanın bazıları demektir. Bu ise bir kişi olabileceği gibi birkaç kişi de olabilir. Ancak hiçbir âlim bu sayının tevatür râvilerinin yoğunluğunda olması şartını koşmamıştır. Bununla birlikte Allah (c.c.) bunların verdikleri haberi kabul etmeyi ve onunla amel etmeyi şu ifadeyle “kavimleri döndüklerinde onları uyarsınlar” vacip kılmıştır. Ayrıca haber-i vâhid ile amel etmek vacip olmasaydı Allah (c.c.) bilgi sahibi olan kişilere uymayı da vacip kılmazdı.⁷⁵ 2. Cumhur “Allah, bizden bir söz işitip, onu başkalarına tebliğ etmek için ezberleyen kişinin yüzünü ak etsin. Zira kendisine bilgi ulaştırılan nice kişiler vardır ki bizzat işitip ve nakleden kişiden daha iyi anlarlar. Bir bilgiyi hamleden (başkalarına nakleden) bazı kişiler bilgin olmayabilirler.”⁷⁶ hadiste geçen (امرء) kelimesi tek kişiye delalet etmektedir. Peygamber’in (s.a.v.) hadisi ezberleyen ve onu aktaran kişiye dua etmesi, onun rivâyet ettiği hadisin makbul olduğuna ve onunla amel edilmesinin gerekliliğine delâlet etmektedir. Şafîî haber-i vâhid ile amel etmenin gerekliliğine delil teşkil eden hadisleri zikrederken mezkûr hadisi de aktararak hadisin delil yönünü ele almaktadır. Şafîî, Peygamber’in (s.a.v.) kişiyi, sözünü işitip ezberlemeyi ve onu başkalarına aktarmayı teşvik etmesi, -rivâyet edilen hadisin- kendisine hadis iletilen kimseye hüccet teşkil ettiğinin bir göstergesi olduğunu belirtmektedir. Şafîî, Peygamber’in (s.a.v.) rivâyet edilen hadis ya bir şeyin helal oluşuna ya sakınılması gereken bir harama ya uygulanacak bir cezaya ya bir malın alınmasına veya satılmasına delalet ettiğini ya da din ve dünya işleriyle ilgili bir nasihati içerdiğini ifade etmektedir.⁷⁷ Netice itibarıyla şunu söylemek mümkündür:

⁷⁴ Nazzâm, Hariciler ve bazı Şiîler, icamâ’ın bilgi gerektirdiği ve delil teşkil ettiği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Ancak âlimler bunların ihtilaflarını dikkate almamışlardır. Bk. Cessâs *el-Fusûl fi’l-usûl*, 3/294; Ebu’l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu’temed*, 2/4; Şîrâzî, *et-Tebîra*, 349; Cüveynî, *el-Burbân*, 1/261; Serahsî, *el-Usûl*, 1/295; Muhammed b. Hamza b. Muhammed Şemsuddîn el-Fenârî, *Füsûlül-Beđâyi’ fi Usûli’s-Şerâyi’*, thk. Muhammed Hüseyin Muhammed Hasan İsmâîl (Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1427/2006), 2/287.

⁷⁵ Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 171; Ebu’l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu’temed*, 2/110; Ebû Ya’lâ el-Ferrâ’, *el-’Udde fi usûli’l-fıkḥ*, 3/861; Şîrâzî, *et-Tebîra*, 304; Ebu’l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen el-Kelvezânî el-Bağdâdî, *et-Tembîd fi usûli’l-fıkḥ*, thk. Mufid Muhammed – Muhammed b. Ali b. İbrâhîm (b.y.: Dâru’l-Medenî, 1406/1985), 3/46-47; İbn Akîl, *el-Vâdih fi usûli’l-fıkḥ*, 4/367-368; Şankitî, *Haberu’l-Vâhid*, 221-223. Konunu uzatılmaması için bir ayet ile yetinilmiştir. Cumhurun hüccet olarak getirdikleri diğer şer’î deliller hususunda geniş bilgi edinmek için mezkûr eserlerin aynı sayfalarına bakılabilir.

⁷⁶ Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ et-Tirmizî, *es-Sünen (Sünenü’l-Tirmizî)*, thk. Beşşâr ‘Avâd (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1998), “İlim”, 7 (No. 2656).

⁷⁷ Şafîî, *er-Risâle*, 401-403.

Peygamber (s.a.v.) tarafından şer'î hükümleri ihtiva eden bir hadisin aktarılmasının teşvik edilmesi hadis ile amel etmenin vacip olduğuna delalet etmektedir.

Cumhura göre şer'î meselelerde hem bilgi hem de amelle mükellef olunabileceği gibi sadece amelle mükellef olunması da aklen mümkündür. Cumhur, Peygamber'den (s.a.v.) birebir işiten kişi için hem bilginin hem amelin gerekli olduğunu ancak Peygamber'den (s.a.v.) doğrudan değil de başka kişilerin vasıtasıyla kendisine haber ulaşılan kişiler için bilgi değil sadece amel gerekli olduğunu beyan etmişlerdir.

Cüveynî, haber-i vâhid ile amel hususunda farklı bir yaklaşım sergilemektedir. Ona göre haber-i vâhid ile amel gereklidir ancak bu gereklilik, haber-i vâhidin özüne değil belki haber-i vâhid ile amel etmenin vacibliğini gerektiren delillere dayanmaktadır. Cüveynî kendi görüşünü şu şekilde temellendirmektedir: Haber-i vâhid ile amel etmenin gerekliliği kesin şekilde sabit olsaydı haber-i vâhid ile amel etmenin vacibliği bilgisi sabit olurdu. Bu da haber-i vâhidin bilgiyi gerektireceği anlamına gelirdi ki bu da doğru değildir. Zira haber-i vâhid özü itibarıyla zanlı ifade etmektedir. Zan ifade eden bir şeyin bilgi gerektirmesi mümkün değildir.⁷⁸ Netice itibarıyla ona göre kat'î bilgi gerektirmeyen –ki haber-i vâhid de bu kategoriye girmektedir- ve haricî unsurla desteklenmeyen bir haberin ameli vacip kılması imkânsızdır.

Bazı ehli hadis ve Ebû Ali el-Cübbâî (öl. 303/916) ise iki kişinin şahitliğinin kabulüne kıyasla şer'î konularda da râvi sayısı iki kişi veya iki kişiden fazla olan haberlerin hüccet olduğunu buna mukabil râvi sayısı iki kişiden az olan haberlerin hüccet sayılamayacağını dolayısıyla kendisi ile amel edilemeyeceğini beyan etmektedirler.⁷⁹

Ehl-i hadisten bazıları ise râvi sayısı dört veya daha fazla olan haber ile amel etmenin gerekli olduğunu ancak râvi sayısı dörtten az olan haber ile amel edilemeyeceğini iddia etmişlerdir.⁸⁰ Bu âlimler, zina hususunda en az dört kişinin şahitlikte bulunması şartını esas alarak haber-i vâhid ile amel etmenin vacip olabilmesi için de dört râvi şartını ileri sürmüşlerdir. Bunlara göre, “İffetli kadımları zîna ile suçlayıp, sonra dört şahit getirmeyenlere seksen değnek vurun” (en-Nûr 24/4) ayetinde dört şahidin şart koşulmanın nedeni dört kişinin haberiyle ameli gerekli kılan ilim/kesin bilgi meydana gelmektedir. Dolayısıyla dörtten az kişinin verdiği haber ile ilim hâsıl olmamaktadır. İlmin kendisiyle hâsıl olmadığı haber ile amel edilmez.⁸¹

Mutezile mezhebine mensup bazı âlimler, Rafizilerin bir kısmı, İbn Uleyye (öl. 218/833), el-Esam (öl. 279/892), İbn Dâvûd (öl. 297/910), gibi bazı âlimler, haber-i vâhid

⁷⁸ Cüveynî, *el-Burbân*, 1/228.

⁷⁹ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 170; İbn Akil, *el-Vâdih fî usûli'l-fıkah*, 4/367; Subkî, *el-İbbâc*, 2/426, 5/1865; Nurullah Agitoğlu, “Maliki Usûlcülere Göre Mütevâtir ve Ahâd Haberin Epistemolojik Değeri -Karâfi Örneği-”, *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Ağustos 2018), 262.

⁸⁰ Serahsî, *el-Uşûl*, 1/321; İbn Akil, *el-Vâdih fî usûli'l-fıkah*, 4/386.

⁸¹ Serahsî, *el-Uşûl*, 1/331.

ile amel etmek aklen caiz olsa da onunla amel etmenin vâcib olmadığını ileri sürmüşlerdir.⁸² Bunlar kendi görüşlerini birçok delile dayandırmışlardır. Bunlardan bazıları şunlardır: “*Hakkında bilgi sahibi olmadığın bir şeyin peşine düşme*” (el-İsrâ 17/36) ve “*Onlar sadece zanna tabi oluyorlar*” (en-Necm 53/28). Onlar, Allah (c.c.) mezkûr ayetlerde zannı kötilediğini dolayısıyla zan ile amel etmenin aklen caiz olsa da şer’î amelî konularda onunla amel etmenin vacip olmadığını ileri sürmüşlerdir.⁸³ Cumhur, bu âlimlerin getirdikleri delillerin onlar için bir hüccet olmadığını zira bu ayetlerin -itikâdî konularda olduğu gibi- kesin bilginin istendiği konularla alakalı olduğunu belirtmişlerdir.⁸⁴

el-Kâsânî (öl. 280/894),⁸⁵ ve Kaderiyye mezhebine mensup bilginlerin büyük çoğunluğuna göre haber-i vâhidle amel etmek aklen caiz değildir. Bazı Zâhîrîlerin de bu görüşte oldukları nakledilmiştir. Bunlar, bir konuda varid olan farklı rivâyetlerden biri tercih edildiğinde helâl olanı harama haram olanı da helâle dönüştürmeye neden olacağını, tercihe gidilmediğinde ise iki haber arasında tenakuz meydana geleceğini söyleyerek haber-i vâhid ile amel etmenin aklen caiz olmadığını iddia etmişlerdir. Cumhur bunların iddialarına şöyle cevap vermiştir: -Müçtehitlerden birinin isabet edip diğerinin hatalı olduğunu kabul ettiğimiz takdirde- şayet tercih edilen rivayet hak ise burada bir problem yoktur. Ancak hak olan tercih edilen değil de diğeri ise şöyle cevap veririz: Haberin doğruluğunu bilmekle değil zann-i galibin oluşması durumunda onunla amel etmekle mükellefiz. Şayet tercih imkânı yoksa ve rivayetlerin tamamı eşit ise tevakkuf ederiz.⁸⁶

Debûsî ihtilaflarına itibar edilmeyen bazı kişilerin, yalandan masum olan kişinin haberi veya râvi sayısı tevâtür sınırına varmış haber dışındaki diğer haberlerin hüccet olmadığını söylediklerini dile getirmektedir. Ancak bunların kim olduğu hususunda bir beyanda bulunmamaktadır.⁸⁷

Sonuç

Bilgi edinme kaynaklarının tespit ve tayinin bilgi nazariyesinin şekillenmesinde önemli bir fonksiyona sahip olması, usûl âlimlerinin ilk dönemden itibaren bilgi edinme kaynaklarının tespit etmeye sevk etmiştir. Usûlcülerin ittifakla kabul ettikleri bilgi edinme kaynaklarından biri de haberdir. Haberin şer’î kaynak olması ve hükümlerin büyük bir kısmının habere dayanması nedeniyle usûl disiplininde haberin konu edinmesini önemli kılmıştır.

⁸² Şîrâzî, *el-Tebssira*, 303 Subkî, *el-İbbâc*, 5/1864; Şemsuddîn Muhammed b. Abduddâim el-Bermâvî, *el-Fevâidu’s-seniyye fî şerhi’l-Eljîyye*, thk. Abdullah Ramazan Mûsâ (Medine: Mektebetu Dâru’n-Nasîha, 1436/2015), 2/530.

⁸³ Bermâvî, *el-Fevâidu’s-seniyye*, 2/530.

⁸⁴ Bermâvî, *el-Fevâidu’s-seniyye*, 2/530.

⁸⁵ Tam künyesi Ebû Bekr Muhammed b. İshak el-Kâsânî’dir. Bazı eserlerde “el-Kâsânî” şeklinde geçmektedir. Kâsânî ilk dönemlerde Zâhîrî mezhebine mensup olduğu halde birçok usûl ve fîru konularda Dâvûd ez-Zâhîrî’ye muhalif düşmüş ve daha sonra Şâfî mezhebine intisap etmiştir. Bk. Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf el-Fîrûzâbâdî eş-Şîrâzî, *Tabakatu’l-fukahâ*, thk. İhsan Abbas (Beirut: Dâru’r-Râid el-Arabî, 1970), 176; İbnu’n-Nedîm Ebû’l-Ferec Muhammed b. İshâk b. Muhammed b. İshâk, *el-Fibrîst*, thk. İbrâhîm Ramazân (Beirut: Dâru’l-Marife, 1417/1997), 263.

⁸⁶ Bermâvî, *el-Fevâidu’s-seniyye*, 2/530-531.

⁸⁷ Bk. Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 170.

Râvinin -adil ve zabt gibi- durumunun ve râvi yoğunluğunun haberin epistemolojik ve delil değerinde önem arz etmesi hususu, usûl bilginlerinin haberi farklı açılardan kategorize etmelerine neden olmuştur. Râvinin vasfı ve habere eşlik eden karinenin haberin niteliğine etki etmesi, onun ilk etapta doğru, yalan ve doğru ya da yalan olduğu bilinmeyen şeklinde bir ayrımı zorunlu kılmıştır. Râvi yoğunluğunun haberin ifade ettiği bilgi ve delil değerinde rol alması, haberin mütevâtir ve âhâd şeklinde kategorize edilmesine sebep olmuştur. Benzer şekilde râvi yoğunluğu haberin ifade ettiği bilgi değerinin ilim ve zan şeklinde kısımlara ayrılmasında da önemli bir unsurdur. Yine kat'î bilgi anlamında ilmin oluşma yolu da zarurî ve nazari olmak üzere iki açıdan ele alınmıştır.

Usûl bilginlerinin cumhuru her ne kadar müstefid/meşhûr haberi haber-i vâhid (azîz ve garîb) ile birlikte âhâd haber kapsamında ele alsalar da onunla meydana gelen bilgi ile haber-i vâhidin ifade ettiği bilginin aynı olmadığı bir hakikattir. Meşhûr haberi âhâd haber ile mütevâtir haber arasında bir ara kademe olarak gören âlimlere göre de onun ifade ettiği bilgi değeri âhâd haberin ifade ettiği bilgi değerinden farklıdır. İster Mütakellim usûlcülerin taksimatına göre müstefid, isterse Hanefî âlimlerin taksimatına göre meşhûr olarak isimlendirilsin söz konusu haberin bilgi değeri haber-i vâhidin ifade ettiği bilgi değeri ile mütevâtir haberin ifade ettiği bilgi değerinin arasında bir ara mertebeyi ifade etmektedir. Cumhura göre müstefid haber mütevâtir haber gibi kat'î bilgi ifade etmekte, ancak mütevâtir haber zarurî olarak ilim ifade ederken müstefid haber ise nazari/kesbî olarak ilim ifade etmektedir. İsbâ b. Ebân gibi bazı âlimlere göre ise müstefid/meşhûr haber ilmu't-tuma'nîneyi meydana getirmektedir. Cüveynî ve Gazzâlî'ye göre ise müstefid haber zann-i galib ifade etmektedir.

Bilgisizlik ve kuşku gibi faktörleri ortadan kaldıran harici bir unsurla desteklenen haber-i vâhidin kat'î bilgi ifade ettiği görüşün daha tercihe şayan olduğu söylenebilir. Harici unsurla desteklenmeyen haber-i vâhidin epistemolojik değerinin zan olduğunu söylemek daha doğrudur. Usûl âlimlerinin tamamına yakını bu yönde görüş beyan ettikleri görülmektedir. Hâris el-Muhâsibî, ve birçok hadis âlimi, haber-i vâhidin kat'î bilgi ifade ettiğini iddia etmektedirler. Ancak bir kısım Zâhirî âlim hariç bu görüş - usûl âlimleri arasında kabul görmemiştir.

Zannın şer'î amelî meselelerde bir değer ifade edip etmeme hususu ile ilgili tartışmalar, şer'î amelî meselelerde haber-i vâhidin müctehidler açısından delil olup olmama tartışmalarına neden olmuştur. Cumhur, şer'î meselelerde hem bilgi hem de amelle mükellef olunabileceği gibi sadece amelle mükellef olunmasının da mümkün olduğu düşüncesinden hareketle şer'î amelî meselelerde haber-i vâhid ile amel etmenin vâcib olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ehl-i hadisten kimi âlimler haber-i vâhid ile amel etmenin gerekliliğini râvi sayısına bağlasalar da genel anlamda onların da bu yönde görüş beyan ettikleri görülmektedir. Mutezile ve Rafizî mezhebine mensup bazı bilginler ve İbn Uleyye gibi âlimlerin haber-i vâhid ile amelî aklen caiz görmeleri ancak onunla amel etmenin vâcib olmadığı yönündeki beyanları; el-Kâsânî, Zahirîlerden bazıları ve kaderiyye bilginlerinin çoğunluğunun haber-i vâhidle amel etmenin

Sadrettin BUĞDA

EPISTEMOLOGICAL AND EVIDENTIARY VALUE OF AHAAD (SINGULAR) KHABAR IN THE DISCIPLINE OF ISLAMIC
JURISPRUDENCE

aklen de caiz görmemeleri şeklindeki düşünceleri Mütakellim ve Hanefi usûlcüler arasında kabul görmemiştir.

Kaynakça

- Agitoğlu, Nurullah. “Maliki Usûlcülere Göre Mütevâtir ve Âhâd Haberinin Epistemolojik Değeri - Karâfi Örneği-”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Ağustos 2018), 247-267.
- Âmidî, Ebû'l-Hasen Seyfuddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. 'Abdurrazzâk 'Afîfî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 2. Basım, 1402.
- Apaydın, H. Yunus. “Meşhur”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/368-371. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Apaydın, H. Yunus. “Haber-i Vâhid”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/355-363. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Bâcî, Ebu'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd. *el-İşâre fî ma'rifeti'l-usûl ve'l-viceze fî ma'na'd-delîl*. thk. Muhammed Alî Firkus. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1416/1996.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed. *el-Fark beyne'l-farak*. Beyrut: Dâru'l-Afâk el-Cedîde, 2. Basım, 1977.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed. *'İyâru'n-nazar fî 'ilmi'l-cedel*. thk. Ahmed Muhammed Arrûbî. Kuveyt: Esfâr li Neşri Nefisi'l-Kutub, ts.
- Bâkillânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *et-Takrîb ve'l-irşâd*. thk. Abdulhamîd Alî Ebû Zenîd. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1998.
- Bermâvî, Şemsuddîn Muhammed b. Abduddâim. *el-Fevâidu's-seniyye fî şerhi'l-Elfiyye*. thk. Abdullah Ramazan Mûsâ. 5 Cilt. Medine: Mektebetu Dâru'n-Nasîha, 1436/2015.
- Buhârî, Alâuddîn Abdulazîz b. Ahmed b. Muhammed. Alâuddîn Abdulazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî*. b.y.: 4 Cilt. Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fusûl fî'l-usûl*. thk. Ucayl Câsim en-Neşemî. 4 Cilt. Kuveyt: Vizâretu'l-Evkâf, 2. Basım, 1414/1994.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-Burhân fî usûli'l-fıkâh*. thk. Abdulazîm ed-Dîb. 2 Cilt. Mısır: Dâru'l-Vefâ, 5. Basım, 2012.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *Metnü'l-varakât*. Suudi Arabistan: Dâru's-Sümay'î, 2. Basım, 1427/2006.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *et-Telhîs fî usûli'l-fıkâh*. thk. Abdullah Culim en-Nebâlî – Beşîr Ahmed el-Ömerî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, ts.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh b. Ömer b. İsa. *Takvîmu'l-edille fî usûli'l-fıkâh*. thk. Halîl Muhyiddîn ei-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2001.
- Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, Muhammed b. Alî b. Tayyib. *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkâh*. thk. Halîl el-Miss. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1043.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', el-Kâdî Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed. *el-'Udde fî usûli'l-fıkâh*. nşr. Ahmed b. Alî Seyr el-Mübârekî. 5 Cilt. b.y.: y.y, 2. Basım, 1410/1990.
- Eşîr, Davut. “Şâfiî Fıkıh Usûlünde Mustefîd Haber”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59/2 (2018), 65-81.
- Fenârî, Muhammed b. Hamza b. Muhammed Şemsuddîn, *Füsûlü'l-Bedâyi' fî Usûli's-Şerâyi'*. thk. Muhammed Hüseyin Muhammed Hasan İsmâil. 2 Cilt. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1427/2006.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *Faysalü't-tefrîka beyne'l-İslâm ve'z-zendaka (Mecmû'atu'r-Rasâili'l-İmâm el-Gazzâlî)* içinde. thk. İbrâhîm Emîn Muhammed. Kahire: el-Mektebetu't-Tevfikîyye, ts.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *el-Mustasfâ fî 'ilmi'l-usûl*. thk. Muhammed Abdusselâm Abduşşâfî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *el-Menhûl min ta'lîkâti'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan Heyto. Beyrut: Dâru'l-Fikr el-Mu'âsir, 1419/1998.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *Miyâri'l-ilm fî fenni'l-mantık*. thk. Süleymân Dünyâ. Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1961.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Fakih ve'l-mütefakih*. thk. Ebû Abdurrahmân Âdil b. Yûsuf el-Garâzî. 2 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 2. Basım, 1421.

- İbn Abdilhak el-Bağdâdî, Ebu'l-Fedâil Safiyyuddîn Abdulmu'min. *Kavâ'idü'l-usûl ve ma'âkidü'l-fusûl*. Enes b. Âdil el-Yetâmâ – Abdulazîz b. Adnân el-Îdân. Kuveyt: Dâru Rekâiz, 1439/2018.
- İbn Akîl, Ebu'l-Vefâ Alî b. Akîl b. Muhammed. *el-Vâdih fî usûli'l-fıkıh*. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türki. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1420/1999.
- İbn Berhân, Ebu'l-Feth Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Vusûl ile'l-usûl*. thk. Abdulhamîd Ali Ebû Zunejd. Riyad: Dâru'l-Me'ârif, 1404/1984.
- İbn Emîru Hâc, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî. *et-Takerîr ve't-tabbîr*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1403/1983.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Nüzhetü'n-nazar fî tavâzühî Nubbeti'l-fıker*. thk. Abdullah b. Dayfillah er-Rahîlî. Riyad: Matba'atu Sefîr, 1422.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 8 Cil. Beyrut Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, ts.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takıyyuddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn el-Harrânî. *Der'u te'âruzi'l-âkl ve'n-nakl*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. 10 Cilt. Suudi Arabistan: Câmi'atu'l-İmâm Muhammed bin Suûd, 2. Basım, 1411/1991.
- İbnu'l-Hâcib, Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus Ebû Amr Cemâluddîn. *Muhtasarü Müntebe's-sûl ve'l-emel fî ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*. thk. Nezîr Hamâdû. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1427/2006.
- İbnu'l-Mevsilî, Muhammed b. Muhammed b. Abdilkerîm b. Rıdvân Şemsuddîn. *Muhtasarü's-Şavâ'iki'l-mürsele 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Mu'attıla*. Seyyid İbrâhîm. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1422/2001.
- İbnu'n-Neccâr, Muhammed b. Ahmed b. Abdulazîz b. Alî el-Fütühî. *Şerhu'l-Kevkebi'l-münür*. thk. Muhammed Zuhayl - Nezîr Hamâd. 4 Cilt. Riyad: Mektebetu'l-'Ubeykân, 1413/1993.
- İbnu'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk b. Muhammed b. İshâk. *el-Fibrîst*. thk. İbrâhîm Ramazân. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2. Basım, 1417/1997.
- İbnu's-Salâh eş-Şehrezûrî. *Mukaddimetü İbnu's-Şalâh (Mar'ifetu envâ'i 'ilmi'l-hadis)*. thk. Nureddîn İtır. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1406/1986.
- İbnu't-Tilimsânî, Ebû Muhammed Şerefuddîn Abdullâh b. Muhammed b. Alî. *Şerhu'l-Me'âlim fî usûli'l-fıkıh*. thk. Âdil Abdulmevcûd – Alî Muhammed Mu'avved. 2 Cilt. Beyrut: 'Âlemu'l- Kutub, 1419-1999.
- İcî, Ebu'l-Fadl Adududdîn Abdurrahmân b. Ahmed. *Şerbu Muhtasari'l-Muntebâ*. thk. Muhammed Hasan İsmâil. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2004.
- İsfahânî, Ebu's-Senâ Şemsuddîn Mahmûd b. Abdirrahmân b. Ahmed. *Şerbu Muhtasarü İbni'l-Hâcib*. thk Muhammed Müzhir Bekâ. 3 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru'l-Medenî, 1406/1986.
- Karaman, Abdullah. "Mu'tezilî Usulcü Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'ye Göre Bilgi Kaynağı ve Delil Olarak Âhâd haber". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi (Bilimsel Birikim)* 3/3 (2003), 165-184.
- Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdurrahmân. *Şerbu Tenkibi'l-fusûl*. thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd. b.y.: Şeriketu't-Tibâ'ati'f-Fenniyye el-Muttahide, 1393/1973.
- Kelvezânî, Ebu'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen el-Bağdâdî. *et-Tembîd fî usûli'l-fıkıh*. thk. Mufîd Muhammed – Muhammed b. Alî b. İbrâhîm. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Medenî, 1406/1985.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis İstılabları*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1980.
- Koçyiğit, Talat. "Âhâd Haberlerin Değeri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (1966), 125-142.
- Mâzerî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Ömer et-Temîmî. *İdâhu'l-mabsûl min Burbânî'l-usûl*. thk. Ammâr et-Tâlibî. Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1421/2001.
- Merdâvî, Alâuddîn Alî b. Süleymân. *et-Tabbîr şerbu't-Tabrîr fî usûli'l-fıkıh*. thk. Abdurrahmân el-Cibrîn, 'Aved el-Karnî ve Ahmed es-Serrâh. 8 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1421/2000.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmurz b. Ali. *Mirkâtü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*. İstanbul: Dersaadet, 1321.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *Şerbu Sahîb Müslim*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2. Basım, 1392.
- Pezdevî, Ebu'l-Hasan Ebu'l-Usr Alî b. Muhammed. *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*. Karaçi: Mir Muhammed Kütüphanesi Merkez-ı İlim ve Adâb, ts.

- Rahûnî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Mûsâ. *Tuhfetu'l-mesûl fî şerhi Muhtasarı Müntebe's-sûl*. thk. el-Hâdî b. Husyen Şübeylî - Yûsuf el-Ahdar el-Kayyim. 4 Cilt: Dubai: Dâru'l-Buhûs li'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye ve İhyâi't-Turâs, 2002/1422.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Mabsûl fî 'ilmi'l-usûli'l-fıkıh*. thk. Tâhâ Câbir el-'Alvânî. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 3. Basım, 1418/1998.
- Ruhâvî, Şerefeddîn Yahyâ b. Karaca. *Hâşiyeye 'ale'l-Menâr (Şerûhu'l-Menâr ve havâşîbi min 'ilmi'l-usûl ile birlikte)*. İstanbul: Dersaadet, 1315.
- Sehâvî, Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân. *Fethu'l-muğîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadîs li'l-İrâkî*. thk. Alî Hüseyin Alî. 4 Cilt. Mısır: Mektebetu's-Sünne, 1424/2003.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî. *Kavâti'u'l-edille fî'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1999.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Uşûl*. thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- Sevgili, Hamit. "Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin Usûl Anlayışında Âhâd Haberinin Epistemolojik Değeri". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/ 42 (2019). 227-255
- Subkî, Ebû Nasr Tâcuddîn Abdulvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi. *el-İbbâc fî şerhi'l-Minhâc*. thk. Ahmed Cemâl ez-Zemzemî – Nüreddîn Abdilcebbâr Sağırî. 7 Cilt. b.s.: Dâru'l-Buhûs li'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye, 1424/2004.
- Suyûtî, Ebu'l-Fadl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tedribu'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî. 2 Cilt. b.s.: Dâru Tayyibe, ts.
- Şâfî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: el-Mektebetu'l-İlmiyye, ts.
- Şankîti, Ahmed b. Muhammed b. Abdilvehhâb. *Haberu'l-Vâhid ve buccâyetuhu*, Medine: 'İmâdetu'l-Bahsi'l-İlmiyyi, 1422/2002.
- Şankîti, Muhammed el-Hasan ed-Dedû. *Şerhu'l-Varakât*. b.s.: Mevki'u Şezerâti Şankîtiyye Ala's-Şebeketi'l-Ankebûtiyye ts.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tabkiki'l-bak min 'ilmi'l-usûl*. thk. Şeyh Ahmed Azvu 'Înâye. 2 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1419/1999.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî el-Fîrûzâbâdî. *Şerhu'l-Lumâ'*. thk. Abdulmecîd et-Türkî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1988.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf el-Fîrûzâbâdî. *Tabakatü'l-fukâba*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru'r-Râid el-Arabî, 1970.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf el-Fîrûzâbâdî. *et-Tebşira fî usûli'l-fıkıh*. thk, Muhammed Hasan Heyto. Dımaşk: Dâru'l-Fikir, 1400/1980.
- Teftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn. *Şerhu't-telvîh ala't-Tavdîh*. 2 Cilt. Mısır: Mektebetu Sabîh, ts.
- Tirmizî, Ebû İshâ Muhammed b. İshâ. *es-Sünen*. thk. Beşşâr 'Avad. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Tûfî, Ebu'r-Rebî' Necmuddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm. *Şerhu Muhtasari'r-ravza*. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1407/1987.
- Urmevî, Ebû Abdillâh Safıyyuddîn Muhammed b. Abdirrahîm b. Muhammed el-Hindî. *Nihâyetu'l-vusûl fî dirâyeti'l-usûl*. thk. Sâlih b. Süleymân el-Yûsuf- Sad b. Sâlim es-Suveyh. 9 Cilt. Mekke: el-Mektebetu't-Ticâriyye, 1416/1996.
- Üsmendî, Ebu'l-Feth Alâuddîn Muhammed b. Abdilhamîd. *Bezlü'n-naazar fî'l-usûl*. Muhammed Zekî Abdalberr. Kahire: Mektebetu't-Turas, 1412/1992.
- Zekerıyyâ el-Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynuddîn Zekerıyyâ b. Muhammed b. Ahmed. *Gâyetu'l-vüsûl ilâ şerhi Lübbi'l-usûl*. Mısır: Dâru'l-Kutubi'l-Arabıyyeti'l-Kubrâ, ts.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Behâdir. *el-Babru'l-mubît fî usûli'l-fıkıh*. 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kutubî, 1414/1994.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Behâdir. *Teşnîfü'l-mesâmi' bi-Cem'i'l-cevâmi' (Şerhu Cem'i'l-cevâmi)*. thk. Seyyid Abdulazîz – Abdullah Rabî'. 4 Cilt. Kahire: Mektebetu Kurtuba li'l-Bahsi'l-İlmî ve İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî. 1418/1998.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

TEFSİR VE BELAĞAT AÇISINDAN LÂM-I TA'RİF (BELİRLİLİK TAKISI) VE MARİFE-NEKRA'YA DAİR ÖRNEK AYETLER

LÂM AL-TA'RİF (THE DEFINİTE ARTİCLE) İN TERMS OF TAFSİR AND BALĀGHA
(MA'RİFAH-NAKİRAH): EXAMPLARY VERSES

Ramazan ŞAHAN

Dr. Öğretim Üyesi, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı
ramsahan@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-7277-4795>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 12 Kasım 2021 / 12 November 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 25 Aralık 2021 / 25 December 2021

Yayın Tarihi / Published: 15 Ocak 2022 / 15 January 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak-Bahar 2022 / January – Spring 2022

Cilt / Volume: 8, **Sayı / Issue:** 1, **Sayfa / Pages:** 374-403.

Cite as / Atıf: Şahan, Ramazan. “Tefsir ve Belağat Açısından Lâm-ı Ta'rif (Belirlilik Takısı) ve Marife-Nekra'ya Dair Örnek Ayetler [Lâm al-Ta'rif (the Definite Article) in Terms of Tafsir and Balāgha (Ma'rifah-Nakirah): Exemplary Verses]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 8/1 (Ocak/January 2022), 374-403.

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

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.



Öz

Arapçada “lâm-ı ta’rif” ya da “harf-i ta’rif” denilen “ﻝ” (belirlilik) takısı isimlerin başına gelir. Normalde isimlerin sonunda tenvin (çift hareke ile gösterilen sâkin nun) bulunurken başına “lâm-ı ta’rif” gelen isimlerin sonunda tek hareke olur. Genelde başında “lâm-ı ta’rif” olmayan isimlere “nekra” denildiği gibi “lâm-ı ta’rif” olan isimlere “marife” denilir. Arapçada zamirler, ism-i işaretler, özel isimler, ism-i mevsûller (ilgi zamirleri) ve bunlara muzaf (tamlanan) olan kelime grupları ise başında “lâm-ı ta’rif” bulunmadığı halde yine de marife kabul edilirler.

Kelimelerin başına gelen “lâm-ı ta’rif”in lâm harfi bazen okunur, bazen okunmaz. Kendisinden sonra gelen harfin türüne göre bu lâm harfinin okunup okunmayacağı belirlenir. Bu lâmin okunup okunmamasına göre de kendinden sonra gelen kelimelerin başındaki harfler “kameri” veya “şemsi” diye iki gruba ayrılır. Bu konu Arapçayı ilgilendirdiği kadar Kur’ân-ı Kerim’i güzel okuma bilgisi anlamına gelen tecvid ilmini de ilgilendirir.

İsimlerin başına gelen “lâm-ı ta’rif” kelimenin türünü, okunuş tarzını etkilediği gibi anlamını da etkiler. Ayrıca yan yana gelen kelimelerin ve cümlelerin (terkiplerin) türünü de anlamını da etkiler, hangi paragraftan ne anlam ve hüküm çıkacağı da çoğu zaman lâm-ı ta’rif’e göre belirlenir. Arapçada isim ve sıfat tamlaması diye iki türlü tamlama ile isim ve fiil cümlesi diye iki türlü cümle vardır. Bu terkipler genelde ismin türüne, yapısına ve cümledeki konumuna göre belirlenir. Bu terkipleri belirlemede kelimelerin marife-nekra oluşu oldukça önemlidir. Dolayısıyla isimlerin başında “lâm-ı ta’rif” kullanılıp kullanılmayacağına ve hangi ismin başında ne amaçla nasıl kullanacağına dair nahivciler birtakım kurallar belirlemişlerdir. Bu kurallara göre yerli yerinde kullanılan “lâm-ı ta’rif” anlamı ve sonuç hükümlerini de etkiler.

Kur’ân-ı Kerim Arapça’nın bilinen çoğu kuralları için örnekler barındırmaktadır. Ancak bazı ayetlerde bilinenin aksine bir kelime nekra veya marife olarak yer alabilmektedir. Bunun da kendine göre belirli sebepleri ve hikmetleri vardır. Bu çalışmada lâm-ı ta’rifin Arapça gramerindeki yeri ve önemine değinildiği gibi ilgili olduğu diğer bazı ilim dallarında da ne anlama geldiği, o bilim dalındaki ilgili konuya ne tür katkısının olduğu ele alınacaktır. Özellikle tefsir ilmine katkısı açısından aynı veya benzer ayetlerdeki birtakım kelimelerin bazılarında nekra bazılarında ise marife olarak kullanılmasının hikmetleri ele alınacaktır. Lafzî müteşabih denilen bu konuda birtakım eserler yazıldığı gibi dil ve edebiyat yönüne ağırlık veren tefsirler de bu tür konulara dikkat çekmişlerdir. Çalışmada örnekler mümkün merteye asıl hedef olan ayetlerden seçilecektir.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Belağat, Lafzî Müteşabih, Lâm-ı ta’rif/Harf-i ta’rif, Marife, Nekra, Kameriyye, Şemsiyye, İsim Cümlesi, Sıfat Terkibi, İzafet Terkibi

Abstract

In Arabic, the definite article “ﻝ /AL” is called Lām al-Ta’rif and it comes before nouns. Typically, there are double vowels (tanween) at the end of nouns; as for the nouns that have Lām al-Ta’rif before them, there is a single vowel at the end. Nouns that do not have Lām al-Ta’rif before are called “nakirah” and nouns that have Lām al-Ta’rif at the start of it are called “ma’rifah”. Pronouns, demonstrative pronouns, and proper nouns are considered ma’rifah even if they do not have Lām al-Ta’rif at the start.

Lām of Lām al-Ta’rif that comes before the nouns, is sometimes pronounced and sometimes not pronounced. It is determined by the letter that comes after it. According to the pronunciation of this Lām the first letters of the words that come after them are divided into two groups as “qamarî” and “shamsî”. This topic concerns Tajweed, which means the knowledge of the beautiful recitation of the Noble Quran as it concerns Arabic.

Lām al-Ta’rif (ﻝ) that comes before nouns affects the meaning as it affects the type of the word and the way of pronunciation of the last letter of the word. Also, it involves the type and meaning of the words and sentences that come side to side (syntax), which meaning and verdict to get attained by the paragraph is mostly determined according to Lām al-Ta’rif. There are two types of prepositional phrases (possessive construction and adjective clause) and two types of sentences (nominal and verbal). These syntaxes are generally determined according to the type, structure, and position of the noun. To specify these syntaxes, the words being ma’rifah-nakirah are pretty crucial. Therefore, Lām al-Ta’rif cannot be randomly used before nouns. Some rules are put out by linguists to specify which words may have it before them with which intention.

Lâm al-Ta'rif that is appropriately applied with these rules, affects the meaning and also the verdicts.

The Noble Quran includes examples of many well-known rules of Arabic. However, unlike the common knowledge, a word can take place as ma'rifah or nakirah in some verses. This has certain reasons and hidden causes in its own way. In this study, we are going to examine the profundities of the ma'rifah and nakirah usage for certain words in the same or similar verses. This issue that called Lafzî Mutashâbih has been mentioned in some works, and the works of tafsîr that pay special attention to language and literature also brought attention to these types of topics. By benefiting from these types of works, the effect of Lâm al-Ta'rif on the meaning, as much as its effect on the pronunciation of the words will be mentioned and the usage techniques will be examined.

Keywords:

Tafsîr, Balāgha, Lafzî Mütेशabih, Lâm al-Ta'rif, Ma'rifah, Nakirah, Qamariyyah, Shamsiyyah, Nominal Sentence, Adjective Clause, Possessive Construction

Extended Abstract

Arabic, the definite article “*Al*” is called *Lām al-Ta’rif* and it comes before nouns. Typically, there are double vowels (tanween) at the end of nouns; as for the nouns that have *Lām al-Ta’rif* before them, there is a single vowel at the end. Nouns that do not have *Lām al-Ta’rif* before are called “*nakirah*” and nouns that have *Lām al-Ta’rif* at the start of it are called “*ma’rifah*”. Pronouns, demonstrative pronouns, and proper nouns are considered *ma’rifah* even if they do not have *Lām al-Ta’rif* at the start.

Lām of *Lām al-Ta’rif* that comes before the nouns, is sometimes pronounced and sometimes not pronounced. It is determined by the letter that comes after it. According to the pronunciation of this *Lām* the first letters of the words that come after them are divided into two groups as “*qamari*” and “*shamsi*”. This topic concerns *Tajweed*, which means the knowledge of the beautiful recitation of the Noble Quran as it concerns Arabic.

Lām al-Ta’rif (ل) that comes before nouns affects the meaning as it affects the type of the word and the way of pronunciation of the last letter of the word. Also, it involves the type and meaning of the words and sentences that come side to side (syntax), which meaning and verdict to get attained by the paragraph is mostly determined according to *Lām al-Ta’rif*. There are two types of prepositional phrases (possessive construction and adjective clause) and two types of sentences (nominal and verbal). These syntaxes are generally determined according to the type, structure, and position of the noun. To specify these syntaxes, the words being *ma’rifah-nakirah* are pretty crucial. Therefore, *Lām al-Ta’rif* cannot be randomly used before nouns. Some rules are put out by linguists to specify which words may have it before them with which intention. *Lām al-Ta’rif* that is appropriately applied with these rules, affects the meaning and also the verdicts.

The Noble Quran includes examples of many well-known rules of Arabic. However, unlike the common knowledge, a word can take place as *ma’rifah* or *nakirah* in some verses. This has certain reasons and hidden causes in its own way. In this study, we are going to examine the profundities of the *ma’rifah* and *nakirah* usage for certain words in the same or similar verses. This issue that called *Lafzī Mutashābih* has been mentioned in some works, and the works of *tafsīr* that pay special attention to language and literature also brought attention to these types of topics. By benefiting from these types of works, the effect of *Lām al-Ta’rif* on the meaning, as much as its effect on the pronunciation of the words will be mentioned and the usage techniques will be examined.

Although there have been some special studies on *Lām al-Ta’rif*, most of the studies done have focused on the subject in terms of Arabic grammar or generally concentrated on specific parts which were chosen by the people interested in the certain subjects. Whereas *Lām al-Ta’rif* concerns almost every field that can be written in Arabic, and it is insufficient to deal with it one-dimensionally. In this study, the subject could not be dealt with in a broad way to cover all branches of science, but the verses that can set an example in different areas, especially in the field of Qur’an and *tafsir*, were emphasized and in a way to provide a better understanding of the verses, *Lām al-Ta’rif* and its various effects on diverse fields is discussed.

Besides being a language, Arabic is also a tool in relation to Islamic sciences. The main source of basic Islamic sciences is the Qur’an and *tafsir*, which is defined as the comprehension of the Qur’an. Since these original sources are in Arabic, *Lām al-Ta’rif* is closely related to these sciences. For this reason, the subject of *Lām al-Ta’rif*, which constitutes the main axis of the study, was started to be explained from its Arabic background and ended with its reflections in some verses.

While giving examples from the verses, the verses that are given as examples and emphasized in the works of *tafsir* and *balāgha* are worked on, and the subjects are explained in line with the explanations given by the Arabic grammar, *balāgha* and literature books and the main *tafsir* sources. In particular, attention has been drawn to the fact that some of the words in the same verse or in the same *surah*

or in similar verses related to the same subject are used as nakirah and some as ma'rifah, and such verses are examined and focused on.

Giriş

Arapça'da isimlere ait özelliklerden biri de ya sonlarında “tenvin” denen ve sâkin nunu gösteren **ـًا** (en, in, un) işaretlerinin¹ ya da başlarında “lâm-ı ta'rif”, “harf-i ta'rif” veya “belirlilik takısı” denilen “ال” takısının bulunmasıdır. Bu açıdan

“kalemun/el-kalemu” (قَلَمٌ/الْقَلَمُ) ve “selâmun/es-selâmu” (سَلَامٌ/السَّلَامُ) örneklerinin son hareketleri başlarında “belirlilik takısı” denilen harf-i ta'rifin bulunup bulunmamasına göre farklılık arz etmektedir. Tenvin ve harf-i ta'rifin ikisi birden bir isimde bulunmadığı gibi –başka özel bir sebebi yoksa- bir isim aynı anda ikisinden de yoksun olamaz.² قَمْرٌ / الْقَمْرُ، بَابٌ / الْبَابُ، جَنَّةٌ / الْجَنَّةُ، عِلْمٌ / الْعِلْمُ،

كِتَابٌ / الْكِتَابُ، مُسْلِمٌ / الْمُسْلِمُ، أَوْلَادٌ / الْأَوْلَادُ gibi lâm-ı ta'rif'in lamı okunuyorsa kendisinden sonra gelen bu tür harflerden oluşan gruba “kamerî harfler”, okunuş tarzına da “izhar-ı kameriyye” denir.³ Kamerî olmayan harflere de şunlar örnek verilebilir: شَمْسٌ / الشَّمْسُ، تَلْمِيذٌ / التَّلْمِيذُ، نَافِذَةٌ / النَّافِذَةُ، دَمٌّ / الدَّمُ، رَبٌّ / الرَّبُّ، سَنَةٌ / السَّنَةُ، نَاسٌ / النَّاسُ

kelimelerinde de görüldüğü gibi lâm-ı ta'rif'in lâmı okunmuyorsa kendisinden sonra gelen bu tür harflerden oluşan gruba “şemsî harfler”, okunuş tarzına da “idğâm-ı şemsiyye” denir.⁴ Yine başında lâm-ı ta'rif olmayan kelimelere “nekra” denilirken, lâm-ı ta'rif bulunan kelimelere de “marife” denilir.

Lâm-ı ta'rifeye dair özel bir takım çalışmalar yapılmışsa da bunların çoğunda konu Arap grameri açısından ele alınmış ya da çalışmaları yapan kişiler konunun kendi alanlarıyla ilgili spesifik yönlerine eğilmişlerdir. Oysaki lâm-ı ta'rif birçok ilim dalını ilgilendirmekte olup tek boyutlu ele alınması yetersiz kalır. Bu çalışmada da konu tüm ilim dallarını kapsayacak kadar geniş bir tarzda ele alınamamışsa da farklı alanlarda örnek teşkil edebilecek ayetler üzerinde durulmuş, ayetlerin daha iyi anlaşılmasını sağlayacak şekilde lâm-ı ta'rif ve çeşitli ilim dallarına etkisi ele alınmıştır.

1. Lâm-ı Ta'rifeye Göre Harflerin ve İsimlerin Taksimi

Kamerî ve şemsî harfler grubunun her ikisinde de 14 harf vardır. Bunlar hem tecvid ilminde hem de Arap Dili ve Belagati sahasında farklı açılardan incelenmişler, tecvid ilminde lâm-ı ta'riften sonra gelen harfin okunup okunmamasına göre harfler gruplandırılırken, Arapça'da lâm-ı ta'rifin bulunup bulunmamasına göre kelimeler farklı isimlerle tasnif edilmiştir.

1.1. Lâm-ı Ta'rifin (ال) Okunup Okunmamasına Göre Harflerin Taksimi

1.1.1. Kamerî Harfler

Bir ismin başında (أَنْعَ حَجَّكَ وَ حَفَّ عَقِيمَهُ) şeklinde formüle edilen 14 harften biri bulunursa lâm-ı ta'rifin (ال) lâmı okunur. Bunlara “kamerî harfler” denir. “عَلَّمَ الْفُرَّانَ. خَلَقَ الْإِنْسَانَ. عَلَّمَهُ الْبَيَانَ.” ayetlerinde⁵ bunun örnekleri vardır.

1.1.2. Şemsî Harfler

¹ Abbas Hasan, *en-Nabvu'l-Vâfî*, (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1973), 1: 26-27.

² Hasan, *en-Nabvu'l-Vâfî*, 1: 28, 43-44, 175; Mehmet Talu, *Nabiv İlmî*, (İstanbul: yy, 1992), 44; Muhammed Süleyman Yakût, *en-Nabvu't-Ta'limiyyu ve't-Tatbîku fi'l-Kur'ân-ı Kerîm*, (Tanta: Dâru's-Sahâbe, 1430/2009), 189.

³ Abdurrahman Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, (Bursa: Emin Yayınları, 2013), 246-247.

⁴ Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 244-245.

⁵ Rahman 55/2-4.

Bir ismin başında “kamerî” denen 14 harfin dışındaki harflerden⁶ biri bulunursa lââm-ı ta’rifin (ال) lââmı okunmaz, ondan sonra bulunan harf (kelimenin ilk harfi) şeddeli okunur. Bunlara “şemsi harfler”⁷ denir. “الْكَرِيمَانُ. . . . الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ. وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ” ayetlerinde⁸ bunun örnekleri vardır. Bu ayetlerde görüldüğü gibi cümle lââm-ı ta’rif (ال) ile başlarsa baştaki “hemze” okunur, eğer cümle başka bir harf veya kelime ile başlarsa arada bulunan lââm-ı ta’rifin (ال) “hemzesi” okunmaz. Yazıldığı halde okunmayan bu tür hemzelere “hemze-i vasil/ ulama hemzesi” denir.⁹

1.2. Lââm-ı Ta’rifin (ال) Bulunup Bulunmamasına Göre İsimlerin Taksimi

Arapça’da başında lââm-ı ta’rif olup olmamasına göre isimler gruplandırılır; başında lââm-ı ta’rif olmayan kelimeye “nekra/belirsiz”; başında lââm-ı ta’rif olan kelimeye de “marife/belirli, bilinen” denir. Kelimelerin okunuşunda, terkiplerin belirlenmesinde ve anlamlandırılmasında isimlerin nekra ve marife oluşu önemlidir.

1.2.1. Nekra

Başında lââm-ı ta’rif olmayan, muhataplar tarafından ilk kez duyulan, kime ve neye ait olduğu bilinmeyen, zihinde netleşmeyen isimlere “nekra/belirsiz” denir.¹⁰ Örneğin; “ذَهَبٌ مُّعَلِّمٌ إِلَىٰ مَدْرَسَةٍ / (Herhangi) bir öğretmen bir okula gitti”, “فَرَأَىٰ طَالِبٌ كِتَابًا / (Herhangi) bir öğrenci (herhangi) bir kitap okudu” ve “سَلَّمَ تَلْمِيذٌ عَلَىٰ رَجُلٍ / (Herhangi) bir öğrenci (herhangi) bir adama selam verdi.” cümlelerinde altı çizili kelimelerin anlamı bilinse de hangi öğretmen, hangi kitap ve hangi adam olduğu muhataplar tarafından çok net, açıkça bilinmemektedir. Yine “Bahçede (herhangi) bir çocuk vardır” (فِي الْحَدِيقَةِ أَوْلَادٌ) veya “Bahçede (bazı) çocuklar vardır” (فِي الْحَدِيقَةِ وَلَدٌ) örneklerinde görüldüğü gibi nekra kelimenin anlamında belirsizlik vardır.¹¹

Nekra isimlere anlam verilirken belirsizlik durumu göz önünde bulundurulur. “Evde bir adam vardır” (فِي الْبَيْتِ رَجُلٌ) ya da “Evde bazı adamlar vardır” (فِي الْبَيْتِ رِجَالٌ) örneklerinde görüldüğü gibi Türkçe’de bunun karşılığı genelde, tekillerde kelimenin başına “bir” veya “herhangi bir”, çoğullarda ise “bazı” ve “bir takım” kelimeleri getirilmekle sağlanmaktadır.¹²

1.2.2. Marife

Başında lââm-ı ta’rif (ال) olan veya varmış gibi kabul edilen isimlere marife denilir.¹³ Bir kelime daha önceden muhataplar tarafından biliniyor ve tanınıyorsa ya da bir kelime ilk kez nekra olarak

⁶ Bu harfler de “طِبُّ ثُمَّ صِلْ رَحْمًا تَنْزُ صِفَتْ دَا نَعَمْ ... دَعِ سُوءَ ظَنٍّ زُرْ شَرِيفًا لِلْكَرَمِ” beytinde toplanmıştır. Bilgi için bk. Süleyman b. Muhammed el-Cemzûrî, *Tuhfetu'l-Elfâl ve'l-Gûlmân fî Tecvîdi'l-Kur'ân*, (yy., ty.), 5; Mahmûd b. Ali Besse el-Mısri, *el-'Amîd fî İlmi't-Tecvîd*, thk. Muhammed es-Sadık Kamhâvî, (el-İskenderiyye: Dâru'l-Akîde, 1425/2004), 44.

⁷ Arapçada 28 harf bu şekilde “kamerî” ve “şemsi” diye iki gruba ayrılırken lââm-ı ta’rif “yıldız” gibi düşünülmüş, şemsi harfler güneşe, kamerî harfler de aya benzetilmiştir. Bu nedenle başına geldiği bir harfin yanında (tıpkı ayın yanında gözüken yıldız gibi) lââm-ı ta’rifin lââmı okunursa o harfe “kamerî”, başına geldiği bir harfin yanında (tıpkı güneşin yanında gözükmeyen yıldız gibi) lââm-ı ta’rifin lââmı okunmuyorsa o harfe de “şemsi” herf denilmiştir. Bilgi için bk. Mahmûd b. Ali Besse el-Mısri, *el-'Amîd fî İlmi't-Tecvîd*, 44.

⁸ Rahman 55/1, 5-6.

⁹ Abdurrahman Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 128, 204.

¹⁰ Hasan, *en-Nabvu'l-Vâfî*, 1: 208-209; Talu, *Nabiv İlmi*, 20.

¹¹ Koç, Sadık-Tahsin Deliçay, “Arap Dilinde Harf-i Ta’rif = The Definite Article in Arabic Language”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (2002, cilt: XII, sayı: 2), 193.

¹² Koç-Deliçay, “Arap Dilinde Harf-i Ta’rif”, 193.

¹³ “Lââm-ı ta’rif” (ال) alan kelimelerin dışında 5 Çeşit Ma’rifeye Daha vardır: 2. Zamirler, 3. İsm-i İşaretler, 4. İsm-i Mevsuller (İlgi Zamirleri), 5. Alemler (Özel İsimler), 6. İlk Beş Ma’rifeye Muzaf (Tamlanan) olanlar. Bu tür kelimeler de “lââm-ı ta’rif” almış gibi kabul edilir. Marife çeşitleri için bk. Talu, *Nabiv İlmi*, 20-46; Yakût, *en-Nabvu't-Ta’lîmiyyu ve't-Tatbîku fî'l-Kur'ân-ı Kerîm*, 117-203; Abbas, Fadıl Hasan, *Esâlibu'l-Beyân fî 'Ulûmi'l-Belâğa*, (Amman: Dâru'n-Nefâis, 1430/2009), 144-161. Ancak başında nida edatı bulunan nekra-i maksûde isimleri de

geçtikten sonra ikinci kez tekrar cümlede kullanılacak olursa o zaman başına lâm-ı ta'rif (ال) getirilir.¹⁴ Bu kelimeler kullanıldığı zaman muhatap “O kimmiş? Bu neymiş?” diye bir soru sormaz, konu artık muhatap tarafından bilinir ve neyin ne olduğu zihninde canlanır. Bu durum dikkate alınarak ismin başına lâm-ı ta'rif (ال) eklenir. Örneğin; “شَرَحَ الْمُعَلِّمُ الدَّرْسَ / Öğretmen dersi açıkladı”, “فَهَمَ الطَّالِبُ / Öğrenci kitabı anladı” ve “تَعَرَّفَ التِّلْمِيذُ مَعَ الرَّجُلِ / Öğrenci adamlı tanıştı” cümlelerinde altı çizili kelimeler muhatap tarafından bilinmektedir. Çünkü ilgili isimler ya muhatabın zihninde mevcuttur ya da daha önce söz konusu edilen isimlerdir.¹⁵

2. Lâm-ı Ta'rifin (ال) Çeşitleri ve Kullanılış Sebepleri

Öncelikle bu konu şöyle bir şema ile gösterilebilir:¹⁶

2.1. Lâm-ı Ahd	2.2. Lâm-ı İstiğrâk	2.3. Lâm-ı Cins
2.1.1. Lâm-ı Ahd-i Sarîhî	2.2.1. Lâm-ı İstiğrâk-i Hakîkî	
2.1.2. Lâm-ı Ahd-i Kinâî	2.2.2. Lâm-ı İstiğrâk-i Örfî	
2.1.3. Lâm-ı Ahd-i Huzûrî/İlmî		

Lâm-ı ta'rifin kullanımına göre çeşitleri şu şekilde açıklanabilir:

2.1. Lâm-ı Ahd

Bir kelime konuşan ile muhatap arasında malum ve belirli ise o kelimenin başında kullanılan “lâm-ı ta'rif” bu gruba girer. Örneğin; “(malum) çarşıya gir. / أَدْخَلَ السُّوقَ” cümlesinde söz konusu çarşı her iki şahıs (konuşan ve muhatap) tarafından da bilinir ve “hangi çarşıya?” diye sormaya gerek kalmaz. “إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ.”¹⁸ Bu ağaç (ve olay) muhataplarca bilinmektedir. Kimse “hangi ağaç?” diye sormaz. O nedenle ağaç kelimesi daha önce geçmediği halde ayette marife olarak yer almıştır.¹⁹ Lâm-ı ta'rifin “lâm-ı ahd” denilen bu çeşidi kendi içinde üç kısma ayrılır:

2.1.1. Lâm-ı Ahd-i Sarîhî

Daha önce “nekra” geçen bir isimden ikinci kez bahsedilecek olursa bu ismin başına “lâm-ı ta'rif” getirilir ve buna “lâm-ı ahd-i sarîhî” denir. Artık o isim “marife” olmuştur.²⁰ Daha önce kelime nekra olarak zikredildiğinden buna “lâm-ı ahd-i zikrî” de denilir.²¹ Örneğin; “كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَى فِرْعَوْنَ رَسُولًا.”²² Örneğin; “فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ / Nitekim biz Firavun'a da bir elçi gönderdik. Firavun da (söz konusu) elçiye isyan etti.”²² ayetinde ilk kez Firavun'a gönderilen bir elçiden bahsedilirken kelime “nekra” kullanılmıştır. Ancak ikinci kullanımda artık bu elçi daha önce söz konusu olan, belirli ve bilinen (marife) bir isim olup lâm-ı ta'rifli kullanılmıştır.²³

marife kabul edenlere göre bu sayı 7'ye çıkmaktadır. Abbas, *en-Nabvu'l-Vâfi*, 1:211; Koç–Deliçay, “Arap Dilinde Harf-i Ta'rif”, 195.

¹⁴ Hasan, *en-Nabvu'l-Vâfi*, 1:209-210.

¹⁵ Talu, *Nabiv İlmî*, 44 vd.

¹⁶ Bu lâm-ı ta'rifin çeşitleri için bk. Ahmed b. Ali b. Abdulkafi Ebu Hamid Bahauddin es-Sübkî, *Arûsü'l-Efrab fî Şerhi Telhîsi'l-Miftah*, thk. Abdulhamid Hindâvî, (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1423/2003), 1:177-199; Abbas, *Esâlibu'l-Beyân fî 'Ulûmi'l-Belâğa*, 152-157. Farklı ayrımlar olsa da genelde nahivciler lâm-ı tarifi üç kısımda ele almışlardır. Koç–Deliçay, “Arap Dilinde Harf-i Ta'rif”, 196-203.

¹⁷ Tevbe 9/40; Taha 20/12.

¹⁸ Fetih 48/18.

¹⁹ es-Sübkî, *Arûsü'l-Efrab fî Şerhi Telhîsi'l-Miftah*, 1:178; Talu, *Nabiv İlmî*, 44.

²⁰ Sübkî, *Arûsü'l-Efrab fî Şerhi Telhîsi'l-Miftah*, 1:178.

²¹ Yakût, *en-Nabvu't-Ta'limiyyu ve't-Tatbîku fî'l-Kur'ân-ı Kerîm*, 189.

²² Müzzemmil 73/15-16.

²³ Hasan, *en-Nabvu'l-Vâfi*, 1: 424. Aynı konunun örnekleri Âl-i İmrân 3/96-97; Nûr 24/35; Kamer 54/25-26. ayetlerde de görülmektedir. Özellikle Nur suresindeki ayet geleceğe yönelik teknolojik bir icad olan elektrik ve onun unsurlarına telmihte bulunduğu için muhataplar tarafından henüz bilinmeyen bir konu genelde nekra

2.1.2. Lâm-ı Ahd-i Kinâî

Başında “lâm-ı ta’rif” bulunan daha önce açıkça zikredilmemiş fakat dolaylı olarak ifade edilmişse buna da “lâm-ı ahd-i kinâî” denir. Bir ayette²⁴ İmrân’ın hanımının (Hz. Meryem’in annesi) şu sözü nakledilmiştir: “إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا” / Şüphesiz ben karnımdakini azatlı bir kul olarak sana adadım...” Bu ayette “mâ” (مَا) kelimesi erkek ve dişi her şeyi kapsar. Ancak daha sonra gelen “muharraran” (مُحَرَّرًا) kelimesinden maksadın erkek olduğu anlaşılır. Ardından da sanki daha önce erkek ve kadından bahsedilmiş gibi direkt “وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَى” / Oysa erkek, kız gibi değildir.”²⁵ buyrulmuştur. Buradaki altı çizili kelimelerin başındaki lâm-ı ta’rife “lâm-ı ahd-i kinâî” denir.²⁶

2.1.3. Lâm-ı Ahd-i Huzûrî/İlmî

Bir isim bizzat ortada, muhataplarca biliniyor ve görülüyorsa o ismin başındaki lâm-ı ta’rife lâm-ı ahd-i huzûrî/ilmî denilir. Örneğin; “هَذَا التَّلْمِيذُ نَاجِحٌ فِي دُرُوسِهِ الْآنَ” / Şu an bu öğrenci derslerinde başarılıdır.” cümlesinde “öğrenci” huzurdadır ve muhataplarca malumdur. Yine “şimdi” (الآن) kelimesi de zaman olarak malumdur. Şu ayette de bu konunun örneği vardır: “الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ... وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا وَبِئْرًا.../ Bugün size dininizi ikmal ettim, üzerinize nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm’ı beğendim.”²⁷ Burada konu zaten bilinmekte olduğundan “Hangi gün? Hangi İslam?” diye sorulmaz.²⁸

2.2. Lâm-ı İstiğrâk

Başında bulunduğu isim bütün fertlerini içine alırsa bu lâm-ı ta’rife “lâm-ı istiğrâk” denilir. Bu da kendi içinde ikiye ayrılır:

2.2.1. Lâm-ı İstiğrâk-ı Hakîkî

Lâm-ı ta’rif, başında bulunduğu ismin bütün fertlerini gerçekten içine alırsa buna “lâm-ı istiğrâk-ı hakîkî” denir. “...وَلَخَلَقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا.../ ...ve insan (türü) zayıf yaratılmıştır.”²⁹ ayeti ile “عَالِمُ الْغَيْبِ” / Tüm gaybı ve şهادeti bilen büyük ve yüce olan O’dur.”³⁰ ayetindeki isimler konu için birer örnek teşkil ederler.³¹

2.2.2. Lâm-ı İstiğrâk-ı Örfî

Lâm-ı ta’rifin başında bulunduğu isim sadece belli bir bölgenin bütün fertlerini içine alırsa bu lâm-ı ta’rife “lâm-ı istiğrâk-ı örfî” denir. “دَرَسَ الْمُعَلِّمُ الطُّلَّابَ” / Öğretmen öğrencilere öğretti.” ve “جَمَعَ الْأَمِيرُ التُّجَّارَ” / Lider tacirleri topladı.” cümleleri buna örnek teşkil eder.³²

2.3. Lâm-ı Cins

kullanılmaktadır. Ancak kelimeler ikinci kez tekrar edilirken marife olarak kullanılmışlardır. Bilgi için bk. İsmail Karaçam, *Sonsuz Mucize Kur’an*, (İstanbul: Çağ Yayınları, 1990), 279-283.

²⁴ Âl-i İmrân 3/35-36.

²⁵ Âl-i İmrân 3/36. Bilgi için bk. Sübkî, *Arûsü'l-Efrab fî Şerbi Telbîsi'l-Miftah*, 1: 177, 180.

²⁶ Talu, *Nahiv İlmî*, 44-45.

²⁷ Maide 5/3.

²⁸ Yakût, *en-Nabvu't-Ta'limiyyu ve't-Tatbîku fî'l-Kur'ân-ı Kerîm*, 190.

²⁹ Nisa 4/28.

³⁰ Ra'd 13/9.

³¹ Sübkî, *Arûsü'l-Efrab fî Şerbi Telbîsi'l-Miftah*, 1:180; Talu, *Nahiv İlmî*, 45.

³² Hasan, *en-Nabvu'l-Vâfi*, 1: 425; Talu, *Nahiv İlmî*, 45.

Başında bulunduğu ismin cinsini içine alan lâm-ı ta'rife "lâm-ı cins" denir.³³ "وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ / *Canlı olan her bir şeyi sudan yarattık.*"³⁴ ayeti ile "الرَّجُلُ أَقْوَى مِنَ الْمَرْأَةِ / *Erkek (cinsi) kadından daha güçlüdür.*" cümlesindeki altı çizili kelimeler buna örnektir.

"Lâm-ı ahd" marifelik ifade eder. 2. ve 3. maddede anlatılan "lâm-ı istiğrâk" ve "lâm-ı cins" ise ma'rifelik ifade etmez. Çünkü bu tür isimler belirli bir şahsı veya nesneyi göstermezler. Bunlar umum ifade ederler. Bu tür isimler lafız olarak marife kabul edilseler de anlam olarak nekra sayılırlar.³⁵

3. Lâm-ı Ta'rifin (ل) Hükümlere ve Anlama Etkisi

Lâm-ı ta'rif farklı ilim dallarında çeşitli hükümlerin oluşmasına ve anlamların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Lâm-ı ta'rifin etki edip meydana getirdiği sonuçlardan bazıları şunlardır:

3.1. Nahivde Lâm-ı Ta'rifin Hükümlere Etkisi

Nahiv ilminde terkiplerin yani tamlama ve cümlelerin öğelerini tespit edip anlam verirken lâm-ı ta'rif etkilidir. Lâm-ı ta'rife göre iki türlü tamlama ve iki türlü temel cümle meydana gelir. Bu durum sema halinde şöyle gösterilebilir:

Terkipler / Birleşik Kelime Grupları

I. Tamlamalar		II. Cümleler	
A. Sıfat Tamlaması et-Terkîbu'l-Vasfî	B. İsim Tamlaması et-Terkîbu'l-İzâfî	A. İsim Cümlesi el-Cümletü'l-İsmiyye	B. Fiil Cümlesi el-Cümletü'l-Fi'liyye
وَلَدٌ كَاتِبٌ الْوَلَدُ الْكَاتِبُ	وَلَدٌ كَاتِبٍ وَلَدُ الْكَاتِبِ	الْوَلَدُ كَاتِبٌ. الْوَلَدُ كَتَبَ / يَكْتُبُ.	كَتَبَ وَلَدٌ دَرَسًا. يَكْتُبُ الْوَلَدُ الدَّرْسَ.
Yazan bir çocuk Yazan/yazıcı çocuk	Bir yazıcının çocuğu Yazıcının çocuğu	Çocuk yazmaktadır / yazıcıdır. Çocuk yazdı/ yazıyor.	Bir çocuk bir ders yazdı. Çocuk dersi yazıyor.

Terkiplerde ve cümlelerde meydana gelen bu durum şu şekilde izah edilebilir:

3.1.1. Terkiplerde Lâm-ı Ta'rifin Anlam ve Hükümlere Etkisi

Terkîbe doğru anlam verebilmek için yan yana gelen isimlerde marifelik-nekrallık yönünden bir uyum veya zıtlık aranır. Yan yana gelen isimlerin başındaki lâm-ı ta'rife göre de tamlama (isim veya sıfat tamlaması) veya cümle oluşabilir. Lâm-ı ta'rif alıp almama durumuna göre yan yana gelen "veledun" ve "kâtibun" kelimelerinden farklı terkipler meydana gelir. Örneğin; "الْوَلَدُ الْكَاتِبُ صَغِيرٌ / Yazan/yazıcı çocuk küçüktür." cümlesinde *sıfat tamlaması* oluşurken, "وَلَدٌ الْكَاتِبِ صَغِيرٌ / Yazanın/yazıcının çocuğu küçüktür." cümlesinde yan yana gelen aynı iki isimden *isim tamlaması* oluşmaktadır. Aynı şekilde "كَتَبَ الْوَلَدُ الصَّغِيرُ دَرَسًا سَهْلًا / Küçük çocuk kolay bir ders yazdı" şeklindeki fiil cümlesinde de yan yana gelen isimlerden sıfat tamlaması meydana gelmiştir.³⁶

3.1.2. Cümlelerde Lâm-ı Ta'rifin Anlam ve Hükümlere Etkisi

Türkçe'de olduğu gibi Arapçada da cümleler bazen basit, bazen bileşik olabilir. Bazen yan cümle ana cümlelerin bir başka unsuru olabilir. Bunu tespit ederken de yan cümlelerin konumu ve irabı hususunda öncesindeki kelimenin lâm-ı ta'rifli olup olmaması etkilidir. Yan cümle nekradan veya marifeden sonra gelişine göre ana cümlelerin bir unsuru olur ve ona göre bileşik cümleye anlam verilir.

3.1.2.1. Nekradan Sonra Gelen Yan Cümle (Sıfat Cümlesi)

³³ Sübkî, *Arâsü'l-Efrah fî Şerhi Telhâsi'l-Miftah*, 1:178.

³⁴ Enbiya 21/30.

³⁵ Mustafa el-Galâyîni, *Câmiu'd-Durâsi'l-Arabîyyeti*, thk. Mansûr Ali Abdussemeî-Sena Muhammed Salim-Muhammed Mahmûd el-Kâdi, (Kahire: Dâru's-Selâm, 1434/2013), 148-149; Hasan, *en-Nabvu'l-Vâfi*, 1: 216, 425-426; Mehmet Talu, *Nahiv İlmi*, 44-46.

³⁶ Terkiplerde diğer marife çeşitlerinden biri olduğunda da yine lâm-ı ta'rif (ل) varmış gibi düşünülür. Örneğin yan yana gelen "hâzâ" ve "veledun" kelimelerinden; "هَذَا الْوَلَدُ حَمِيمٌ / Bu çocuk güzeldir." cümlesinde sıfat tamlaması (gibi), "وَلَدٌ هَذَا حَمِيمٌ / Bunun çocuğu güzeldir." cümlesinde isim tamlaması, "هَذَا وَلَدٌ حَمِيمٌ / Bu, güzel bir çocuktur." cümlesinde ise isim cümlesi oluşmaktadır.

Nekra (lâm-ı ta'rifsiz) isimden sonra gelen cümle sıfat olur.³⁷ “جَاءَ وَكَدَّ يَبْكِي / Ağlayan bir çocuk geldi.” cümlesinde fiil cümlesinden oluşan sıfat örneği görüldüğü gibi, “جَاءَ وَكَدَّ أَبُوهُ مُعَلِّمٌ / Babası öğretmen olan bir çocuk geldi.” cümlesinde de isim cümlesinden oluşan sıfat örneği görülmektedir.

3.1.2.2. Marifeden Sonra Gelen Yan Cümle (Hâl Cümlesi)

Marife (lâm-ı ta'rifli vb.) isimden sonra gelen cümle hal olur.³⁸ “جَاءَ الْوَلَدُ يَبْكِي / Çocuk ağlayarak geldi.” cümlesinde fiil cümlesinden oluşan hâl örneği görüldüğü gibi, “جَاءَ الْوَلَدُ وَهُوَ سَعِيدٌ / Çocuk mutlu olarak geldi.” cümlesinde de isim cümlesinden oluşan hâl örneği görülmektedir. Mevsûf nekra veya marife olabilse de sâhibu'l-hâl/zü'l-hâl genelde marife olur.³⁹

3.2. Usûl-ü Fıkıh'ta Lâm-ı Ta'rifin Hükümlere Etkisi

Nahiv ilmi açısından ele alınan lâm-ı ta'rif konusu usûl-ü fıkıh/fıkıh usûlü ilminde de ele alınmıştır.⁴⁰ Fıkıh usûlü kitaplarında hükümlerin çıkarılma yöntemleri ele alınırken umum-husus meselesinin ele alındığı bölümlerde⁴¹ kelimenin nekra veya marife oluşuna göre hükümler belirlenmiş, ilgili bölümlerde lâm-ı ta'rifin etkisine de değinilmiştir.⁴²

3.2.1. Nekranın Umum veya Husus İfade Etmesi

3.2.1.1. Olumsuz Bağlamda Nekra Kelimenin Umumiyeti

“Siyak-ı nefyde nekra umum ifade eder.”⁴³ Yani “لَا رَجُلٌ فِي الدَّارِ / Evde hiçbir adam yoktur.” örneğinde olduğu gibi olumsuzluktan sonra gelen “el takısız” kelime genelleme bildirir. Yine “وَمَا تَكُنْ / Onun hiçbir zaman herhangi bir eşi olmamıştır”⁴⁴ gibi ayetlerde nekra kelimeler olumsuz bağlamda geldiği için genel anlam (“bir” değil, “hiçbir”) ifade ederler. Usûl-ü fıkıh kitaplarında pek çok ayet⁴⁵ ele alınıp ilgili lafızlardan ne tür sonuçlar çıkarılacağı enine boyuna tartışılmıştır.⁴⁶ Ancak genel kanaat “وَأَتَّفَعُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ / Hiç kimsenin başkası adına bir şey ödeyemeyeceği, hiç kimseden herhangi bir şefaatin kabul edilmeyeceği, hiç kimseden hiç bir fidyenin alınmayacağı ve hiç kimseye yardım edilmeyeceği günden korunup sakının.”⁴⁷ ayetinde olduğu gibi

³⁷ Hasan, *en-Nabvu'l-Vâfi*, 1: 213; Talu, *Nahiv İlmi*, 232.

³⁸ Hasan, *en-Nabvu'l-Vâfi*, 1: 213; Talu, *Nahiv İlmi*, 204.

³⁹ Hasan, *en-Nabvu'l-Vâfi*, 2: 394, 402.

⁴⁰ Ebû Abdillâh Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *Babri'l-muhit fî usulil-fıkıh*, (Kahire: Dâru'l-Kütübî, 1414/1994), 4: 132-145.

⁴¹ Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed Ebu Sehl es-Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, thk. Ebu'l Vefa el-Afganî, I-II, (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 1:20-21, 157; Ebû'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim Karafî, *Nefaisü'l-usul fî şerhi'l-Mabsul*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz, (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1995/1416), 4: 1727, 1798, 1801.

⁴² Ahmed b. Ebû Saîd b. Abdullâh Leknevi Civen, *Nûru'l-envâr fî şerhi'l-Menar*, thk. Fethi Mevlan Abdülvahid el-Halid, Mahmud Ali Davud el-Ubeydi, Salim Hüseyin Timur eş-Şemeri, (Kerkük: Mektebetu Emir/Dımaşk: Daru Nursabah, 2015), 1: 334-347; Osman Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usûlü İlişkisi*, (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 86-117.

⁴³ Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullâh b. Ahmed, İbn Kudame el-Makdisî, *Ravzatü'n-nâzir ve cennetü'l-münâzir fî usulil-fıkıh ala mezhebi'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Abdülkerim b. Ali Nemle, (Riyad: Müessesetü'r-Reyyân, 2002/1423), 2:13; ez-Zerkeşî, *Babri'l-muhit fî usulil-fıkıh*, 4: 149; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usûlü İlişkisi*, 88-91.

⁴⁴ Enâm 6/101.

⁴⁵ Bakara 2/254; Kehf 18/49; Nisa 4/40; Nûr 24/40; Sebe 34/3; İhlas 112/4.

⁴⁶ ez-Zerkeşî, *Babri'l-muhit fî usulil-fıkıh*, 4: 149-152.

⁴⁷ Bakara 2/48.

aksine bir karine bulunmadığı takdirde nefyden sonra gelen nekra umumiyet ifade eder.⁴⁸ Olumlu cümlede ise nekra hususiyet ifade eder.⁴⁹

3.2.1.2. Olumlu Bağlamda Nekra Kelimenin Umumiyeti

Olumlu cümlede nekra, umum ifade eden bir sıfatla mevsuf olursa umum ifade eder. Örneğin; “والله لا أكلم أحدا إلا رجلاً كوفياً” / Allah’a and olsun ki Kufeli bir adamın dışında hiç kimseyle konuşmayacağım.” cümlesi aslında “Sadece Kufeli adamla konuşacağım.” demektir. Buradaki “racul” (adam) kelimesi nekra olup olumlu cümlede sadece bir adama özeldir. Eğer “Kûfeli” sözünü söylememiş olsaydı bu kişi iki adamla konuştuğu zaman yemini bozulmuş olurdu. “Kûfeli” deyince bütün Kûfeli adamları kapsamış oldu. Artık Kûfeli olan adamlardan herhangi biriyle konuşmakla yemini bozulmuş olmaz.⁵⁰

3.2.1.3. Nekranın Marifeye Dönüşüp Umum İfade Etmesi

Nekraya lâm-ı ta'rif bitişirse umum ifade eder. “السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ” / “Hırsızlık eden (her) erkek ve (her) kadın...,”⁵¹ ayetindeki kelimeler bunun örneklerindedir.⁵² Yine “لَا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقًا فَابْتَغُوا عِنْدَ اللَّهِ” / Onlar hiçbir rızık(rızıkταν hiçbir şey) elde edemezler. O halde siz tüm rızıkta Allah katında arayınız.”⁵³ ayetinde de önce nekra gelen kelime rızkın alabildiğine az, cüz’î bir şey olduğunu, marife olarak gelen rızık kelimesi ise bu rızkın tamamını göstermektedir.⁵⁴

3.2.2. İsimlerin Marife ya da Nekra Olarak Tekrarı

Bir metni (nassı) iyi kavrayıp ondan doğru bir hüküm çıkarabilmek için ondaki kelimelerin anlamını ve neye delâlet ettiğini iyi kavramak gerekir. Bir isim tekrarlandığında ya ikisi de marife,⁵⁵ ya ikisi de nekra,⁵⁶ ya birincisi nekra ikincisi marife⁵⁷ yahut da birincisi marife ikincisi nekra⁵⁸ olarak tekrar eder. İster nekra ister marife olsun, kelimenin nekra veya marife olarak tekrarı lafzın manaya delâletini etkiler.⁵⁹

3.2.2.1. Nekra İsmi Marife Olarak Tekrarı

Nekra bir kelime ikinci kez ma'rife olarak geçerse ikincisi birincinin aynısıdır. Bir isim daha önce nekra olarak geçer, ikinci kez bu isimden bir daha bahsedilecek olursa bu ismin başına lâm-ı ta'rif

⁴⁸ el-Makdisî, *Ravzatü'l-nâzır ve cennetü'l-münâzır*, 2: 25-26, 28-31.

⁴⁹ ez-Zerkeşî, *Babri'l-mubit fi usuli'l-fıkah*, 4: 158-162; Leknevi, *Nûru'l-envâr fi şerhi'l-Menar*, 336; Güman, *Nabiv ve Fıkah Usûlü İlişkisi*, 87-88.

⁵⁰ Leknevi, *Nûru'l-envâr fi şerhi'l-Menar*, 338-339; Güman, *Nabiv ve Fıkah Usûlü İlişkisi*, 101.

⁵¹ Maide 5/38. Ayrıca bk. Nur 24/2; Asr 103/2.

⁵² es-Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, 171; ez-Zerkeşî, *Babri'l-mubit fi usuli'l-fıkah*, 4: 132-133; İbn Melek, İzzeddin Abdüllatif b. Abdülaziz b. Eminateddin, *Şerhu'l-Menâr fi'l-Usûli li İbni Melek*, (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, ts.), 91-93; Leknevi, *Nûru'l-envâr fi şerhi'l-Menar*, 342-344.

⁵³ Ankebût 29/17.

⁵⁴ Sübkî, *Arûsü'l-Efrah fi Şerhi Telbîsi'l-Miftah*, 1:209.

⁵⁵ Fatiha 1/5-6 (الصِّرَاطُ kelimesi); Zümer 39/2-3 (الذِينَ kelimesi); Saffat 37/158 (الْجَنَّةِ kelimesi); Mümin 40/9 (السَّيِّئَاتِ kelimesi); Mümin 40/35-36 (الْأَسْنَابِ kelimesi) ayetlerindeki marife kelimeler marife olarak tekrar edilmiştir ve birincinin aynısıdır. Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekir es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme, 1394/1974). 2:351-352.

⁵⁶ Rum 30/54 (فُورَةٌ ve ضَعْفٌ kelimesi); Sebe 34/12 (شَهْرٌ kelimesi) ayetlerindeki nekra kelimeler nekra olarak tekrar edilmiştir ve ikincisi birincisinden farklıdır. Marifenin marife, nekranın da nekra olarak tekrar edildiği örnek kelimelerin ikisi birlikte İnşirah 94/5-6. ayetlerde geçmektedir. Suyûtî, *el-İtkân*, 2:352.

⁵⁷ Müzzemmil 73/15-16 (رَسُولًا-الرَّسُولُ kelimesi); Nûr 24/35 (رُجَاةِ الرَّجَاةِ kelimesi); Şûrâ 42/52-53 (صِرَاطِ مُسْتَقِيمٍ. صِرَاطِ اللَّهِ kelimesi); Tevbe 9/91, 93 ve Şûrâ 42/41-42 (مِنْ سَبِيلِ إِنَّمَا السَّبِيلُ) kelimesi) ayetlerinde önce nekra sonra marife olarak tekrar edilen kelimeler lâm-ı ahd ile birbirinin aynısıdır. Suyûtî, *el-İtkân*, 2:352.

⁵⁸ Rum 30/55 (السَّاعَةِ - سَاعَةٌ kelimesi); Nisa 4/153 (الْكِتَابِ-كِتَابًا kelimesi); Mümin 40/53 (الْهُدَى-هُدًى kelimesi) ayetlerinde direkt aynısıdır/gayrısıdır denilemez, karinelere bakılır. Az önce verilen kelimelerde karinelere bakılarak farklı olduğu söylense de mesela Zümer 39/27-28. ayetlerdeki “هَذَا الْقُرْآنُ - قُرْآنًا عَرَبِيًّا” kelimesi birbirinin aynısıdır. Suyûtî, *el-İtkân*, 2:353.

⁵⁹ Suyûtî, *el-İtkân*, 2:351; Sübkî, *Arûsü'l-Efrah fi Şerhi Telbîsi'l-Miftah*, 1:207.

konulur ve o isim marife olur.⁶⁰ *كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا، فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ* / *Nitekim biz Firavn'a da elçi gönderdik. Firavn da (söz konusu) elçiye isyan etti.*⁶¹ ayeti bu konunun örneklerinden biridir.⁶²

3.2.2.2. Nekra İsmi Nekra Olarak Tekrarı

Nekra bir kelime ikinci kez nekra olarak geçerse ikincisi farklı bir şeyden bahseder.⁶³ *فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا. إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا. / Elbette zorluğun yanında bir kolaylık vardır. Gerçekten, zorlukla beraber bir kolaylık daha vardır.*⁶⁴ Çeşitli ayetlerde ifade edildiği gibi Allah (c.c.) kullarına kolaylık diler, asla zorluk çıkarmak istemez.⁶⁵ Bu ayetlerdeki “kolaylık” anlamına gelen “yüsrân” (يُسْرًا) kelimesi de tekrar nekra olarak zikredilmek suretiyle karşımıza çıkan her bir zorluk için mutlaka bir başka kolaylığın olacağına işaret edilmiştir.

3.2.2.3. Marife İsmi Marife Olarak Tekrarı

Ma'rife bir isim ikinci kez ma'rife olarak geçerse ikincisi birincinin aynıdır. Yukarıda sunulan İnşirah 94/5-6. ayetlerde “zorluk” anlamına gelen “el-‘usr” (الْعُسْرُ) kelimesi marife olarak tekrar edilmiş, insanın karşısına ikinci kez çıkacak olan aynı zorluk dile getirilmiştir. Halbuki aynı ayetlerde nekra olarak tekrar edilen kolaylık kelimesi bir başka kolaylıktan bahsetmektedir. Bu ayetlere dayanan İbn Abbas (r.a.), *لَنْ يَغْلِبَ عُسْرٌ يُسْرَيْنِ / Bir zorluk asla iki kolaylığı yenemeyecektir*⁶⁶ demek suretiyle marife-nekradan kaynaklanan ayetteki ince nükteye dikkat çekmiştir. Çünkü tekrar edilen “zorluk” (الْعُسْرُ) kelimesi marifedir ve birincinin aynıdır; “kolaylık” (يُسْرًا) kelimesi ise nekradır ve birinciden farklıdır. Nitekim bu durum bir şiirde şöyle ifade edilmiştir:⁶⁷

إِذَا اشْتَدَّ بِكَ الْبَلْوَى - فَفَكَّرْ فِي "أَلَمْ نَشْرَحْ"

⁶⁰ Bunun örnekleri daha önce Nur 24/35; Kamer 54/25-26. vb. ayetlerde geçmişti. İbnü's-Şecerî, *el-Emâlî*, thk., Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1413/1992), 3: 88-89.

⁶¹ Müzzemmil 73/15-16.

⁶² Bedreddin Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burbân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1957/1376), 4:87.

⁶³ Sübkî, *Arâsü'l-Esrah fî Şerbi Telhâsi'l-Miftâh*, 1:209.

⁶⁴ İnşirah 94/5-6.

⁶⁵ Bakara 2/185, 233, 286; Nisa 4/28; Maide 5/6; En'am 6/152; A'raf 7/42; Enfal 8/66; Talak 65/2-7.

⁶⁶ Ebû Bekir Muhammed b. el-Abbâs el-Harezmi, *Müfîdû'l-Ulûm ve Mübâdü'l-Humûm*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Unsurîyye, 1418/1997), 286-287; İbnü's-Şecerî, *el-Emâlî*, 3:88-89; Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 3:275 (İnşirah 94/5-6); Ebû İshak İbrâhim b. es-Seri b. Sehl ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an ve i'râbuhu*, thk. Abdülcelil Abduh Şelebi, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988/1408), 5:341 (Dipnot:1'de farklı nakiller ve geniş açıklamalar mevcuttur); Ahmed b. Yûsuf es-Semin el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn fî ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrat, (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1994/1415), 11: 46-48; Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrâhim el-Hattâbî, *Ğarîbu'l-Hadîs*, thk. Abdülkerim İbrâhim Azbâvî, (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1402/1982), 2/69-70; Muhammed b. Cerîr Ebû Cafer et-Taberî, *Câmi'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, (Dâru Hicr, 1422/2001), 24:495-496; Ebü'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesâr fî ilmi't-tefsîr*, (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1987/1407), 9:164-166; Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşaf an hakaiki't-tenzîl ve nyuni'l-ekavil fî vücubi't-te'vil = el-Keşşaf an hakaiki gavamizi't-tenzîl ve nyuni'l-ekavil fî vücubi't-te'vil*, (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1987/1407), 4:771-772; Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtûbî, *el-Câmi li Abkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrâhim İtîş, (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964/1384), 20:107-108; ez-Zerkeşî, *el-Burbân*, 4/94; Hâkîm, *el-Müstedrek*, 2:329 (hadis no: 3176), 2:575 (hadis no: 3949-50).

⁶⁷ Şiirin farklı versiyonları için bkz. Abdulaziz b. Ahmed b. Muhammed Alaüddin el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Bezdevî*, (ys. Dâru'l-Kitabi'l-İslâmî, ts.), 2:18; Muhammed b. Hamza b. Muhammed Şemsüddin el-Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâi fî Usûli's-Şerâi*, thk. Muhammed Hüseyin Muhammed Hasan İsmail, (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427/2006), 2:73; Ali Bulut, *el-Belâğatu'l-Müyyessera*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 91.

فَعُسِّرْ بَيْنَ يُسْرَيْنِ - إِذَا فَكَّرْتَهُ فَافْرَحْ.⁶⁸

“Başına zorlu bir sıkıntı geldiği zaman / Derhal İnşirah suresi üzerinde düşün.

Bir zorluk iki kolaylık arasındadır./ Bunu düşündüğün zaman (üzülme) sevin, rahatla!”⁶⁹

Marifenin marife olarak tekrarına bir başka örnek de “بَلَّ كَذَّبُوا بِالسَّاعَةِ وَأَعْتَدْنَا لِمَنْ كَذَّبَ بِالسَّاعَةِ”

سَعِيرًا / Onlar üstelik kıyameti de yalan saydılar. Biz ise, kıyameti inkâr edenler için alevli bir ateş hazırladık.”⁷⁰

ayetinde tekrar edilen “*es-sâ‘ab*” (السَّاعَةُ) kelimesidir. Ayetlerde geçen ve “zaman, an” anlamına gelen (السَّاعَةُ) kelimesi marife iken kıyamet saatinden; nekra (سَاعَةٌ) olarak kullanıldığında ise normal bir an, kısa zamandan bahsedilmektedir.⁷¹

3.2.2.4. Marife İsmi Nekra Olarak Tekrarı

Ma’rife bir isim ikinci kez nekra olarak geçerse ikincisi başka bir şeydir. Her ne kadar bazı kaynaklar “bunun nasslarda örneğine rastlanmamıştır”⁷² kaydını düşmüş olsalar da şu ayet bunun örneğidir: “وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ كَذَلِكَ كَانُوا يُؤْفَكُونَ.” Kıyamet koptuğu gün, günahkârlar, (dünyada) ancak pek kısa bir süre kaldıklarına yemin ederler. İşte onlar, (dünyada da haktan) böyle döndürülüyorlardı.”⁷³ Bu ayette marife (السَّاعَةُ) kelimesiyle kıyamet saatinden; nekra

(سَاعَةٌ) kelimesiyle de kısa bir an ve zamandan bahsedilmektedir.⁷⁴ Yine “أَفَعِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي

أَلْبَسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ”⁷⁵ ayeti de böyledir. Bu ayette de “*ilk yaratılış*” kelimesi marife olarak, şüphe anlamına

gelen “*lebsin*” (لَبْسٍ) ve “*yeni bir yaratılış*” anlamındaki “*halkın cedîd*” (خَلْقٍ جَدِيدٍ) kelimesi ise nekra olarak kullanılmıştır. İkinci yaratılışın birinci yaratılıştan farklı olduğu aşikâr olmakla birlikte edebî (belağat) açıdan bunda daha başka nükteler de vardır. Birinci yaratılış zaten göz önünde, malûm ve değer verilmesi gereken bir konu olduğu için marife kullanılmıştır.⁷⁶ Birinci yaratılışın büyüklüğünü gösterip ikinci yaratılışın daha kolay olacağını göstermek için birincisi marife, ikincisi nekra kılınmıştır.

Kelimenin nekra kılınmasının birtakım sebepleri vardır.⁷⁷ Bazen kelimeye bilinmezlik ve gizemlilik katacak olduğundan, bilinenden daha farklı (daha büyük veya daha küçük) göstermek için kelime nekra olarak kullanılır.⁷⁸ İkinci yaratılış kelimesinin nekra kılınması ise olayın sanıldığından daha hafif olduğunu göstermek için kullanılmış olabilir.⁷⁹ Her ne kadar bu tür ölçüler konulmuşsa da

⁶⁸ Sa’lebî, Ahmed b. Muhammed b. İbrahim, Ebû İshak, *el-Keşf ve’l-Beyân ‘an Tefsîri’l-Kur’ân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr, (Beyrut: Dâru İhyâ’it-Turâsî’l-‘Arabî, 1422/2002), 10:235; İbnü’l-Cevzî, *Zâdu’l-Mesâr*, 4:461.

⁶⁹ Bunu manzum olarak şu şekilde tercüme edebiliriz:

“Başına gelince büyük bir olay!- Yetişir imdada “Duba-İnşirah”

Bir zorluk var ise, iki de kolay!- Bunu düşününce bulursun ferah!”

⁷⁰ Furkan 25/11. Ayrıca bk. Ahzab 33/63; Casiye 45/32; Kamer 54/46.

⁷¹ Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredat fî Ğarîbi’l-Kur’ân*, thk. Safvân Adnan ed-Dâvudî, (Dimaşk-Beyrut: Dâru’l-Kalem-Dâru’ş-Şâmiye, 1412/1992), 434-435.

⁷² Leknevî, *Nûru’l-envâr fî şerhi’l-Menar*, 347.

⁷³ Rum 30/55.

⁷⁴ Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredat fî Ğarîbi’l-Kur’ân*, 434.

⁷⁵ Kaf 50/15.

⁷⁶ Bazen önemine binaen kelime marife kılınır, bazen bilinmezliği öne çıkarılıp değeri yüceltilmek için bir kelime nekra kılınabilir. Örnek için bkz. “يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَّا لَهُ وَبِعَ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ” / *Dilediğine dişiler armağan eder, dilediğine de erkek armağan eder.*” (Şûra 42/49)

⁷⁷ Halil İbrahim Kaçar, “Arapça’da Nekre (Belirsiz İsim) Kullanımların Semantik Boyutu (Tenkîr Üslûbu)”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2005/2, sayı: 29), 165-184.

⁷⁸ Bakara 2/263; Yasin 36/58; Hucurat 49/3) ayetlerindeki nekra kelimeler bu açıdan değerlendirilebilir.

⁷⁹ Mahmud b. Abdurrahim Safî, *el-Cedvel fî İrâbi’l-Kur’ân-ı Kerîm*, (Dimaşk: Dâru’r-Reşid-Beyrut: Müessesetu’l-İman, 1418/1997), 26:306.

bu kaideler de mutlak (sınırsız) kaideler değildir. Pek çok ayette örneği bulunduğu gibi ister marife ister nekra olarak tekrar edilsin, farklı gerekçelerle ikinci kelime birincinin aynı da gayrı da olabilir.⁸⁰

3.3. Tefsirde Lâm-ı Ta'rifin (ال) Anlama Etkisi

İsimlerin nekra ve marife oluşu Kur'ân ayetlerindeki bir kısım ince sınırları ve hikmetleri anlama açısından da önemli bir etkiye sahiptir. Burada örnek kabilinden bazı ayetler izah edilecektir.⁸¹

3.3.1. İhlas Suresinde Marife Nekra Örnekleri

Lâm-ı ta'rif açısından İhlas suresi incelenecek olursa marife veya nekra kelimelerin kullanımında cümlelerin dikkatle seçildiği ve sureye derin anlamlar kattığı görülecektir. İhlas sûresinin metni ve meâli şöyledir: *(Ey Resulüm) De ki: 'O Allah, bir tektir.' Allah, samed'dir. (Hiçbir şeye, hiç kimsese ve hiçbir şekilde asla ihtiyaç duymayıdır, ama her şey O'na muhtaçtır.) O, (asla çocuk) doğurmamıştır ve (bir anadan) doğmamıştır. (Allah baba değildir, oğlu yoktur, oğul da değildir, babası yoktur, O'nun başlangıcı ve sonu yoktur. Ne kendisi başka bir ilâhtan meydana gelmiştir, ne de kendisinden başka bir ilâh zühur etmiştir.) Hiçbir şey (hiçbir kimse ve hiçbir şekilde), O'na denk olmamıştır, değildir.'*⁸²

Bu surede “Allah” (الله) lafzı iki kez tekrar edilmiştir. Ama ikinci ayetin başındaki “Allah” lafzı çıkarıldığı zaman okuyuştaki akıcı güzellik kaybolduğu gibi manada da bir eksiklik, düzensizlik meydana gelmektedir.⁸³

İlk ayette “Allah/الله أخذ” *Allah birdir*” denilirken haber nekra kullanılmış ancak “Allah/الله الصمد” *Allah samed'dir.*” denilirken haber marife kılınmıştır.⁸⁴ Çünkü insanlar Allah'ın (c.c.) bir olduğunu, O'nun bir ikincisinin olmadığını bilip kabul ederler de tüm ihtiyaçları karşılayanın sadece O olduğunu herkes kavrayamaz. O yüzden O'nun hiçbir şeye, hiç kimseye hiçbir şekilde asla ihtiyaç duymadığı, ama her şeyin O'na muhtaç olduğunu vurgulamak için “es-samed” (الصمد) kelimesi marife kılınmıştır.⁸⁵ Ayrıca “ehad” (أحد) kelimesi olumlu cümlelerde Allah (c.c.) dışında hiçbir varlık için kullanılmadığından onu tahsis etmek için haberin başın lâm-ı ta'rif getirilmemiştir. “es-samed” (الصمد) kelimesi ise zaman zaman Allah (c.c.) dışındaki varlıklar için de kullanıldığından haber marife getirilerek bu vasıf sadece Allah'a (c.c.) tahsis edilmiştir. Yani Allah (c.c.) dışındaki varlıklar mutlaka bir başkasına muhtaçtır, Allah (c.c.) ise kemâl sıfatlarına sahip olup hiçbir şeye muhtaç olmadığı gibi her varlığın kendisine muhtaç olduğu yegâne ilah ve rabdir.⁸⁶

3.3.2. Hz. Nûh Kıssasında Bazı Marife Nekra Örnekleri

Kur'ân kıssalarını daha iyi anlamak için ayetlerin farklı açılardan çok yönlü tefsirleri yapılabilir.

Ancak burada lâm-ı ta'rif (ال) açısından Hz. Nuh kıssasındaki şu ayet dikkat çekmektedir: “وَهِيَ تَجْرِي بِمِنْ فِي مَوْجٍ كَالْجِبَالِ وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهُ وَكَانَ فِي مَعْزِلٍ يَا بُنَيَّ ارْكَبْ مَعَنَا وَلَا تَكُنْ مَعَ الْكَافِرِينَ. قَالَ سَأَوِي إِلَىٰ جَبَلٍ يَعْصِمُنِي

مِنَ الْمَاءِ قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ وَحَالَ بَيْنَهُمَا الْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ الْمُغْرَقِينَ. / O (gemi), dağlar gibi dalgalar arasında onları götürüyordu. Nuh, (gemiden) uzakta bir yerde bulunan oğluna: 'Yavrucuğum! (Sen de) benimle beraber (gemiye) bin, kâfirlerle beraber olma!' diye seslendi. Oğlu: 'Beni (bu) sudan koruyacak (berhangî) bir dağa sığınacağım' dedi. (Nuh): 'Bugün Allah'ın emrinden (aşabından), merhamet sahibi Allah'tan başka

⁸⁰ Sübkî, *Arâsü'l-Efrah fî Şerbi Telbâsi'l-Miftah*, 1:209-210; Suyûtî, *el-İtkân*, 2:353-355.

⁸¹ Bu konuda öncelikle ve özellikle şu eserlere bakılabilir: Muhammed Fâdil Salih es-Sâmerrâî, *Dirâsetu'l-Müteşâbihî'l-Lafzi min Ayi't-Tenzîl fî Kitabi Milâki't-Te'vil*, (Ammân: Dârü 'Ammâr, 1421/2011), 122-139; Abbas, *Esâlibu'l-Beyân fî 'Ulûmi'l-Belâğa*, 143-165; Güman, *Nahiv ve Fıkah Usûlü İlişkisi*, 86-117.

⁸² İhlas 112/1-4.

⁸³ Abbas, *Esâlibu'l-Beyân fî 'Ulûmi'l-Belâğa*, 117.

⁸⁴ es-Suyûtî, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, 2:350-351.

⁸⁵ Abbas, *Esâlibu'l-Beyân fî 'Ulûmi'l-Belâğa*, 161.

⁸⁶ Cemaleddin Muhammed b. Muhammed Saîd Cemaleddin el-Kasımî, *Tefsiri'l-Kasımî = Mebasini't-te'vil*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1998), 9:568-569.

korunacak/ Allah'ın merhamet ettiği kimseden başka korunacak hiç kimse yoktur' dedi. Aralarına dalga girdi, böylece o da boğulanlardan oldu."⁸⁷

Lâm-ı ta'rif açısından bakılırsa Hûd suresi 42. ayette altı çizili “dalga/مَوْج” kelimesi tekil ve nekra; “dağlar/الْجِبَال” kelimesi çoğul ve marife kullanılmıştır. 43. ayette “dağ”(جَبَل) kelimesi tekil ve nekra; “dalga”(الْمَوْج) kelimesi ise tekil ve marife kullanılmıştır. Kelimelerin nekra kullanılmasının amaçlarından biri ta'mim yani genelleme bildirmek, bir diğeri de tehvîl ve tazimdir. Yani bir kelime nekra kullanılarak onun ne kadar korkunç ve büyük olduğu ifade edilir. Ayrıca belirli bir ismin kastedilmediği, söz konusu ismin marife kullanılmasının herhangi bir fayda temin etmeyeceği yerlerde de kelime nekra kullanılır.⁸⁸ Bu yüzden Hz. Nûh'un oğlunun “herhangi bir dağa sığınırım” ifadesinde “dağ”(جَبَل) kelimesi tekil ve nekra kullanılmıştır.

Hûd suresi 42. ayette “وَهِيَ تَجْرِي بِمِمَّ فِي مَوْجٍ كَالْجِبَالِ / Gemi, (bildiğiniz ve gördüğünüz su) dağlar gibi (bilemeyeceğiniz yüce) bir dalga içinde onları götürüyordu.” ifadesinde, sanıldığından daha büyük bir şey olduğunu vurgulamak için mahiyeti tam bilinmeyen “mevc/dalga”(مَوْج) kelimesi, nekra ve tekil kullanılmış,⁸⁹ muhataplarının gözü önünde duran ve bilinen “dağlara”(كَالْجِبَالِ) benzetilmiş, bu teşbihte “cibâl” kelimesi marife ve çoğul kullanılmıştır. Çünkü Kur'ân'ın –özellikle- ilk muhatapları deniz ve dalga hakkında fazla bir bilgiye sahip olmayıp⁹⁰ Mekke'nin etrafındaki dağları her gün gördüklerinden tufanın bir dalgası veya dalgaları birçok dağa/dağlara benzetilmiştir.⁹¹

3.3.3. Hz. İbrahim Kıssasında Marife-Nekra (Beled/el-Beled) Örnekleri

Hz. İbrahim kıssasının anlatıldığı ayetlerde onun yaptığı iki duayı nakleden şu iki ayetteki farklılık dikkat çekmektedir: Bir ayette Hz. İbrahim'in duası “وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَ... / Hani bir zamanlar İbrahim; 'Rabbim! Burayı emin bir şehir yap ...' demişti.”⁹² şeklinde nakledilirken bir başka ayette şöyle denilmiştir: “وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَ... / Hani bir zamanlar İbrahim; 'Rabbim! Bu şehri (Mekke'yi) emniyetli kıl ...' demişti.”⁹³ Bu iki ayetin ilkinde “şehir” anlamına gelen “beleden”(بَلَدًا) kelimesi nekra; ikincisinde “el-belede”(الْبَلَدَ) şeklinde ma'rife olarak gelmiştir. Burada ilk ayette “hazâ” birinci mef'ûl, “beleden” ikinci mef'ûl, “âminen” kelimesi ise ikinci mef'ûlün sıfatıdır.⁹⁴ İkinci ayette “hazâ” ism-i işaret birinci mef'ûl, “el-belede” muşârun ileyh bedel veya atf-ı beyan, “âminen”

⁸⁷ Hûd 11/42-44.

⁸⁸ Kaçar, “Arapça'da Nekre (Belirsiz İsim) Kullanımların Semantik Boyutu (Tenkîr Üslûbu)”, 169-171.

⁸⁹ İbn Manzûr, “mevc” kelimesinin çoğulunu “emvâc” olarak vermiştir. İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemaluddin, *Lisânul-Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414/1993), 2:370. Müncid yazarı ise “mevc” kelimesinin masdar olup çoğulunun “emvâc” olduğunu belirterek, bu kelimenin tekil olarak “mevcetun” çoğulunun ise “mevcâtun” olduğunu belirtmiştir. Luis b. Nikola el-Ma'luf el-Yesui Ma'luf, *el-Müncid fî'l-luga ve'l-a'lam*, (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 2012), 779. Fakat başka ayetlerden (Şuara 26/63; Lokman 31/32) de örnekler getirerek çoğulun çoğula teşbih edildiğini savunanlar da vardır. Ebu'l-Kasım Abdullah b. Muhammed b. el-Hüseyin İbn Nakıya el-Bağdadi, *el-Cümân fî Teşbihatî'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Matlûb-Hatice el-Hadisî, (Bağdat: Dâru'l-Cumhuriyye, Vizaretül-Evkaf ve'l-İrşad, 1387/1968), 121-123; Dahilullah b. Muhammed es-Sahafî, *Sûretu Hûd Dirâsetun li Hasâisi Nazmihâ ve Esrârihî'l-Belâğiyey*, el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suûdiyye, Câmîatu Ummî'l-Kurâ, Risâletü't-Doktora, (Mekke: Külliyyetü'l-Lüügati'l-Arabiyye, 1413/1993), 241.

⁹⁰ Şahıs veya nesneyi tarif edecek herhangi bir bilgi yoksa nekrelî kullanıma başvurulur. Bk. Kaçar, “Arapça'da Nekre (Belirsiz İsim) Kullanımların Semantik Boyutu (Tenkîr Üslûbu)”, 169.

⁹¹ Bu ayette dalga dağlara benzetilmiş, başka bir ayette (Rahman 55/24) de o dalgalar arasında batmadan, sarsılmadan akıp giden gemiler yüce dağlara benzetilmiştir. Bu teşbihler bir taraftan dalganın büyüklüğünü anlatırken, diğer taraftan o gemilerin de ne kadar büyük ve sağlam olduğunu anlatmaktadır. Abdülazim İbrahim Muhammed el-Mut'înî, *Hasaisu't-Ta'bîri'l-Kur'ânî ve Simâtuhû'l-Belâğiyeytu*, Mektebetü Vehbe, 1413/1992), 2:263.

⁹² Bakara 2/126.

⁹³ İbrahim 14/35.

⁹⁴ Safî, *el-Cedvel fî İ'râbi'l-Kur'ân-ı Kerîm*, 1:260.

kelimesi ise ikinci mef'ûldür.⁹⁵ Nahiv ve irab yönünden iki ayetteki fark bu şekilde açıklansa da bunun tefsir ve belâgat ilminde lâm-ı ta'rif açısından farklı izahları vardır.⁹⁶

Bakara suresinde zikri geçen dua yapılırken orası boş bir mekân olduğu için Hz. İbrahim “ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا / Rabbim! Burayı emin bir şehir yap”⁹⁷ diyerek oranın güvenli bir şehir olmasını istemiştir. İbrahim suresinde tekrar edilen ikinci duada ise orası bir şehirdir, ancak güvenli değildir. Bu sefer de “Yarabbi bu şehri güvenli kıl” (رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا) diye dua etmiştir.⁹⁸ Her ne kadar İbrahim suresi Mekki olup, Medeni olan Bakara suresinden önce inse de burada sure değil Hz. İbrahim’in yaptığı duaların tertibi nazara alınmıştır. Ayrıca Mekki bir surede hicretten sonra indirilmiş ayet olabileceği gibi, Medeni bir surede hicretten önce indirilmiş ayet de olabilir.⁹⁹ Kelime marife kullanılırken daha dar, küçük ve kurak bir şehri kastedilmiş, nekra kullanılırken ise daha geniş, insanların ve ihtilaflarının çok olduğu bir alan kastedilmiş olabilir.¹⁰⁰

3.3.4. Meryem Suresinde “Selam” ve “es-Selam” İfadelerinin Farklı Kullanımı

Meryem suresinin ilk kısımlarında İmrân ailesinden örnekler verilmiş, Hz. Yahya ve Hz. İsa’dan bahsedilmiştir. Hz. Yahya’dan bahsedilirken, “وَسَلَامٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَيَوْمَ يَمُوتُ وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا” / Doğduğu gün, öleceği gün ve diri olarak kabirden kaldırılacağı gün ona selam olsun!¹⁰¹ şeklinde “selâm” kelimesi nekra, Hz. İsa’dan bahsedilirken “وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا” / Doğduğum gün, öleceğim gün ve diriltileceğim gün bana selâm (esenlik verilmiştir).¹⁰² “selâm” kelimesi marife kullanılmıştır. Bu iki ayetteki “selâm” kelimesinin nekra veya marife oluşu da alimlerin dikkatini çekmiş ve farklı yorumlara neden olmuştur.¹⁰³

Allah (c.c.), Hz. Yahya’ya esenlik dilerken “selam” kelimesi ilk geçtiği yerde nekra (سَلَامٌ), ikinci kez Hz. İsa kendisine selam (esenlik) dilerken ma’rife (السَّلَامُ) kullanılmıştır.¹⁰⁴ Gramer açısından bir kelimenin önce geçtiği yerde “nekra”, ikinci geçtiği yerde marife kullanılması Arap gramerinin temel ve genel kaidelerinden biridir.¹⁰⁵ Ancak burada Belâgat yönünden bakıldığında nekra daha genel, marife kelime ise daha özel bir durumu ifade eder. Selam kelimesi “nekra” olduğu zaman daha genel ve kapsamlı anlam ifade edeceği için Allah (c.c.) tarafından verilen selam kelimeleri genelde nekra

⁹⁵ Safi, *el-Cedvel fi İrâbi'l-Kur’ân-ı Kerîm*, 13:196.

⁹⁶ Fatih Akbaş, *Kısmî Farklılık İçeren Lafzî Müteşâbih Âyetlerin Belâgat İlmi ve Filolojik Açıdan Değerlendirilmesi*, (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, 2020), 89-91.

⁹⁷ Bakara 2/126.

⁹⁸ Ahmed b. Muhammed es-Sâvî Maliki Halvetî, *Hâşiyetü'l-ale's-Savi ala Tefsiri'l-Celaleyn = Haşiyetü's-Sâvi ala Tefsiri'l-Celaleyn*, thk. Abdülazîz Seyyidülehl. [y.y. : y.y.], 1381, 2/286; Hatîb el-İskâfî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-İsbahânî, *Dürratu't-Tenzîl ve Gürratu't-Te'vîl*, thk.: Muhammed Mustafa Aydın, (Mekke: Câmiatu Ummi'l-Kurâ, 1422/2001), 1: 282-283; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2:557; Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Cayb/et-Tefsîru'l-Kebîr*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420/1999), 4:49, 19:100.

⁹⁹ Zerkeşi, *el-Burbân*, 1:127, 2:64; Suyûtî, Celâlüddîn, *Mu'teraku'l-Ekrân fi İ'câzi'l-Kur'ân/ İ'câzu'l-Kur'ân ve Mu'teraku'l-Ekrân*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408/1988), 1: 69;

¹⁰⁰ Abdulmecid Yâsin, *el-Mebnâ ve'l-Ma'nâ fi'l-Âyâtü'l-Müteşâbihâti fi'l-Kur'ânü'l-Kerîm*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1426/2005), 401; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsir*, (Kahire: Dâru's-Sâbûnî, 1417/1997), 2:95.

¹⁰¹ Meryem 19/15.

¹⁰² Meryem 19/33.

¹⁰³ Akbaş, *Kısmî Farklılık İçeren Lafzî Müteşâbih Âyetlerin Belâgat İlmi ve Filolojik Açıdan Değerlendirilmesi*, 98-99.

¹⁰⁴ Ebû Abdillâh Bedreddîn Muhammed b. İbrahim b. Sadullâh el-Kinânî el-Hamevî İbn Cemaa, *Keşfu'l-Meânî fi'l-Müteşâbihî mine'l-Mesânî*, thk.: Abdu'l-Cevâd Halef, (Karaçi: Câmiatü'd-Dirasatü'l-İslâmiyye, 1410/1990), 247.

¹⁰⁵ Kur’ân-ı Kerîm’de bir kelime önce geçerken nekra; ikinci kez geçerken de marife olarak kullanılır. Bunun örnekleri için bk. Müzzemmil 73/15-16; Kamer 54/25-26; Âl-i İmrân 3/96-97; Nur 24/35. Bilgi için bk. Zeynuddin Abû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdulkadir er-Râzî, *Enmü’recun Celîlun fi Es’iletin ve Ecrîbetin ‘an Ğarâibi Âyi’t-Tenzîl*, thk. Abdurrahman b. İbrahim el-Matrûti, (Riyad: Dâru'l-Kütübî'l-Memleketi'l-Arabiyye’s-Suûdiyye, 1413/1993), 316.

kullanılmıştır.¹⁰⁶ Ma'rife olunca daha özel ve daha dar bir çerçeve ifade edeceği için Hz. İsa kendi kendine selam verirken, kendi selamı Allah'ın (c.c.) selamı gibi veya ondan daha genel olmayıp daha dar ve özel bir anlam ifade etmesi için edepli bir üslupla kelime marife kullanılmıştır.¹⁰⁷ Yine Hz. Hz. Musa Firavun'la konuşurken “*وَالسَّلَامُ عَلَيَّ مِنْ اتَّبَعِ الْهُدَى*” / *Selam hidayete tabi olanlara olsun!*¹⁰⁸ ifadesinde de selam kelimesi marife kullanılmıştır. Elbette kulun selamı ile Allah'ın (c.c.) selamı arasında kapsam açısından bir fark olmalıdır.¹⁰⁹

Burada mesele tartışma makamı olduğundan lâm-ı tarifi istiğrak için kullanıldığı kabul edilirse Hz. İsa “bütün selam bana ve bana uyanlara olup düşmanlara ise sadece lanet olsun demek” istemiştir. Aynı tarz üslubu Hz. Musa'nın az önce geçen sözünde de düşünülebilir.¹¹⁰

3.3.5. Cehennem Tasvirine Dair Bazı Marife-Nekra Örnekleri

Ayetlerde marife-nekra açısından dikkat çeken kelimelerden biri de “ateş” (نَار) kelimesidir. Bu kelimenin Kur'an'da geçen bütün versiyonlarını¹¹¹ incelemek bu çalışmanın sınırlarını aşar ve özel bir araştırmayı gerektirir.¹¹² Ancak burada benzer iki ayette yer alan “ateş” (نَار) kelimesinin birinde nekra dışında marife oluşu dikkat çekmektedir. Bir ayette “*فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ*” / *yakıtı, insana ve taş olan ateşten sakının...*¹¹³ buyrulurken bir diğer ayette “*فُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ*” / *kendinizi ve ailenizi, yakıtı insanlar ve taşlar olan bir ateşten koruyun...*¹¹⁴ buyrulmuş, Bakara suresinde “ma'rife” olarak zikredilen ateş (النَّار) kelimesi Tahrim suresinde “nekra” (نَارًا) olarak zikredilmiştir. Bunun da sebebi Tahrim suresinin daha önce,¹¹⁵ Bakara suresinin ise daha sonra indirilmiş olmasıdır. Arapça'da kural gereği¹¹⁶ ilk inen surede nekra (نَارًا) geçen kelime daha sonra ma'rife (النَّار) olarak zikredilmiştir.¹¹⁷ Ayrıca Bakara'daki ayet münafıklarla ilgili olup onlarda kendilerini kuşatan ateşin en alt kısmında oldukları için lâm-ı istiğrak veya lâm-ı ahd-i zihni ile kelime marife kılınmıştır. Tahrim suresinde ise hitap müminlere olup onların asilerinden ateş ile cezalanacak olanlar cehennem en üst kısmında olur. Azabın az olduğunu göstermek için de kelimenin nekra kullanımını uygun düşmüştür.¹¹⁸

¹⁰⁶ A'raf 7/46; Yunus 10/10; Ra'd 13/23-24; İbrahim 14/23; Nahl 16/32; Neml 27/59; Ahzab 33/44; Yasin 36/58; Saffat 37/79, 109; 120, 130, 181; Zümer 39/73.

¹⁰⁷ Fâdil Sâlih es-Sâmerrâi, *Lemesâtun Beyânîyye*, (ys., ts.), 645.

¹⁰⁸ Taha 20/47.

¹⁰⁹ er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 10: 164.

¹¹⁰ er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 21: 536; Şihabuddin Mahmud b. Abdullah el-Hüseynî el-Âlûsî, *Râbu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'u'l-Mesânî*, thk. Ali Abdülbârî Atıyye, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1995), 8: 409.

¹¹¹ “Ateş” (نَار) kelimesi Kur'an-ı Kerim'de marife olarak 126, nekra olarak da 19 olmak üzere toplam 145 kez geçmektedir. Bk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfessres li-elfâzî'l-Kur'ânî'l-Kerim bi-hâşiyeti'l-mushafî's-şerif*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1994), 893-895.

¹¹² Bekir Yıldırım, “Va'd, Va'id Ayetlerindeki Ma'rife ve Nekranın Dilbilimsel Analizi = Linguistic Analysis of Definite Article (Ma'rife) and Indefinite Article (Nekra) in Reward (Va'd) Penal (Va'id) Verses,” *Turkish Studies: Comparative Religious Studies*, 2021, cilt: XVI, sayı: 1, (s. 193-213), 206-208.

¹¹³ Bakara 2/24.

¹¹⁴ Tahrim 66/6.

¹¹⁵ Her ne kadar Zemahşerî vb. müfessirler konuyu izah ederken Tahrim suresinin Mekke döneminde, Bakara suresinin ise Medine döneminde indirilmiş olduğunu belirtmiş olsalar da öncelik ve sonralıkta bir sorun olmamasına rağmen esasen Tahrim suresi de Medine döneminde indirilmiştir. Bilgi için bk. Zemahşerî, *el-Keşaf*, 1:102. (Dipnot: 1).

¹¹⁶ Bir kelime önce Nekra; daha sonra Ma'rife olarak geçer. Ör: Nur 24/35; Kamer 54/25-26; Müzzemmil 73/15-16; Abbas, *Esâlibu'l-Beyân fî 'Ulûmi'l-Belâğa*, 153.

¹¹⁷ Ebu'l-Berekât Hafızuddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Neseî, *Medârikü't-tenzîl ve hakaikü't-te'vil = Tefsîru'n-Neseî*, thk. Yusuf ali Bedevî, (Beyrut: Dâru'l-Kelime't-Tayyib, 1419/1998), 1:67.

¹¹⁸ Ensârî, Ebu Yahya Zeynüddin Zekeriyya b. Muhammed b. Ahmed b. Zekeriyya, *Fethu'r-Rahmân bi Keşfi mâ Yeltebisu fî'l-Kur'an*, thk.: Muhammed Ali es-Sâbûnî, (Beyrut: Dâru'l-Kur'ânî'l-Kerim, 1403/1983), 1:19-20.

Cehennemle alakalı bir başka ayette de şu ifadeler yer almıştır: “*إِنَّمَا تَرْمِي بِشَرِّرٍ كَالْقَصْرِ. كَأَنَّهُ جِمَالَتٌ صُفْرٌ*” / *Şüphesiz o (cehennem), saray gibi kocaman kıvılcım saçır. Sanki o kıvılcımlar, sarı sarı erkek deve sürüleridir.*”¹¹⁹ Bu ayetlerde marife-nekra açısından “kıvılcım” (شَرِّر) ve “saray” (القَصْرِ) kelimeleri dikkat çekmektedir. Mahiyeti tam bilinmeyen “şerar/kıvılcım” kelimesi nekra kullanılmış ve muhataplarca görülüp bilinen (ma’rife) saraylara benzetilmiş¹²⁰, adeta “*O cehennem, bildiğimiz ve gördüğümüz saray gibi bilemeyeceğiniz kocaman bir kıvılcım saçır*” denilmiştir. Ancak saray kelimesiyle de yetinilmeyip ikinci bir açıklama olarak “develer” kelimesinin çoğulunun çoğulu “cimâletun” (جِمَالَتٌ) kelimesi de nekra olarak kullanılmış, “*O kıvılcım, sanki sarı sarı deve sürüleridir.*”¹²¹ denilmiştir.¹²¹

3.3.6. “Haksız Yere” Peygamberleri Öldürme İfadelerindeki Marife-Nekra Örnekleri

Kur’ân’da on yerde Yahudilerin peygamberleri öldürdüğünden bahsedilir.¹²² Beş ayette “*haksız yere*” ifadesi geçer. Bunlardan “*Haksız yere peygamberleri öldürüyorlar... / وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّنَ بِغَيْرِ الْحَقِّ*”¹²³ ayetinde olduğu gibi “*haksız yere*” ifadesi “*bi gayri’l-hakki*” (بِغَيْرِ الْحَقِّ) şeklinde marife kullanılırken, diğerlerinde¹²⁴ “*Haksız yere peygamberleri öldürüyorlar... / وَيَقْتُلُونَ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ*”¹²⁵ ayetindeki gibi “*bi gayri hakkin*” (بِغَيْرِ حَقٍّ) tarzında nekra kullanılmış,¹²⁶ benzer ayetlerde kelimelerin bu farklı kullanımı dikkat çekmiştir.¹²⁷ Burada özellikle lafızları benzeyen ayetlerdeki farklılıkları kavrayabilmek için iki ayetin

¹¹⁹ Mürselât 77/32-33.

¹²⁰ “Şerar, Kasr ve Cimâlâtun” kelimeleri hakkındaki yorumlar için bk. el-Bağdadi, *el-Cümân fî Teşbihatî’l-Kur’ân*, 373-381; Ebû Muhammed Abdulhak b. Gâlib b. Abdurrahman b. Temmam İbn ‘Atıyye, *el-Muharraru’l-Veciz fî Tefsîri’l-Kitâbi’l-Azîz*, thk. Abdusselam Abdüşşâfi Muhammed, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1422/2001), 10:377-378.

¹²¹ Bu ayetteki “cimâletun” (جِمَالَتٌ) kelimesi “deve/cemel” (جَمَلٌ) kelimesinin çoğulunun, çoğulunun 5. dereceden çoğulu olup bunun da çoğulu “cimâlâtun” (جِمَالَاتٌ) şeklindedir. Bu kelimelerin sağdan sola sıralanışı şöyledir:

جَمَلٌ > أَجْمَلٌ > أَجْمَالٌ > جَامِلٌ > جَمَالٌ > جِمَالَةٌ > جِمَالَاتٌ

Cemel kelimesi görüldüğü gibi 6 kez çoğul yapılmış olup bunun açılımı şudur:

Cemel=Bir Deve; Cemelâni=İki Deve; Ücmel=Develer (En az üç deve...)

1. **Ücmel**=Develer (En az üç deve...); Ücmelâni= İki Grup Deve; Ecmâlün= Üç Grup Deve... 3x3=9

2. **Ecmâlün**= Üç Grup Deve (En az dokuz deve); Ecmâlâni= (2 X 9 deve); Câmîl = 3X9=27 deve.

3. **Câmîl** = 3X9; Câmîlâni = 2X3X9=54; Cimâlun = 3X3X9= 81 deve.

4. **Cimâlun** = 3X3X9= 81; Cimâlâni = 2X3X3X9= 162; Cimâletun = 3X3X3X9= 243 deve.

5. **Cimâletun** = 243; Cimâletâni = 2 X 243 = 486; Cimâlâtun = 3 X 243 = 729 deve (en az).

Yani o kıvılcımların her biri birer saray gibidir. O saray da en az 243 deve gibidir. Arapça’da “deve” kelimesi dışında altı kere çoğul yapılmış başka bir çoğul yoktur. Araplar “deve” anlamındaki “*camel*” (جَمَلٌ) kelimesini yukarıdaki şekilde birkaç kez çoğul yapmışlardır. Bilgi için bk. Celaluddin es-Suyûtî, *el-Müştâhîr fî Ulûmî’l-Lûga ve Emmânâ*, thk. Fuad Ali Mansûr, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1418/1998), 2: 93-94; Muhammed Hamidullah, *Kur’an-ı Kerim Tarihi*, trc. Salih Tuğ. (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı/İFAV, 1993), 85-86 (md. 128). (İbn Habîb, *Kitabu’l-Muhabber* den naklen, 513). Suyûtî’ye göre 6. dereceden çoğulu olup 729 deve yapar.

¹²² er-Râzî, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Muzaffer İbnu’l-Muhtar Ebû’l-Abbâs Bedruddin, *Kitabu Hüccetî’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Ömer el-Mahmesânî el-Ezherî, (Beyrut: Dâru’r-Râidî’l-Arabî, 1402/1982), 63-64.

¹²³ Bakara 2/61.

¹²⁴ Âl-i İmrân 3/21 (بِغَيْرِ حَقٍّ), 112 (بِغَيْرِ حَقٍّ), 181 (بِغَيْرِ حَقٍّ); Nisa 4/155 (بِغَيْرِ حَقٍّ). Bilgi için bk. Kirmânî, Ebû’l-Kâsim Burhaneddin Tacülkurra Mahmûd b. Hamza Kirmani, *Esrârü’t-Tekrâr fî’l-Kur’ân / el-Burhân fî Müteşâbihî’l-Kur’ân limâ fîhi mine’l-Hücceti ve’l-Beyân*, thk. Abdülkadir Ahmed Ata, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1986), 74-75.

¹²⁵ Âl-i İmrân 3/112.

¹²⁶ Zerkeşi, *el-Burhân*, 1: 127-128; İbnü’l-Cevzî, Cemaluddin Ebû’l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *Funûnu’l-Efnân fî Uyûni’l-Ülûmil-Kur’ân*, (Beyrût: Dâru’n-Neşr-Dâru’l-Beşâir, 1408/1987), 421.

¹²⁷ Özellikle benzer üç ayetteki (Bakara 2/62; Âl-i İmrân 3/21, 112) lafızların farklılıkları dikkat çekmektedir. Örneğin; “*peygamberler*” ifadesi Bakara suresinde (2/61) “*en-nebiyyîne*” (النَّبِيِّينَ) şeklinde cem’i müzekker salim

tam metnini görmek gerekir. Bakara 2/61. ayette şöyle buyrulmuştur: “ ... وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الدَّلِيلَةُ وَالْمَسْكَنَةُ ... / ... *İşte / وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ* (bu hadiseden sonra) *üzerlerine aşağılık ve yoksulluk damgası vuruldu. Allah'ın gazabına uğradılar. Bu musibetler (onların başına), Allah'ın âyetlerini inkârâ devam etmeleri, haksız olarak peygamberleri öldürmeleri sebebiyle gelmiştir. Bunların hepsi, sadece isyanları ve taşkınlıkları sebebiyledir.*”

Bu ayette (2/61) hem kendileri hem tavır ve davranışları bilinen, daha önce pek çok kriz çıkarmış bir toplumdaki bahsedilmektedir. Bunların kendileri meşhur ve bilinen kişiler olunca işledikleri fiilleri de meşhur olmuş, “*haksız yere*” ifadesi (بِغَيْرِ الْحَقِّ) şeklinde marife kullanılmıştır.

Buradaki “*hak*” (الْحَقِّ) kavramı “(Savaş, eşkıyalık, devlete isyan, adam öldürmek gibi,) *Meşrû bir hak karşılığı olmadığı, Allah'ın haram (dokunulmaz) kaldığı canı öldürmeyin.*” (وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ)¹²⁸

ayetinde yer alan ve meşru karşılık anlamına gelen “*hak*” (الْحَقِّ) ifadesidir. Ölümü hak etmemiş mümin bir kişiyi öldürmek kısıtı gerektirir, öldürülen o mümine karşılık katil sorumlu tutulur ve öldürülebilir. Yahut dinden dönmek, evli iken zina etmek gibi durumlar ancak adam öldürmek için meşru bir hak olabilir. Bu da bilinen meşhur bir durum olup bu tür haktan elbette marife olarak bahsedilir. Ayette zikri geçen Yahudiler ise peygamberlerin bu tür suçları olmaksızın onları öldürmüşlerdir. Ne var ki Yahudiler bu peygamberlerin ölümü hak ettiklerine inanıp hiçbir zaman atalarının işledikleri bu suçlardan dolayı pişmanlık duymamışlardır. Peygamberlerin zaten belirtilen suçlardan herhangi birini işleyip de ölümü hak edecek bir durumları olamaz. Ancak katillerin durumunu iyice tespit edip peygamberlerin asla bu ölümü hak etmediklerini vurgulamak için “*haksız yere*” (بِغَيْرِ الْحَقِّ) ifadesi kullanılmıştır.¹²⁹

Âl-i İmrân 3/21. ayette de haksız yere peygamberleri öldüren ve bu öldürme işini bir hak olarak gören bir toplumdaki bahsedilmekle birlikte¹³⁰ mukayese 3/112. ayet üzerinden yapılacaktır. Çünkü Bakara suresindeki (2/61) ayete benzeşen ancak “*haksız yere*” (بِغَيْرِ حَقِّ) ifadesinin nekra kullanıldığı bu ayette şöyle buyrulmuştur: “ ... وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الدَّلِيلَةُ أَيْنَ مَا تُقْتُلُوا إِلَّا بِحَبْلِ مِنَ اللَّهِ وَحَبْلٍ مِنَ النَّاسِ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ / *Onlar (yahudiler) nerede bulunurlarsa bulunsunlar, Allah'ın abidine ve insanların (müminlerin) himayesine sığınmadıkça kendilerine zillet (damgası) vurulmuştur; Allah'ın hışmına uğramışlar ve miskinliğe mahkum edilmişlerdir. Çünkü onlar, Allah'ın âyetlerini inkâr ediyorlar ve haksız yere peygamberleri öldürüyorlardı. Bu da, onların isyan etmiş ve haddi aşmış bulunmalarındandır.*”¹³¹ Bu ayet Peygamberimiz (s.a.v.) döneminde bulunan bir toplumdaki haber vermekte, onların inançlarını anlatmaktadır. Çünkü onların inancına göre ne babalarının ne de kendilerinin yaptıkları günahlar sebebiyle cezalanacak ve üzerlerine aşağılık damgası vurulacak değildir. Dolayısıyla bunlar da Hz. Musa döneminde diğer insanlara üstün kılınanlar gibi Peygamberimize (s.a.v.) karşı seçkin bir toplum olacaklarını¹³² zannetmektedirler.

(düzenli eril çoğul) kullanılırken, Âl-i İmrân suresinde ilkinde (3/21) yine “*en-nebiyyîne*” (النَّبِيِّينَ) şeklinde cem'i müzekker salim ama ikincisinde (3/112) yani Bakaradakine benzer ayette “*el-enbiyâu*” (الْأَنْبِيَاءُ) şeklinde cem'i mükesser (düzensiz çoğul) kullanılmıştır. Konunun daha iyi anlaşılması için ayetlerin tamamı ve sure içindeki bağlamı dikkate alınmalıdır. Ancak bu çalışmanın asıl konusu, marife nekra olduğu için şimdilik diğer konulara işaret yetinilmektedir. Ayetlerdeki cem'i müzekker salim ve cem'i teksir konusu ile ilgili bk. el-Gırmâtî, Ebû Cafer Ahmed b. İbrâhim İbnü'z-Zübeyr es-Sekafî, *Milâkû't-Te'vîl'l-Kâfi' bi-zev'i'l-İlhâdî ve't-Ta'tîl fî Tevâbi'l-Müteşâbihî'l-Lafzî min Âyî't-Tenzîl*, thk. Mahmûd Kamil Ahmed, (Beyrut: Dârü'n-Nehdatü'l-Arabiyye, 1405/1985), 1:41-42.

¹²⁸ En'âm 6/151.

¹²⁹ el-İşkâfî, *Durratü't-Tenzîl*, 1:246-247; Kirmânî, *el-Burbân*, 74-75.

¹³⁰ İlgili ayette de “*peygamberleri haksız yere öldürüyorlar...*” (وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقِّ) ifadesi geçmektedir. Bilgi için bk. el-İşkâfî, *Durratü't-Tenzîl*, 1:248.

¹³¹ Âl-i İmrân 3/112.

¹³² Nitekim onlara “*şehre inin orada her istediğiniz vardır*” (Bakara 2/61) buyrulmuştu.

Böylece olmuş bitmiş, haberleri tarihe mal olmuş bir toplumdan bahsedilirken marife kelime (بَعَثَ الْحَقِّ) kullanılmış, ama kendilerini bir tehlikeye karşı uyarıp tehdid eden bir ayette, yani henüz gerçekleşmemiş ve gelmesi muhtemel bir azaba karşı bir durumda nekra bir kelime (بَعَثَ حَقِّ) kullanılmıştır.¹³³ Bakara 2/61. ayet geçmişteki Yahudiler hakkında nazil olduğundan onların durumu netleşmiş, kesinleşmiştir. Âl-i İmrân suresindeki ayetler (3/21, 112, 181) ise Peygamberimiz (s.a.v.) zamanındaki Yahudiler hakkında nazil olmuştur, akıbetleri henüz netleşmemiştir.¹³⁴ Âl-i İmrân 3/21. ayetteki cümle (geleceğe yönelik) şart konumundadır ve genel bir ifadedir, dolayısıyla umumiyet bildirmesi için olumsuzluğun nekra sigasıyla gelmesi daha uygundur. Bakara 2/61. ayet, bizzat içindeki ifadelerden de anlaşıldığına göre (geçmişte) bilinen insanları anlatmak üzere gelmiştir. Dolayısıyla burada “*bi'l-hak*” (بِالْحَقِّ) kelimesinin marife gelmesi uygundur. Çünkü ölümü/öldürmeyi mubah kılacak olan hak onlara göre bilinmekte idi.¹³⁵ Burada karşılığında canların öldürüldüğü “*hak*” bilinen alışıl gelmiş bir şey olup Âl-i İmrân suresindeki tamamen farklı bir şeydir.¹³⁶ Hülâsa marife olanın sınırları daha belli ve çerçevesi daha belirgindir. Nekra olan ise daha genel/umumî bir anlam ifade eder.¹³⁷

Onlar peygamberleri haksız yere öldürüyorlardı. Haklı yere adam öldürmenin sebebi belli¹³⁸ olduğundan Bakara suresinde “*hak*” kelimesi marife kullanılmıştır. Nekra olarak kullanıldığı yerde ise öldürmeyi geç, hiçbir haklı gerekçeleri bilinmemektedir. Nekra olan yerde onlara yönelik daha şiddetli ve kapsamlı bir uyarı ve eleştiri vardır.¹³⁹ Esasen peygamberleri öldürmenin hiçbir gerekçesi olamaz ama hayal edilebilecek herhangi bir gerekçe de yoktur. Dolayısıyla nekranın olduğu yerde eleştiri daha şiddetli ve günahları daha büyük olmaktadır. Burada hem muhtemel herhangi bir vehim kesip atılmış, konu pekiştirilmiş hem de Peygamberimiz (s.a.v.) dönemindeki Yahudiler suçlanmıştır. Zira bunlar eski atalarının yaptıklarını normal görmekteydiler. Burada nekra olması daha evla, ifade daha güçlüdür...¹⁴⁰ Bakara suresinde (2/61) belirli bir kesimi gösterdiği için marife olması, Âl-i İmrân'da (3/21) şart makamında olduğu için umum ifade edip nekra olması evladır.¹⁴¹

Benzer iki ayette kullanılan aynı ifadeden birinin marife, diğerinin nekra oluşuna şu açıdan da bakılabilir: Her iki surede de peygamberleri öldürmeleri çirkin bir eylem olmasına rağmen Âl-i İmrân'daki bağlam Bakaradaki bağlamdan daha ayrıntılı, geniş ve genel olduğundan oradaki eleştiri daha büyük ve daha geneldir, dolayısıyla da Âl-i İmrân'da nekra kullanılması daha uygundur. Bakara ayetinde (2/61) zillet ve meskenet birlikte zikredilmiştir (وَضْرِبَتْ عَلَيْهِمُ الدَّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ). Âl-i İmrân ayetinde (3/112) ise hem pekiştirilmiş hem tekrar edilmiş hem de genelleme yapılmıştır. Bu surede önce (وَضْرِبَتْ عَلَيْهِمُ الدَّلَّةُ أَيْنَ مَا تُفْقَهُوا) denilmiş, “*her nerede bulunurlarsa*” sözüyle genelleme yapılmış, yine (وَضْرِبَتْ عَلَيْهِمُ الْمَسْكَنَةُ) sözünde hem fiil hem harfi cer tekrar edilerek pekiştirme yapılmıştır. Bakara suresinde “*peygamberleri öldürüyorlar*” (وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ) denilirken azlık bildiren cem’i killet kullanılmış, Âl-i İmrân suresinde çokluk bildiren cem’i kesret (وَيَقْتُلُونَ الْأَنْبِيَاءَ) kullanılmıştır. Dolayısıyla Bakara suresinde de eleştiri var ama Âl-i İmrân'daki eleştiri, ayıplama ve yerme daha şiddetlidir. Bu nedenle

¹³³ el-İskâfî, *Dürratu't-Tenzîl*, 1:247-249.

¹³⁴ İbn Cema, *Keşfu'l-Meânî*, 99.

¹³⁵ Nitekim Maide 5/45. ayette “*وَكُنْتُمْ فِيهَا أَنْفُسًا بَالِغًا*” Biz onda (Tevrat'ta), onlara ‘Cana can... (ve azalara karşılık) kısas vardır’ diye yazdık (farz kıldık)...” buyrulmuştur.

¹³⁶ Zerkeşî, *el-Burhân*, 3: 219; Fâdil Sâlih es-Sâmerrâî, *et-Ta'biru'l-Kur'ânî*, (Amman: Dâru Ammâr, 1430/2009), 191-192.

¹³⁷ el-Gırnâtî, *Milâku't-Te'vîl*, 1:70-73; er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 3:535.

¹³⁸ En'âm 6/151. Haklı yere adam öldürmenin sebebi ve cezası Müslümanlar nezdinde bilinmekte olduğundan bu ayette hak lam-ı tarif ile zikredilmiştir.

¹³⁹ Gırnâtî, *Milâku't-Te'vîl*, 1: 71-73.

¹⁴⁰ er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 3:535; İbn 'Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, 1:156.

¹⁴¹ Ebû Hayyan Muhammed b. Yusuf b. Ali el-Endelüsî, *el-Babru'l-Mubîdî fî't-Tefsîr*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420/1999), 3:76.

Bakara'da daha özel bir anlatım ifade eden marife (بَعِيرِ الْحَقِّ) kullanılırken, Âl-i İmrân'da daha genel bir ifade eden nekra bir tabir (بَعِيرِ حَقِّ) kullanılmıştır.¹⁴²

3.3.7. “Azîz ve Hakîm” Kelimelerinin Marife-Nekra Kullanımı

Benzer konularda aynı lafızların marife-nekra kullanılmasının örneklerinden biri de aşağıdaki ayetlerde yer alan “azîz ve hakîm” kavramlarıdır. Bir ayette “وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ / ...Yardım ve zafer (nusret) yalnız Allah katındandır. Çünkü Allah mutlak galiptir, yegâne hüküm ve hikmet sahibidir.”¹⁴³ buyrulmuşken, bir diğer ayette “وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ / ...Yardım ve zafer (nusret) ancak üstün ve güçlü, yegâne hüküm ve hikmet sahibi olan Allah'ın katındandır.”¹⁴⁴ buyrulmuştur.

Yukarıdaki iki ayetin ilkinde “azîz” ve “hakîm” ifadeleri nekra iken ikincisinde marife olarak yer almıştır. Çünkü Enfal sûresindeki (8/10) ayet ilk olarak Bedir savaşı hakkında indirilmişken, Âl-i İmrân sûresindeki (3/126) ayet ikinci kez Uhud savaşı hakkında indirilmiştir. İlk olarak Allah (c.c.) katından gelen yardım ve zaferin önemi ve büyüklüğünü göstermek için kelimeler nekra seçilmiş, ikinci ayette marife olarak birinciye gönderme yapılmış, adeta daha önce zaferin Allah (c.c.) katından olduğuna dair bilgilendirilmiştir, işte zafer sadece ve sadece “azîz” ve “hakîm” olan Allah (c.c.) katındandır, denilmiştir. Dolayısıyla nekradan sonra marife gelmiştir.¹⁴⁵

Bu iki ayetin metni ve meali tam olarak şöyledir: Âl-i İmrân suresinde şöyle buyrulmuştur: “وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِ قُلُوبُكُمْ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ / Allah bunu (yardım) size ancak bir müjde olsun ve kalplerinizi bununla tatmin bulsun diye yaptı. Yardım ve zafer (nusret) ancak üstün ve güçlü, hüküm ve hikmet sahibi olan Allah'ın katındandır.”¹⁴⁶

Enfal sûresinde ise şöyle buyrulmuştur: “وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِ قُلُوبُكُمْ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ / Allah bunu (meleklerle yardım) sadece müjde olsun ve onunla kalbinizi yatışsın diye yapmıştır. Zaten yardım yalnız Allah tarafındandır. Çünkü Allah mutlak galiptir, yegâne hüküm ve hikmet sahibidir.”¹⁴⁷ Ayetlerde hem kelimelerin seçiminde hem de onun terkip ve cümlelerinde birtakım incelikler vardır. Birinde (3/126) “bihi” (بِهِ) ifadesi “kulûbukum” (قُلُوبُكُمْ) kelimesinden sonraya kalmış, diğerinde (8/10) öne geçmiştir.¹⁴⁸ Yine ilkinde (3/126) “azîz” ve “hakîm” ifadeleri marife (الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ) iken ikincisinde (8/10) nekra (عَزِيزٌ حَكِيمٌ) olarak yer almıştır.¹⁴⁹

Birinci ayet Müslümanların katılmış olduğu ilk savaş, Bedir'den bahsetmektedir. İçlerinde bazıları bu durumdan hoşlanmasa da Rablerine imanları ve güvenleri sapsağlamdır. O yüzden ilahi yardım ve destek başkaları tarafından pek çok araç gereçle oluşmayacak derecede onların psikolojilerine etki etmektedir. Bu nedenle her iki ayetin sonu da “Yardım ve zafer ancak Allah (c.c.) katındandır” ve “Allah (c.c.) azizdir, hakimdir” şeklinde gelmiştir. Bu vurgu her iki ayette de görülmektedir. Âl-i İmrân suresindeki ayet indiği zaman Müslümanlar çeşitli çarpışmaları tecrübe etmiş, savaşın derinliklerine dalıp inkâr edilemez gerçeği apaçık gözle görmüşlerdir. Gerçekten Allah (c.c.) kendilerine yardım etmiş olduğundan bu pekiştirmeye ihtiyaçları yoktu. O yüzden adeta iki cümle

¹⁴² Sâmerrâî, *Meânî'n-Nabv*, (Amman: Dâru'l-Fikr, 1420/2000), 1:110-111; *et-Ta'biru'l-Kur'ânî*, 192-193.

¹⁴³ Enfâl 8/10.

¹⁴⁴ Âl-i İmrân 3/126.

¹⁴⁵ İbn Cema, *Keşfü'l-Meânî*, 133.

¹⁴⁶ Âl-i İmrân 3/126.

¹⁴⁷ Enfâl 8/10.

¹⁴⁸ Akbaş, *Kısmî Farklılık İçeren Lafzî Müteşâbih Ayetlerin Belâgat İlmi ve Filolojik Açıldan Değerlendirilmesi*, 253-254.

¹⁴⁹ el-İbâdu'l-Bedr, Abdulmuhsin b. Hamd b. Abdulmuhsin b. Abdullah b. Hamd, *Âyâtun Müteşâbihâtu'l-Elfâzî fî'l-Kur'ân-ı Kerîm ve Keyfe't-Temyîzu Beynehâ*, (Rıyad: Dâru'l-Fadîle, 1423/2002), 64.

tek cümle halinde özetlenerek “ *وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ* / *Yardım ve zafer (nusret) ancak üstün ve güçlü, hüküm ve hikmet sahibi olan Allah'ın katındandır.*”¹⁵⁰ denilmiştir.¹⁵¹

Enfâl'deki ayetin sonu nekra kelimelerle biterken, Âl-i İmrân suresindeki ayetin sonu marife olarak “el-‘Azîzu'l-Hakîm” (الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ) şeklinde sona ermiştir. Çünkü burada izzet, güç ve onurun sadece Allah'a (c.c.) ait olduğunu vurgulamak kastedilmiştir. Allah'tan (c.c.) başka gerçek anlamda hüküm ve hikmet sahibi olmadığı gibi insanı alçaltan ve yükselten, hikmetini veren ve alan da sadece O'dur.¹⁵² Bu lâm-ı ta'rif kasr ifade edip gerçekte Allah'ın (c.c.) dışındaki bütün izzet ve onurun da O'ndan geldiğini göstermektedir. Kelimelerin ma'rife veya nekra kullanılışı ayetin bağlamına ve içinde bulunduğu surenin muhtevasıyla da alakalıdır.¹⁵³

3.3.8. Şeytanın Dürtüsü ve İstiâze Konusunda Marife-Nekra Örnekleri

A'raf suresinde “ *وَإِنَّمَا يَنْزِعَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْعٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ* / *Eğer şeytanın fitlemesi seni dürterse (ondan sana bir vesvese gelecek olursa) hemen Allah'a sığın. Çünkü O, işitendir, bilendir.*”¹⁵⁴ buyrulmuşken, Fussilet suresinde “ *وَإِنَّمَا يَنْزِعَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْعٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ* / *Eğer şeytandan gelen kötü bir düşünce (vesvese) seni dürtecek olursa, hemen Allah'a sığın. Çünkü O, her şeyi hakıyla işitir, her şeyi mükemmel tarzda bilir.*”¹⁵⁵ buyrulmuştur.¹⁵⁶ Bu ayetlerde kelimelerin her biri özenle seçilmiş olmakla birlikte¹⁵⁷ konu açısından ayetlerin sonundaki esmâ-i hüsnanın marife-nekra olarak farklı kullanımları dikkatleri çekmiştir.¹⁵⁸ Genel kural kelimenin ilk geçtiği yerde nekra, ikinci geçtiği yerde marife kullanılmasıdır.¹⁵⁹

İniş sırası 39. olan A'raf suresinde lafızlar (إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ) şeklinde nekra olarak yer alırken, iniş sırası 61. olan Fussilet suresinde (إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ) şeklinde marife olarak yer almış ve fasıl zamiri “*huve*” ile de pekiştirilmiştir. Çünkü Araf suresinde öncesindeki fiillerin hepsi cem'i müzekker salim fiiller ve fiilden türeyen isimler şeklinde gelmiştir.¹⁶⁰ Burada fiil veya fiilimsi olan kelimelere uyum sağlaması, fiil manasına uygun olması için isimlerin başına lâm-ı ta'rif konulmamıştır. Yani (إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ) derken adeta “*Allah'a sığın. Çünkü O, senin sığınmanı işitmektedir, eman dilemeni bilmektedir.*” (إِسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ) denilmiştir. Secde suresinde ise ilgili ayetin öncesindeki kelimelerin fasılları (bitiş kelimeleri) genelde isimlerden oluşmaktadır.¹⁶¹ Bu ayetlerde özellikle “*veliyun hamîm*” (ولي حميم) ve “*azîm*” (ذو حظ عظيم) kelimeleri fiil manası taşımamaktadır. İşte

¹⁵⁰ Âl-i İmrân 3/126.

¹⁵¹ Fadıl Hasan Abbas, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn Esâsiyyetubu ve'tticâbâtubu ve Menâhicubu fî'l-'Asri'l-Hadîs*, (Amman: Dâru'n-Nefâis, 1437/2016), 1:499.

¹⁵² Bakara 2/269; Âl-i İmrân 3/26; Ra'd 13/41.

¹⁵³ Sâmerrâi, *Lemesâtu Beyânîyye*, 128.

¹⁵⁴ A'raf 7/200.

¹⁵⁵ Fussilet 41/36.

¹⁵⁶ Ayrıca Nahl 16/98 ile Mü'min 40/56. ayetler de Allah'a sığınmaktan bahsedip benzer ifadeleri içermiş olsalar da onlardaki nüanslar başka bir araştırmanın konusu olabilir. Allah (c.c.) Kur'an okunurken dinlenilmesini istediği halde (Araf 7/204), şeytan ve kafirler Müslümanın Kur'an okumasını ve dinlemesini istemezler (Fussilet 41/26). Bunların şerrinden de “işitici ve bilici” Allah'a (c.c.) sığınmak gerekir (A'raf 7/200; Fussilet 41/36).

¹⁵⁷ Avde Halil Ebû Avde, *Şevâbidun fî'l-İcâzi'l-Kur'ânî, Dirâsetun Luğavîyyetun ve Delâliyyetun*, (Amman: Dâru Ammâr, 1419/1998), 39.

¹⁵⁸ Akbaş, *Kasımî Farklılık İçeren Lafzî Müteşâbih Âyetlerin Belâgat İlmi ve Filolojik Açından Değerlendirilmesi*, 95-97.

¹⁵⁹ Nitekim Âl-i İmrân 3/34 ayetin sonu *وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ* şeklinde nekra olarak biterken, 35. ayetin sonu *إِنَّكَ أَنْتَ* şeklinde marife olarak sona ermiştir.

¹⁶⁰ Örneğin “*يَنْصُرُونَ*” (A'raf 7/192), “*يَخْلُقُونَ*” (A'raf 7/191), “*فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ*” (A'raf 7/190), “*لَا يَبْصُرُونَ*” (A'raf 7/198), “*الْجَاهِلِينَ*” (A'raf 7/199) şeklinde çoğul nunu ile biten kelimeler vardır.

¹⁶¹ Fussilet 41/34-35.

bu fasılalardan sonra isim kullanılmış, “*es-semiu'l-'alim*” (السَّمِيعُ الْعَلِيمُ) terkibi özellikle lâm-ı ta'rifli kullanılarak fiil manasından uzak tutulmuştur. Yani burada özellikle “Gerçekten Allah (c.c.), her şeyi işiten ve bilen, hiçbir şeyin kendine gizli kalmadığı yegane varlıktır” denilmiş, A'raf suresindeki gibi fiil manası öne çıkarılıp da “*O, duayı işitir, samimiyyeti bilir*” (إِنَّهُ يَسْمَعُ الدُّعَاءَ، وَيَعْلَمُ الْإِحْلَاصَ) denilmemiştir. Bu durum iki bağlam arasındaki en belirgin farktır.¹⁶²

A'raf suresinde iki sıfatın nekra (إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ), Fussilet suresinde ise marife (إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ) olarak yer almış olması şu şekilde de değerlendirilebilir. A'raf suresinde bu ayetten (7/200) önceki ayetlerde onların taştan ve tahtadan yontup yaptıkları¹⁶³ tanrıçalarından bahsedilmiş ve onların hiçbir şey yaratmadığı gibi kendilerine yardım edemeyecekleri¹⁶⁴ anlatılmıştır. Ayrıca bunlarda canlı varlıklarda görülen güç yetirme, yürüme, görme, tutma, işitme gibi özelliklerin de bulunmadığı belirtilmiştir.¹⁶⁵ Fakat secde suresindeki ayetin öncesinde “*Siz yaptıklarımızın peke çoğunu Allah'ın bilmediğini zannettiniz*”¹⁶⁶ gibi ayetler yer almaktadır. Dolayısıyla her iki surede de öncesiyle bağlantılı olarak vurgu için nekra veya marife kullanılmıştır.¹⁶⁷ Fussilet suresinde bir önceki ayette (وَمَا يُلْقَاهَا إِلَّا) (وَمَا يُلْقَاهَا إِلَّا) şeklinde tekrarlı pekiştirme vardır o yüzden de kelimeler marife kullanılarak mübalağa yapılmıştır. Araf suresinde ise böyle bir durum söz konusu olmayıp mübteda marife, haberi de nekra kullanılmıştır.¹⁶⁹

3.3.9. Bakara Suresinde (بِالْمَعْرُوفِ) ve (مِن مَّعْرُوفٍ) İfadelerinin Farkı

Bakara suresindeki benzer iki ayette aynı kelimeler marife-nekra yönünden farklı kullanılmıştır. Bir ayette¹⁷⁰ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَا فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ buyrulurken bir diğer ayette¹⁷¹ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَا فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَّعْرُوفٍ buyrulmuştur. Bu iki ayette hem harf-i cer açısından hem de marife-nekra açısından farklılıklar vardır.¹⁷²

Ayetlerin tamamı şöyledir: “وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا لَا يَرِيحُونَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَزْوَاجَهُنَّ وَأَشْهُرًا وَعَشْرًا فَإِذَا / İçinizden vefat edip de, geride eşler bırakan kimselerin hanımları evlenmeyerek, kendi başlarına dört ay on gün beklerler. İddetlerini, bekleme sürelerini bitirdikleri zaman kendileriyle ilgili yaptıkları Kur'an'ın ve sünnetin hükümlerine, meşrû, İslâmî kurullarla örtüşen örf'e uygun işlerde size bir günah, bir vebal yoktur. Allah işlediğimizi gizli-açık bütün amellerden haberdardır.”¹⁷³ Görüldüğü gibi bu ayette “*ma'rûf*” (بِالْمَعْرُوفِ) kelimesi ma'rife kullanılmıştır. Diğer ayetin tamamı ise şöyledir: “وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَّتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ حَرَجْنَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ / Sizden vefat edip de geriye dul eşler bırakan kimselerin, hanımlarının, evlerinden çıkarılmadan, bir yıl kadar bıraktıkları maldan faydalanmaları bususunda, sağlıklarında vasiyet etsinler. Eğer kadınlar, kendiliklerinden çıkıp giderlerse, kendileriyle ilgili yaptıkları meşrû, İslâmî kurullarla örtüşen örf'e

¹⁶² el-İskâfî, *Dürratü't-Tenzîl*, 2: 687-689.

¹⁶³ Nitekim Saffat 37/95. ayette “Yonttuklarınıza mı tapıyorsunuz?” (أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ) denilmiştir.

¹⁶⁴ Araf 7/191-192.

¹⁶⁵ A'raf 7/193-198.

¹⁶⁶ Fussilet 41/22. Ayrıca bk. 41/25, 29.

¹⁶⁷ el-Ğırnâtî, *Milâkü't-Te'vîl*, 1:222-224.

¹⁶⁸ Fussilet 41/35.

¹⁶⁹ Zerkeşi, *el-Burbân*, 1: 127-128.

¹⁷⁰ Bakara 2/234.

¹⁷¹ Bakara 2/240.

¹⁷² Akbaş, *Kısmî Farklılık İçeren Lafzî Müteşâbih Ayetlerin Belâgat İlmi ve Filolojik Açından Değerlendirilmesi*, 94-95.

¹⁷³ Bakara 2/234.

uygun davranışlarından dolayı size bir günah, bir vebal yoktur. Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.”¹⁷⁴ Bu ayette ise “*ma'rûf* (من مَعْرُوفٍ)” kelimesi nekra kullanılmıştır.

Bu iki ayette üç husus dikkati çekmektedir: Ayetin birinde “*bi'l-ma'rûf* (بِالْمَعْرُوفِ)” şeklinde kelime marife iken diğerinde “*min ma'rûf* (من مَعْرُوفٍ)” şeklinde nekra kullanılmıştır. Yine birinde “*bi*” harf-i ceri kullanılırken diğerinde “*min*” harf-i ceri kullanılmıştır. Üçüncü mesele de ayetin biri (وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ) şeklinde biterken diğeri (وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ) şeklinde sona ermektedir.¹⁷⁵ Aynı suredeki benzer iki ayette yer alan bu farklı ifadelerinin belli sebepleri vardır. Öncelikle belirli bir şeyi gösterene marife denilirken, belirli olmayan bir şeyi gösterene nekra denildiği bilinmektedir. İlk ayette “*bi'l-ma'rûf* (بِالْمَعْرُوفِ)” kelimesiyle kastedilen bizzat evlilikdir. Çünkü devamındaki ayette (2/235) kadınlara evlilik teklifinden veya onu içinde gizlemekten bahsedilmektedir. İkinci ayetteki (2/240) kelime ise daha genel olup onunla mübah olan herhangi bir şey kastedilir. Konu evlilik olunca “*bi*” edatıyla kullanılmıştır. Çünkü “*bi*” edatı arkadaşlık, birliktelik ve yapışıp ayrılmamayı göstermektedir. Zaten evliliğin anlam ve gayesi tam da budur.¹⁷⁶

İlk ayette (وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا لَا يَرَوْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَزْوَاجَهُنَّ وَأَشْهُرَهُنَّ وَعَشْرًا) / *İçinizden vefat edip de geride eşler bırakan kimselerin hanımları evlenmeyerek, kendi başlarına dört ay on gün beklerler.*” buyurduktan sonra (فَإِذَا بَلَغَ أَجْلُهُنَّ) / *İddetlerini, bekleme sürelerini bitirdikleri zaman*” buyurmuştur. Yani 4 ay 10 günü tamamladıklarında dışarı çıkarlar. Burada “*izâ*” edatı da oldukça önemlidir, sınırları ve süresi belli bir zamanı ifade etmektedir. Burada şeriatin çok açık bilinen bir kuralı belirtildiğinden “*bi'l-ma'rûf* (بِالْمَعْرُوفِ)” kelimesinin marife kullanımı uygun düşmüştür.¹⁷⁷

Diğer ayette (2/240) (فَإِنْ حُرْجْنَ) / *Eğer kadınlar, kendiliklerinden çıkıp giderlerse...*” buyrulmuş, “*in*” edatı kullanılmıştır. Bilindiği üzere “*in*” edatı “*izâ*” gibi belirli bir süreyi ifade etmemektedir. Bir fiil “*izâ*” ile kullanılan şartta bağlı ise onun gerçekleştiği anda gerçekleşmelidir, ancak “*in*” edatı ile kullanılan bir şartta zamana riayet zorunluluğu söz konusu değildir. Dolayısıyla birinci (2/234) ayette süre belirtilip “*izâ*” edatı kullanıldığı için kelimenin “*bi'l-ma'rûf* (بِالْمَعْرُوفِ)” şeklinde marife kullanılması gayet uygundur. İkinci (2/240) ayette ise hem sınırları belirli kesin bir süre kullanılmadığından hem de kesinlik ifade etmeyen “*in*” edatı kullanıldığından müphemlik ifade edecek tarzda “*min ma'rûf* (من مَعْرُوفٍ)” şeklinde nekra kullanılması isabetli olmuştur.¹⁷⁸

Burada marife olan “*ma'rûf* (بِالْمَعْرُوفِ)” ile kastedilen özellikle evlilikdir. Marife olmayan “*ma'rûf* (من مَعْرُوفٍ)” kelimesi ile de dışarı çıkma, süslenme gibi çirkin görülmeyen durumlar kastedilmektedir. İlk ayette kelimenin “*bi*” edatıyla ve marife olarak “*bi'l-ma'rûf* (بِالْمَعْرُوفِ)” şeklinde, ikinci ayette ise “*min*” edatıyla ve nekra olarak “*ma'rûf* (من مَعْرُوفٍ)” şeklinde kullanılmasının bir sebebi vardır. Birinci ayet (2/234) kocası ölen ve dört ay on gün iddet bekleyecek eşlerle alakalıdır. Yani onların, Allah'ın (c.c.) emrine göre kendi haklarında yaptıkları şeyler hususunda size bir vebal yoktur. Bu da iddet süresi bitince onlar için evliliğin serbest olmasıdır. Buradaki “*ma'rûf* (بِالْمَعْرُوفِ)” Allah'ın meşhur olan emridir. Bu O'nun filidir ve kullarına göndermiş olduğu kanunudur.

¹⁷⁴ Bakara 2/240.

¹⁷⁵ el-Ğırnâti, *Milâkü't-Te'vîl*, 1:68.

¹⁷⁶ Kırmânî, *el-Burbân*, 86-87; İbn Cema, *Keşfu'l-Meânî*, 1: 116; Sâmerrâî, *Lemesâatun Beyâniyye*, 654.

¹⁷⁷ el-Ğırnâti, *Milâkü't-Te'vîl*, 1:69.

¹⁷⁸ el-Ğırnâti, *Milâkü't-Te'vîl*, 1:69.

İkinci ayet (2/240) ile de onların evlenmeleri veya evlerinde oturmaları türünden kendilerine ait kendi haklarında yaptıkları eylemlerde size bir günah yoktur denilmektedir. Buradaki “*ma'rûf*” (من مَعْرُوفٍ) din konusunda caiz olduğu bilinen onların fiillerinden herhangi bir fiildir. Bu da onların kendi adına yaptıkları eylemlerin bir kısmıdır. Bu manadan ötürü özellikle nekra lafız “*ma'rûf*” (من مَعْرُوفٍ) kullanılmıştır. Kendisine işaret edilen durumdan ötürü ilk ayette (2/234) “*bi'l-ma'rûf*” (بِالْمَعْرُوفِ) şeklinde marife kullanılan kelimenin anlatmak istediği husus dinin mubah gördüğü meşhur örfe göre kendi haklarında yaptıklarıdır. Bu da Allah'ın (c.c.) yol gösterdiği ve açıkladığı tarzıdır. Yönü belli ve amacı bilinmekte olduğundan dolayı kelime marife kılınmış aynı şekilde ilahi emre yapışmanın (ilsâk) gereğine işaret etmek için de “*bi'l-ma'rûf*” (بِالْمَعْرُوفِ) şeklinde “*bi*” edatıyla kullanılmıştır. İkincisi (2/240) ise onların yapmaları gereken şeyler ve takınmaları gereken tavırlar kendilerine bırakılmış olunca kelime “*ma'rûf*” (من مَعْرُوفٍ) tarzında nekra ve “*min*” ile kullanılmıştır.¹⁷⁹

Birinci ayette (2/234) zikredilen “*kendi başlarına dört ay on gün beklerler.*” (يَتَزَوَّنُ بَأْنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا) cümlesinde “*gözetlerler/beklerler*” (يَتَزَوَّنُ) ifadesi kendilerine evliliğin kolaylaşması için bu sürede kendilerini teselli ederler demektir. Sonra da kendileri için evliliğin gerçekleşebileceği süre açıklanmıştır. Ayrıca ayete yakınlaşıp ayrılmamak ve yerine getirme eylemini gösteren “*bi*” edatı yer almıştır. Evlilik ise yerine getirilmesi gereken şeydir.¹⁸⁰ Diğer ayetteki durum ise böyle değildir. Orada ne “bekleme” hususunda ne de belli bir müddet bekleyip de sonrasında evliliği elde etme süresi olan iddet konusunda bir şey vardır. İlk ayette (2/234) marife olarak “*bi'l-ma'rûf*” (بِالْمَعْرُوفِ) kelimesiyle kastedilen şey evlilik, evlilik de bilinen bir şeydir. İkinci ayette (2/240) ise özel, belli/bilinen bir fiil kastedilmediği için kelime “*ma'rûf*” (من مَعْرُوفٍ) tarzında nekra olarak kullanılmıştır.¹⁸¹

Sonuç

Her dilin kendine has bir yapısı ve bazı özellikleri vardır. Arapça'da da kelimelerin okunuşunu, tamlama ve cümlelerin türünü ve anlamını etkileyen bazı unsurlar vardır ki bunlardan biri de “lâm-ı ta'rif” ya da “harf-i ta'rif” denilen “ال” (belirlilik) takısıdır. Bu edat isimlerin başına gelip hem ilgili kelimelerin okunuşunu hem de manasını etkilemektedir.

Başında “lâm-ı ta'rif” olmayan isimlere “nekra”, “lâm-ı ta'rif” olan isimlere “marife” denildiği, bu “lâm-ı ta'rif”in kullanılıp kullanılmamasının da belirli sebeplerinin olduğu görülmüştür. Tecvid ilmi “lâm-ı ta'rif”in okumaya olan etkisini incelerken, nahiv ilmi “lâm-ı ta'rif”in türlerini ve terkip çeşitlerine etkisini incelemektedir. Belağat ve tefsir ilminde ise bu “lâm-ı ta'rif”in manaya etkisi bakımından yerli yerinde kullanılıp kullanılmadığına dikkat çekilmiştir. Bu çalışmanın asıl hedefi özellikle aynı veya benzer ayetlerdeki bazı kelimelerin “lâm-ı ta'rif”li veya “lâm-ı ta'rif”siz kullanılmasındaki birtakım sebepleri ortaya çıkarmaktır. Ancak “lâm-ı ta'rif” sadece gündelik dili veya ayetleri değil, gramatik açıdan nahvi ilgilendirdiği kadar ayetlerden çıkan bazı sonuç hükümlerini dolayısıyla usul-ü fıkıh ve fıkıhı da ilgilendirmektedir. Bu yüzden “lâm-ı ta'rif” birkaç konuyu ilgilendirecek tarzda ele alınmış, sadece okunuş tarzı ve terkip türlerini ilgilendiren basit bir edat olmadığı görülmüştür.

Kur'an-ı Kerim edebî bir mucize olduğu gibi onun dili olan Arapça da tam bir mantık dili ve adeta matematiksel denklemlerden oluşmaktadır. Nerde hangi cümlenin nasıl kurulacağı kadar, bazen cümlede kullanılan kelime ve hatta harfine/edatına varana kadar birçok açıdan dikkat edilmesi gereken incelikler vardır. Bu inceliklerden biri de marife-nekra kelimelerin kullanımınıdır.

Arapça'da kelimeler farklı açılardan kısımlara ayrıldığı gibi marife nekra olarak da taksim edilmektedir. Nahiv ve belağat ilminde marifenin de çeşitleri vardır. Marife çeşitlerinden biri de lâm-

¹⁷⁹ el-İskâfî, *Dürratu't-Tenzîl*, 1:347-348.

¹⁸⁰ Bakara 2/187.

¹⁸¹ es-Sâmerrâî, *et-Ta'bîri'l-Kur'ânî*, 193-194.

ı ta'rif edilen "El" (ل) takısı alan isimlerdir. Arapça'da kelimeler bilinen nahiv kurallarına göre nekra ve marife olarak kullanılırlar da ayetlerde bazen alışılmışın dışında nekra beklenen yerde marife veya aksi yer alabilmektedir. Özellikle aynı ayet içinde veya benzer ayetlerde kullanılan isimlerden birinin nekra, diğerinin marife olarak yer alışı dikkatleri çekmiş, birçok ilim yolcusunu bu konuda araştırmaya sevk etmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm'de benzer gibi görünen bazı ayetlerde ya bir harf/edat ya bir kelime veya bir terkip yahut da bir cümle farklı olabilmektedir. Lafzî müteşabih denilen bu konuya dair birtakım eserler yazılmış olmakla birlikte yine de bazı konuların ve bazı ayetlerin etraflıca araştırılması gerekmektedir. Dikkatli bir gözle incelendiği zaman Kur'ân-ı Kerîm'de tekrar ve benzer gibi gözükten ayetlerin mutlaka bir farklılık arz ettiği görülecektir. Bu farklılık ya lafız ve mana yönüyle ya da bağlam itibariyle açığa çıkmaktadır.

İstenilen düzeyde derinlemesine bir inceleme yapamayan ya da Kur'ân-ı Kerîm'i beşerin yazdığı eserlerle karıştıran bazıları onda ya bir takım gramer hataları ya da bazı tutarsızlıklar aramakta yahut da aşkın olan Allah'ın (c.c.) bu edebî mucizesinde -kendince- iç bütünlüğün olmadığını zannetmektedirler. Halbuki Kur'ân-ı Kerîm iyi incelendiği zaman her unsurunun yerli yerinde olduğu görülecektir. Onda hiçbir fazlalık ve eksiklik olmadığı gibi hiçbir unsuru da konulmuş olduğu asli yerinden oynatılamaz. Bu durum edebiyatın bütün türleri açısından böyle olduğu gibi marife-nekra yönünden de böyle olduğu anlaşılmıştır.

Bu mütevazi çalışmada bütün konular ve kelimelerin araştırıldığı elbette iddia edilemez, zaten Kur'ân gibi çok yönlü ve kapsamlı bir kitap bu tür sınırlı çalışmalara sığdırılmaz. Yapılan bu araştırma sadece örnek bir çalışma olup önceki çalışmalara bir ilave, bundan sonraki araştırmacılara da işaret kabilinden de olsa bir yol gösterebilme hedefini taşımaktadır. Mükemmeliyet ve her türlü kemâlat Allah'a (c.c.) ait olup anlatılan konularda eğer herhangi bir eksik ve kusur varsa bu insanın acizliğindedir. Beşer eseri olan hiçbir çalışma kusursuzluk iddiasında bulunamaz. Bu çalışmayı da bu gözle değerlendirmek gerekmektedir.

Kaynakça

- Abbas, Fadıl Hasan. *Esâlibu'l-Beyân fî 'Ulûmi'l-Belâğa*. Amman: Dâru'n-Nefâis, 1430/2009.
- Abbas, Fadıl Hasan. *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn Esâsiyyetuhu ve'tticâhâtuhu ve Menâbicuhu fî'l-'Asri'l-Hadîs*. Amman: Dâru'n-Nefâis, 1437/2016.
- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfessres li-elfazî'l-Kur'ânî'l-Kerim bi-hâşiyeti'l-mushafî's-şerif*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1994.
- Akbaş, Fatih. *Kısmî Farklılık İçeren Lafzî Müteşâbih Âyetlerin Belâgat İlmi ve Filolojik Açısından Değerlendirilmesi*. Doktora Tezi. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, 2020.
- el-Âlûsî, Şihabuddin Mahmud b. Abdillâh el-Hüseynî. *Râhu'l-Meanî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'u'l-Mesânî*. thk. Ali Abdalbârî Atıyye. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1995.
- Avde Halil Ebû Avde. *Şevâhidun fî'l-İ'câzi'l-Kur'ânî, Dirâsetun Luğaviyyetun ve Delâliyyetun*. Amman: Dâru Ammâr, 1419/1998.
- el-Bağdadi, Ebu'l-Kasım Abdullah b. Muhammed b. el-Hüseyn İbn Nakıya. *el-Cümân fî Teşbihati'l-Kur'ân*. thk. Ahmet Matlûb-Hatice el-Hadîsî. Bağdat: Dâru'l-Cumhuriyye, Vizaretü'l-Evkaf ve'l-İrşad, 1387/1968.
- el-Buhârî, Abdulaziz b. Ahmed b. Muhammed Alauddin. *Keşfu'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Bezdevî*. (ys. Dâru'l-Kitabi'l-İslamî, ts.
- Bulut, Ali. *el-Belâğatu'l-Müyyessera*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2016.
- el-Cemzûrî, Süleyman b. Muhammed. *Tuhfetu'l-Etfâl ve'l-Ğılmân fî Tecvîdi'l-Kur'ân*. yy., ty.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'an Okuma Esasları*. Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- Ebû Hayyan, Muhammed b. Yusuf b. Ali el-Endelusî. *el-Babru'l-Muhît fî'r-Tefsîr*. thk. Sıdkî Muhammed Cemil. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420/1999.
- el-Ensârî, Ebu Yahya Zeynüddin Zekerıyya b. Muhammed b. Ahmed b. Zekerıyya. *Fethu'r-Rahmân bi Keşfi mâ Yeltebisu fî'l-Kur'ân*. thk.: Muhammed Ali es-Sâbûnî. Beyrut: Dâru'l-Kur'ân-ı Kerim, 1403/1983.
- el-Fenârî, Muhammed b. Hamza b. Muhammed Şemsuddin. *Fusûlu'l-Bedâi fî Usûli's-Şerâi'*. thk. Muhammed Hüseyin Muhammed Hasan İsmail. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427/2006.
- Güman, Osman. *Nabiv ve Fıkıh Usûlü İlişkisi*. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.
- el-Ğalâyînî, Mustafa. *Câmiu'd-Durûsi'l-Arabiyyeti*. thk. Mansûr Ali Abdussemmî'-Sena Muhammed Salim-Muhammed Mahmûd el-Kâdî. Kahire: Dâru's-Selâm, 1434/2013.
- el-Ğırnâtî, Ebû Cafer Ahmed b. İbrâhim İbnü'z-Zübeyr es-Sekafî, *Milâkü't-Te'vîli'l-Kâti' bi-zevvî'l-İlhâdi ve't-Ta'tîl fî Tevâbi'l-Müteşâbibi'l-Lafzî min Âyi't-Tenzîl*, thk. Mahmûd Kamil Ahmed, (Beyrut: Dârü'n-Nehdatü'l-Arabiyye, 1985/1405.
- el-Halebî, Ahmed b. Yûsuf es-Semin. *ed-Dürri'l-masûn fî ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrat. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1994/1415.
- Hamidullah, Muhammed. *Kur'an-ı Kerim Tarihi*. trc. Salih Tuğ. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı/İFAV, 1993.
- el-Harezmi, Ebû Bekir Muhammed b. El-Abbâs. *Müfîdü'l-'Ulûm ve Mübîdü'l-Humûm*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Unsuriyye, 1418/1997.
- Hasan, Abbas. *en-Nabvu'l-Vâfi*. Kahire: Dârü'l-Maârif, 1973.
- el-Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrâhim. *Ğarîbu'l-Hadîs*, thk. Abdülkerim İbrâhim Azbâvî. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1402/1982.

- İbâdu'l-Bedr, Abdulmuhsin b. Hamd b. Abdulmuhsin b. Abdullah b. Hamd. *Âyâtun Müteşâbihâtu'l-Elfâzî fî'l-Kur'ân-ı Kerîm ve Keyfe't-Temyîzu Beynebâ*. Riyad: Dâru'l-Fadîle, 1423/2002.
- İbn 'Atıyye, Ebû Muhammed Abdulhak b. Ğâlib b. Abdurrahman b. Temmam. *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. thk. Abdusselam Abduşşâfi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001.
- İbn Cema, Bedruddin el-Kinânî, Ebû Abdillâh Bedreddîn Muhammed b. İbrahîm b. Sadullah el-Hamevi. *Keşfu'l-Meânî fî'l-Müesâbibi mine'l-Mesânî*. thk.: Abdu'l-Cevâd Halef. Karaçi: Câmîati'd-Dirasati'l-İslâmiyye, 1410/1990.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemaluddin. *Lisanu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1414/1993.
- İbnü'l-Cevzî, Cemaluddin Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *Funûnu'l-Efnân fî 'Uyûni 'Ulûmil-Kur'ân*. Beyrût: Dâru'n-Neşr-Dâru'l-Beşâir, 1408/1987.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî. *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1987/1407.
- İbnü's-Şecerî, *el-Emâlî*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1413/1992.
- el-İsfehânî, Râğîb. *el-Müfredat fî Ğarîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnan ed-Dâvudî. Dımaşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem-Dâru's-Şâmiye, 1412/1992.
- el-İskâfî, Hatîb Ebû Abdillâh Muhammed b. el-İsbehânî. *Dürratu't-Tenzîl ve Ğurratu't-Te'vîl*. thk.: Muhammed Mustafa Aydın. Mekke: Câmîati Ummi'l-Kurâ, 1422/2001.
- Kaçar, Halil İbrahim. "Arapça'da Nekre (Belirsiz İsim) Kullanımların Semantik Boyutu (Tenkîr Üslûbu)". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2005/2, sayı: 29.
- Karaçam, İsmail. *Sonsuz Mucize Kur'ân*. İstanbul: Çağ Yayınları, 1990.
- el-Karâfî, Ebû'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim. *Nefaisü'l-usul fî şerhi'l-Mahsul*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1995/1416.
- el-Kasımî, Cemaleddin Muhammed b. Muhammed Saîd Cemaleddin. *Tefsîri'l-Kasımî = Mebasinü't-te'vîl*. thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1998.
- el-Kirmânî, Ebû'l-Kâsım Burhaneddin Tacülkurra Mahmûd b. Hamza Kirmani. *Esrâru't-Tekrâr fî'l-Kur'ân/el-Burbân fî Müteşâbibi'l-Kur'ân limâ fîbi mine'l-Hücceti ve'l-Beyân*. thk. Abdülkadir Ahmed Ata. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Koç, Sadık-Tahsin Deliçay. "Arap Dilinde Harf-i Ta'rif = The Definite Article in Arabic Language". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* [Fırat Üniversitesi Dergisi: Sosyal Bilimler, (191-210)]. 2002, cilt: XII, sayı: 2.
- el-Kurtûbî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrahim İtfiş. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964/1384.
- Leknevî, Ahmed b. Ebû Saîd b. Abdillâh Civen. *Nûru'l-envâr fî şerhi'l-Menar*. thk. Fethi Mevlan Abdülvahid el-Halid, Mahmud Ali Davud el-Ubeydi, Salim Hüseyin Timur eş-Şemeri. Kerkük: Mektebetu Emir/Dımaşk: Daru Nursabah, 2015.
- Ma'luf, Luvis b. Nikola el-Ma'luf el-Yesui. *el-Müncid fî'l-luga ve'l-a'lam*. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 2012.
- el-Makdisî, Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdillâh b. Ahmed, İbn Kudame. *Ravzatü'n-nâzir ve cennetü'l-münâzir fî usulî'l-fıkḥ ala mezḥebi'l-imam Ahmed b. Hanbel*. thk. Abdülkerim b. Ali Nemle. Riyad: Müessesetü'r-Reyyân, 2002/1423.

- el-Mısrî, Mahmûd b. Ali Besse. *el-'Amûd fî İlmi't-Tecvîd*. thk. Muhammed es-Sadık Kamhâvî. el-İskenderiyye: Dâru'l-Akîde, 1425/2004.
- el-Mut'înî, Abdulazîm İbrahim Muhammed. *Hasaisu't-Ta'bîri'l-Kur'ânî ve Simâtubu'l-Belâğiyetu*. Mektebetü Vehbe, 1413/1992.
- en-Nesefî, Ebu'l-Berekât Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmud. *Medârikü't-tenzîl ve hakaikü't-te'vîl = Tefsîru'n-Nesefî*. thk. Yusuf ali Bedevî. Beyrut: Dâru'l-Kelîmu't-Tayyib, 1419/1998.
- er-Râzî, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Muzaffer ibnu'l-Muhtar Ebû'l-Abbas Bedruddin. *Kitabu Hüceci'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Ömer el-Mahmesânî el-Ezherî. Beyrut: Dâru'r-Râidî'l-Arabî, 1402/1982.
- er-Râzî, Fahrüddin. *Mefâtîhu'l-Ğayb/ et-Tefsîru'l-Kebîr*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî 1420/1999.
- er-Râzî, Zeynuddin Abû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdulkadir. *Enmûzhecun Celîlun fî Es'îletin ve Ecvibetin 'an Ğarâibi Âyi't-Tenzîl*. thk. Abdurrahman b. İbrahim el-Matrûtî. Rıyad: Dâru'l-Kütübî'l-Memleketî'l-Arabiyye's-Suûdiyye, 1413/1993.
- es-Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed b. İbrahim, Ebû İshak. *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1422/2002.
- es-Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-Tefsîr*, Kahire: Dâru's-Sâbûnî, 1417/1997.
- es-Safî, Mahmud b. Abdurrahim. *el-Cedvel fî İ'râbi'l-Kur'ân-ı Kerîm*. Dımaşk: Dâru'r-Reşid-Beyrut: Müessesetu'l-İman, 1418/1997.
- es-Sahafî, Dahilullah b. Muhammed. *Sûretu Hûd Dirâsetun li Hasâisi Nazmîha ve Esrârihi'l-Belâğiyye*. el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suûdiyye. Câmîatu Ummî'l-Kurâ, Risâletü't-Doktora. Mekke: Külliyyetü'l-Lüğati'l-Arabiyye, 1413/1993.
- es-Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih, *et-Ta'bîru'l-Kur'ânî*. Amman: Dâru Ammâr, 1430/2009.
- es-Sâmerrâî, *Lemesâtun Beyâniyye*. (ys., ts.)
- es-Sâmerrâî, *Meânî'n-Nabv*. Amman: Dâru'l-Fikr, 1420/2000.
- es-Sâmerrâî, *Dirâsetu'l-Müteşâbihî'l-Lafzi min Âyi't-Tenzîl fî Kitabi Milâki't-Te'vîl*. Ammân: Dâru 'Ammâr, 1421/2011.
- es-Serahsî, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed Ebu Sehl. *Usulü's-Serabsî*, thk. Ebu'l Vefa el-Afganî, I-II. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- es-Suyûtî, Celâluddin Abdurrahman b. Ebî Bekir. *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısrîyyetü'l-Âmme, 1394/1974.
- Fadl İbrahim, *el-Müzhîr fî Ulûmi'l-Luga ve Envâuhâ*. thk. Fuad Ali Mansûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1998.
- Fadl İbrahim, *Mu'teraku'l-Ekrân fî İ'câzi'l-Kur'ân/ İ'câzu'l-Kur'ân ve Mu'teraku'l-Ekrân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408/1988.
- es-Sübkî, Ahmed b. Ali b. Abdulkafi Ebu Hamid Bahauddin. *Arûsü'l-Efrâh fî Şerbi Telbâsi'l-Miftâh*. thk. Abdulhamid Hindâvî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1423/2003.
- et-Taberî, Muhammed b. Cerîr Ebû Cafer. *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Dâru Hicr, 1422/2001.
- Talu, Mehmet. *Nabiv İlmi*, İstanbul: yy, 1992.
- Yakût, Muhammed Süleyman. *en-Nabvu't-Ta'lîmiyyu ve't-Tatbîku fî'l-Kur'ân-ı Kerîm*. Tanta: Dâru's-Sahâbe, 1430/2009.

Yâsin, Abdulmecid. *el-Mebnâ ve'l-Ma'nâ fî'l-Âyâtî'l-Müteşâbihâti fî'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1426/2005.

Yıldırım, Bekir, “Va'd, Va'id Âyetlerindeki Ma'rife ve Nekranın Dilbilimsel Analizi = Linguistic Analysis of Definite Article (Ma'rife) and Indefinite Article (Nekra) in Reward (Va'd) Penal (Va'id) Verses,” *Turkish Studies: Comparative Religious Studies*, (2021, cilt: XVI, sayı: 1).

ez-Zeccâc, Ebû İshak İbrâhim b. es-Seri b. Sehl. *Meâni'l-Kur'an ve i'râbuhu*, thk. Abdülcelil Abduh Şelebi. Beyrut: Âlemül-Kütüb, 1988/1408.

ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşaf an hakaiki't-tenzîl ve nyuni'l-ekavil fî vücuhî't-te'vil = el-Keşşaf an hakaiki gavami'zi't-tenzîl ve nyuni'l-ekavil fî vücuhî't-te'vil*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1407/1987.

ez-Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdillâh. *el-Burbân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1957/1376.

ez-Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdillâh. *Bahrü'l-mubît fî usulî'l-fıkḥ*. Kahire: Dâru'l-Kütübî, 1414/1994.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

NASSIN DELÂLETİ VE KIYAS ANLAYIŞININ HÜKÜMLERE ETKİSİ (HANEFÎ VE ŞAFİÎ MEZHEPLERİ ÖRNEĞİNDE)

THE MEANING OF THE TEXT AND COMPARISON APPROACH ON THE
PROVISIONS (IN THE SAMPLES OF HANAFI AND SHAFI SECTIONS)

Mücahit ÇOLAK

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam
Hukuku Anabilim Dalı, muc.colak@gmail.com
orcid.org:/0000-0001-5725-7200

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 9 Kasım 2021 / 09 November 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 10 Ocak 2022 / 10 January 2022

Yayın Tarihi / Published: 15 Ocak 2022 / 15 January 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak-Bahar 2022 / January – Spring 2022

Cilt / Volume: 8, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 404-422.

Cite as / Atıf: Çolak, Mücahit. “Nassın Delâleti ve Kıyas Anlayışının Hükümlere Etkisi (Hanefî ve Şafîî Mezhepleri Örneğinde) [The Meaning of the Text and Comparison Approach on the Provisions (In The Samples of Hanafi And Shafi Sections)]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 8/1 (Ocak/January 2022), 404-422.

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

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.



Öz

Kur'ân ve sünnet İslâm hukukunun aslı kaynağı olduğu gibi Kur'ân ve sünnetteki lafızlar da ifade ettikleri mana itibarıyla aslı kaynak konumundadırlar. İslâm hukuk usulcileri Şâri'in muradını anlamak için lafız ile mana arasındaki bağ, ilgi ve münasebete odaklanmışlar ve lafız ile mana arasında irtibat kurmak için bir yöntem geliştirerek onu sistemleştirmişlerdir. Bir dilde kullanılan lafızlar maksat ve gayeyi ifade etmek içindir. Maksud ifade etmek için kullanılan lafızlar, asıl olan manayı ifade eden vasıtalar. Bir dilde kullanılan lafızların mana ile olan irtibatını o dilin kuralları içinde aramak gerekir. Naslardan hüküm çıkarma faaliyetinde lafzın delâletinin öncelikle ele alınmasının amacı, nasları değerlendirirken objektifliği sağlayarak temel bir ölçünün belirlenmesi gayretidir. Bu çalışma İslâm hukuk ekollerindeki hüküm farklılığının etkenlerinden birisi olan nassın delâleti ve kıyas anlayışındaki yorum farklılığının hükümlerdeki etkisini örnekleriyle açıklamayı hedefleyen bir araştırmadır. Araştırmanın yöntemi, fıkıh usulünün temel konularından nassın delâleti ve kıyas anlayışını Hanefî ve Şafî (kelamcı) usulcülerin temel kaynaklarını esas alarak nasıl yorumladıklarını örnekleriyle karşılaştırmalı olarak tespit etmektir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh Usûlü, Lafız, Delâlet, Nas, Kıyas, Hüküm

Abstract

As the Qur'an and the Sunnah are the main sources of Islamic law, the words in the Qur'an and the Sunnah are also the primary sources in terms of the meaning they express. In order to understand the intention of Shari'ah, Islamic law practitioners focused on the connection, interest and relationship between the word and meaning, and systematized it by developing a methodology to establish a connection between the word and meaning. The words used in a language are meant to express the purpose and goal. The words used to express the purpose are the means that express the main meaning. It is necessary to look for the connection of the words used in a language with the meaning within the rules of that language. It is an effort to determine a basic criterion by providing objectivity while evaluating the verses. This study aims to explain the effect of the difference of interpretation in the understanding of qiyas (analogical deduction), which is one of the factors of the difference in rulings between the Islamic law schools, on the rulings with examples. The method of the present research is to determine, in comparison with examples, how Hanafî and Shafî (theologian) scholars interpreted the dalalah of nass and qiyas, which are the main subjects of al-usul al-fiqh based on their basic sources.

Keywords: al-Usul al-Fiqh, Word, Dalalah, Nass, Qiyas, Ruling

Extended Abstract

The Qur'an and Sunnah are the main sources of Islamic law. The words in the Qur'an and Sunnah are also in the position of the original source in terms of the meaning they express. The main factor on which the *Shar'i* rule is based is the address of the *Shari'a*. Islamic legal practitioners focused on the connection, interest and relationship between wording and meaning in order to understand the intention of Shari'ah and systematized it by developing a method to establish a connection between wording and meaning. This method is called the ways of sign (dalalah ways). The ways of sign are called the style and quality of the word to signify meaning. Hanafi scholars examined the forms of verse indicating meaning under four headings as *ibarab al-nass* (the explicit meaning), *the isharab al-nass* (the alluded meaning), *the dalalah al-nass* (the inferred meaning) and *the iqtida al-nass* (the required meaning). It has been discussed between Hanafi and Shafii schools whether the nass is a literal sign or a qiyas. Pazdavi defined this type of signification as the rule that is fixed with the outward text of the text without making comparisons. The signification of the phrase is that it refers to the meaning that is understood from the word itself and its *siyaka* (afterwards). It is possible for those who know the subtleties of that language to deduce a meaning from the sign of the sign. The indication of the unspoken part from the spoken part of the word is called *declaration by way of iqtida* or *iqtida of the verse*. Since this study focuses on the sign of the scripture, the details of other types of significations are not given.

Since the judgment reached by the indication of the utterance is not derived from the literal expression and sign of the verse, but from the meaning and purpose of the utterance, this type of indication comes after the indication of the expression and sign in terms of strength. Because the judgment in qiyas is determined by ijihad, it is presumed. Since the provision that is fixed with the sign of nass is valid also for the situation that is not said from the situation stated in the nas without the need for qiyas and ijihad, and it is fixed with the meaning of the nass without the need for ijihad, it has been evaluated as stronger than the provisions that are fixed in comparison. Although it is not clearly mentioned in the wording, it indicates a suitable meaning for what has been said. It is to understand what not said (meskût) is from what is said (*mantûk*) with the indication of the purpose and purpose of the word. For example, the provision of "don't even say *uff!* to them" means that acts such as offending and beating parents with the sign of *nass* are also prohibited. The provision that the stoning penalty applied to Maiz in the time of the Prophet (pbuh) can also be applied to other people who are *muhsan* (married) but commit the same crime is a provision that is deduced from the sign of the nass (verses). The prohibition of eating orphans' property unjustly, the prohibition of damaging or destroying property of orphans are among the provisions reached with the sign of nass. Hanafis think differently from Shafis in the theory of qiyas. As a result of this difference, Hanafis did not consider the signification of verse as qiyas. Imam Shafii included interpretation ijihads within the scope of the concept of qiyas and evaluated the indication of nass as a type of qiyas, and ruled that qiyas is permissible in the Shari'ah provisions. The examples given below illustrate this difference concretely. Hz. While explaining the verdict of the person who forgets to mention Allah's name while slaughtering an animal, he said, "Eat, because his *tasmiya* (saying bismillah) is his religion". According to Hanafis, a person who does not say the *basmala* because he forgot it while slaughtering an animal did not rebel against Allah's order. According to Hanafis, forgetting is considered as an inevitable condition and a necessity of nature, arising from human nature and creation. The person who deliberately abandons *basmala* has deliberately rebelled against Allah's order. Hanafis have ruled that the one who deliberately abandons *basmala* will not be eaten, not comparing it to forgetting the caste, since it is contrary to the purpose of the Shari and does not fit the spirit of the verse. Since Hanafis do not accept qiyas in punishment and expiation, unlike Shafis, they are of the opinion that expiation is not required for an oath other than the *munaqid* oath specified in the nass. Hanafis considered zakat a mere worship, while Shafis considered it as the right of the poor. As a result of this evaluation, according to Hanafis, zakat can be given both from the property itself and from its price. Shafis, on the other hand, are of the opinion that the poor should be given the property itself, based on the view that it is the right of the poor. Shafis understood that it is *fard* to say '*Allahu Akbar*' from the beginning of the prayer. Hanafis, on the other hand, are of the opinion that uttering takbir can also be done with other names that praise and glorify Allah. In response to the provision that cleaning a material filth, which is considered unclean according to Hanafis, can also be done with other permissible liquids that are equal to water in terms of delicacy and fluidity; Shafis are of the opinion

that a filth that is religiously considered impure can only be cleaned with water. Shafiiis are of the opinion that the expiation required as a result of the act of homicide committed by mistake will also be required as a result of the crime of deliberate murder. Since Hanafis do not accept qiyas in punishment, they are of the opinion that in this case, expiation would not be suitable for this crime. According to Hanafis, making qiyas on a subject with nass is to act contrary to nass, so there should not be any fixed rule with nass about a secondary issue to be reached as a result of qiyas.

Based on the hadith of the Prophet (pbuh), "There is no expiation for five major sins", it is stated that deliberate unjust killing and taking false oaths are among the sins for which there is no expiation. According to Hanafis, accepting expiation for willful murder by comparing willful manslaughter to manslaughter by mistake has been interpreted as changing the ruling in the hadith, and a comparison made in this way has been evaluated as changing the judgment of the verse. Washing organs that are not really *najis* in wudu is a decree that cannot be understood with the mind but is fixed by the Shari'ah order. Since it is not possible for us to understand the legal pollution here with the mind, it would be wrong to judge the removal of the legal impurity by analogy/re'y. As a result of this, while Hanafis ruled that things known to be *najis* by the senses, impurity can be removed with liquids other than water, with the indication of nass; they ruled that legal *najasah*, which is fixed by a Shari'ah order, can only be cleaned with water. According to Hanafis, eating and drinking forgetfully while fasting is a human condition, and since it occurs outside of one's own volition, mistakes and regrets are not compared to the act of forgetting.

As a result of the different understanding of syllogism from Hanafis, we see that Shafiiis have reached different results in some judgments by comparing intent to mistake and forgetting. Evaluation of the evidence of nass in Hanafis as qiyas among Shafiiis is a result of the effect of the difference of understanding in methodology on the provisions.

Giriş

İslam hukuk usulcileri Kur'ân ve sünnetin hitâbının anlaşılmasında keyfi anlayışların, subjektif görüşlerin önüne geçerek objektif esaslar çerçevesinde hitâbı anlama gayretiyle lafzın delâleti konusuna önem vermişlerdir. Lafız, konuşanın maksat ve muradını muhatapına anlatmada kullanılan bir vasıta. Lafız, mananın kalıbı ve elbisesi hükmünde olup kastedilen mana ve hükmü açıklamak için konulmuştur.

Fıkıh usulünde metodik tartışmalar hükmün kaynağı olan Kur'ân ve hadislerin hükme delâlet eden metinleri etrafında cereyan eder. Bunun için lafız mana ilişkisi ve lafzın hükme delâleti fıkıh usulünün temel konularındandır.¹

Nassın delâletinin lafzî bir delâlet mi yoksa kıyas-ı celi mi olduğu usulcüler arasında ihtilafı bir konudur.

Kelime olarak delâlet, yol gösterme, klavuzluk etme anlamındadır.² Delâlet kavramı fıkıh usulünde olduğu gibi mantık ilminin de ilgi alanındadır. İslâm mantıkçıları tarafından delâlet konusunda yapılan tarif ve tasnifler İslâm hukuk usulünde de hemen hemen aynen benimsenmiştir.³

Terim olarak delâlet, bir şeyin öyle bir hal ve durumda olmasıdır ki onu bilmekle başka bir şeyin de bilinmesi lazım gelir.⁴ Delâlet, lafzî ve gayrı lafzî olarak iki başlık altında değerlendirilmiştir. Işığın güneşe delâleti ya da dumanın ateşe delâleti gayrı lafzî bir delâlettir. Kitap kelimesinin iki kapak arasında yazılmış olan metne delâleti ise lafzî bir delâlettir.⁵ Gayrı lafzî delâlet, mantığın ilgi alanı dışında değerlendirilmesine rağmen İslâm hukukunun ilgi alanı içinde bir delâlet çeşidi olarak değerlendirilip usul ve fûruda üzerine hüküm bina edilmiştir.

Bir lafız ilk defa vaz' edilirken hedeflenen şey, bir manaya karşılık olmasıdır.⁶ İsim müsemmaya delâlet eder. Bu açıdan lafız hangi mana için konulmuş ise lafzın da o manada kullanılması esastır.⁷ Vaz' olunduğu manada kullanılıp kullanılmaması açısından lafızlar hakikat, mecaz, sarîh ve kinaye olarak dört başlık altında değerlendirilmiştir.⁸

Usulcülerin lafzî delâlet üzerine yoğunlaşmalarında önemli etken, hitâbın şer'î hükmün dayandığı temel unsur olmasıdır.⁹ Bir lafzın hükme delâletinin tesbit ve tayini için ne tür bir manaya delâlet ettiğinin anlaşılması gerekir. Şâri'in maksadının muhataplarına doğru bir şekilde ulaştırılma yöntemlerinden biri de lafzın manaya delâlet şekillerini anlamaktır.¹⁰ Delil ile medlul arasındaki bağın tespitinde konuşanın kastının bilinmesi önemlidir.

¹ Tahsin Görgün, "Lafız", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/44.

² Ebü't-Tahir Meccüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-mubîd* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 1000.

³ Ali Bardakoğlu, "Delâlet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/119.

⁴ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali Seyyid Şerîf Cürcânî, *et-Ta'rifat*, thk. Muhammed Sıddık Mişâvî (Kahire: Daru'l-Fadîle, ts.), 91.

⁵ M. Naci Bolay, "Delâlet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/119.

⁶ Şükran Fazlıoğlu, "Vaz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/576.

⁷ Cürcânî, *et-Ta'rifat*, 211.

⁸ Ebü Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi'l-usûl*, thk. Halil Muhyiddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 119.

⁹ Davut İlaş, *Kelâmcî Usûlcülerin Delâlet Anlayışı* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2020), 131.

¹⁰ Halit Boz, "Kur'an'da Lafızların Delâlet Şekilleri", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2015), 3.

Lafzın manaya delâlet tarz ve keyfiyetine delâlet yolları denir.¹¹ Hanefî usulcüler lafzın manaya delâletini “manaya vukûfiyet yönleri” ya da “nazmın ahkâmına vukufiyet yolları” şeklindeki başlık altında incelemişlerdir.¹²

Araştırmada lafızların manaya delâleti bağlamında nassın ibaresi, işareti ve iktizası üzerinde muhtasar bir değerlendirme yapıldıktan sonra çalışmanın amacına uygun olarak nassın delaleti üzerinde odaklanılması hedeflenmiştir.

1. Manaya Delâlet Şekli Bakımından Lafızlar

Şer’î hükmün temelini Şâri’in hitabı oluşturur. Hitapta kastedilen hükmün anlaşılması bazen nassın ibaresi, bazen işareti, bazen delâleti, bazen de iktizası yoluyla olur. Hanefî usulcüler lafzın manaya delâletini nassın ibaresi, işareti, delâleti ve iktizası olmak üzere dört başlık altında incelemişlerdir.¹³

1.1. Nassın İbaresi

Lafzın ibaresi, lafzı meydana getiren harf, kelime ve cümlelerdir. İbarenin delâleti, kelamın kendisinden ve sıyakından anlaşılan manaya delâlet etmesidir.¹⁴ Sözden ilk anlaşılan mana olup, sözün ibaresinden manaya olan delâletidir. Cümledeki kelimelerden anlaşılan mana olup nassın sevk edilmesindeki öncelikli gaye bu hükümdür. Mesela “namazı kılın, zekâtı verin”¹⁵ âyeti ibaresiyle namaz ve zekâtın farz olduğuna delâlet eder.

1.2. Nassın İşareti

İbarenin sevk ediliş gayesi dışında olmakla beraber dil kuralları ve muhakeme sonucu lafızdan dolaylı olarak çıkarılabilen manaya delâlet etmesidir. Nas bu hüküm için sevk edilmediği halde lafzın ibaresinin dışında delâlet ettiği şeydir. İşaretin delâletinden bir mana çıkarmak, o dilin inceliklerini bilenler için mümkündür. Zira işaretin delâletinden mana çıkarmak, üzerinde düşünmeyi ve teemmülü gerektirir.¹⁶ İşaretin delâletinde anlayış ve düşünce farklılığı usulcüler arasında görüş farklılığının etkenlerindedir.¹⁷ Kur’ân’da “Onların (annelerin) yiyeceği, giyeceği, örfe uygun olarak babaya aittir”¹⁸ hükmü âyetinin ibaresinden, çocuğun babaya nispet edilmesi ise âyetteki “mevlûdi leh” ibaresinin işaretinden çıkarılmıştır. Âyetteki lam harfî tahsis için olup çocuğun nesebinin babaya ait olduğunu işaretle ifade eder.¹⁹ Bu âyetin işaretinin delâletinden çıkarılan, nesep konusunda hak sahibi kim ise nafaka sorumluluğunun da ona ait olacağı hükmüdür.²⁰

¹¹ Bardakoğlu, “Delâlet”, 9/120.

¹² Celâleddin Ebû Muhammed Ömer b. Muhammed el Hucendî Habbâzî, *el-Muğnî fî usûli'l-fıkah*, thk. Mazhar Bekâ (Mekke: Câmîatu Ümmi'l-Kurâ, 1403), 149; Bardakoğlu, “Delâlet”, 9/121.

¹³ Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b Ahmed b Sehl Serahsî, *Usulü's-Serâsi*, thk. Ebu'l- Vefâ el-Afgânî (Beyrut: Darü'l-Ma'rife, ts.), 1/236.

¹⁴ Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi'l-usûl*, 130; Alaüddin Abdülazîz b. Ahmed Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr an usûli Fabri'l-İslâm el-Pezdevî*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 1/106.

¹⁵ *Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), el-Bakara 2/43.

¹⁶ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 1/108.

¹⁷ Bardakoğlu, “Delâlet”, 9/121.

¹⁸ el-Bakara 2/233.

¹⁹ Habbâzî, *el-Muğnî*, 149; Mehmed b. Faramurz b. Ali Molla Hüsrev, *Mir'atü'l-usûl şerh-i Mirkatü'l-vüsûl* (Dersâdet: Matbaa-i Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1321), 161.

²⁰ Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi'l-usûl*, 130; Serahsî, *Usûl*, 1/230.

Diğer bir âyette “iş hususunda onlarla müşavere et”²¹ ibaresi devlet idaresinde şûranın esas alınmasına delâlet etmektedir. Bu âyet işaretiyle şûra üyelerinin yetiştirilmesinin gereğini ifade eder.²²

1.3. Nassın İktizası

Kelamda bir takdir yapılması gerekiyorsa söylenmiş kısmın söylenmemiş kısma delâletine “iktiza yoluyla delâlet” ya da “nassın iktizası” denilir. Diğer bir ifade ile sözün doğruluğunu gerektiren bir anlama delâlet etmesidir.²³ Mesela “Anneleriniz ve kızlarınız size haram kılındı”²⁴ âyetinde anne ve kızların haram kılındığı ifade edilmektedir. Bu âyette haram kılınan anne ve kızlar değil onlarla nikâhlanmadır. O zaman âyetin manası “Annelerinizi ve kızlarınızı nikâhlamanız size haram kılındı” şeklinde takdir edilmiştir.

Diğer bir âyette “meytesize haram kılındı”²⁵ lafzı, “meyteyi yemek” olarak takdir edilmiştir.

Nassın iktizasına hadisten örnek ise “bata, unutmama ve zorla yaptırılan şeylerin kaldırıldığını” ifade eden rivayettir.²⁶ Hadisin ifadesinde kaldırılanın dünyevi ceza ve uhrevî mesuliyet olduğu, ceza olarak değerlendirilmeyen diyet ve kefâretin ise bu tür fiillerle kaldırılmayacağı, bu hadisten anlaşılan manadır.²⁷

1.4. Nassın Delâleti

Nass kelimesi bir şeyi ortaya koymada mübalağa etme, belirleme ve tayin etme anlamındadır.²⁸ Terim olarak te’vile ve birden fazla manaya muhtemel olmayıp, konuşanın kastettiği mana için kullandığı kelam²⁹ olup sevk edildiği anlam için de delildir.³⁰ Nassın delâleti istinbat ve içtihadla gerek kalmaksızın nassın manası ile sabittir. Bu şekilde sabit olan hüküm, kıyasla sabit olan hükümden daha kuvvetli değerlendirilmiştir.³¹ Nassın anlaşılması ve nass olmayan konularda istidlal suretiyle hüküm çıkarılması teşri’deki hikmeti kavrama ölçüsünde isabetli olacaktır. Kıyasta hüküm icthadla belirlendiğinden zannîdir. Hanefî usulcülere göre nassa zikredilen hükmün inceleme, kıyas ve içtihadla gerek kalmaksızın nassa belirtilenden hareketle nassa zikredilmeyen hükmün de sübutuna delâlet etmesidir.³²

Lafzın delâletiyle ulaşılan hüküm nassın lafzî ibare ve işaretinden değil, lafzın mana ve gayesinden hareketle çıkarıldığından bu tür delâlet kuvvetlilik bakımından ibare ve işaretin delâletinden sonra gelir.³³ Nassın delâleti, “delâletin delâleti” ve “fahve’l-hitab” olarak da isimlendirilmiştir. Fehvâ kelimesi sözün anlamı ve gittiği yer manasıdır. Lafızda açıkça zikredilmediği halde söylenmiş olana uygun bir manaya delâletidir. Bu mana lafzın ibare ve işaretinin ötesinde hükmün illeti ile anlaşılır. Kelamın siyak ve maksadının delâletiyle söylenenden (mantûk) söylenmeyi (meskût) anlamaktır.³⁴ Siyakın delâleti, yeni bir nitelik

²¹ Âl-i İmrân 3/159.

²² Fahrettin Atar, *Fıkah Usûlü* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010), 227.

²³ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, 1/118.

²⁴ en-Nisâ 4/23.

²⁵ el-Mâide 5/3.

²⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbakî (Beirut: Darü’l-Fikr, ts.), “Talâk” 14.

²⁷ Debûsî, *Takvîmü’l-edille fi’l-usûl*, 138; Serahsî, *Usûl*, 1/252.

²⁸ Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-mubtâ*, 632.

²⁹ Cürçânî, *et-Ta’rîfat*, 203.

³⁰ Debûsî, *Takvîmü’l-edille fi’l-usûl*, 116,117; Habbâzî, *el-Muğnî*, 125.

³¹ Habbâzî, *el-Muğnî*, 154.

³² Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, 1/115.

³³ Vehbe Zühaylî, *el-Vecîz fi’l-usûli’l-fıkah* (Dimeşk: Darü’l-Fikr, 1995), 169.

³⁴ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, 1/115.

ekleyen değil var olan delâleti tasrih eden sıfattır.³⁵ Siyak “sözün akışından çıkan delâlet”, “hal karinesi”, “konuşanın kastını belirleme yolu” olarak özetlenmiştir.³⁶ Mesela “*anne babaya öf deme ve onları azarlama*”³⁷ âyetinin ibaresi anne-babaya öf demeyi ve onları azarlamayı yasaklamıştır. Âyetteki açık ibare öf demenin haram olduğuna delâlet eder. Burada hükmün illeti, üzme ve eza vermektir. Nassın ibaresiyle konulan bu yasak, anne babayı dövme ve sövmeyle onları daha çok rencide edecek bir durum olduğundan kelimelerin sözlük anlamının ötesinde anlaşılacak maksad ve manası bu hükümden çıkarılacağını öncelikle gösterir. Bu açıdan “öf” demeyi yasaklayan nassın hükmü hakaret, dövme ve sövme için de sabit olur.³⁸ “Öf deme” ifadesinde dilde vaz’ edilen mana açısından ilk işitmeye maksadın anne- babaya sıkıntı verecek şeyi gidermek olduğu anlaşılır.³⁹ Burada dili bilen herkes anne-babaya öf demek yasak ise ondan daha fazlası olan eziyet ve sıkıntı veren davranışların öncelikle yasak olduğunu anlar. Zira illet meskûtun anhdde daha kuvvetlidir.

Nassın delâleti ile kıyas arasındaki fark şudur: Nassın delâletinde illet, tetkike ihtiyaç duyulmadan anlaşılır. Kıyas da ise, illet ancak icthad ve tetkikle anlaşılabilir.⁴⁰

Mantuktaki hüküm bazı durumlarda meskûta önceliklidir. Mesela “*Ehl-i kitaptan öylesi vardır ki, ona yüklerle mal emanet bıraksan, onu sana noksansız iade eder. Fakat onlardan öylesi de vardır ki, ona bir dinar emanet bıraksan, tepesine dikilip durmazsan onu sana iade etmez. Bu da onların, «Ümmîlere karşı yaptıklarımızdan dolayı bize vebal yoktur» demelerindedir. Allah adına bile bile yalan söylüyorlar.*”⁴¹ Âyetinin ilk kısmı üst sınırı ifade ederek emanette az olana da riayet edeceğini vurgular. Âyetin devamında ise alt sınırı ifade ederek bir dinarı iade etmeyen daha fazlasını hiç iade etmeyeceğini belirtir.⁴²

Burada kıyas olmaksızın sözü söylenmeyen alana taşımının doğruluğunu dil ve mantık kurallarıyla anlamak mümkündür.⁴³

Hükmün konulmasını gerektiren illetin, icthada gerek olmaksızın dili bilmenin maksadı bilmeye yeterli olacağı⁴⁴ manayı bilen herkes tarafından anlaşılıyor olması nassın delâleti için yeterli görülmüştür.⁴⁵ Pezdevî’ye göre nassın delâleti, i’malî rey ve kıyas yapmadan “nassın zahiri ile sabit olan ahkâm”⁴⁶ şeklinde ifade edilmiştir.

Diğer bir ifadeyle, meskûtun melfûza muvafık olmasıdır.⁴⁷ Lafzın mana ve gayesinden hareketle nassın delâletiyle ilgili verilen şu misali inceleyelim. “*Yetimlerin mallarını haksız yere yiyenler, ancak ve ancak karınlarını doldurmasına ateş yemiş olurlar ve zaten onlar çılgın bir ateşe (cebenneme)*

³⁵ Osman Güman, “Siyak Kuralının Nasların Yorumuna Etkisi: İbn. Dakîkûl’id Örneği”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 21 (2013), 39.

³⁶ Güman, “Siyak Kuralının Nasların Yorumuna Etkisi: İbn. Dakîkûl’id Örneği”, 36.

³⁷ el-İsrâ 17/23.

³⁸ Debûsî, *Takvîmü’l-edille fi’l-usûl*, 132; Serahsî, *Usûl*, 1/242.

³⁹ Habbâzî, *el-Muğnî*, 154.

⁴⁰ Atar, *Fıkıh Usûlü*, 227.

⁴¹ Âl-i İmrân 3/75.

⁴² Bedreddin Muhammed b Bahadır b Abdullah Zerkeşî, *el-Babrü’l-mubît fi usûli’l-fıkıh* (Kuveyt: Vizâretü’l-evkâf ve’ş-şuûnî’l-İslâmiyye, 1988), 4/9.

⁴³ Bardakoğlu, “Delâlet”, 9/121.

⁴⁴ Hacı Yunus Apaydın, “Nas”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/392.

⁴⁵ Debûsî, *Takvîmü’l-edille fi’l-usûl*, 132.

⁴⁶ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, 1/116, 117; Bardakoğlu, “Delâlet”, 9/121.

⁴⁷ Zerkeşî, *el-Babrü’l-mubît*, 4/7.

*gireceklerdir.*⁴⁸ Âyetin ibaresiyle haksız bir şekilde yetim malı yemenin haramlığı ifade edilirken nassın delâleti ile yetim malını telef etme, yakma ve zarar vermenin haramlığı da sabit olur.⁴⁹

Bu delâlet türü usulcüler arasında lafzî ve kıyasî bir delâlet olması açısından farklı değerlendirilmiştir. Hanefî usulcüler bunu delâletü'n-nas olarak değerlendirirken,⁵⁰ Şâfiî usulcüler bu tür delâletin ta'lile dayalı olmasından hareketle herkes tarafından anlaşılır olmasının kıyasa engel olmadığı görüşündedirler.⁵¹ İmam Şâfiî kıyas kavramının kapsamına yorum icthadlarını dâhil ederek nassın delâletini de kıyas türü olarak değerlendirmiş,⁵² şer'î hükümlerde ta'lilin ve kıyasın caiz olduğuna hükmetmiştir.⁵³ Hanefîlerin kıyas teorisi bakımından Şâfiîlerden farklı düşüncelerinin gerekçelerinden biri nassın delâletini kıyas olarak kabul etmemeleridir.⁵⁴ Gazâlî ise düşünme ve illetin varlığından hareketle nassın delâletinin kıyas olarak değerlendirilmesinin hata olduğunu ifade edip mefhûmü'l-muvafaka olarak değerlendirmiştir.⁵⁵ Cüveynî ise mefhûmü'l-muvafakayı kesinlik bakımından Allah tarafından konulan bir nas - هذا كتصيص الرب تعالى - gibi değerlendirmiştir.⁵⁶

Nassın delâletinde lafzın söylenmeyene (meskûta) delâleti vaz'î değil, lafızdan anlaşılman mana ve maksada intikaldir. Diğer bir ifade ile lafızda açıkça zikredilmediği halde lafızdan anlaşılabilir. Farklı değerlendirmeler olmakla birlikte nassın delâletinin nass işlevi gördüğü ve tahsise kapalı olduğu konu ile ilgili yapılan çalışmalarda vurgulanan hususlardandır.⁵⁷

2. Nassın Delâleti ve Kıyas Anlayışındaki Farklılığın Örnek Hükümleri

Hanefî ve Şafîî mezheplerinin teorideki anlayış farklılığının pratikteki tezahürü aynı meselede farklı hükme ulaşmalarıyla kendini gösterir. Mesela Şafîîler özür vasfının bulunması sebebiyle hata eden ve zorlanan kişiyi unutana kıyas ederek hükümde unutan gibi değerlendirmişlerdir.⁵⁸

Nassın delâletini anlamada, kişi ister fakih olsun ister olmasın eşittir. Bu açıdan Hanefîlere göre malum olan mananın nass ile bilinmesi kıyas olarak değil, nassın delâleti olarak değerlendirilmiştir.⁵⁹ Unutan hakkında sabit olan hükmün hata ve zorlanan kişiye uygulanması nassın delâletiyle ulaşılacak bir hüküm olmadığından, bu konuda yapılan kıyas

⁴⁸ en-Nisâ 4/10.

⁴⁹ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 1/111.

⁵⁰ Muhammed Abdülalî b. Nizâmiddîn b. Kutbiddîn el-Ensârî es-Sihâlevî Leknevî, *Fevatibü'r-rahamut bi-şerhi Müsellemi's-sübût*, thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 1/446.

⁵¹ Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebâr Temîmî Mervezî Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille fi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 1/237; İltâş, *Kelâmcı Usûlcülerin Delâlet Anlayışı*, 355.

⁵² Soner Duman, "Şâfiî'nin Hukuk Metodolojisinde Kıyas Kavramının Anlam ve Kapsamı", *Ekev Akademi Dergisi* 42 (2010), 154.

⁵³ Ebü'l-Menâkıb Şihâbüddîn Mahmûd b. Ahmed Zencânî, *Tabrîcü'l-fürû' ale'l-usûl*, thk. Muhammed Edib Salih (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1398), 1/132.

⁵⁴ Soner Duman, "Hanefî Usulcülerin İmam Şafîî'nin Kıyas Anlayışına Yönelik Eleştirileri", *Usul İslam Araştırmaları* 10 (Aralık 2008), 34.

⁵⁵ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, *el-Müstasfâ fi'l-ilmî'l-usûl*, thk. Hamza b. Zühayr Hâfız (Medine: Câmîatü'l-İslâmiyye, 1992), 3/412.

⁵⁶ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf Cüveynî, *el-Burbân fi usûli'l-fikih*, thk. ed-Dîb Abdülazîm (Mısır: Darü'l-Vefâ, 1418), 1/298.

⁵⁷ Uğur Bekir Dilek, "Nassın/Mefhûm-i muvafakatin Delâleti: Lafzî Bir Delâlet mi Kıyas-ı celî mi?", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (2012), 321; Hüseyin Okur, "Hanefî Usulcülerine Göre Nassın Delâleti ve Kıyasla İlişkisi", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2016), 96,98.

⁵⁸ Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, 2/390; Zencânî, *Tabrîcü'l-fürû' ale'l-usûl*, 1/285.

⁵⁹ Serahsî, *Usûl*, 1/241; Hudarî Beg, *Usûli'l-fikih* (Mısır, 1969), 121.

da Hanefî usulcülerini tarafından fasit kıyas olarak değerlendirilmiştir.⁶⁰ Bu farklı değerlendirme Hanefî ve Şâfiî mezheplerinde hüküm farklılığına neden olmuştur.

2.1. Unutma (Nisyân)

Psikolojide en genel anlamıyla unutma hâfizada bulunan bilgilere erişilememesini ifade eder. Bu durumun sebepleri, daha önce öğrenilmiş bilginin artık kayıtlı olmaması yahut kayıtlı olup da o an için çağrışım ilişkilerinin kurulamaması veya zayıf olması şeklinde tanımlanmıştır.⁶¹

Unutma kelimesi terim olarak, sahip olunan bilginin ihtiyaç ânında akla gelmemesini ifade eder ve bu duruma bazı fikhî sonuçlar bağlanır. Semavî ve kesbî olarak iki başlık altında incelenen ehliyet arızalarından semavî nitelikteki ehliyet arızaları arasında yer alan unutma, ehliyeti daraltan veya ortadan kaldıran bir sebep olmayıp bazı dinî hükümlerde mazeret olarak kabul edilmesinden dolayı semavî ehliyet arızaları kapsamında değerlendirilmiştir. Unutma kul hakkını ilgilendiren konularda özür kabul edilmezken; Allah hakkını ilgilendiren konularda hak sahibi Allah (c.c.) olduğu için özür ve af sebebi olarak değerlendirilmiştir.⁶²

Hayvan keserken besmeleyi unutan kişinin durumu Hz. Peygamber'e (s.a.v.) sorulduğunda “*yiyinizi, zîra onun tesmiyesi (besmelesi) dinidir*”⁶³ buyurmuştur. Başka bir hadiste ise “*besmele her Müslümanın kalbindedir*”⁶⁴ buyurmuştur. Hanefîlere göre besmeleyi unutan kişi ma'zûr sayılmasına rağmen, kasten besmeleyi terk edenle bir tutulmamıştır. Kasten ve unutma ile besmeleyi terk etme arasında illet birliği olmadığından kasten besmeleyi terk etme, unutarak besmeleyi terk etmeye kıyas edildiği takdirde, unutarak besmeleyi terk etmenin hükmünü belirten hadis, konulduğu mananın dışına çıkartılmış olacaktır. Unuttuğu için besmeleyi terk eden kişi bu fiilinden dolayı Allah'ın emrine karşı gelmediği halde, kasten besmeleyi terk eden Allah'ın emrine bilerek karşı gelmiştir. Bu açıdan unutmanın hükmünü belirten hadise⁶⁵ kıyasla hüküm çıkarmak kabul edilmeyip, unutarak besmeleyi terk etme ile kasten besmeleyi terk etmenin hükmü Hanefîlerce farklı değerlendirilmiştir.⁶⁶

Hanefîlere göre unutma, hata ve ikrah halinin doğuracağı hükümlerle aynı değerlendirilmeyip, insanın fitrat ve yaratılışından kaynaklanan, tabiatının gereği ve kaçınılmaz bir durum olarak değerlendirilmiştir. Bu nedenle oruçlu kişinin unutması, ihtiyarı dışında vuku bulduğundan affedilmiştir. Hata ise, kişinin tedbirsizliği sonucu meydana geldiğinden tedbirli ve dikkatli davranarak hatadan sakınması mümkündür. Bu itibarla oruçlunun unutarak bir şey içmesi ile hata ile içmesi, hükümde eşit olarak değerlendirilmemiştir.⁶⁷ Oruçlu iken unutarak bir şey yiyip içmenin hükmü kıyasa göre değil,

⁶⁰ Serahsî, *Usûl*, 1/246.

⁶¹ Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2005), 778.

⁶² Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 4/388; İbrahim Kâfi Dönmez, “Nisyân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, ts.), 23/144.

⁶³ Ebû Muhammed Cemalettin Abdullah b Yusuf b Muhammed Zeylaî, *Nasbü'r-Râye li-tabrîci ebâdîsi'l-Hidâye* (Beyrut: Daru'l- Kible, 1997), 4/182.

⁶⁴ Ebû'l-Hasan Ali b Ömer b Ahmed Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, thk. Şüayp Arnavut (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2004), 5/533.

⁶⁵ Dârekutnî, *Sünen*, 5/533.

⁶⁶ Vecihüddîn Ömer b. Abdülmuhsin el-Erzincânî, *et-Tekmil fi'l-Usûl* (Edirne Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi, 22 Sel, 4579), 268.

⁶⁷ Erzincânî, *et-Tekmil* (22 Sel, 4579), 268.

nas⁶⁸ ile sabittir.⁶⁹ İmam Şafî ise ikrah ve hata ile oruç yemenin hükmünü, unutarak oruç yemenin hükmüne kıyas etmiş ikrah ve hatayı unutmaya aynı kategoride değerlendirmiştir.⁷⁰

2.2. Yemin Kefâreti

Yemin kelimesi sözlükte “kuvvet”, anlamında olup çoğulu “eymân”dır. Terim olarak bir kimsenin kararlılığını pekiştirmek ve başkalarını ikna etmek amacıyla söz ve beyanına Allah’ın adını veya bir sıfatını zikrederek kuvvetlendirmesini ifade eder. Diğer bir ifadeyle, ihtimalli olan bir haberi güçlendirmek için Allah’ın adını anmaktır.⁷¹

Hanefilere göre nassın olduğu bir konuda kıyas yapmak nassa aykırı hareket etmek olduğundan kıyas sonucu ulaşılabilecek fer’î bir mesele hakkında, nas ile sabit herhangi bir hükmün olmaması gerekir.⁷² Bu konuda Hanefî ve Şâfî mezhepleri arasındaki usul farklılığının ahkâma etkisini aşağıdaki örneklerde bâriz bir şekilde görürüz.

Hükmü nass ile sabit olan yemin kefaretinin hangi tür yemine gerekeceği konusunda Hanefî ve Şâfîler arasında görüş farklılığı vardır. Hanefilere göre kefarete gereken yemin, mün’akid olan yemindir. Yemîn-i mün’akid geçmiş zaman için değil gelecek için tasavvur edilir. Yemîn-i gamûs, mahza/sırf yalan olan ve yalan olduğunu bile bile kişinin yaptığı yemindir.⁷³ Sırf haram bir fiil olduğundan Hanefiler bu tür bir yemine kefaretin olmayacağını belirtmişlerdir.⁷⁴ Şâfîler, yemîn-i mün’akitte olan kastın varlığından hareketle yemîn-i gamûsta da kefaretin gerekeceğine hükmetmişlerdir.⁷⁵

Hz. Peygamber’in “*büyük günahlardan beşinde kefarete yoktur*” hadisinden hareketle kasten haksız yere adam öldürmenin ve yalan yere yemin etmenin, kefareti olmayan günahlardan olduğu belirtilmiştir.⁷⁶ Kasten adam öldürmeyi hata ile adam öldürmeye kıyas ederek kasten adam öldürmede kefareti kabul etmek, Hanefilere göre hadiste vârid olan hükmü değiştirmek olarak yorumlanmış ve bu şekilde yapılan bir kıyas, nassın hükmünü değiştirme olarak değerlendirilmiştir.⁷⁷

Hanefîler, yemin kefaretinde “*on fakiri yedirme*”⁷⁸ âyetinden, temlik şartı olmaksızın yedirmeye delâlet ettiğini anlamışlardır. Çünkü nasta belirtilen yedirmekten maksat kişinin yemesidir. Yemek yedirme, ibahe⁷⁹ olup temlik⁸⁰ olmadığından yemin kefaretinde temlik şartına gerek olmadığı görüşündedirler.⁸¹ Kitap ve sünnette bir hüküm bulunmadığında kıyasa gidilir. Kıyas sonucu ulaşılan hüküm, başka bir nas ile tearuz ettiğinde “*Allah’ın mübhem*

⁶⁸ Dârekutnî, *Sünen*, 1/282.

⁶⁹ Serahsî, *Usûl*, 1/245.

⁷⁰ Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b Şeref b Nuri Nevevî, *el-Mecmû‘ Şerhü’l-mübezzeb*. (Dârü’l-Fıkr, ts.), 6/325.

⁷¹ Cürçânî, *et-Ta’rifat*, 218; Ertuğrul Boynukalın, “Yemin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/417.

⁷² Erzincânî, *et-Tekmil* (22 Sel, 4579), 273.

⁷³ Ebû’l-Fazl Muhammed b Mükerrrem b Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), 6/156.

⁷⁴ Serahsî, *Usûl*, 1/247.

⁷⁵ Ebû’l-Hasan Ali b Muhammed b Habib Mâverdî, *el-Hâvî’l-kebîr hüve Şerhu Muhtasari’l-Müze’ni*, thk. Ali Muhammed (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1999), 15/267.

⁷⁶ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şüayp Arnavut (Müessesetü’r- Risale, 1420), 14/350.

⁷⁷ Erzincânî, *et-Tekmil* (22 Sel, 4579), 273.

⁷⁸ el-Mâide 5/89.

⁷⁹ Mehmet Erdoğan, *Fıkah ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2010), Bir şeyden bedelsiz yararlanılmasına izin verilmesi 219.

⁸⁰ Erdoğan, *Fıkah ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Mülkiyeti başkasına devretme, 565.

⁸¹ Debûsî, *Takvîmü’l-edille fi’l-usûl*, 131.

*biraktığımı siz de mübbem bırakınız*⁸² hadisi gereği, mutlak olan nas ile amel etmek, vacip olarak değerlendirilmiştir. Bu durumda mutlak olan nassı, mukayyede hamletmek, -Hanefî'lere göre- nassın hükmünü değiştirmektedir.⁸³ Bu gerekçelerle Hanefiler yemin kefâretinde yemek yedirmede temlik şartını aramazken; İmam Şafî on fakiri yedirmeyi, on fakiri giydirme şartına kıyas ederek, yedirmede de temlik şartını aramıştır.⁸⁴

2.3. Zekâtın Aynının veya Bedelinin Verilmesi

Hanefiler, nassın hükmünün aynen baki kalıp, kıyas sonucu ulaşılan fer'î bir konuda nassın hükmünün değişmemiş olması şartını ararlar.⁸⁵ İmam Şafî, Hanefî'lerin koyduğu bu usûl kuralına fûrûda uymadıklarını ifade etmiştir. İmam Şafî, zekât hakkında varid olan “beş deve de bir koyun ve kırk koyunda bir koyun”⁸⁶ hadisinden hareketle bizzat koyunun kendisinin zekât olarak verilmesi görüşündedir. İmam Şafî Hanefiler'in bu görüşüne şöyle itiraz eder: Hanefiler, fakirin bu hakkını iptal ederek koyundan zekât verirken aynını vermekten maksadın fakirin ihtiyacının giderilmesi olduğunu anlamışlardır. Kıymetinin verilmesi ile koyunun bizzat kendisinin verilmesinin aynı anlamda olduğunu vurgulayarak kıymetinin de verilebileceğine hükmetmişlerdir. İmam Şafî'ye göre, böyle bir uygulama, nastaki hükmün değiştirilmesi olarak değerlendirilmiştir.⁸⁷

Hanefilerin bu itiraza cevabı şöyledir: Hükmü nass ile sabit olan zekâtın, fakirin hakkı olduğu nas ile sabit değil ki kıyas ile değişsin.⁸⁸ Zira zekât, sırf bir ibadet olup, İslâm'ın beş rûknünden biridir.⁸⁹ Kur'ân'da “onların mallarından sadaka al; bununla onları (günablardan) temizlersin, onları arıtarak yüceltirsin”⁹⁰ şeklindeki anlayışla âyetteki emrin cevabının Hz. Peygamber'e (s.a.v) hitap ettiği belirtilmiştir.⁹¹ Âyetteki *تَطَهَّرُوهُمْ* lafzını *صَدَقَةٌ* kelimesinin sıfatı olarak tefsir edip “kendilerini temizleyip arıtmak sadaka olarak al” şeklinde anlayan müfessirler de olmuştur.⁹² Âyet bu şekilde anlaşıldığında, Kur'ân'ın zekât emri ile zekâtın temizleme sıfatı birlikte zikredilerek farz kılındığı vurgulanmıştır. Bu açıdan Hanefilere göre zekât fakirin hakkı olduğu için değil, Allah'ın emrini ifa etmek için fakire verilir.⁹³

İbadete müstahak olan Allah olduğundan zekâtın kul hakkı olarak sınıflandırılması uygun değildir. İman, Allah hakkı olduğu gibi, zekât da imana tahsis edilmiş bir ibadet olup, o da Allah hakkıdır. Allah Rasûlü bir hadisinde “İbadetlere gelince: Oruç, namaz ve zekâttan sonra

⁸² Ebû Bekr Ahmed b el-Hüseyn b Ali Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beirut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 10/97.

⁸³ Ebu Yahya Zeynüddin Zekeriyâ b Muhammed b Ebû Yahyâ Zeynüddin Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî, *Esne'l-metâlib şerhu Ravzi't-Tâlib*. (Beirut: Dâru'l-Kitabi'l-İslâmî, ts.), 4/248.

⁸⁴ Süneykî, *Esne'l-metâlib*, 4/248.

⁸⁵ Erzincânî, *et-Tekmil* (22 Sel, 4579), 274.

⁸⁶ Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Kitâbü's-sünen* (Beirut: Dâru'l-Kitabi'l- Arabî, ts.), “Zekât”, 4.

⁸⁷ Sa'deddin Mesud b Ömer b Abdullah Tefâtânî, *Şerhü't-Telhîb ale't-Tavzîb* (Mısır: Mektebetü's-Sabih, ts.), 2/118.

⁸⁸ Erzincânî, *et-Tekmil* (22 Sel, 4579), 275.

⁸⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b İsmâil b İbrâhîm Cu'fî Buhârî, *Sabihü'l-Buhari: el-Camiu'l-müsnedü's-sabih*, thk. Mustafa el-Baga (Dâru İbn. Kesir, 1987), “İman”, 1.

⁹⁰ et-Tevbe 9/103.

⁹¹ Ebû Saîd Nasirüddin Abdullah b Ömer b Muhammed Beyzâvî, *Tefsirü'l-Beyzâvî: Emariü't-tenzîl ve Esrariü't-te'vil*. (Beirut: Darü'l-Fikr, 1418), 3/170.

⁹² Ebû'l-Berekat Hafzüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Neseî, *Tefsirü'n-Neseî = Medârikü't-tenzîl ve hakaikü't-te'vil* (Beirut: Daru'n- Neşr, 2005), 2/125; Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemahşerî, *el-Keşşâf*, thk. Abdurrezzak Mehdî (Beirut: Dâru İhyâi-t Tûrasi'l Arabî, ts.), 2/293.

⁹³ Erzincânî, *et-Tekmil* (22 Sel, 4579), 275.

*nafile sadakalar*⁹⁴ buyurarak zekâtı ibadetler sınıfında belirtmiştir. Bu itibarla Hanefiler zekâtı sırf bir ibadet olarak değerlendirmişlerdir.⁹⁵

Hanefiler zekâtta, malın kendisinin olduğu gibi bedelinin de verilebileceği hükmüne kıyas ile değil, Kur’ân’ın “*yeryüzünde yürüyen her canlının rızıkta, yalnızca Allah’ın üzerindedir*”⁹⁶ âyeti ile ulaştıklarını belirtmişlerdir.

Kişilerin ihtiyaçları farklıdır. Bir kısmı yiyeceğe muhtaç iken, diğer bir kısmı elbiseye, diğer bir kısmı başka şeye muhtaçtır. Kanun koyucunun zekât emri ile va’dinin yerine gelmesi bu ihtiyaçların karşılanmasıyla olacaktır. Farklı ihtiyaçların karşılanması için zekâtın sadece aynı ile değil, bedelinin de verilmesi zaruret gereği bir izindir. Zekâtın bizzat Allah hakkı olduğu sabit olunca, aynıyla verildiği gibi kıymetinin de verilmesi mümkündür.⁹⁷ Hanefiler’e göre zekâtta, malın aynıının verilebileceği gibi bedelinin de verilebilmesi görüşü toplumdaki muhtaç kişilerin ihtiyacının giderilmesi bakımından zekâtın teşriindeki maksada daha uygun bir yaklaşımdır.

2.4. İftitah Tekbiri

Namaza başlarken alınan “tekbir”in hükmü ve yorumu konusunda Hanefî ve Şafîiler arasında görüş farklılığı bulunmaktadır. Şâfiiler namazın başlangıcında tekbirin farz olduğunu belirtmişlerdir. Şafîîlerin bu görüşlerine delil ise, “*Rabbini adını anıp, namaz kalan kimse mutlaka kurtuluşa erer*”⁹⁸ ve “*رَبِّكَ فَكَبِّرْ*” “*Rabbini yücell*”⁹⁹ âyetleridir. Hanefiler’in övgü ve ta’zim ifade eden Allah’ın isimleriyle de namaza başlanabileceği görüşüne¹⁰⁰ Şâfiiler itiraz ederek Hanefiler’in nassı değiştirip kıyasla hüküm verdiklerini ifade etmişlerdir. Hanefiler’in bu itiraza cevabı şöyledir: Biz nassın hükmünde bir değişiklik yapmaksızın tekbirin medih ve ta’zim ifade eden Allah’ın (c.c.) diğer isimleri için de geçerli olduğuna hükmettik. Namaza başlarken “tekbir lafzı” farz değildir. Farz olan, insanın bütün organları ile Allah’ı ta’zim etmesidir. Tekbir ise lisana en uygun olan fiildir. Farz olan, lisanın fiili olup ta’zimi ifade eden Allah’ın başka bir ismiyle de olabilir.¹⁰¹ Hanefilerde nassın delaletine dayanan bu anlayış farklılığı ta’zimi ifade eden Allah’ın (c.c.) diğer isimleriyle de namaza başlanabileceği görüşünü netice vermiştir.

2.5. Nacâsetten Temizlik

Necîs ve neces kelimeleri pis olan şeye isim olup “pis” anlamındadır. Necaset, tahâret kelimesinin zıddıdır.¹⁰² Fıkıhta temizlik, hükmi ve hakiki olmak üzere iki başlık altında değerlendirilmiştir. Birincisi: Abdest, gusül ve teyemmümle yapılan hükmi temizliktir. İkincisi: Vücut, elbise ve ibadet mahallinin dinen pis sayılan maddelerden temizlenmesidir ki buna da fıkıhta hakiki temizlik denir.¹⁰³

⁹⁴ Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b Ahmed b Eyyüb Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdi b.

Abdülmeccid (Kahire: Mektebetü İbn. Teymiye, ts.), 18/189.

⁹⁵ Erzincânî, *et-Tekmil* (22 Sel, 4579), 275.

⁹⁶ Hûd 11/6.

⁹⁷ Erzincânî, *et-Tekmil* (22 Sel, 4579), 275.

⁹⁸ el-A'lâ 87/15.

⁹⁹ el-Müddessir 74/3.

¹⁰⁰ Serahsî, *Usûl*, 2/167.

¹⁰¹ Erzincânî, *et-Tekmil* (22 Sel, 4579), 276.

¹⁰² İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 38/4352; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-mubît*, 576.

¹⁰³ Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefî Kâsânî, *Bedâiü' sanâi' fî tertibi' ş-şerâi'* (Beyrut: Daru'l-Kitâb'l-Arabî, 1982), 1/3; Salim Ögüt, “Tahâret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/382.

Necâsetten temizliğin ne ile olacağı konusunda Hanefî ve Şâfîliler arasında farklı değerlendirmeler bulunmaktadır. Şâfîlilere göre, İlâhî irade necâsetin temizlenmesini su ile tayin etmiştir. Hanefîler ise suyun dışında diğer sıvılarla da necâsetin temizlenebileceği görüşündedirler. Hanefîler, Şâfîliler'in bu konudaki itirazına şöyle cevap verirler: Necâseti temizlemek için suyu, bizzat kullanmak farz değildir. Meselâ kişi üzerindeki elbiseyi çıkardığında veya necâsetin olduğu kısmı bir makasla kestiğinde necâseti giderdiği için su kullanması gerekmez. Eğer suyu bizzat kullanmak farz olsaydı bu durumdaki bir kişinin de suyu kullanması emredilecekti. Hanefîler'e göre farz olan, necâsetin kendisinin elbiseden giderilmesidir. Necâseti gidermede ve necis olan yeri temizlemede en uygun yöntem, su ile temizlenmesidir ki bu şer'î bir hükümdür.¹⁰⁴

Hanefîler necâseti gidermede suyun incelik ve akıcılığına diğer sıvıları da dâhil etmişlerdir. Bu açıdan sirke ve benzeri sıvılar, necâseti gidermede su gibidir. İletteki birlik, hükümdede de birliği gerektirir. Çünkü akıcılık ve incelik özelliği necâseti ve necâsetin etkisini yok etmektedir. Su gibi diğer sıvıların da necâseti gidermede caiz oluşu, manevi kirlilik olan hadesi gidermede caiz değildir. Çünkü yapısı gereği su temizleyici özelliğe sahiptir. İçine bir necâsetin düşmesiyle hakikaten kirlendiği gibi, manevi kirlilik olan hadesi giderdiğinde de hükmen kirlenir. Bu nedenle, cünüp olan kişi, üzerinde necâset olmayan elini hadesten temizleme (abdest-gusül) niyeti olmaksızın bir suyun içine daldırdığında o suyu hükmen kirletmiş olmadığı gibi; hadesten taharetî olmayan bir kişinin de bu haliyle yeme ve içmesi caizdir.

Hakikaten necis olmayan uzuvların abdestte yıkanması, akılla anlaşılması mümkün olmayan, fakat şer'î emirle sabit olan bir hükümdür. Buradaki hüküm kirliliği akılla anlamamız mümkün olmadığından hüküm olan necâsetin giderilmesine de kıyas/re'y ile hüküm vermek yanlış olur.

Varlığına duyularla hükmettiğimiz maddi necâseti gidermede kullanılan sıvıları, akılla anlamamız mümkün olmayan hüküm necâseti gidermede de kullanmamız mümkün değildir. Çünkü maddi necâsetin varlığına duyularla hükmettiğimiz halde, hüküm necâsetin varlığını duyularla bilmemiz mümkün değildir. Şâri' hadesin giderilmesi için suyun kullanılmasını emretmiştir.¹⁰⁵ Bunun sonucu olarak Hanefîler, necis olduğu duyularla bilinen şeylerde, necâsetin suyun dışındaki sıvılarla giderilebileceğine nassın delâleti ile hükmederken; şer'î bir emirle sabit olan hüküm necâsetin ise, ancak su ile temizleneceğine hükmetmişlerdir.¹⁰⁶

2.6. Kasıt Sonucu Meydana Gelen Ölümelerde Kefâret

İslâm hukukunda kasten meydana gelen öldürmelerde kisasın,¹⁰⁷ hata ile meydana gelen öldürmelerde ise diyet ve kefâretin¹⁰⁸ gerekeceği nass ile bildirilmiştir. Ceza ve kefâretlerde kıyası kabul etmeyen Hanefîler ile kıyası kabul eden Şâfi'îler arasındaki farklı anlayışın bir sonucu olarak hata ile meydana gelen öldürmelerde kefâretin gerekip gerekmeyeceği farklı değerlendirilmiştir.

Hanefîler cezada kıyası kabul etmediklerinden¹⁰⁹ ceza ve kefâretlerin sübutunda nassın delâleti ile hüküm vermişlerdir.¹¹⁰ Nassın delâleti hiç kimse için gizli/kapalı değildir.¹¹¹

¹⁰⁴ Erzincânî, *et-Tekmil* (22 Sel, 4579), 276.

¹⁰⁵ el-Mâide 5/6.

¹⁰⁶ Erzincânî, *et-Tekmil* (22 Sel, 4579), 276.

¹⁰⁷ el-Bakara 2/178,179; el-Mâide 5/45.

¹⁰⁸ en-Nisâ 4/92.

¹⁰⁹ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl* (Vezâretü'l Evkâf el-Küveytiyye, 1994), 4/105.

¹¹⁰ Serahsî, *Usûl*, 1/242; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 1/116.

¹¹¹ Habbâzî, *el-Muğnî*, 154.

Hanefiler'e göre kefâret-i katil, hata ile meydana gelen öldürmenin sonucudur.¹¹² Şafîiler ise hata ile meydana gelen öldürmelerde olduğu gibi kasten vuku bulan adam öldürme suçunda da kefâretin gerekeceği görüşündedirler. İmam Şafîî bu konuda hata ile adam öldürmelerde failin kusurundan dolayı kefâret gerektiği gibi; kasten adam öldürmelerde de, suç işleme kastından dolayı ve öncelikle kefâretin gerekeceği görüşündedir.¹¹³

Hanefiler'in hata ile işlenen adam öldürme suçlarında kefâretin gerekeceğine delilleri, bu suçun hükmünü bildiren âyettir.¹¹⁴ Kasten adam öldürme suçunda kefâretin gerekmeceğine delilleri ise "haksız yere bir kişiyi öldürmede kefâretin olmadığını belirten hadistir."¹¹⁵ Ayrıca kasten adam öldürmenin cezasını âyet "*kim bir mü'mini kasten öldürürse, cezası, içinde ebedî kalacağı cehennem*"¹¹⁶ olarak zikretmiştir. Ceza olarak başka bir hükmün belirtilmemesi kasten adam öldürme suçunda başka bir cezanın gerekmediğini gösterir.

Nassın delâletinde araştırma ve icthada ihtiyaç duyulmadan hükme ulaşılrken, kıyasta icthad sonucu hükme ulaşılr. Hanefî usulcüler nassın delâletini kıyastan daha kuvvetli gördüklerinden had ve kefâretlerin sübutuna nassın delâleti ile hükmetmişlerdir. Zira Nassın delâleti hiç kimse için kapalı olmayıp dili bilen herkes için anlayacağı ve hükme ulaşacağı lafzî bir delâlet şeklidir.

Sonuç

Fıkıh usulü şer'î hükümleri anlama ve idrak etme yolunda delil ve yöntemleri konu edinen bir disiplindir. Bu açıdan bakıldığında fıkıh usulü delilleri teorik olarak değerlendirip pratiğe zemin hazırlayan bir alanı kendisine konu edinmiştir. Nasların dildeki lafızlarla ifade edilmesi bu lafızların delâletinin kat'îlik derecesi bakımından usulcüler arasında tartışılan bir konu olmuştur.

Fıkıh usulünde lafzın delâletinin incelenmesindeki maksat, delil ile ulaşılrak şer'î hükmü ve bu hükmün kesinlik derecesini açığa çıkarmaktır. Şer'î hükmün temelini Allah'ın kitabındaki hitabı ve rasulünün sünneti oluşturur. Diğer bir ifade ile "*nas Allah'ın ve peygamber'in sözü anlamında kullanıldığında vahyin metinsel verisi olduğundan teşriin ve dinî bilginin temelini oluşturur*".

Hitabın hükme delâlet şekilleri İslam hukuk usulünün teşekkül süreci içerisinde tasnif edilerek incelenmiştir. Şer'î hükmün temelini oluşturan hitabın hükme delâleti ibarenin, işaretin, nassın ve iktizanın delaleti olmak üzere dört şekilde incelenmiştir. Fahve'l-hitab ve mefhûmü'l-muvafaka olarak isimlendirilen delâlet şeklini Hanefiler nassın delâleti olarak isimlendirmişlerdir. Nassın delâleti hüccet olarak kabul edilirken, bunun bir çeşit kıyas mı yoksa lafzî bir delâlet türü mü olduğu usulcüler arasında tartışma konusu olmuştur

Hanefiler kıyas teorisinde Şafîilerden farklı düşünmektedirler. Bu farklılığın sonucu olarak Hanefiler nassın delaletini kıyas olarak değerlendirmemişlerdir. İmam Şafîî kıyas kavramının kapsamına yorum icthadlarını dâhil ederek nassın delâletini de kıyas türü olarak değerlendirmiş ve şer'î hükümlerde kıyasın caiz olduğuna hükmetmiştir.

Hanefiler akıl ile kavranması mümkün olmayan konularda kıyasa gitmemişlerdir. Mesela necis olmayan uzuvların abdest alırken yıkanması, akılla anlaşılması mümkün olmayan, fakat şer'î emirle sabit olan bir hükümdür. Buradaki hükmî kirliliği akılla anlamamız

¹¹² Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi'l-usûl*, 135.

¹¹³ Mâverdi, *El-Hâvi'l-kebir*, 4/283; Zencânî, *Tabrîcü'l-fürû' ale'l-usûl*, 1/135.

¹¹⁴ en-Nisâ 4/92.

¹¹⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 14/350.

¹¹⁶ en-Nisâ 4/93.

mümkün olmadığından hükmî olan necâsetin giderilmesinde kıyas/re'y ile hüküm vermemişlerdir.

İnsanın fitrat ve yapısından kaynaklanan unutkanlığın sebep olduğu durumları, kişi istemese de ihtiyarı ile vukua gelen durumlarla eşdeğer olarak değerlendirmemişlerdir.

Hanefîler bir hayvanı keserken unutarak besmeleyi terk etmeyi, özür olarak değerlendirmişlerdir. Kasten besmeleyi terk etmeyi ise, Allah'ın emrine bile bile isyan olduğundan kastı hataya kıyas etmeyip kasten besmeleyi terk eden Müslüman'ın kestiğinin yenmeyeceğine hükmetmişlerdir.

Bu anlayışın Hanefî ve Şâfiî mezheplerinde farklı telakkisi fûruda farklı hükümlere ulaşmanın nedenlerindedir. İslâm hukuk usulcûleri arasında yorum farklılığına dayanan bu anlayış hükümlerdeki farklılığı netice vermiştir. Hanefîler aynı meselede nassın delâletiyle hükme varırken Şâfiîler kıyas sonucu hükme varmışlardır.

Bu farklılıktaki temel etkenlerden birisi Şâfiîler'in meskûtun mantuka ilhâkında illetten hareket ederek nassın delâletini kıyas olarak değerlendirmeleridir. Hanefîler ise aynı işlemi kıyasa gerek kalmaksızın lafzın manasını ve o dilin inceliklerini bilen herkes tarafından anlaşılıp ifade edilmesi mümkün bir konu olarak anladıklarından nassın delâleti olarak değerlendirmişlerdir.

Hanefî usulcûlere göre kıyas icthadi bir faaliyet olup zan ve şüphe içermesi sebebiyle cezalarda kıyası kabul etmemişlerdir. Nassın delâletini kıyastan daha kuvvetli gördüklerinden nassın deâleti ile hüküm vermiş, bu şekilde ulaşılan bir hükmü işaret ve ibare ile sabit olmuş gibi değerlendirmişlerdir. Hanefîler'e göre nassın delâleti lafzın kendisinden değil, anlamından hareket edilerek çıkarılan bir hükümdür.

Kaynakça

- Abdülazîz el-Buhârî, Alaüddîn Abdülazîz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr an usûli Fabri'l-İslâm el-Pezdevî*. thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şüayp Arnavut. Müessesetü'r- Risale, 1420.
- Apaydın, Hacı Yunus. “Nas”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/391-392. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Atar, Fahrettin. *Fıkıh Usûli*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010.
- Bardakoğlu, Ali. “Delâlet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/119-122. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b el-Hüseyn b Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Beyzâvî, Ebû Saîd Nasırüddin Abdullah b Ömer b Muhammed. *Tefsîrü'l-Beyzâvî: Envarü't-tenzîl ve Esrarü't-te'vil*. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1418.
- Bolay, M. Naci. “Delâlet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/119. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Boynukalın, Ertuğrul. “Yemin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/417-420. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Boz, Halit. “Kur'an'da Lafızların Delâlet Şekilleri”. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2015), 147-163.
- Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2005.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b İsmâîl b İbrâhîm Cu'fî. *Sahibü'l-Buhari: el-Camiu'l-müsnedü's-sahib*. thk. Mustafa el-Baga. Dâru İbn. Kesir, 1987.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-Usûl*. Vezâretü'l Evkâf el-Küveytiyye, 1994.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî Seyyid Şerîf. *et-Ta'rifat*. thk. Muhammed Sıddık Mînşâvî. Kahire: Daru'l- Fadîle, ts.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüküddîn Abdülmelik b Abdullâh b Yûsuf. *el-Burhân fî usûli'l-fıkıh*. thk. ed-Dîb Abdülazîm. Mısır: Daru'l-Vefâ, 1418.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasan Ali b Ömer b Ahmed. *Sünenü'd-Dârekutnî*. thk. Şüayp Arnavut. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2004.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ. *Takvîmü'l-edîlle fi'l-usûl*. thk. Halil Muhyiddîn. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Dilek, Uğur Bekir. “Nassın/Mefhûm-i muvafakatın Delâleti: Lafzî Bir Delâlet mi Kıyas-ı celî mi?” *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (2012), 317-339.
- Dönmez, İbrahim Kâfî. “Nisyân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/144-147. İstanbul: TDV Yayınları, ts.
- Duman, Soner. “Hanefî Usulcülerin İmam Şafî'nin Kıyas Anlayışına Yönelik Eleştirileri”. *Usul İslam Araştırmaları* 10 (Aralık 2008), 7-35.
- Duman, Soner. “Şâfî'nin Hukuk Metodolojisinde Kıyas Kavramının Anlam ve Kapsamı”. *Eker Akademi Dergisi* 42 (2010), 149-162.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *Kitâbü's-sünen*. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l- Arabî, ts.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2010.

- Erzincânî, Vecihüddîn Ömer b. Abdülmuhsin el-. *et-Tekmil fi'l-Usûl*. Edirne Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi, 22 Sel, 4579.
- Fazlıoğlu, Şükrân. “Vaz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/576-578. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-mubtâ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Müstasfâ fi ilmi'l-usûl*. thk. Hamza b. Zühayr Hâfız. Medine: Câmîatü'l-İslâmiyye, 1992.
- Görgün, Tahsin. “Lafız”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/44-46. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Güman, Osman. “Siyak Kuralının Nasların Yorumuna Etkisi: İbn. Dakikül'îd Örneği”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 21 (2013), 29-52.
- Habbâzî, Celâleddîn Ebû Muhammed Ömer b. Muhammed el Hucendî. *el-Muğnâ fi usûli'l-fıkâh*. thk. Mazhar Bekâ. Mekke: Câmîatu Ümmi'l-Kurâ, 1403.
- Hudârî Beg. *Usûli'l-fıkâh*. Mısır, 1969.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki. Beyrut: Darü'l-Fıkr, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b Mükerrrem b Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.
- İltaş, Davut. *Kelâmcı Usûlcülerin Delâlet Anlayış*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2. Basım, 2020.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefî. *Bedâiü' sanâi' fi tertibi's-şerâi'*. Beyrut: Daru'l- Kitâbi'l-Arabî, 1982.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Leknevî, Muhammed Abdülalî b. Nizâmiddîn b. Kutbiddîn el-Ensârî es-Sihâlevî. *Fevatibü'r-rahamut bi-şerhi Müsellemi's-sübût*. thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b Muhammed b Habîb. *el-Hâvî'l-kebîr hüve Şerhu Muhtasari'l-Müze'ni*. thk. Ali Muhammed. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Molla Hüsrev, Mehmed b. Faramurz b. Ali. *Mir'atü'l-usûl şerh-i Mirkati'l-vüsûl*. Dersâadet: Matbaa-i Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1321.
- Nesefî, Ebü'l-Berekat Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Tefsirü'n-Nesefî = Medârikü't-tenzîl ve hakaikü't-te'vîl*. Beyrut: Daru'n- Neşr, 2005.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b Şeref b Nuri. *el-Mecmâ' Şerhü'l-mübezzeb*. Dârü'l-Fıkr, ts.
- Okur, Hüseyin. “Hanefî Usulcülerine Göre Nassın Delaleti ve Kıyasla İlişkisi”. *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2016), 78-104.
- Öğüt, Salim. “Tahâret”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/382-385. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b Muhammed b Abdilcebbâr Temîmî Mervezî. *Kavâti'u'l-edille fi'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsülemme Muhammed b Ahmed b Sehl. *Usûli's-Serahsi*. thk. Ebu'l- Vefâ el-Afgânî. Beyrut: Darü'l-Ma'rife, ts.

- Süneykî, Ebu Yahya Zeynüddin Zekeriyya b Muhammed b Ebû Yahyâ Zeynüddin Zekeriyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-. *Esne'l-metâlib şerhu Ravzi't-Tâlib*. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-İslâmi, ts.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b Ahmed b Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebir*. thk. Hamdi b. Abdülmecid. Kahire: Mektebetü İbn. Teymiye, 2. Basım, ts.
- Teftâzânî, Sa'deddin Mesud b Ömer b Abdullah. *Şerhü't-Tehrib ale't-Tavzih*. Mısır: Mektebetü's-Sabih, ts.
- Zemaşşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf*. thk. Abdurrezzak Mehdî. Beyrut: Dâru İhyâi-t Türesi'l Arabî, ts.
- Zencânî, Ebü'l-Menâkıb Şihâbüddin Mahmûd b. Ahmed. *Tabricü'l-füru' ale'l-usûl*. thk. Muhammed Edib Salih. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1398.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b Bahadır b Abdullah. *el-Babrü'l-mubîd fî usûli'l-fıkah*. Kuveyt: Vizâretü'l-evkâf ve's-suûni'l-İslâmiyye, 1988.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullah b Yusuf b Muhammed. *Nasbü'r-Râye li-tabrici ebâdîsi'l-Hidâye*. Beyrut: Daru'l- Kible, 1997.
- Zühaylî, Vehbe. *el-Veizi fî usûli'l-fıkah*. Dımeşk: Darü'l-Fikr, 1995.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

İBN KUDÂME’NİN HANBELÎ MEZHEBİ İÇERİSİNDEKİ YERİ VE EL-MUĞNÎ ADLI ESERİ*

THE PLACE OF IBN QUDAMA IN THE HANBALI SECT AND HIS WORK ENTITLED AL-MUGHNI

Ahmet ÇETİNKAYA

Öğr. Gör. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı | Lecturer, University of Eskişehir Osmangazi Faculty of Theology
Department of Islamic Law, Eskişehir, Turkey
ackaya78@gmail.com 0 505 677 6915, orcid.org/ 0000-0001-6272-5566

Recep KILIÇ

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni, İstanbul Sultanbeyli Mareşal Fevzi Çakmak Ortaokulu | Religious Culture and Ethics Teacher, İstanbul Sultanbeyli Marshal Fevzi Çakmak Middle School, İstanbul, Turkey
kiliacreceb@hotmail.com 0 536 787 6878, orcid.org/ 0000-0002-4419-480X

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 4 Kasım 2021/04 November 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 07 Ocak 2022 /07 January 2022

Yayın Tarihi / Published: 15 Ocak 2022 / 15 January 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak-Bahar 2022/ January – Spring 2022

Cilt / Volume: 8, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 423-449.

Cite as / Atıf: Çetinkaya, Ahmet- Kılıç, Recep. “İbn Kudâme’nin Hanbelî Mezhebi İçerisindeki Yeri ve el-Muğnî Adlı Eseri [The Place of Ibn Qudama in the Hanbali Sect and His Work entitled al-Mughni]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 8/1 (Ocak/January 2022), 423-449.

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.



* Bu makale Dr. Ahmet Çetinkaya’nın danışmanlığında hazırlanan ve 15.1.2021 tarihinde oy birliği ile kabul edilen "İbn Kudâme’nin Fıkıh İlmindeki Yeri ve el-Muğnî Adlı Eseri" adlı yüksek lisans tezinin ilgili bölümlerinden faydalanılarak yazılmıştır.

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):

Ahmet ÇETİNKAYA - Recep KILIÇ

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: AÇ (%75), RK (%25)

Veri Toplanması / Data Collection: AÇ (%30), RK (%70)

Veri Analizi / Data Analysis: AÇ (%40), RK (%60)

Makalenin Yazımı / Writing up: AÇ (%80), RK (%20)

Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision: AÇ (%90), RK (%10)

Çıkar Çatışması / Competing Interests

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

Öz

Hanbelî mezhebine mensup Kudâme ailesinin bir ferdi olan İbn Kudâme, güçlü münazara kabiliyeti ve çeşitli ilim dallarındaki yetkinliğinin yanı sıra özellikle fıkıh ve kelâm alanlarında şöhret bulmuştur. Eserleri içerisinde onu en çok tanıtan, Hırakî'nin el-Muhtasar'ına, fıkıh ilminde ilerlemiş olanlar için yazdığı el-Muğnî adlı şerhtir. Hırakî'nin el-Muhtasar'ına yapılan şerhlerle mukayese edildiğinde geniş muhtevası, mezhep içi ve mezhep dışı görüşlere yer vermesi ve bu görüşleri delilleriyle ele almasıyla dikkat çeken bu eser, aynı zamanda kendisinden sonraki eserlere etkisi bakımından da ön plana çıkmaktadır. İbn Kudâme, bu eserinde mezhep imamına nispet edilen görüşleri ele alıp incelediği gibi kendinden önceki Hanbelî âlimlerinin görüşlerini de değerlendirerek tercihlerde bulunmuştur. Bu çalışmada, hacimli olan bu eserin "kitabu'n-nikâh" bölümünü ele alarak İbn Kudâme'nin mezhepteki yerini ve mezhebe katkılarını tespit etmeye çalıştık. Amacımız, ilgili bölüm özelinde İbn Kudâme'nin bu eserini kendisinden önceki ve sonraki benzer eserlerle mukayese ederek ibare, tercih, tahlil ve değerlendirme bakımından ne tür benzer ve farklı yönlerin olduğunu tespit etmek, bu tespitler çerçevesinde de İbn Kudâme'nin mezhep müktesebatına katkısını ortaya koymaktır.

Abstract

Ibn Qudama, a member of the Qudame family belonging to the Hanbali school, became more famous, especially in the fields of fiqh and kalam, in addition to his strong debating ability and competence in various branches of science. Among his works, the one that introduced him the most is the commentary named al-Mughni, which he wrote for Hırakî's Muhtasar for those who have advanced in the science of fiqh. When compared to the commentaries on Hırakî's al-Muhtasar, this work, which draws attention with its wide content, including Hanbali views and other views, and handling these views with evidence, also comes to the fore in terms of its impact on the works that followed. In this work, Ibn Qudama not only dealt with and examined the views attributed to the imam of the madhhab, but also evaluated the views of Hanbali scholars before him and made choices. In this study, we tried to determine Ibn Qudâma's place in the Hanbali school and his contributions to the school by taking the "kitabu'n-nikah" part of this voluminous work. Our aim is to determine what kind of similarities and differences exist in terms of phrase, preference, analysis and evaluation by comparing this work of Ibn Qudama with the similar works before and after it, and to reveal the contribution of Ibn Qudama to the sectarian acquis within the framework of these determinations.

Extended Abstract

Ibn Qudama is a member of the Qudama family, who served the Hanbali sect for a long time. Many scholars have appreciated his value, especially in the field of fiqh. There are many qualifications about him as the imam of the Hanbalis, the foundation of the sect and the procedure, and the imam in the *khilaf*, and he comes to the fore with titles such as Sahibu'l-Mughni, Muvaffak and Sheikh. It is stated that the Hanbali school is divided into three periods as *mutakaddim*, *mutevassit* and *muteabbir*. Ibn Qudama is Baghdad ulama of the moderate period that started with Qadi Abu Ya'la. His works have been the subject of various studies and have influenced the copyright activities of Hanbali scholars since the century he lived.

Ibn Qudama, who is in a competent position in Islamic sciences, has written works in the field of *kelam*, legal theory and furu. Among these, the work that introduces him the most is al-Mughni, which he wrote by using concise, commentary and various types of works, especially the khilaf type. The works and views of Qadi Abu Ya'la al-Ferrâ, Kelvezânî, İbnü'l-Münzir, İbn Abdilber and many other scholars have been the source of al-Mughni. In this work, he tried to include all the views on a subject within or outside the sect, examined and discussed these views and their evidence, and made choices from more than one view in the sect.

al-Mughni has an easily understandable style. Since it is an annotation type work, there are no intricate sentences and phrases. Ibn Qudama did not use a sarcastic and insulting tone towards his opponents while dealing with the subjects in his work. We can say that the author's understanding, which is manifested in his characterization of "disagreement of fiqh as a mercy" in the introduction of his work, manifests itself in the style of the work. In the work, a scientific style was also used in personal evaluations of different views.

In his work, Ibn Qudama included the different preferences and opinions of many important scholars who lived before him, and evaluated them together with their evidence. However, despite this, it has been determined that he left the relevant provision absolute in many issues. Likewise, Ahmad b. Hanbel also examined different views from Hanbel; made their choices within the framework of the preference criteria generally accepted by the sect. However, in some matters, he made choices contrary to the views accepted by the sect or transmitted from the imam of the sect as authentic. In addition, some of his choices are against Hiraki's text. The soundness of the opinion of the imam of the sect has an effect on the preference of that opinion, as well as the evaluations regarding the indication of his words. While Ibn Qudama preferred the views transmitted from the imam of the sect, he also made new *tabriçs* himself, as he included the *tabriçs* related to the indication of the imam's words. Again, he evaluated the *tabriç* made by Hanbali scholars before him according to the texts, the principles of the sect and whether they were accepted in the sect.

Ibn Qudama defended his preferences with evidences such as the Qur'an, sunnah, ijma, the word and practice of the Companions, *istishab*, *maslahat*, qiyas, and custom. He criticizes the evidence of the views he does not prefer from various aspects and also answered the criticisms about the evidences of his preferences. While proving the preferences, the method understanding of the sect was generally reflected. As the direct judgment was derived from the scriptures of the book and sunnah, different inferences were made from the texts that were not directly related to the issue. In addition to the meaning of the alliance of all mujtahids, ijma is used to mean 'the opinion of the majority' and 'the opinion about which there is no disagreement', and that those belonging to the *rafizî* and Shiite groups are not accepted as the people of ijma. Ibn Qudama's criteria in determining the authenticity of the akhbar are understood from his explanations for both the *rivâyet* and the *râvî*. In the event that a khaber reported as merfû' is not authentic, it is accepted that the proof of the same *rivâyet* being conveyed as mawkuf is accepted. One thing that draws our attention on this issue in the work is the author's reaction to the *mursal* khaber. The opposition's showing the mursal khaber as evidence was criticized by Ibn Kudame. However, this situation is open to different interpretations and evaluations. We can say that Ibn Qudama accepted the words and practices of the Companions as evidence unless they were contrary to the clear nas and sunnah.

While justifying his choices, Ibn Qudama also applied to rational evidences as well as narrative evidence. Qiyas comes first. He made qiyas based on similar issues within the sect as well as accepting nass or ijma as the main one. In this context, he not only expressed the contradictions in his own

views to his opponents, but also answered such criticisms directed at him. There is also a statement in the work that *nass* will be preferred in case of conflict between *qiyas* and *nass*. We need to state that the work, which we see that the proofs of *istisbab*, *maslahat* and customary evidences are the source of the judgments in the subjects where there is no *nass*, is mostly based on the narrative evidence, in terms of being compatible with the understanding of the sect to which the author belongs.

Among the scholars before him, Ibn Qudama most often referred to Qadi Abu Ya'la. There are similarities as well as differences in the way the two scholars deal with the issues and their preferences. Ibn Qudama especially criticized Qadi Abu Ya'la's anti-sectarian views. It can be said that Ibn Qudama influenced the choices and works of the scholars who came after him. However, as far as we can determine, Ibn Qudama does not have a significant influence on Zerkeşî's preferences. al-Mughni's influence on Merdâvî, who received the title of Qadi in the *müteahbir* period, shows itself in his evaluation of opinions and narrations, his transmissions, his determination of preferential views, and his influence on his preferences beyond being a source. In addition, it has been determined that the preferences of later Hanbali scholars such as Ibn Müflih, Hajjavi and Buhûti are mostly the same with his views. Accordingly, besides the copyright activities of Hanbali scholars, it should be said that Ibn Qudama's work al-Mughni was influential on the fiqh work within the sect.

Giriş

Hanbelî mezhebi günümüzde hükümleriyle amel edilen fikhî mezheplerden biridir. Re'ye mesafeli olan bu mezhebin temel eserleri ise Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) fikhî görüşlerine dayanmak suretiyle telif edilmiştir. Mezhebin ilk el kitabı olarak bilinen *el-Muhtasar* adlı eseri Hırakî (öl. 334/946) kaleme almış, Hanbelî ulema bu muhtasar üzerine çalışmalar yapmış ve bu eser medreselerde okutulmuştur. *el-Muhtasar* üzerine yapılan şerhlerden biri de İbn Kudâme'nin (öl. 620/1223) *el-Muğni* adlı eseridir. Bu eser, geniş hacmi ve fıkıhın konularını, delillerine yer vererek mukayeseli biçimde ele alması ile dikkat çekmektedir. Ülkemizde Hanbelî mezhebi ve İbn Kudâme üzerine yapılan çalışmaların sayısı gün geçtikçe artmakla birlikte¹ görebildiğimiz kadarıyla *el-Muğni* adlı eser kendisinden öncesi ve sonrasıyla mukayeseli bir biçimde incelenmemiştir.

Bilindiği üzere mezheplerin ortaya çıkmasından sonra muhtasarlar üzerine yapılan şerhler, râcih görüşlerin ele alındığı, delillerin genişçe sunulup değerlendirildiği, mezhebin ortak tercihlerinin savunulduğu ve şârihin icthadî faaliyetlerini ortaya koyduğu eserler olmuştur.² Hanbelî mezhebine mensup âlimler de kaleme aldıkları bu tür eserlerde yaşadıkları döneme kadar olan mezhep müktesebâtını gözden geçirmişler, gerek mezhep imamından nakledilen farklı görüşleri gerekse mezhebe katkı sağlayan diğer mezhep âlimlerinin görüş ve tercihlerini inceleyerek yapılan katkı ve tercihlerin gerekçelerini tahlil etmişlerdir. Tabii olarak bu çalışmalarda farklı neticelere ulaştıkları için müteakdim ve müteahhir Hanbelîler arasında ihtilaflar ortaya çıkmıştır. *el-Muğni*'de de mezhep içindeki ihtilaflara yer verilmiş, râcih ve müftâ bih olan görüşler tahlil edilmiş, Ahmed b. Hanbel'den gelen görüşler detaylı bir biçimde ele alınmıştır. *el-Muğni* mezhep içerisindeki bu tartışmalarda etkili olmuş, mezhep içi tercih ve tahlilleri bakımından kendisinden sonraki eserlere kaynaklık etmiştir.

Bu sebeple bu çalışmada şu sorulara cevap aranmaya çalışılacaktır: *el-Muğni*'kendisinden önceki hangi eserlerden etkilenecek telif edilmiştir? İbn Kudâme'yi etkileyen Hanbelî âlimler kimler olabilir? İbn Kudâme tercih ve tahlilleriyle kendisinden sonraki Hanbelî âlimleri etkilemiş midir? Onun fikhî mesaisinde ön plana çıkan unsurlar, yöntemler nelerdir? İbn Kudâme'nin *el-Muğni* özelinde mezhepteki yeri nedir veya bu eser kendisinden sonraki eserler için ne ifade etmektedir? *el-Muğni* hacimli bir eser olduğundan çalışmamızda sadece ibadet ve muamelat yönü olan nikah bölümünü inceledik. Çünkü bu bölümün, eser ve müellifine yönelik yapacağımız değerlendirmeleri daha çok yansıtmaya özelliğine sahip olacağını düşünüyoruz. Ayrıca eserin tamamı çalışmamızın sınırlarını zorlayacağı için sadece bu bölümü ele almayı uygun gördük.

1. İbn Kudâme'nin Hayatı

Hanbelî mezhebine birçok katkısı olan Kudâme ailesine mensup Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâil el-Makdisî, 541/1147 yılında Nablus'a bağlı Cemmâil köyünde doğmuştur.³ İlk eğitimini babasından aldığı söylenir. İbn Kudâme, Hırakî'nin (öl.334/946) telif ettiği *el-Muhtasar*'ı ezberlemiş,

¹ Hanbelî mezhebi ve *el-Muğni* üzerine yapılmış bazı çalışmalar şunlardır: Ferhat Koca, *İslam Hukuk Taribinde Selefî Söylem Hanbelî Mezhebi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), İsa Atıcı, *Ahmed b. Hanbel'den Gelen Çoklu Rivayetler (el-Muğni Örneği)* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), Muhammed Usame Onuş, *Hırakî'nin el-Muhtasar'ı ve Hanbelî Mezhebine Etkisi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), Esmâ Çubukçu, *İbn Kudâme'nin Usûl ve Furû' Bağlamında Maslahat Anlayışı* (Isparta: V. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi, 2016), Nusret Dede, *İbn Kudâme Penceresinden Fıkıh Usulü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017).

² Eyyüp Sait Kaya, "Muhtasar' (Fıkıh)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 2006), 31/61.

³ Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Tezkiye'tü'l-huffâz* (Beirut : Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1998), c. 4/159.

yazdığı bir şiirinde kullandığı bir rediften dolayı da kendisine ‘Muvaffak’ lakabı verilmiştir. Yirmi yaşındayken Bağdat’a ilim tahsil etmeye gitmiş ve orada Abdülkadir Geylani ile tanışıp ondan tasavvuf hırkası giymiştir. Hac için Mekke’ye gitmesi⁴ dışında hayatını Bağdat-Musul-Şam şehirlerinde sürdürmüştür.⁵

İbn Kudâme, Bağdat’ta kaldığı dört yıl boyunca dönemin Hanbelî mezhebi imamı olan Nâsihu’l-İslâm Ebu’l-Feth İbnü’l-Mennî (öl.583/1187) gibi ileri gelen âlimlerden ders almıştır.⁶ Mekke’de bulunduğu sırada ise Hanbelî âlimi Mübârek b. Ali b. Hüseyin et-Tabbâh’tan ilim tahsil eden İbn Kudâme, hocası İbnü’l-Mennî’nin talebi üzerine Bağdat’a dönmüştür. Dımaşk Emeviyye Camii’nde Hanbelîler için bir kürsü kurulması, muhtemelen İbn Kudâme’nin Eyyubîlerle iyi ilişki içinde olması sebebiyledir. Uzun süre Emeviyye ve Kâsiyûn camilerinde ders veren İbn Kudâme, imam ve hatiplik görevi de yapmıştır. Güçlü bir münazara yeteneğine sahip olan İbn Kudâme, cuma namazlarından sonra içlerinde birçok fakihin de bulunduğu çeşitli kişilerle münazara yapmıştır. Son kez Bağdat’tan Şam’a giden İbn Kudâme, hayatını burada tamamlamış; başta telifleri olmak üzere diğer faaliyetlerini ve mücadelesini Şam’da devam ettirmiştir. O, 620/1223 yılında, Cumartesi günü vefat etmiş ve Kâsiyûn mezarlığına defnedilmiştir.⁷

İbn Kudâme, İbnü’l-Mennî ve İbnü’l-Cevzî (öl. 597/1200) başta olmak üzere hayatı boyunca pek çok kimseden ders almış, birçok öğrenci yetiştirmiştir.⁸

2. İbn Kudâme’nin Hanbeli Mezhebi İçerisindeki Yeri ve Eserleri

İbn Kudâme hakkında âlimlerin söyledikleri ve kendisine verilen unvanlar onun, mezhep içerisindeki konumunu açıkça göstermektedir.⁹ Onun ilmî yetkinliğine dair İbn Teymiyye (öl. 728/1328) “Evvâ’den sonra Şam’a, İbn Kudâme’den daha fakih biri gelmemiştir”¹⁰ derken, İbn Kesîr (öl. 774/1373) “Ne kendi zamanında ne de öncesinde ondan daha fakih biri olmadığı”¹¹ ifade eder. Yine hakkında söylenenlere bakıldığında kendisinin ‘Hanbelîlerin imamı’¹², ‘Birçok ilimde imam’¹³, ‘Şeyh/Şeyhu’l-İslâm/Şeyhu’l-mezheb’¹⁴ şeklinde nitelendirildiğini görüyoruz. Güçlü münazara kabiliyeti ve çeşitli ilim

⁴ Hacca hicri 574 yılında gittiği söylenir, bk. Ebü’l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü’l-İmâd, *Şezerâtü’z-zeheb fi abbâri men zeheb*. (Beirut : Dâru İbn Kesir, 1986), c. 7/156.

⁵ İbn Kudâme’nin Irak’a iki defa gittiği; Ahmed b. Hanbelî’nin mezhebi üzerine fakih olmasını Bağdat’ta tamamladığı zikredilir. Bk. Ebü’l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Ömer İbn Kesir, *el-Bidâye ve’n-nihâye*. (Cize : Hicr li’t-Tibaa ve’n-Neşr, 1997), c. 17/117.

⁶ Ebü’l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahman b. Ahmed İbn Receb, *ez-Zeyl ala Tabakâtü’l-Hanâbile*. (Riyad : Mektebetü’l-Ubeykan, 2005), c. 3/283.

⁷ Hayatı hakkında geniş bilgi için bk. İbn Receb, *ez-Zeyl*, c. 3/281-289; İbn Kesir, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, c. 17/116-120; İbnü’l-İmâd, *Şezerâtü’z-zeheb*, c. 1/49 vd., 7/155 vd.; Muhammed Zuhaylî, *Mervî’u’l-ulûmi’l-islâmîyye* (Şam: Dâru’l-marife, ts.), 450-451; Ferhat Koca, “İbn Kudâme, Muvaffakuddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 1999), 20/139-140; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *el-İber fi haberî men gaber*. (Beirut : Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1985), c. 3/180-182; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkah Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları* (Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), 537 vd.

⁸ Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâilî el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğni* (Riyad: Dâru âlemi’l-kütüb, 1997), c. 1/11-26.

⁹ Hakkında yazılan eserler için bk. Bekr b Abdullah Ebû Zeyd, *el-Medhalü’l-mufassal ila fikhi’l-imam Ahmed b. Hanbel ve tabricatü’l-ashab*. (Riyad : Dâru’l-Âsime, 1997), c. 1/444; İbn Kudâme hakkında söylenenler için bk. Ali b Saïd Gamidî, *İbtihârâtü İbn Kudâme el-fikhiyye fi eşheri’l-mesâilü’l-hilâfiyye*. (Riyad : Daru Taybe, 1997), c. 1/32-35.

¹⁰ İbnü’l-İmâd, *Şezerâtü’z-zeheb*, c. 7/158.

¹¹ İbn Kesir, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, c. 17/117.

¹² İbn Receb, *ez-Zeyl*, c. 3/284.

¹³ İbn Receb, *ez-Zeyl*, c. 3/283-284; İbnü’l-İmâd, *Şezerâtü’z-zeheb*, c. 7/157.

¹⁴ Mansur b. Yunus b. Salâhiddin Buhûtî, *Keşşâfu’l-kemâ’ an metni’l-İknâ’*. (Beirut : Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1983), c. 1/20; Ebû Zeyd, *el-Medhalü’l-mufassal*, c. 1/185; Ebü’l-Hasan Alâeddin Ali b. Süleyman b. Ahmed Merdâvî, *el-*

dallarındaki yetkinliğinin yanı sıra İbn Kudâme özellikle fıkıh ve kelâm alanlarında daha meşhur olmuştur.¹⁵

İbn Kudâme'nin, Selefî-Hanbelî gelenek içinde kalarak kaleme aldığı kelâm sahasındaki eserlerine şunlar örnek verilebilir:¹⁶ *Tabrîmu'n-nazar fî kütübi eblî'l-keîâm*, *Lumâtu'l-i'tikâdi'l-hâdî ilâ sebîli'r-reşâd*, *İsbâtu sıfati'l-uluv*, *Münâzara fî'l-Kur'âni'l-Azîm*, *el-Burbân fî beyâni'l-Kur'ân*, *Zemmu't-te'vîl*, *el-'Akâde fî ilmi't-tevhîd*, *Risâletu't-tenzîh*, *Risâle ile'ş-Şeyh Fabreddîn İbn Temîyye fî tablâdi eblî'l-bid'a fî'n-nâr*.

İbn Kudâme'nin fıkıh usulü alanında yazdığı tek eser, özgünlüğü noktasında tartışmalar bulunan *Ravzatu'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir fî usuli'l-fıkıh 'alâ mezhebi'l-imâm Ahmed* adlı eser olup o, bu eserini Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ*'sını esas alarak telif etmiştir. Eser üzerine Şemseddin Ebu'l-Feth el-Ba'î'nin (öl.716/1316) *Telbîsu ravzati'n-nâzir'ı*, Necmeddin et-Tûfî'nin (öl. 716/1316) *el-Bülbül fî usuli'l-fıkıh*'ı ve Abdülkâdir b. Ahmed b. Bedrân'ın (öl. 1346/1927) *Nüzhetü'l-hâtiri'l-âtır'ı* olmak üzere birçok çalışma yapılmıştır.¹⁷

İbn Kudâme'nin fûrû' fıkıh alanındaki eserlerinden dördünün ön planda olduğu görülmektedir. Abdülkâdir Bedrân, İbn Kudâme'nin fıkıh eserlerinden bahsederken onun dört tabakayı dikkate alarak eser verdiğini ifade eder. Buna göre İbn Kudâme, mübtediler için *el-'Umde*'yi¹⁸; daha üst derecede olup mütevassit derecesine ulaşamamışlar için *el-Mukni*'i; mütevassitler için üçüncü eseri *el-Kâfî*'yi ve son olarak da *el-Muğni*'yi telif etmiştir. Bunlardan *el-Mukni*'de yalnızca Ahmed b. Hanbel'den gelen rivayetleri aktarmış, *el-Kâfî*'de mezhepte icthad derecesine ulaşacaklara hitap etmek için delillere yer vermiştir. O, *el-Muğni*'de ise hem rivayetleri hem de müctehid fukahânın ihtilaflarını ve delilleri kavratmayı hedeflemiştir. Bu kitap mutlak icthad yapabileceklere yönelik olup bu yönüyle müctehidde bulunması gereken şartları sağlamayı amaçlamaktadır.¹⁹

Abdülkâdir Bedrân, *el-Mukni*'i mezhebin üç meşhur metninden birisi olarak nitelemektedir. Nitekim Hırakî'nin *el-Muhtasar*'ı yegâne otorite olma özelliğini *el-Mukni*'ye kadar korumuştur. Çünkü bu eserden sonra Hırakî'nin tertibi, Hanbelî âlimler tarafından terkedilmiştir.²⁰ Ancak Hırakî'nin *el-Muhtasar* adlı eseri, İbn Kudâme'nin bu eseriyle etkisini devam ettirmiştir. *el-Mukni*' ile *el-Muhtasar* üzerine günümüzde yapılan çalışmalar, bu iki eser arasında benzerlikler olduğunu tespit etmiştir. Dolayısıyla *el-Mukni*'in kendisinden sonraki eserlere etki etmesinde bu muhtasarın payı vardır.²¹

İnsâf fî ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf 'alâ mezhebi'l-İmâmi'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel (Beyrut : Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1986), c. 1/3.

¹⁵ Koca, "İbn Kudâme, Muvaffakuddin", 20/140; Eserlerinin listesi için bk. Ebü'l-Mehasin Cemâleddin Yusuf b. Hasan b. Ahmed İbnü'l-Mibred, *Mu'cemü'l-kütüb*. (Kahire : Mektebetu İbn Sina, 1989), 94-96; İbn Kudâme, *el-Muğni*, c. 1/26-37.

¹⁶ Koca, "İbn Kudâme, Muvaffakuddin", 20/140.

¹⁷ Ferhat Koca, "Ravzatu'n-Nâzir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 2007), 34/476-477.

¹⁸ *el-'Umde* üzerine yapılan şerhler arasında şunlar zikredilebilir: Ebü Muhammed Bahâeddin Abdurrahman b. İbrahim el-Makdisî (öl. 624/1226), *el-'Udde şerhu'l-'Umde*, Ebu'l-Abbas Takiyyuddîn İbn Teymiyye (öl. 728/1327), *Şerhu'l-'Umde fî'l-fıkıh*, Abdülmu'min b. Abdülhak el-Katî (öl. 739/1338), *Şerhu'l-'Umde*.

¹⁹ Abdülkâdir İbn Bedrân, *el-Medhal ila mezhebi'l-İmam Ahmed b. Hanbel* (Beyrut : Müessesetü'r-Risâle, 1981), 433-434.

²⁰ Şükrü Özen, "Hırakî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 1998), 17/322; Ebü Zeyd b. Bekir *el-Muhtasar*'dan sonraki en meşhur metin olarak *el-Mukni*'i tavsif eder, Ebü Zeyd, *el-Medhalü'l-mufassal*, c. 2/722.

²¹ Muhammed Usame Onuş, *Hırakî'nin el-Muhtasar'ı ve Hanbelî Mezhebine Etkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 102-110.

3. İbn Kudâme'nin el-Muğnî Adlı Eseri

Hanbelî mezhebinde temel ve meşhur metinlerden birisi olan Hırakî'nin *el-Muhtasar*'ı üzerine birçok çalışma yapılmıştır.²² Bunlardan en büyük ve en meşhur şerhin İbn Kudâme'nin *el-Muğnî*'si olduğu, onun bu eseri ile “mezhebi (daha) güzelleştirdiği (ve yücelttiği)” ifade edilmiş, kendisi de bu eser ile tanınmıştır.²³

İbn Kudâme, *el-Muğnî*'nin mukaddimesinde üstün faziletleri dolayısıyla Ahmed b. Hanbelî'nin mezhebinin seçtiğini, onun görüş ve tercihlerini kendisine tâbî olacaklar için şerh etmek istediğini dile getirir. Klasik fıkıh eserlerinde genellikle görüldüğü üzere İbn Kudâme de mensup olduğu mezhebin imamının meziyetlerinden bahseder. Bunun yanında o, (fikhî) ihtilafın büyük bir rahmet olduğuna dikkat çekerek eserinde diğer imamların görüşlerine de yer vereceğini söyler.²⁴

Hırakî'nin *el-Muhtasar*'ına yazılan şerhlerden Kâdı Ebû Ya'lâ (öl. 458/1066) ve İbnü'l-Bennâ'nın (öl. 471/1079) eserleri *el-Muğnî*'den önce kaleme alınmıştır. İbn Kudâme, kendisinden önce Hırakî'nin *el-Muhtasar*ı üzerine yazılmış şerhlerde ele alınan hususları yeni bir dille incelemiş ve metinde yer alan meselelerin hükümlerini daha detaylı olarak delillendirmiştir. Onun eseri, kendisinden önceki birikimi yansıtmaması bakımından diğer şerhlerden farklı olduğu gibi farklı görüşleri hem naklî hem de aklî delillerle izah etmesi yönüyle önceki şerhlerden daha fazla bilgi içerir. Ayrıca İbn Kudâme, Hırakî'nin *el-Muhtasar*'ında ele alınan konuları mesele ve fasillara ayırmış; bunlarla ilişkili hususlara bütüncül şekilde yer vermiştir. O, meseleleri ele alırken önceki âlimlerin katkılarını da dikkate almıştır. Hemen her meselede Kâdı Ebû Ya'lâ ve Kelvezânî (öl. 510/1116) gibi âlimlerin görüşlerine yer vermesi, bu görüşleri tahlil etmesi de bunu teyit etmektedir.

Hırakî'nin metni üzerine yapılan şerh çalışmaları, *el-Muğnî*'den sonra da etkisini devam ettirmiştir. *el-Muhtasar* üzerine *el-Muğnî*'den sonra kaleme alınmış olan Şemseddîn Zerkeşî'nin (öl. 772/1370) şerhi, bazı Hanbelî çevrelerce övülmüştür. Hatta bu değerlendirmelerde dolaylı olarak *el-Muğnî*'yi gölgede bırakan açıklamalar da vardır. Mesela İbnü'l-İmâd (öl. 1089/1679) ve İbn Humejd (öl. 1295/1878), Zerkeşî'nin şerhini “en güzel şerh” ve “bir benzerinin olmaması” şeklinde nitelendirmektedirler. Ancak İbn Humejd'in *es-Sübhü'l-vabile* adlı eserinin nâşiri, onun, Zerkeşî'nin şerhi hakkındaki bu sözleriyle ilgili düştüğü dipnotta, İbn Humejd'in bu yorumunun makbul olmadığını; İbn Kudâme'nin *el-Muğnî*'sinin daha üstün olduğunu söylemektedir.²⁵ Şerhlerin yukarıdaki değerlendirmelere konu olmasında hangi kıstasların dikkate alındığı farklı çalışmaların konusu olmakla birlikte Zerkeşî'nin şerhinin bu sözlerle mazhar olmasında *el-Muğnî*'nin, dolayısıyla İbn Kudâme'nin katkısının olduğu da gözden kaçırılmamalıdır. Bu iki eseri karşılaştırdığımızda dikkatimizi çeken ilk fark, Zerkeşî'nin, İbn Kudâme de dâhil olmak üzere Hanbelî ulemasının görüşlerine yer vererek eserini telif etmiş olması, İbn Kudâme'nin ise bunlara ek olarak diğer âlimlerin de görüşlerine yer vererek bunları değerlendirmesi ve nadir de olsa mezhebin yerleşik görüşüne muhalif olmasıdır.

²² *el-Muhtasar* üzerine yapılan bazı şerhler için bk. Özen, “Hırakî”, 17/323; İzzeddin el-Misrî, “Hırakî üzerine 300 kadar şerh tespit ettim” demektedir, Ebû'l-Mehasin Cemaleddin Yusuf b. Hasan b. Ahmed İbnü'l-Mibred, *ed-Dürü'n-nakâ fî şerhi elfâzî'l-Hırakî*. (Cidde : Dârü'l-Müctema', 1991), c. 3/873; Koca, *İslam Hukuk Taribinde Selefi Söylem Hanbeli Mezhebi*, 224-226.

²³ İbn Receb, *ez-Zeyl*, c. 3/283; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, c. 7/161; İbn Bedrân, *el-Medhal*, 424-425.

²⁴ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 1/4-10.

²⁵ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, c. 8/384; Muhammed b. Abdullah b. Ali Âmirî Necdî İbn Humejd, *es-Sübhü'l-vabile alâ darâibi'l-Hanâbile*. (Beyrut : Müessesetü'r-Risâle, 1996), c. 3/967.

3.1. el-Muğni'nin Kaynakları, İçeriği ve el-Muğni Üzerine Yapılan Çalışmalar

el-Muğni'nin temel kaynakları arasında Kâdı Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın eserleri vardır.²⁶ Çünkü İbn Kudâme eserinde sık sık -hatta en fazla- onun eser ve görüşlerine yer vermiştir. Kâdı'nın *et-Ta'likatu'l-kebire fi'l-mesâilü'l-hilâfiyye*²⁷ adlı eseri, İbn Kudâme'nin en önemli kaynaklarından biridir. Eserin ulaşabildiğimiz kısmından yaptığımız mukayesede iki eserin ibare ve üslup bakımından birbirine oldukça benzer olduğu görülmektedir. Fakat bu iki eser hem tercihler hem de mezhep imamına nispet edilen görüşlerin çoğuna yer verip vermeme bakımından birbirinden ayrılırlar. Kâdı Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Hanbel'den gelen bir rivayete yer verip bu rivayete dayanarak savunduğu görüşü muhalifleriyle mukayese ederken İbn Kudâme, Ahmed b. Hanbel'den gelen farklı rivayetlere de değinir.²⁸

İbn Kudâme'nin önemli kaynakları arasında Kâdı Ebû Ya'lâ'nın *el-Câmi'u's-sağır* adlı eseri de zikredilebilir. Mesela İbn Kudâme, ona doğrudan atıfta bulunarak kefaetin şartlarında Ahmed b. Hanbel'den farklı rivayetler geldiğini söyler.²⁹ İbn Kudâme'nin Kâdı'dan yararlandığı diğer eserleri *Kitabur-rivayeteyn ve'l-vecheyn*³⁰ ve *el-Mücerred'dir*.³¹

Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. Harun el-Hallâl'dır (öl. 311/923), İbn Kudâme'nin Ahmed b. Hanbel'den gelen rivayetleri aktarırken eserinde çokça yer verdiği âlimlerdendir. Onun *el-Câmi'* adlı eseri, İbn Kudâme'nin atıf yaptığı eserlerdendir.³² Hallâl'in önemli talebesi Gulâmu'l-Hallâl Ebû Bekir Abdülaziz b. Cafer b. Ahmed el-Bağdadî de (öl. 363/974) *el-Muğni*'nin en önemli kaynakları arasındadır. Nitekim onun görüş, tercih ve rivayetlerine *el-Muğni*'de gerek hocasıyla birlikte gerekse tek başına yer verilmiştir.³³

İbn Kudâme'nin, eserini telif ederken Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (öl. 224/838) *Kitâbü'l-emvâl*, *Fezâilü'l-Kur'ân* ve *Garîbü'l-badîs* adlı eserleri, Kâdı Ebû Ya'lâ'nın talebesi Ebu'l-Hattâb el-Kelvezânî'nin *el-Hidâye*'si ve *Ru'ûsu'l-Mesâil'i*, diğer talebesi Şerîf Ebû Cafer el-Hâşimî'nin (öl. 470/1077) *el-Mesâil'i* ve İbn Batta el-Ukberî'nin (öl. 387/997) *Abkamun-nisâ*'sından istifade ettiğini görüyoruz. Üzerinde icmâ gerçekleşmiş hükümlere yönelik nakillerde bulunduğu Ebû Bekir Muhammed b. İbrahim b. el-Münzir en-Nisâbüri'nin (öl.

²⁶ Hakkında bilgi için bk. Ebü'l-Kâsım Sikatüddîn Ali b. Hasan b. Hibetullah İbn Asâkir, *Târîhu medîneti dımaşk*. (Beyrut : Dârü'l-Fıkr, 1995), c. 52/354-356; Ebû Abdullah Muhibbüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Hasan Bağdadî İbnü'n-Neccâr, *Zeylu Târîh-i Bağdad*. (Beyrut : Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), c. 17/80-82; Cengiz Kallek, "Ebû Ya'lâ el-Ferrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 1994), 10/253-254.

²⁷ Kâdı Ebû Ya'lâ bu eserinde "Ele aldığı meselelerde önce Ahmed b. Hanbel ve talebelerinin ihtihadlarıyla diğer mezheplerden paralel görüşleri ortaya koyduktan sonra muhalif fikirlere geçmektedir. Daha sonra ayrıntılı bir şekilde sunduğu Hanbelîlerin delilleriyle kısmen aktardığı muhaliflerinin delilleri arasında karşılaştırma yaparak genellikle kendi mezhebine ait olanları savunmaktadır". Bk. Kallek, "Ebû Ya'lâ el-Ferrâ"; ilk dönemlerdeki hilâf eserlerinde Ahmed b. Hanbel zikredilmemiştir. Bk. Şükrü Özen, "Hilâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: 1998), 17/534; Kâdı Ebû Ya'lâ hilâf türü olan *et-Ta'likatu'l-kebire* adlı eserini bu tartışmalara binaen telif etmiştir. Bk. Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdadî İbnü'l-Cevzî, *Def'u şühbeti't-teşbih bi-ekfefti't-tenzih* (Beyrut : Dârü'l-İmâmî'r-ruvâs, 2007), 96.

²⁸ İbnü'l-Ferra Muhammed b Hüseyin Ebû Ya'la el-Ferra, *et-Ta'likatü'l-kebire fi mesâilü'l-hilâf*. (Dımaşk : Darü'n-Nevadîr, 2014), c. 4/143-145; İbn Kudâme, *el-Muğni*, c. 3/368-369.

²⁹ İbn Kudâme, *el-Muğni*, c. 9/391-392; Muhammed b. Hüseyin Ebû Ya'lâ İbnü'l-Ferrâ, *el-Câmiü's-sağır fi'l-fikih alâ mezhebi'l-İmam Ahmed b. Muhammed b. Hanbel*. (Riyad : Dârü Atlas, 2000), 225.

³⁰ Kâdı Ebû Ya'lâ, bu eserinde Ahmed b. Hanbel'den gelen farklı rivayetleri tahlil etmekte ve ona aidiyetini tartışmaktadır. Bu eserin fûrû' fıkıh kısmı üç cilt halinde basılmıştır. Örnek için bk. Muhammed b. Hüseyin Ebû Ya'lâ İbnü'l-Ferrâ, *el-Mesâilü'l-fikhiyye min kitâbi'r-rivayeteyn ve'l-vecheyn*. (Riyad : Mektebetü'l-Maârif, 1985), c. 2/105.

³¹ Kâdı Ebû Ya'lâ'nın ulaşamadığımız *el-Mücerred* adlı eserine İbn Kudâme birçok meselede atıf yapmıştır. Örnek için bk. İbn Kudâme, *el-Muğni*, c. 9/391, 415, 418.

³² İbn Kudâme, *el-Muğni*, c. 9/348, 9/436, 9/465-466, 9/550, 9/554, 10/139.

³³ "Hallâl ve sâhibuhu" şeklinde: İbn Kudâme, *el-Muğni*, c. 9/ 550, 10/8. "Ebûbekir Abdülazîz" şeklinde: 9/340, 392, 469, 10/38, 116.

318/930) *el-İcmâ'* adlı eseri, onun bir başka kaynağıdır. Bu bilgilere ek olarak İbn Kudâme *el-Muğnî*'de sık sık Hırakî, Ebu'l-Vefâ İbn Akîl, Ebû Abdullah b. Muhammed el-Ukberî İbn Batta, İbn Batta'nın talebesi Ebû Hafis el-Ukberî, İbn Hâmid, Ebû İshak b. Şâkilâ ve daha pek çok Hanbelî âlimin görüşlerine yer verir.

el-Muğnî'de yer alan haberler için meşhur hadis eserlerinin yanında Şâfiî'nin (öl. 204/820) ve Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) *el-Müsned*'leri, Said b. Müseyyeb'in (öl. 94/713) ve İbn Ebî Şeybe'nin (öl. 235/849) *es-Sünen*'leri kaynak gösterilmektedir. Zühri (öl. 124/742) ve Darekutni'nin (öl. 385/995) eserleri ile İmam Mâlik'in (öl. 179/795) *el-Muvatta'* adlı eseri de *el-Muğnî*'de zikredilen kaynaklardır.

İbn Kudâme, tercih ettiği görüşlerin delilleri olan hadisleri hem kitaplarına alıp nakleden hem de rivayetin sıhhatine ve anlaşılma ibarelerine dair açıklama yapan âlim olarak Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm'a eserinde yer vermiştir.³⁴ Öte yandan İbn Abdilber en-Nemerî de (öl. 463/1071) *el-Muğnî*'de sıkça zikri geçen isimlerdendir. İbn Kudâme bazen İmam Mâlik'in görüşlerini, bazen de âlimlerin ittifakla kabul ettiği hadisler ile bazı hadisler hakkında yapılan değerlendirmeleri İbn Abdilber'den nakleder. İbn Kudâme, özellikle İbn Abdilber'in zayıf kabul ettiği hadisleri delil göstermez ve zayıf hadisle istidlal edenleri de eleştirir. İbn Kudâme, doğrudan mezhep imamından görüş ve hadis naklettiği gibi Ebû Bekir el-Esrem (öl. 261/874), Salih b. Ahmed b. Hanbel (öl. 263/880), Ebû Bekir el-Merrûzî (öl. 275/888), Harb b. İsmail el-Kirmânî (öl. 280/893), Abdullah b. Ahmed b. Hanbel (öl. 290/903) ve Ebû Bekir el-Hallâl (öl. 311/923) gibi âlimlerden de nakletmiştir.³⁵

el-Muğnî üzerine klasik dönemde ihtisar ve haşiye tarzında çalışmalar yapıldığını görmekteyiz. Bunlardan ihtisar türü için İbn Rezîn (öl. 656/1258), İbn Hamdan (öl. 695/1295), İbn Ubeydân (öl. 734/1334), Şemseddin İbn Ramazan (öl. 740/1340) ve Abdülaziz el-Bağdâdî el-Makdisî'nin (öl. 846/1443) çalışmaları;³⁶ haşiyelere ise Muhammed ez-Zerîrânî ve Ahmed el-Kirmânî el-Bağdâdî'nin çalışmaları örnek verilebilir.³⁷

Günümüzde ise *el-Muğnî* üzerine farklı çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan bir tanesi, Abdullah Ömer el-Bârûdî'nin *el-Berkü'l-lemmâ' fî mâ fi'l-Muğnî min ittifâk ve'l-iftirâk ve'l-icmâ'* adlı eseridir. el-Bârûdî bu çalışmasında *el-Muğnî*'de ortaya konan ve fukahanın ittifak ve ihtilaf ettiği görüşleri kitap, bâb ve fasıl tasnifiyle bir araya getirmiştir.³⁸ Bir diğer çalışma, Cilâlî el-Merîni'nin *el-Kavâidü'l-usulîyye ve tabikâtü'l-fıkhiyye 'inde İbn Kudâme fî kitabibi'l-Muğnî* adlı iki cilt olan eseridir. O, bu çalışmasında, öncelikle İbn Kudâme ve eseriyle ilgili bilgi vermiş daha sonra da delil, hüküm, delalet ve içtihatlardaki kaideler ile bunların fûrû' örneklerini çeşitli fıkıh usulü eserlerine de yer vererek ele almıştır.

el-Muğnî üzerine yapılan bir başka çalışma, Ali b. Said el-Gâmidî'nin *İhtiyârâtü İbn Kudâme el-fıkhiyye fî eşberi'l-mesâilü'l-hilâfiyye* adlı eseridir. Gâmidî, eserinin girişinde, İbn Kudâme'nin hayatı ve tahsili yanında çeşitli daldaki eserlerine, ilmî konumuna ve onun hakkında ortaya konulan düşüncelere yer verir.³⁹ Gâmidî'nin eseri dört cilt olup ibadetler, muâmelât, aile hukuku, hadler ve yargılamayla ilgili meselelere yer verdiği beş bölümden

³⁴ Örnek için bk. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/53.

³⁵ Ahmed b. Hanbel'in fikhını nakleden isimler için bk. Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin Bağdâdî Hanbelî İbnü'l-Ferrâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile* (Beyrut : Dârü'l-Ma'rife, ts.), c. 1/7.

³⁶ İbn Receb, *ez-Zeyl*, c. 4/39; Ebû Zeyd, *el-Medbalî'l-mufassal*, c. 1/204, 2/697; İbn Bedrân, *el-Medhal*, 427.

³⁷ Ebû Zeyd, *el-Medbalî'l-mufassal*, c. 2/698.

³⁸ Abdullah Ömer Bârûdî, *el-Berkü'l-lemmâ' fî mâ fi'l-Muğnî min ittifâk ve'l-iftirâk [ve'l-icmâ'] : ve hüve fibrison li-tilke'l-mesâil kema fi Kitabî'l-Muğnî*. (Beyrut : Dârü'l-Cinan, 1986), 368; Koca, "İbn Kudâme, Muvaffakuddin", 20/140; Koca, *İslam Hukuk Taribinde Selefî Söylem Hanbelî Mezhebi*, 225.

³⁹ Gâmidî, *İhtiyârâtü İbn Kudâme el-fıkhiyye fî eşberi'l-mesâilü'l-hilâfiyye*, c. 1/11-40.

oluşmaktadır. O, eserinde, İbn Kudâme'nin görüşleri yanında Hanbelî mezhebi âlimleri ve diğer mezhep görüşlerine delilleriyle birlikte yer vermektedir.⁴⁰

Gâmidî, Ahmed b. Hanbel'in mezhebine muvafık veya muhalif olduğu meselelerde İbn Kudâme'nin görüş ve delillerini ele alacağını da dile getirdiği halde⁴¹ bazen tercih ve görüşleri ele almak yerine kendi düşünceleriyle de meseleleri sonlandırmıştır. Örneğin nikâhtan kastın cimâ mı akit mi olduğuyla ilgili tartışmayı lafzi bir tartışma olarak değerlendirmekte⁴² nafîle ibadet ile evlenmek arasındaki fazilet tartışmasını ise bir hata olarak görmektedir. O, kişinin niyet etmesi halinde yaptığı işlerin ibadete hamledileceğini düşünmekte,⁴³ dolayısıyla nikâh veya ibadetin birbirine üstünlüğünün tartışılmaması gerektiğine dikkat çekmektedir. Ayrıca Gâmidî, İbn Kudâme'nin velayette sıra ve tahlil amacıyla yapılan nikâhta niyet gibi meselelerde mezhebin meşhur görüşü aksine yaptığı tercihlerini hiç dile getirmemiştir.

İbn Kudâme'nin *el-Muğnî*'si genel olarak ibadetler, muâmelât, münâkehât, ukûbât şeklinde tasnif edilmiştir. İbn Kudâme kitap başlıklarını eğer varsa önce bâb, sonra mesele ve daha sonra da fasıllar şeklinde tertip etmiştir. Onun bu tertibinde dikkat çeken husus metne sadık kalmasıdır. İbn Kudâme, Hırakî'nin tertibinde bâb varsa onu doğrudan almış, daha sonra Hırakî'nin her bir cümlesini mesele başlığı yapmış ve meselelerle ilgili olan fikhî konuları fasıllara ayırarak incelemiştir. İbn Kudâme'nin *el-Muğnî*'de yer verdiği meselelerle ilgili fasıllar bir hayli kabarıktır. Fürû' fikhın hemen hemen temel konularını içine alan bir tertip söz konusudur. Konu ve meselelerin bu kadar çok olmasına rağmen eserde tertibin ve tasnifin başarılı olduğu söylenebilir.

3.2. İbn Kudâme'nin el-Muğnî'deki Metodu

İbn Kudâme, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Hırakî'nin *el-Muhtasar*'ının her bir cümlesini mesele olarak ele alıp açıklamıştır. Genellikle Hırakî'nin meselenin hükmünü ifade eden cümlesinin hangi meseleyi düzenlediğini ortaya koymuş, daha sonra da o meseleye dair mezhep içinde ve dışında hangi görüşler varsa bunlara ve delillerine yer vermiştir. Bunun yanında o, konuya dair görüş ve delilleri sunarken çeşitli yöntemler de takip etmiştir: Mesela bazen konuya soru sorarak giriş yapıp daha sonra konuyu izah etmiş,⁴⁴ bazen de savunduğu görüşü söyledikten sonra doğrudan Ahmed b. Hanbel'in görüşlerine atf yapmıştır. Onun önce Ahmed b. Hanbel'den gelen, kendi tercihiyle örtüşen görüşü nakledip daha sonra ondan gelen farklı görüşler üzerinde durduğunu bazen de Ahmed b. Hanbel'den gelen farklı görüşleri nakledip ardından kendi tercihini belirttiğini görüyoruz. İbn Kudâme'nin, Ahmed b. Hanbel'den gelen farklı rivayetleri diğer mezhep âlimlerinin görüşleriyle ortak olarak dile getirdiği de olduğu gibi meseleyle ilgili önce diğer mezhep görüşleri, sonra mezhep içi görüşleri verdiği de olmaktadır. İbn Kudâme bazen de meseleyi doğrudan muhalif bir görüş üzerinden ele alır. Özellikle mezhep içinde ihtilafın olmadığı durumlarda önce muhalif görüşe, sonra mezhep görüşüne delilleriyle birlikte yer verir. Ele alınan meselenin delilinin icma olması durumunda ise müellif, o konuda icmâ olduğunu söyledikten sonra icmânın dayanaklarına yer vermiştir.⁴⁵ Konu ve meseleleri sistematik bir şekilde ele almaya çalışan İbn Kudâme eserinde ele aldığı meseleleri, bütün detay ve delilleriyle incelemeyi ve aralarındaki

⁴⁰ Örnek için bk. Gâmidî, *İhtiyârâtü İbn Kudâme el-fikhiyye fî eşberi'l-mesâilil-hilâfiyye.*, c. 3/10.

⁴¹ Gâmidî, *İhtiyârâtü İbn Kudâme el-fikhiyye fî eşberi'l-mesâilil-hilâfiyye.*, c. 1/9.

⁴² Gâmidî, *İhtiyârâtü İbn Kudâme el-fikhiyye fî eşberi'l-mesâilil-hilâfiyye.*, c. 3/10.

⁴³ Gâmidî, *İhtiyârâtü İbn Kudâme el-fikhiyye fî eşberi'l-mesâilil-hilâfiyye.*, c. 3/19.

⁴⁴ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 9/345-347.

⁴⁵ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 9/398-399.

irtibatı da kurmayı hedeflemiştir. Bazı meselelerde metindeki tercihlere aykırı tercihlerde de bulunmuştur.⁴⁶

İbn Kudâme'nin mezhep içi görüşleri değerlendirirken takip ettiği yöntemler arasında Ahmed b. Hanbel'in görüşlerine yer vermek, mezhep içindeki muhalif görüşleri veya rivayetleri ele alıp irdelenmek, mezhebin tercihle ilgili kavramlarını kullanarak görüş belirtmek bulunur.⁴⁷ İbn Kudâme ele aldığı bir meselede, önceki görüşleri de dikkate alarak yeni ve farklı değerlendirmeler yapar.⁴⁸ O, mezhep içindeki görüşleri değerlendirirken ileride örnekleriyle ele alacağımız üzere mezhebe ait tercih kavramlarını kullanmakta⁴⁹ Ahmed b. Hanbel'den gelen bir görüşü kabul etmediğinde bu görüşün neden doğru olmadığını veya bu görüşün neden tercih edilmemesi gerektiğini çeşitli delillerle izah etmektedir.⁵⁰ Aynı tavrı mezhep âlimleri için de göstermektedir. Bu bağlamda onun mezhep içi ihtilaflarda en çok atıfta bulunduğu âlim, Kâdı Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'dır.⁵¹ İbn Kudâme'nin, bazı meselelerde ona muhalif tercihlerde bulunduğu⁵², bazılarında ise Kâdı Ebû Ya'lâ'yı takip ettiği görülmektedir.⁵³ Bu durum, Kâdı Ebû Ya'lâ'nın, mezhebin bazı görüşlerine aykırı hükümleri kabul etmede bir sakınca görmemesi⁵⁴ ile İbn Kudâme'nin tercihlerini mezhebe ait görüşler çerçevesinde tespit etmeye çalışması kapsamında görülebilir. İbn Kudâme, Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın genellikle mezhep dışı tercihlerini eleştirmiş ve onun delillerini çürütmeye çalışmıştır.⁵⁵

İbn Kudâme, Ahmed b. Hanbel'in görüşünü mezhebe mensup âlimlerin görüşleriyle veya diğer mezhep âlimlerinin görüşleriyle mukayese ederek de izah edebilmektedir.⁵⁶ O, mezhep içerisinde ihtilaflı olan konularda gerek mezhep imamından nakledilen gerekse mezhebin diğer âlimlerine ait görüşlerin tamamını genellikle aktarmıştır. Ancak bazı meselelerde sadece Ahmed b. Hanbel'in görüşünü dile getirmiş,⁵⁷ bazılarında da görüşlerin bir kısmına yer vermiştir. Müellifin böyle bir tavır sergilemesinde rivayetlerin zayıf olması ve mezhepte tercih edilmemiş olması etkindir.⁵⁸

İbn Kudâme, eserinde ele aldığı görüşlerin delillerini değerlendirerek müftâ bih görüşü tespit etmek veya daha önce müftâ bih olarak belirlenmiş görüşü savunmak, savunduğu görüşün neden müftâ bih olduğunu izah etmek gibi amaçlar da gütmüştür. Tercih ettiği görüşü savunmak için gösterdiği deliller içerisinde konuyla ilgili ayet ve hadisler, icmâ, sahabe sözü ve uygulaması sayılabilir. İbn Kudâme, rivayetleri senet ve metin yönünden tenkide tabi tutmuş, bunda da kendi tercih ettiği görüşe uygun olup olmaması bakımından bir ayrıma gitmemiştir.⁵⁹ Yine o, diğer delillerin yanında özellikle hadislerin sübut yönünden değerlendirilmesi konusunda mezhep imamı Ahmed b. Hanbel'in değerlendirmelerine de yer

⁴⁶ Ebû'l-Kâsım Ömer b. Hüseyin b. Abdullah Hırakî Bağdâdî Hanbelî Hırakî, *Mubtasari'l-Hırakî* (Dâru's-sahabe, 1993), 99; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 9/358, 368, 369, 372.

⁴⁷ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 9/459-460, 549-552.

⁴⁸ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 9/545-546.

⁴⁹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 9/549.

⁵⁰ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 9/347-350.

⁵¹ Örnek için bk. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/340-341, 352, 362, 364, 367, 370, 397, 411, 412, 416, 418, 420, 428, 445, 464, 474, 483.

⁵² İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 9/359, 378, 396, 415, 427, 431, 445-446, 474, 477, 482.

⁵³ Muhammed b. Hüseyin Ebû Ya'la İbnü'l-Ferrâ, *Şerhu mubtasari'l-Hırakî* (Mekke: Ummu'l-kurâ Üniversitesi, 1986), c. 2/6-8, 60-63, 85-86; Ebû'l-Hattab Mahfûz b. Ahmed b. Hasan el-Hanbelî Kelvezânî, *el-Hidâye fî fiuru'l-fikhi'l-Hanbelî*. (Kuveyt : Gurâs, 2004), 388; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 9/347-350, 402-404, 418, 420, 462-464.

⁵⁴ Kallek, "Ebû Ya'lâ el-Ferrâ", 10/254.

⁵⁵ Bu konuya istisna olabilecek bir örnek için bk. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 9/377.

⁵⁶ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 9/349.

⁵⁷ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 9/534-535.

⁵⁸ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 9/534; karşı. Kelvezânî, *el-Hidâye*, 381; Merdâvî, *el-İnsâf*, c. 8/15-16.

⁵⁹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 9/387-388.

vermiştir.⁶⁰ Tercih ettiği görüşe delil gösterdiği rivayetlerin sahih olduğunu savunup zayıflık iddialarına cevap verirken muhalif görüş sahiplerinin delillerini tenkit etmiş, rivayeti sahih olarak kabul etse bile delalet yönünden eleştirmiştir.⁶¹ Bu son duruma aynı hadisin birbirine zıt iki görüş için de delil olarak gösterilmesi örneğini söyleyebiliriz.⁶²

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi İbn Kudâme, tercih ettiği görüşü savunup delillerini gösterirken –mezhep içi veya dışı- muhalif görüşün delillerini de ele alıp bunların neden delil olamayacağını izah eder.⁶³ Mesela nikâhın nafile ibadetten üstünlüğü meselesinde mezhep imamından birbirine zıt iki rivayet vardır. Nikâhın nafile ibadetten üstün olmadığına dair görüş aynı zamanda Şâfiî'nin (öl. 204/820) görüşüdür. İbn Kudâme, önce tercih ettiği görüşü, Hz. Peygamber ve sahabenin evlendiklerini ifade edip nikâhın faziletine dair rivayetleri sıralayarak savunmuş,⁶⁴ daha sonra da Şâfiî'nin bu meseledeki görüş ve delillerini irdeleyip ona cevap vermiştir. Şâfiî, nikâhı mubah olarak görmekte ve kişinin bekâr kalıp nafile ibadete meşgul olmasını, evlenmesine tercih etmektedir. Şâfiî bu görüşünü, Hz. Yahya'nın (as) Kur'ân'da "...efendi, nefsine hâkim..." birisi olarak övülmesini⁶⁵ söyleyerek delillendirir. Ayrıca o, nikâh akdinin akit olması bakımından satım akdine benzediğini, satım akdi yapmak nasıl mubahsa nikâh akdi yapmanın da aynı şekilde mubah olduğunu ifade eder. İbn Kudâme bunlara karşılık Yahya'nın (as) davranışının kendi şeriatine uygun olduğunu, ancak İslam şeriatinin farklı olduğunu, satım akdinin ise nikâhın maslahatlarını kapsamadığını ifade eder.⁶⁶

el-Muğnî, şerh türü bir eser olduğu için üzerine yazıldığı metne dair açıklama ve ilaveler içermektedir. Müellif, şerhinde, metni çeşitli açılardan izah etmiş, genişletmiş, metinde olmayan meseleleri ele almış, itiraz ve eleştiriler yapmıştır. Bazı konuları ise müstakil fasıl başlığı altında incelemiştir.⁶⁷ *el-Muğnî*'yi incelediğimiz bölüm çerçevesinde öncesi ve sonrasındaki benzer eserlerle mukayese ettiğimizde İbn Kudâme'nin bu eserinde kendisinden önceki eserlerden istifade ettiğini, onlardan farklı değerlendirmelerle kendisinden sonrasına katkı sağladığını, mezhepteki birçok meseleyi ele aldığını, benzerlerinde olmayacak kadar geniş bir şekilde konuları incelediğini ve sadece mezhep alimlerinin değil aynı zamanda diğer alimlerin de görüşlerine yer vererek onları da değerlendirdiğini söyleyebiliriz.⁶⁸

Netice olarak bir meseleyle ilgili Ahmed b. Hanbel'e isnat edilen görüşlerin Hanbelî mezhebi fakihleri tarafından detaylı şekilde tartışıldığı, bu tartışmalarda mezhebe ait kavramlar kullanılırken çeşitli delillere de başvurulduğu bu sayede mezhep içinde bir birikimin oluştuğu söylenilebilir. Ahmed b. Hanbel'in görüşleri ekseninde oluşan bu birikimi İbn Kudâme eserinde esas almış, kendisinden önceki âlimlerin yaptıkları tercihler ile aktardıkları görüşleri de ele alıp değerlendirmiştir.

⁶⁰ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 9/345, 362, 389.

⁶¹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 9/341-346, 347-349, 402, 520-522.

⁶² İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 9/345-346.

⁶³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 9/357-363.

⁶⁴ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 9/343.

⁶⁵ Âl-i İmrân 3/39.

⁶⁶ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 9/341-346.

⁶⁷ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 9/404-405, 10/51-55.

⁶⁸ Karş. İbnü'l-Ferrâ, *Şerhu muhtasari'l-Hurakê*, c. 2/51-52, 85-86; Kelvezânî, *el-Hidâye*, 392-393; Ebû Ali Hasan b. Ahmed b. Abdullah Bağdâdî İbnü'l-Bennâ, *el-Mukni' fi şerhi muhtasari'l-Hurakê*. (Riyad : Mektebetü'r-Rüşd, 1993), c. 3/904-905; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Abdullah Zerkeşî, *Şerhu'ş-Zerkeşî alâ muhtasari'l-hurakê fi'l-fıkbi alâ mezhebi İmam Ahmed b. Hanbel*. (Riyad : Mektebetü'l-Ubeykan, 1993), c. 5/156-157, 230-235; Merdâvî, *el-İnsâf*, c. 8/66, 161.

3.3. İbn Kudâme'nin el-Muğnî'deki Tercihleri

3.2.1. Tercih Kavramları

Mezhep imamına nispet edilen birden fazla görüş arasında tercih yaparken bu görüşlerin mezhep imamına nispetinin sıhhatini ortaya koyan kavramlar vardır. Bu kavramlar, İbn Kudâme'nin tercihlerinde etkili olmuştur. Öncelikle bu kavramlara yer verip bunların İbn Kudâme'nin tercihlerine etkisi üzerinde durmak istiyoruz. Ancak burada şunu ifade etmek gerekir ki bu kavramlar mezhebe özgü olmakla birlikte bunların anlamları ve kullanımları konusunda mezhebin mütekaddim ile müteahhir âlimleri arasında farklılık görülebilmektedir.⁶⁹

Hanbelî mezhebinde doğrudan Ahmed b. Hanbel'e izafe edilen görüşler için "nas" ve "anhu" kullanılır. "İşaret etti", "(mezhep imamının şu) sözü (şu)na delalet eder" gibi ifadelerle dile getirilen "îmâ" da imamın görüşü anlamına gelir.⁷⁰ "Nas", "îmâ" veya ashabın ihtilaf ettiği meselede ashaptan tahrîc ile ortaya konan görüş için "rivâyet" kavramı kullanılır. Bir meselede Ahmed b. Hanbel'in iki "nassı" olduğu veya biri "nas", diğeri "îmâ" olmak üzere ondan iki görüş nakledildiğinde "fihâ kavlan" kavramı kullanılır. "Fihâ rivâyetân" sözü ise biri nas diğeri îmâ yoluyla gelen veya başka bir nistan çıkarılan bir rivayet bulunduğu manasına gelir.⁷¹

"Vecih"; Hanbelî âlimlerinin, Ahmed b. Hanbel'in sözünden aldıkları veya onun ima ettiği ya da onun delili, ta'îli veya sözünün gelişinden çıkarılmış görüş ve tahrîc anlamına gelir. "Tahrîc" ise bir meselenin hükmünü ona benzeyene naklederek bu iki meseleyi eşitlemektir. "İhtimâl", kendisine muhalif veya müsavi bir delil bulunup da bunların tercih edilmesi sebebiyle zayıf kalan bir delil için kullanılır. "Tahrîc" ve "ihtimâl" mana anlaşılmadan gerçekleşmez. Ayrıca tahrîcin ihtimâl manasında olduğu da zikredilir.⁷²

"Kavl"; vecih, ihtimal, rivayet ve tahrîci kapsar. Merdâvî, mütekaddim ulemanın "kavl" çok kullandığını ancak bu ıstılahın değiştiğini ifade eder. Hatta İbn Kudâme'nin kavlin yanında ihtimâl ve tahrîc ile dahi rivayeti kast etmiş olabileceğini dile getirir. Kîle (قيل)⁷³ ifadesiyle söz konusu görüşün imamdan îmâ, vech, tahrîc veya ihtimâl yoluyla rivayet edildiği kast edilir.⁷⁴

Mezhep imamına nispet edilen görüşler arasında yukarıdaki kavramlar çerçevesinde tercih yapmak mümkündür. Buna göre mesela Ahmed b. Hanbel'den bir mesele hakkında nakledilen farklı görüşlerden bir tanesi "nas" şeklinde, diğeri de "îmâ" veya "rivâyet" şeklinde nakledildiğinde "nas" olarak nakledilen daha çok tercihe şayan görülür. Ancak sıhhat ve isnat bakımından aynı güçte iki veya daha fazla nakil arasında yapılacak tercihte farklı kurallar uygulanmaktadır. Böyle bir durumda ilk olarak nakiller arasında cem' yapılır. Böyle bir şey

⁶⁹ Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkîin an rabbi'l-alemin* (Beyrut : Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1991), c. 1/31-35; Ebû Abdullah Necmeddîn Ahmed el-Harrânî İbn Hamdân, *Sıfatü'l-fetvâ ve'l-müjîfî ve'l-müstefî* (Beyrut : el-Mektebü'l-İslâmî, 1976), 104-112; Merdâvî, *el-İnsâf*, c. 12/266-267.

⁷⁰ İbn Bedrân, *el-Medhal*, 137-138.

⁷¹ İbn Hamdân, *Sıfatü'l-fetvâ ve'l-müjîfî ve'l-müstefî*, 114; Merdâvî, *el-İnsâf*, c. 12/256-257; İbn Bedrân, *el-Medhal*, 139-140.

⁷² İbn Hamdân, *Sıfatü'l-fetvâ ve'l-müjîfî ve'l-müstefî*, 114; Merdâvî, *el-İnsâf*, c. 12/256-257; İbn Bedrân, *el-Medhal*, 139-140.

⁷³ *el-Muğnî'deki örnekleri için bk. İbn Kudâme, el-Muğnî, c. 9/339, 349.*

⁷⁴ Hanbelî mezhebindeki tercih kavramları hakkında bilgi için bk. İbn Hamdân, *Sıfatü'l-fetvâ ve'l-müjîfî ve'l-müstefî*, 113-114; Merdâvî, *el-İnsâf*, c. 1/6-7, 12/241, 256-257, 266; İbn Bedrân, *el-Medhal*, 140; Ebû Yakup İshak b. Mansur b. İbrahim Merrûzî, *Mesâilu İmam Ahmed b. Hanbel ve İshak b. Rabaveyb*, (Medine: İmadetu'l-bahsi'l-ilmî, 2002), c. 1/101-109.

mümkün olmazsa âmm hassa, mutlak mukayyede hamledilir.⁷⁵ Rivayetlerin tarihleri biliniyorsa sonradan gelen rivayetin, imamın mezhebi olduğu anlaşılır.⁷⁶ Tarih bilinemezse delil ve ilkelere göre bir tercih yapılır; kitap, sünnet, icmâ, eser veya imamın maksat ve kavaidine en yakın görüş seçilir.⁷⁷ Eğer onun hangisinden rücu ettiği bilinmiyorsa vakfa⁷⁸ hamledilir.⁷⁹ Eğer Ahmed b. Hanbel'in görüşlerinden birinin tarihi bilinip diğeri bilinmez ise ikisi de tarihleri bilinmiyor gibi hükmedilir veya vakfa hamledilir.⁸⁰ Rivayet ve görüşler arasında bir tercihte bulunulurken "Sahih/esah/meşhur/zahir/azhar" gibi kavramlar kullanılır.⁸¹

İbn Kudâme de *el-Muğni*'de bu kuralları uygulamış, bazen cem⁸² çoğu zaman da tercih gibi yöntemlere başvurmuştur. İbn Kudâme bazı konulardaki tercihlerini "es-Sahihu indî/الصحيح الاصح" Esahh/-", "el⁸⁴ الصحيح Sahîh/-es⁸³ الصحيح عندي"⁸⁵, "Akrabuhâ ila's-savâb: Doğruya en yakın/أقربها الى الصواب"⁸⁶, "Azhar/أظهر"⁸⁷ diyerek açıkça belirtir.⁸⁸ Bazen rivayetler arasında herhangi bir tercihte bulunmazken⁸⁹ bazen de bu tercih kavramlarını kullanmadan, tercih ettiği görüşün delillerini sıralayarak, tercih etmediği görüşün delillerini eleştirerek veya tercih ettiği görüşün delillerine yapılan eleştirilere cevap vererek tercihini ima eder.⁹⁰ İbn Kudâme tearuz eden deliller arasında tercihte bulunurken nasları, çoğunluğun görüşünü ve mezhep birikimini dikkate alır. İbn Kudâme, bir yandan naslardan delil getirerek tercihini kuvvetlendirir, diğeri yandan da Ahmed b. Hanbel'in verdiği hükümlere, ona sorulan sorulara verdiği cevaplara ve onun hadisler hakkındaki değerlendirmelerine başvurur. Ayrıca o, kendisinin veya muhalifinin naklettiği hadislerin ravisinin güvenilirliği ve sıhhatiyle ilgili bilgi de verir.⁹¹

İbn Kudâme, Ahmed b. Hanbel'den nakledilen rivayetlerde nas şeklinde aktarılanlar ile "mezhepte meşhur olma", "Ahmed'den meşhur olarak nakledilme" şeklinde nitelendirdiklerini "anhü" şeklinde aktardıklarına tercih etmiştir.⁹² Aynı kuvvette olan

⁷⁵ İbn Hamdân, *Sifatü'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftâ*, 85-86; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Müflih b. Muhammed Makdisî Râminî İbn Müflih, *el-Fürû' ve tashîhu'l-furû'* (Beyrut : Müessesetu'r-Risâle, 2003), c. 1/40-41.

⁷⁶ Rivayetlerin tarihleri biliniyorsa hangisinin mezhep imamının görüşü olduğunun tespiti konusunda ihtilaf vardır, bk. İbn Bedrân, *el-Medhal*, 126.

⁷⁷ İbn Bedrân, *el-Medhal*, 126-127.

⁷⁸ Vakf, bir meselede nakledilen görüşlerin birini diğeri tercih edecek bir delil bulununcaya kadar o görüşlerden herhangi birisiyle amel etmemek demektir. İbn Bedrân, *el-Medhal*, 140.

⁷⁹ Gerçekte imamın görüşü birdir ancak rücu ettiği görüşü bilinmemektedir, Muhammed Ebû Zehra, *Ahmed b. Hanbel: Hayatı, Görüşleri, Fıkıhta yeri.*, çev. Osman Keskiöğlü (Ankara : Hilal Yayınları, 1984), 221.

⁸⁰ Merdâvî, *el-İnsâf*, c. 12/242-243; Koca, *İslam Hukuk Taribinde Selefî Söylem Hanbelî Mezhebi.*, 214-215.

⁸¹ İbn Hamdân, *Sifatü'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftâ*, 113-114; Merdâvî, *el-İnsâf*, c. 12/266; ayrıca bk. Merrûzî, *Mesâilü imam Ahmed*, c. 1/101-109.

⁸² İbn Kudâme, *el-Muğni*, c. 9/361, 396-397, 425, 10/43-44.

⁸³ İbn Kudâme, *el-Muğni*, c. 9/381.

⁸⁴ İbn Kudâme, *el-Muğni*, c. 9/339, 358, 381, 389, 393, 431, 435, 437, 438.

⁸⁵ İbn Kudâme, *el-Muğni*, c. 9/372, 378, 412.

⁸⁶ İbn Kudâme, *el-Muğni*, c. 9/386.

⁸⁷ İbn Kudâme, *el-Muğni*, c. 9/436.

⁸⁸ "Bu deliller/asıllarla ilk görüş batıl olur/القول الاول يبطل بهذا الاصول" şeklinde de tercihini belirtmiştir, İbn Kudâme, *el-Muğni*, c. 9/421.

⁸⁹ İbn Kudâme, *el-Muğni*, c. 9/343, 345, 346, 347, 349, 368, 382, 390, 392-393, 417, 428, 449. İbn Kudâme'nin "Daha önce ifade ettiğimiz ihtilafa göre hüküm farklı farklıdır." (9/449) vb. sözleri ile ihtilafı bir meseleye daha sonra yaptığı atflarda her iki görüşü de dile getirerek açıklama yapması (karş. 9/438-9-451) o meselelerde tercih yapmadığı sonucuna ulaşmamıza sebep olmuştur.

⁹⁰ İbn Kudâme, *el-Muğni*, c. 9/372, 390, 412-413.

⁹¹ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 9/548.

⁹² İstisna için bk. İbn Kudâme, *el-Muğni*, c. 9/350-353, "imâ" yı "nass"a tercih ettiği mesele için bk. 9/352.

rivayetlerden bir tanesini tercih ederken tercihini yukarıda ifade ettiğimiz dellillerle gerekçelendirmiştir. Vecih ve ihtimâllerle ilgili farklı değerlendirmeler yapan İbn Kudâme, bunlardan bir tanesini tercih ettiği gibi bunların geçerli olmayanlarını ve geçerli olmama sebeplerini izah etmiştir. Ayrıca bizzat kendisi bazı konularda vecih tahrîc etmiş ve ihtimâllerden de bahsetmiştir. Mesela Kâdî'nın bir meselede tahrîc ettiği vechini aktardıktan sonra bunun (âyet-hadis anlamındaki) nassa aykırı olması sebebiyle geçersiz olduğunu ifade etmiştir.⁹³

İbn Kudâme'nin tercihlerine yönelik yaptığımız tespitlerden her birine örnek vermek, makalenin boyutlarını zorlayacağı için bu konuda mecûsîlerin kitap ehlinde sayılıp sayılmayacağına dair meseleyi örnek vermekle yetiniyoruz: İbn Kudâme, bu konuda mezhep imamından nakledilen farklı rivayetler içerisinde mecûsîlerin kitap ehlinde sayılmayacağı yönündeki görüşü tercih etmiş, bu tercihini şu şekilde gerekçelendirmiştir: Bu görüş, Ahmed b. Hanbel'den "nas" olarak nakledilmiştir. Ayrıca mecûsîlerin kitabı olmadığı için kestikleri hayvanların etleri ve kadınlarıyla nikâhlanmak helal olmaz. Ebû Sevr (öl. 240/854) dışında mecûsî ile evliliği mubah gören yoktur. Ebû Sevr'in dayanağı ise Hz. Peygamber'in "*Onlara ehli kitap gibi muamele edin*"⁹⁴ hadisi ve ashaptan Huzeyfe b. Yemân'ın (öl. 36/656) mecûsî bir kadınla evlendiğini belirten rivayettir. Ayrıca onlar cizye ile ikamet etmeleri yönüyle de yahûdî ve hristiyanlara benzemektedirler. İbn Kudâme, Ebû Sevr'in bu delillerine karşılık "*Müşriklerle evlenmeyin*"⁹⁵ ve "*Kâfirler müminlere helal değildir... Kâfirleri nikâbınızda tutmayın*"⁹⁶ ayetlerini delil gösterir. O, ehli kitap ile evlilik için ruhsat verildiğini, onların dışındakilerin ise âyetin umumu üzere kalması gerektiğini söyler. Çünkü mecûsîlerin bir kitabının var olduğu sabit değildir. Nitekim Ahmed b. Hanbel, kendisine sorulan soruya cevaben bu taifenin bir kitabının olmadığını ifade etmiştir. İbn Kudâme, Ebû Sevr'in delil getirdiği hadisin ise; Ebû Sevr'in dediğinin tam aksine onların kitabının olmadığına delil olduğunu söyler. Çünkü hadiste geçen 'ehl-i kitabın hükmü' ifadesinden onların kitabının olmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca hadis; nikâh ve kestikleri hakkında ehli-i kitabın hükümlerinin mecûsîlere uygulanmasını bildirmemekte, sadece cizye vermeyi kabul etmeleri karşılığında hayatlarının bağışlanması hususunda onların ehli kitaba denk olabileceklerine delalet etmektedir. İbn Kudâme, Ebû Sevr'in delil olarak kullandığı Huzeyfe b. Yemân'ın mecûsî bir kadınla evlendiği rivayetinin sabit olmadığını, Ahmed b. Hanbel'in bu rivayeti zayıf gördüğünü, bu rivayet sabit kabul edilse bile Huzeyfe'nin eşinin hristiyan ve yahûdî olduğuna dair daha sahih rivayetlerin de var olduğunu, bu durumda bunlardan bir tanesinin tercih edilmesi gerektiğini, Ebû Sevr'in tercihinin ise âyet ve diğer âlimlerin görüşlerine aykırı olduğunu söylemektedir.⁹⁷

Mezhebin bir meseledeki hükmünü belirleyebilmek için o mesele hakkında mezhep imamından nakledilen görüşlerin mezhep imamına nispetinin sıhhatini tespit etmek önemli olduğu gibi mezhep imamına sahih olarak nispet edildiği kabul edilen görüşün içeriği de önemlidir. Bu bağlamda Hanbelî mezhebinde ele alınan konulardan birisi de Ahmed b. Hanbel'in şer'î bir hüküm hakkında sarf ettiği kavramın delalet derecesidir. Merdâvî, Ahmed b. Hanbel'in kullandığı kelimenin başka bir anlam ihtimali bulunmayacak şekilde hükümde sarîh, başkasına ihtimali olmakla birlikte zahir veya birbirine denk iki ve daha fazla anlama

⁹³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 9/347, 376, Kâdî'nın tahrîc ettiği vechin mezhepte bilinmediğini söylediği yer için bk. 9/427; Vecih ve rivayetlerle ilgili değerlendirmeler için bk. 9/350, 372, 374-375, 377, 390, 412-413.

⁹⁴ Ebû Abdullah el-Asbahî el-Himyârî Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*. (Abu Dabi : Müessesetü Zâ'id b. Sultan, 2004), "Zekât", 968.

⁹⁵ el-Bakara 2/221.

⁹⁶ el-Mümtehine 60/10.

⁹⁷ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 9/548.

ihimali olabileceğini söyler.⁹⁸ Mezhep imamının kullandığı kavramların bu şekildeki delalet dereceleri ile ilgili ihtilaflar tahrir, kerahet, nedb, ibaha ve vücut gibi şer'î hükümler konusunda tezahür eder. Şer'î hükümlerle ilgili bu kavramların hangi anlama geleceği hususunda en önemli unsur karinedir. İbn Hamdân, karineler vücuta delalet ederse en uygun olanın karinenin delalet ettiği anlama yorumlanması olduğunu söyler.⁹⁹

İbn Kudâme, mezhep imamının sözlerini değerlendirip farklı sonuçlara ulaşmış veya kendi tercihlerini mezhep imamının sözlerine yaptığı tevillerle desteklemiştir. Bu bağlamda o, mezhep imamının sözünün zahirinden yaptığı çıkarımla hüküm tespiti yapmış,¹⁰⁰ imamın bazı sözlerini, onun sarih ifadelerine göre değerlendirmiş,¹⁰¹ tercih etmediği rivayetleri farklı şekillerde tevil etmiş,¹⁰² yeni vecihler tahrir etmiş, ihtimallere yer vermiş ve mezhep imamına sorulan soruya cevap vermemesini, sorulan meseleye onay vermemesi olarak yorumlamıştır.¹⁰³

3.2.2. İbn Kudâme'nin Tercihlerini Etkileyen Unsurlar

Yukarıda verilen tercihle ilgili bilgiler çerçevesinde İbn Kudâme'nin *el-Muğni*'deki tercihlerine bakacak olursak Ahmed b. Hanbel'den gelen "mansûs" şeklindeki görüşlerde mezhep içerisinde daha az ihtilaf olduğu gözlemlenmektedir. Örneğin, 'iki erkeğin birbirlerinin velâyeti altındaki kadınlarla karşılıklı olarak mehirsiz evlenmesi' şeklinde tanımlanan *şigar* nikâhının batıl olduğu konusunda ihtilaf olmamasında etkili olan husus, bu görüşün Ahmed b. Hanbel'den 'nas' şeklinde nakledilmiş olmasıdır.¹⁰⁴ Gerek İbn Kudâme öncesindeki âlimler¹⁰⁵ gerekse ondan sonrakiler¹⁰⁶ meseleyi ele alışları bakımından farklılaşsalar da bu tür nikâhın hükmünde birleşmişlerdir. Bu tür meselelerde İbn Kudâme'nin tavrı tahmin edileceği üzere güçlü bir şekilde nakledilen görüşü tercih etmek ve bu tercihi diğer mezhep âlimlerinin görüşlerine karşı delillendirip savunmak olmuştur.

İbn Kudâme'nin tercihlerinde çoğunluğun görüşüne verdiği önemin etkisinden bahsedilebileceğini ifade ettik. Bu türden tercihlerini mezhep içi ve dışı olmak üzere ikiye ayırabiliriz. İbn Kudâme tercihlerinde mezhepteki çoğunluğu dikkate aldığı gibi diğer mezhep görüşlerini de önemser. Hatta onun, mezhebindeki yerleşik görüşe muhalefet ederek diğer mezheplerin görüşünü tercih ettiği olmuştur.¹⁰⁷ Mezhep içerisindeki çoğunluğu dikkate alarak yaptığı tercihe müt'a nikâhının haram olduğuna dair görüş örnek verilebilir. Ahmed b. Hanbel'den nakledilen diğer görüşte o, kendisine bu nikâh hakkında sorulduğunda "Bana sevimli olan ondan kaçınmaktır." şeklinde cevap vermiştir. Ahmed b. Hanbel'in bu cevabı müt'a nikâhının haram değil, mekruh olduğu anlamına da gelmektedir.¹⁰⁸ Ancak İbn Kudâme,

⁹⁸ Merdâvî, *el-İnsâf*, c. 12/240 Mesela onun "lâ yu'cibunî" sözünün Hallâl ve talebesi Gulâm ile İbn Hâmid gibi âlimler tahrir ifade ettiğini söylerken (Merdâvî, *el-İnsâf*, 12/248) bunun kerahet ifade ettiğini söyleyenler de vardır. "Lâ ekrahu/lâ yu'cibunî" ifadesinin tahrime delalet ettiğine İbn Kayyim de dikkat çeker; bk. İbn Kayyim *el-Cevziyye, İ'lâmu'l-muvakkiîn*, c. 1/32-33.

⁹⁹ İbn Hamdân, *Sıfatü'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftâ*, 93; İbn Müflih, *el-Fürû' ve tashîbu'l-furû'*, c. 1/45; Koca, *İslam Hukuk Taribinde Selefi Söylem Hanbelî Mezhebi.*, 212-214.

¹⁰⁰ İbn Kudâme, *el-Muğni*, c. 9/387, 416.

¹⁰¹ İbn Kudâme, *el-Muğni*, c. 9/469.

¹⁰² İbn Kudâme, *el-Muğni*, c. 9/437-438.

¹⁰³ İbn Kudâme, *el-Muğni*, c. 9/361, 362, 370-371, 392-394, 396, 407, 416, 419, 425, 437, 440.

¹⁰⁴ Bu konuda başka bir örnek için bk. İbn Kudâme, *el-Muğni*, c. 9/345-346, 515-517, 547, 571.

¹⁰⁵ İbnü'l-Bennâ, *el-Mukni*, c. 3/920-921; Kelvezânî, *el-Hidâye*, 392.

¹⁰⁶ Merdâvî, *el-İnsâf*, c. 8/159-161; Zerkeşi, *Şerh*, c. 5/219-224; Buhûti, *Keşşâfu'l-kenâ'*, c. 5/92-94.

¹⁰⁷ Mesela velayette öncelik sırası mezhepteki meşhur görüşe göre öz kardeş ile baba bir kardeş birbirine denktir. Oysa İbn Kudâme, öz kardeşin öncelikli olduğunu söylemektedir, İbn Kudâme, *el-Muğni*, c. 9/358.

¹⁰⁸ İbn Kudâme, *el-Muğni*, c. 10/46-48 İbn Kudâme'nin çoğunluğun görüşünü tercih ettiğine dair başka bir örnek için bk. 9/399-400. karşı. Kelvezânî, *el-Hidâye*, 392-393; Zerkeşi, *Şerh*, c. 5/224-226; Merdâvî, *el-İnsâf*, c. 8/163-164.

Gulâmu'l-Hallâl dışında Hanbelîlerin bu görüşü benimsemediğini belirterek tercih etmemiştir.

Mezhep içerisinde meşhur olan görüşün tercih edilmesine örnek olarak İbn Kudâme'nin evliliğin hükmüne dair tercihini vermek mümkündür.¹⁰⁹ Görebildiğimiz kadarıyla İbnü'l-Bennâ, evlenmenin hükmü konusuna hiç yer vermemiş,¹¹⁰ Kelvezânî ve Merdâvî de Ahmed b. Hanbelî'den nakledilen görüşler arasında bir tercih yapmamıştır.¹¹¹ Bununla birlikte Gulâmu'l-Hallâl ve Bermekî, evlenmenin vacip olduğuna dair rivayeti tercih etmiş, Hâşimî de bunun daha kuvvetli olduğunu (azhar-اظهر) söyleyerek onlara katılmıştır.¹¹² İbn Kudâme ise Kâdı Ebû Ya'lâ ile aynı görüştedir.¹¹³ Her ikisinin evlenmenin hükmünün müstehap olması yönündeki bu tercihi kendilerinden sonraki âlimlerin tercihlerini etkilemiştir.¹¹⁴ Ancak Zerkeşî bunlardan müstesnadır. Zira o, Kâdı Ebû Ya'lâ es-Sağîr'in farz-ı kifâye şeklindeki görüşünü daha üstün bulmuştur. Merdâvî'nin söylediği dikkate alınırsa¹¹⁵ İbn Kudâme burada mezhepte meşhur olan görüşü tercih etmiştir.

İbn Kudâme'nin, kendi mezhebinde kabul edilen görüşe aykırı olarak tercihte bulunmasına nikâhta denklik konusu örnek gösterilebilir. Onun tercihlerinde etkili olan delilleri de bir arada görebildiğimiz bu örnekte İbn Kudâme nikâhta denkliğin, akdin sıhhat şartı olduğuna dair Ahmed b. Hanbelî'den gelen rivayeti değil de lüzum şartı olduğunu ifade eden rivayeti kabul etmiş, bu tercihini de üstünlük konusunda tek ölçütün takva olduğunu ifade eden ayetle¹¹⁶ gerekçelendirmiştir. Bu konuda, denkliği sıhhat şartı saymayan fakihlerin görüşlerini dikkate alan müellif, ayrıca denkliği sıhhat şartı olarak görmenin Hz. Peygamber'in yaşamında ve tatbikatında yer bulmadığını, sahabe neslinde böyle bir uygulamanın olmadığını ileri sürerek denkliği sıhhat şartı olarak kabul etmemiştir. Hz. Peygamber'in, âzatlısı Zeyd b. Harise'yi, amcasının kızı Zeynep ile evlendirmesi, onun bu konuda gösterdiği bir başka delildir.¹¹⁷

İbn Kudâme'nin mezhep içi tercihlerinde mezhep imamından nakiller yaparak bunlardan bir tanesini tercih ettiğini yukarıda ifade ettik. Bunun yanında İbn Kudâme mezhep imamına doğrudan atıf yapmadan da konuyla ilgili görüşlere yer vermektedir.¹¹⁸ Mesela o, nikâh kelimesinin akit mi yoksa cimâ anlamına mı geldiği konusunu tartışırken bu tartışmaya dair bazı görüşleri isim vermeden aktarmaktadır.¹¹⁹ Zerkeşî'nin bu konudaki ifadesine¹²⁰ bakılırsa bu konuda mezhep imamından herhangi bir görüş nakledilmemiştir. Ancak Merdâvî'nin aktardığına göre Ahmed b. Hanbelî'nin nikâhın hem akit hem cimâ anlamında hakikat olarak kullanıldığına dair görüşü bulunmaktadır.¹²¹ İbn Kudâme bu görüşü, Ebû Ya'lâ'ya nispet ederek aktarmıştır. İbn Kudâme'ye göre bu görüş, genel kurala (asl) aykırı bir

¹⁰⁹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 9/340-341. Başka örnek için bk. 9/377.

¹¹⁰ İbnü'l-Bennâ, *el-Muknî*, c. 3/878.

¹¹¹ Kelvezânî, *el-Hidâye*, 381; Merdâvî, *el-İnsâf*, c. 8/7.

¹¹² Şerif Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ebû Musa Hâşimî, *Kitâbü'l-irşâd ilâ sebîl'r-reşâd*. (Beirut : Müessesetü'r-Risâle, 1998), 267.

¹¹³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 9/340-341.

¹¹⁴ Ebû'n-Necâ Şerefeddin Musa b. Ahmed Musa Haccâvî, *el-İknâ' li-tâlibi'l-intifâ'*. (Beirut : Dâru'l-marife, ts.), c. 4/82-83; Ebû İshak Burhâneddin İbrâhim b. Muhammed İbn Müflih, *el-Mübdî' fî şerhi'l-Muknî*. (Beirut : Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), c. 3/156-157; Buhûtî, *Keşşâfu'l-kamâ'*, c. 5/6-7.

¹¹⁵ Merdâvî, *el-İnsâf*, c. 8/7.

¹¹⁶ el-Hucurât 49/13.

¹¹⁷ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 9/388-390.

¹¹⁸ Örnek için bk. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 9/351, 361, 369, 417, 426.

¹¹⁹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 9/339-340.

¹²⁰ Zerkeşî, *Şerh*, c. 5/3-5.

¹²¹ Merdâvî, *el-İnsâf*, c. 8/3-6.

durum olan nikâh lafzının müşterek lafız kabul edilmesine sebep olduğu gerekçesiyle kabul edilemez.

Tercihlerin gerekçelendirilmesinde Kur'an ve sünnet naslarından çeşitli şekillerde istidlalde bulunulduğunu görüyoruz. Mesela İbn Kudâme, nikâh kavramının Kur'an'da bir yer dışında¹²² cimâ anlamında kullanılmadığını söyledikten sonra Hz. Peygamber'den nakledilen “Ben nikâhtan doğdum, gayrı meşru bir şeyden (zinadan) değil”¹²³ hadisini tercihinin delil gösterir. Ona göre bu hadiste nikâh ve zina birbirine alternatif gösterilmiştir; her ikisinde de cimâ olduğuna göre nikâhı zinadan ayıran şey akittir.¹²⁴ Bu konudaki başka bir örnekte İbn Kudâme, nikâh akdinde taraflardan birisinin soru kipiyle icapta bulunmasına karşın karşı tarafın ‘evet’ diyerek kabulde bulunmasının akdin kurulması için yeterli olduğuna “Cennet ehli cehennem ehline: Biz Rabbimizin bize vadettiğini gerçek bulduk, siz de Rabbimizin size vadettiğini gerçek buldunuz mu? diye seslenir, onlar da "Evet" derler...”¹²⁵ ayetini delil göstermekte ve ‘soru, cevapta tekrarlanmış kabul edilir’ demektedir.¹²⁶ Yine incelediğimiz eserde onun, naslardan dilbilgisi kurallarını işletmek suretiyle bir takım istidlallerde bulunduğu dair örnekler de vardır.¹²⁷

İbn Kudâme, haberlere yönelik hem isnad hem de metin açısından birçok değerlendirme yapmaktadır. Kuşkusuz bu değerlendirmelerine yönelik özel çalışmaların yapılması gerekir. Biz burada onun bu değerlendirmelerinden dikkatimizi çeken bazılarını yer vermekle yetinmek istiyoruz. İbn Kudâme, haberlerin sıhhatine yönelik değerlendirmelerinde birçok hadis ve fıkıh âliminin ismine yer verdiği gibi bu konuda az da olsa ‘ashabu’l-hadîs’ ifadesine yer vererek de aktarım yapmaktadır. Bu ifade, müellifin kabul ettiği rivayetlerin sıhhatine yönelik olmaktan ziyade daha çok muhaliflerin sahih olmayan rivâyetleri için “Ashâbu’l-hadîs bu hadisi sahih görmedi/zayıf kabul etti.”¹²⁸ şeklinde yer almakta, bir yerde de ashabu’l-hadise görüş atfedilmektedir.¹²⁹ İbn Kudâme, bu ifadenin içeriğine dair herhangi bir açıklama yapmamıştır.

İbn Kudâme, muhalifinin delil gösterdiği hadisi ‘mürsel’ olması sebebiyle eleştirmiş¹³⁰, mevkuf olarak nakledilen hadisi merfû‘ hadise aykırı olması sebebiyle reddetmiştir.¹³¹ O, ayrıca delil gösterdiği hadise yönelik ‘münker’ eleştirisine, aynı haberin mevkuf olarak nakledildiğini söyleyerek cevap vermiştir.¹³² Müellif, mürsel haberleri mürsel olmaları gerekçesiyle kabul etmemekte ve gerekçesini de dile getirmektedir.¹³³ Bazı mürsel haberleri ise delil kabul ettiğini söylemekte, aynı şekilde neden delil kabul ettiğini de izah etmektedir.¹³⁴ Bu haberlerin daha ayrıntılı bir şekilde ele alınıp incelenmesi ve müellifin bu tür haberlere yönelik eleştirisinden maksadının ne olduğunun tespit edilmesi ayrı bir çalışmayı gerektirmekle birlikte İbn Kudâme’nin mürsel haberlere yaklaşımının farklı olduğunu

¹²² el-Bakara 2/230.

¹²³ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*. (Beyrut : Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 2003), c. 7/307 ("Nikâh" Hadis no: 14076-14077).

¹²⁴ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 9/339-340, başka örnek için bk. 9/421.

¹²⁵ el-A’raf 7/44.

¹²⁶ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 9/459, başka bir örnek için bk. 9/355.

¹²⁷ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 9/383, 471-472.

¹²⁸ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 7/438, 9/429, 13/361.

¹²⁹ Hattâbî’ye (388/998) atıfla söylenmiştir. Aynı yerde ashâbu’r-re’y de yer almaktadır. İbn Kudâme muhtemelen burada ashâbu’l-hadisi ashâbu’r-re’y mukâbili kullanmıştır. Bk. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 1/250.

¹³⁰ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 9/380, 400.

¹³¹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 9/429.

¹³² İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 9/437.

¹³³ “Müsned ile çatışma, güçlü olmama” vb. gerekçeler için bk. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 10/14-15, 11/251, 12/373.

¹³⁴ “Sika imamların tahdis etmiş olması, hicaz fukahasının kabul etmiş olması” vb. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 12/541.

söyleyebiliriz. Bu da onun, Ahmed b. Hanbel’den nakledilen mürsellerin mutlak olarak kabul edildiğine yönelik görüşünü¹³⁵ tercih etmediğini göstermektedir.

İncelediğimiz eserde müellif, tercihlerinin icmaa uygun olduğunu ifade etmiştir. Eserde icmaa farklı türleriyle yer verilmiş, icma iddiasına yönelik eleştiriler de cevaplanmıştır. İbn Kudâme, icma deliline mutlak olarak yer verdiği gibi¹³⁶ çoğunluğun görüşü¹³⁷, ihtilafın olmaması şeklinde de yer verir.¹³⁸ İbn Kudâme, ehl-i sünnet dışındaki fırkaların fikhî görüşlerinin icmâin in’ikadında dikkate alınmayacağını, diğer bir ifadeyle mevcut bir icmâ bozmayacağını, yine bazı meseleler bağlamında dile getirir. Mesela Râfızî ve Haricî fırkalarının, bir erkeğin bir kadını halası veya teyzesi ile nikâhlayamayacağına dair icmâa muhalif görüşlerinin icmâi bozmayacağını İbnü’l-Münzir’den nakille belirtir.¹³⁹

İbn Kudâme, tercihlerini gerekçelendirirken usul kurallarına atıfta bulunur. Mesela şehveti olup zinaya düşmeme hususunda iradesi kuvvetli olan insanların¹⁴⁰ evlenmesinin hükmünün sünnet olduğuna dair tercihine delil olarak “...sîze helâl olan (başka) kadınlardan ikiyeşer, üçer, dörder olmak üzere nikâhlayın”¹⁴¹ ayetini gösteren İbn Kudâme, ‘emrin nedbe delalet ettiğini’ dile getirerek tercihini gerekçelendirmiştir.¹⁴² Hz. Peygamber’in, bir kızın, kız kardeşinin boşanmasını istemesini nehyettiğini dile getirdikten sonra da bunu ‘nehyin, nehyedilenin fesadını gerektirdiği’ kuralını dile getirerek izah etmiştir.¹⁴³

İbn Kudâme’nin mefhum-u muhâlif ile amel ettiğine dair de Hz. Peygamber’den naklettiği “Hangi kadın velisinin izni olmadan kendini nikâhlarsa, onun nikâbı batıldır” ve “velisiz nikâh olmaz” hadisleri bağlamında söylediği “Bu hadislerin mefhum-u muhâlifleri gereği, kadının nikâhının sahih olması için velisinin izni şarttır.” sözü örnektir.¹⁴⁴ İncelediğimiz kısımda usule dair bir başka örnek, âmmın tahsisine dairdir. İbn Kudâme “...bunun dışındakiler sîze helal kalmadı”¹⁴⁵ ayetinin âmm olduğunu ancak ‘kadının teyzesi veya halasıyla aynı nikâhta bulunmayacağı’ hükmünü içeren hadisle tahsis edildiğini söylemektedir.¹⁴⁶

Hanbelî mezhebinde bilindiği üzere ıstıshab delili kabul edilen delillerdendir.¹⁴⁷ İbn Kudâme’nin bu yöneme şu meselede yer verdiğini görüyoruz: Gayr-i müslim olan karı kocadan her biri diğerinden önce İslâm’a girdiğini iddia etse kadının sözüne itibar edilir. Çünkü mehir akit ile vacib olur; akit de var olduğuna göre buna bağlı olarak mehrin verilmesi gerekir.¹⁴⁸

¹³⁵ Ebü’l-Hattab Mahfuz b. Ahmed b. Hasan el-Hanbeli Kelvezânî, *et-Tembîd fî usûli’l-fıkıh* (Cidde: Dârü’l-Medenî, 1406), c. 3/130-131; Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *Ravzatü’l-nâzir ve cennetü’l-münâzir fî usûli’l-fıkıh alâ mezhebi’l-imâm Ahmed b. Hanbel* (Dımaşk: Dârü’l-Mustafa, 1432), 163-164; Selahattin Polat, “Mürsel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 2006), 32/53-54.

¹³⁶ İbn Kudâme, *el-Muğnî* c. 9/340-341, 471-472, 515-517, “Müslümanlar icma etmiştir”, 9/340, “İlim ehlinin icması” şeklinde 9/377, 398, 436.

¹³⁷ Çoğunluğu aykırı görüşün şâz kabul edilip dikkate alınmayacağını ifade ettiği yer için bk. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 9/553.

¹³⁸ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 9/355, 358, 359, 360, 375, 406-407, 422, 10/52.

¹³⁹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 9/522.

¹⁴⁰ Hanbelî müellifler nikâhın hükmü meselesini, insanları şehvî durumlarına göre üç gruba ayırarak ele almışlardır, bk. Hâşimî, *Kitâbü’l-irşâd ilâ sebîl-r-reşâd.*, 267; Kelvezânî, *el-Hidâye*, 381; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 9/341-344; Zerkeşî, *Şerh*, c. 5/6-7; Merdâvî, *el-İnsâf*, c. 8/6-14.

¹⁴¹ en-Nisâ 4/3.

¹⁴² İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 9/341, “Emrin gereğinin vücüb olduğu” kuralını dile getirdiği örnek için bk. 9/424.

¹⁴³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 9/485-486.

¹⁴⁴ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 9/346.

¹⁴⁵ en-Nisâ 4/24.

¹⁴⁶ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 9/522-523.

¹⁴⁷ Kelvezânî, *et-Tembîd fî usûli’l-fıkıh*, c. 4/251-252; İbn Kudâme, *Ravzatü’l-nâzir*, 203-205.

¹⁴⁸ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 10/12-13 başka bir örnek için bk. 9/543.

İbn Kudâme, kıyası delil göstererek de tercihte bulunmuştur. Onun, “كذا، كذا، كما، ف، يشبه، أشبه، سواء، مثل، قياسا على، قياس المذهب” gibi kıyas ifadelerini kullanarak kıyas yaptığını görüyoruz.¹⁴⁹ Mesela vücuduna süt giren çocuğun süt emmiş sayılıp sayılmayacağına dair meselede o, “İbn Mesûd’dan gelen hadise göre, süt emzirme (radâ) ancak kemiğin oluşması ve etin gelişimiyle gerçekleşir. Bilinçli bir radâ veya yanlışlıkla sütün burundan girmesi durumunda sütün, kemik ve et gelişimine etki edeceği açıktır. Öyleyse bu hadis ağızdan alınan süt ile burundan giren sütü birbirine denk hale getirir.” demektedir.¹⁵⁰ Yine o, kadınla halası veya teyzesinin tek akitle nikâhlanıp ilk akdin hangisi olduğunun bilinmemesi durumunda nikâhın batıl olduğunu söyledikten sonra evlenen kadınla teyzesi veya halasının birbirlerine üstünlüğünün olmadığını ifade eder ve bu durumu, bir kadının iki erkekle evlenmesi hükmüne benzetir.¹⁵¹ Tercih etmediği görüşlerin, ilgili görüşü benimseyen kişinin mezhebindeki başka bir görüşle çelişmesinden dolayı tercih edilmemesi gerektiğini de ifade eden İbn Kudâme, burada benzer meseleleri birbirine kıyas etmiştir.¹⁵² Aynı şekilde tercih ettiği görüşe yönelik benzer eleştirileri de cevaplamıştır.¹⁵³

İlletin varlığı veya yokluğunun hükmün varlığı veya yokluğunu etkilediğine dair örneği de bulabildiğimiz eserde İbn Kudâme erkeğin, hanımını, onun üvey kızıyla aynı nikâh altında birleştirmesi meselesinde bunun caiz olduğunu belirttikten sonra kadınla onun üvey kızı arasında bir akrabalık olmadığını, bunların birbirilerine iki yabancı gibi olduklarını söyler. Ayetteki hükmün illetini açıklayarak cem’in akrabalık bağlarını kesmekten korkulduğunda haram olduğunu, burada ise böyle bir şeyin söz konusu olmadığını dile getirir.¹⁵⁴ Yine bu meseleye dair Hz. Ali’den gelen aksi görüşü kabul etmeyen İbn Kudâme, ilgili görüşün zayıf kıyasa dayandığını, zayıf kıyasın ise bu konudaki “...birlikte olmadığımız kadınların kızlarıyla evlenmiş de bir günah yoktur”¹⁵⁵ ayet ve Abdullah b. Amr’dan nakledilen ‘Ümmü Habibe’nin, Hz. Peygamber’i kız kardeşiyle evlendirmek istediğine’ dair hadis karşısında delil gösterilemeyeceğini söylemektedir.¹⁵⁶ Bu da nas-kıyas çatışmasında nassı önceliğine dair bir örnektir.

İbn Kudâme’nin tercihlerini gerekçelendirirken gösterdiği bir diğer delil de maslahattır. Bilindiği üzere Hanbelî mezhebinde velinin onayı olmadan bir kızın nikâhlanması caiz değildir.¹⁵⁷ Velinin gaip olması durumunda Kâdî Ebû Ya’lâ nikâh için bir yıl beklenmesi gerektiğini söylemiştir.¹⁵⁸ İbn Kudâme ise bir konuda bir sınırlandırma yapabilmek için nas olması gerektiğini bu konuda da nassın olmadığını ifade ederek ne Ebû Ya’lâ’nın bu tercihinin ne de velinin yolculuk mesafesi kadar uzakta olması şeklindeki ölçüyü kabul eder. Ona göre nassın olmadığı bu durumda insanların uygulamaları esas alınmalıdır. Veliyi böyle bir durumda bir yıl beklemenin kızın maslahatına uygun olmayacağını, bunun uzun bir süre olduğunu ve evlenmek isteyen kızın bu süre zarfında zarara uğrayabileceğini söyleyen İbn Kudâme, insanların geri dönmesi uzun sürecek kişiyi bekleme yönünde bir adetlerinin olmadığını, bu âdetin dikkate alınması gerektiğini, en doğru görüşün bu olduğunu ifade etmiştir. Bu durumda o, kızın zarara uğramaması için velilerden izin alınması için mektup

¹⁴⁹ Bazı örnekler için sırasıyla bk. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 9/351, 353, 374, 419; 9/430, 432; 9/361, 369, 412, 429; 9/411, 414, 421, 428; 9/354; 9/359, 362, 364, 403, 449; 9/354, 416; 9/425; 9/418; 9/353, 365, 486; 9/417, 418.

¹⁵⁰ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 11/313.

¹⁵¹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 9/534-535.

¹⁵² İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 9/364, 422.

¹⁵³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 9/354.

¹⁵⁴ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 9/543, İletin şartları ile ilgili örnek için bk. 9/410.

¹⁵⁵ en-Nisa 4/23.

¹⁵⁶ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 9/515-517.

¹⁵⁷ İbnü'l-Bennâ, *el-Muknî*, c. 3/880; Kelvezânî, *el-Hidâye*, 384.

¹⁵⁸ Kelvezânî, *el-Hidâye*, 386; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 9/386.

yazılması gerektiğini ve buna göre hareket edilerek hâkimin (sultanın) bu durumdaki kızın velisi olacağını ve kızın bir yıl gibi uzun süre beklemeden evlenebileceğini savunur.¹⁵⁹

İbn Kudâme, örfün varlığını delil kabul ettiği gibi olmamasını da delil kabul etmiştir. Mesela o, mehrin muaccel olup olmadığına dair bir belirsizlik durumunda yapılması gerekeni örfün belirleyeceğini şu şekilde ifade etmiştir: “Mehrin vadesi belli ise vadesinde ödenmelidir. Değilse örfe göre mehrin vadesi ayrılık ve ölümle ortadan kalkar.”¹⁶⁰ Onun, özellikle dilbilgisine dayalı tercihlerinde örfü delil gösterdiğini görmekteyiz.¹⁶¹ Mesela o, nikâh kelimesinin akit için hakikat, cimâ için mecaz olduğu görüşünü tercih ettikten sonra nikâhın mecazen akit anlamında olduğunu söyleyenlere cevap vermiş ve: “Nikâhın akit için mecaz olduğunu söyleyebilmek için nikâh kelimesinin örfi isim olduğunu kabul etmek gerekir, oysa böyle bir şey söz konusu değildir.” diyerek örfün olmamasını delil göstermiştir.¹⁶² Yine o, zenginliğin denklik için şart olduğuna dair rivayetlerin tercihinde örfü dikkate almıştır.¹⁶³

3.2.3. İbn Kudâme'nin Tercihlerinin Sonraki Eserlere Etkisi

Eserin incelediğimiz kısmı dikkate alındığında İbn Kudâme'nin bazı konularda mezhepte meşhur olan veya mezhep âlimlerinin çoğu tarafından tercih edilen görüşün aksine bazı tercihler yaptığını görüyoruz. Bu tercihlerin bazılarının müelliften sonra kaleme alınmış eserleri etkilediğini söyleyebiliriz. Onun özellikle mezhebin çoğunluğuna aykırı tercihlerinin sonraki eserlerde yer bulması, *el-Muğnî*'nin sonraki eserler üzerindeki doğrudan etkisini göstermesi bakımından önemlidir. Bu konuda incelediğimiz kısımda iki örnek dikkatimizi çekmektedir.

Bunlardan birincisi nikâhta velayette veliler arasındaki sıralama konusunda yapılan tercihtir. İbn Kudâme'nin velayette, öz kardeşi, baba bir kardeşe öncelemesine yönelik tercihi¹⁶⁴ kendisinden önceki âlimlerden Gulâmu'l-Hallâl¹⁶⁵ ve Hâşimî'nin tercihlerine¹⁶⁶ uygundur. Kâdî Ebû Ya'la¹⁶⁷, İbnü'l-Bennâ ve Kelvezânî ise bu konuda kardeşler arasında bir ayırım yapılmayacağı yönündeki rivayeti tercih etmişlerdir.¹⁶⁸ Zerkeşi'nin verdiği bilgilere bakılırsa İbn Kudâme'nin tercih ettiği görüş, Ahmed b. Hanbel'den “nas” olarak gelmemiş, Gulâmu'l-Hallâl'dan nakledilmiştir.¹⁶⁹ Bu sebeple Zerkeşi, bu konuda, mezhepteki birçok âlimin tercih ettiğini söylediği kardeşlerin velayet sıralamasında birbirine denk olduğuna dair görüşü tercih etmiştir.¹⁷⁰ Merdâvî; Gulâmu'l-Hallâl ve İbn Kudâme'nin tercihlerinin müteahhir âlimlerin de görüşü olduğunu zikreder. Ona göre de mütekaddim âlimleri diğer rivayeti tercih etmişlerdir.¹⁷¹ Bizim de tespitimize göre durum, Merdâvî'nin dediği gibidir.¹⁷²

¹⁵⁹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 9/385-386.

¹⁶⁰ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 10/115. Başka örnek için bk. 9/394- 395.

¹⁶¹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 9/339-340, 471-472.

¹⁶² İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 9/339-340, Başka örnek için bk. 9/446.

¹⁶³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 9/394-395.

¹⁶⁴ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 9/355-358.

¹⁶⁵ Kelvezânî bu tercihi Gulâmu'l-Hallâl'a nispet ederken Kelvezânî, *el-Hidâye*, 385; İbnü'l-Bennâ mezheb imamından ikinci bir rivayet olarak nakletmektedir, İbnü'l-Bennâ, *el-Muknî*, c. 3/882.

¹⁶⁶ Zerkeşi, Hâşimî'nin bu meseledeki tercihini, her iki kardeşin de velayette birbirine denk oldukları yönünde olduğunu söylemektedir (Zerkeşi, *Şerb*, 5/30-31) ancak Hâşimî'nin eserinde durum onun söylediği gibi değildir, bk. Hâşimî, *Kitâbü'l-irşâd ilâ sebîli'r-reşâd.*, 269.

¹⁶⁷ İbnü'l-Ferrâ, *Şerhu muhtasari'l-Hurakî*, 2/9-12.

¹⁶⁸ İbnü'l-Bennâ, *el-Muknî*, c. 3/881; Kelvezânî, *el-Hidâye*, 385; Bu meselede İbn Kudâme ile Hâşimî aynı tercihte birleşirler. Hâşimî, *Kitâbü'l-irşâd ilâ sebîli'r-reşâd.*, 269.

¹⁶⁹ Zerkeşi, *Şerb*, c. 5/30-31.

¹⁷⁰ Zerkeşi, *Şerb*, c. 5/26-33,57-58.

¹⁷¹ Merdâvî, *el-İnsâf*, c. 8/69.

¹⁷² İbn Müflih, *el-Mübdî' fî şerbi'l-Muknî*, c. 6/106; Musa Haccâvî, *el-İknâ' li-tâlibi'l-intifâ'*, c. 3/172; Buhûtî, *Keşşâfî'l-kenâ'*, c. 5/51.

Ahmed b. Hanbel'den gelen farklı görüşlerde İbn Kudâme'nin müteahhir dönemde de kabul görmüş diğer bir görüşü kefâet meselesi ile ilgilidir. Kefâetin nikâhın sıhhat şartlarından birisi olup olmamasına dair Ahmed b. Hanbel'den iki farklı rivayet gelmiş, İbn Kudâme bunlardan denkliğin şart olmadığına dair olan rivayeti tercih etmiştir.¹⁷³ Hâşimî, konu hakkındaki ihtilafa yer vermeden denkliğin sıhhat şartı olduğu görüşünü dile getirmektedir.¹⁷⁴ Kâdı Ebû Ya'lâ, İbnü'l-Bennâ el-Bağdâdî ve Kelvezânî ise bu konuda İbn Kudâme ile benzer tercihte bulunmuştur.¹⁷⁵ Zerkeşî, bu konuda da İbn Kudâme'nin aksi yöndeki görüşünü tercih etmiştir. Ancak Zerkeşî, bu tercihini, İbn Kudâme'nin yer vermediği delillerle gerekçelendirmiştir. Ayrıca o, bu meseleye şahsî hak bakımından değil Allah hakkı bakımından da bakmış, denkliğin sadece kız ve veliyi ilgilendirmediğini, bunun toplumla da ilgisi olduğunu ifade etmiştir.¹⁷⁶ Merdâvî ise mütekaddim ulemanın çoğunun, kefâeti, nikâhın sıhhat şartı kabul ettiğini söylerken müteahhir ulemanın çoğunun görüşünün ise İbn Kudâme'nin tercihinine uygun olduğunu söylemiştir.¹⁷⁷ Yine Merdâvî'nin aktardıkları, İbn Kudâme'nin tercihlerinin etkisini göstermesi bakımından önemlidir. Onun bu tercihinin etkisi diğer Hanbelî âlimlerin eserlerinde de incelenmiş ve teyit edilmiştir.¹⁷⁸

İbn Kudâme'nin mezhep içerisindeki konumunu gösterecek bir başka husus da onun tercihlerinin mezhepteki râcih görüşlerin tespit edilmesindeki etkisidir. Merdâvî, *el-İnsâf fî ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf* adlı eserinde mezhep içi tercihlerinden hangisinin râcih olduğunu mercuh görüşlerle mukayese ederek belirlemektedir. Onun ifade ve atıflarına göre İbn Kudâme mezhepteki râcih görüşün belirlenmesinde adı geçen âlimlerden bir tanesidir. Mesela o, nikâh kelimesinin, akit için hakikat mi mecaz mı olduğu konusunda mezhebin râcih görüşünü belirtirken doğrudan İbn Kudâme'yi esas almıştır.¹⁷⁹ Meseleyi kısa bir biçimde ele alan İbn Müflih (öl. 884/1479), Haccâvî (öl. 968/1560) ve Buhûtî'nin (öl. 1051/1641) tercihleri de Merdâvî ve İbn Kudâme'nin tercihi ile benzerdir.¹⁸⁰ Yine Merdâvî, ergin bakire kızın velisi tarafından evliliğe zorlanabileceğine yönelik mezhepteki râcih görüşü ortaya koyarken İbn Kudâme¹⁸¹ başta olmak üzere Hırakî, Kâdı Ebû Ya'lâ, Kelvezânî, İbnü'l-Bennâ gibi âlimlerin de bu görüşte olduğunu zikreder. İbn Kudâme'nin bu tercih ve tesirlerinin izleri incelediğimiz diğer âlimlerde de tespit edilmiştir.¹⁸²

Sonuç

İbn Kudâme, Hanbelî mezhebine uzun süre hizmet eden Kudâme ailesinin bir ferdidir. Birçok âlim, onun özellikle fıkıh alanındaki kıymetini takdir etmiştir. Onun hakkında Hanbelîlerin imamı, mezhebe ve usulüne vakıf ve hilâfta imam kabilinden birçok nitelime bulunmakta olup o, Sahibu'l-Muğnî, Muvaffak ve Şeyh gibi unvanlarla ön plana çıkmaktadır. Hanbelî mezhebinin mütekaddim, mütevassit ve müteahhir şeklinde üç döneme ayrıldığı belirtilmektedir. İbn Kudâme, Kâdı Ebû Ya'lâ ile başlayan mütevassit dönem Bağdat

¹⁷³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 9/388-390.

¹⁷⁴ Hâşimî, *Kitâbü'l-irşâd ilâ sebîli'r-reşâd.*, 267-268.

¹⁷⁵ İbnü'l-Ferrâ, *Şerhu muhtasarî'l-Hırakâ*, c. 2/19-20; İbnü'l-Bennâ, *el-Muknî*, c. 3/886; Kelvezânî, *el-Hidâye*, 387; Merdâvî Kelvezânî'nin lüzum şartı olarak tercih etmesini hilâf türü eserinde belirttiğini zikreder, Merdâvî, *el-İnsâf*, c. 8/106.

¹⁷⁶ Zerkeşî, *Şerh*, c. 5/59-67.

¹⁷⁷ Merdâvî, *el-İnsâf*, c. 8/105-106.

¹⁷⁸ İbn Müflih, *el-Mübdî' fî şerhi'l-Muknî*, c. 6/123; Musa Haccâvî, *el-İkenâ' li-tâlibi'l-intifâ'*, c. 3/179; Buhûtî, *Keşşâfu'l-kenâ'*, c. 5/67.

¹⁷⁹ Merdâvî, *el-İnsâf*, c. 8/4.

¹⁸⁰ İbn Müflih, *el-Mübdî' fî şerhi'l-Muknî*, c. 6/81-82; Musa Haccâvî, *el-İkenâ' li-tâlibi'l-intifâ'*, c. 3/156; Buhûtî, *Keşşâfu'l-kenâ'*, c. 5/5-6.

¹⁸¹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 9/399-400.

¹⁸² İbn Müflih, *el-Mübdî' fî şerhi'l-Muknî*, c. 6/98-99; Musa Haccâvî, *el-İkenâ' li-tâlibi'l-intifâ'*, c. 3/170; Buhûtî, *Keşşâfu'l-kenâ'*, c. 5/43.

ulemasındandır. Eserleri çeşitli çalışmalara konu olmuş, yaşadığı yüzyıldan itibaren Hanbelî âlimlerin telif faaliyetlerine etki etmiştir.

İslâmî ilimlerde yetkin bir konumda olan İbn Kudâme kelim, fıkıh usulü ve furuu alanında eserler telif etmiştir. Bunlar içerisinde onu en çok tanıtan eseri, başta hilâf türü olmak üzere muhtasar, şerh ve çeşitli türdeki eserlerden yararlanarak yazdığı *el-Muğnî* dir. Kâdı Ebû Ya'îlâ el-Ferrâ, Kelvezânî, İbnü'l-Münzir, İbn Abdilber ve daha birçok âlimin eser ve görüşleri *el-Muğnî*'ye kaynaklık etmiştir. O, bu eserinde bir konu hakkında mezhep içinde veya dışında var olan bütün görüşlere yer vermeye çalışmış, yer verdiği bu görüşleri ve delillerini inceleyip tartışmış ve mezhepteki birden fazla görüş içerisinde tercihlerde bulunmuştur.

İbn Kudâme eserinde, kendisinden önce yaşamış önemli birçok âlimin farklı tercih ve görüşlerine yer vermiş, bunları delilleriyle birlikte değerlendirmeye tabi tutmuştur. Ancak buna rağmen birçok meselede ilgili hükmü mutlak bıraktığı da tespit edilmiştir. O, aynı şekilde Ahmed b. Hanbel'den gelen farklı görüşleri de irdelemiş; tercihlerini genellikle mezhepte kabul edilen tercih ölçütleri çerçevesinde yapmıştır. Ancak bazı meselelerde mezhepte kabul görmüş veya mezhep imamından sahih olarak nakledilmiş görüşlere aykırı tercihlerde bulunmuştur. Ayrıca yaptığı tercihlerden bazıları Hırakî'nin metnine muhaliftir. İbn Kudâme tercihlerini Kur'an, sünnet, icma, sahabe sözü ve uygulaması, ıstıshab, maslahat, kıyas, örf gibi delillerle savunmuştur. O, tercih etmediği görüşlerin delillerini çeşitli yönlerden eleştirdiği gibi tercihlerinin delillerine yönelik eleştirileri de cevaplamıştır.

İbn Kudâme kendisinden önceki âlimler içerisinde en çok Kâdı Ebû Ya'îlâ'ya atıfta bulunmuştur. İki âlimin meseleleri ele alış ve tercihleri arasında benzerlikler bulunduğu gibi farklılıklar da bulunmaktadır. İbn Kudâme, Kâdı Ebû Ya'îlâ'nın özellikle mezhebe aykırı görüşlerini eleştirmiştir. İbn Kudâme'nin kendisinden sonraki âlimlerin tercih ve eserlerine etki ettiği söylenebilir. Ancak Zerkeşî'nin tercihlerinde, tespit edebildiğimiz kadarıyla, İbn Kudâme'nin belirgin bir etkisi yoktur. Müteahhir dönemde Kâdı unvanını almış olan Merdâvî üzerinde *el-Muğnî*'nin etkisi kaynak olma özelliğinin ötesinde görüş ve rivayetleri değerlendirmesinde, nakillerinde, râcih görüşleri tespit etmesinde, tercihlerine olan etkisinde kendisini göstermektedir. Ayrıca İbn Müflih, Haccâvî ve Buhûtî gibi sonraki Hanbelî âlimlerin tercihlerinin -ekseriyetle- onun görüşleriyle aynı olduğu tespit edilmiştir. Buna göre, Hanbelî âlimlerin telif faaliyetlerinin yanı sıra mezhep içi fikhî mesailer üzerinde de İbn Kudâme'nin *el-Muğnî* adlı eserinin müessir olduğu söylenmelidir.

Kaynakça

- Bârûdî, Abdullah Ömer. *el-Berkü'l-lemmâ' fîmâ fi'l-Mugnî min ittifâk ve'l-iftirâk [ve'l-icmâ] : ve hüve fibrisun li-tilkê'l-mesâilî kema fi Kitâbi'l-Mugnî*. Beyrut : Dâru'l-Cinan, 1986.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. 10 Cilt. Beyrut : Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, 2003.
- Buhûtî, Mansur b. Yunus b. Salâhiddîn. *Keşşâfu'l-kenâ' an metni'l-İkenâ'*. 6 Cilt. Beyrut : Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Ahmed b. Hanbel: Hayatı, Görüşleri, Fıkıhta yeri*. çev. Osman Keskioglu. Ankara : Hilal Yayınları, 1984.
- Ebû Zeyd, Bekr b. Abdullah. *el-Medhalü'l-mufassal ila fıkbi'l-imam Ahmed b. Hanbel ve tabricâti'l-ashâb*. 2 Cilt. Riyad : Dâru'l-Âsime, 1997.
- Gâmîdî, Ali b. Saîd. *İbtiyârâtü İbn Kudâme el-fıkhiyye fî eşheri'l-mesâilî'l-hilâfiyye*. 4 Cilt. Riyad : Daru Taybe, 1997.
- Hâşimî, Şerif Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ebû Musa. *Kitâbü'l-irşâd ilâ sebili'r-reşâd*. Beyrut : Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Hırakî, Ebü'l-Kâsım Ömer b. Hüseyin b. Abdullah Hırakî Bağdâdî Hanbelî. *Mubtasaru'l-Hırakî*. Dâru's-sahabe, 1993.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Sikatüddîn Ali b. Hasan b. Hibetullah. *Târîhu medîneti dımaşk*. 80 Cilt. Beyrut : Dâru'l-Fıkr, 1995.
- İbn Bedrân, Abdülkadir. *el-Medhal ila mezhebi'l-İmam Ahmed b. Hanbel*. Beyrut : Müessesetü'r-Risâle, 1981.
- İbn Hamdân, Ebû Abdullah Necmeddîn Ahmed el-Harrânî. *Sıfatü'l-fetvâ ve'l-müftâ ve'l-müsteftâ*. Beyrut : el-Mektebü'l-İslâmî, 3. Basım, 1976.
- İbn Humejd, Muhammed b. Abdullah b. Ali Âmirî Necdî. *es-Sühübü'l-vabile alâ darâibi'l-Hanâbile*. 3 Cilt. Beyrut : Müessesetü'r-Risâle, 1996.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed. *İ'lâmu'l-muvakkeîn an rabbi'l-alemin*. 4 Cilt. Beyrut : Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1991.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ İmadüddîn İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 21 Cilt. Cize : Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1997.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed. *Ravzatü'n-nâzır ve cennetü'l-münâzır fî usûli'l-fıkıh alâ mezhebi'l-imâm Ahmed b. Hanbel*. Dımaşk: Dâru'l-Mustafa, 1. Basım, 1432.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâilî el-Makdisî. *el-Muğnî*. 15 Cilt. Riyad: Dâru âlemi'l-kütüb, 1997.
- İbn Müflih, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Müflih b. Muhammed Makdisî Râmînî. *el-Fürû' ve tashîhu'l-furû'*. 11 Cilt. Beyrut : Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2003.
- İbn Müflih, Ebû İshak Burhâneddîn İbrâhim b. Muhammed. *el-Mübdî' fî şerhi'l-Mukni'*. 8 Cilt. Beyrut : Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1997.
- İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahman b. Ahmed. *ez-Zeyl ala Tabakâti'l-Hanâbile*. 5 Cilt. Riyad : Mektebetü'l-Ubeykan, 2005.
- İbnü'l-Bennâ, Ebû Ali Hasan b. Ahmed b. Abdullah Bağdâdî. *el-Mukni' fî şerhi mubtasari'l-Hırakî*. 4 Cilt. Riyad : Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 1993.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî. *Def'u şühbeti't-teşbih bi-ekeffi't-tenzih*. Beyrut : Dâru'l-imâmî'r-ruvvâs, 4. Basım, 2007.
- İbnü'l-Ferrâ, Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin Bağdâdî Hanbelî. *Tabakâti'l-Hanâbile*. 2 Cilt. Beyrut : Dâru'l-Ma'rife, ts.
- İbnü'l-Ferrâ, Muhammed b. Hüseyin Ebû Ya'lâ. *el-Câmiü's-sagîr fî'l-fıkıh alâ mezhebi'l-İmam Ahmed b. Muhammed b. Hanbel*. Riyad : Dâru Atlas, 2000.
- İbnü'l-Ferrâ, Muhammed b. Hüseyin Ebû Ya'lâ. *el-Mesâilü'l-fıkhiyye min kitâbi'r-rivayeteyn ve'l-vecheyn*. 3 Cilt. Riyad : Mektebetü'l-Maârif, 1. Basım, 1985.
- İbnü'l-Ferrâ, Muhammed b. Hüseyin Ebû Ya'lâ. *et-Ta'likatü'l-kebüre fî mesâilî'l-hilâf*. 4 Cilt. Dımaşk : Darü'n-Nevadır, 1. Basım, 2014.
- İbnü'l-Ferrâ, Muhammed b. Hüseyin Ebû Ya'lâ. *Şerhu mubtasari'l-Hırakî*. 2 Cilt. Mekke: Ummu'l-kurâ Üniversitesi, 1986.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-zeheb fî abbâri men zeheb*. 11 Cilt. Beyrut : Dâru İbn Kesir, 1986.
- İbnü'l-Mibred, Ebü'l-Mehasin Cemaleddin Yusuf b. Hasan b. Ahmed. *ed-Dürü'n-nakî fî şerhi elfâzi'l-Hırakî*. 3 Cilt. Cidde : Dâru'l-Müctema', 1991.

- İbnü'l-Mibred, Ebü'l-Mehasin Cemâleddîn Yusuf b. Hasan b. Ahmed. *Mu'cemü'l-kütüb*. Kahire : Mektebetu İbn Sina, 1989.
- İbnü'n-Neccâr, Ebû Abdullah Muhibbüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Hasan Bağdâdî. *Zeylu Târîh-i Bağdâd*. 24 Cilt. Beyrut : Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1997.
- Kallek, Cengiz. "Ebû Ya'lâ el-Ferrâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/253-255. İstanbul, 1994.
- Kaya, Eyyüp Sait. "Muhtasar (Fıkıh)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/61-62. İstanbul, 2006.
- Kelvezânî, Ebü'l-Hattab Mahfûz b. Ahmed b. Hasan el-Hanbelî. *el-Hidâye fî fûrû'î'l-fıkbi'l-Hanbelî*. Kuveyt : Gurâs, 1. Basım, 2004.
- Kelvezânî, Ebü'l-Hattab Mahfuz b. Ahmed b. Hasan el-Hanbelî. *et-Tembîd fî usûli'l-fıkbi*. 4 Cilt. Cidde: Dâru'l-Medenî, 1. Basım, 1406.
- Koca, Ferhat. "İbn Kudâme, Muvaffakuddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/139-142. İstanbul, 1999.
- Koca, Ferhat. *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem Hanbeli Mezhebi*. Ankara : Ankara Okulu, 2011.
- Koca, Ferhat. "Ravzatü'n-Nâzır". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/476-477. İstanbul, 2007.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdullah el-Asbahî el-Himyârî. *el-Muwatta'*. 8 Cilt. Abu Dabi : Müessesetü Zâyd b. Sultan, 1. Basım, 2004.
- Merdâvî, Ebü'l-Hasan Alâeddin Ali b. Süleyman b. Ahmed. *el-İnsâf fî ma'rifeti'r-râcih mine'l-bilâf alâ mezhebi'l-İmâmî'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel*. 12 Cilt. Beyrut : Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1986.
- Merrûzî, Ebû Yakup İshak b. Mansur b. İbrahim. *Mesâilü İmam Ahmed b. Hanbel ve İshak b. Rahaveyh*. 9 Cilt. Medine: İmadetu'l-bahsi'l-ilmî, 1. Basım, 2002.
- Musa Haccâvî, Ebü'n-Necâ Şerefeddin Musa b. Ahmed. *el-İknâ' li-tâlibi'l-intifâ'*. 4 Cilt. Beyrut : Dâru'l-marife, ts.
- Onuş, Muhammed Usame. *Hırakî'nin el-Muhtasar'ı ve Hanbelî Mezhebine Etkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*. Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.
- Özen, Şükrü. "Hırakî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/322-323. İstanbul, 1998.
- Özen, Şükrü. "Hilâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/527-538. İstanbul, 1998.
- Polat, Selahattin. "Mürsel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/52-54. İstanbul, 2006.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *el-Iber fî haberi men gaber*. 4 Cilt. Beyrut : Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tezkeiretü'l-huffâz*. 4 Cilt. Beyrut : Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1998.
- Zerkeşî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Abdullah. *Şerbu'z-Zerkeşî alâ muhtasari'l-hırakî fî'l-fıkbi alâ mezhebi İmam Ahmed b. Hanbel*. 7 Cilt. Riyad : Mektebetü'l-Ubeykan, 1. Basım, 1993.
- Zuhaylî, Muhammed. *Merci'u'l-ülûmi'l-islâmiyye*. Şam: Dâru'l-marife, ts.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

مصطلح الاحتجاج وصلته بالاختيار والترجيح في علم القراءات*

KIRÂAT İLMİNDE İHTİCÂC KAVRAMI VE İHTİYÂR-TERCÎH İLİŞKİSİ

THE CONCEPT OF AL-IHTIJAJ IN THE SCIENCE OF QIRA'AT AND ITS
RELATIONSHIP WITH AL-İKHTIYAR AND AL-TARJİH

Abdullah SAWAS

Öğr. Gör. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
abdullahsawwas12@gmail.com orcid.org/0000-0001-5888-3051

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 12 Kasım 2021/12 November 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 22 Aralık 2021/22 December 2021

Yayın Tarihi / Published: 15 Ocak 2022 / 15 January 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak-Bahar 2022/ January – Spring 2022

Cilt / Volume: 8, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 450-474.

Cite as / Atıf: Sawas, Abdullah. “Kırâat İlmінде İhticâc Kavramı ve İhtiyâr-Tercîh İlişkisi [The Concept of Al-Ihtijaj in the Science of Qira'at and its Relationship With Al-Ikhtiyar and Al-Tarjih]”.

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 8/1
(Ocak/January 2022), 450-474.

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

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.



* Bu çalışma, henüz yayınlanmamış olan “İhticac ve Tercihin Kıraat İlmindeki Yeri ve İslami İlimlerle İlişkisi” isimli doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

Öz

Kur'ân-ı Kerîm ilimleri arasında kırâat ilminin özel bir ehemmiyeti vardır. İhticâc ilmi de kırâat ilimleri arasında özel bir konumda yer alöaktadır. Zira bu ilim, Kur'ân-ı Kerîm'in vahyedilişinden günümüze kadar âlimlerin dikkatini çekmiştir. Allah (cc), ümmete kolaylık ve onlardan zorluğu gidermek için yüce peygamberi Muhammed'e (s.a.v.) çeşitli kırâat vücuhatıyla Kur'ân-ı Kerîm'i indirmiştir. Sahabeler bu kırâatleri Hz. Peygamberden (s.a.v.), Tabiünler de onlardan almışlar ve kendileri için kırâatler tercih etmişlerdir. Tabeuttabiün kurrâsı da ortaya çıkmış ve onlar da kendileri için öncekilerden tercihte bulunmuşlardır. Bundan sonra ise ihticâc ilmiyle alakalı eserlerin vücuda geldiği görülmektedir. Âlimler bu eserlerde kırâat vücuhatlarını açıklamış ve bunun sebeplerini ortaya koymuşlardır. Kurrânın birçok rivayet arasında seçtikleri kırâatlerin sebebini açıklamışlardır.

Bu araştırmada, kırâat ilmindeki ihticâc, ihtiyâr ve tercih kavramlarına, bu kavramların kökenlerine eş anlamlılarına yanında aralarındaki ilişkiye değinilecektir. Ardından ihticâc, ihtiyâr ve tercih kavramları arasındaki bağlantı gösterilecek, uygulamalı örnekler ve bilimsel analiz yoluyla araştırma sonlandırılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kırâat, İhticâc, İhtiyâr, Tercih, Kurrâ.

Abstract

Among the sciences of the Qur'an, the science of recitation of the Qur'an has a special importance. The science of Al-Ihtijaj also has a special place among the sciences of Qira'at. And because of its importance it has attracted the attention of scholars from the the beginning of the revelation of the Qur'an till the present day. Allah (swt) sent down the Qur'an to His Prophet Muhammad (pbuh) with various recitations in order to make it easy for the ummah and to relieve the hardship from them. The Companions conveyed these recitations from the Prophet (pbuh), To the Tabi'in (followers) whom chose from between these narrations some recitations for themselves. Tabi' al-Tabi'in kura'as on behalf also chose some recitations for themselves. Thus, the works of Al-Ihtijaj in the science of recitation have emerged. Where Scholars show evidences of the recitations they choose from among their narrations in their works and Writings.

This research aims to shed light on the concepts of Al-Tarjih and Al-Ihtijaj in the science of Qur'anic recitation and their origins, and to touch upon the synonyms of these terms and the relationship between them. Then, the research will be concluded by showing the connection between the concepts of Al-Tarjih and Al-Ihtijaj, through applied examples and scientific analysis.

Keywords: Qira'at, Al-Ihtijaj, Al-Ikhtiyar, Al-Tarjih, Qur'anic recitation.

المخلص

لِعِلْمِ الْقِرَاءَاتِ الْقُرْآنِيَّةِ أَهْمِيَّةٌ خَاصَّةٌ بَيْنَ عُلُومِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، كَمَا أَنَّ عِلْمَ الْإِحْتِجَاجِ يَحْتَلُّ مَرْتَبَةً خَاصَّةً بَيْنَ عُلُومِ الْقِرَاءَاتِ، إِذْ حَظِيَ بِاهْتِمَامِ الْعُلَمَاءِ مُنْذُ بَدَايَةِ نَزُولِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ وَحَتَّى عَصْرِنَا الْحَاضِرِ، فَقَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ كِتَابَهُ الْكَرِيمَ عَلَى نَبِيِّهِ مُحَمَّدٍ - ﷺ - عَلَى وُجُوهِ الْقِرَاءَاتِ الْمُخْتَلِفَةِ مُصَرِّفًا عَلَى أَوْسَعِ اللُّغَاتِ، تَسْهِيلًا عَلَى الْأُمَّةِ وَرَفْعًا لِلْحَرَجِ عَنْهَا، وَتَلْقَاهُ عَنْهُ أَصْحَابُهُ، وَجَاءَ مِنْ بَعْدِهِمْ قُرَاءَةُ التَّابِعِينَ فَأَخَذُوا الْقِرَاءَاتِ عَنْهُمْ، وَاسْتَأْزَمُوا لِأَنْفُسِهِمْ قِرَاءَاتٍ مِنْ بَيْنِ مَرْوِيَّاتِهِمْ عَنِ الصَّحَابَةِ، كَمَا جَاءَ قُرَاءَةُ تَابِعِي التَّابِعِينَ، فَأَخْتَأَزُوا مِنْ بَيْنِ مَرْوِيَّاتِهِمْ عَنْ سَلَفِهِمْ أَيْضًا، فَظَهَرَتْ الْمَصَنَّفَاتُ فِي عِلْمِ الْإِحْتِجَاجِ لِلْقِرَاءَاتِ، وَضَحَّ الْعُلَمَاءُ مِنْ خِلَالِهَا وَجُوهَ الْقِرَاءَاتِ وَكَشَفُوا عَنْ عِلْلِهَا وَبَيَّنُّوا سَبَبَ اخْتِيَارِ الْقُرَاءِ لِقِرَاءَتِهِمْ مِنْ بَيْنِ مَرْوِيَّاتِهِمُ الْكَثِيرَةِ. وَقَدْ جَاءَ هَذَا الْبَحْثُ لِيُلْقِيَ الضُّوءَ عَلَى مُصْطَلَحَاتِ الْإِحْتِجَاجِ وَالْإِحْتِيَارِ وَالتَّرْجِيحِ فِي عِلْمِ الْقِرَاءَاتِ الْقُرْآنِيَّةِ، كَمَا سَيَبِيحُ مُنَاقَشَتُهُ مُرَادِفَاتِ هَذِهِ الْمِصْطَلَحَاتِ وَالْعِلَاقَةَ فِيهَا بَيْنَهَا، ثُمَّ يُخْتَمُ الْبَحْثُ بِبَيَانِ الصِّلَةِ بَيْنَهَا عَنْ طَرِيقِ بَعْضِ الْأَمْثَلَةِ التَّطْبِيقِيَّةِ وَتَحْلِيلِهَا تَحْلِيلًا عِلْمِيًّا.

الكلمات المفتاحية: القراءات - الإحتجاج - الإحتيار - التّرجيح - القراء.

Extended Abstract

Almighty Allah has revealed His holy Book to His Prophet Muhammad - peace be upon him - on the different types of recitations, making it available in the widest of languages, in order to facilitate ummah and remove embarrassment from it, His companions has received it from him, and the followers took the recitations from them, and then they chose for themselves recitations from among their narrations, which took it from their narrations. And that was the beginning of the appearance of Al-Ihtijaj (the science of argument); which declares the reasons behind choosing the recitations of the Holy Quran, Therefore, Al-Ihtijaj (the science of argument) was of great importance in the science of recitations, as it is a technique and science independent of the sciences of recitations, and an important mean of understanding the Book of Allah - the Almighty - and it has a close connection with the rest of the Islamic sciences. And because of its great impact on enriching the meaning of the Qur'anic verses and understanding them in the correct manner, scholars, both modern and old, paid great attention to it. So, they widely searched its issues in the folds of their books, from grammar, interpretation, and on the meanings and syntax of the holy Quran They also categorized the valuable independent works in it, including the extended ones, and the short ones, and they did not leave any small or large in it that they did not wrote down until it became an independent science. Through these works, they explained the reasons of choosing the readers some recitations from among their many narrations. So, they refuted suspicion of the skeptics, and did not leave any doubt about the authenticity of the recitations.

In continuation of these efforts, to contribute to the service of this science, I wanted to write on the subject of Al-Ihtijaj and explain its relationship with Al-Ikhtiyar and Al-Tarjih, so this research is under the title (The Concept of Al-Ihtijaj in the Science of Al-Qiraat and its Relationship with Al-Ikhtiyar and Al-Tarjih.), It is research that contributes to highlighting the scientific value of the Qur'anic readings. It also seeks to inform those interested and researchers in the Qur'anic readings of the secrets of this science, and the subtleties of its meanings, and its great impact, which is almost hidden from most of researchers.

In this research, I explain the concept of Al-Ikhtiyar and Al-Tarjih and the terms related to them. Then I concluded my research by showing the link between the terms Al-Ikhtiyar and Al-Tarjih through some applied examples and their scientific analysis.

This research came in an introduction, three chapters, and a conclusion. In the introduction, I talked about the importance of Al-Ihtijaj i and mentioned a quick overview of its origin.

In the first chapter, I talked about some basic concepts which are related to the definition of Al-Ihtijaj, and I mentioned a new definition that I extracted from the words of the scholars. I also mentioned the terms synonymous with Al-Ihtijaj and some of the books written in the name of these terms, with mentioning their authors. Then I explained the difference between Al-Ihtijaj for the readings and Al-Ihtijaj in By the readings, and the meaning of Al-Ihtijaj in (Al-usul) and (Al-farsh.). The second chapter dealt with the concept of Al-Ikhtiyar in the science of readings and the terminology related to it, so I defined Al-Ikhtiyar linguistically and idiomatically with mentioning the sayings of scholars on that.

And in the third and final chapter, I talked about the connection of Al-Ihtijaj with Al-Tarjih through practical examples in the verses of the readings till the meaning of these two terms and the relationship between them becomes clear, and based on this, Al-Ihtijaj clarify the reason for the reader's choice of one aspect and his preference over others.

The research concluded that the relationship between the terms, Al-Ihtijaj and Al-Tarjih is too strong , and that the choice of reading scholars is not intended to give preference to one reading over another, such as the case of Al-Tarjih, in facts the readers were choosing their reading from among their narrations for valid reasons, then they would justify the reason for choosing that reading; as being more correct in terms of a chain or being more eloquent in Arabic or have much more clear meaning, and so on of other meanings that are explained in Al-Ihtijaj books. the readers's choices was not in the setting of the readings, and (Al-Ikhtiyar) was not a denial or refusal to other readings, but it is about choosing the narration for valid reasons, so there is a big difference between the preference of choosing the narration and the preference of the setting of reading.

المقدمة¹

علم الاحتجاج فن جليل يبين وجوه القراءات القرآنية وعللها ويكشف عن وجوهها ومعانيها، وهو علم مستقل بحد ذاته من علوم القراءات، كما أنه أداة مهمة من أدوات فهم كتاب الله -عز وجل-، ولأثره الكبير في إثراء معنى الآيات القرآنية وفهمها على الوجه الصحيح اهتم به العلماء حديثاً وقديماً، فأكثرنا من مسأله في ثنايا كتبهم، من النحو والتفسير وكتب معاني القرآن وإعرابه. وقد بدأ التدوين فيه في نصف القرن الثاني الهجري فصنفوا فيه المؤلفات القيمة المستقلة منها المطول ومنها المختصر، ولم يتركوا فيه صغيرة ولا كبيرة إلا دونوها حتى غدا علماً مستقلاً، وضّحو من خلاله وجوه القراءات وبيّنوها وكشفوا عن عللها واحتجوا لها، فردّوا على طعن الطاعنين وتشكيك المشككين شبههم الواهية فلم يدعوا مجالاً للشك في القراءات. ومواصلة لهذه الجهود، ورغبة مني في الإسهام في خدمة هذا العلم، أحببت أن أكتب في موضوع الاحتجاج وبيان علاقته مع الاختيار والترجيح، فجاء هذا البحث تحت عنوان (مصطلح الاحتجاج وصلته بالاختيار والترجيح في علم القراءات)، وهو بحث يسهم في إبراز القيمة العلمية للقراءات القرآنية، كما يسعى إلى إطلاع المهتمين والباحثين في القراءات القرآنية تعليماً ونشراً على أسرار هذا العلم ودقائق معانيه وأثره العظيم الذي يكاد يخفى على أغلب الباحثين، وهذا ما يجعل علم القراءات أكثر حيوية ومتعة.

الدراسات السابقة: لا يكاد يخلو كتاب من المؤلفات القديمة، من القراءات أو التفسير أو اللغة والنحو والبلاغة وغيرها من مباحث في موضوع الاحتجاج، وأما الدراسات السابقة التي وقفت عليها، فهي:

1_ الحجة كمصطلح في القراءات، المجال والمفهوم والتطور التاريخي، محمد أونال، مجلة الدراسات الإسلامية، مقالة، 2004.

2_ ظاهرة الاحتجاج في علم القراءة من خلال المنظور التاريخي وتحقيق الإشكالية، محمد داغ، تركيا، رسالة دكتوراه، 2005.

3_ مصطلح الاحتجاج للقراءات القرآنية وتوجيهها، محمد عمير، المركز الجامعي الجزائر، مجلة مقاليد، مقالة، العدد 8، 2015.

4_ توجيه القراءات تعريفه أسماؤه ومصطلحاته مصادره، النعيم حمزة محمد، جامعة الأزهر، المجلة العلمية لكلية أصول الدين والدعوة بالقازيق، مقالة، العدد 8، 2019.

5_ علم الاحتجاج للقراءات من عصر التنزيل إلى عصر التدوين، بدر الدين عبد الكريم أحمد، قسم القراءات كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى.

وفي هذا البحث سأبين مفاهيم الاحتجاج والاختيار والترجيح والمصطلحات المتعلقة بهما، كما سيتم مناقشة مرادفات هذه المصطلحات والعلاقة فيما بينها، ثم أختتم بحثي ببعض الأمثلة التطبيقية توضح الصلة فيما بينها، وقد جاء هذا البحث في مقدمة وثلاثة مباحث، وهي:

¹ هذه المقالة مستلة من رسالة دكتوراه للباحث بعنوان: (مكانة الاحتجاج والترجيح في علم القراءات وصلتهما بالعلوم الإسلامية)، جامعة فان بوزنجويل، تركيا.

1. الاحتجاج والمصطلحات المتعلقة به
2. الاختيار والترجيح والمصطلحات المتعلقة بهما
3. أمثلة تطبيقية على صلة الاحتجاج بالاختيار والترجيح

1. الاحتجاج والمصطلحات المتعلقة به

هذا البحث يتضمن التعريف ببعض المفاهيم الأساسية المتعلقة حول تعريف الاحتجاج والمصطلحات المتعلقة به، والمرادفة له، فأعرّف الاحتجاج لغة واصطلاحاً عند العلماء والباحثين ثم أذكر تعريفاً جديداً استخلصته من كلام العلماء، كما سأذكر المصطلحات المرادفة للاحتجاج وبعض الكتب المؤلفة باسم هذه المصطلحات، مع ذكر مؤلفيها.

1.1 مفهوم الاحتجاج

الاحتجاج لغة: هو مصدر للفعل احتج من باب الافتعال، وهو مأخوذ من القصد والحجة، قال الأزهري: ومن أمثال العرب: حجّ فحج؛ معناه لجّ فغلب من لاجّه بحججه، يقال: حاججته أحاجه حجاجاً ومحاجّة حتى حججته، أي: غلبته بالحجج التي أدليت بها.. والحج: القصد، حج إلينا فلا أي قدم، وحجه يُحجّه حجاً: قصده، وحججت فلان واعتمدته أي قصدته.. والحجة الدليل والبرهان، وقيل الحجة: ما دفع به الخصم؛ وقال الأزهري: الحجّة: الوجه الذي يكون به الظفر عند الخصومة، وهو رجل محجاج أي: جدلٌ... وجمع الحجة: حجج وحجاج... وحجه يحجّه حجاً: غلبه على حجته، قال تعالى: ﴿لَيْلًا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ﴾²، وفي الحديث: (فحج آدم موسى)، أي غلبه بالحجة، واحتج بالشيء: اتخذ حجة).³ ويقال: (احتج عليه: أي أقام الحجة وعارضه مستنكراً فعله)،⁴ من خلال كلام علماء اللغة يتبين لنا أن الاحتجاج في اللغة هو البرهان والدليل والحجة.

الاحتجاج اصطلاحاً

يقصد بالاحتجاج في علم القراءات عند إطلاقه: الاحتجاج للقراءات، فمعنى الاحتجاج يختلف بحسب المقصود منه وبحسب المجال الذي يستعمل فيه، فهناك فرق بين الاحتجاج في اللغة العربية وبين الاحتجاج للقراءات والاحتجاج بالقراءات، وقبل الدخول في تفاصيل هذه التعاريف، لا بدّ لنا من تعريف الاحتجاج بمفهومه المطلق وتعريف القراءات. أما الاحتجاج بمعناه المطلق فمن خلال كلام العلماء يمكن تعريفه بأنه: الإتيان بدليل معتبر للكشف عن صحة الشيء. وهذا لا يعني أن هذا الشيء لم يكن صحيحاً قبل الاحتجاج فجاء الاحتجاج فصحّحه، وإنما كان هذا الشيء صحيحاً في نفسه، ولكن سبب صحته غير واضح للعيان، فجاء الاحتجاج فكشف عن صحته بالأدلة، وأكد على أنه سالم من الخطأ.

² سورة البقرة (150/2).

³ ابن منظور، أبو الفضل، جمال الدين، محمد بن مكرم بن علي، الأنصاري الرويفعي الإفريقي، لسان العرب، ط: 3، دار صادر، بيروت، 1414 هـ، مادة (حجج)، (226/2-228).

⁴ مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، تح: إبراهيم مصطفى وآخرون، دار الدعوة، (156).

وأما الاحتجاج في اللغة العربية فقد عرّفه سعيد الأفغاني، فقال: "هو إثبات صحة قاعدة أو استعمال كلمة أو تركيب بدليل نقلي صح سنده إلى عربي فصيح.."⁵

وأما تعريف القراءات فقد عرّفها كثير من العلماء، ومن أفضل هذه التعاريف وأجمعها وأوضحها تعريف ابن الجزري، حيث قال: "هي علم بكيفية أداء كلمات القرآن واختلافها بعزو الناقله"⁶. وهذا يعني أن علم القراءات يهتم بطريقة أداء ألفاظ القرآن المتفق على لفظها والمختلف فيها كما وردت مع نسبتها وإسنادها لمن نقلوها لنا.

مفهوم الاحتجاج للقراءات

لقد عرّف مصطلح الاحتجاج للقراءات كثير من العلماء والباحثين، وأنا أذكر أشهرها وأعلق عليها، ثم أذكر التعريف الذي توصلت إليه من خلال كلام العلماء، أما الدكتور إبراهيم رفيده فقد عرّفه بقوله: "هو توجيه القراءة وتعليلها بإعرابها وبيان سندها من اللغة وما قد يترتب على ذلك من اختلاف المعنى، والتوفيق بين القراءات والترجيح بينها والموافقة بشروط القراءة الصحيحة أو مخالفتها، لتوثيق النص القرآني وإحاطته بسياج علمي لغوي إلى جانب سياج الرواية والسند"⁷.

وعرّفه أبو طاهر عبد القيوم السندي بقوله: "علم يبحث فيه عن ماهية القراءات ببيان عللها وتوجيهها من حيث اللغة والإعراب"⁸.

ويلاحظ في تعريف رفيده إدخاله الترجيح في تعريف الاحتجاج، كما يلاحظ في تعريفه وتعريف السندي قصر الاحتجاج على بعض صورته، والتركيز على الاحتجاج للقراءات باللغة العربية فقط، دون ذكر صور الاحتجاج الأخرى كالاحتجاج برسم المصحف والنقل من الحديث النبوي وأسباب النزول وسياق الآيات وقراءة الجماعة، وغيرها من صور الاحتجاج. والذي دعاهما إلى إغفال الإشارة إلى باقي صور الاحتجاج للقراءات هو أن الاحتجاج عند إطلاقه يقصد به الاحتجاج اللغوي والنحوي للقراءات،⁹ لأنه هو الغالب في صور الاحتجاج، فقد كانوا يعللون اختيارات القراء، ويطبقون حججاً لغوية ونحوية عليها، وذلك الذي أسموه فيما بعد (علم الاحتجاج) أو (توجيه القراءات)، وهو ثمرة من ثمرات علوم اللغة العربية التي اهتم بها العلماء خدمة للقرآن الكريم،¹⁰ لتسييح النص القرآني بالسياج اللغوي إلى جانب سياج السند والرواية، ولذلك قال رفيده: "أما الاحتجاج للقراءات عن طريق الرواية واختيار الأوثق فهو نوع من أنواع الاحتجاج"¹¹، وعرفه حازم سعيد حيدر بقوله: "الاحتجاج علم يقصد منه تبين وجوه وعلل القراءات والإيضاح عنها والانتصار لها"¹². وقريب من هذا التعريف تعريف أحمد محمد سعد، حيث يقول: "الاحتجاج فن يُعنى بالكشف عن وجوه

⁵ الأفغاني، سعيد، في أصول النحو، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط: 1، 1987م، (6).

⁶ ابن الجزري، محمد بن محمد بن محمد بن الجزري، منجد المقرئين ومرشد الطالبين، دار الكتب العلمية، 1999، (9).

⁷ رفيده، إبراهيم عبد الله، النحو وكتب التفسير، دار الجماهيرية، ليبيا، ط: 3، 1990م، (493/1).

⁸ السندي، أبو طاهر عبد القيوم عبد الغفور، صفحات في علوم القراءات، المكتبة الإمدادية، ط: 1، 1415هـ، (286).

⁹ السندي، صفحات في علوم القراءات، (307).

¹⁰ السندي، صفحات في علوم القراءات، (289).

¹¹ رفيده، النحو وكتب التفسير، (494/1).

¹² المهدي، أبو العباس أحمد بن عمار، (ت: 440)، شرح الهداية، تح: حازم سعيد حيدر، مكتبة الرشد، الرياض، 1415هـ، مقدمة المحقق، (18).

القراءات وعللها وحججها وبيانها والإيضاح عنها".¹³ وهذان التعريفان أيضاً لم يتطرقا إلى صور الاحتجاج ولا يستطيع القارئ لهما أن يتصور معنى واضحاً للاحتجاج، بل يشعر بشيء من الغموض تجاهه.

ومن التعاريف القيمة أيضاً تعريف عبد الرحمن الجمل، حيث يرى أن معنى الاحتجاج للقراءات هو: "الإتيان بالدليل والبرهان لإثبات صحة القراءة، أو تقويتها، وقد يكون الدليل من القرآن، أو الحديث، أو الشعر، أو اللغة، أو النحو، أو النظر، أو الاستدلال، على صحة القراءات، والدفاع عنها بما ورد من أدلة من الشعر أو النحو، أو اللغة، أو النظر، أو غير ذلك لدفع شبه الخصم".¹⁴

ويلاحظ في تعريف الجمل التفصيل في صور الاحتجاج وأصوله وذكر بعض غاياته كالرد عن القراءات والرد على الشبهات التي تثار حولها، كما يلاحظ في بداية تعريفه كأنه جعل الاحتجاج هو الذي يُثبت صحة القراءة، وهنا يتبادر إلى أذهاننا السؤال التالي: هل الاحتجاج هو الذي يثبت صحة القراءة؟ أم أن السند الصحيح وتواتر القراءة هو الأصل في كون القراءة مقبولة صحيحة؟ ويجب عن هذا التساؤل سعيد الأفغاني بأن الاحتجاج للقراءات الذي ورد في كتب الاحتجاج وغيرها من كتب العربية والتفسير لا يقصد منه التلليل على صحة القراءة، بل يقصد منه بيان سبب اختيار القارئ لقراءته من بين مروياته، يقول سعيد الأفغاني: "كلمة الحجّة في هذه المؤلفات لا يراد بها الدليل، لأن دليل القراءة صحة إسنادها وتواترها، وإنما يراد بها وجه الاختيار، لماذا اختار القارئ لنفسه قراءته من بين القراءات الصحيحة المتواترة التي أتقنها؟ يكون هذا الوجه تعليلاً نحوياً حيناً، ولغوياً حيناً، ومعنوياً تارة، ونقلياً تارة يراعي أخباراً أو أحاديث استأنس بها في اختياره، فهي تعليل الاختيار لا دليل صحة القراءة، إذ القراءة صحيحة في نفسها لتواترها لا لعلل اختيار القارئ لها".¹⁵

تعريف الباحث للاحتجاج للقراءات:

من خلال البحث وتقليب النظر في كلام العلماء وهذه التعاريف القيمة وفي كتب القراءات والاحتجاج يتبين للباحث أن معنى الاحتجاج للقراءات بمفهومه الشامل، يختلف عن معنى الاحتجاج للقراءات في كتب الاحتجاج فقط، أما معناه في كتب الاحتجاج فقد بيّنه الأفغاني بأنه تعليل اختيار القارئ لقراءته، كما ذكرنا في السطور السابقة.

وأما تعريف الاحتجاج للقراءات بمفهومه الشامل فأرى أن يُعرّف على الشكل التالي: هو الإتيان بدليل من العربية أو النقل أو الرسم أو النظر، للكشف عن صحة القراءة وموافقتها للعربية، وتعليل اختيار القارئ لها.

وقد تولّت كتب القراءات الصحيحة مهمة إثبات صحة القراءة بالدليل المعتمد والمعول عليه في قبول القراءة وردّها، وهو ذكر السند المتصل الصحيح لكل قراءة ورواية، من راويها إلى النبي - ﷺ -، كما تولت كتب الاحتجاج - باعتبارها شرحاً لكتب القراءات - مهمة بيان وجه القراءة ومستندها اللغوي وكونها صحيحة في العربية، وتعليل اختيار القارئ لها بذكر أدلة مختلفة من النقل أو الرسم أو العربية وغيرها، فكتب القراءات كتب نقل ورواية، وكتب الاحتجاج

¹³ محمد، أحمد أسعد، التوجيه البلاغي للقراءات القرآنية، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، ط: 2، 2000م، (23).

¹⁴ الجمل، عبد الرحمن، منهج الطبري في القراءات في تفسيره، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، الأردن 1412هـ، (144).

¹⁵ ابن زنجلة، أبو زرعة عبد الرحمن بن محمد، (ت: 403هـ)، حجة القراءات، تح: سعيد الأفغاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: 5، 1997، (34-35).

كتب فهم ودراية، وبذلك يتم الجمع بين الرواية والدراية، وإن دليل صحة القراءة في نفسها واعتقاد قرآنتها هو صحة إسنادها وتواترها بالدرجة الأولى، وأما الاحتجاج لها بالأدلة والصور المختلفة اللغوية والنحوية والنقلية من التفسير والحديث النبوي وأسباب النزول وسياق الآيات وقراءة الجماعة، ورسم المصحف، وغيرها من صور الاحتجاج، فإن ذلك يعضد القراءة الصحيحة، ويزيد في توثيقها، ويردُّ عنها الادعاءات الباطلة، ويبعد عنها الشكوك ويزيل عنها الشبهات، ويكشف عن وجهها في العربية، ويبين سبب اختيار القارئ لها. ومن الكتب التي ألفت تحت اسم الاحتجاج: (احتجاج القراءة) لأبي العباس محمد بن يزيد المبرد (ت: 285هـ)، و(الاحتجاج في القراءات) لأبي بكر محمد بن الحسن بن مقسم أبو بكر العطار المقرئ (ت: 354هـ).

الاحتجاج للقراءات والاحتجاج بالقراءات

هناك فرق شاسع بين الاحتجاج للقراءات والاحتجاج بها، وقد تحدثت قبل قليل عن مفهوم الاحتجاج للقراءات، وأما الاحتجاج بالقراءات فيقصد به الاستدلال والاستشهاد بالقراءات والإتيان بها كدليل لإثبات صحة قاعدة نحوي، أو لإثبات لغة، أو لترجيح معنى في التفسير على آخر، أو الاستدلال بها في إثبات حكم فقهي أو اعتقادي، أو لبيان معنى من المعاني البلاغية، وغير ذلك. ومن الجدير بالذكر أن مصطلح الاحتجاج عند إطلاقه دون ذكر حرف الجر معه، يقصد به الاحتجاج للقراءات وليس الاحتجاج بها.

الاحتجاج لأصول القراءات وفرشها

والاحتجاج للقراءات يشمل الاحتجاج للأصول والفرش في كلمات القراءات، أما أصول القراءات فيقصد بها: أحكام مطردة تنطبق عليها كل جزئيات القاعدة، ويكثر ورودها، وهي أشبه بأحكام التجويد، فهي قاعدة معينة تدرج فيها الجزئيات، وسميت الأصول أصولاً لأنها يكثر ورودها ويطرد حكمها على جزئياتها، كالإدغام، وهاء الكناية، والمد والقصر، والمهمز. وأما فرش الحروف: فهي الكلمات القرآنية التي تُقرأ على أوجه مختلفة، ويقل دورها وتكرارها ولم تطرد، وسبب اسميتها بالفرش هو انتشارها في آيات مختلفة من سور القرآن.¹⁶

1. 2. المصطلحات المرادفة للاحتجاج للقراءات

تعددت أسماء علم الاحتجاج تبعاً لعلماء اللغة والقراءات الذين ألفوا في هذا العلم، فقد استعمل العلماء في تأليفهم لكتبهم أسماءً ومصطلحات مرادفة لعلم الاحتجاج،¹⁷ سأذكرها هنا مع ذكر بعض الكتب التي ألفت تحت هذه المصطلحات والأسماء.

¹⁶ الثَّوَيْمِيُّ، محمد بن محمد بن محمد، أبو القاسم، محب الدين، شرح طيبة النشر في القراءات العشر، تح: مجدي محمد سرور سعد باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٣م، (304/1)، (142/2)؛ القضاة، محمد أحمد مفلح وآخرون، مقدمات في علم القراءات، دار عمار، عمان الأردن، 1422هـ، 2001م، (77).

¹⁷ النعيم، حمزة محمد، توجيه القراءات تعريفه أسماءه مصطلحاته مصادره، جامعة الأزهر، المجلة العلمية لكلية أصول الدين والدعوة بالرقازيق، العدد 8، 2019، (2211).

1.2.1.1. علم التوجيه: وهذا أشهر أسماء علم الاحتجاج، حتى أصبح مصطلح التوجيه هو الذي يطلق على علم

الاحتجاج في عصرنا الحاضر، وقد عرفه الجرجاني فقال: "التوجيه: إيراد الكلام على وجه يندفع به كلام الخصم".¹⁸ ويُعرّف اصطلاحاً بأنه: "بيان وجه القراءة من حيث اللغة والمعنى".¹⁹

وعرّفه بعضهم بقوله: "علم توجيه القراءات علم يبحث عن القراءات من جوانبها الصوتية والصرفية، والنحوية، والبلاغية، والدلالية".²⁰ وعرّفه عبد العزيز الحربي بقوله: "هو علم يبحث عن معاني القراءات والكشف عن وجهها في العربية، أو الذهاب بالقراءة إلى الجهة التي يتبين فيها وجهها ومعناها".²¹

ويلاحظ من تعاريف الباحثين لمصطلح التوجيه أنه يستعمل مرادفاً لمعنى الاحتجاج، وقد يراد به الاحتجاج للقراءات باللغة العربية فقط، أما مصطلح الاحتجاج فيراد به الاحتجاج باللغة العربية بالدرجة الأولى، كما أنه يشمل باقي أنواع الاحتجاج كلها، كالاختجاج بالآيات والحديث وأسباب النزول والقراءات والآثار والشعر وغيرها من الأنواع التي تعضد أوجه القراءات.

واستخدم هذا الاسم في القرن السادس، وأول من استعمل هذا المصطلح هو شريح بن محمد الرعيبي أبو الحسين (ت: 539هـ)، حيث ألف كتاباً سماه (الجمع والتوجيه لما انفرد به الإمام يعقوب الحضرمي)،²² ومن استعمل هذا المصطلح الزركشي (ت: 794هـ) في البرهان، وجعله في النوع الثالث والعشرين وسماه: معرفة توجيه القراءات،²³ و"القراءات الشاذة وتوجيهها من لغات العرب" لعبد الفتاح القاضي (ت: 1403هـ).

2.2.1.2. وجوه القراءات: وهو جمع وجه، وهو بمعنى توجيه القراءات، وبعضهم يفرّق بين هذا المصطلح

ومصطلح الحجة كما فعل ابن أبي مريم نصر بن علي الشيرازي (ت: 565هـ) في كتابه "الموضح في وجوه القراءات وعللها"، حيث كان يطلق كلمة (الوجه) على الوجه اللغوي للقراءة، ويطلق كلمة (الحجة) فيما يعضد القراءة من آيات قرآنية أخرى بمختلف قراءاتها،²⁴ أما متأخرو القراء فيعبرون بـ(وجوه القراءات) عن الخلاف الذي يقع في بعض صور الأداء: كأوجه البسملة، والوقوف، والروم والإشمام، وهو الذي اصطلحوا عليه بـ(الخلاف الجائز).²⁵ ومن المؤلفات تحت هذا العنوان: "المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها" لابن جني (ت: 392هـ)، و"الكشف عن وجوه القراءات السبع" لمكي بن أبي طالب القيسي (ت: 437هـ)،

¹⁸ الجرجاني، علي بن محمد السيد الشريف، معجم التعريفات، تح: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1983، (69).

¹⁹ مجموعة من الأساتذة والعلماء، المجموعة القرآنية المتخصصة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، مصر، ط: 1، 1423هـ، 2002م، (336).

²⁰ مجموعة من الأساتذة والعلماء، المجموعة القرآنية المتخصصة، (336).

²¹ الحربي، عبد العزيز بن علي بن علي، توجيه مشكل القراءات العشرية الفرشية، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى كلية الدعوة وأصول الدين، مكة المكرمة، 1417هـ، (63-64).

²² الحربي، توجيه مشكل القراءات العشرية الفرشية، (65).

²³ الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بشار، البرهان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1957، (339/1).

²⁴ ابن أبي مريم، نصر بن علي بن محمد أبو عبد الله الشيرازي الفارسي الفسوي النحوي، الموضح في وجوه القراءات وعللها، تح: عمر حمدان الكبيسي، الجماعة الخيرية لتحفيظ القرآن الكريم، جدة، السعودية، 1993، مقدمة المحقق، (19).

²⁵ المهدي، شرح الهداية، مقدمة المحقق، (21).

3.2.1. حجة القراءات: وأما الحجة فقد عرفها الجرجاني فقال: "الحجة ما دل على صحة الدعوى وقيل الحجة والدليل واحد".²⁶ وعرف الأفغاني الحجة بأنها: تعليل اختيار القارئ لنفسه قراءة من بين القراءات الصحيحة، وذكر وجه الاختيار وسببه، وقد يكون هذا الوجه نحوياً أو لغوياً أو معنوياً أو نقلياً أو آثاراً أو أحاديث استأنس بها في اختياره...²⁷ من الكتب المؤلفة تحت هذا العنوان: "الحجة في القراءات السبع" لابن خالويه (ت: 370هـ)،²⁸ و"الحجة في علل القراءات السبع" لأبي علي الحسن بن عبدالغفار الفارسي (ت: 377هـ)،²⁹ و"حجة القراءات" لابن زنجلة (ت: 403هـ).

4.2.1. علل القراءات: وهذا المصطلح يلي مصطلح الاحتجاج والتوجيه في الشهرة، وقد عرف طاش كبرى زاده علم علل القراءات فقال: "علم باحث عن لِيَمَّة القراءات كما أن علم القراءة باحث عن إِيَّتِيهَا"،³⁰ أي: لم كانت هذه القراءة على هذا الوجه؟ ثم عقب بقوله: "فالأول دراية، والثاني رواية، ولما كانت الرواية أصلاً في العلوم الشرعية جعل الأول فرعاً، والثاني أصلاً، ولم يعكس الأمر... وموضوع هذا العلم وغايته ظاهرة للمتأمل المتيقظ".³¹

وهذا التعريف في الحقيقة يوضح الفرق جلياً بين القراءات والاحتجاج، فالقراءات هي نقل ورواية، والاحتجاج فهم ودراية، ومما يؤكد هذا المعنى قول مكي في مقدمة كتابه الكشف: "كنت قد ألفت بالمشرك كتاباً مختصراً في القراءات السبع وسميته (كتاب التبصرة).. وأضربت فيه عن الحجج والعلل ومقاييس النحو في القراءات واللغات، طلباً للتسهيل وحرصاً على التخفيف، ووعدت في صدره أني سأؤلف كتاباً في علل القراءات التي ذكرتها في ذلك الكتاب (التبصرة)، أذكر فيه حجج القراءات ووجوهها، وأسميته الكشف.."³² ثم قال وهو يقارن بينه وبين كتابه (التبصرة في القراءات): "فهذا الكتاب -يعني الكشف- كتاب فهم وعلم ودراية، والكتاب الأول كتاب نقل ورواية".³³

وتسميته علم علل القراءات لا يتوهم منها أن للقراءات عللاً كعلل الأشياء الموجبة لها وجوداً وعدمياً، فعلى القراءات كعلل النحو، ومنها ما هو علة عند صاحبه، أي سبب يجعله يختار القراءة الفلانية، والأصل فيه أنه شرح للغة القراءة ومعناها،³⁴ وهو علم يبين سبب اختيار القارئ لقراءته من بين القراءات الكثيرة.³⁵ ومن المؤلفات في ذلك: "علل

²⁶ الجرجاني، التعريفات، (82).

²⁷ ابن زنجلة، حجة القراءات، (34-35).

²⁸ هو أبو عبد الله الحسين بن أحمد بن خالويه بن حمدان النحوي اللغوي المقرئ، أصله من همدان؛ الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي، معجم الأدباء، تح: إحسام عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط: 1، 1993م، (1030/3).

²⁹ هو الحسن بن أحمد بن عبد الغفار بن سليمان أبو علي الفارسي، قال قوم من تلامذته: هو فوق المبرد، وهو أعلم منه؛ الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي، تاريخ بغداد، تح: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط: 1، 2002م، (217/8).

³⁰ الإيتية: هي تحقق الوجود العيني من حيث مرتبته الذاتية. الجرجاني، التعريفات، (38).

³¹ طاش كبرى زاده، أبو الخير أحمد بن مصطفى بن خليل، مفتاح السعادة ومصباح السيادة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1985، (335/3-336).

³² ابن أبي طالب، أبو محمد مكي بن حموش بن محمد بن مختار القيسي، (ت: 437هـ)، الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها، تح: محيي الدين رمضان، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، 1974، (3/1-4).

³³ ابن أبي طالب، الكشف عن وجوه القراءات وعللها وحججها، (6/1).

³⁴ جعفر، عبد الغفور محمود مصطفى، القرآن والقراءات والأحرف السبعة، دار السلام، القاهرة، مصر، 2008، (832/2).

³⁵ السندي، صفحات في علوم القراءات، (286).

القراءات" لمحمد بن أحمد الأزهرى أبي منصور (ت: 370)، و"تعليل القراءات الشاذة" لأبي البقاء العكبري (ت: 616هـ).

5.2.1. معاني القراءات: يقصد بهذا الاصطلاح: التفسير النحوي للقراءات، وقد بحث كثير من معاني القراءات في كتب معاني القرآن، وهو أشمل من إعراب القرآن.³⁶ كما يقصد به أيضاً توضيح المعاني ببيان المعنى اللغوي للكلمات وتحليل الجمل في كثير من الأحيان.³⁷

وكتب معاني القرآن كانت سابقة لكتب الاحتجاج، والصلة بينهما وثيقة جداً، فكتب الاحتجاج انطلقت من المنهج الذي أرسنه كتب المعاني واشتملت عليه ضمن الأصول التي عنيت بها، وتناولته تناولاً غير مستقل فجاءت كتب الاحتجاج تتوسع فيه وتستقل به وترسخ مناهجه وعملها قائم على توجيه القراءة وبيان العلة في الأخذ بها، ووجهها اللغوي لغة وإعراباً، وما يشهد لها من القراءات الأخرى وصحة المعنى وفصيح كلام العرب، كما أن كتب الاحتجاج تتعرض للمعاني كثيراً لتوجيه القراءات والاحتجاج لها وبيان المعنى الغريب في بعضها.³⁸ وقد ذكر إبراهيم رفيده (34) مؤلفاً في معاني القرآن،³⁹ ولا شك أن كتب معاني القرآن تتعرض لمعاني القراءات، من المؤلفات في الاحتجاج بهذا الاسم: "معاني القراءات"، لأبي منصور الأزهرى، و"الإبانة عن معاني القراءات" لمكي بن أبي طالب (ت: 437هـ).

6.2.1. إعراب القراءات: ويقصد به توجيه الآيات نحويّاً والكشف عن وجهها في العربية.

والإعراب فرع عن المعنى، فتكون المعاني أشمل من الإعراب، ولذلك فإن الإعراب فرع والمعاني أصول.⁴⁰ والإعراب معبر لفهم المعاني والغوص عليها وأداة لتحليل الكلام وبيان أركانه ومعطياته.. فهو النطق الصحيح والقدرة على تمييز المعاني ومعرفة أركان الجملة ومتماماتها.⁴¹ وكتب الإعراب غالباً تتناول الجانب اللفظي النحوي مع توجيه القراءات وذكر ما يترتب على اختلافها من اختلاف الإعراب، ولا تتعرض هذه الكتب للمعاني إلا بقدر ما تقضي به الصناعة النحوية وتبعاً لها وفي أضيق الحدود،⁴² يقول العكبري: "والكتب المؤلفة في هذا كثيرة جداً، مختلفة ترتيباً واحداً، فمنها المختصر حجماً وعلماً، ومنها المطول بكثرة إعرابه الظواهر وخلط الإعراب بالمعاني، وقلما تجد فيها مختصر الحجم كثير العلم، فلما وجدتها على ما وصفت، أحببت أن أملئ كتاباً يصغر حجمه ويكثر علمه، أقتصر فيه على ذكر الإعراب ووجوه القراءات فأتييت به على ذلك".⁴³ وقد ذكر إبراهيم رفيده (27) مؤلفاً في إعراب القرآن،⁴⁴ ولا شك أن كثيراً من كتب إعراب القرآن تتعرض لإعراب القراءات، وهناك بعض الكتب اختصت بإعراب القراءات، ومما ألف في الاحتجاج بهذا الاسم: "إعراب

³⁶ الأخفش الأوسط، أبو الحسن سعيد بن مسعدة، معاني القرآن، تح: هدى محمود قراعة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط: 1، 1990م، (25/1)، مقدمة المحقق.

³⁷ رفيده، إبراهيم عبد الله، النحو وكتب التفسير، (130-148).

³⁸ رفيده، إبراهيم عبد الله، النحو وكتب التفسير، (526).

³⁹ رفيده، إبراهيم عبد الله، النحو وكتب التفسير، (112-129).

⁴⁰ الأخفش الأوسط، معاني القرآن، (25/1)، مقدمة المحقق.

⁴¹ رفيده، إبراهيم عبد الله، النحو وكتب التفسير، (140).

⁴² رفيده، إبراهيم عبد الله، النحو وكتب التفسير، (146).

⁴³ العكبري، أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله، التبيان في إعراب القرآن، تح: علي محمد الجاوي، مطبعة عيسى البابي، (2/1).

⁴⁴ رفيده، إبراهيم عبد الله، النحو وكتب التفسير، (131-139).

القراءات السبع وعللها" للحسين بن أحمد بن خالويه الهمذاني (ت: 370هـ)، و"إعراب القراءات الشواذ" لأبي البقاء العكبري (ت: 616هـ).

7.2.1. نكت القراءات: ويقصد به الكشف عن معاني القراءات وبيان عللها وتوجيهها في العربية، وما ألف تحت هذا الاسم: "نكت المعاني عن آيات المثاني" لأبي الحسن المجاشعي (ت: 479هـ)، "والكشف عن نكت المعاني والإعراب وعلل القراءات المروية عن الأئمة السبعة" لأبي الحسن علي بن الحسين الباقر (ت: 543هـ).

8.2.1. تخريج القراءات: ويقصد به توجيه القراءة ببيان وجهها في اللغة والإعراب، وكان ابن هشام والسيوطي يستعملان هذا المصطلح في معرض بيانهم لوجه القراءة في اللغة، ومن الكتب في ذلك: المستنير في تخريج القراءات المتواترة" لمحمد سالم محيسن (ت: 1422هـ)، وقد يقصد من تخريج القراءات تبين القراءات من جهة الإسناد والنقل، مع ذكر وجهها في اللغة في بعض الأحيان، كما فعل ذلك إيهاب فكري حيث درس القراءات الواردة في تفسير فتح القدير للشوكاني (ت: 1250هـ) وأسمى كتابه (تخريج قراءات فتح القدير).

9.2.1. إيضاح القراءات: ويقصد منه توضيح علل القراءة والكشف عن غامضها وتبيين وجوهها في اللغة، وما ألف تحت هذا العنوان: "المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها" لابن جني (ت: 392هـ).

10.2.1. الانتصار للقراءات: ويقصد به الدفاع عن القراءات وما يثار حولها من شكوك وشبه وادعاء اللحن فيها وذلك من خلال بيان وجهها في العربية، ومن المصنفات فيه: "الانتصار للقرآن" لمحمد بن الطيب أبي بكر الباقلائي، (ت: 402هـ)،⁴⁵ و"قراءات الإمام ابن عامر والانتصار لها" لسامي عبد الفتاح هلال.⁴⁶

11.2.1. فقه القراءات: ومنهم من أطلق على علم الاحتجاج مصطلح فقه القراءات، لأن كتب الاحتجاج والتوجيه هي تفسير للقراءات وفهم لها، ووظيفة علم الاحتجاج وظيفة علم التفسير، فتوجيه القراءات جزء من تفسيرها،⁴⁷ ولم أجد من صنف في الاحتجاج تحت هذا الاسم.

2. الاختيار والترجيح والمصطلحات المتعلقة به

يتناول المبحث الثاني الكلام على مفهوم الاختيار في علم القراءات والمصطلحات المتعلقة به، أعرف فيه الاختيار لغة واصطلاحاً مع ذكر أقوال العلماء في ذلك، وأتكلّم عن تاريخ بدايته، ثم عن الفرق بين الاختيار والقراءة، وبعد ذلك أتكلّم عن الترجيح، ثم أعرج على ذكر الفرق بينه وبين الاختيار.

2.1. مفهوم الاختيار في علم القراءات

الاختيار في اللغة: في الأصل الميل، قال ابن فارس: "الخاء والياء والراء أصله العطف والميل، ثم يحمل عليه؛ فالخير خلاف الشر، لأن كل أحد يميل إليه ويعطف على صاحبه. والخيرة: الخيار. والخير: الكرم، والاستخارة: أن تسأل خير الأمرين لك. وكل هذا من الاستخارة، وهي الاستعطف".⁴⁸

⁴⁵ وهو مطبوع، بتحقيق: د. محمد عصام القضاة، دار الفتح، عمّان، ودار ابن حزم، بيروت.

⁴⁶ وهو مطبوع، دار الصحابة، طنطا، 1428هـ.

⁴⁷ جعفر، القرآن والقراءات والأحرف السبعة، (832/2-841).

والاختيار: الانتقاء والتفضيل والاصطفاء، يقال: خاره على صاحبه وخَيْرُهُ، أي: فَضَّلَهُ، ويقال: خار الشيء واختاره: انتقاه.⁴⁹

وأما الاختيار اصطلاحاً، فيقصد به: ما اختاره القارئ من بين مروياته الكثيرة، لكونه أحسن عنده بسبب مرجح ما. وعرفه الفضلي "بأنه الحرف الذي يختاره القارئ من بين مروياته مجتهداً في اختياره".⁵⁰ وأما الجزائري فقد عرفه بقوله: "الاختيار عند القوم أن يعهد من كان أهلاً له إلى القراءات المروية، فيختار منها ما هو الراجح عنده، ويجرد من ذلك طريقاً في القراءة على حدة".⁵¹

وشبهه الداني الاختيار في القراءات كتخيير الأمة في الكفارات، ففي كفارة اليمين، من حلف يمينا ثم حنث، يخير الموسر بين ثلاثة خيارات، يكفر بأيّ الكفارات شاء، وهي العتق أو الإطعام أو الكسوة، وكذلك الفدية بالصيام أو الصدقة أو النسك، فمن فعل أحد هذه الكفارات فقد أدى ما عليه وسقط الفرض عنه، ولا يلزم بأدائها كلها، وكذلك القراءات، فقد أمر الله الأمة بحفظ القرآن وتلاوته، ثم خيرهم في قراءاته وأخبرهم بأيّ الأحرف السبعة قرأوا أصابوا.⁵² وقد بدأ الاختيار في القراءات في منتصف القرن الأول وما بعده، فكان كل قارئ يختار من مروياته الكثيرة حروفاً على أساس معين انتهجه في الموازنة والاختيار، وهذا الاختيار قد يكون بسبب وثاقة السند، وقد يكون بسبب قوة هذا الوجه في العربية، وقد يرجع إلى موافقته للرسم، وقد يرجع إلى عوامل أخرى.⁵³

وقد بين القرطبي أن هذه القراءات العشر الصحيحة هي اختيارات الأئمة العشرة، وقال في تفسيره: "هذه القراءات المشهورة هي اختيارات أولئك الأئمة القراء وذلك أن كل واحد منهم اختار فيما روي وعلم وجهه من القراءات ما هو الأحسن عنده والأولى، فالتزمه طريقةً ورواه وأقرأ به واشتهر عنه، وعُرف به ونُسب إليه، فقبل حرف نافع وحرف ابن كثير، ولم يمنع واحد منهم اختيار الآخر ولا أنكره، بل سوَّغه وجوّزه، وكل واحد من هؤلاء السبعة روى عنه اختياران أو أكثر، وكلّ صحيح، وقد أجمع المسلمون في هذه الأعصار على الاعتماد على ما صح عن هؤلاء الأئمة مما رَوَوْه ورأوه من القراءات".⁵⁴

⁴⁸ ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط: 1، 1979م، (232/2).

⁴⁹ ابن منظور، لسان العرب، (264/4-265).

⁵⁰ الفضلي، عبد الهادي، القراءات القرآنية تاريخ وتعريف، مركز الغدير، لبنان، بيروت، ط4، 2009م، (117).

⁵¹ الجزائري، المعتصم بالله طاهر بن صالح بن أحمد، التبيان لبعض المباحث المتعلقة بالقرآن، مطبعة المنار، مصر، 1334هـ، (90).

⁵² الداني، الإمام الحافظ أبو عمرو عثمان بن سعيد، جامع البيان في القراءات السبع، تح: محمد صدوق الجزائري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2005، (29-30).

⁵³ الفضلي، القراءات القرآنية تاريخ وتعريف، (117).

⁵⁴ القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين، الجامع الأحكام القرآن، تح: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1964، (46/1).

وقد كانت الاختيارات كثيرة، حيث كان الأئمة المتقدمين أمماً لا تحصى، والذين أخذوا عنهم أيضاً كانوا أكثر، حتى جاءت المائة الثالثة وقلّ الضبط، فتمّ الاقتصار على بعضهم وكان ابن مجاهد أول من اقتصر على قراءات هؤلاء السبعة فقط.⁵⁵

2.2. الاختيار وعلاقته بالقراءة

هناك صلة بين مصطلحي الاختيار والقراءة ينبغي التنبيه عليها، وهي أن كلمة القراءة في بداية الأمر كانت تطلق على قراءات الصحابة، مثل: قراءة زيد بن ثابت، وقراءة أبي بن كعب، وأما الاختيار فيطلق على تأليف علماء القراءة من التابعين قراءة من قراءات الصحابة، وكذلك تأليف علماء تابعي التابعين قراءة من قراءات التابعين، بحيث لا يخرج أحد عن شيء مما روي من قراءات الصحابة.⁵⁶

وصارت كلمة (اختيار) تساوي كلمة (قراءة)، فإذا قيل: اختيار حمزة فإنما ذلك يعني قراءته، لكن قراءات الصحابة لم تستخدم فيها كلمة اختيار، فكان يقال دائماً قراءة ابن مسعود، وقراءة زيد وهكذا، وذكر ابن الجزري عشرات من اختيارات القراء، منها غير اختيارات القراء السبعة، مثل اختيار خلف بن هشام، واختيار يحيى بن مبارك اليزيدي، واختيار أبي حاتم السجستاني، واختيار أبي عبيد القاسم بن سلام، وذكر لبعض القراء اختيارات مثل محمد بن عيسى الأصبهاني.⁵⁷ ولذلك عرفه بعضهم الاختيار بقوله: "ملازمة إمام معتبر وجهاً أو أكثر من القراءات، فينسب إليه على وجه الشهرة والمداومة، لا على وجه الاختراع والرأي والاجتهاد، ويسمى ذلك الاختيار: حرفاً وقراءة واختياراً، كله بمعنى واحد".⁵⁸

ومن الجدير بالذكر أن ابن مجاهد كان يستطيع أن يختار لنفسه قراءة كما اختار غيره من الأئمة، وكان أهلاً لذلك، ولكنه أي ذلك وآثر ضبط قراءة الأئمة المشهورين والعمل على حفظها وتدوينها ونشرها، ورأى أن ذلك أهم من أن يأتي باختيار جديد، ويروي عنه تلميذه عبد الواحد بن أبي هاشم (ت: 349هـ): "سأل رجل ابن مجاهد لم لا يختار الشيخ لنفسه حرفاً يحمل عليه؟ فقال: نحن أحوج إلى أن نعمل أنفسنا في حفظ ما مضى عليه أئمتنا، أحوج منا إلى اختيار حرف يقرأ به من بعدنا".⁵⁹

2.3. الاختيار وعلاقته بالترجيح

يعتبر الترجيح من أهم المصطلحات التي لها علاقة بالاختيار، ولنتعرف على أهميته لا بد لنا من تعريفه.

⁵⁵ ابن الجزري، محمد بن محمد بن محمد بن الجزري، النشر في القراءات العشر، نج: علي محمد الضباع، دار الكتب العلمية، بيروت، 2002، (33/1).

⁵⁶ المزني، عبد العزيز بن سليمان بن إبراهيم، مباحث في علم القراءات، دار كنوز اشبيلية، الرياض، 1431هـ، (215-216).

⁵⁷ قدوري، غانم الحمد، محاضرات في علوم القرآن، دار عمار، عمان، الأردن، 2003، (125).

⁵⁸ الدوسري، إبراهيم بن سعد، معجم المصطلحات في علمي التجويد والقراءات، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، 2004، (21).

⁵⁹ الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، (ت: 748هـ)، معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997، (153/1).

الترجيح لغة: مصدر رجح، "الراء والجيم والحاء أصل واحد، يدل على رزاة وزيادة. يقال: رجح الشيء، وهو راجح، إذا رزن"،⁶⁰ ومن معاني الترجيح في اللغة: الميل والتغليب؛ يقال: "رجح الميزان يرجح ويرجح بالضم والفتح رجحاناً فيهما، أي: مال. وأرجح له ورجح ترجيحاً أي أعطاه راجحاً".⁶¹

والترجيح اصطلاحاً: تقوية أحد الدليلين بوجه معتبر.⁶² وأما الترجيح بين القراءات: فقد عرفه بعض الباحثين بأنه: الميل إلى إحدى القراءات المقبولة وتقديمها على القراءات الأخرى المساوية لها في الثبوت.⁶³ ويفهم من هذا التعريف تقييد الترجيح بالقراءات المقبولة فقط، دون الشاذة. ويمكننا تعريف الترجيح بين القراءات بأنه: الميل إلى إحدى القراءات وتفضيلها على الأخرى سواء كانت متواترة أم شاذة.

الفرق بين مصطلحي الاختيار والترجيح

الاختيار والترجيح يستعملان بمعنى واحد، وهو الميل لقراءة دون باقي القراءات، فإن كان ذلك صادراً عن القراء المشهورين بالإقراء سمي اختياراً، وإن كان صادراً عن غيرهم سمي ترجيحاً، -وستأتي بعض الأمثلة على ذلك- والقارئ كان يختار لنفسه وجهاً من بين وجوه القراءات للقراءة به، ويكون هذا الاختيار لاعتبارات معينة، كما يكون من بين قراءات موصولة السند إلى رسول الله -ﷺ- ومرويات أخذوها عن شيوخهم، وليس اختياراً اخترعوه من عند أنفسهم أو اختياراً لم ينقل عن أحد من شيوخهم، وأما الترجيح فينسب لمن فضل قراءة على أخرى من غير القراء كالمفسرين والنحويين وغيرهم، وفرق آخر وهو أن الاختيار ليس فيه رد للقراءات الأخرى الصحيحة أو انتقاص منها، ولذلك فهو جائز من أهله بضوابط خاصة، أما إن كان فيه انتقاص للقراءات الأخرى الصحيحة فهذا غير جائز، وأما الترجيح ففيه نوع من تقديم قراءة على أخرى وتفضيلها عليها، وفي بعض الأحيان انتقاص منها وطعن في سلامتها.

ومن الأئمة المشهورين الذين كانت لهم اختيارات من بين القراءات مكي بن أبي طالب، وإذا ما قلبنا النظر في كتابه (الكشف عن القراءات السبع وعللها) نراه يذكر اختياراته من بين القراءات، بعد أن يذكر أوجه القراءات وحجة القراء في اختيارهم لقراءتهم، يقول مكي في مقدمة كتابه: "وأرتب الكلام في علل الأصول على السؤال والجواب، ثم إذا صرنا إلى فرش الحروف ذكرنا كل حرف، ومن قرأ به وعلته، وحجة كل فريق، ثم أذكر اختياري في كل حرف، وأتبه على علة اختياري لذلك، كما فعل من تقدمنا من أئمة المقرئين".⁶⁴

ونلاحظ أنه كان يستعمل لفظ (اختيار)، ولا يستعمل لفظ (ترجيح)، وهذا يدل على أنه كان أهلاً للاختيار، كما يدل على أنه لا ينكر القراءة الأخرى ولا يقلل من شأنها، وإنما يختارها في القراءة لاعتبارات معينة، إلا أنه أحياناً كان

⁶⁰ ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط: 1، 1979م، (489/2).

⁶¹ الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي، مختار الصحاح، تح: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ط: 5، 1999م، (118/1).

⁶² المناوي، عبد الرؤوف بن المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، تح: عبد الحميد صالح حمدان، عالم الكتب، القاهرة، ط: 1، 1990م، (95).

⁶³ عتر، نور الدين، وآخرون، الترجيح بين القراءات أحكامه وموقف المفسرين منه، مجلة بحوث جامعة حلب، سلسلة العلوم القانونية والشرعية، العدد 4، 2014م، (7).

⁶⁴ ابن أبي طالب، الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها، (5/1).

يرجح قراءة على أخرى ويصف بعض القراءات بأن وجهها ضعيف في العربية، ومن ذلك تضعيفه لقراءة حمزة (والأرحام) بجر الميم، من قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ﴾⁶⁵، حيث يقول: "بالخفص على العطف على الهاء في (به) وهو قبيح عند البصريين، قليل في الاستعمال، بعيد عن القياس"⁶⁶. وهذا التضعيف نادر جداً عند مكّي.

3. أمثلة تطبيقية على صلة الاحتجاج بالاختيار والترجيح

في هذا المبحث نذكر بعض الأمثلة التطبيقية على اختيار القراء، وكلامهم على الترجيح بينها، فقد كان القراء يختارون قراءتهم من بين مروياتهم، ثم يحتجون لها، وهذا الذي دعا الأفغاني ليوضح المقصود من الاحتجاج بأنه إيراد سبب اختيار القارئ لقراءة ما، لماذا اختار القارئ لنفسه قراءته من بين القراءات الصحيحة المتواترة التي أتقنها؟ فيأتي بتعليل نحوي حيناً ولغوي حيناً⁶⁷. وبناءً عليه فاحتجاج يعلل سبب اختيار القارئ لوجه من الوجوه وتفضيله على غيره.

أما الترجيح بين القراءات الصحيحة المقبولة، وهي القراءات العشر، فهذا الذي اعترض عليه العلماء، وقد قرر أكثرهم أن القراءات الصحيحة قد وردت على النبي -ﷺ- فلا يجوز ردها، ولا ترجيحها على غيرها، لأن كلا القراءتين قد وردتا عن النبي -ﷺ-، ولو جاز لأحد أن يرجح قراءة على أخرى، لفعله النبي -ﷺ- عندما كانوا يراجعونه في اختلاف القراءات، وبما أن النبي -ﷺ- لم يثبت عنه ترجيح قراءة على أخرى من هذه القراءات الصحيحة، فلذلك لا ينبغي لنا أن ننكر أحد القراءات المتواترة أو نفضل بعضها على بعض.

وبعد النبي -ﷺ- كان الصحابة الكرام ينكرون الترجيح بين القراءات، كما نقل النحاس عن الصحابة أنهم كانوا ينكرون تفضيل قراءة على قراءة، ففي سورة المزمل نجده يقول: "السلامة من هذا عند أهل الدين إذا صحت القراءتان عن الجماعة ألا يقال: إحداهما أجود من الأخرى، لأتهما جميعاً عن النبي -ﷺ- فيأثم من قال ذلك، وكان رؤساء الصحابة -رحمهم الله تعالى- ينكرون مثل هذا"⁶⁸.

وهناك ترجيح بين القراءات وتفضيل قراءة على أخرى لكونها الأفضح في العربية أو أنها أوضح في المعنى، وما شابه ذلك، بحيث لا يرد القراءة الأخرى الصحيحة، فهذا النوع من الترجيح اختلف فيه بين مجيز ومانع، وقد وقع في الترجيح بعض العلماء، كأبي جعفر الطبري، وأبي حاتم السجستاني، ومكي بن أبي طالب القيسي، وفي ذلك يقول القسطلاني: "ثم إن ترجيح بعض وجوه القراءات على بعض إنما هو باعتبار موافقة الأفضح أو الأشهر أو الأكثر من كلام العرب، وإلا فالقرآن واحد بالذات متَّفَقُه ومختلِفُه، لا تفاضُل فيه"⁶⁹.

وقد كان كثير من العلماء لا يقبلون تفضيل قراءة على أخرى، ومنهم أبو جعفر النحاس، فكان يرى عدم جواز تقديم قراءة على أخرى مساوية لها في الثبوت، وعندما تكلم عن اختلاف العلماء في الترجيح بين المصدرية والفعالية في قوله

⁶⁵ سورة النساء (1/4).

⁶⁶ ابن أبي طالب، الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها، (1/375).

⁶⁷ ابن زنجلة، حجة القراءات، (34-35).

⁶⁸ النحاس، إعراب القرآن، (43/5).

⁶⁹ القسطلاني، أبي العباس أحمد بن محمد بن أبي بكر، لطائف الإشارات لفنون القراءات، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المملكة العربية السعودية، (1/356).

تعالى: ﴿فَلْكَ رَقِيَّةٌ﴾⁷⁰، قال: "والديانة تحظر الطعن في القراءة التي قرأ بها الجماعة، ولا يجوز أن تكون مأخوذة إلا عن النبي -ﷺ- وقد قال: «أنزل القرآن على سبعة أحرف»⁷¹ فهما قراءتان حسنتان لا يجوز أن تقدم إحداها على الأخرى".⁷²

ومن العلماء من أنكر التفضيل بين القراءات، حتى لو كان في الإعراب فقط، وقد حكى أبو عمر الزاهد عن ثعلب قوله: "إذا اختلف الإعراب في القرآن عن السبعة، لم أفضل إعراباً على إعراب في القرآن، وإذا خرجت إلى الكلام فضلت الأقوى، وهو الأحسن".⁷³

ويمكننا القول بأن الترجيح بين القراءات الصحيحة باعتبار مصدرها وكونها توقيفية غير صحيح، ولا يجوز تفضيل بعضها على بعض، وأما باعتبار شهرتها في العربية، أو سهولة لفظها، أو وضوح معناها فاختلف العلماء في ذلك، فمنهم من رجح بينها، ومنهم من أعرض عن ذلك، واعتبر الترجيح بينها طعناً في القراءة الأخرى.

وقد استعمل العلماء لفظ الترجيح عند ميلهم لإحدى القراءات وتفضيلها على غيرها، فمن ذلك ترجيح ابن عطية لقراءة متواترة على أخرى شاذة وذلك في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ نَجَّيْنَاهُ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكَمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُدَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ﴾⁷⁴، حيث قال في تفسيره: "وقرأ الجمهور (يُدَبِّحُونَ) بشد الباء المكسورة على المبالغة، وقرأ ابن محيصن: (يُدَبِّحُونَ) بالتخفيف، والأول أرجح، إذ الذبح مكرر".⁷⁵ فهنا نلاحظ استعمال ابن عطية للفظ (أرجح)، وقد بين سبب ميله إلى قراءة جمهور القراء بأن ذلك أصح في المعنى، وهو كثرة الذبح المتحقق في الواقع كما يشهد له التاريخ بذلك.

ولا بد من التنبيه إلى أن السبب الرئيسي في قراءة كل إمام من أئمة القراءة بقراءة معينة واختياره لها، وعدم قراءته بقراءة غيره هو تواتر هذه القراءة عنده، وأما باقي أسباب اختيار قراءته فهي تبع لهذا السبب الرئيسي، ومن أسباب اختيار القراءة عند الأئمة -بالإضافة إلى تواتر القراءة وصحة سندها- مكانة القارئ وقدمه، والمدينة التي استفاضت فيها القراءة، والوجوه النحوية وغيرها، يقول سعيد الأفغاني: "وكل من القراء كان يفاضل بين القراءة التي تلقاها والقراءات المستفيضة، وتعددت وجوه المفاضلة من حيث وفرة التواتر وعدمها، ومن حيث جلاله الإمام القارئ وقدمه، ومن حيث البلدة التي استفاضت القراءة فيها مكية أو مدنية، أو بصرية، أو كوفية أو شامية.. وكان من جملة ما حكّموا في المفاضلة الوجوه النحوية التي توافقت القراءة أو تقترب منها، وعلم العربية آنذاك متسع منتشر اتساع القراءات وانتشارها".⁷⁶

⁷⁰ سورة البلد (13/90).

⁷¹ البخاري، صحيح البخاري، باب أنزل القرآن على سبعة أحرف، 4992.

⁷² النحاس، أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل بن يونس المرادي النحوي، إعراب القرآن، دار الكتب العلمية بيروت، 1421م، (143/5).

⁷³ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، (339).

⁷⁴ سورة البقرة (49/2).

⁷⁵ ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام الأندلسي الحاربي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تح: عبد السلام عبد الشافي

محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1422هـ، (140/1).

⁷⁶ ابن زنجلة، حجة القراءات، (20).

ويذكر الإمام مكي أن أكثر ترجيح القراء واختياراتهم إنما هو في الحرف الذي اجتمع فيه ثلاثة أشياء: قوة وجه العربية، وموافقة المصحف واجتماع العامة عليه، والعامّة عندهم: هو ما اتفق عليه أهل المدينة وأهل الكوفة، فذلك عندهم حجة قوية توجب الاختيار، وربما جعلوا العامّة ما اجتمع عليه أهل الحرمين، وربما جعلوا الاعتبار بما اتفق عليه نافع وعاصم، فقراءة هذين الإمامين أولى القراءات وأصحّها سنداً وأفصحّها في العربية، ويتلوها في الفصاحة خاصة قراءة أبي عمرو والكسائي.⁷⁷

ولتوضيح هذه المعاني أذكر بعض الأمثلة من كلام العلماء في ذكر اختيارات القراء وحجتهم في ذلك الاختيار وسببه، من ذلك قوله تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾⁷⁸، فقد قرأ حمزة وشعبة بفتح الهمزة وألف بعدها وكسر الذال (فأذنوا)، أي: فأعلموهم وأخبروهم بأنكم على حربهم، يقال: (أذنت الرجل بكذا) أي: أعلمته، وقرأ الباقون بسكون الهمزة وفتح الذال (فأذنوا)،⁷⁹ أي: فاعلموا أنتم، يقال: (أذن به يأذن إذناً)، إذا علم به، وقال أبو عبيد: "الاختيار القصر، لأنه خطاب بالأمر والتحذير، وإذا قال (فأذنوا) بالمد والكسر فكأن المخاطب خارج من التحذير مأمور بتحذير غيره وإعلامه"،⁸⁰ فهنا اختار القصر وعدم المد، وعلل سبب اختياره بأن قراءة القصر فيها خطاب وتحذير مباشر للسامع أي: اعلموا أنتم، أما قراءة المد فمعناها: أعلموا غيركم وحدّروهم، وليس فيها خطاب مباشر، ولذلك اختار القصر.

ومن الأمثلة على الاختيار والترجيح أيضاً: اختيارات مكي في كتابه (الكشف)، وقد كان يذكر اختياره في كل حرف، من ذلك عند كلامه على قوله تعالى: ﴿وَيَبْصُطُ﴾⁸¹، فقد قرأ نافع والبيزي وشعبة والكسائي وروح وأبو جعفر بالصاد (يبصط)، وقرأ قبل وأبو عمرو وهشام وحفص ورويس وخلف عن حمزة وعن نفسه بالسين (بيسط)، وقرأ ابن ذكوان وخلاد بالصاد والسين، وقد ذكر مكي حجة كلا الفريقين، ثم اختار مكي القراءة بالصاد.

ويقول مكي في هذه الآية: "وحجة من قرأ بالسين أنه الأصل، والدليل على أن السين هي الأصل أنه لا بد أن تكون السين هي الأصل أو الصاد هي الأصل، فلو كانت الصاد هي الأصل ما جاز أن تُردَّ إلى السين، إذ لا علّة توجب ذلك، وإذ لا ينقل الحرف إلى أضعف منه، والصاد أقوى بكثير لإطباقها واستعلائها، فإذا لم يجز أن تُردَّ الصاد إلى السين، وجاز ردُّ السين إلى الصاد، عُلم أن السين هي الأصل، والصاد داخله عليها لعلّة. وحجة من قرأ بالصاد أن السين حرف مستقل، غير مطبق، فلما وقعت بعده الطاء، وهي مطبقة مستعلية، صعب أن يخرج اللفظ من تسفّل إلى تصعّد، وذلك صعب، ولو كان فيه خروج من تصعّد إلى تسفّل لحسن ولم يصعب، نحو (طسم) و(قسوة)، فهذا لا تبدل السين فيه صاداً، كما تبدل إذا كان الطاء بعدها، والقاف بعد صاد، وهذا في الحكم بمنزلة الذين أمالوا الحروف ليقربوها لكسرة أو

⁷⁷ ابن أبي طالب، مكي بن حموش بن محمد بن مختار القيسي، *الإبانة عن معاني القراءات*، تح: عبد الفتاح إسماعيل شلبي، دار النهضة مصر للطبع والنشر، 1977، ص. 89؛ الزركشي، *البرهان في علوم القرآن*، (1/331).

⁷⁸ سورة البقرة (2/279).

⁷⁹ القاضي، عبد الفتاح بن عبد الغني محمد، *البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة من طريق الشاطبية والدرّة*، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1981، (56).

⁸⁰ ابن زنجلة، حجة القراءات، (148-149).

⁸¹ سورة البقرة (2/245).

لياء. ومن قرأ السين فهو بمنزلة الذين لم يميلوا وتركوا الحروف على حالها مفتوحة، فقربت السين من الطاء، فأبدل منها حرف يواخي السين في المخرج والصفير، ويواخي الطاء في الإطباق والاستعلاء، وهو الصاد، فكأن السين التي هي الأصل لم تزل، إذ قد خلفها حرف من مخرجها ومن صنفها في الصفير، فعمل اللسان بذلك عملاً واحداً متصعداً منطبقاً بالحرفين معاً، والصاد هو الاختيار للمطابقة في اللفظ، والمجانسة في الحرفين، ولأن عليه خط المصحف، ولأن عليه أكثر القراء، وقال أبو حاتم: هما لغتان، فكيف قرأت فأنت مصيب، وأختار في ذلك أن يتبع خط المصحف".⁸²

فهنا نرى ابن أبي طالب بعد أن ذكر حجة كل قراءة، يتطرق إلى اختياره، ويذكر أكثر من علة لهذا الاختيار، فقد ذكر المطابقة في اللفظ والمجانسة بين الصاد والطاء، إذ إن كلاهما حرفين مفخمين، وهذا أفضل من أن يكون أحد الحرفين مرقق والآخر مفخم، كما ذكر علة رسم المصحف، وذكر أيضاً قراءة أكثر القراء بها، ثم ذكر أن هناك من يقول أن فيها وجهان، ثم عاد فأكد على سبب اختياره لها، وهو اتباع رسم المصحف، ونستطيع أن نلاحظ في منهج مكّي أنه لا يطعن في القراءات الأخرى المتواترة، وهذا ما يفسر عدم استعماله للفظ الترجيح، وتعبيره الدائم عن ذلك بلفظ الاختيار.

وكثيراً ما يعلل العلماء سبب اختيار القراء لقراءتهم بمعاني هذه الألفاظ، فهذا مكّي يحتج بتفسير الآية ومعناها لقراءة كلمة (دَفْع) بفتح الدال وسكون الفاء، من غير ألف، من قوله -تعالى-: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ﴾⁸³، وهي قراءة الجمهور ما عدا نافع، قرأها بألف وكسر الدال (دِفَاع)، وحجة الجمهور في ذلك أن الدفاع والمفاعلة التي من اثنين، لا معنى لها في هذا الموضوع، لأن الله هو الدافع عن المؤمنين وغيرهم ما يضرهم، فحملة على (دَفْع) أولى، لأنه مصدر، الذي لا يصرف عنه إلى غيره إلا بدليل ورواية، والاختيار دفع بغير ألف لأنه تعالى متفرد بالدفع، ولإجماع العلماء عليه.⁸⁴ فهنا كان المعنى المفهوم من الآية هو سبب اختيار الجمهور لقراءة (دفع) من غير مد.

وقد يعلل العلماء سبب اختيار القارئ لقراءته بكونها أبلغ، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ﴾⁸⁵، قرأ نافع وأبو جعفر والشامي بهمزة مفتوحة في أول الفعل بين الواوین مع تخفيف الصاد (وَأَوْصَى)، وقرأ باقي القراء بحذف الهمزة مع تشديد الصاد،⁸⁶ وهما لغتان بمعنى واحد، لكن التشديد فيه تكرير معنى الفعل، فكأنه أبلغ في المعنى، وهو الاختيار لإجماع أكثر القراء عليه ولزيادة الفائدة التي فيه.⁸⁷ عبر هنا مكّي بكون قراءة التشديد أبلغ في المعنى وهذا كانت سبباً لاختيار هذه القراءة وحجة لمن قرأ بها.

ومن الأمثلة أيضاً قوله تعالى: ﴿يُعْبَادِي الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّ أَرْضِي وَسِعَةٌ فَإِنِّي فَاعْبُدُون﴾⁸⁸، فكلمة (يا عبادي) تقرأ بإثبات الياء وفتحها، وحجة من أثبت: أنه أتى بالكلام على أصله، لأن أصل كل (ياء) الإثبات، والفتح للالتقاء

⁸² ابن أبي طالب، الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها، (1/302-303).

⁸³ سورة البقرة (251/2).

⁸⁴ ابن أبي طالب، الكشف عن وجوه القراءات السبع، (1/304-305).

⁸⁵ سورة البقرة (132/2).

⁸⁶ القاضي، البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة، (41).

⁸⁷ ابن أبي طالب، الكشف عن القراءات السبع وحججها وعللها، (1/265)؛ ابن زنجلة، حجة القراءات، (115).

⁸⁸ سورة العنكبوت (56/29).

الساكنين، والاختيار لمن حرّك الياء بالفتح أن يقف بالياء، لأنها ثابتة في السواد".⁸⁹ أي: في رسم المصحف. وهنا احتج العلماء برسم المصحف وعللوا به اختيارهم لهذه القراءة.

وكذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِنْ ثُلُثِي اللَّيْلِ وَنِصْفَهُ، وَثُلُثَهُ، وَطَائِفَةٌ مِّنَ الَّذِينَ مَعَكَ﴾،⁹⁰ قرأ المدنيان نافع وأبو جعفر ويعقوب وابن عامر وأبو عمرو بكسر الفاء في (ونصفه) والثاء الثانية في (وثلثه)، وقرأ الباقون بفتح الفاء (ونصفه) وفتح الثاء (وثلثه)،⁹¹ قال أبو علي الفارسي: من نصب فقال: (ونصفه وثلثه) حمله على (أدنى) وهو في موضع نصب،⁹² أي: منصوب بالفعل (تقوم)، وحجة من قرأ بالكسر أنهم عطفوه على (من ثلثي) وتقوم أدنى من نصفه ومن ثلثه، فيكون المعنى: إن الله يعلم أنك تقوم أدنى من ثلثي الليل وأدنى من نصفه وأدنى من ثلثه، وأنت لا علم لك بهذا المقدار، بدليل قوله تعالى في نفس الآية بعدها: ﴿عَلِمَ أَنْ لَّنْ حُضُوهُ﴾،⁹³ وأيضاً قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾،⁹⁴ قال أبو عبيد: الاختيار الخفض في (في نصفه وثلثه) لأن الله -تعالى- قال: ﴿عَلِمَ أَنْ لَّنْ حُضُوهُ﴾،⁹⁵ فكيف يقدرون على أن يعرفوا نصفه وثلثه.⁹⁶ وهنا كشف علماء الاحتجاج عن علة اختيار القراء لهذه القراءة بكونها أصح في المعنى وهذا ما دل عليه السياق.

من خلال هذه الأمثلة يتبين لنا أن اجتهاد القراء لم يكن في وضع القراءات، وإنما في اختيار الرواية لأسباب وجيهة كما رأينا، وفرق كبير بين الاجتهاد في اختيار الرواية والاجتهاد في وضع القراءة،⁹⁷ ولذلك يقول الداني: "إضافة الحروف والقراءات إلى أئمة القراءة بالأمصار المراد بها أن ذلك القارئ وذلك الإمام اختار القراءة بذلك الوجه من اللغة وآثره على غيره، ودوام عليه ولزومه حتى اشتهر وعرف به وقصد فيه وأخذ عنه، فلذلك أضيف إليه دون غيره من القراء وهذه الإضافة إضافة اختيار ودوام ولزوم، لا إضافة اختراع ورأي واجتهاد".⁹⁸

الخاتمة

في ختام هذا العمل المتواضع خلص البحث إلى أن علم الاحتجاج علم واسع جداً ومجال البحث فيه ما زال خصباً ومفتوحاً أمام الباحثين من أهل العلم، فهو مصدر أساسي من مصادر الاحتجاج النحوي واللغوي، والاهتمام بهذه الجوانب والتركيز عليها يرغب الناس في علم القراءات ويظهر أهميته.

⁸⁹ ابن خالويه، أبو عبد الله الحسين بن أحمد الهمداني، *الحجة في القراءات السبع*، تح: عبدالعال سالم مكرم، دار الشروق بيروت، ط3، 1401هـ، (281).

⁹⁰ سورة المزمل (20/73).

⁹¹ القاضي، *البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة*، (330).

⁹² الفارسي، أبو علي الحسن بن عبد الغفار النحوي، *الحجة في علل القراءات السبع*، تح: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد عوض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2007، (483/4).

⁹³ سورة المزمل (20/73).

⁹⁴ سورة المزمل (20/73).

⁹⁵ سورة المزمل (20/73).

⁹⁶ ابن زنجلة، *حجة القراءات*، (731-732).

⁹⁷ الفضلي، *القراءات القرآنية تاريخ وتعريف*، (118).

⁹⁸ الداني، عثمان بن سعيد بن عمر أبو عمرو، *الأحرف السبعة للقرآن*، تح: عبد المهيمن طحان، مكتبة المنارة، مكة المكرمة، 1408، (61).

إن دليل صحة القراءة في نفسها واعتقاد قرآنيها هو صحة إسنادها وتواترها بالدرجة الأولى، وقد تولت كتب القراءات الصحيحة بيان ذلك، وأما الاحتجاج لها بالأدلة والصور المختلفة النقلية واللغوية والنحوية وغيرها، فإن ذلك يعضد القراءة الصحيحة، ويزيد في توثيقها، ويردُّ عنها الادعاءات الباطلة، ويبعد عنها الشكوك ويزيل عنها الشبهات، ويكشف عن وجهها في العربية، ويبين سبب اختيار القارئ لها، وهذا ما تولته كتب الاحتجاج والتوجيه.

العلاقة بين الاحتجاج والاختيار الترجيح وثيقة جداً، فقد كان القراء يختارون قراءتهم من بين مروياتهم لأسباب وجيهة، ثم يعللون سبب اختيارهم لتلك القراءة بكونها أصح سنداً أو موافقة للرسم أو كونها أفصح في العربية أو أوضح في المعنى وما إلى ذلك من المعاني المبسوطة في كتب الاحتجاج.

الاختيار والترجيح يستعملان بمعنى واحد، وهو الميل لقراءة دون باقي القراءات، فإن كان ذلك صادراً عن القراء المشهورين بالإقراء سمي اختياراً، وإن كان صادراً عن غيرهم سمي ترجيحاً، فالقارئ كان يختار لنفسه وجهاً من بين وجوه القراءات للقراءة به، ويكون هذا الاختيار لاعتبارات معينة، كما يكون من بين قراءات موصولة السند إلى رسول الله - ﷺ - ومرويات أخذوها عن شيوخهم، وليس اختياراً اخترعوه من عند أنفسهم أو اختياراً لم ينقل عن أحد من شيوخهم، وأما الترجيح فينسب لمن فضل قراءة على أخرى من غير القراء كالمفسرين والنحويين وغيرهم، وفرق آخر وهو أن الاختيار ليس فيه رد للقراءات الأخرى الصحيحة أو انتقاص منها، ولذلك فهو جائز من أهله بضوابط خاصة، أما إن كان فيه انتقاص للقراءات الأخرى الصحيحة فهذا غير جائز، وأما الترجيح ففيه نوع من تقديم قراءة على أخرى وتفضيلها عليها، وفي بعض الأحيان انتقاص منها وطعن في سلامتها.

إن السبب الرئيسي في قراءة كل إمام من أئمة القراءة بقراءة معينة واختياره لها، وعدم قراءته بقراءة غيره هو تواتر هذه القراءة عنده، وأما باقي أسباب اختيار قراءته فهي تبع لهذا السبب الرئيسي، ومن أسباب اختيار القراءة عند الأئمة -بالإضافة إلى تواتر القراءة وصحة السند- قراءة الجماعة، والوجوه اللغوية والنحوية والبلاغية، ورسم المصحف، وغيرها من الوجوه.

إن تعدد القراءات يعتبر بمثابة تعدد الآيات، وهذا فيه من الإعجاز القرآني والبلاغة ما يدل على أنه من الله عز وجل لا يمكن أن يأتي بمثله أحد من البشر.

المراجع

- ابن أبي طالب، أبو محمد مكي بن حموش بن محمد بن مختار القيسي، (ت: 437هـ)، الإبانة عن معاني القراءات، تح: عبد الفتاح إسماعيل شلبي، دار النهضة مصر للطبع والنشر، 1977.
- ابن أبي طالب، أبو محمد مكي بن حموش بن محمد بن مختار القيسي، (ت: 437هـ)، الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها، تح: محيي الدين رمضان، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، 1974.
- ابن أبي مريم، نصر بن علي بن محمد أبو عبد الله الشيرازي، (ت: 565هـ)، الموضح في وجوه القراءات وعللها، تح: عمر حمدان الكبيسي، الجماعة الخيرية، جدة، 1993.
- ابن الجزري، محمد بن محمد بن محمد بن الجزري، (ت: 833هـ)، النشر في القراءات العشر، تح: علي محمد الضباع، دار الكتب العلمية، بيروت، 2002.
- ابن الجزري، محمد بن محمد بن محمد بن علي الدمشقي، (ت: 833هـ)، غاية النهاية في طبقات القراء، تح: ج برجستراسر، مكتبة ابن تيمية، 1351هـ.
- ابن جني، أبو الفتح عثمان الموصلي، (ت: 392هـ)، الخصائص، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط4، 2010.
- ابن خالويه، أبو عبد الله الحسين بن أحمد الهمداني، (ت: 370هـ)، الحجة في القراءات السبع، تح: عبدالعال سالم مكرم، دار الشروق بيروت، ط3، 1401هـ.
- ابن زنجلة، أبو زرعة عبد الرحمن بن محمد، (ت: 403هـ)، حجة القراءات، تح: سعيد الأفغاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: 5، 1997.
- ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام الأندلسي الحاربي (ت: 542)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تح: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1422هـ.
- ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، (ت: 395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1979.
- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين، محمد بن مكرم بن علي، الأنصاري الرويفعي، (ت: 711هـ)، لسان العرب، ط: 3، دار صادر، لبنان، 1414 هـ.
- الأخفش الأوسط، أبو الحسن سعيد بن مسعدة، (ت: 215)، معاني القرآن، تح: هدى محمود قراة، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1990.
- الأفغاني، سعيد، في أصول النحو، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط: 1، 1987.
- الجزائري، علي بن محمد السيد الشريف، (ت: 816هـ)، معجم التعريفات، تح: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1983.
- الجزائري، المعتصم بالله طاهر بن صالح بن أحمد، (ت: 1920م)، التبيان لبعض المباحث المتعلقة بالقرآن، مطبعة المنار، مصر، 1334هـ.
- جعفر، عبد الغفور محمود مصطفى، القرآن والقراءات والأحرف السبعة، دار السلام، القاهرة، مصر، 2008.
- الجميل، عبد الرحمن، منهج الطبري في القراءات في تفسيره، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، الأردن 1412هـ.
- الحري عبد العزيز بن علي بن علي، توجيه مشكل القراءات العشرية الفرشية، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى كلية الدعوة وأصول الدين، مكة المكرمة، 1417هـ.
- الداني، أبو عمرو عثمان بن سعيد بن عمر، الأحرف السبعة للقرآن، تح: عبد المهيمن طحان، مكتبة المنارة، مكة المكرمة، 1408.
- الداني، أبو عمرو عثمان بن سعيد، (ت: 444هـ)، جامع البيان في القراءات السبع، تح: محمد صدوق الجزائري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2005.
- الدوسري، إبراهيم بن سعد، معجم المصطلحات في علمي التجويد والقراءات، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، 2004.

- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، (ت: 748هـ)، *معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار*، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997.
- الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي، *مختار الصحاح*، تح: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ط: 5، 1999.
- رفيدة، إبراهيم عبد الله، *النحو وكتب التفسير*، دار الجماهيرية، ليبيا، ط: 3، 1990.
- الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، *البرهان في علوم القرآن*، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1957.
- السندي، أبو طاهر عبد القيوم عبد الغفور، *صفحات في علوم القراءات*، المكتبة الإمدادية، 1415هـ.
- طاش كبرى زاده، أبو الخير أحمد بن مصطفى بن خليل، *مفتاح السعادة ومصباح السيادة*، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1985.
- عتر، نور الدين، وآخرون، *الترجيح بين القراءات أحكامه وموقف المفسرين منه*، مجلة بحوث جامعة حلب، سلسلة العلوم القانونية والشرعية، العدد 4، 2014.
- العكبري، أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله، (ت: 616هـ)، *التبيان في إعراب القرآن*، تح: علي محمد الجاوي، مطبعة عيسى البابي، بد، ت.
- الفارسي، أبو علي الحسن بن عبد الغفار النحوي، (ت: 377هـ)، *الحجة في علل القراءات السبع*، تح: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد عوض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2007.
- الفضلي، عبد الهادي، *القراءات القرآنية تاريخ وتعريف*، مركز الغدير، لبنان، بيروت، ط: 4، 2009م.
- القاضي، عبد الفتاح بن عبد الغني محمد، (ت: 1403هـ)، *البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة من طريق الشاطبية والدرة*، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1981.
- قدوري، غانم الحمد، *محاضرات في علوم القرآن*، دار عمار، عمان، الأردن، 2003.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرج الأنصاري الحزرجي، (ت: 671هـ)، *الجامع لأحكام القرآن*، تح: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط: 2، 1964.
- القسطلاني، أبي العباس أحمد بن محمد بن أبي بكر، (ت: 923هـ)، *لطائف الإشارات لفنون القراءات*، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المملكة العربية السعودية.
- القضاة، محمد أحمد مفلح وآخرون، *مقدمات في علم القراءات*، دار عمار، عمان، الأردن، 1422هـ، 2001م.
- مجموعة من الأساتذة والعلماء، *المجموعة القرآنية المتخصصة*، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، مصر، ط: 1، 1423هـ، 2002.
- محمد، أحمد أسعد، *التوجيه البلاغي للقراءات القرآنية*، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، ط: 2، 2000م.
- المريني، عبد العزيز بن سليمان بن إبراهيم، *مباحث في علم القراءات*، دار كنوز اشبيلية، الرياض، 1431هـ.
- المناعي، عبد الرؤوف بن المناوي، *التوقيف على مهمات التعاريف*، تح: عبد الحميد صالح حمدان، عالم الكتب، القاهرة، 1990.
- المهدوي، أبو العباس أحمد بن عمار، (ت: 440هـ)، *شرح الهداية*، تح: حازم سعيد حيدر، مكتبة الرشد، الرياض، 1415هـ.
- النحاس، أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل بن يونس المرادي النحوي، (ت: 338هـ)، *إعراب القرآن*، دار الكتب العلمية بيروت، 1421م، (143/5).
- النعيم، حمزة محمد، *توجيه القراءات تعريفه أسماؤه مصطلحاته مصادره*، مصر، جامعة الأزهر، المجلة العلمية لكلية أصول الدين والدعوة بالرقازيق، العدد 8، 2019.

النُّوَيْرِيُّ، محمد بن محمد بن محمد، أبو القاسم، محب الدين، (ت: 857هـ)، شرح طيبة النشر في القراءات العشر، تح: مجدي محمد سرور
سعد باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م.

Kaynakça

- Cafer, Abdülgafûr Mahmud Mustafa. *el-Kuran ve'l-Kırâât ve'l-Ebrüfü's-Sab'a*. el-Kâhira: Dârü's-Selâm, 1. Basım. 2008.
- ed-Dânî, Ebû Ömer Osman b. Said b. Ömer. *Câmi'ü'l-Beyân Fi'l-Kırââti's-Seb'*; thk. Muhammed Sadûk el-Cezâirei, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye. 1. Basım. 2005.
- ed-Dânî, Ebû Ömer Osman b. Said b. Ömer. *el-Abriüfü's-Sab'a lil-Kur'an*. thk. Abdulmuheymin Tahhân, mekke: mektebetül-menâra, 1. Basım. 1408.
- ed-Duserî, İbrahim b. Sa'd. *Mu'cam el-Mustalehât Fi 'ilmeyi't-Tecvid ve el-Kırâât*. Suudi Arabistan, Câmi'atü Muhammed b. Su'ud el-İslâmiyye. 2004.
- el-Afağanî, Said. *Fî Üsûli'n-Nabv*. Beyrüt: el-Mektebü'l-İslâmî, 1. Basım. 1987.
- el-Ahfeş el-Evsat, Ebû el-Hasan Said b. Mes'ade. *Me'ânî el-Kur'an*. tah. Hüda Mahmud Kurâ'e, el-Kâhira: Mektebetü'l-Hâvicî, 1. Basım. 1990.
- el-Cemel, Abdurrahman. *Menbecü't-Taberi, Fi'l-Kıraat Fi Tefsirih*. Ürdün: el-Câmi'a'l-Ürdüniyye, Master tezi, 1412.
- el-cezâirî, el-mu'tasım billâh Tâhir b. Salih b. Ahmed. *et-Tibyân Libadi'l-Mebahisi'l-Müte'allika bil-Kur'an*. Mısır: Mtba'atü'l-Menâr, 1. Basım. 1334.
- el-cürânî, Alî b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif. *Mu'camü't-t'arfât*. thk. cemâ'tün Mine'l-Ülamâ, Bayrüt: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım. 1983.
- el-Fadli, Abdülhâdi, el-Kırââtü'l-Kür'âniyye Târih ve Târif. Beyrüt: Merkezü'l-Ğadîr, 4. Basım. 2009.
- el-Fârisi, Ebû Alî el-Hasan b. AbdülgAffar, *el-Hüce Fi'l-Kıraati's-Sab'*. thk. 'âdil Ahmed Abdulmevcûd ve Alî Muhammed 'İvad, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye. 1. Basım. 2007.
- el-Harbî, abdulazizi b. Alî b. Alî. *Tevcih Müşkil el-Kırââti'l-Aşriyye el-Ferşiyye*. Mekke: Câmi'atü Ümi'l-Kurâ, Külliyyetü'd-D'ave ve Üsûlü'd-Dîn, master tezi. 1417.
- el-Kâdi, Abdulfettâh b. Abdülgani Muhammed. *el-Büdüriyye-Zâhira Fi'l-Kırââti'l-Aşr Min Tarik eş-Şâtibiyye ve ed-Dürre*, Beyrüt, dâeü'l-Kitâbi'l-Arabi. 1. Basım. 1981.
- el-Kudâh, Muhamme Ahmed Muflih. *Mukaddimât Fi 'İlmi'l-Kırâât*. Ürdün, dârü Ammâr, 1. Basım. 2001.
- el-Kurtubi, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. b. Ebî Bekr b. Ferah el-Ensâri el-Hazraci, el-Câmi' li-Ahkâmil-Kur'an. thk. Ahmed el-Berduni ve İbrahim Atfîş, Kahira: Dârü'l-Kütübil-Masriyye, 2. Basım. 1964.
- el-Menâvi, Abdurraûf. *et-Tevkâf alâ muhimmâti't-T'arif*. tah. abdulhamid salih hamdân, Kahira: 'alemül-kütüb, 1. Basım. 1990.
- el-Mevdevi, Ebû el-Abbas Ahmed b. Ammâr. *Şerhü'l-Hidâye*. Tah. Hazım said hayder, riyad: mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım. 1415.
- el-Müzeyni, Abdulaziz b. süleyman b. İbrahim. *Mebâhis Fi 'İmi'l-Kırâât*. Riyâd: Dârü künûzi İşbiliye, 1. Basım. 1431.
- el-'Ükberi, Ebû el-Baka Abdulla b. el-hüseyn b. Abdullah. *et-Tibyân Fi 'İrâbi'l-Kur'an*. thk. Alî Muhammed el-Bicâvi, Matbaatü 'İsâ el-Bâbî el-Halebi, t.y.
- en-Nâim, Hamza Muhammed. *Tevcihül-Kıraât Tarifühu Esmâuhu Mustlbâtübu Masâdirühu*, Mısır, ezher üniversitesi, sayı 8, 2019.
- Ennueyri, Muhammed b. Muhammed Ebul-Kâsım. *Şerh Tayyibetu'n-Neşr Fi'l-Kıraati'l-Aşr*. thk. Mecdi Muhammed Surûr, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye. 1. Basım. 2003.
- er-Râzi, zene'd-Dîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdulkadir el-Hanefî, *Muhtârü's-sibâh*. thk. yusuf eş-Şeyh Muhammed, Beyrut: el-Mektebetü'l-'asriyye, 5. Basım. 1999.
- es-Sindi, Abû Tahir Abdulkayyum Abdülgafûr, *Safehât Fi 'Ülmi'l-Kırâât*. Mekke: el-Mektebe el-İmdâdiyye, 1. Basım. 1415.

- ez-Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. b. Osman. B. Kaymaz. *Ma'rifetü'l-Kurrâi'l-Kibâr 'ala't-Tabakkât ve el-'Asâr*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye. 1. Basım. 1997.
- ez-Zerkeşi, Ebû Abdullah Bedruddîn Muhammed b. Abdullah. b. Behadir. *el-Bürbân Fi 'Üümü'l-Kur'an*. tah. Muhammed Ebû el-Fadıl İbrahim, Matbaatü 'İsâ el-Bâbî el-Halebi, 1. Basım. 1957.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdulhak b. Glib el-Muhâribi. *el-Muharrar el-Veci Fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Azîz*; thk. Abdusselam Muhmmmed, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye. 1. Basım. 1422.
- İbn Ebî Tâlib el-Kaysî, Mekkî b. Hammûş b. Muhammed b. Muhtar. *el-İbâne an Meâni'l-Kirâât*. thk. Abdulfattâh İsmâil Şelebî, Mısır: Dârü Nahzati, 1. Basım.1977.
- İbn Ebî Tâlib el-Kaysî, Mekkî b. Hammûş b. Muhammed b. Muhtar. *el-Kesf 'an Vücûbi'l-Kirâati's-Seb' ve İlelibâ ve Huceibâ*. thk. Muhyeddin Ramazan, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım. 1974.
- İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisâni'l-'Arab*. Lübnân: Darü sâdır, 3. Basım. 1414.
- İbnî cinnî, ebû el-feth osman el-Musili. *el-Hasâis*. el-Hey'e el-Masriyye el-Âmme li'l-Kitâb, 4. Basım. 2010.
- İbni fâris, Ebû el-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ el-Kazvîni er-Râzî. *Mu'cam Makâyisil-luğab*. thk. Abüsselâm Muhammed Hârûn, Dimaşk. Dârü'l-Fikr, 1. Basım. 1979.
- İbni Hâleveyh, Ebû Abdullah el-Hüseyn b. Ahmed el-Hemezânî. *el-Hüce Fi'l-Kirâati's-Seb'* thk. Abdulaâl Sâlim Mükram, Bayrüt: Dârü's-Şürûk, 3. Basım. 1401.
- İbni zencele, Ebû Zürate Abdurrahman b. Muhammed. *Hüccetül-Kirâât*. thk. Said el-Afağânî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 5. Basım 1997.
- İbnü Ebî meryem, Nasr b. Alî b. Muhammed Ebû abdullah eş-Şirâzî. *el-Mudab fî Vücûbi'l-Kirâat ve İlelibâ*. thk. Ömer Hamdan el-Kübeysî, Cidde: el-Cemââ'l-Hayriyye, 1. Basım. 1993.
- İbnü'l Cezeri, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali ed-Dimaşkî. *en-Neşr Fi'l-Kirâati'l-Aşr*; thk. Alî Muhammed ed-Dabâa', Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye. 1. Basım. 2002.
- İbnü'l Cezeri, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali ed-Dimaşkî. *Ğâyetü'n-Nihâye. Fi Tabakâti'l-Kurra*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım. 2006.
- 'İtır, Nureddîn. *et-Tercih Beyne'l-Kirâât Ehkâmühu ve Mevkefî'l-Müfessirîn Minhu*. Halep: Halep Üniversitesi Araştırma Dergisi, Sayı:4, 2014.
- Kaddûri, Ğanım el-Hamed. *Mühâdarât Fi 'Ülümi'l-Kur'an*. Ürdün, Dârü Ammâr, 1. Basım. 2003.
- Mecmû'a Min el-Esâtize ve el-Ulama. *el-Mecmû'a el-Kur'âniyye el-Mutabassisah*. Mısır: el-Meclisü'l-'Alâ liş-Ş'üun el-İslâmiyye, 1. Basım. 2002.
- Muhammed, Ahmed Es'ad, *et-Tevcihul-Belâğî li'l-Kirâati'l-Kur'anıyye*. Kahira: Mektebetü'l-âdâb, 2. Basım. 2000.
- Rafide, İbrahim Abdullah. *en-Nehiv ve Kütübü't-Tefsîr*. Libya: Dârü'l-Cemâhîriyye, 3. Basım. 1990.
- Tâşkübüzâde, Ebû el-Hayır Ahmed b. Mustafa b. Halil. *Miftâhü's-Sa'ade ve Mısbâhü's-Siyâde*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye. 1. Basım. 1985.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

HZ. PEYGAMBER'İN SAVAŞLARININ AHLAKİ BOYUTU

THE MORAL ASPECT OF BATTLES OF PROPHET MUHAMMED

Mustafa SOYCAN

Dr., Millî Eğitim Bakanlığı Bursa/Türkiye

mustafasoycan16@gmail.com | <http://orcid.org/0000-0003-3619-0005>,

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

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

Kabul Tarihi / Accepted: 30 Kasım 2021 / 30 Kasım 2021

Yayın Tarihi / Published: 15 Ocak 2022 / 15 January 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak-Bahar 2022 / January – Spring 2022

Cilt / Volume: 8, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 475-510.

Cite as / Atıf: Soycan, Mustafa. “Hz. Peygamber’in Savaşlarının Ahlakî Boyutu [The Moral Aspect Of Battles Of Prophet Muhammed]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 8/1 (Ocak/January 2022), 475-510.

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

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.



Öz

İnsanlığın tarihi bir nevi savaşların tarihi olup yeryüzündeki değişim ve dönüşümler büyük ölçüde savaşların eseridir. İslam'ın tarihinde ise Bedir Savaşı bir kırılma anıdır. Savaşlar, sebep ve yöntemleri açısından iki kez yargılanır. Sebebinin meşru olup olmadığına göre haklı ya da haksız bir savaş, yöntemi hakkında da adilce ya da zalimce savaşıldığını söyleyebiliriz. Bununla birlikte meşru bir savaşın gayr-ı meşru bir şekilde yürütülmesi ya da haksız bir savaşın hukuka uygun bir şekilde yürütülmesi de mümkündür. İslam, savaş gerçeğini reddetmemiş, belli şartlar altında savaşa izin vermiştir. Savaş, birçok ahlak kavramı içeren bir eylem olduğu için bir savaş ahlakından bahsetmek mümkündür ve savaş ahlakı, savaş hukukundan daha önce gelir. Çünkü ahlakın desteklemediği hukuk metinlerinin satırlar arasında kaldığına tarih şahittir. Hz. Peygamber, risaletinin Medine döneminde savaş gerçeğiyle karşı karşıya kalmış, bu savaşlarda örnek ahlakının gereğini yerine getirerek savaşta bile bir ahlak dünyası kurulabileceğini göstermiştir. Hz. Peygamber'in savaşları amaç ve yöntem açısından vahyin çizdiği sınırlar çerçevesinde gerçekleştiği için onun savaşlarına en ahlaki savaşlardır diyebiliriz.

Anahtar Kelimeler: Savaş, ahlak, hukuk, Hz. Muhammed, İslam.

Abstract

The history of the humankind is a kind of history of battles and wars and changes and transformations on the earth are mostly outcomes of these battles. In Islamic History Battle of Badr is a turning point. Battles are judged twice for their cause and method. Depending on the cause, legitimate or not we can say that it is a fair or unfair war, moreover depending on its method we can say it is fought fairly or cruelly. However, it is also possible for a legitimate war to be waged illegally or for an unfair war to be conducted in accordance with the law. Islam did not reject the reality of war, it allowed war under certain conditions. As war is an action that includes many moral concepts, it is possible to talk about a morality of war, and the morality of war comes ahead of the law of war. The Prophet Muhammed faced the reality of the war during the Medina era of his prophethood, and showed that a world of morality can be established even in war by fulfilling the requirements of morality in these wars. Since the wars of the Prophet Muhammed took place in the limitations of revelation, in terms of purpose and method, we can say his wars are the most moral wars.

Keywords: War, morality, law, Prophet Muhammed, Islam.

Extended Abstract

Wars are social and historical facts. Throughout the history the expectation of a World without the wars has remained utopia. We can talk about many causes of war, especially the sense of aggression in human nature, the urge to dominate one's fellow, ethnic and religious affiliations, geographical and economic factors. The divine religion was sent to help people control their inherent tendency towards evil and to remind them of their responsibilities towards their fellow humans, nature and God. For this reason, war in divine religion is not an actual but an accidental situation. Therefore, the last divine religion, Islam, and its prophet Muhammad, conveyed divine messages to their interlocutors, based on peace, not conflict.

It is possible to talk about a morality of war since it contains many moral concepts such as betrayal, victory, defeat, cruelty, torture, sacrifice, help and peace, and a moral world can be created even in war. For this reason, wars are judged twice in terms of their cause and method. We can say that it is a just or unjust war depending on whether its cause is legitimate or not, and that it is fought justly or cruelly about its method. However, it is also possible for to wage a legitimate war in an illegal way or to conduct an unjust war in accordance with the law.

The reason why we prioritize the morality of war rather than the law of war in our study is because morality is a concept that also includes the law. Because as long as legal rules are not supported by the moral values, they will only remain as written texts.

The Prophet Muhammed started his mission as a prophet in the Arabian Peninsula, where a chaotic social structure prevailed because there was no state authority. In this geography where war has become commonplace, the main factor determining social relations has been wars that have been going on for a long time.

Primitive impulses such as anger, revenge and booty were the causes of war of the pre-Islamic polytheist Arabs rather than the realization of right and justice and the abolition of oppression. We understand that these wars are not moral wars in terms of purpose and method, both from the reasons for the war and from the torture of their opponents in the war.

The Qur'an introduced the Prophet Muhammed to his interlocutors in the geography dominated by this social reality, as a prophet with the highest moral qualities and sent as a mercy to humanity.

During his thirteen-year mission in Mecca, the Prophet Muhammed avoided any actual conflict with the polytheists, and migrated to Medina upon the attempts of his fellow citizens to eliminate him. Since the polytheists in Mecca did not give up their idea of destroying the Muslims in this new period, the Muslims were given permission to fight.

It is expected that the Prophet Muhammed's lofty morality sets the best example and that his qualification as a prophet of mercy is reflected in all areas of his life. It is more than ever before that people make mistakes, especially in events such as war, where people's emotional reactions are much intense. Because the most accurate method for us to reach a realistic judgment on historical events is to describe historical events in a systematic way. Thus, we can observe how the values that are defended as principles are practiced in real life.

The Prophet personally participated in twenty-seven wars, seven of which were actually fought. In all these wars, except for those killed after the Siege of Qureya, the number of Muslims martyred did not exceed one hundred and fifty, while the loss of the enemies did not exceed two hundred and fifty. We can state the following as the reason for so little loss of life in wars. During this conflict, the Messenger of Allah displayed a different attitude from the traditional war approaches as a requirement of his supreme morality. He prioritized political and diplomatic contacts before a possible conflict took place, and did not prefer war if this problem could be resolved in this way. If the war became inevitable, he tried to reach his goal without completely destroying or defeating the enemy. He paid attention to the legitimate aim of the war, never allowed the legal and moral framework to be exceeded, warned those who acted negligently and scolded them accordingly.

The Prophet rigorously fulfilled the requirements of his lofty morals in these wars he participated in, and displayed all the superior characteristics such as courage and determination expected from an army commander in the war. He set an example by not making any difference even in the war.

He did not take a bullying approach towards those who did not participate in the war and those who did not want to participate, and forgave those who exhibited behaviors that could mean treason before and after the war, taking into account the individual reasons.

He did not approve of women and children participating in the war, and forbade the killing of women, children, old people, clergy, the sick, the elderly and the weak during the war.

Again, he did not approve of damaging the cultivated lands and flourishing places. He forbade torture of those killed in the war, and acts of degrading human dignity and dignity to the captives.

He shared the booty obtained after the war fairly, taking many different benefits into account, and warned Muslims against arbitrary disposition of the booty since it is public property, thus creating a sensitivity to public law in this regard.

He did not attribute this success to himself in the event of a post-war victory, and revealed the fact that it was the observance of divine laws and the grace of Allah during and after the Battle of Badr.

After the defeat in the war, he did not put the blame on others, and forgave those who caused the defeat, as after the Battle of Uhud. Again, in the Mute War, which he did not participate in, he embraced his soldiers against those who criticized the Islamic army's failure to show the desired success.

Due to this moral and legal attitude of the Prophet in his wars, the wars did not lead to destructive results and prevented the grudge, hatred and revenge feelings of his opponents. The biggest proof of this is we can show the permanent establishment of Islam in these places. Because war often causes endless problems and can cause societies to build permanent walls against each other.

If we understand the Prophet's morality and law of war in the context of nuzul-sirah, we can make progress in eliminating the negative perception and internal conflicts about the Prophet and Muslims due to internal and external reasons.

Giriş

Savaş, sosyal ve tarihi bir gerçek olup geçmişten günümüze dek savaşımsız bir dünya beklentisi ütopyadan ibaret kalmıştır. İnsanın doğasındaki saldırganlık hissi, hemcinsine karşı hâkimiyet kurma güdüsü, etnik ve dinî aidiyetler, coğrafi ve ekonomik etkenler başta olmak üzere savaşın birçok nedeninden bahsedilebilir. İlahi din, insanın doğasında var olan kötülüğe eğilimini kontrol altına almasına yardımcı olmak, insanın hemcinsine, doğaya ve Allah'a karşı sorumluluklarını hatırlatmak üzere gönderilmiştir. Bu nedenle ilahi dinde savaş asli değil, arizi bir durumdur. Öte yandan sürekli savaş şartları hüküm sürerse insanların birbirini dinlemesi ve anlaması mümkün olmaz. Bu nedenle son din İslam'ın peygamberi Hz. Muhammed de muhataplarına ilahi mesajları iletirken çatışmayı değil, barışı esas almış, sınırları vahiy tarafından tespit edilen meşru nedenler oluştuğu takdirde savaşmış ve savaşa izin vermiştir.

Savaşın doğasında şiddet vardır ve insan bu şiddeti değişik nedenlerle meşrulaştırarak her türlü ahlaki sınırlamaları ortadan kaldıracaktır. Bunun sonucunda da haklı-haksız herkes savaştan etkilenir ve insanlığın vicdanını yaralayan ağır sonuçlar doğurur. Bu nedenle savaşlar, amacın meşru olup olmamasına göre haklı veya haksız; yöntemine göre de adil veya zalim savaş olarak nitelenir.

İslam öncesi Araplarda savaş hayatın gerçeğini oluşturmuş ve toplumsal ilişkilerin seyrini uzun süren savaşlar belirlemiştir. Bu savaşların nedenini, zulmü ortadan kaldırma ve vatani savunma gibi yüksek ideallerden ziyade, ganimet elde etme ve intikam alma gibi ilkel dürtüler oluşturduğu için amaç açısından; hasımlarına işkence yapmaları, esirleri yakarak öldürmeleri nedeniyle de yöntem açısından haksız ve zalimce savaşlardır.

İhanet, zulüm, zafer, işkence, gasp, yağma, tecavüz, cesaret ve korkaklık gibi yargı bildiren birçok ahlak kavramı içerdiği için bir savaş ahlakından bahsedebiliriz.

Çalışmamızda Hz. Peygamberin savaşlarının hukuki boyutundan ziyade ahlaki boyutuna dikkat çekmemizin nedeni, Hz. Peygamber'in savaşta dahi risâlet misyonuyla hareket etme sorumluluğu ve ahlakın hukuku da içeren daha geniş bir perspektife sahip olmasıdır.

Kur'an, Hz. Peygamber'in yüce bir ahlak üzere yaratıldığını, bu ahlakının bütün insanlığa rahmet olarak yansıyacağını ve bunun dost-düşman herkes tarafından tecrübe edileceğini bildirmektedir.

İlkesel olarak Allah Elçi'sinin yüce ahlakının, sonuçlarını şiddetin tayin ettiği bir alan olan savaşa da yansması beklenir. Her ne kadar tüm toplumlar için geçerli olmasa da Hz. Peygamber'in savaşlarında tam anlamıyla bir savaş ahlakı ve hukukundan bahsedebiliriz.

Çalışmamızda Allah Rasûlü'nün Mekke döneminde inen âyetlerde çerçevesi çizilen yüce ahlakının savaşlara pratikte nasıl yansıdığı, olgular üzerinden kronolojik olarak incelenerek sonuca ulaşılmaya çalışılmıştır. Çünkü tarihi olaylarda gerçekçi bir hükme varabilmemiz için en doğru yöntem, tarihi olayları bütün ayrıntılarıyla sistemli bir şekilde tasvir etmektir. Böylece ilkesel olarak savunulan değerlerin yaşamın içinde nasıl tecrübe edildiğini ortaya koyabiliriz.

1. Savaş ve Savaşın Doğası

Savaş, düşmanı irademizi yerine getirmeye zorlayan bir şiddet hareketidir ve bu şiddet, onu göğüslemek için bilim ve sanatın imkânlarından yararlanır. Her ne kadar savaş devletler hukukuna göre bazı kısıtlamalar içerirse de uygulamaya bu çok yansımaz.¹ İnsanlığın tarihi bir

¹ Carl Von Clausewitz, *Savaş Üzerine*, çev. Şiar Yalçın, (May Yayınları, 1975), 14.

nevi savaşların tarihidir ve yeryüzündeki değişim ve dönüşümler büyük ölçüde savaşların eseridir. Tarihin kırılma anlarını savaşlar belirlemiştir.² Hz. Peygamber'in Mekke müşrikleriyle yapmış olduğu ilk savaş olma özelliği taşıyan Bedir Savaşı da İslam'ın serüvenindeki kırılma anıdır. Çünkü Bedir Savaşı sonuçları itibariyle siyasal bir olaydan daha fazlasına neden olmuştur. Müslümanlar Mekke'de sıkıntı ve muhalefet dolu, uzun ve yorucu bir mücadeleden sonra Medine'ye hicret etmişlerdir. Medine döneminde, Bedir'de elde ettikleri tartışmasız galibiyet ile Mekke döneminde nazil olan âyetlerin vaat ettiği 'zafer'e ulaşmışlardır. Böylece Bedir Savaşı Müslümanların yaşadıkları zorlukların üstesinden gelmelerini sağlayan imanlarını da haklı çıkarıp doğrulamıştır. Bu nedenle Bedir zaferi, hicretten daha önemli bir olaydır; zira Müslümanlar bu savaştan apayrı bir toplum olarak çıkmışlardır.³

Kuramsal olarak sınırı bulunmayan bir güç eylemi olarak kabul edebileceğimiz savaş, bazen askeri zorunlulukların gereği, bazen de insanların haklılık duygusunun etkisiyle kuralları ihlal edilebilen bir olgudur. İnsanlar davasının en doğru ve en adil olduğuna inanırlar ve kuralları ihmal etmelerine de bunu gerekçe gösterebilirler. Bu da savaş ahlakı ve hukukunun etkisini ortadan kaldırabilir ve insanları tüm yönleriyle teşhir eder.⁴ Huneyn Savaşı'nda bozgun sonrası Resûlullah'ın çağrısıyla tekrar düşmanla savaşmaya başlayan Müslümanların çocukları da öldürdükleri haberi Resûlullah'a ulaşınca, Hz. Peygamber onlara İslam savaş ahlakının şu temel ilkelerini hatırlatmıştır: *"Bazı insanlara ne oluyor da öldürme bırsı onları çocukları bile öldürmeye sevk ediyor. Şu gerçeği hiçbir zaman unutmayın: Çocuklar öldürülmezler."* Hz. Peygamber önemine binaen bu uyarısını üç kez tekrarlamıştır. Üseyd b. Hudayr, öldürülenlerin müşriklerin çocukları olduğunu söylemesi üzerine Allah Resûlü *"Siz'in en hayırlıklarınız da müşrik çocuğuydu. Her çocuk İslam fitratı üzerine doğar. Ailesi onu Hristiyanlaştırır veya Yahudileştirir."* diyerek savaşta dahi olsa hiçbir gerekçenin ahlaki ve hukuki ilkeleri ihmal etmeye gerekçe oluşturamayacağını açıkça ortaya koymuştur.⁵

Bazı milletlerin savaşları, daha az yıkıcı ve zalimce değilse bunun nedeni gerek kendi içlerinde var olan sosyal düzenlerin, gerekse de karşılıklı ilişkileri düzenleyen toplumsal ve ahlaki yapılarının sonucudur. Bu sosyal durumdan ve ilişkilerden çıkan savaşlar, onlara biçim veren, onları sınırlayan ve şiddetlerini kesen durumlardır. Bunlar savaş öncesi koşullardır.⁶ Savaş ahlakı ve hukuku uygulanabildiği takdirde savaşın şiddeti sınırlanabilir, savaşın süresi ve sonucunda neler olabileceği öngörülebilir. Böylece savaşta bile bir ahlak dünyası kurulabilir.⁷ Hz. Peygamber'in savaşları amacı ve yöntemi itibariyle vahyin çizdiği sınırlar çerçevesinde gerçekleştiği için onun savaşları ahlaki ve hukuki sınırlar içinde gerçekleşmiş ve Müslümanların tarih boyunca uygulamaları gereken savaş ahlakı ve hukukunun da temelini oluşturmuştur. Mekke'nin fethinin hukuki gerekçesini, Mekke müşriklerinin Hudeybiye Antlaşmasına aykırı bir şekilde Resûlullah'ın anlaşmalı olduğu Huzâa kabilesine karşı müttefikleri Benî Bekir kabilesine destek olmaları oluşturmuştur. Huzâa ve Benî Bekir kabilesi arasında İslam'dan önce husumet bulunmaktaydı. Benî Bekir kabilesinin Benî Nüfâse boyu, Hudeybiye Antlaşması'na aykırı olarak Huzâa'ya saldırmış ve yirmi kişiyi öldürmüştür. Durumdan haberdar olan Allah Resûlü, Benî Bekir kabilesine elçi göndererek ya öldürülenlerin diyetini ödemelerini ya da Benî Nüfâse ile anlaşmalarını sonlandırmalarını

² Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2016), 207, 219.

³ W. Montgomery Watt, *Peygamber ve Devlet Adamı Hz. Muhammed*, çev. Ünal Çağlar, (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2001), 133-134. Neal Robinson, *Kurân'ı Keşfetmek*, çev. Süleyman Kalkan, (İstanbul: Kuramer, 2018), 68.

⁴ Michael Walzer, *Haklı Savaş Haksız Savaş*, Trc. Mehmet Doğan, (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017), 11, 36, 56, 306-307.

⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer Vâkîdî, *Kitâbü'l-Megâzî*. Thk. Marsden Jones. (Beyrut: y.y., 1984), 3/905, 912-915.

⁶ Carl Von Clausewitz, *Savaş Üzerine*, 14-15.

⁷ Michael Walzer, *Haklı Savaş Haksız Savaş*, 58.

istemmiştir. Onlar Allah Resûlü'nün bu isteğini kabul etmeyerek suçluların cezalandırılmasına engel olmuşlardır. Bu da haksızlığa uğrayan tarafın mağduriyetine yol açmış ve intikam duygularını harekete geçirmiştir. Mekke'nin fethi günü Hz. Peygamber *"Benî Bekir hariç (o da ikinci namazına kadar) hiç kimseye karşı silah kullanmayın"* emrini vererek amacı belli ve sınırlı bir savaşa izin vermiştir. Böylece haksız yere öldürülenlerin yakınlarının hem gönülleri ferahlamış hem de hak yerini bularak tarafların birbirlerine karşı besledikleri öfke ve kin kontrol altına alınmıştır. *"Onlarla savaşın ki, Allah onları sizin elinizle cezalandırsın, onları rezil rüsvâ etsin, sizi onlara karşı başarılı kılsın, inananların yüreklerine su serpsin, kalplerindeki öfkeyi yatıştırсын. Allah dilediğinin tövbesini kabul eder. Allah bilmekte, hikmetle yönetmektedir."* (Tevbe, 9/14-15) âyetleri bu insani ve tarihi gerçeği dile getirmektedir.⁸

İnsan doğası gereği savaşa doğrudan girmek istemez, doğruluğuna inanmasa da bahaneler ve tartışmalar öne sürerek savaşa katılmalarını gerektiren bir adalet anlayışını oluşturur, sonrasında da savaşır. Bu nedenle savaşın ahlaki gerekçesi sebep ve yöntemleri açısından iki kez yargılanır. Sebebinin meşru olup olmadığına göre haklı ya da haksız, yöntemi hakkında da adilce ya da zalimce bir savaştan bahsedebiliriz. Bununla birlikte meşru bir savaşın gayr-ı meşru bir şekilde yürütülmesi ya da haksız bir savaşın hukuka uygun bir şekilde yürütülmesi de mümkündür.⁹

Savaşın mantığı insanları daima ahlaki aşırılıklara iter. Ahlaki ve hukuki sınırların olmadığı ve gücün yegâne belirleyici etken olduğu bir savaş anlayışı, insanı en ilkel güdülerinin esiri haline getirir ve dünya tarihinin hiç de yabancı olmadığı, Tolstoy'un betimlediği şu korkunç sonuçları doğurabilir:

*"Batı Avrupa kuvvetlerinin, 12 Haziran'da Rusya sınırını geçmesiyle savaş başladı. İnsan aklına ve doğasına aykırı olan her şey gerçekleşti. Milyonlarca insan birbirine karşı, dünyanın bütün mahkemelerinin asırlarca uğraşmalar kayıtlarına alamayacakları sayısız suç işledi, birbirini aldattı, ihanet etti, hırsızlık, sahtekârlık, kalpazanlık, yağma, kundakçılık yaptı, cinayet işledi ve bunları yapan insanlara suç işlemiş gözüyle bakılmadı. 1789 yılıyla başlayan bu yirmi yıllık dönemde çok sayıda tarla süürüldü, evler yandı, ticaret yön değiştirdi, milyonlarca insan yoksullaştı, zenginleşti ve göç etti. En önemlisi de hemcinsini sev buyruğuna iman eden Hristiyanlar, birbirini öldürdüler."*¹⁰ Tolstoy'un savaş ve savaşın doğası hakkındaki bu can alıcı tespitleri aslında savaş gerçeğini bütün çıplaklığıyla tasvir etmektedir.

Savaşa ve askerlerin davranışlarına dair fikirlerimiz genelde insanların nasıl öldürüldüğüne ve kim olduklarına göre değiştiği için savaş ahlaki ve savaş hukukunun içselleştirilmesi gerekiyor.¹¹ Hz. Peygamber'in savaş konusundaki temel öğretisi bunu gerektirmektedir. Çünkü Allah, Müslümanları din ve dünya konusunda akıllı, adaletli ve dengeli bir ümmet, bütün insanların örnek alabilecekleri bir delil kılmıştır. Bu nedenle Müslümanların savaşın anlamı ve savaş ahlaki açısından diğer kültürlerden ayrılarak bu

⁸ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. Nşr. Mustafa es-Sakkâ v.dğr., (Kahire: Dârü'l-kütübü'l-Mısriyye, 1955) 3-4/389-390, 414-415; Vâkidi, *Meğâzî*, 3/836-840; Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîrû Mukâtil b. Süleyman*. nşr. Abdullah Mahmûd Şehhâte. (Kahire: 1979), 2/159-162; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki. (Kahire: Dâru Hecer, 2001), 11/369-371; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*. (İstanbul: Yenda Yayınları, 1997), 4/327-330.

⁹ Michael Walzer, *Haklı Savaş Haksız Savaş*, 54.

¹⁰ Lev Nikolayeviç Tolstoy, *Savaş ve Barış*, Trc: Tansu Akgün, (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2020), 2: 839.

¹¹ Michael Walzer, *Haklı Savaş Haksız Savaş*, 47, 54.

konuda dünyanın kalan kısmına örnek olabilecek tarihi tecrübeye sahiptir. Bu konu günümüz Müslümanları için en önemli ödevlerden birisidir.¹²

2. Savaş-Ahlak İlişkisi

Ahlak, bireyin, sosyal grupların, toplumsal sınıfların, milletlerin ve herhangi bir kültür çevresinin belli bir dönemde yaşamına girerek eylemlerini yönlendiren inanç, değer, norm, emir ve yasaklardır. Bu bakımdan ahlak, yaşamın içindedir ve tarihin her döneminde, bütün toplumlarda bulunur. Ahlak kuralları, insan grupları ve topluluklarının ortak yaşam sürecinde oluşturulmuş değerler ve normlar bütünü oldukları kadar, aynı zamanda bireysel iradelerin, seçim ve tercihlerinin oluşum, gelişim ve değişiminde de rol oynarlar.¹³

Savaş, birçok ahlak kavramı içermektedir. Cesaret, korkaklık, ihanet, sadakat, zulüm, namus, katliam, suç, ceza ve taviz gibi birçok yargı bildiren kelime ahlakla ilişkilidir. Bu gerçeğe rağmen savaşın bir başka dünya; ahlaki değer ve yargıların dışında bir gerçeklik olduğu da ifade edilmiştir. Bunun gerekçesi de insanın bu tür durumlarda çıkarlarının gereğini yaptığı için bütün değerlerinden azade bir şekilde davrandığı şeklinde izah edilmiştir. Bu şekilde düşünenlerin görüşleri özetlenecek olursa savaşta ahlak ve hukuk olmaz, hukuk ve ahlak susar.¹⁴

Çalışmamızda savaş hukuku yerine savaş ahlakını tercih etmemizin nedeni, ahlakın hukuku da kapsayan daha geniş bir kavram olması ve hayatın bütününe kuşatmasıdır. Hukuk, ahlaki müeyyidelerin maddileştirilmiş halidir. Toplumsal yapı sadece ahlaki kurullarla sürdürülemeyeceği için yaptırımlara ihtiyaç duyar, bunu da hukuk sağlar. Hukukla ahlak karşılıklı ilişki içerisindedir. Ayırttıkları ve birleştikleri yerler de vardır. Hukuk kanuna karşı gelenleri cezalandırmakla yetinirken, ahlak aynı zamanda olumlu davranışları ödüllendirir. Hukukta ceza kişiye dış baskı şeklinde gerçekleşir, ahlakta ceza ve mükâfat hem dışsal hem de içseldir. Hukuk, davranışları sadece biçimsel olarak değerlendirirken ahlak, failin niyetini de dikkate alır. Sonuç olarak ahlak için yalnızca kanuna uymak yeterli olmaz. Hangi niyetle kanuna uyulduğu ve davranışın arkasında ne tür bir niyetin bulunduğu da önemlidir.¹⁵

Hukuk, ahlak alanının bütününe kapsamaz ve bu mümkün de değildir. Aynı zamanda hukuki olan her zaman ahlaki değildir. Bu nedenle hukukun ahlakın desteğine her zaman ihtiyacı vardır. Yoksa hukuksal metinler sadece kâğıt üzerinde yazılı metinler olarak kalırlar.¹⁶ Hicri yedinci yılda Resûlullah, Fedek'de bulunan Benî Mürre kabilesi üzerine Gâlib b. Abdullah komutasında bir seriyye göndermiş, seriyyeye katılanlardan Üsâme b. Zeyd, kelime-i şahadet getirmesine rağmen hasmını öldürmüştür. Resûlullah, Üsâme'ye kelime-i şahadet getiren birisini neden öldürdüğünü sorunca hasmının korktuğu için böyle davrandığını söylemiş, bunun üzerine Allah Resûlü "Doğru veya yalan söylediğini nereden biliyorsun, açtık kalbine mi baktın?" diyerek onun bu davranışını kınamıştır. Bu hadise bize ahlak-hukuk ilişkisini açıkça göstermektedir. Resûlullah bu tavrıyla Üsâme'nin bu yaptığının hukuken olmasa da ahlaken yanlış olduğunu ifade etmiştir.¹⁷

¹² Hayrettin Karaman, v.dğr. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsîr*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları), 1/ 229-231.

¹³ Doğan Özlem, *Etik-Ahlak Felsefesi*. (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 23.

¹⁴ Michael Walzer, *Haklı Savaş Haksız Savaş*, 31.

¹⁵ Mustaf Çağrı, *Ana Hatlarıyla İslam Ahlakı*, (Ensar Yayınları: İstanbul, 2018), 22-23.

¹⁶ Michael Walzer, *Haklı Savaş Haksız Savaş*, 19.

¹⁷ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî. *Sabîh-i Bubârî*. Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1979. "Megâzî", 45. İmam Ebu'l Hüseyin Müslim b.Haccâc el-Kureşî en-Nisâbü'rî, *Sabîh-i Müslim*, Nşr. Muhammed Fuad Abdalbâki, (Beyrut: Dâru't-Türâsî'l-Arabî, 1972), "İmân", 158; Vâkıdî, *Megâzî*, 2/722-725. Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî'. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2001), 2/119.

3. İslam Öncesi Arapların Savaş Anlayışı

İslam öncesi Araplar arasında savaşın yaygın tanımı “düşmanla çarpışmak için çıkmaktır.” Savaş, sadece savaşan tarafları etkilemez, savaşla ilgisi olmayanları da etkiler. Bu nedenle Araplar “savaş zalimdir” demişlerdir.¹⁸

Cahiliye Arabının yaşam felsefesini “Kim zulmetmez ise zulme uğrar.”¹⁹ anlayışı oluştursa da bu durum “haksız savaş” kavramının varlığını, Hâşim b. Hermele hakkında “O, suçluyu da suçsuzu da öldürür” yargısına ulaşmaları ise onların aslında zihin dünyasında suçlu ve suçsuz kavramlarının varlığını göstermektedir.²⁰

Câhiliye’de savaşın birçok sebebi vardı fakat çöl ikliminin neden olduğu gıda ve suya ulaşma imkânlarının kısıtlı olması savaşların en önemli nedeniydi. Ganimet elde etmek, intikam almak, güçlü kabilenin güçsüz olanların mal ve mülküne sahip olma isteği ise diğer nedenlerdir. Bu da savaşı yaşamın vazgeçilmez bir zorunluluğu kılmış, Arapların sosyal yapısının düşmanlık üzerine kurulmasına neden olmuştur. Kısacası müşrik Arapların savaşma nedenlerini hak ve adaletin gerçekleşmesi yahut zulmün ortadan kaldırılmasından ziyade öfke, intikam ve ganimet elde etmek gibi ilkel dürtüler oluşturmuştur. Savaşın hayatın bir gerçeği olarak kabul edildiği bu vasat aynı zamanda Araplarda cesaret ve yiğitlik gibi seciyeleri de geliştirmiştir.²¹

Câhiliye dönemi savaşlarının nedeni; savaşın kökeni olarak kabul edilen ve genel kabul görmüş fikirle örtüşmektedir. Bu fikre göre ilk savaş, yerleşik yaşama geçişin başladığı dönemde (muhtemelen MÖ 6500’de Batı Asya’da) avcı-toplayıcı gruplar ile yerleşik hayata geçmiş insanlar arasında ortaya çıkmıştır. Bu da bize ilk çatışmaların sebebinin köylerdeki yiyecek ve malların gezici avcı-toplayıcı gruplarca çalınmaya çalışılması olduğunu göstermektedir.²² Hz. Peygamber dönemi Câhiliye Araplarında da savaşların nedenleri benzerlik arz etmektedir. Bu durum Hz. Peygamber’in muhataplarının bir kısmının anlayış seviyesini ve onları dönüştürmedeki başarısını da açıkça göstermektedir.

İslami dönemde de müşriklerin Câhiliye Dönemi savaş anlayışını sürdürdüklerini söyleyebiliriz. Hendek Savaşı öncesi Mekke müşrikleriyle Yahudilerin Müslümanları tamamen yok etmek üzere anlaşmaları, Müslüman esirleri öldürülmek üzere satmaları ve öldürülenlere müslu yapmak suretiyle cesedi aşağılamaları bunun tipik örnekleridir.²³

İslam dini, Arapların yiğitlik ve cesaretini, İslâm’ı tebliğ, hak ve adaletin önündeki engelleri kaldırma, zulme engel olma gibi yeni ve üstün ideallere yöneltmiştir. Böylece İslâm, savaşın özünde ve ruhunda esaslı değişiklikler yaparak amaç ve yöntem açısından Cahiliye savaş anlayışından tamamen ayrılmıştır.²⁴

4. Hz. Peygamber’in Savaş Ahlakının Teorik Temelleri

İslam’ın temel amacı ahlaki bir toplum oluşturmaktır. Hz. Peygamber’in “*Ben güzel ahlaka tamamlamak üzere gönderildim*”²⁵ hadisi bu hususu nazara vermektedir. İslam ahlakının kaynağı Kur’ân’dır ve Hz. Peygamber Kur’ân ahlakını hem kendi hayatına bütün boyutlarıyla

¹⁸ Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî tarihi'l-'Arab kable'l-İslâm*, (Beirut, 1993), 5/399-401.

¹⁹ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/145-146.

²⁰ Cafer Acar, “Ana Hatlarıyla Cahiliye Toplumunda Savaş Sebepleri”, *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 1/1 (2014), 93-114

²¹ Cevad Ali, *el-Mufasssal*, 5/333-334, 403; Adem Apak, *Kur’an’ın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, (İstanbul: Kuramer, 2020), 27.

²² Christon I. Archer v. dğr. *Dünya Savaş Tarihi*, çev. Cem Demirkan, (İstanbul: Tümzamanlar Yayıncılık, 2006), 10.

²³ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3-4/214. Vâkidî, *Meğâzî*, 2/440. Taberî, *Câmi’u'l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi'l-Kur’ân*, 19/30-39.

²⁴ Mustafa Çağrı, *Ana Hatlarıyla İslam Ahlakı*, 34.

²⁵ Müslim, “Müsâfirîn”, 139.

uygulamış, hem de müminlere bu ahlaka uygun davranmaları için din kemale erinceye kadar yaşantısıyla rehberlik etmiştir.²⁶ Hz. Peygamber'in üstün ahlakının kaynağını Hz. Aişe "O'nun ahlakı Kur'an'dı." sözüyle dile getirmiştir. Bu nedenle İslâm ve şeriatı, Allah Resûlü'nün şahsında en ideal şekline ulaşmıştır.²⁷

Hz. Peygamber, çaba ve gayret ile en yüksek insani özelliklere ulaşabilecek bir huy, gerçek saygıya layık bir seciye ve meleke üzere yaratılmıştır. Güzel ahlakın onda bir meleke ve hal olduğu "*Sen elbette yüce bir ahlâk üzereysin.*" (Kalem, 68/4.) âyetiyle tespit edilmiştir. Ahlak kavramında çaba ve gayret ile bir amaca ulaşma anlamı bulunduğu için bu âyette öncelikle Hz. Peygamber'in yüce bir ahlaka sahip olduğu nazari olarak tespit edilmiş ve bu ahlakın dost düşman herkes tarafından tecrübe edileceği vaat edilmiştir. "*İçinizden Allah'ın lutfuna ve âbiret gününe umut bağlayanlar, Allah'ı çokça ananlar için hiç şüphe yok ki, Resûlullah'ta güzel bir örneklik vardır.*" (Ahzab, 33/21.) âyetinde ifade edildiği üzere de bu gerçekleşmiştir.²⁸

Hz. Peygamber'in bütün varlıklar için rahmet olarak gönderildiği, yüce ahlakının özellikle bu yönde tezahür edeceği de Kur'an tarafından ilan edilmiştir. "*(Ey Muhammed!) Seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik.*" (Enbiyâ, 107.) âyeti Hz. Peygamber'in bütün varlıklar için ilahi bir rahmet olarak gönderildiğini ve görevinin bütün akıl sahiplerini huzur ve barış yoluna iletmek olduğunu bildirmiştir. "*Senin yanında hak yola dönenlerle birlikte, sana buyurulduğu gibi dosdoğru ol! Siz de azıp sapmayın. Allah, yaptıklarınızı çok iyi görmektedir.*" (Hud, 11/112.) âyeti ise üstün ahlakının gereğini titizlikle yerine getirdiğini ifade etmektedir.²⁹

Allah Resûlü, "*İyilikle kötülük bir olmaz. Sen (kötülüğü) en güzel olan davranışla sav; o zaman bir de göreceksin ki seninle aranızda düşmanlık bulunan kimse kesinlikle sıcak bir dost oluvermiş! Bu sonuca ancak sabırlı olanlar ulaşabilir, yine buna ancak (erdemlerde) büyük pay sahibi olanlar ulaşabilir.*" (Fussilet, 41/34-35.) âyetlerinde bildirildiği üzere muhataplarını İslâm'a davet ederken hasımca davranışlara sabretmiş, intikam peşinde koşmamış ve kötülüğe kötülükle karşılık vermemiştir. Onun bu ahlaki tutumu nedeniyle en amansız düşmanları bile hidayete ermiştir. Hz. Peygamber'in feragete dayalı bu ahlâkî tutumu, dini, siyasi ve sosyal başarılar olarak geri dönmüştür.³⁰

Hz. Peygamber'in yüce ahlakının ve rahmet peygamberi olma vasfının yaşamının tümüne yansımaları beklenir. Özellikle savaşta insanlar muhakeme duygularını kontrol etmekte zorlanırlar ve daha fazla hata yapmaya meyyal bir hale gelirler. Denilebilir ki bu yönüyle savaş insanın insanı tanıdığı ve ahlakını test ettiği en somut alandır.

Allah Rasûlü'nün Mekke döneminde inen âyetlerde çerçevesi çizilen yüce ahlakının savaşlara pratikte nasıl yansıdığını, olgular üzerinden, kronolojik olarak inceleyerek sonuca ulaşmak en doğru yöntem olarak gözükmektedir. Çünkü tarihi olaylarda gerçekçi bir hükme varabilmemiz için tarihi olayları bütün ayrıntılarıyla sistemli bir şekilde tasvir etmek gerekmektedir. Böylece ilkesel olarak savunulan değerlerin yaşamın içinde nasıl tecrübe edildiğini tespit edebiliriz.³¹

Bu itibarla modern dönem savaşlarıyla geçmişteki savaşları mukayese etmek bu gün için çok mümkün olmasa da insanın doğası ve savaşın temel mantığı değişmediği için eski savaşlardan ve özellikle de bir Müslüman için her yönüyle örneklik teşkil eden Hz. Peygamber'in savaşlarından birçok ders çıkarmamız mümkündür. Özellikle günümüzde Hz.

²⁶ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2018), 318.

²⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, 23/150-152.

²⁸ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8/193-194.

²⁹ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/495.

³⁰ Ebû'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşerî. *el-Keşşâf an hakâ'iki ğavâmi'zî't-tenzîl ve uyûni'l-akâvîl fi vücûhi't-te'vîl*, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 5/ 1127.

³¹ Michael Walzer, *Haklı Savaş Haksız Savaş*, 23-24.

Peygamber ve Müslümanlar hakkında “şiddet”le özdeşleşen bir algının oluşması nedeniyle konu daha da önemli hale gelmektedir.³²

5. İslam’ın Savaş Anlayışı

İslam’ın savaş anlayışı hakkında, savunmacı bir yaklaşımdan ziyade İslam’ın temel kaynaklarını ve tarihi süreci dikkate alarak şu genel tespitleri yapmamız mümkündür: İslam’da barış sağlamak ve hakkı tebliğ etmek için savaş farz kılınmıştır ve yerine göre farz-ı ayn, yerine göre farz-ı kifâyedir. Herhangi bir şeyden hoşlanıp hoşlanmamak soyut bir şey olduğu için bir şeyin iyi veya kötü, hayır veya şer olduğu gerçeği hadiselerin neticesinde ortaya çıkar. İnsan, doğası gereği sınırlı bir bilgiye sahip olduğu için de süreç içerisinde olan ve olacak şeylerin nasıl neticeleneceğini tam olarak bilemez. Bu nedenle insan iyi ve kötüyü bütünüyle kavrayamaz, bunun künhüne sadece Allah hâkimdir. Ayrıca insanlar çoğu zaman hislerinin etkisinde kaldıkları için verdikleri kararların iyi veya kötü olduğunu sonuçlarıyla yüzleştikleri zaman anırlar. Çoğu zaman da tecrübeye ihtiyaç duyulduğu için bu ya mümkün olmaz ya da tecrübe edinceye kadar iş işten geçer. İşte Allah vahiyle işin hakikatini bildirmiştir. İnsanlık tarihi haksız yere yapılan savaşlar ve kavgalarla dolu olduğu için umumi barış tesis edilinceye kadar savaş kaçınılması mümkün olmayan zaruri bir gerçektir. Bu itibarla denilebilir ki Allah, doğru yol üzere bulunanların hayırlarının kendilerini korumalarına bağlı olduğunu bildiği için savaşı farz kılmıştır.³³

Modern dönemde Batılılar İslam’ın savaş anlayışı hakkında bilinçli bir şekilde iki uç yaklaşım ortaya koymuşlardır. Bir kısım Batılılara göre İslam doğrudan savaşa izin verir ve yayılmasını da savaşlara borçludur. Bu görüşü savunanlar İslam’ın hiçbir dinde görülmeyen mucizevi yayılışının manevi boyutunu oluşturan ilmî, edebî, ahlaki, hukuki ve sosyal yönünü Hristiyanlık taassubuyla inkâr etmişlerdir. İslam hakkında bu iftirayı atan Hristiyanlar dinlerinin emrine aykırı olarak Haçlılar döneminden itibaren savaşlar aracılığıyla her türlü zulmü yapmışlar, diğer taraftan da dinlerinin mutlak olarak savaşa karşı olduğunu iddia ederek hem kendilerini, hem de kutsal kitaplarını yalanlamışlardır.³⁴ Onlar aynı zamanda bu tutarsız fikirleriyle son Peygamber’in cihat ile memur olacağını haber veren geçmiş ilahi kitapların mucizelerini de gizlemek istemişlerdir. Hâlbuki İslam’ın kılıç zoruyla yayıldığı iddiası tarihi gerçeklere ve İslam’ın temel prensiplerine aykırıdır. İlmî ve akli deliller, sözün kıymetini takdir eden, ilme değer veren insaflı kişiler için söz konusudur. Bu vasıflardan yoksun olanları, imkânını bulduğu zaman her hakkı ve mukaddesatı çiğneyenleri ve çiğnemek için fırsat bekleyenleri bertaraf etmek ise kılıçla mümkündür. İslâm’da savaş her ne kadar arzu edilmese de bu gibi durumlarda ehven-i şerdir ve izafî bir güzellik kazanır. Yerine göre savaş dini bir görevdir ve Allah yolunda samimi bir niyetle yapıldığı zaman sonuçları da güzel olur. Meşru bir neden olmaksızın yapılan savaşların fitneyi ortadan kaldırmak bir yana daha büyük fitnelere yol açacağı da izahtan varestedir.³⁵

İkinci görüşü savunan Batılılar ise suret-i haktan görünerek şu iddiaları ortaya atmışlardır: İslam sadece savunma amaçlı savaşı meşru kılmış ve müdafaa mecburiyeti olmadıkça savaşa izin vermemiştir. İslam silahla değil, ilim, akıl, hakikate verdiği değer, ikna ve tebliğ yoluyla yayılmıştır. Bu fikri savunanlar İslâm’ı savunuyormuş gibi gözükersen Kur’an’daki savaşla ilgili tüm emirlerin savunmaya mahsus olduğunu, İslâm’da doğrudan savaş ilanı ve saldırı emri olmadığını iddia etmişlerdir. Bu iddialar çok ince ve derin bir siyaset güden müsteşriklerin düşünceleridir. Bu iddia sahiplerinin şu gerçeğin farkında olmamaları

³² Muhammed Hamidullah, *Hız: Peygamber’in Savaşları*, çev. Salih Tuğ, (İstanbul: Yağmur Yayınları, 1972), 13.

³³ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2/79-80.

³⁴ Akdemir, Salih, *Kitâb-ı Mukaddes ve Kur’an’a göre Hız: İsa*, (İstanbul: Kuramer, 2017), 19, 32-33.

³⁵ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2/27-28.

mümkün değildir: Savaş izinin savunmaya mahsus olması demek, savunma imkânın ortadan kaldırılması demektir. Gerekli zaman düşmandan önce harekete geçmeyenler, her zaman olmasa da çoğu zaman savunma gücüne de sahip olamazlar. Bu ise savunma hakkının elden alınması demektir. Müsteşriklerin bu yaklaşımlarının altında yatan gerçek ise bambaşkadır. Onların bu yaklaşımlarının nedeni, işgalleri altında bulunan Müslümanların maddi ve manevi mücadeleden uzaklaşmalarını sağlamak için izledikleri ince bir siyasetten başka bir şey değildir. Bu düşüncelerden etkilenen bazı Müslüman ilim adamları da farkına varmadan Batıların bu amaçlarına hizmet etmektedirler.³⁶ İşin doğrusu İslâm'da ilk emirlerden itibaren savunma meşru olduğu gibi, ihtiyaç halinde Allah yolunda olmak şartıyla saldırı hakkı da meşrudur ve gerektiğinde de bir sorumluluktur. "Allah yolunda" şartı her savaşın meşrutiyetinin esasını oluşturur ve bu şart oluşmadığı sürece savaşa asla izin verilemez. Bu nedenle Avrupalıların düşündüğü şekilde, İslam işgal ve ganimet düşüncesiyle savaşa izin vermemiştir. İslâm'da savaş esnasında savaşın meşrutiyetine gölge düşürebilecek aşırı davranışlar haram olduğu için taarruz savaşında bile uyulması gereken bir savaş hukuku vardır. "*Fakat haksız taarruz etmeyin; Allah haksız taarruz edenleri sevmez.*" (Bakara, 2/190) âyeti bu hususu dile getirmektedir. İslam savaş hukukuna göre savaşa katılmayanlar, kadınlar, çocuklar, din adamları, savaşa katılmayan hastalar, yaşlılar ve güçsüzler öldürülemezler. Ekili arazilere ve imar edilmiş yerlere zarar verilemez. Savaş esnasında öldürülenlere müsl yapılamaz, yani burun, kulak ve göz gibi organlarına zarar verilemez.³⁷

Netice itibarıyla "İslâm silah zoruyla yayılmış saldırgan bir dindir." iddiası açık bir iftiradan ibaret olduğu gibi, "İslâm'ın yayılmasında silahın hiçbir etkisi yoktur." demek de Kur'ân ve Sünnetin gerçekleriyle örtüşmemektedir. İslam'ın silah gücüyle yayılmış olduğu iddiası, Müslümanların dönemin en güçlü askeri gücüne sahip olan Fars ve Rumları mağlup etmelerini açıklamakta yetersiz kalır. Bu da bize İslam'ın yayılmasındaki temel motivasyonun ve muharrik gücün İslam'ın bizzat kendi dinamikleri ve Resûlullah'ın risaleti olduğunu göstermektedir. Hz. Peygamber'in silah kullanması İslam'ın intişarının sadece manevi mücadeleye olmadığını, dinin yayılmasında silahın da rolü olduğunu açıkça göstermektedir.³⁸

İslam savaş anlayışında birinin zalimlik dediğine bir diğersinin adalet demesi mümkün değildir. Çünkü örnek bir ümmet olmak her şartta aklın, imanın, itidalin, fitratın ve ahlakın gereğini yapmakla mümkündür ve bunun savaşta dahi olduğunu ve olabileceğini Kur'an bize İslam'ın kurucu neslinden örnekler vererek ortaya koymuştur. (Bakara, 2/143. Tevbe, 9/100. Fetih, 48/29.)

Hz. Peygamber yirmi yedi gazveye bizzat katılmış, bunlardan yedisinde savaş meydana gelmiştir. Bütün bu savaşlarda Müslümanlardan şehit olanların sayısı yüz elliyi, düşmanların kaybı ise iki yüz elli kişiyi geçmemektedir. Bu sayılara iç mücadele olduğu için Benî Kureyza kuşatması sonrası öldürülenler dâhil değildir.³⁹ Hz. Peygamber'in savaşlarının gerçekleştiği topraklarda İslam'ın kalıcı olarak yerleşmesi onun savaşlarının yıkıcı bir etkisinin olmadığını en büyük şahididir. Çünkü tarihi gerçeklik olarak toprakları fethedildikten sonra hiçbir zaman huzur bulamamış toplumlar vardır.⁴⁰

³⁶ Edward W. Said, *Oryantalizm*, çev. Nezih Uzel, (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1998), 37, 63.

³⁷ Vâkidî, *Meğâzi*, 2/757. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/30-32.

³⁸ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/30-32.

³⁹ Muhammed Hamidullah, *Hız. Peygamber'in Savaşları*, 15. Benî Kureyza'dan öldürülen erkeklerin sayısı 600 ile 900 kişi arasında olduğu nakledilmektedir. İbn Hişâm, 3-4/240-241. Vâkidî, *Meğâzi*, 2/516-517. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, 19/78-79.

⁴⁰ Michael Walzer, *Haklı Savaş Haksız Savaş*, 307.

6. Gayenin Meşruluğunu Esas Alması ve Savaşı Son Seçenek Olarak Tercih Etmesi

a. Müşriklerle Yapılan Savaşlar

Savaşa izin veren ilk ayetler (Hac, 22/39-40. Bakara, 2/190), hukuki ve ahlaki şartlar oluştuğu takdirde Müslümanların kendilerini savunmalarının ve düşmana saldırılarının meşru olduğunu bildirmiştir. Hz. Peygamber'in savaşlarının sahadaki uygulaması bu ilahi emir doğrultusunda gerçekleşmiştir. Allah Resûlü savaş şartları oluşmasına rağmen savaşı son seçenek olarak görmüştür. Bu konudaki temel yaklaşımını “Ey Müslümanlar! Düşmanla karşılaşmayı arzu etmeyiniz; Allah’tan âfiyet dileyiniz. Fakat düşmanla karşılaşınca da sabrediniz.”⁴¹ sözüyle ortaya koymuştur. Onun bu tutumunu, siyasi ve askeri şartların değişmesine bağlı kalmaksızın sürdürdüğünü söylemek mümkündür.

Bedir Savaşı (H.2/M.624) daha önceden planlanmış bir savaş değildi. Savaş ihtimali belirince Hz. Peygamber, Mekke müşrikleriyle anlaşma zemini aramış fakat onlar bunu reddetmişlerdir.⁴² Resûlullah Bedir’e ulaşınca Ömer b. el-Hattâb’la Kureyş’e şu mesajı iletmiştir: “Başkalarıyla savaşmak, sizinle savaşmaktan daha sevimlidir. Başkalarının benimle savaşması da sizin benimle savaşmanızdan daha çok boşuma gider.” Hakîm b. Hizâm Kureyş’e bu teklifin makul olduğunu söylemesine karşın Ebû Cehil “Yemin olsun ki Allah bize onları yenme fırsatı vermişken geri dönmeyeceğiz.” diyerek savaşı tercih etmiştir.⁴³

Bedir sonrası Mekke müşrikleriyle yapılan Uhud Savaşı’na (H.3/M.625) da Mekke müşriklerinin Bedir’in intikamını almak istemeleri neden olmuştur.⁴⁴ Hendek Savaşı ise (H.5/M.627) Müslümanları imha etmek isteyen müşrik Arap ve Yahudilerin işbirliği sonucu meydana gelmiştir. İslam’ın serüveninde çok önemli bir yeri olan bu üç savaş, Müslümanların varlığına yönelik tehditlerin bertaraf edilmesi amacıyla gerçekleşmiştir.⁴⁵

Resûlullah, Hendek Savaşı sonrası Müreysi (Mustalikoğulları) Gazvesi’ne çıkmıştır. (H.5/M.627) Hendek Gazvesi sonrası son Yahudi kabilesi Benî Kureyza’nın da Medine’den çıkarılması çevredeki müşrik Arapları tedirgin etmiş, Müslümanlara karşı ittifak arayışlarına başlamışlardı. Benî Mustalik kabilesinin lideri Hâris b. Ebû Dırâr, bölgedeki kabilelerle işbirliği yaparak Medine üzerine saldırı hazırlığındayken Hz. Peygamber bu kabile üzerine yürüyerek tehdidi bertaraf etmiştir.⁴⁶

Savaş, ahlaki ve hukuki meşruiyeti oluşmadığı takdirde yıkıcı sonuçlar doğurabilir. “Ey iman edenler! Bilmeden birilerine zarar verip de sonra yaptığınıza pişman olmamanız için, yoldan çıkmışın biri size bir haber getirdiğinde doğruluğunu araştırın. (Hucurât, 49/6-8) âyetinin sebep-i nüzülü konunun önemine dikkat çekmektedir. Benî Mustalik kabilesi Müslüman olunca (H.5/M.627) Resûlullah onlara zekât memuru olarak Velid b. Ukbe b. Ebû Muâyt’ı göndermiştir. Resûlullah’ın görevlisini karşılamak için yola çıkan kabile mensuplarını gören Velid b. Ukbe b. Ebû Muâyt öldürüleceğini düşünerek geri dönmüştür. Gerekçe olarak da Benî Mustalik’in kendisini öldürmeye yeltendiğini ve zekât vermeyi kabul etmediklerini göstermiştir. Bunun üzerine Resûlullah onlarla savaşı düşünmeye başlamıştı ki Benî Mustalik’ten gelen bir heyet işin hakikatinin böyle olmadığını, elçiyi karşılamak ve zekâtlarını

⁴¹ Buhârî, “Cihâd”, 112; Müslim, “Cihâd”, 20.

⁴² Vâkıdî, *Meğâzî*, 1/61.

⁴³ Vâkıdî, *Meğâzî*, 1/61.

⁴⁴ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3-4/60; Vâkıdî, *Meğâzî*, 1/199-200; İbn Sa’d, *Tabakât*, 2/33; Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, 11/172-174.

⁴⁵ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3-4/60; İbn Sa’d, *Tabakât*, 2/10-11, 33; Vâkıdî, *Meğâzî*, 1/19-20, 199-200; Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, 11/41-42, 121, 172-174.

⁴⁶ Buhârî, *Meğâzî*, 32; Vâkıdî, *Meğâzî*, 1/405-411; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3-4/302-308; İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 2/63-64; Adem Apak, *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi 1*, 308-309.

teslim etmek üzere yola çıktıklarını, bunu gören görevlinin kendilerini görünce geri döndüğünü söylemiştir. Olup bitenlerin iç yüzünü bildirmek üzere bu âyet nazil olmuştur.⁴⁷

Hudeybiye Antlaşması (H.6./M.628) öncesinde Mekke müşriklerinin savaş nedeni sayılabilecek her türlü girişimlerine rağmen Allah Resûlü savaşı son seçenek olarak görmüştür. O gün Mekke müşrikleri hem Allah Resûlü'nün elçilerine kötü muamelede bulunmuşlar hem de baskın yapmak üzere kırk-elli kişiden oluşan bir askeri birlikle Müslümanlara taş ve ok atarak bir kişiyi şehit etmişlerdir. Müslümanlar bu birliği kuşatıp esir almalarına rağmen Resûlullah bunları öldürtmeyip serbest bırakmıştır. Allah Resûlü, Mekke müşriklerinin saldırganlıklarına ve Müslümanlardan bazılarının tepkisine rağmen Mekke müşrikleriyle savaşı değil, anlaşmayı tercih etmiştir.⁴⁸

Hz. Peygamber ve arkadaşları için başlangıçtan itibaren Kâbe'ye ev sahipliği yapan Mekke'yi yeniden tevhidin sembolü yapmak en önemli hedefti. Bunun için de Allah Resûlü, Mekke'yi fethetmek için (H.8/M/630) ahlaki ve hukuki gerekçenin oluşmasını beklemiştir. Mekke müşrikleri, müttefikleri Benî Bekir'in Huzâ'a'ya karşı toplumsal vicdanı yaralayan saldırganlıklarını destekleyerek Hudeybiye Antlaşmasını ihlal edince fetih için hukuki ve ahlaki gerekçe oluşmuştur. Resûlullah, ahde vefanın ve haksızlık karşısındaki tavizsiz duruşunun gereğini yerine getirmek için Mekke üzerine yürümüştür.⁴⁹

Resûlullah, siyasi ve askeri şartların lehine olduğu durumlarda bile savaşı son seçenek olarak görmüştür. Bunun en somut tezahürünü en büyük hasmı olan Mekke müşriklerine karşı şehrin fethindeki tavrında görmekteyiz. Allah Resûlü hayatı boyunca en sistematik tepkiyi Mekke müşriklerinden görmüştür. Mekke dönemindeki baskı ve şiddet politikası Medine döneminde sıcak çatışmaya dönüşerek tarafların can kayıplarına neden olmuştur. Mekke müşriklerinin Müslümanların haklı davalarının önündeki en büyük engel olmaları da dikkate alındığında müşriklere karşı öfke, kin, nefret ve intikam duygularının oluşması doğal bir durumdur. Allah Resûlü Mekke üzerine yürürken bu gerçekleri dikkate almış, biriken öfkeyi muhakeme duygusuyla kontrol etmiştir. Fetih günü Resûlullah'ın sancağını taşıyan Sa'd b. Ubâde'nin Ebû Süfyân'ı gördüğü zaman gösterdiği tepki bunun tipik bir örneğidir. O gün Sa'd b. Ubâde hasımlarına karşı hislerini şu şekilde ifade etmiştir: "Bu gün şiddetli bir savaş günüdür. Haramlar helal olacak, Allah Kureys'i zelil edecek." Resûlullah'la karşılaşan Ebû Süfyân, Sa'd b. Ubâde'nin bu tavrını onaylayıp onaylamadığını sorunca ona "Bu gün merhamet günüdür. Bu gün Allah Kureys'i azîz kılmıştır" cevabını vermiş ve Sa'd b. Ubâde'yi azlederek yerine oğlu Kays b. Sa'd'ı göreve getirmiştir. Allah Resûlü bu tasarrufuyla hiçbir savaş ve fethin intikamı meşru kılmadığını ilkesel olarak pratiğe dökmüştür.⁵⁰

Mekke müşrikleriyle Müslümanların birbirleri hakkındaki algılarının farkında olan Abbas b. Abdülmuttalib ise fetih öncesi duygularını şu şekilde ifade etmiştir: "Kureys'in yarın başına geleceklerden dolayı evvahlar olsun! Resûlullah, Kureys kendisinden eman dilemeden önce Mekke'ye girerse bu onların ebediyen yok olmaları demektir." Abbas b. Abdülmuttalib, Ebû Süfyân'la karşılaşınca kavmi adına Resûlullah'tan eman dilemesini önermiştir. Ebû

⁴⁷ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3-4/296; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, 21/352. Konuyla ilgili Katâde'nin rivayetine göre Velid b. Ukbe b. Ebû Muâyt, Resûlullah'a Beni Mustalik'in irtidât ettiğini söylemiş, Resûlullah işin gerçeğini araştırmak üzere Hâlid b. Velid'i görevlendirmiş, Hâlid, yaptığı araştırma sonucunda onların ezan okuduklarını ve namaz kıldıklarını gözlemlemiştir. Bunun üzerine ilgili âyetler nazil olunca Resûlullah "İşin hakikatini araştırmak Allah'tan, acele ise şeytandandır." buyurmuştur. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, 21/351-353.

⁴⁸ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3-4/314-317; Vâkîdî, *Meğâzî*, 2/602, 606-609; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, 21/242-243, 287-304, 300-301.

⁴⁹ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3-4/389-390; Vâkîdî, *Meğâzî*, 3/380-384; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, 11/353-365.

⁵⁰ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3-4/406; Vâkîdî, *Meğâzî*, 2/821-822.

Süfyân'ın eman dilemek üzere Resûlullah'ın yanına geldiğini gören Hz. Ömer, daha önce yaptıklarından dolayı onun öldürülmesini istemiştir. Abbas b. Abdulmuttalib'in eman vermesi ve Resûlullah'ın isteği üzerine Hz. Ömer bu düşüncesinden vazgeçmiştir. Ebû Süfyân, Resûlullah'ın bu tavrı sonrası Müslüman olmuş, sonra da Hz. Peygamber kendisine Kureys'e şu çağırışı yapmasını emretmiştir: *"Ebû Süfyân'ın evine girenler, kendi evinin kapısını kilitleyenler ve Kâbe'ye sığınanlar güven içerisindedirler."* Ebû Süfyân, Resûlullah'ın bu tavrına karşı minnet hislerini *"Anam babam sana feda olsun! Ne kadar da halim, kerim ve affedicisin"* sözleriyle ifade etmiştir.⁵¹

Fetih günü içerisinde Safvân b. Ümeyye, İkrime b. Ebû Cehil ve Süheyl b. Amr'ın da bulunduğu bir grup Mekkeli, Hâlid b. Velid komutasındaki birliğin Mekke'ye girmesine izin vermemiş, çıkan çatışmada Mekke müşriklerinden on iki veya on üç kişi öldürülmüştür. (Vâkıdî'nin rivayetine göre Kureys'ten yirmi dört, Hüzeyl kabilesinden dört kişi öldürülmüştür.) Resûlullah olanları tasvip etmemiş, çatışmayı Mekkelilerin başlattığını öğrenince de *"Allah hayra hükmetmiştir."* demiştir.⁵² Resûlullah, bu çatışmaya katılan ve hakkında ölüm emri verdiği İkrime b. Ebû Cehil'i, Safvân b. Ümeyye ve Süheyl b. Amr'ı affetmiştir. Allah Resûlü bu tavrıyla savaşın, kişiler arasında gerçekleşen bir ilişkiden ziyade siyasi taraflar arası kurulan bir ilişki olduğunu göstermiştir.⁵³

Mekke'nin fethi sonrası Hevâzin kabileler topluluğu Kureys'ten sonra sıranın kendilerine geldiğini düşünerek Müslümanlar üzerine ani bir baskın hazırlığına girişmişlerdir. Hevâzin ve Sakîf kabilesi durumun ciddiyetinden dolayı kadın ve çocukları da savaş alanına getirmişlerdir. Böyle yapmakla savaşçıların en değerli varlıklarını bırakıp kaçmayacaklarını düşünmüşlerdir. Bölgenin en güçlü kabilelerinin savaş hazırlığından haberdar olan Resûlullah, on iki bin kişiden oluşan ordusuyla Huneyn vadisinde düşmanla karşılaşmış, başlangıçta mağlup duruma düşmelerine rağmen olağanüstü cesaretiyle düşmanını mağlup etmiştir. (H.8/M.630)⁵⁴ Huneyn Savaşı'nın taraflarından Sakîf kabilesi, bozgun sonrası Tâif'teki kalelerinde savunmaya geçmişler, Mekke için tehdit oluşturdukları için Hz. Peygamber Tâif'i kuşatmıştır. Yirmi gün süren kuşatma, muhkem kaleler aşılamayınca şartlar daha fazla zorlaşmadan Allah Resûlü tarafından sonlandırılmıştır. Resûlullah Tâif'ten ayrılırken Sakîf kabilesi için beddua etmesi talep edilince *"Allahım! Sakîf'i hidayete erıştır ve onları bana Müslüman olarak getir."* demiştir. Hz. Peygamber'in bu tavrı, onun savaş anlayışının özünü teşkil etmektedir. Çünkü O'nun için en değerli şey insanların hidayetidir ve savaş amaç değil bir araçtır.⁵⁵

b. Yahudilerle Yapılan Savaşlar

Allah Resûlü, Medine'ye hicreti sonrası Yahudilerle iyi ilişkiler kurmaya çalışmış fakat Yahudilerin ona karşı tutumları genellikle olumsuz olmuştur. Yahudilerle ilişkilerin seyrini belirleyen ilk gelişme, Beni Kaynukâ Yahudilerinin Bedir Savaşı sonrası Medine sözleşmesine aykırı davranarak Müslümanları tehdit etmeleri nedeniyle Medine'den çıkarılmaları olmuştur. (H.2/M.624) Kaynukâ Yahudileri on beş gün süren kuşatma sonrası teslim olmuşlar, bu süre içerisinde tarafların her hangi bir can kaybı olmamıştır. Resûlullah'ın Kaynukâ Yahudilerini sürgün etmekle yetinip daha ağır bir şekilde cezalandırmamasının nedeni olarak müttefikleri

⁵¹ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3-4/402-406; Vâkıdî, *Meğâzî*, 3/ 815-820.

⁵² İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3-4/407-408; Vâkıdî, *Meğâzî*, 3/826, 838-39.

⁵³ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3-4/417-418; Vâkıdî, *Meğâzî*, 3/848-852.

⁵⁴ Buhârî, "Meğâzî", 55; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3-4/80-92; Vâkıdî, *Meğâzî*, 3/888-909; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/150-151.

⁵⁵ Buhârî, "Meğâzî", 56; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3-4/488; Vâkıdî, *Meğâzî*, 3/923-937; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/158-159.

Abdullah b. Übey'in ricası olduğu nakledilmektedir.⁵⁶ Hz. Peygamber'in tavır ve davranışlarının temel belirleyicisi vahyin yol göstericiliği olduğu için, onun düşmanlarına karşı adalet ve affedip hoş görme şeklinde tezahür eden siyaseti mutlak anlamda bu hadisede de etkili olmuştur.⁵⁷

Benî Nadîr Yahudileri ise Allah Resûlü'ne suikast girişiminde buldukları için Medine'den sürgün edilmişlerdir. Suikast girişimi sonrası Resûlullah onlardan şehri terk etmelerini istemiş, onlar ise münafıkların telkinleri üzerine bu teklifi kabul etmemişlerdir. Bunun üzerine Hz. Peygamber Benî Nadîr Yahudilerini kuşatmıştır. On beş gün süren kuşatma sonrası her hangi bir çatışma olmaksızın Yahudiler teslim olmuşlardır. (H.4/M.625) Resûlullah daha önce Kaynukâ Yahudilerine yaptığı şekilde onların da Medine dışına gitmelerine izin vermiştir. Resûlullah'ın bu Yahudi kabilesini de sadece şehir dışına çıkarmakla yetinmesinin onun savaş ahlakının ve adaletinin bir sonucu olduğunu söyleyebiliriz.⁵⁸

Medine'de kalan son Yahudi kabilesi Benî Kurayza olmuştur. Kurayza kabilesi, diğer iki kabilenin Medine'den çıkarılmalarına ve Resûlullah'la yapmış oldukları anlaşmaya rağmen Hayber Yahudileri ve Mekke müşrikleriyle birlikte Müslümanlara karşı hasmane tutumlarını sürdürmüşlerdir. Kurayza Yahudileri, Mekke müşrikleri ve müttefiklerinin Müslümanların varlığını ortadan kaldırmak amacıyla Medine'yi kuşattıkları Hendek Savaşı'nın en kritik anlarında Müslümanlara ihanet etmişlerdir. Onlar Müslümanların bir nevi varlık yokluk mücadelesi verdikleri bu kuşatma esnasında ahzab ordusuyla işbirliği yapmayı kabul ederek Müslümanları açık bir hedef haline getirmişlerdir. Kuşatma başarısızlıkla sonuçlanınca Allah Resûlü Benî Kureyza'yı on beş gün süreyle kuşatmış, Yahudiler kuşatmadan umutlarını keserek teslim olmuşlardır. Resûlullah diğer iki Yahudi kabileye karşı takınmış olduğu af ve hoşgörünün aksine Sa'd b. Muâz'ın bu kabilenin savaşçı erkeklerinin öldürülmesine, çocuklarının ve kadınlarının esir edilmesi hükmüne rıza göstermiştir.⁵⁹ Resûlullah'ın bu kabileye karşı böyle bir tutum sergilemesinde suç-ceza ilişkisini dikkate aldığını söylemek mümkündür. Diğer kabilelerin kuşatılma ve sürgün edilme nedenleriyle bu kabilenin cezalandırma gerekçesi birbirinden çok farklıdır. Kaynuka ve Nadîr Yahudileri'nin sürgünle cezalandırılmalarında suçun fiili boyutu tamamen oluşmamışken Kureyza'da oluşmuştur. Aynı şekilde sürgün edilen Nadîr Yahudilerinin Hendek Savaşı'nın organizatörleri olmaları gerçeği de Resûlullah'ın böyle bir hüküm vermesinde etkili olmuştur. Kısacası Resûlullah'ın üç Yahudi kabilesine karşı tavrı suç-ceza ilişkisine göre şekillenmiştir.⁶⁰

Hayber, Arap yarımadasındaki Yahudilerin merkezi durumunda olduğu için Resûlullah'ın daha önce Medine'den sürgün ettiği Benî Nadîr Yahudileri buraya yerleşmişlerdi. Yurtlarından çıkarılmaları nedeniyle bu Yahudi kabilesi Hayber'i Müslümanlara karşı bir üs haline getirmişlerdir. Buradan hem Mekke müşriklerini Müslümanlara karşı kışkırtmışlar, hem de Medine için bir tehdit oluşturmuşlardır. Hendek Savaşı bu Yahudi kabilesinin organizesi sonucu meydana gelmiştir. Bu savaş esnasında Kureyza Yahudilerinin Resûlullah'la yaptıkları anlaşmayı bozmasına da burayı merkez edinen Yahudiler neden olmuştur. Hendek Savaşı sonrasında da Yahudiler, Medine'deki münafıklar

⁵⁶ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3/49-53; Vâkıdî, *Meğâzî*, 1/176-180; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/29; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, 5/239-240.

⁵⁷ Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 1/577; Mehmet Azimli, *Siyeri Farklı Okumak*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 275-281.

⁵⁸ Buhârî, "Meğâzî", 14; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3/199-201; Vâkıdî, *Meğâzî*, 1/363-380; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/53-58; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, 7/144; 8/228-230, 251-254.

⁵⁹ Vâkıdî, *Meğâzî*, 2/410-415 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülük*. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim. (Mısır: Dâru'l-Maârif, ts.), 2/480; İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/342; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, 11/239.

⁶⁰ Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 1/586-587.

ve müşrik Araplarla Müslümanlara karşı işbirliği yaparak tehdit oluşturmaya devam etmişlerdir. Savaşın bütün şartlarının oluşması üzerine Allah Resûlü Hayber üzerine sefere çıkmıştır. Zorlu bir kuşatma sonrası Hayber fethedilmiştir. (H.7/M.628) Resûlullah fetih sonrası Tevrat'a göre hüküm verseydi savaşçı erkekler öldürülecek, kadın ve çocuklar da köleleştirilecekti. Fakat Allah Resûlü önce tamamının canını bağışlayarak Hayber'den ayrılmasını istemiş, daha sonra kararını yumuşatarak yerlerinde kalmalarına ve topraklarını ekerek ürünlerin yarısını almalarına izin vermiştir. Hayber Yahudilerinin on bin kişilik bir savaşçı potansiyeli göz önüne alındığı zaman Resûlullah'ın bu hükmü daha da anlamlı hale gelmektedir.⁶¹

c. Hristiyanlarla Yapılan Savaşlar

Müslümanların Hristiyanlarla karşılaşması ilk defa Mûte Savaşı'nda (H.8./M.629) olmuştur. Bu savaşın sebebini Hz. Peygamber'in elçisinin uluslararası hukuka aykırı bir şekilde öldürülmesi oluşturmuştur. Üç bin kişiden oluşan İslam ordusu, yüz bin kişilik büyük bir orduyla savaşıp savaşmama konusunda tereddüde düşmüş, bazılarının durumun Resûlullah'a bildirilmesi ve onun kararına göre hareket edilmesini önermeleri üzerine ordu komutanlarından Abdullah b. Revâha, Hz. Peygamber dönemi savaşlarının amacını ve ruhunu özetleyen şu tarihi ifadeleri serdetmiştir: Allah'ın bizi şereflendirdiği din uğruna savaşıyoruz. Bedir ve Uhud'da düşmanımızla bu duyguyla savaştık. Şimdi de iki şerefli şey için savaşacağız. Ya Allah ve Resûlü'nün vaat ettiği şekilde galip geleceğiz ya da şehit olacağız." İslam ordusu bu savaşta büyük bir mücadele vererek geri çekilmiştir.⁶²

Tebük Seferi (H.9/M.630) Hz. Peygamber'in katıldığı son sefer olmuştur. Bizans'ın Hristiyan Araplarla birlikte Medine'ye saldırmak için harekete geçtiğine dair haberin Medine'ye ulaşması üzerine Allah Resûlü, yaklaşık otuz bin kişiden oluşan ordusuyla Tebük seferine çıkmıştır. Hz. Peygamber Medine'den 778 km. uzaklıkta bulunan Tebük'e kadar ilerleyerek burada 20 gün kalmış ve herhangi bir çatışma olmadan geri dönmüştür. Hz. Peygamber'in savaşlarındaki insani ve ahlaki tutumunun realiteye yansımaları Tebük Seferi'nde açıkça görmekteyiz. Şöyle ki bu sefer öncesi Medine dönemindeki askeri ve siyasi faaliyetler başarıyla neticelenmiş, seksen küsur kişiden oluşan münafıkların dışında bütün Müslümanlar bu sefere katılmıştır. Yaklaşık üç ay süren sefer esnasında Medine ve çevresinde güvenliği tehdit eden ciddi bir hadisenin meydana gelmemesini de Allah Resûlü'nün izlediği genel siyasetin bir neticesi olarak görmek mümkündür.⁶³

Hz. Peygamber'in katıldığı savaşları kronolojik olarak incelediğimiz zaman şu sonuçlara ulaşabiliriz: O, savaş öncesi siyasi ve diplomatik temaslara öncelik vermiş, sorunu bu şekilde çözülebildiği takdirde savaşmamıştır. Yine o, savaş ahlakının gereği olarak düşmanı tamamen yok etmeyi düşünmemiş, bozguna uğratmadan da amaçlarına ulaşmıştır. Savaşta hedefin meşruiyetine dikkat etmiş, hukuki ve ahlaki çerçeveyi aşmamış ve aşanları da uyarmıştır.

⁶¹ Buhârî, *Meğâzî*, 16; İcâre, 22; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/80-85; 113-114; Vâkidi, *Meğâzî*, 2/690-91;706-711; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3/351-353; Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 1/590-595. Apak, *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi*, 1/344-347.

⁶² İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3-4/375; Vâkidi, *Meğâzî*, 2/755-756, 760; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/128.

⁶³ Vâkidi, *Meğâzî*, 3/989-990, 996, 1018-1019; 1056-1057; İbn Sa'd, *Tabâkat*, 2/150-151; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3-4/ 516. İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2004), 243. Taberî ve İbn Kesîr, Tebük Seferi'nin nedenini cizye âyeti (Tevbe, 9/29.) ile inkârcılarla mücadeleye en yakınlarından başlamak emreden (Tevbe, 9/123) âyeti olduğunu kabul etmektedirler. Özellikle Taberî, Resûlullah'ın Tebük seferine çıkmak istemesinin ana nedenini Rum ve Hristiyan Arapların topraklarını fethetmek olduğunu belirtiyor. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, 12/ 58-59; İsmâil b. Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. (Kahire: Dâruhicra, ty.), 7/144-145.

7. Savaşa Katılmak İstemeyenlere ve Katılmayanlara Karşı Tavrı

“Onların üstünde egemen bir zorba değilsin.” (Ğâşiye, 88/22.) âyeti Resûlullah'ın tebliğ görevini yerine getirirken baskıcı bir tutum içerisinde olamayacağını bildirmiş, Hz. Peygamber de risâletinin başlangıcından sonuna kadar bu ilahi emrin gereğini yerine getirmiştir. Medine'de savaş emri geldikten sonra Hz. Peygamber insanları iman etmeye ve savaşa katılmaya zorlamamıştır. Resûlullah müminleri Allah yolunda savaşa teşvik etmiş, maddi-manevi kazançlarından bahsetmiş ve mazeretsiz olarak katılmayanlara süreç içerisinde manevi müeyyideler uygulayarak bu konuda yüce ahlakının gereğini yerine getirmiştir. Savaştan geri kalanları dışlamayarak onları İslâm toplumuna kazandırma siyaseti izlemiş ve bunda da başarılı olmuştur.⁶⁴

Allah Resûlü'nün bu konudaki ilk uygulamasını Bedir Savaşı'nda görmekteyiz. Hz. Peygamber, Bedir Savaşı'na neden olan Kureyş ticaret kervanını takip için ashabına çağrıda bulunmuş, “Müminlerden bir grup ise bu konuda kesinlikle isteksizlerdi.” (Enfâl, 8/5) âyetinde belirtildiği üzere bu çağrı bazı Müslümanlara ağır gelmiş ve sefere çıkmakta isteksiz davranmışlardır. Resûlullah'ın bu çağrısına Müslümanlardan sadece gönüllü olanlar katılmışlardır. Buna rağmen Resûlullah, Bedir Savaşı'ndan geri kalanlara sitem etmemiştir. (Nisâ, 4/95) âyeti de Bedir'e katılanların manevi derecelerini bildirmiş, katılmayanları kınamamıştır.⁶⁵

Kureyş kervanını ele geçirmek üzere yola çıkan Müslümanlar için savaş ihtimali belirince, bazıları savaşa hazır olmadıklarını gerekçe göstererek Allah Resûlü'yle tartışmışlardır. (Enfâl, 8/5-6) âyetleri Bedir Savaşı öncesi Resûlullah ile Müslümanlar arasındaki bu tartışmayı konu etmektedir. Bu kritik anda Resûlullah ashabıyla ne yapmaları gerektiğini istişare etmiş, muhacirlerden Hz. Ömer, Hz. Ebû Bekir ve Mikdâd b. Esved, koşulsuz desteklerini belirtmelerine rağmen Resûlullah hassaten ensarın görüşlerini ifade etmesini beklemiş, durumun nezaketini anlayan Sa'd b. Muâz, ensarın desteğini belirtmiştir. Resûlullah'ın özellikle ensarın görüşünü bildirmesini istemesinin nedeni, onların Akabe Biatı'nda Resûlullah'a “Ey Allah'ın Resûlü! Şehrimize gelinceye kadar sana emân veremeyiz. Şehrimize geldiğin zaman bizim zimmetimizde olur ve seni kadınlarımızı, çocuklarımızı koruduğumuz gibi koruruz.” diyerek söz vermeleriydi. Muhtemel bir savaş Medine sınırlarının dışında olacağı için, Resûlullah onlardan zarif bir üslupla rızalarını almak istemiştir. Bu onun yaptığı anlaşmalara sadakatının de en güzel örneklerinden birini teşkil etmektedir. Böylece Hz. Peygamber hem ensarın hem de muhacirlerin rızasını aldıktan sonra savaşa karar vermiştir.⁶⁶

Hz. Peygamber, Bedir Savaşı sonrası meydana gelen Uhud Savaşı öncesinde arkadaşlarıyla savaş stratejisi hakkında görüş alışverişinde bulunmuş, kendisi Medine'de kalıp savunma savaşı yapılması yönünde görüş belirtmiştir. Arkadaşlarının büyük çoğunluğu, düşmanın şehrin dışında karşılanması gerektiği yönünde görüş belirtince, maddi-manevi nüfuzunu kullanmayarak çoğunluğun kararına göre hareket etmiştir. Resûlullah'ın görüşüne aykırı davrandıklarının farkına varan Müslümanlar, Allah Resûlü'ne bu konuda salahiyet vermelerine rağmen “Bir Nebî'ye zırbını kuşandıktan sonra savaşmadan çıkarması yaraşmaz.”

⁶⁴ Karaman, ve dğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsîr*, 5/612-613.

⁶⁵ Buhârî, *Kitâbu't-Tefsîr*, 4/18; *Kitâbu'l-Meğâzî*, 3; Vâkîdî, *Meğâzî*, 1/20-21; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, 7/370; 11/41-42, 121; 12/59-60, 66. Kervanlarını kurtarmak için yola çıkan Mekke müşriklerinin tavrı ise Hz. Peygamber'in tavrının aksine olmuştur. Onlar “Müslümanlara karşı yapılacak bu seferden geri kalanların evlerini yıkacak, mallarına da el koyacağız.” diyerek sefere çıkmakta isteksiz davrananları açıkça tehdit etmişlerdir. Bu nedenle Mekke'de ailelerinin baskısı nedeniyle hicret edemeyen ve Müslümanlığını gizleyen; henüz şüphelerini izale edememiş gençler bu savaş katılmak zorunda kalmışlardır. Vâkîdî, *Meğâzî*, 1/147-152; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1-2/709-714; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, 11/226-228.

⁶⁶ Buhârî, *Kitâbu'l-Meğâzî*, 5/4. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, 11/35-44; 498-50.

diyerek alınan kararı uygulamak üzere Uhud'a hareket etmiştir.⁶⁷ Uhud'a varmadan önce münafıkların lideri Abdullah b. Übey değişik mazeretler üreterek beraberindeki üç yüz kişiyle birlikte geri dönmüştür.⁶⁸ Savaş öncesi geri dönen münafıklar hakkında Resûlullah *"Medine pak ve temiz bir yerdir. O, ateşin gümüşün posasını attığı gibi murdar olanı dışarı atar."* diyerek bunlar hakkında herhangi bir maddi müeyyide uygulamamıştır.⁶⁹

Uhud Savaşı sonrası gerçekleşen Hendek kuşatması süresince Müslümanları meşgul eden en önemli sorun münafıkların tavrı olmuştur. Bu savaş öncesi münafıklar, Resûlullah ve ashabinin güçlü hasımlarına karşı yapılacak bu savaşı kazanamayacaklarını, düşmanın Müslümanları yok edeceğini, bu nedenle savaşmalarının bir anlamı olmadığı şeklinde yaygara kopararak Müslümanların kuvve-i mâneviyelerini kırmaya çalışmışlardır. Onların bu ikircikli tavırları (Ahzab, 33/18-19) âyetlerinde dile getirilmiştir. Hz. Peygamber, Hendek Savaşı sonrası bu münafıklara karşı da maddi bir müeyyide uygulamamıştır.⁷⁰

Tebük Seferi hazırlıkları Medine'de kılığın, aşırı sıcakların hüküm sürdüğü ve meyvelerin olgunlaştığı bir dönemde başladığı için bazı Müslümanlar sefere katılmak istememişlerdir. (Tevbe, 9/38) âyeti sefere çıkma konusunda isteksiz davranan Müslümanların varlığını haber vermiş ve onları savaşa çıkmaya teşvik etmiştir. Sefere çıkmadıkları takdirde *"Eğer Allah yolunda sefere çıkmazsanız, sizi elem dolu bir azap ile cezalandırır ve yerinize sizden başka bir toplum getirir. Siz ise ona hiçbir zarar veremezsiniz. Allah her şeye bakiyle gücü yetendir."* (Tevbe, 9/39) âyetinde belirtilen gerçeklerle yüzleşecekleri hatırlatılmış ve hatalarından dönmeye çağrılmışlardır.⁷¹

Resûlullah'ın çağrısı karşısında münafıklar ise (Tevbe, 9/42, 81) âyetlerinde bildirildiği üzere mesafenin uzaklığını ve havalının sıcaklığını bahane ederek sefere katılmamak için Resûlullah'dan izin istemişlerdir. Allah Resûlü, zahire göre hükmederek onlara izin vermiştir. *"Allah seni affetsin! Doğru söyleyenler sana iyice belli olup, yalancılara bilinceye kadar beklemeden niçin onlara izin verdin?"* (Tevbe, 9/43) âyeti bu tasarrufu nedeniyle Resûlullah'ı uyarmıştır.⁷² Resûlullah, Tebük seferine mazeretsiz olarak katılmayanların helak olduklarını belirtmekle yetinmiş,⁷³ bu kimseler hakkında *"Onlardan ölen hiçbirine asla namaz kalma ve kabrinin başında durma. Çünkü onlar Allah'ı ve Resûlü'nü inkâr ettiler ve fâsik olarak öldüler."* (Tevbe, 9/84) âyeti nazil olarak Resûlullah'a onların cenaze namazlarını kılmamasını emretmiştir. Böylece bu sefere katılmayan münafıklar manen ağır bir şekilde cezalandırılmışlardır.⁷⁴ Bu sefer öncesi Bedevilerden de bir grup sefere katılmamak için Resûlullah'tan izin istemiştir. (Tevbe, 9/90) âyeti bunlar hakkında nazil olmuştur.⁷⁵ (Tevbe, 9/120) âyeti bedevilere, Tebük seferinde geri

⁶⁷ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, 6/6-14, 124, 215-216; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3-4/62-63; İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/34, 42; Vâkidi, *Meğâzî*, 2/208-209, 214-216.

⁶⁸ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, 6/222-223.

⁶⁹ Buhârî, *Kitabu'l-Meğâzî*, 17; Kitâbu't-Tefsîr, 4/15; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, 7/281-286.

⁷⁰ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, 19/50-52. İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3-4/216-217.

⁷¹ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, 11/458-460.

⁷² Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, 11/476-481, 602-604. Resûlullah, Tebük Seferi öncesi mazeret bildirenlere izin vermiş, konu hakkında *"Allah seni affetsin! Doğru söyleyenler sana iyice belli olup, yalancılara bilinceye kadar beklemeden niçin onlara izin verdin?"* (Tevbe, 9/43) âyeti nazil olarak kendisine emredilmeyen bir konu hakkında izin vermesinden dolayı Resûlullah'ı itâb etmiştir. Daha sonra nazil olan *"O halde bazı işlerini görmek için senden izin isterlerse, içlerinden dilediğine izin ver."* (Nur, 24/62) âyeti seferlere katılmak isteyenler için Resûlullah'ın dilediklerine izin verebileceği bildirilmiştir. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, 11/478-479.

⁷³ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, 11/608-609; 21/263-264.

⁷⁴ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, 11/610.

⁷⁵ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, 11/619-621.

kalmalarının ve kendi canlarını Hz. Peygamber'in canından üstün tutmalarının yaraşmayacağını bildirmiştir.⁷⁶

Allah Resûlü, Tebuk seferine mazeretsiz olarak katılmadıklarını itiraf eden Ka'b b. Mâlik, Mürâre b. Rebî' ve Hilâl b. Ümeyye'ye sadece manevi yaptırım uygulamış, “*Andolsun Allah; Peygamber ile içlerinden bir kısmının kalpleri eğrilmeğe yüz tuttuktan sonra, sıkıntılı bir zamanda ona uyan muhacirlerle ensarın tövbelerini kabul etmiştir. Evet, onların tövbelerini kabul etmiştir.*” (Tevbe, 9/117) âyetinin nazil olması üzerine de bu cezayı kaldırmıştır.⁷⁷

Allah Resûlü, savaş öncesi veya sonrası, savaş kurallarına aykırı davranan bazı arkadaşlarına suçları sübûta ermesine rağmen bağışlayıcı bir tutum sergilemiştir. Benî Kurayza Kuşatması sürerken Kurayza Yahudileri durumları hakkında istişare etmek üzere Müslümanlardan Ebû Lübâbe b. Münzir'le görüşmek istemişlerdir. Ebû Lübâbe, Resûlullah'ın izni ile onlarla görüşmüştür. Bu görüşme esnasında kadınların ve çocukların ağlamaları Ebû Lübâbe'yi çok etkilemiş, bu nedenle Yahudilerin kendisine “Muhammed'in hükmü üzere inmemiz konusunda ne dersin?” sorusuna eliyle boğazını göstererek öldürüleceklerini ima etmiştir. Ebû Lübâbe, bu yaptığının Allah Resûlü'ne ihanet etmek olduğunu anlayarak pişman olmuştur. Savaş hukukuna göre cezayı gerektiren bir davranış sergilemesine rağmen Hz. Peygamber, onu bu yaptıklarından dolayı cezalandırmayıp affetmiştir.⁷⁸

Allah Resûlü, Mekke'nin fethi için yapılan hazırlıkların gizli tutulmasını emretmesine rağmen Bedir ashabından Hâtıb b. Ebû Beltea, Mekke'deki yakınlarına ve mallarına zarar geleceği endişesiyle Mekkelileri bilgilendirmek üzere yazdığı mektubu bir kadın aracılığıyla gizlice ulaştırmak istemiştir. Durumdan haberdar olan Allah Resûlü, Hz. Ali ve Zübeyr b. Avvâm'ı görevlendirerek mektubun yerine ulaşmasını engellemiştir. Hz. Ömer, Hâtıb b. Ebû Beltea'nın cezalandırılmasını isteyince Allah Resûlü, Bedir ashabından olduğu için Hâtıb'ı affetmiştir.⁷⁹

Sonuç olarak Hz. Peygamber döneminde Medine'de kurumsal bir askeri teşkilat olmadığı için İslam ordusu yetişkin gönüllü Müslümanlardan teşkil edilmiştir. Bu süreç içerisinde savaşa katılıp şehit olmayı isteyenler olduğu gibi, az sayıda da olsa savaşa katılmak istemeyen veya katılmayan Müslümanlar da olmuştur. Bu savaşlarda en fazla sorun çıkaranlar ise münafıklar olmuştur. Onlar, savaş öncesinde, savaş esnasında ve sonrasında sinsice davranışlar sergileyerek İslam ordusunu içten yıpratmaya çalışmışlardır. Bütün bu süreçte Hz. Peygamber, çok yönlü bir siyaset izleyerek sorunları yüce ahlakının neticesi olan manevi otoritesiyle suhuletle çözmüştür. Bu tutumunun sonucunda siyasi birlik kurma imkânlarından mahrum olan Arapları bir devlet şemsiyesi altında toplamıştır.

8. Hz. Peygamber'in Örnek Ahlakının Savaşlara Yansıması

a. Cesareti ve Kararlılığı

Savaşta bir komutan ve askerden beklenen en önemli haslet cesarettir. Savaşta iyi bir komutandan beklenen ise yüksek insani özelliklerden ziyade yaptığı işin kesinlikle çok önemli olduğuna inanan birisi olmasıdır. Çünkü bu özelliğe sahip birisi sabırlı ve cesur olur. İnsani hassasiyetleri yüksek birisinin komutan olarak işi çok zordur.⁸⁰ Allah Resûlü bir komutan

⁷⁶ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, 12/71.

⁷⁷ Buhârî, *Kitâbu'l-Megâzî*, 81; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, 12/49-58; Vâkidî, *Megâzî*, 3/1074; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3-4/531, 536.

⁷⁸ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, 11/121-122; 8/413; 506-507. İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3-4/ 237-238; Vâkidî, *Megâzî*, 2/509-510.

⁷⁹ Buhârî, *Kitâbu'l-Megâzî*, 45; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3-4/399; Vâkidî, *Megâzî*, 2/798; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, 22/559-564.

⁸⁰ Tolstoy, *Suç ve Ceza*, 2/62.

olarak yüce ahlakının gereğine göre davranarak savaşlarda hem cesaretiyle hem de kararlılığıyla örnek olmuştur. Onun bu cesaret ve kararlılığının kaynağını dünyevi emeller değil, fetaneti ve tebliğ ideali oluşturmuştur. Kendisi komutan olarak bizzat savaşmış, Uhud ve Huneyn savaşlarında olduğu gibi askerleri savaş meydanı terk ettiklerinde O, az sayıdaki arkadaşıyla savaşarak gerçek bir cesaret örneği sergilemiştir. Hendek Savaşı'nda Benî Kurayza'nın ihaneti sonrası en küçük bir endişeye kapılmaması cesaretinin diğer bir ideal örneğini teşkil etmektedir.

Allah Resûlü ve arkadaşları Bedir Savaşı'nda (Enfâl, 8/14-15) âyetlerinde belirtilen ilahi hükme riayet ederek savaşmışlardır. Onlardan hiç kimse düşmanla savaşmaktan geri kalmayarak üzerlerine düşeni yerine getirmiş ve sonrasındaki savaşlarda da bu keyfiyet üzere savaşmaları emredilmiştir. İşte Allah Resûlü savaşlarda bu ilahi emre öncelikle kendisi riayet etmiştir.⁸¹

Uhud günü Müslümanlar savaşın başlangıcında Resûlullah'ın emirlerini yerine getirerek kısa bir sürede hasımlarını mağlup etmişlerdir. Mekke müşriklerinin kaçtığına gören Müslümanlar ganimet endişesiyle savaş mevzilerini terk ederek düşmanın saldırısına maruz kalmışlardır. Savaşın bu aşamasında Allah Resûlü yaralanmış, öldürüldüğü şayiası üzerine Müslümanlar büyük bir şok yaşamışlar ve savaş meydanından uzaklaşmaya başlamışlardır. (Âl-i İmrân, 3/146-147) âyetleri Müslümanların bu tavrını kınamaktadır.⁸² Bu kaotik ortamda savaş alanının terk etmeyen Hz. Peygamber, otuz kadar arkadaşıyla yalnız bırakılmıştır. (Buhârî'nin rivayetine göre mağlubiyet sonrası Resûlullah'ın yanında sadece on iki kişi, Vâkıdî'nin rivayetine göre ise on dört kişi kalmıştır.) Savaş meydanından ayrılmayan Allah Resûlü sahabilerini etrafında kenetlenmeye çağırmıştır. "*Peygamber, arkamızdan sizi çağırırken siz durmadan dağa yukarı kaçıyor, hiç kimseye dönüp bakmıyordunuz.*" (Âl-i İmrân, 3/153) âyeti Uhud Savaşı'nda Resûlullah'ın çağrısını dile getirmiş ve Müslümanları kınamıştır.⁸³

Allah Resûlü'nün örnek cesaretini Hendek Savaşı'nda da görmekteyiz. Hendek Muhasarası bütün şiddetiyle sürerken Benî Nadîr Yahudilerinden Huyey b. Ahtab, Müslümanlarla anlaşmalı olan diğer bir Yahudi kabilesi Benî Kureyza'nın lideri Ka'b b. Esed'i anlaşmayı bozmaya ikna ederek Müslümanlara karşı yeni bir cephe açılmasını sağlamıştır. Haberin doğruluğu teyit edilince Müslümanların sıkıntı ve korkusu daha da artmıştır. Bu sıkıntı ve kaygı dolu süreç "*Siz de Allah'a karşı çeşitli zânlarda bulunuyordunuz.*" (Ahzâb, 33/11) "*Hani gözler kaymış ve yürekler ağızlara gelmişti.*" (Ahzâb, 33/10) âyetlerinde dile getirilmiştir. Allah Resûlü bu kritik aşamada "*Allah-ü Ekber! Ey Müslüman topluluğu sizlere müjdelere olsun.*" demek suretiyle Müslümanların endişesini gidererek cesaretin en ideal örneğini sergilemiştir.⁸⁴

Hz. Peygamber'in bir diğer örnek cesaretini ise hicretin sekizinci yılında gerçekleşen Huneyn Savaşı'nda görmekteyiz. Hevâzin ve Sakîf kabileleriyle yapılan bu savaşta Müslümanlar düşman okçularının yoğun saldırısı nedeniyle kısa sürede bozguna uğrayıp geri çekilmişlerdir. Sadece Resûlullah, Hz. Ömer, Hz. Ebû Bekir, amcası Abbâs, Ebû Süfyan b. Hâris ve birkaç sahabe savaş meydanından ayrılmamıştır. Bu olağanüstü durumda Resûlullah, "*Ben Allah'ın Resûliyim, bunda yalan yok, Ben Muhammed b. Abdullah'ım*" diyerek düşmanın üzerine yürümüş ve askerlerine cesaret örneği olmuştur. Onun bu cesareti ve çağrısı

⁸¹ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1-2/696-697; Vâkıdî, *Meğâzî*, 1/132; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, 11/76-82.

⁸² Buhârî, *Kitâbu'l-Meğâzî*, 21. İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/42; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, 6/42-48, 110-111, 122; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3-4/79-80, 780; Vâkıdî, *Meğâzî*, 1/245, 320-321.

⁸³ Buhârî, *Kitâbu't-Tefsîr*, 10; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, 6/78; Vâkıdî, *Meğâzî*, 2/ 238-242.

⁸⁴ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1-2/221-222. Vâkıdî, *Meğâzî*, 2/458-459; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, 3/637; 18/419; 19/30-45, 59-61.

karşısında geri çekilen Müslümanlar dönüp savaşı kazanmışlardır. Bu nedenle Huneyn Savaşı'nda Resûlullah'tan daha cesaretli birisinin ortaya çıkmadığı ifade edilmiştir.⁸⁵

Allah Resûlü'nün konu hakkındaki bir diğer örneği ise dönemin en güçlü devletlerinden Rumlar'a karşı Tebuk Seferi'ne çıkmaya karar vermesidir. Kurak ve sıcak bir hasat mevsiminde Bizans, yanında Lahm, Cüzâm, Gassân ve Âmile kabilelerinin oluşturduğu büyük bir ordunun Müslümanlara karşı harekete geçtiği haberini alan Allah Resûlü, münafıkların tüm muhalefetine ve Müslümanların ağırdan almalarına rağmen otuz bin kişiden oluşan ordusuyla dönemin en güçlü devletine karşı sefere çıkmıştır. Bu onun kararlılığını gösteren en önemli olaylardan birisidir.⁸⁶

Hz. Peygamber, risaleti öncesi herhangi bir savaşta komutan olarak görev yapmamış ve toplumsal yaşamı doğrudan ilgilendiren kararlara liderlik etmemiştir. Buna rağmen risalet görevi boyunca bir komutan ve liderden beklenen en ideal tavırları sergileyerek ümmetine örnek olması, bu vasıfları vahyin ona kazandırdığı özel nitelikler olduğunu ifade edebiliriz.

b. Savaşta Tevazusunu Koruması

Tevazu, kibrin karşıtı olup kişinin başkalarını aşağılayıcı duygu ve davranışlardan kendini arındırması anlamına gelir.⁸⁷ Allah Resûlü bu konuda “*Allah bana birbirinize karşı mütevazı olmanızı, kimsenin kimseye üstünlük taslamamasını vahyetti*”⁸⁸ buyurarak tevazuun önemine dikkat çekmiştir. Hz. Peygamber Medine'ye hicretiyle birlikte şahsında birçok yüksek sosyal statüye sahip olmuştur. Özellikle devlet başkanı ve komutan olarak toplumun en üst kademe yöneticisi vasfına haizdi. Bu durumda onun gösterdiği tevazuun ayrı bir önemi vardır. Çünkü insanın bu şartlarda alçakgönüllü davranabilmesi gerçek kişiliğini ortaya koyar. Allah Resûlü'nün savaşlardaki tevazusunu Bedir Savaşı'ndan başlayarak incelediğimiz zaman Mekke'nin fethiyle zirveye ulaştığını söyleyebiliriz.

Ebû Süfyân, Mekke ticaret kervanının Müslümanların eline geçmesine engel olduktan sonra Mekkeliler'den geri dönmelerini istemişti. Bu teklifi değerlendiren Kureyş, “Araplar şimdiye kadar böyle güçlü bir topluluk görmedi. Bütün Hicaz bu orduyu konuşacak, Bedir'de üç gün kalıp develerimizi kesecek, yiyip içip cariyelerle eğleneceğiz. Bundan sonra bütün Araplar bizden çekinecekler.” diyerek Ebû Süfyân'ın ve geri dönme taraftarı olanların teklifini reddederek Bedir'e gitmişlerdir. Kur'ân, onların bu şımarık tavrını “*Şımarıp böbürlenmek, insanlara gösteriş yapmak ve (halkı) Allah yolundan alıkoymak için (Bedir savaşı için) yurtlarından çıkanlar (Mekke müşrikleri) gibi olmayın. Allah onların yaptıklarını kuşatıcıdır.*” (Enfâl, 8/47) âyetiyle tasvir etmektedir.⁸⁹ Mekke müşriklerinin bu tavrına karşılık Resûlullah “*Allahım! Kureyş, gurur ve kibir içinde buraya geldi. Onlar, seni ve Resûlünü yalanladılar. Eğer, az sayıdaki bu Müslüman topluluğunu helak edersen yeryüzünde artık sana ibadet edilmez. Bana olan va'dini yerine getirmeni istiyorum.*” diye dua etmiş, bunun üzerine “*Hani Rabbinizden yardım istiyor, yalvarıyordunuz. O da, “Ben size art arda bin melekle yardım ediyorum” diye cevap vermişti.*” (Enfâl, 8/9) âyeti nazil olarak Müslümanlara zaferi müjdelemiştir.⁹⁰

⁸⁵ Buhârî, “Kitâbül-Meğâzî”, 54; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3-4/442-444. Vâkıdî, *Meğâzî*, 3/890-902; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, 11/386-395. Konuyla ilgili bazı rivayetlere göre Huneyn Savaşı'nda bozguna uğrayıp kaçmaya başlayan Müslümanlara geri dönmeleri için çağrıda bulunan Resûlullah'dır. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, 3/365; 11/391-393.

⁸⁶ Vâkıdî, *Meğâzî*, 2/989-990; İbn Sa'd, *et-Tabâkat*, 2/150-151; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3-4/516; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, 12/58-59.

⁸⁷ Mustafa Çağrı, “Tevazu”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 40/583-585.

⁸⁸ Müslim, “Cennet”, 64.

⁸⁹ Vâkıdî, *Meğâzî*, 1/39, 43. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, 11/217-220.

⁹⁰ Buhârî, “Kitâbu'l-Meğâzî”, 4; Vâkıdî, *Meğâzî*, 1/59, 66-67; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, 11/51-53.

Bedir Savaşı'na giderken Müslümanların beraberinde yetmiş deve vardı ve bir deveye üç dört kişi nöbetleşe biniyorlardı. Allah Resûlü, Ali b. Ebû Tâlib ile aynı deveye nöbetleşe binerek ashabına örnek olmuştur.⁹¹

Uhud Savaşı öncesi Allah Resûlü, düşmanın üç bin kişilik büyük bir orduyla yola çıktığı haberini alınca “*Allah bize yeter; O ne güzel vekildir. Allahım! Sana güveniyor, senin verdiğin güçle düşmana saldıyorum.*” diyerek kulluğunu ve Allah’a teslimiyetini ifade etmiş, muhtemel bir zafer durumunda oluşabilecek kibre karşı tavrını ortaya koymuştur.⁹² Yine Uhud günü Allah Resûlü, “Kim bu kılıcın hakkını verir?” deyince Ebû Dücâne bu göreve talip olmuş, Ebû Dücâne’nin kılıcı aldıktan sonra büyüklenecek yürümesi Allah Resûlü’nün dikkatini çekmiş ve ona şu uyarıyı yapmıştır: “*Allah bu tür bir yürüyüşe, savaş durumu dışında buğz eder.*” Savaş anında bile Allah Resûlü konunun ehemmiyetine vurgu yapmıştır.⁹³

Hendek Savaşı öncesi Yahudiler ve Mekke müşrikleri, Müslümanları tamamen ortadan kaldırmak üzere anlaşmışlardır. Ebû Süfyân kuşatma öncesi Resûlullah’a yazmış olduğu mektupta bu niyetini açıkça belirtmiştir. Allah Resûlü’nün ona verdiği cevap tarafların insani ve ahlaki tavrını kesin çizgilerle ortaya koymaktadır: “*Bizî ortadan kaldırmadan geri dönmeyeceğimizi belirtmişsiniz. Unutma bu öyle bir iştir ki Allah sizinle o işin arasına girer. Bu işin sonucunda Lât ve Uzzâ mağlup olacak, Allah bize zafer nasip edecektir. Putlarımızı kırdığım gün sana bunları hatırlatacağım.*”⁹⁴

Hendek Savaşı öncesi Resûlullah bizzat kendisi de açlık sıkıntısı yaşamasına rağmen hendek kazmıştır. Hendek kazma işi zorlaşınca kendisiyle birlikte çalışan çocukları kalelerde bulunan ailelerinin yanına göndermiştir. Resûlullah bu sıkıntılı süreçte çok yorulmuş hatta bazen yorgunluğundan uyuyakalmıştır.⁹⁵

Resûlullah’ın bu konudaki eşsiz tavrını Mekke’nin fethi esnasında da görmekteyiz. Allah Resûlü Mekke’ye girerken Allah’ın kendisine nasip ettiği fethi ve Müslümanların sayıca çokluğunu (on bin kişi) görünce tevazusundan dolayı başını öne eğmiş, sakalı neredeyse devesinin üzerindeki yüke değerken “*Gerçek hayat ahiret hayatıdır*” demiştir.⁹⁶

Bu ilahi ahlakın gereğini yapmayan Müslümanlar Huneyn Gazvesi sonrası vahiyle uyarılmışlardır. Müslümanlar Mekke’nin fethini müteakip Huneyn Savaşı için o güne kadarki en büyük askeri güçle (on iki bin kişi) yola çıkmışlardır. O gün Hicaz’da bu büyüklükteki orduyu gören Müslümanlardan biri “Bu gün azlık sebebiyle mağlup olmayacağız.” demiş,⁹⁷ fakat Müslümanlar savaşın başlangıcında düşman okçularının yoğun saldırısı nedeniyle kısa sürede bozguna uğrayıp kaçışmaya başlamışlardır. (Tevbe, 9/25-26) âyetleri Müslümanların Huneyn Savaşı öncesinde kemiyetlerine güvenerek zaferden emin bir şekilde Huneyn’e geldiklerini, bu nedenle savaşın başlangıcında ilahi bir uyarı olmak üzere mağlup olduklarını ve sonrasında da Allah’ın yardımıyla düşmanlarına galip geldiklerini haber vermiştir.⁹⁸

⁹¹ Vâkıdî, *Meğâzî*, 1/23.

⁹² Vâkıdî, *Meğâzî*, 1/207-208.

⁹³ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1-2/668; Vâkıdî, *Meğâzî*, 1/132-133; Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, 11/88, 118-120.

⁹⁴ Vâkıdî, *Meğâzî*, 2/440-441, 493; Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, 19/30-39.

⁹⁵ Vâkıdî, *Meğâzî*, 2/452-454; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3-4/215-216.

⁹⁶ Vâkıdî, *Meğâzî*, 3/823-824; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3-4/400.

⁹⁷ Taberî’nin kaynak göstermeden naklettiği diğer rivayete göre bu sözü Huneyn Savaşı öncesi Resûlullah söylemiştir. Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, 11/386. Konuyla ilgili olarak İbn Hişâm, iki rivayete yer vermiş, rivayetlerden ilkinde göre bu sözü Resûlullah söylemiştir. Diğer rivayete göre ise Benî Bekir’den birisi söylemiştir. Vâkıdî’nin rivayetlerinden birisinde bu sözü Resûlullah, diğerinde ise Ebû Bekir söylemiştir. İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3-4/444; Vâkıdî, *Meğâzî*, 3/890.

⁹⁸ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, 11/387-395; Buhârî, “Kitâbûl-Megâzî”, 54.

Kısacası Hz. Peygamber, bir komutan olarak savaş atmosferinde bile temek ahlaki değerlerden birisi olan tevazusundan taviz vermemiştir. Askerleriyle aynı bineğe binmiş, hendek kazmış, yorulmuş ve savaşmıştır. Zafer sonrası Mekke'nin fethi örneğinde olduğu üzere tevazuu daha da artmış, mağlubiyet sonrası arkadaşlarına suçlayıcı bir dil kullanmayarak bir nevi sorumluluğu üstlenmiştir. Tarihte zafer veya mağlubiyet sonrası komutanların ve idarecilerin tavrını incelediğimiz zaman onun bu tavrı daha da anlamlı hale gelmektedir.⁹⁹

9. Kadınların ve Çocukların Savaşa Katılması ve Öldürülmesine Karşı Tavrı

Cahiliye döneminde muharipler, bir yolculuğa veya yeni bir şehre gider gibi yanlarında kadınları ve çocukları da götürürlerdi. Kadınları, çocukları ve malları savaşa götürmelerinin maksadı savaşçıların onların varlığını hissederek cesaretle savaşmalarını sağlamaktı. Kadınların savaşa götürülmesinin bir diğer nedeni de ganimetlerin toplanmasına yardım etmek ve esirlerin korunmasını sağlamaktı. Yine bu dönemde kadınlar savaşta ilk yardım görevinde bulunmuşlar ve şiddetli çatışmalarda bizzat savaşmışlardır.¹⁰⁰

Hz. Peygamber, kadınları askerlik hizmetiyle sorumlu tutmamış ve zorunlu olmadığı sürece de buna çok olumlu bakmamıştır.¹⁰¹ Hz. Peygamber'in savaşlarını incelediğimiz zaman genel kural olarak kadınların savaşa katılmadığını ve fiilen savaşmadıklarını, gerekli durumlarda geri hizmetlerde bulduklarını söyleyebiliriz. Uhud Savaşı'na on dört kadar kadın katılmış, bunlar yaralıları tedavi etmişler, askerlerin su ihtiyacını karşılamışlar ve mağlubiyet sonrası bazıları zaruretten dolayı fiilen savaşmışlardır. Allah Resûlü'nün savaş şartlarında kadınlara yaklaşımı, müşriklerin tavrıyla karşılaştığımız zaman daha da anlam kazanmaktadır. Cahiliye Arapları savaşta kadınları amaçlarına ulaşmada bir araç olarak görmüşlerdir. Resûlullah ise kadınları hiçbir zaman düşmanlarına karşı açık bir hedef haline getirmemiş, Hendek Savaşı örneğinde olduğu gibi onların güvenliğine öncelik vermiştir.¹⁰²

Allah Resûlü çocukların da muharip olarak savaşa katılmalarına prensip olarak olumlu bakmamıştır. Resûlullah, Bedir Savaşı'na sebep olan Kureyş kervanını takip etmek üzere yola çıkmış, el-Buk'a'da konaklayınca burada gördüğü gençlerin savaşa katılmasına izin vermemiştir.¹⁰³ Yine Uhud Savaşı öncesi Allah Resûlü on beş yaşındaki Semüre b. Cündeb ile Râfi' b. Hadîc'e izin vermemiş, ancak gençlerin ısrarı üzerine savaşa gitmelerine müsaade etmiştir.¹⁰⁴

Bedir Gazvesi öncesi Ebû Süfyân'ın Mekkeliler'den geri dönmelerini istemeleri üzerine onların "Araplar bu güne kadar bizim gibi güçlü bir topluluk görmediler. Bedir'e giderek develerimizi keseceğiz, yiyip içip cariyelerle eğleneceğiz. Bundan sonra bütün Araplar bizden çekinecekler." demeleri, savaşta kadınları bir eğlence aracı olarak gördüklerini göstermektedir.¹⁰⁵ Müşriklerin kadınlara yaklaşımlarının en somut tezahürünü Uhud'a çıkmadan önce Safvân b. Ümeyye'nin Mekkelilere şu teklifinde görüyoruz: "Kadınlarla birlikte çıkalım. İlk önce ben eşimi götüreceğim. Kadınlar bizi korumaya daha layıktır. Biz ölümü arzulayan bir kavimiz. Kadınlarımız acısı henüz taze olan Bedir ölümlerini bize

⁹⁹ Tolstoy, art arda kazandığı savaşlardan sonra Napolyon'un halet-i ruhiyesini şu şekilde tasvir etmektedir: Napolyon, uzun süredir hata yapmasının imkânsız olduğuna inanıyordu. Ona göre yaptığı her şey iyiydi, değerlendirmeyi iyilik ve kötülük kavramlarını dikkate alarak yapmıyordu, o yaptığı için iyiydi. Tolstoy, *Savaş ve Barış*, 2/33.

¹⁰⁰ Cevad Ali, *el-Mufasssal*, 5/444.

¹⁰¹ Buhârî, "Cihad", 62; Ali Toksarı, Hz. Peygamber Devrinde Kadın, *Diyanet İlmî Dergî*, 29/4, (1993), 67-80.

¹⁰² Buhârî, "Cihad", 65; Vâkîdî, *Megâzî*, 1/267-270.

¹⁰³ Vâkîdî, *Megâzî*, 1/21-23. Bu gençler, Abdullah b. Ömer, Üsâme b. Zeyd, Râfi b. Hadîc, Berâ b. Âzib, Üseyd b. Hudayr, Zeyd b. Erkam ve Zeyd b. Sâbit'dir. Resûlullah, bu gençlerden yoğun ısrarı nedeniyle on altı yaşındaki Umeyr b. Ebû Vakkas'ın Bedir'e katılmasına izin vermiştir. Vâkîdî, *Megâzî*, 1/21-22.

¹⁰⁴ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3-4/65-66.

¹⁰⁵ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, 11/217-220.

hatırlatırlar, bunu yaptığımız takdirde ya intikamımızı alır eve döner ya da bu uğurda ölürüz.” Müşrikler konu hakkında tartıştıktan sonra kadınlarını Uhud’a götürmeye karar vermişlerdir. Kadınlar teferiyle birlikte yola çıkmışlar, konakladıkları her yerde Bedir’de öldürülenleri hatırlatmışlardır.¹⁰⁶ Buna karşın Hz. Peygamber Hendek Savaşı öncesi kadınları ve çocukları kalelere yerleştirmiştir.¹⁰⁷

Kureyş’ten sonra bölgenin en etkili kabilelerinden Hevâzin kabilesi lideri Mâlik b. Avf, Huneyn Savaşı’na giderken savaşçıları cesaretlendirmek üzere en değerli varlıkları olan kadınları ve çocukları da yanlarında götürmüştür.¹⁰⁸

Resûlullah, kadınların ve çocukların savaşmalarını doğru bulmadığı gibi, onların savaşta öldürülmesini de yasaklamıştır. Hayber Yahudilerinden Ebû Râfi’ Sellâm b. Ubîl Hukayk, Hendek Savaşı öncesi Kureyş ve Gatafan’ın oluşturduğu Ahzap ordusunu desteklemiştir. Allah Resûlü, Hendek Savaşı sonrası onu cezalandırmak üzere Hazrec kabilesinden oluşturduğu bir seriyye göndermiştir. Resûlullah, bu seriyye öncesi yaptığı konuşmada çocukların ve kadınların öldürülmemesini emretmiştir. Müslümanlar, kocasının öldürülmesine engel olmak isteyen Selâm b. Ubûl Hukayk’ın eşini öldürmeye yeltenmişler, Resûlullah’ın emrini hatırlayınca onu öldürmekten vazgeçmişlerdir.¹⁰⁹ Aynı şekilde Allah Resûlü hicretin altıncı yılı Şaban ayında Abdurrahman b. Avf komutasında Dûmetulendel’e bir seriyye düzenlemiş ve ona da şu uyarılarda bulunmuştur: “Allah için sefere çıkıp inkâr edenlerle savaşınız. Zulüm ve ihanet etmeyin. Çocukları öldürmeyin.”¹¹⁰

Resûlullah, askerlerini Mu’te Savaşı’na uğurlarken Seniyyet’ül-Vedâ tepesine kadar gelmiş ve onlara şunları öğütlemiştir: “Allah yolunda gaza ediniz. Zulüm yapmayın, haksız yere zimmetinize mal geçirmeyin. İnşivaya çekilip kiliselerinde ibadet edenlere dokunmayınız. Sadece düşmanlarınızla savaşın. Kadınları, çocukları ve yaşlıları öldürmeyin. Ağaçları kesmeyin ve evleri yakmayın.”¹¹¹ Allah Resûlü’nün bu uyarıyı, Hicaz’ın dışında, başka din ve etnik yapıya sahip topluluklara yapılacak bir sefer öncesi yapması oldukça dikkat çekicidir. Bu toplumsal grupların İslam’la tanışmaları askeri bir sefer aracılığıyla olacağı için onların İslam algılarının müspet veya menfi şekilde etkilenmesi kaçınılmazdır. Bu nedenle Hz. Peygamber’in bu konuya özellikle dikkat çektiğini söyleyebiliriz.

Huneyn günü Halid b. Velid’in bir kadını öldürmesi üzerine Allah Resûlü ona şu mesajı iletmiştir: “Resûlullah sana çocukları, kadınları, yaşlıları, işçileri ve yardım için bulunan köleleri öldürmemeyi emrediyor.”¹¹² Yine Huneyn Savaşı’nda bozgun sonrası Resûlullah’ın çağrısıyla tekrar düşmanla savaşmaya başlayan Müslümanların müşriklerin çocuklarını öldürmeleri sonucu Resûlullah müminlere İslam savaş ahlakının şu temel ilkelerini hatırlatmıştır: “Bazı insanlara ne oluyor da öldürme hırsı onları çocukları bile öldürmeye sevk ediyor. Şu gerçeği hiçbir zaman unutmayın: çocuklar öldürülmezler.” Resûlullah bunu üç kez tekrarlamıştır. Üseyd b. Hudayr’ın öldürülenlerin müşriklerin çocukları olduğunu hatırlatması üzerine Allah Resûlü “Siz’in en hayırlılarınız da müşrik çocuğuydu. Her çocuk İslam fıtratı üzerine doğar. Ailesi onu Hristiyanlaştırır veya Yahudileştirir.” demiştir.¹¹³ Savaş, doğası gereği insanları aşırılıklara itebilir, Hz. Peygamber’in ahabından da bazıları değişik gerekçelerle ahlaki ve hukuki sınırları

¹⁰⁶ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3-4/67-68; Vâkîdî, *Meğâzî*, 1/202-203.

¹⁰⁷ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3-4/219-220; Vâkîdî, *Meğâzî*, 2/450.

¹⁰⁸ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3-4/437-438; Vâkîdî, *Meğâzî*, 3/887-888.

¹⁰⁹ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3-4/273-276; Vâkîdî, *Meğâzî*, 1/391-395.

¹¹⁰ Vâkîdî, *Meğâzî*, 2/560.

¹¹¹ Vâkîdî, *Meğâzî*, 2/757. Hz. Peygamber, Mekke’yi fethetmek üzere giderken yol üzerinde yavrularını emziren bir köpeği görünce Cu’ayl b. Sürâka’yı askerlerin köpeğe zarar vermemesi için görevlendirmiştir. 3/804.

¹¹² İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3-4/457; Vâkîdî, *Meğâzî*, 3/912.

¹¹³ Vâkîdî, *Meğâzî*, 3/905, 912-915.

aşmışlardır. Resûlullah aralarında olmasına rağmen bazı sahabilerin bu tür davranışlar sergilemesine, onların İslam savaş ahlakını ve hukukunu yeterince içselleştirememelerinin neden olduğunu söyleyebiliriz.

Verilen bu bilgilerden sonra şunları söyleyebiliriz: Hz. Peygamber, kadınların ve çocukların savaşa katılmasını ve savaşmalarını prensip olarak doğru bulmamış ve onları, müşriklerin yaptığı gibi, zafer için araç olarak görmemiştir. Savaşın kışkırtıcı şartlarında bile olsa kadınların ve çocukların öldürülmelerini doğru bulmamış, buna yeltenenlere karşı açıkça tavır almıştır. Böylece yöntem açısından savaşta ahlaki bir tutum sergilemiştir.

10. Savaş Esirlerine ve Savaşa Öldürülenlere Karşı Tavrı

Câhiliye dönemi savaşlarında öldürülenlere ve esirlere işkence (müsle)¹¹⁴ yapmayı yasaklayan herhangi bir müeyyide olmadığı için savaşçılara ve esirlere beden uzuvları kesilerek işkence yapılıyordu. Bazen de esirler ölünceye kadar ateşte yakılıyorlardı. Bazı Hire hükümdarları esirleri ya toplu halde yakarak öldürmüşler ya da vücutlarının bir kısmını yakmışlardır. Yakarak cezalandırma bu dönemde İran ve Rumlarda da yaygın bir uygulamaydı. Böyle bir yöneme başvurularının nedeni ise isyancılara ve düşmanlarına gözdağı vermektir.¹¹⁵ Bu ağır cezalandırma yöntemleri dışında bazen esirler öldürülmeleri için düşmanlarına satılıyorlar veya köleleştiriliyorlardı. Bu dönemde esirlerle ilgili daha insani bir uygulama ise fidye veya mübadele karşılığı serbest bırakma şeklinde gerçekleşmekteydi.¹¹⁶

İnsanlık dışı bir uygulama olan esirlerin öldürülmek üzere düşmanlarına satılarak cezalandırılmalarını Recî' Vak'ası'nda (H.4/M.625) görmekteyiz. Bu elim hadisede esir alınan Zeyd b. Desinne ve Hubeyb b. Adî adlı iki Müslüman Mekke müşriklerine satılmışlar ve daha sonra şehit edilmişlerdir.¹¹⁷ Hz. Peygamber'in Bedir esirleri hakkında yapmış olduğu istişarede Abdullah b. Revâha'nın esirlerin yakılmasını önermesi, o dönemde esirlerin yakılarak cezalandırma yönteminin uygulandığını göstermektedir.¹¹⁸

Hz. Peygamber'in yaşadığı coğrafyanın en ağır insani sorunlarının başında esirler ve kölelere yapılan insanlık dışı muameleler gelmekteydi. Mekke döneminde nazil olan "Onlar, kendileri (yemek) istedikleri halde yiyeceği yoksula, yetime ve esire ikrâm ederler." (el-İnsan 76/8)¹¹⁹ "O sarf yol nedir, bilir misin? Köle âzat etmektir." (Beled, 90/12-13) âyetleri bu sosyal sorunun varlığına dikkat çekmiş, Müslümanların zihin ve duygu dünyalarını bu konuda eğitmeye başlamıştır. İlk Müslümanların içerisinde kölelerin de varlığı, bu dezavantajlı guruba karşı İslâm'ın temel yaklaşımını ortaya koymaktadır.

İslam'da ilk esirler, hicri ikinci yılda gerçekleşen Batn-ı Nahle Seriyesi'nde alınan iki esirdir. Allah Resûlü, bu iki esiri fidye karşılığı serbest bırakmıştır. Esirler hakkında daha önce bir hüküm inmediği için Resûlullah, o dönemdeki uygulamaların en insani ve ahlaki olanını

¹¹⁴ Müsle, savaş atmosferinde düşmana gözdağı vermek, intikam almak ve korkutmak amacıyla öldürülen veya esir edilen kişinin çeşitli uzuvlarını keserek maksatlı ve haksız yere eziyet etmek demektir. Şamil Dağcı, "İşkence". (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 23/429-433; Adnan Demircan, *Hz. Peygamber Döneminde Kurumsal Yapının Oluşumu*, (İstanbul: Siyer Yayınları, 2015), 275-276.

¹¹⁵ Cevad Ali, *el-Mıfassal*, 5/466-467.

¹¹⁶ Ahmet Özel, "Esir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 11/382-389.

¹¹⁷ Buhârî, "Kitâbu'l-Megâzi", 10; Vâkıdî, *Megâzi*, 1/354-363; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3-4/169-174.

¹¹⁸ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Ayi'l-Kur'an*, 11/272-282; Vâkıdî, *Megâzi*, 1/108-100; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1-2/676-677.

¹¹⁹ Bu surenin Medine'de indiğine dair rivayetler söz konusu olsa da surenin üslubu, genel olarak kısa âyetlerden oluşması ve ahiret nimetlerine geniş bir şekilde yer vermesi nedeniyle surenin Mekke'de nazil olduğu kanaati daha güçlüdür. M. Kâmil Yaşaroğlu, "İnsân Suresi" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22/331-332.

tercih etmiştir. Cahiliye döneminde esirlerin bedelsiz olarak serbest bırakılması genel olarak kabile liderleri için söz konusuydu.¹²⁰

Bedir Savaşı'nda Mekke müşriklerinden yetmiş kişinin esir alınması sonrası esirlere nasıl muamele edilmesi gerektiği hususunda Allah Resûlü, ashabının görüşüne başvurmuş, esirlerin fidye karşılığı serbest bırakılması, öldürülmeleri ve yakılmaları şeklinde üç görüş ortaya çıkmıştır. Allah Resûlü, esirlerin bir kısmını bedelsiz olarak, bir kısmını belirli bir bedel karşılığında, bir kısmını da on Müslümana okuma yazma öğretmesi karşılığında serbest bırakmıştır. Ukbe b. Ebû Muayt ve Nadr b. Hâris'i ise daha önce işlemiş oldukları suçlardan dolayı ölümle cezalandırmıştır.¹²¹ Resûlullah'ın Bedir esirlerine muamelesi İslam savaş hukukunun esasını oluşturmuştur. Sonraki savaşlarda esirlere; öldürme, bedelsiz veya fidye karşılığı serbest bırakma şeklinde muamele edilmiştir. Resûlullah'ın Bedir esirlerine karşı tutumunu daha önceki uygulamalarla karşılaştırdığımız zaman onun bu konuya nasıl insani ve ahlaki bir boyut getirdiğini açıkça görebiliriz.¹²²

Bedir Savaşı'nda Sa'd b Ebû Vakkas'ın kardeşi Umeyr b. Ebû Vakkas şehit olmuştu. Sa'd b. Ebû Vakkas'ın hislerinin farkında olan Allah Resûlü, onun öfkesine kapılıp esirleri öldürebileceği endişesiyle ashabından, kardeşi Umeyr'in öldürüldüğünü ona haber vermemelerini istemiştir. Ayrıca Resûlullah Bedir esirlerin değiştirilip öldürülmemelerini de emretmiştir. Hz. Ömer, Bedir esirlerinden Süheyl b. Amr'ın Resûlullah aleyhine bir daha konuşmaması için dişlerinin sökülmesini talep etmiş, Resûlullah "Ben ona eziyet ettiğim takdirde Allah da bana eziyet eder." diyerek bu isteği onaylamamıştır.¹²³ Savaş öncesi Müslümanlar yakaladıkları iki köleyi düşmanları hakkında bilgi vermeye zorlamışlar, bilgi vermeyi reddetmeleri üzerine de kötü muamelede bulunmuşlardır. Resûlullah, ashabının bu iki köleye karşı davranışlarını tasvip etmemiş, onlardan Mekke ordusunun günde ne kadar deve kestiğinin bilgisini alarak sorunu çözmüştür.¹²⁴

¹²⁰ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, 3/650-57. Vâkıdî, *Meğâzî*, 1/13-17; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1-2/603-605; Ahmet Özel, "Esir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 11/382-389.

¹²¹ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, 11/142-143; 21/187. Hz. Peygamber, Ukbe b. Ebû Muayt'ı kendisine eziyet ettiği için öldürtmüştür. Ukbe b. Ebû Muayt, Allah Resûlü Kâbe'nin yanında namaz kılarak secdeye gittiği esnada üzerine Ebû Cehil'in teşvikiyle yeni doğuran devenin etenesini (döl eşi, meşime) atmıştır. Buhârî, "Salât", 21; "Menâkıbü'l-Ensâr", 29. Vâkıdî, *Meğâzî*, 1/114. Hire'ye ticaret için gidip gelen Nadr b. Hâris, Hz. Peygamber'in sözlerini ve Kur'an'ı işitince "İstesek biz de bunların benzerini söyleriz. Bu, eskilerin masallarından başka bir şey değildir, Hire halkının seçili sözleridir." diyordu. Onun bu sözleri "Onlara karşı âyetlerimizi okunduğu zaman, "Duyduk, istesek biz de bunun benzerini elbette söyleriz. Bu, eskilerin masallarından başka bir şey değildir" dediler." (Enfâl, 8/31) âyetine konu olmuştur. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, 11/142. Vâkıdî, *Meğâzî*, 1/106-107.

¹²² Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, 11/272-282; 21/187; Vâkıdî, *Meğâzî*, 1/108-100; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1-2/676-677.

¹²³ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1-2/649-650. Vâkıdî, *Meğâzî*, 1/105-106, 108.

¹²⁴ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, 5/247-248, 11/84, 201. Müslümanlar, Bedir'de Ukbe b. Ebû Muayt'ın kölesiyle bir Mekkeliyi yakalamışlar, Mekkeli olan ellerinden kaçıp kurtulmuştur. Müslümanlar, Ukbe b. Ebû Muayt'ın kölesinden Kureyş ordusu hakkında bilgi almaya çalışmışlar ama o, Kureyş'in güçlü ve kalabalık bir orduyla yola çıktığını söylemiş, fakat sayıları hakkında yapılan tüm zorlamalara rağmen bilgi vermemiştir. Resûlullah'a götürülen Ukbe b. Ebû Muayt'ın kölesi ona da olumsuz cevap vermesi üzerine Resûlullah ona Mekkelilerin günde kaç deve kestiklerini sormuş, on deve cevabı alan Resûlullah, Kureyş'in bin kişi olduğunu söylemiştir. Diğer bir rivayette ise Müslümanların yakaladığı kişiler Kureyşli iki çoban Benî Haccac'ın kölesi Eslem ve Benî As'ın kölesi Yesâr'dır. Konuyla ilgili olarak İbn Hişâm şu bilgileri nakletmektedir: Resûlullah, Bedir'e yakın bir yerde konaklamış ve Ali b. Ebû Talib, Zübeyr b. Avvâm ve Sa'd b. Ebû Vakkas'ın da içinde bulunduğu bir topluluğu Kureyş kervanı hakkında bilgi toplamak için Bedir suyuna göndermiştir. Bunlar müşrik ordusu için su taşıyan Kureyşli Benî Haccac'ın kölesi Eslem ve Benî As'ın kölesi Yesâr'ı yakalamışlar, iki kölenin doğru bilgi vermemeleri üzerine onları Resûlullah'a götürmüşlerdir. Resûlullah'ın onlara günde kaç deve kestiklerini sorması üzerine bir gün dokuz, bir gün de on deve kestiklerini söylemeleri üzerine Resûlullah onların

Bedir'de Hz. Peygamber'in kızı Zeyneb'in kocası Ebü'l-Âs b. er-Rebî de esir alınmıştır. Zeynep, kocasının fidye bedeli olarak annesi Hz. Hatice'nin kendisine düğün hediyesi olarak verdiği gerdanlığını gönderince Resûlullah bundan çok müteessir olmuş, esiri bedelsiz olarak serbest bırakmalarını ve gerdanlığı da geri iade etmelerini önermiş, onlar da bu talebi yerine getirmişlerdir. Hz. Peygamber bu tavrıyla, kendisine ve yakınlarına özel bir muamele yapılmasını doğru bulmadığını da fiilen ortaya koymuştur.¹²⁵

Esirlerden Sâib b. Ubeyd ve Ubeyd b. Abd b. Alkame'nin fidye bedelini ödemek için Mekke'den hiçbir yakını gelmeyince, Resûlullah onları bedelsiz olarak serbest bırakmıştır.¹²⁶ Allah Resûlü, Bedir esirlerine iyi davranılmasını emretmiştir. Bunun üzerine sahabeler ekmeklerini esirlere vermişler, kendileri hurmayla yetinerek esirleri nefislerine tercih etmişlerdir.¹²⁷

Uhud Savaşı'nda ise Müslümanlar, müşriklerden sadece Ebû Azze el-Cumahî isimli birisini esir almışlardır. Bu şahıs, daha önce Bedir'de de esir düşmüş, bakıma muhtaç beş kızı nedeniyle Müslümanlara karşı bir daha savaşmaması şartıyla bedelsiz olarak serbest bırakılmıştı. Fakat Ebû Azze verdiği sözü tutmayarak Uhud'a katılmış ve tekrar esir düşmüştür. Bu nedenle de Allah Resûlü "Bir mümin bir delikten iki kez ısırılmaz" diyerek onu cezalandırmıştır.¹²⁸

Müslümanlar, Bedir Savaşı'nda Kureys'ten öldürülen müşriklerin cesetlerine her hangi bir işkence yapmadan kuyuya atmışlardır.¹²⁹ Bir yıl sonra vuku bulan Uhud Savaşı'nda ise müşrikler, Hanzala b. Ebî Âmir dışında bütün şehitlere müsle yapmışlardır.¹³⁰ Müşriklerin müsle yapmaları Müslümanlarda infiale neden olmuş, bu nedenle müşriklerle yapacakları ilk savaşta Arapların daha önce hiç şahit olmadıkları bir şekilde müsle yapacaklarını söylemişlerdir. Konu hakkında "Eğer ceza verecekseniz size yapılanın misliyle cezalandırın. Eğer sabrederseniz, elbette bu, sabredenler için daha hayırlıdır." (Nahl, 16/126) âyetinin nazil olması üzerine Resûlullah ashabını müsle yapmaktan nehyetmiştir.¹³¹

Müslümanlar Benî Mustalik gazvesinde yaklaşık iki yüz aileyi esir almışlar, savaş sonrası Allah Resûlü, Benî Mustalik'in komutanı Hâris b. Ebû Dırâr'ın kızı Cüveyriye bint Hâris'le evlenerek bu kabileyle akraba olmuş, bunun üzerine Müslümanlar ellerindeki esirleri serbest bırakmışlardır. Resûlullah'ın bu evliliği nedeniyle esirlerin bedelsiz olarak serbest bırakılmaları kabilenin tamamının Müslüman olmasıyla neticelenmiştir.¹³² Allah Resûlü, Benî Kurayza Gazvesi sonrası ganimet olarak alınan esirler paylaşılırken anne ile çocuklarının birbirinden ayrı düşürülmesini yasaklamıştır.¹³³

Resûlullah Mekke'nin fethi günü savaşmayı, kaçanları takip etmeyi, yaralı ve esirleri öldürmeyi yasaklamıştır. Fetih günü Hz. Peygamber'in kendisine ve arkadaşlarına daha önce

sayısının dokuz yüz ile bin kişi arasında olduğunu söylemiştir. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, 5/247-248; 11/84, 201; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1-2/616-617.

¹²⁵ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1-2/650-651. Vâkidi, *Meğâzî*, 1/130-131.

¹²⁶ Vâkidi, *Meğâzî*, 1/139.

¹²⁷ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1-2/645.

¹²⁸ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1-2/660. Vâkidi, *Meğâzî*, 1/110-111, 142.

¹²⁹ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, 11/173; Vâkidi, *Meğâzî*, 1/111-112; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1-2/638-639.

¹³⁰ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3-4/91-96. Vâkidi, *Meğâzî*, 1/266-267, 274; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, 6/153-157. Hanzala'nın babası Ebû Âmir, Ebû Süfyân'la birlikteydi. Bundan dolayı ona müsle yapmamışlardır. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, 14: 404; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3-4/95-96; Vâkidi, *Meğâzî*, 1/274.

¹³¹ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3-4/96; Vâkidi, *Meğâzî*, 1/290; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, 14/402-404. Konu hakkında nazil olduğu nakledilen (Nahl, 16/126) âyetinin nüzul sebepleri hakkında bkz: Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, 14/402-407.

¹³² İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3-4/394-396; Vâkidi, *Meğâzî*, 2/411-412.

¹³³ Vâkidi, *Meğâzî*, 2/524; Tirmizi, "Büyü", 52, "Siyer", 17.

her türlü kötülüğü reva gören Mekke müşriklerine karşı tavrı, İslam savaş anlayışının en somut tezahürüdür. Mekke müşriklerinin esir alınması veya öldürülmeleri imkân dâhilindeyken Resûlullah'ın buna başvurmaması, onun savaşlarının amacının hâkimiyet ve güç mücadelesi olmadığını kanıtı niteliğindedir.¹³⁴

Allah Resûlü, Mekke'nin fethi sonrası daha önce işlemiş oldukları farklı suçlar nedeniyle altısı erkek, dördü kadın olmak üzere on kişinin öldürülmesini emretmiştir. Bunlar, İkrime b. Ebû Cehil, Hebbâr b. Esved, Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh, Mıkyes b. Subâbe, Huveyris b. Nukayz, Abdullah b. Hilal b. Hatal, Hind bt. Utbe b. Reb'â, Amr b. Hâşim'in cariyesi Sâre, Ebû Hatal'ın iki cariyesi Kureynâ ve Kuteybe'dir. Bu iki cariyenin Fertenâ ve Ernebe olduğu rivayetler arasındadır. Farklı maslahatlar nedeniyle bunlardan Huveyris b. Nukayz, Mıkyas b. Subâbe, Abdullah b. Hatal ve cariyesini cezalandırılmış, diğerleri affedilmiştir.¹³⁵

Mekke fethinin hemen akabinde vuku bulan Huneyn Savaşı'nda yaklaşık altı bin kişi esir alınmıştır. Allah Resûlü'nün savaş sonrası ganimetleri ve esirleri paylaşmasını müteakip Hevâzin kabilesinden bir heyet Müslüman olduklarını belirterek esirleri ve ganimetleri geri istemişlerdir. Hz. Peygamber'in "Bunlar bana Müslüman olarak geldiler. Ben onları çoluk çocukları ve malları arasında mubayyer bıraktım. Onlar ise bunu kabul etmediler. Kimde onlara ait bir şey varsa geri versin. Vermek istemeyenler ise daha sonra kendilerine tarafımızdan ödenmek üzere borç olarak versinler." demesi üzerine esirler serbest bırakılmış, ganimet malları sahiplerine iade edilmiştir.¹³⁶

İlk dönem kaynaklarını incelediğimiz zaman Hz. Peygamber döneminde Müslümanlar savaşın olağanüstü şartlarında esirlere karşı insan onuruna ve haysiyetine yaraşmayan davranışlardan sakınmışlar ve hasımlarına müslu uygulamamışlardır. Aynı zamanda Hz. Peygamber, siyasi ve askeri hâkimiyeti arttıkça, Mekke'nin fethi ve Huneyn savaşlarında görüldüğü üzere mağlupları ya esir etmemiş ya da alınan esirleri bedelsiz serbest bırakarak Müslümanlara bu konuda örnek olmuştur.

11. Ganimetlerin Paylaşımındaki Tavrı

Ganimet "Müslüman olmayanlarla yapılan savaşta ele geçirilen her türlü mal ve esir" anlamına gelmektedir.¹³⁷ İslam öncesinde ganimetlerin dörtte biri ordu komutanı için tahsis ediliyordu.¹³⁸ İslam'da ilk ganimet, hicretin ikinci yılında gerçekleşen Batn-ı Nahle Seriyesi'nde ele geçirilen Mekke ticaret kervanıdır. Bu seriyede elde edilen ganimetleri seriyye komutanı Abdullah b. Cahş, kendi reyine göre beşte birini Resûlullah'a ayırmış -ki henüz ganimetin beşte birisinin Resûlullah'a ait olduğuna dair nass inmemiştir- kalan kısmını arkadaşlarına dağıtmıştır.¹³⁹

¹³⁴ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3-4/409; Vâkıdî, *Meğâzî*, 3/826.

¹³⁵ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3-4/409-410. Vâkıdî, *Meğâzî*, 3/826. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, 14/380-381; 11/288. Mekke'nin fethi günü Resûlullah'ın cezalandırdığı kimseler ve bunun hukuki ve siyasi boyutu hakkındaki değerlendirmeler için bkz. Adem APAK, *Ana Hatlarıyla İslâm Tarihi I*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2011), 302-303. Adnan Demircan, *Siyer Konusunda Bilinmesi Gereken Seksen Sekiz Soru*, (İstanbul: Beyân Yayınları, 2019), 245-247.

¹³⁶ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, 11/389-391; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1-2/488-490; Vâkıdî, *Meğâzî*, 3/950-954.

¹³⁷ Râğib el-İsfehânî, *el-Mufredât*, thk. Muhammed Seyyid Geylânî, (Beyrut: Darü'l-Ma'rife), 1/366; Mehmet Erkal, "Ganimet", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 13/351-354.

¹³⁸ Cevad Ali, *el-Mufassal*, 5/262.

¹³⁹ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1-2/602-603; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, 3/650-57. Vâkıdî'nin rivayetine göre ise bu seriyede alınan ganimetleri Resûlullah, beşte birisini (Cahiliye döneminde reis için ganimetin çeyreği vardı.) kendisine tahsis etmiş, kalan kısmını da ashâbı arasında taksim etmiştir. Bu İslâm'da yapılan ilk humus olmuştur. Konuyla ilgili diğer bir rivayetine göre ise Resûlullah, Nahle'ye katılanların ganimetlerini Bedir ganimetleriyle birlikte taksim etmiştir. Vâkıdî, *Meğâzî*, 1/17-18. İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/9.

Müslümanlar Bedir Savaşı'na kadar kayda değer miktarda bir ganimet almamışlar ve ganimetlerin nasıl taksim edileceğine dair bir hüküm de inmemiştir. Bu nedenle Bedir ganimetlerinin paylaşılması hususunda Müslümanlar arasında ihtilaf çıkmıştır. Konu hakkında nazil olan “(Ey Muhammed!) ganimetler hakkında soruyorlar. De ki: “Ganimetler Allah'a ve Resûlü'ne aittir. O halde, eğer müminler iseniz Allah'a karşı gelmekten sakının, aranızı düzeltin, Allah ve Rasûlü'ne itaat edin.” (Enfal 8/1) âyeti, ganimetlerin Allah ve Resûlü'ne ait olduğunu bildirmiştir. Bunun üzerine Allah Resûlü, ganimetleri savaşa katılanlar arasında eşit bir şekilde paylaşmıştır. Daha sonra (Enfal 8/69) âyeti ganimetin Müslümanlara helal kıldığını, (Enfal 8/69) âyeti de ganimetlerin taksiminde izlenecek hukuki esasları bildirmiştir.¹⁴⁰

Bedir ganimetleriyle ilgili bir diğer sorunu da kaybolan kırmızı bir kadife kumaşı Resûlullah'ın kendisine tahsis ettiği ithamı oluşturmuştur. Bu söylentinin yayılması üzerine “Hiçbir peygamberin emanete hıyanet etmesi düşünülemez. Kim hıyanet ederse, kıyamet günü, hıyanet ettiği şeyle birlikte gelir. Sonra da hiçbir haksızlığa uğratılmaksızın herkese kazandığının karşılığı tastamam ödenir.” (Âl-i İmrân, 3/161) âyeti nazil olmuş ve peygamberlerin misyonları itibarıyla kamu malına ihanet etmelerinin mümkün olamayacağını, bütün ahlaki erdemleri nefsinde cem eden Hz. Peygamber'e de böyle bir isnadın iftiradan ibaret olduğunu bildirmiştir.¹⁴¹

Hız. Peygamber, kamu hukukunun konusu olan ganimet mallarının taksimi ve tasarrufu hususunda hakkaniyet çizgisinde hareket ettiği ve edeceği vahiyle tespit edildikten sonraki süreçte onun bu tutumunu sürdürdüğünü görmekteyiz.

Ganimetlerin paylaşımında Hz. Peygamber çok yönlü bir siyaset takip ederek bütün arkadaşlarının hukukunu gözetmiştir. Allah Resûlü, Bedir Savaşı'na katılmadıkları halde sekiz kişiye ganimetten pay ayırmıştır. Osman b. Affân, hasta olan eşi Rukiyye için geri kalmış, Talha b. Ubeydullah ve Saîd b. Zeyd kervan hakkında bilgi almak üzere gittiklerinden dolayı savaştan geri kalmışlardır. Ebû Lübâbe b. Abdülmünzir Medine'de, Âsım b. Adî Kubâ'da, Hâris b. Hâtib Benî Amr b. Avf'a görevli oldukları için; Havvât b. Cübeyr ve Hâris b. Sımme Ravhâ'da yorgun düştükleri için Bedir'e katılmamışlardır. Yine Resûlullah Bedir'de şehit olan on dört kişi için de ganimetten pay ayırmıştır.¹⁴² Ayrıca Bedir'e katılan üç köleye de ganimetten pay vermiştir.¹⁴³

Allah Resûlü, hukuki şartları oluşmadığı için mülkiyeti düşmanlarına ait malları -imkân dâhilindeyken- savaş öncesi ganimet olarak almamıştır. Hayber kuşatması esnasında Yesâr el-Habeşî adlı siyahi köle, efendisinin koyunlarını otlatırken halkın kalelere sığındığını görünce bunun nedenini sormuş, Yahudilerin “Kendisini peygamber zanneden adamlarla savaşıyoruz” demeleri üzerine Resûlullah'a giderek İslam'ı sormuş ve Müslüman olmuştur. Koyunları ne yapması gerektiğini sorunca Resûlullah onları sahibine ulaştırmasını istemiştir.

¹⁴⁰ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, 6/195-201; 11/12-21; Vâkîdî, *Meğâzî*, 1/98-104; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1-2/641-642. Bedir Savaşı sonrası ganimetlerin taksimi hususunda ihtilafın çıkmasının nedeni dinî bir hükmün va'z edilmemesi ve savaş öncesi Resûlullah'ın “Ganimetten kim ne elde ederse onundur.” demesinin etkisiyle savaş sonrası hızlı davranan gençlerin ganimetlerin büyük bir kısmını alarak yaşlılara ganimetlerden fazla bir şey bırakmamalarıdır. Bir diğer neden de bazı sahabilerin ele geçirdikleri ganimet mallarını Resûlullah'tan kendilerine vermesini istemeleridir. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, 11/12-21.

¹⁴¹ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, 6/193-200. Vâkîdî, *Meğâzî*, 1/102. Diğer bir rivayete göre bu âyet Uhud Savaşı'nda görev yerlerini terk eden okçuların tavrı üzerine nazil olmuştur. Uhud günü Ayneyn Tepesi'ne yerleştirilen okçular, Resûlullah'ın “Ganimetten kim ne elde ederse onundur” demesinden korktukları için izinsiz olarak yerlerini terk etmişlerdir. Resûlullah onlara bu davranışlarının gerekçesini sorunca arkadaşlarının bir kısmını orada bıraktıklarını söylemişlerdir. Bunun üzerine Allah Resûlü “Bizim ganimetlere ihanet edeceğimizi mi düşündünüz.” demiştir. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîrî Mukâtil b. Süleyman*. nşr. Abdullah Mahmûd Şehhâte. (Kahire: 1979), 1/310.

¹⁴² Vâkîdî, *Meğâzî*, 1/100-102.

¹⁴³ Vâkîdî, *Meğâzî*, 1/104.

O bu tavrıyla savaşlarının amacının ganimet elde etmek olmadığını, savaşın ahlaki ve hukuki boyutunun varlığını fiili olarak göstermiştir.¹⁴⁴

Resûlullah, Hayber günü ganimetler taksim edilmeden önce ganimet malından alınan herhangi bir şeyin deforme edilmesinin bile caiz olmadığını belirtmiştir.¹⁴⁵ Hayber'in fethinde Resûlullah'ın bineğini tutan Kerkere isimli siyahi kölesi öldürülmüş, sahabilerin onun cennete gideceğini söylemeleri üzerine Resûlullah onun ganimet mallarından bir hırkayı aşırıldığı için ateşte yandığını belirtmiştir. Yine o gün Hz. Peygamber, Eşca' kabilesinden öldürülen birisinin namazını ganimet malını haksız yere zimmetine geçirdiği için kılmamıştır. Bunları işiten bir sahabe, ganimet malından iki ayakkabı aldığını söyleyince Allah Resûlü ona ateşten iki bağ aldığını söylemiştir.¹⁴⁶ Yine bu fetih sonrası, sefere katılan kadınlara da ganimetten pay vermiştir.¹⁴⁷

Bazı sahabiler, Resûlullah'ın ganimet mallarını paylaşmasındaki hikmetini tam olarak kavrayamadıkları için Huneyn ganimetlerinin taksimine itiraz etmişlerdir. Allah Resûlü, bu savaşta elde edilen ganimetleri taksim ederken Ebû Süfyân, Hâris b. Hişâm, Süheyl b. Amr ve Akra' b. Hâsib'in de bulunduğu, kalplerini İslâm'a ısındırmak istediği kişilere öncelik vermiştir. Resûlullah'ın bu tasarrufuna ensardan bazıları "Muhammed kavmini özlemiş, kavmini bize tercih etti." diyerek tepki göstermişlerdir. Bunun üzerine Resûlullah, ensarı toplayarak İslam'dan ve İslam'a hizmetten daha büyük bir paye olmadığını, bu nedenle kendisi nezdinde ensarın yerinin çok farklı olduğunu ifade ederek sorunu çözmüştür.¹⁴⁸

Allah Resûlü'nün ganimet mallarından kendi payına düşenden sadece zorunlu ihtiyaçlarını giderecek kadar aldığının en somut delili; sade ve mütevazı yaşamı, vefat ettiği zaman geride beyaz bir katır, silâhlar ve bir miktar arazi bırakması ve zırhının borcu karşılığında bir Yahudi'nin elinde rehin olarak bulunmasıdır.¹⁴⁹

Süreç içerisindeki uygulamalarını incelediğimiz zaman, Allah Resûlü ganimet elde etme gibi bir amaçla savaşmamış ve ganimetleri kamu malı olduğu gerçeğini göz önünde bulundurarak adilce taksim etmiştir.

12. Galibiyet ve Mağlubiyet Karşısındaki Tutumu

Savaşta galibiyet ve mağlubiyet taraflar için farklı anlamlar içerir. Zafer, kazanan tarafa özgüven ve cesaret verdiği gibi toplumsal oluşuma ve birlikteliğe de katkı sağlar. Mağlup tarafta ise toplumsal çözümlere neden olabileceği için intikam duygusu harekete geçirilerek buna engel olunmaya çalışılır. Müslümanlar ve Mekke müşrikleri ilk kez Bedir Savaşı'nda karşı karşıya gelmiş ve bu savaş Müslümanların tartışmasız bir zaferiyle neticelenmiştir. Elde edilen bu galibiyet, akide temelli İslam toplumunun oluşmasında önemli bir rol oynamış ve Müslümanların Mekke müşriklerine karşı cesaretlerini daha da artırmıştır. Buna karşın Bedir'de aldıkları ağır mağlubiyet Mekke müşriklerinin intikam duygularını harekete geçirmiştir. Taraflar bu duygularla bir yıl sonra Uhud'da tekrar karşı karşıya gelmişlerdir.

Bedir Savaşı hakkında nazil olan âyetler, savaşın kazanılmasındaki ilahi yardımları hatırlatarak zaferi bütünüyle kendilerine nispet etmemelerini istemiştir. Müslümanlar bu savaşta meleklerle desteklenmişler, (Enfâl, 8/9-10) Resûlullah'ın gördüğü rüya ile kendilerini güvende hissetmişler ve yağın yağmur ile düşmanlarına karşı avantajlı bir konuma geçmişlerdir (Enfâl, 8/11). Resûlullah'ın müşrikler üzerine attığı bir avuç toprak da savaşın

¹⁴⁴ Vâkidi, *Meğâzî*, 2/649.

¹⁴⁵ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3-4/332.

¹⁴⁶ Vâkidi, *Meğâzî*, 2/681; 3/917-918; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3-4/338.

¹⁴⁷ Vâkidi, *Meğâzî*, 2/683; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3-4/342.

¹⁴⁸ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, 11/387-389.

¹⁴⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/273-275.

kazanılmasında önemli bir etken olmuştur. “Bedir Savaşı’nda onları siz öldürmediniz, fakat Allah onları öldürdü.” (Enfâl, 8/17) âyeti bazı Müslümanların falanı ben öldürdüm demeleri üzerine nazil olarak bu ilahi yardımları hatırlatmıştır.¹⁵⁰ Bu uyarılar aynı zamanda Mekke müşrikleriyle aralarındaki mücadelenin bir kan davası veya çıkar çatışması olmadığını, hak ile batılın savaşı olduğu gerçeğini vurgulamıştır. (Enfâl, 8/8.) “*Son verirseniz bu sizin için en iyi olanıdır, tekrarlıyorsanız biz de tekrarlarız. Topluluğumuz çok da olsa amacınıza ulaşmanıza yetmeyecektir; zira Allah müminlerle beraberdir.*” (Enfâl, 8/19. âyeti de Mekke müşriklerine seslenerek bu mağlubiyetin kendileri için bir uyarı olduğunu, inkârlarında ısrar ederlerse Bedir’de olduğu gibi yine mağlup olacaklarını bildirmiştir. Kur’ân, bu âyetiyle Müslümanlarla müşriklerin ilişkilerinin asıl belirleyicisinin savaş olmaması gerektiği mesajını da vermektedir.¹⁵¹

Bedir Savaşı’nın kazananı olan Müslümanlar, öldürülenlere savaş sonrası işkence yapmamışlar, esirlere iyi muamele etmişler ve hasımlarını yok etme gibi bir düşünceye kapılmamışlardır. Uhud’un galibi müşrikler ise Hanzala b. Ebû Âmir dışında öldürülen bütün Müslümanlara işkence yapmışlar ve bu galibiyetin verdiği cesaretle bir yıl sonra Müslümanları yok etmek üzere Medine’yi kuşatmışlardır.¹⁵²

Mağlubiyet ve galibiyet karşısında Müslümanlarla müşriklerin ayrıştığı bir diğer husus da savaş sonrası insani hassasiyetleri dikkate alıp almamalarıdır. Cahiliye dönemi Arap kadınları, yakınları öldüğü zaman şiir okuyarak yas tutarlardı.¹⁵³ Müşrikler Bedir mağlubiyeti sonrası Mekke’ye dönünce öldürülen yakınları için yas tutmayı yasaklamışlardır. Ebû Süfyân, buna gerekçe olarak, yas tutmanın ve mersiye okumanın Müslümanlara karşı öfke ve düşmanlıklarını yok etmesini ve dolayısıyla hasımlarını sevindirmesini göstermiştir. Ayrıca Ebû Süfyân, Müslümanlarla yeniden karşılaşınca kadar koku sürmeyi ve kadınlara yaklaşmayı kendisine yasaklamıştır. Onun bu tavrı üzerine Kureyş’ten hiçbir kadın şiir okuyup yas tutmamıştır.¹⁵⁴ Resûlullah ise Uhud şehitlerinin yakınlarının yas tutmalarını tabii bir durum olarak görmüştür. Amcası Hamza için yas tutulmadığını görünce “Hamza’nın ağlayanı yok” diyerek üzüntüsünü belirtmiş, bunu duyan kadın sahabiler Resûlullah’ın hane-i saadetlerine gelerek Hz. Hamza’nın yasını tutmuşlar ve Resûlullah onların bu davranışından memnun kalmıştır. Resûlullah’ın bu tutumunun Kureyş’e olan öfkenin daha da büyümesine engel olduğunu da söyleyebiliriz.¹⁵⁵

Müslümanlar, Uhud Savaşı’nda okçuların emre itaatsizlikleri nedeniyle galibiyet sonrası mağlubiyet yaşamışlardır. Müslümanlar bu savaşta Resûlullah’ın çağrısına rağmen savaş meydanını terk etmişlerdir. (Âl-i İmrân, (3/159) âyetinde dile getirildiği üzere Hz. Peygamber mağlubiyete neden olanlar ve savaş meydanından kaçanlar hakkında suçlayıcı bir dil kullanmamış ve onları cezalandırmamıştır.¹⁵⁶ (Âl-i İmrân, (3/155) âyeti de onların bu davranışlarının affedildiğini bildirmiştir.¹⁵⁷

Mu’te Savaşı’nda İslam ordusu sayıca kendilerinden çok üstün olan Bizans karşısında geri çekilmek zorunda kalmıştır. Medine’ye dönen ordu halkın tepkisiyle karşılaşınca Allah

¹⁵⁰ Vâkıdî, *Meğâzî*, 1/132-133.

¹⁵¹ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, 11/90-96.

¹⁵² İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3-4/91-96; Vâkıdî, *Meğâzî*, 1/266-267, 274; Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, 6/153-157.

¹⁵³ Adem Apak, *Kur’an’ın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, 65.

¹⁵⁴ Vâkıdî, *Meğâzî*, 1/121-125; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1-2/647-648.

¹⁵⁵ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3-4/98-99; Vâkıdî, *Meğâzî*, 1/317.

¹⁵⁶ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3-4/116; Vâkıdî, *Meğâzî*, 1/322-325.

¹⁵⁷ Buhârî, “Kitâbu’l-Megâzi”, 19; Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, 6/172-174; Vâkıdî, *Meğâzî*, 1/324.

Resûlü “*Onlar savaş meydanından kaçmamışlardır. Hamle üstüne hamle yapmışlardır*” diyerek Müslümanların tepkisini dindirmiş ve askerlerini teselli etmiştir.¹⁵⁸

Resûlullah’ın galibiyet sonrası en ideal tavrını, en büyük fetih olan Mekke’nin fethinde görmekteyiz. O, Allah’ın kendisine nasip ettiği fetih sonrası tevazuu içerisinde, “*Gerçek hayat ahiret hayatıdır*” diyerek Mekke’ye girmiştir. Allah Resûlü, bu örnek tavrıyla kendisinden sonra gelecek olan bütün fatihlere fetih sonrası nasıl davranmaları gerektiğini de göstermiştir.¹⁵⁹

Fetih sonrası Müslümanlar kendilerinden emin bir şekilde, on iki bin kişiden oluşan büyük bir orduyla Huneyn’e gitmişler ve kısa sürede bozguna uğrayıp geri çekilmişlerdir. Daha sonra Resûlullah’ın çağrısı üzerine geri dönerek Huneyn Savaşı’nı kazanmışlardır. (Tevbe, 9/25-26) âyetleri Müslümanlara galibiyet ve mağlubiyet durumunda nasıl davranmaları gerektiğine dair ilahi yasaları hatırlatmıştır.¹⁶⁰

Huneyn Savaşı sonrası Hz. Peygamber Tâîfi kuşatmıştır. Yirmi gün süren kuşatma, muhkem kaleler aşılamayınca şartlar daha fazla zorlanmadan Allah Resûlü tarafından sonlandırılmıştır. Bunun üzerine sahabiler, Allah Resûlü’nden Sakîf için beddua etmesini talep edince “*Allahım! Sakîfi bidayete erıştır ve onları bana Müslüman olarak getir.*” demiştir. Hz. Peygamber bu tavrıyla taraflar arasında öfke ve kinin daha da artmasına izin vermemiş ve izlediği bu siyaset sonucu da Tâifliler kısa bir süre içerisinde Müslüman olmuşlardır.¹⁶¹

Savaş, siyasi, sosyal ve ekonomik sonuçları olan bir olgudur ve bu sonuçlar tarafları eşit bir şekilde etkilemez. Galibiyet toplumsal birliği perçinleştirirken mağlubiyet çözümlere neden olabilir. Allah Resûlü, savaşlarında sosyal realiteleri göz önünde bulundurarak hareket etmiş ve İslam toplumunun oluşumunu gerçekleştirmiştir. Bunun yaparken de Kur’an’ın çerçevesini çizdiği insani ve ahlaki esaslara göre hareket etmiştir. Savaş sonrası galibiyet halinde bu başarıyı kendine nispet etmemiş, bunun ilahi kanunlara riayet ve Allah’ın yardımıyla olduğu gerçeğini ortaya koymuştur. Mağlubiyet yaşandığında ise suçlayıcı bir dil kullanmamış, ilahi yasaları hatırlatarak gereken dersin alınmasını istemiştir.

Sonuç

Savaş, sosyal bir realitedir ve savaşın olmadığı bir dünya geçmişten günümüze dek bir hayalden ibaret kalmıştır. Savaş, doğası gereği şiddet içerir ve bu şiddet ahlaki ve hukuki müeyyidelerle sınırlanmadığı takdirde hem savaşanlar hem de siviller için ağır yıkımlara neden olur.

Hz. Peygamber’in doğup büyüdüğü coğrafyada toplumsal hayatı belirleyen en etkili faktör savaşlar olmuştur. Bu savaşların neden ve yönteminin ahlaki ve hukuki boyutunu örfler ve gelenekler belirlemiştir. İnsani ve ahlaki değerleri öncelemedikleri için de yüzyıllarca sürmüş ve yıkıcı sonuçlar doğurmuştur. Bu acı savaş tecrübeleri Arapları “savaş zalimdir” hükmüne ulaştırmıştır.

¹⁵⁸ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3-4/382-383; Vâkıdî, *Meğâzî*, 2/765-767. Allah Resûlü “*Müslümanların geri çekildiklerinde takviye için geldikleri birlik benim.*” diyerek askerlerine her şartta sahip çıkmış ve onlara güvenini ifade etmiştir. Ebû Dâvûd Süleyman b. Eşâ’s es-Sicistânî, *Sunen-u Ebû Dâvûd*, thk. Muhammed Abdulaziz el-Halidî. (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2001), “Cihad”, 106.

¹⁵⁹ Vâkıdî, *Meğâzî*, 3/823-824. İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3-4/400.

¹⁶⁰ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, 11/387-395; Buhârî, “Kitâbül-Meğâzî”, 54. Konuyla ilgili bazı rivayetlerde Huneyn Savaşı’nda bozguna uğrayıp kaçışmaya başlayan Müslümanlara geri dönmeleri için çağrıda bulunan Resûlullah’ın kendisidir. Taberî’nin konuyla ilgili naklettiği rivayetlerden birisine göre Huneyn Savaşı’nın başlangıcında Müslümanlar galip gelmiş, ganimetler için koşuşturan Müslümanlara düşman okçuların saldırısı neticesinde Müslümanlar mağlup olmuşlardır. Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, 11/391-393.

¹⁶¹ Buhârî, “Meğâzî”, 56. İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3-4/488; Vâkıdî, *Meğâzî*, 3/923-937; İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 2/158-159.

Kur'ân, Allah Resûlü'nü muhataplarına bütün ahlaki erdemlerle mücehhez örnek bir şahsiyet olarak tanıtmış, özellikle de bu ahlakın rahmet boyutuna dikkat çekmiştir. Hz. Peygamber'in yüce ahlakının insanın gerçek kişiliğinin tezahür ettiği savaşa da yansımaları beklenir. Onun savaşlarını amaç ve yöntem açısından kronolojik olarak inceleyip tasvir ettiğimiz zaman, komuta ettiği savaşların en ahlaki ve hukuki savaşlar olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü dinin kemale ermesi bunu gerektirmektedir.

Hz. Peygamber, risaletinin Mekke döneminde müşriklerle sıcak bir çatışma yaşamamış ve bunu da arzu etmemiştir. Medine'ye hicretle birlikte siyasi yapılanmasını tamamlamaya çalışan İslam toplumu müşriklerin hedefi haline gelmiş ve ilk çatışma Bedir Savaşı ile birlikte başlamıştır.

Bu çatışma sürecinde Allah Resûlü, yüce ahlakının gereği olarak geleneksel savaş yaklaşımlarından farklı bir tutum sergilemiştir. O, muhtemel bir çatışma öncesi siyasi ve diplomatik temaslara öncelik vermiş, sorunu bu şekilde çözülebildiği takdirde savaşı tercih etmemiştir. Savaşın kaçınılmaz bir durum aldığı takdirde ise düşmanı tamamen yok etmeden veya bozguna uğratmadan amacına ulaşmaya çalışmıştır. Savaşta hedefin meşru olmasına, hukuki ve ahlaki çerçevenin aşılmasına asla izin vermemiş, ihmalkâr davranışları yerine göre uyarılmış, yerine göre de azarlamıştır. Savaşı kazandıktan sonra esirlere iyi muamele edilmesini emretmiş, ganimetlerin taksiminde adaletli davranmış ve öldürülenlere hiçbir şekilde işkence edilmesine izin vermemiştir.

Hz. Peygamber, savaşı güç ve hâkimiyet mücadelesi olarak görmemiştir. Siyasi ve askeri gücü arttıkça muhariplere ve esirlere muamelesi, daha çok af ve merhamet şeklinde olmuştur. Böylece "Rahmet Peygamberi" misyonunu en zor alan olan savaşta da göstermiştir. Yine savaşta bir komutandan beklenen en önemli ahlaki nitelik olan cesaret ve kararlılık konusunda da en güzel örneği ortaya koymuş, komutan olduğu için farklılık duygusuna girmeyerek tevazusunu korumuştur.

Hz. Peygamber, savaşa katılmayanlar, katılmak istemeyenlere ve savaş hukukunu ihmal edenler hakkında bireysel nedenlerini göz önünde bulundurarak affetmiş, böylece onları İslam toplumunun bir parçası haline getirmiştir.

Hz. Peygamber, ashabına galibiyetin sünnetullahı riayet ve Allah'ın yardımı ile gerçekleştiği, mağlubiyetin de ilahi hikmetin bir parçası olduğu şuurunu kazandırarak Müslümanların tarih boyunca örnek alabilecekleri ahlaki bir savaş tasavvuru oluşturmuştur.

Kısacası onun savaşlarına, hayatını kaybedenlerin sayısını dikkate aldığımız zaman hem amaç, hem de yöntem açısından en ahlaki ve hukuki savaşlar diyebiliriz. Bu sonuca ulaşmamızın en önemli delili de Hz. Peygamber'in savaşlarının gerçekleştiği topraklarda İslam'ın kalıcı olarak yerleşmesidir. Şayet bu savaşların yıkıcı bir etkisi olsaydı İslam buralarda yerleşip kök salamazdı. Çünkü toprakları fethedildikten sonra hiçbir zaman huzur bulamamış toplumların varlığı dün olduğu gibi bugün de tarihi bir realitedir.

Son olarak Hz. Peygamber'in savaş ahlakını ve hukukunu nüzul-siret bağlamında, sahih bir şekilde anladığımız takdirde günümüzde Hz. Peygamber ve Müslümanlar hakkında iç ve dış nedenlerden dolayı oluşan olumsuz algıyı ve iç çatışmaları giderme konusunda ilerleme sağlayabiliriz.

Kaynakça

- Acar, Cafer. “Ana Hatlarıyla Cahiliye Toplumunda Savaş Sebepleri”. *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 1 (2014), 93-114.
- Akdemir, Salih, *Kitâb-ı Mukaddes ve Kur’an’a göre Hz. İsa*, İstanbul: Kuramer, 2017.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*, İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2018.
- Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî tarihi'l-'Arab kable'l-İslâm*. Beyrut, 1993.
- Christon I. Archer v. dğr. *Dünya Savaş Tarihi*, çev. Cem Demirkan, İstanbul: Tüm Zamanlar Yayıncılık, 2006.
- Clausewitz, Carl Von. *Savaş Üzerine*. çev. Şiar Yalçın. y.y., May Yayınları, 1975.
- Demircan, Adnan. *Hz. Peygamber Döneminde Kurumsal Yapının Oluşumu*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2015.
- Dağcı, Şamil, “İşkence” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Çağrı, Mustafa. “Tevazu”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Ebû Dâvûd Süleyman b. Eşâ's es-Sicistânî, *Sünen-u Ebû Dâvûd*, thk. Muhammed Abdulaziz el-Halidî. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001.
- Erkal, Mehmet. “Ganimet”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. nşr. Mustafa es-Sakkâ v.dğr. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-kütübî'l-Mısıriyye, 1955.
- İbn Kesîr, İsmâil b. Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Kahire: Dâruhicra, ty.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî'. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Ali Muḥammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2001.
- Karaman, Hayrettin v.dğr. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsîr*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Muhammed Hamidullah, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, çev. Salih Tuğ. İstanbul: Yağmur Yayınları, 1972.
- Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîrû Mukâtil b. Süleyman*. nşr. Abdullah Mahmûd Şehhâte. Kahire: 1979.
- Müslim, İmam Ebu'l Hüseyin Müslim b.Haccâc el-Kureşî en-Nisâbûrî, *Sabîb-i Müslim*, nşr. Muhammed Fuad Abdülbâki. Beyrut: Dâru't-Türâsî'l-Arabî, 1972.
- Özlem, Doğan. *Etik-Ahlak Felsefesi*, İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Râğîb el-İsfehânî, *el-Mufredât*, thk. Muhammed Seyyid Geylânî. Beyrut: Darü'l-Ma'rife,
- Robinson, Neal, *Kur'an'ı Keşfetmek*. çev. Süleyman Kalkan. İstanbul: Kuramer, 2018.
- Said, Edward W. *Oryantalizm*, çev. Nezih Uzel. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1998.
- Sarıçam, İbrahim, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2004.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. “*Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*”. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hecer, 2001.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-ümmem ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. 11 Cilt. Mısır: Dâru'l-Maârif, ts.
- Toksarı, Ali. Hz. Peygamber Devrinde Kadın, *Diyanet İlmi Dergi*, 29/4 (1993), 67-80.
- Tolstoy, Lev Nikolayeviç. *Savaş ve Barış*, çev. Tansu Akgün, 2 Cilt. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2020.
- Topçu, Nurettin. *Kültür ve Medeniyet*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- Özel, Ahmet. “Esir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.

- Vâkıdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer. *Kitâbü'l-Megâzî*. thk. Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrut: y.y., 1984.
- Walzer, Michael. *Haklı Savaş Haksız Savaş*, trc. Mehmet Doğan, İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.
- Watt. W. Montgomery, *Peygamber ve Devlet Adamı Hz. Muhammed*. çev. Ünal Çağlar. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2001.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil. “İnsân Suresi” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Yenda Yayınları, 1997.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Ahmed. *el-Keşşâf an bakâ'iki ğavâmiği't-tenzîl ve uyûni'l-akâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, çev. Muhammed Coşkun vd. editör Murat Sülün. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

OSMANLI'DAN CUMHURİYETE KIRAAT İLMİ

QIRAAT SCIENCE FROM THE OTTOMAN TO THE REPUBLIC OF TURKEY

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 Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 10 Ekim 2021 /10 October 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 12 Ocak 2022 /12 January 2022

Yayın Tarihi / Published: 15 Ocak 2022 / 15 January 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak-Bahar 2022/ January – Spring 2022

Cilt / Volume: 8, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 511-530.

Cite as / Atıf: Kablan, Süleyman. “Osmanlı'dan Cumhuriyete Kıraat İlmî [Qiraat Science From The Ottoman to the Republic of Turkey]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 8/1 (Ocak/January 2022), 511-530.

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

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.



Öz

Makalede, Osmanlı Devleti'nin ilk günlerinden son günlerine kadar, değişik yönleriyle kıraat ilmi ele alınmıştır. Bu bağlamda Cumhuriyet'in kuruluşuna kadar talim edilen kıraat ilmine değinilirken daha çok bu ilmin tarihi seyri, tedris yöntemi, kurumları ve temel eserlerine dair içerik öne çıkarılmıştır. Bu konunun incelenmesindeki ana gaye; kıraat ilminin Osmanlı tarihindeki oluşum ve gelişim sürecini dikkate almak suretiyle, bu ilmin Osmanlı tarihinde sahip olduğu konumla ilintili verilere ulaşmaktır. Dolayısıyla makalede, bahsi geçen ilmin Anadolu topraklarına girişi konusunda kısa açıklamadan sonra Osmanlı'da yer edinmesinin yanı sıra eğitim kurumları ve eğitim yöntemi ile kıraat ilminin Osmanlı dönemi temel kaynaklarına değinilmiştir. Böylece elde edilen verilere bağlı olarak kıraat ilminin; tarihi, eğitim mekânları, programları, müfredatları vb. yönleriyle ilgili bilgiler doğrultusunda Osmanlı dönemindeki durumu belirgin kılınmaya çalışılmıştır. Bu makale; Osmanlı kıraat ilmi açısından zikri geçen konuları farklı yönleriyle incelemek suretiyle, konuyla alakalı yapılacak ilmi incelemelere yardımcı olacaktır. Yine daha önce müstakil bir şekilde incelenmemiş olan Osmanlı'dan Cumhuriyet'e kadarki dönemde kıraat ilmi değişik açılardan açığa çıkacaktır. Elde edilen veriler ışığında kıraat ilmi taliminin diğer ilimler gibi kurumsallaştığı, kendi literatürünü oluşturduğu; kısacası kıraat ilminin Osmanlı tarihi boyunca gelişerek varlığını güçlendirdiği kanaatine varılmıştır. Bir başka açıdan bu araştırma mevcut haliyle temel kaynakların yanı sıra yardımcı kaynak olarak başvurulabilecek bir inceleme türü niteliğindedir.

Anahtar Kelimeler: Kıraat İlmî Tarihi, Kur'an-ı Kerim Eğitimi, Osmanlıda Kıraat İlmî, İstanbul Tavrı.

Abstract

In the article, the science of recitation has been discussed from the first days of the Ottoman Empire to the last days of the Ottoman Empire with its different aspects. While mentioning the science of Qiraat, which was taught until the foundation of the Republic, the historical course of this science, its teaching method, institutions and the content of its basic works were highlighted. The main purpose of examining this subject is to consider the formation and development process of the science of Qiraat in the Ottoman history; to reach the data related to the position of this science in Ottoman history. Therefore, in the article, after a short explanation about the entry of the aforementioned science into the Anatolian lands, its place in the Ottoman Empire, educational institutions, education method and the basic sources of the science of Qiraat in the Ottoman period are mentioned. Thus, depending on the data obtained, the history of the science of recitation, educational venues, programs, curricula, etc. In line with the information about its aspects, the situation in the Ottoman period was tried to be made clear. This article, by examining the mentioned issues in terms of Ottoman recitation science from different aspects; It will help scientific studies on the subject. The science of Qiraat will be revealed from different angles in the period from the Ottoman Empire to the Republic, which has not been studied independently before. In the light of the data obtained, it was concluded that the study of qiraat was institutionalized like other sciences, formed its own literature, in short, the science of qiraat developed throughout the Ottoman history and strengthened its existence. From another point of view, this research, in its current form, is a type of review that can be referenced as a supplementary resource as well as basic resources.

Keywords: History of Qiraat Science, Education of the Qur'an, Recitation Science in the Ottoman Empire, Istanbul Attitude.

Extended Abstract

The Qur'anic verses and instruction that the Prophet received from Gabriel have been transmitted from generation to generation until today.

The dialect and phonetic differences seen in the structure and pronunciation of the words of the Qur'an in the days when the Prophet received the revelation, with the permission to read the verses of the Qur'an in their own dialect, and in the later periods, led to the emergence of many recitation scholars as recitation disputes. The reading aspects of these scholars and their students, with their authentic recitations dating back to the Messenger of Allah, began to gain fame under their own names.

In the first three centuries, the science of qiraat was taught in the towns where the imams of qiraat were mostly settled, and it spread to different regions, including Anatolia, depending on the conquests. Dâru'l-huffâz, specialization centers that provide education for those who want to specialize in the field of Qur'an education and recitation, were built during the Seljuk and Karamanoğulları period, and the education curriculum was planned on the basis of seven recitations. The Ottoman period qiraat science activities started with Mü'min Efendi, and institutional recitation training started with Ibn al-Jazari. Ibn al-Jazari, who came to Bursa from Damascus; He contributed greatly to the transfer of the knowledge of the Islamic world to the Ottomans through the students he trained and the books he wrote in this period, and thus the settlement and development of the science of recitation in this geography. With Ibn Jazari, qiraat-i ashare found itself and in many teaching circles, the seventh system of Ibn Mujahid was replaced by the decimal system. Thanks to Ibn Jazari, the tradition of qira'at-i ashare has been taught by preserving its vitality until today. Thus, we can say that qiraat-ı aşeri started to gain fame with Ibn Jazari and his work *en-Neşr fi'l-qirâati'l-aşr*. In the history of the science of recitation in the Ottoman Empire, the recitation teaching in Bursa with Ibn Jazari was moved to Istanbul by the Ottoman judge and recitation scholar Molla Gürânî.

Ahmed el-Mesyeri, who was invited to Istanbul from Egypt during the period of the Sokullus, carried the Teysir cult, which would later be called the Istanbul tariq, to Anatolia. A century after Ahmed el-Mesyeri, the recitation scholar Ali al-Mansûrî, who was invited to Istanbul from Egypt again, spread the "Şâtibiyya" school, which became famous as the Egyptian cult, in Istanbul; therefore, through his students, he has been instrumental in bringing the Şâtibiyye school to this day.

In the Ottoman Empire, Dâru'l-kurrâ's were the educational places of institutionalized recitation training. Dâru'l-Kurrâ's were built in many and different regions that prioritized the science of recitation and provided education at the specialized level. Evliya Çelebi reports that the total number of dar al-kurra in Istanbul is fifty-five. Apart from Istanbul, Bursa, Edirne, Konya, Karaman, Amasya, Manisa and Diyarbakir became the leading towns of dâru'l-kurra.

The teaching of qiraat science in the Ottoman period, XI-XIII. It lived its heyday for centuries. In this period, teaching continued to include seven and ten recitations. At the same time, based on the books of recitation scholars such as Dâni, Şâtubî and Ibn Jazari, many copyrighted works have been given as an auxiliary source for the teaching of qiraat. Again, it was observed that the education based on seven readings called seb'a tariq decreased in time in the Ottoman Empire and ten readings called aşere tariq came to the fore. In other words, the dualism of qiraat-ı seb'a-qiraat-i ashare in the context of the scope of sound recitations until Ibn Jazari comes to an end in this period and the concept of sound becomes clear with qiraat-i ashare.

Among the Ottoman administrators, especially the services of the Köprülü family related to Quran education and recitation, the institutions they established and the employment areas related to Quran education and recitation in these institutions, and the copyrights of the individuals who copyrighted works related to Quranic recitation from the Köprülü family in the history of Ottoman science. It has made them famous for their services towards to the Holy Quran.

Tariqs are diverse in the science of qiraat. Among these, the most famous are the seb'a and asere tariqs in terms of their number, and the Istanbul and Egyptian tariqs in terms of their ratio to the towns. The most radical contribution made to the science of qiraat in the Ottoman period was with the professions that emerged among these tariqs, as well as the education based on the Egyptian and Istanbul tariqs. These are the Mutkin and Atullah professions belonging to the Egyptian order, and the Alliance and Sufî professions belonging to the Istanbul order. Since Mutkin and Entente

Professions prefer the perseverance method; It has not survived to the present day because it requires a lot of time and effort in education. Ataullah and Sufi professions preferred the license method in the teaching of recitation. These professions are easier to learn and less conflict. For this reason, Ataullah and Sufi professions have become more widespread than Mutkin and Entente Professions. Among these professions that emerged in the Ottoman Empire, the "sufi" profession from the Istanbul order and the "Ataullah" profession from the Egyptian cult continue their recitation activities today. Haseki of Diyanet In the courses, Istanbul Tariq, Sufi profession is practiced.

It is claimed that the science of recitation was also affected by the scientific stagnation and the decline in the scientific level that emerged in the madrasahs since the 16th century. As a result of the research, in terms of both qiraat scholars and qiraat works, the 16th-17th. It continued to develop in the centuries, reached the highest level in the 18th century; After the 18th century, although the number of recitation scholars increased, it was noticed that there was a decrease in the works on this science. In the last period of the Ottoman Empire, there was a decline in terms of both recitation scholars and recitation works and training. The value given to the science of recitation began to decrease over time, livelihood concerns, etc. The decrease in the number of students who set their hearts on recitation due to reasons, negligence in memorizing the source works, and the deficiencies of the recitation educators and students about Arabic, the fact that most of the ijazats of the Qur'a are taught in Arabic and other religious sciences other than the science of recitation, and the availability of information about these sciences. supports.

With the Republic, dar al-kurra and recitation education were officially closed and interrupted with the closure of the madrasahs on March 3, 1924, with the Law of Unification of Education.

Giriş

Kur'an-ı Kerîm, Allah'ın (c.c.) insanlığa Peygamber'i aracılığıyla gelen son vahiy olup nâzil olduğu ilk günden bugüne dek ilâhî muhafazayla¹ beraber ezberlemek ve yazmak suretiyle herhangi bir tahrife maruz kalmadan vahyedildiği şekliyle ilahi bir emanet ve miras olarak aslî halini muhafaza etmiştir ve etmeye devam etmektedir.

Cebraîl'in (a.s.) âyetleri Nur Dağı'nda Hz. Peygamber'e ilkâ yoluyla kalbine nakşedişi kıraat ilminin başlangıç tarihi olmuştur. Şöyle ki Hz. Muhammed (s.a.v.) âyetler geldikçe bunları Cebraîl'den (a.s.) aldığı gibi ashabına öğretmiş, sahâbe de hiçbir fonetik değişiklik olmadan tâbiin nesline kıraat talimi yapmıştır. Bu dönemde Kur'an-ı Kerîm öğretimi ezberleme yöntemi ile olmuştur.² Yazı sadece gelen âyetleri zapt altına almak için kullanılmıştır.

Sahâbe arasında Hz. Peygamber'den Kur'an'ı, bir, iki veya daha fazla harf üzere ezberleyerek öğrenenler olmuştur.³ Konuyla ilgili şuna da değinmek gerekir ki Kur'an-ı Kerîm'in Hz. Ebu Bekir döneminde cem edilirken yedi harf üzere bir araya getirilmiş; Hz. Osman döneminde çoğaltma işlemi yapılırken de istinsâh edilen Mushaflar, yedi harfi de kuşatacak şekilde harekesiz ve noktasız bir şekilde yazılmıştır.⁴

Hz. Osman zamanında merkezî konumdaki ana şehirler gönderilen bu Mushaflar, Müslümanlarca asıl kabul edilmiştir. İnsanlar kendi şehirlerinde bulunan kurrâ sahâbiden, Kur'an eğitimi alırken bunların Peygamberimiz'den (s.a.v.) öğrendikleri kıraat vecihlerine göre (yedi harften biri veya daha fazlası) Kur'an'ı öğrenmişlerdir. Bu durum, şehirlerde farklı okuyuşların oluşmasına yol açmıştır. Bu farklı okuyuşlar sahâbeden tâbiüne, tâbiünden de sonraki kuşaklara aktarılmıştır. Böylece her bölgede, kıraatleri birbirinden farklı kurrâlar ortaya çıkmıştır. Bu kişiler kıraat farklılıklarını öğrenip zapt etme konusunda yoğun çaba sarf etmiş ve nihayetinde kıraat iliminde asıl kabul edilen ve Kur'an taliminde izinden gidilen kıraat ilminin imamları olmuşlardır.⁵ Allah Resûl'üne kadar dayanan sahih kıraatleriyle bu imamların ve öğrencilerinin okuyuş vecihleri (kıraat) kendi isimleriyle şöhret bulmaya başlamıştır.⁶ Kıraat ilminin ilk ortaya çıkışı bu şekilde gerçekleşmiştir.

Kıraat ilmi,⁷ Kur'an kelimelerinin orijinal telaffuzunu muhafaza eden ve tahrif (bozma) ile tağyirden (değiştirme) koruyan ilim olması yönüyle İslâmî ilimler arasında en üstün ilim olarak kabul edilir. Bu yönüyle onun, diğer ilimlere kaynaklık teşkil eden müstesna bir yeri

¹ Hicr Sûresi 15/9.

² Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf el-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kurââtü'l-üsr*, Haz. Necib el-Mâcidî, (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2010), 14.

³ Muhammed 'Abdülazîm ez-Zerkânî, *Menâbilü'l-irfân fî 'ulûmi'l-Kur'an*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2004), 1/285; Muhammed Ali es-Sabûnî, *et-Tibyân fî 'ulûmi'l-Kur'an*, (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2010), 263.

⁴ İbnü'l-Cezerî, *En-Neşr*, s. 14, 33; İsmail Karaçam, "Kıraatların İntikali", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-IV: Kıraat İlmi ve Problemleri*, Ed. Bedrettin Çetiner, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002), 298; İsmail Karaçam "Anahatlarıyla Kıraat İlmi ve Tarihi Gelişimi", *Kur'an ve Kıraati Sempozyumları Kitabı*, Ed. Muhammed Aydın, (Adapazarı: Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2006), 56.

⁵ İbnü'l-Cezerî, *En-Neşr*, 14; Zerkânî, *Menâbilü'l-irfân*, 1/285; Sabûnî, *et-Tibyân*, 263.

⁶ İbnü'l-Cezerî, *En-Neşr*, 46; Ebû Amr Osmân b. Said b. Osmân ed-Dâni, *El-Ahrufü's-Seb'ati li'l-Kur'an*, Tah. Abdülmüheymin Tahhân, (Cidde: Dâru'l-Minâre, 1997), 61.

⁷ İbnü'l-Cezerî kıraat ilmini, "Kur'an-ı Kerîm kelimelerinin nasıl okunacağını râvilerine nispet etmek suretiyle bu kelimeler üzerindeki farklı okuyuşları konu edinen bir ilimdir." şeklinde tanımlar. İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn ve mürişidü't-tâlibîn*, (Beyrut, 1980), 3.

vardır. Kur'an'ın eşsiz nazmı ile bağlantılı olan bu ilme, vücûh-ü Kur'an ilmi, bugünkü haliyle kıraat ilmi denilir.⁸

Ulemâ temel İslâmî ilimlerde âyetlerin anlam vecihlerini izahta kıraat ilmine başvurmuştur. Onlar özellikle tefsir, hadis ve fıkıh ilimlerinde kıraat farklılıkları incelemelerine bolca yer vermiştir.⁹ Bu nedenledir ki kıraat ilmi literatürü Hz. Peygamber döneminden başlayarak günümüze kadar yapılan teliflerle zenginleşmiştir.

Kıraat ilmiyle alakalı ilk telif eser, Ebû 'Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838) tarafından yazılmıştır.¹⁰ Ebû Bekir b. Mücâhid'in (ö. 324/935) *Kitâbü's-Seb'a* adlı kitabı da kıraat ilminde temel kaynaklardan biri olmuştur. Nitekim kıraatlerin yedi adet olduğu anlayışı ve sınırlandırması bu kitapla birlikte kabul edilmeye başlamıştır.¹¹ Yedi kıraat alanında İbn Mücâhid'in usûlünü takip eden birçok kitap yazılmıştır. Ebû 'Amr Osman b. Sâid ed-Dânî'nin (ö. 444/1052) *et-Teyssîr*'i ile Muhammed b. Fîre eş-Şâtîbî'nin (ö. 590/1194) *Hirzî'l-Emânî*'si bu tür eserlerdendir.¹² İlerleyen tarihlerde, *en-Neşr*, *Takrîbü'n-Neşr* ve *Tayyibetü'n-Neşr* gibi eserleriyle İbnü'l-Cezerî, sahih kıraatlerin on olduğu konusunda İbn Mihrân'ın (ö. 381/992) içtihadını¹³ kabul etmiş ve iddiasını ispat etmeye çalışmıştır. Tarihi süreçte kıraat âlimleri İbnü'l-Cezerî'nin yolunu benimsemişlerdir. Böylece Kıraat -ı 'aşere (on kıraat) anlayışı yaygınlık kazanarak bugüne kadar takip edilmiştir.¹⁴

İlk üç asırda kıraat imamlarının meskûn olduğu Mekke, Medine, Kûfe, Şam, Basra vd. ana şehirlerde yoğun olarak yürütülen kıraat eğitimi faaliyetleri, sonraki dönemlerde, fetihlere ve fethedilen bölge insanlarına yönelik İslâmî eğitim faaliyetlerine bağlı olarak Mısır, İran, Orta Asya, Kuzey Afrika, Endülüs ve Anadolu'ya kadar yayılmıştır.

1. Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kıraat İlmî Tarihi

1.1. Osmanlı Öncesi Anadolu'da Kıraat İlmî

Mektep kelimesiyle eş anlamlı olan küttâb Osmanlılar'da mektephâne, mekteb-i sibyan, sonraları ise ibtidâi mektep ve ilk mektep gibi adlarla anılmıştır. Küttâblar, ilk dönemden itibaren İslâmiyet'in öğretilmesi ve yaygınlaşması ilerleyen tarihlerde ise dinî kültürün korunması için büyük sorumluluklar yüklenmiştir. Öyle ki bu kurumlar, Emeviler ve Abbâsîler döneminde görülen en yaygın eğitim kurumları olmuşlardır. Jacob M. Landau¹⁵ ve bazı batılı araştırmacılar, İslâmî eğitim kurumlarından küttâbları Kur'an Okulu olarak kabul ederler.¹⁶

⁸ Necati Tetik, *Başlangıçtan IX. Hicrî Asra Kadar Kıraat İliminin Ta'limi*, (İstanbul, İşaret Yayınları, 1989), 71.

⁹ Ahmed b. Muhammed ed-Dimyâtî, *İthâfî fudâlâi'l-beşer fi'l-kirâati'l-erbe'ati 'aşer*, Tah. Abdurrahim et-Tarhûnî, (Kahire, Dâru'l-Hadis, 2009), 1/74; Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li fünûni'l-kirâât*, Tah. Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, (Medine: Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 1434), 1/356.

¹⁰ Muhammed b. İshak en-Nedîm, *Kitâbü'l-Fihrist*, Haz. Eymen Fuad Seyyid, (Londra: Müessesetü'l-Furkân, 1430/2009), 1/91; İbnü'l-Cezerî, *En-Neşr*, 33; Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, 1/154; Hocazâde Ahmed Hilmi, *Ravzatü'l-Kurrâ ve Tarîh-i Kur'ân-ı Kerîm*, (İstanbul: Türk Neşriyat Yurdu, 1959), 6.

¹¹ İbnü'l-Cezerî, *En-Neşr*, 26, 33.

¹² Mahmud Ahmed Said Atraş, *Târîbu'l-kirâât ve'l-kurrâ ve cübûdübüm fi'l-kirâe ve't-te'lîfi fi'l-kirâati ve 'ulûmihâ münzû'l-'ahdi'n-Nebevî hatte'l-yem*, (İskenderiye, Dâru'l-İmân, 2008), 8.

¹³ İbn Mihrân, "kirâat-i aşere" diye ifade edilecek olan, İbn Mücâhid'in *Kitâbü's-Seb'a*'sında yer verdiği yedi imama Ebû Ca'fer el-Kârî, Ya'kûb el-Hadramî ve Halef b. Hişâm'ın ilâvesiyle meşhur on imamın kıraatini *el-Gâye fi'l-kirâati'l-aşr* adlı eserinde bir araya getirmiştir. Bkz. Ali Eroğlu, İbn Mihrân en-Nisâbüri, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 1999), 20/ 199-200.

¹⁴ Atraş, *Târîbu'l-kirâât ve'l-kurrâ*, 8; Abdurrahman Çetin, *Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2010), 221; İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Fazâletleri ve Okunma Kâdeleri*, İstanbul, İFAV, 2011, s. 63-64.

¹⁵ Kudüs İbrani Üniversitesi Siyasal Bilgiler profesörüdür. İslâm Tarihi ve Medeniyeti, Dinler Tarihi, Türk Tarihi ve Medeniyeti kategorilerinde araştırmalar yapmış ve eserler yazmış bir yazardır.

¹⁶ Jacob M. Landau, Küttâb, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yay., 2003), 27/ 3-4.

Selçuklular dönemine gelindiğinde Kur'an öğretilmesi gayesiyle mekteplerin açıldığı görülmektedir. Mektepler çocuklar için kurulmuştur. Genellikle yöre halkı tarafından inşa edilen mektepler mahalle mescidinin yanında tesis edilmiştir. Erkek ve kız çocuklarının beraber eğitim aldığı medreselere Konya ve Kayseri'de bolca rastlamak mümkündür.¹⁷ Mekteplerin daha önceki dönemlerdeki adı ise küttâbtır.¹⁸

Dârü'l-huffâzlar, Selçuklular ve Karamanoğulları döneminde Kur'an eğitim veren müesseselerden bir diğeridir.¹⁹ Buralar kıraat alanında uzmanlaşmak isteyenler için öğretim yapan ihtisas merkezleridir. İlk dönemlerde "Dârü'l-Kur'an" şeklinde isimlendirilen bu yapılara, daha sonraki dönemlerde "Dârü'l-Huffâz" denilmiştir. Dârü'l-Kur'an kavramı mescidler dışında Kur'an okunan ve öğretilen yerler için daha Hz. Peygamber devrinde kullanılmaya başlanmıştır. Daha sonraki dönemlerde camiler dışında yüksek seviyede Kur'an öğretimi için kurulan ilk müstakil medreseler şeklinde yapılmıştır. Selçuklular döneminde ise bu medreselerde sadece kıraat ilminin okutulduğunu ifade etmek için "dârü'l-huffâz" isim tamlaması tercih edilmiştir. Bu kurumların eğitim müfredatı yedi kıraat esas alınarak planlanmıştır.²⁰ Osmanlı öncesi Selçuklular'daki kıraat eğitimi, dârü'l-kurrâlarda yapılmıştır. Dârü'l-huffâzlarda ise genel niteliğiyle Kuran öğretimi ve hafızlık eğitimi sürdürülmüştür. Bu açıdan bazı araştırmacılar tarafından dârü'l-huffâzlar, dârü'l-kurrâlar için bir ön hazırlık kursları, dârü'l-kurrâlar ise daha yüksek bir eğitimi temsil eden ihtisas medreseleri şeklinde tanımlanmıştır.²¹

Abbâsîlerden Anadolu Selçuklular'ına, onlardan da beyliklere intikal eden kültürel etkileşimin izleri Osmanlı'da da görülmektedir. Özellikle eğitim faaliyetleri ile ilgili söz edilen etkileşim Osmanlı'da kıraat ilmi alanında bariz bir şekilde kendini göstermektedir. Osmanlı öncesi kurumsallaşmış dârü'l-huffâzlar bahsi geçen etkinin görüldüğü eğitim kurumlarından. Bu müesseseler; kuruluş gayeleri, ders kaynakları ve eğitim metotları yönüyle Osmanlı döneminde kurulan dârü'l-kurrâlar için örnek model teşkil etmişlerdir.²²

Dârü'l-huffâzlarda okuyan öğrenciler 10 yaşından itibaren eğitime alınmaktadır. Buralara kabul edilen öğrenci sayısı eğitim düzeyini arttırmak için 10 kişiyle sınırlı tutulmaktadır. Eğitim kadrosunda ise şeyhu'l-huffâz, reîsü'l-huffâz, muallim, imam, müezzin vd. görevliler yer almaktadır.²³

Bahsi geçen kurumlar dışında Kur'an derslerinin verildiği diğer müesseseler; medreseler,²⁴ câmiler,²⁵ Ahi teşkilatları,²⁶ vakfiyeler, zaviyeler²⁷ ve imaretlerdir.²⁸ Bu mekânlardan vakfiyelerde görev almak isteyen imamlardan Kur'an hâfızı ve kıraat ehli

¹⁷ Tuncer Baykara, *Türkiye Selçukluları Devrinde Konya*, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 1985), 87; Nevzat Topal, *Anadolu Selçukluları Devrinde Aksaray Şehri*, (Doktora Tezi, Niğde Üniversitesi, 2006), 44.

¹⁸ Nebi Bozkurt, "Mektep", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yay., 2004), 29/5.

¹⁹ Nebi Bozkurt, "Dârülkurrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 1993), 8/544.

²⁰ Cahit Baltacı, *XV. ve XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, (İstanbul: İrfan Matbaası, 1976), 14.

²¹ Osman Nuri Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, (İstanbul: Eser Matbaası, 1977), 1: 169.

²² Ahmet Gökdemir, *Anadolu'da Osmanlı Öncesi Kur'an Kültürü (Tedrisât/Tilâvet/Kıraat)*, *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 7, (Samsun: 2019), 25.

²³ İsmail Çiftçiöğlü, "Karamanlı Eğitim-Öğretim Müesseseleri", *Karaman Tarihi ve Kültürü*, 2/501-530, (Karaman: Karaman Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yay., 2005), 52.

²⁴ İsmail Hakkı Konyalı, *Konya Tarihi*, (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yay., 2007), 565.

²⁵ Fatih Sarıkaya, *Anadolu Beyliklerinde Dinî Hayat (Aydınoğulları, Menteşeoğulları ve Saruhanlıoğulları)*. (Manisa: Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 34.

²⁶ Mahir Gücel, *Batu Anadolu Türken Beyliklerinde Eğitim-Öğretim Faaliyetleri*, (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 106.

²⁷ Çiftçiöğlü, *Karamanlı Eğitim-Öğretim Müesseseleri*, 270, 288.

²⁸ Ahmet Gümüştop, *Karamanoğlu Beyliği Dönemi Larende (Karaman) Şehri Vakfiyeleri*, (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 53.

olmakla birlikte diğer İslâmî ilimlere de vâkıf olması talep edilmiştir. Yine göreve kabul edilen imamlardan her gün görev mahallinde bir cüz Kur'an okuması istenmiştir.²⁹

Osmanlı öncesi Anadolu'nun doğu, batı ve iç kısımlarında, Kur'an öğretimi ve kıraat ilmi eğitiminin yapıldığı bu mekânlarda alanında yetkin âlimler yer almıştır. Onların çoğu, Anadolu dışında doğup kendini yetiştiren ve sonrasında Anadolu'da hizmet eden kıraat âlimleridir. Bu bağlamda Abdülaziz b. Delf el-Bağdâdî'nin (ö. 636-637/1239) kıraat ve hadis ilimlerini ileri düzeyde talim edip daha sonra Anadolu'ya da gittiği bilinmektedir. Bağdâdî'nin, hayatı boyunca kendini Kur'an kıraatine adanmış ifade edilir.³⁰ Yine telif ettiği *Mubtârü's-sıhâb* adlı Arapça sözlükle meşhur olan Zeynüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdülkâdir er-Râzî (ö. 666/1268) de kurrâ âlimlerden biri olmakla beraber Anadolu'da ikamet etmiştir.³¹ "Seyyidü'l-kurrâ" "Melikü'l-huffâz" ve "Hâmil-ü Kelâmillâh" künyeleri ile tanımlanan Sâyinüddîn Muhammed b. Muhammed b. Mûsâ el-Basrî (ö. ?) de kıraat alanında söz sahibi bir âlimdir.³² Buraya kadar bahsi geçen âlimler, daha çok Konya ile Karaman bölgelerinde meskûn ve Kur'an hizmetiyle meşgul idiler.³³

Antakya Osmanlı öncesinde kıraat ilminin en fazla gelişmiş olduğu beldedir. Antakya'da ikamet eden Horasanlı Ahmed b. Cübeyr b. Muhammed b. Cübeyr Ebû Cafer el-Kûfî (ö. 258/872), meşhur kurrâdandır.³⁴ Ahmed b. Cübeyr; Hicaz, Şam, Mısır ve Irak'ta tedris işleriyle meşgul olduktan sonra Antakya'ya gelip yerleşmiştir. Ahmed b. Cübeyr'e kıraat ilmindeki yetkinliği ve şöhretine bağlı olarak, Antâkî mensubiyeti verilmiştir.³⁵ Antakya dışında Nusaybin'de ise Endülüslü meşhur kıraat âlimi Abdurrahman b. Hasan (ö. 446/1054) vardır. Kurtuba'da kıraat âlimi Antâkî'den ders aldıktan sonra öğrenimini ilerletmek üzere Doğu İslâm dünyasına yolculuğa çıkmış ve yirmi yıl süren bu tahsil döneminde Kayrevan, Mısır, Mekke, Kudüs, Rakka ve Nusaybin'de çok sayıda hocadan istifade etmiştir. O, Nusaybin'de kıraat dersi almak için ikamet edenlerdendir.³⁶

Osmanlı'da ilmi hayat başlamadan önce Anadolu'da öne çıkan kıraat âlimleri ile müesseselerin daha çok Ahlat, Konya, Harran, Hakkari, Nusaybin ve Antakya'da yer aldıkları görülmektedir. Bu şehirlerin kıraat ilminde şöhret bulması bazılarının diğer şehirlerden daha önce fethedilmesi (Ahlat, Hakkari), bazılarının Arap diyarlarına olan yakınlıkları ve Arap ülkeleriyle Anadolu arasında köprü görevi görmeleri (Antakya, Nusaybin), bazılarının ise Selçuklu ile Karamanoğulları Beyliği'nin başkenti (Konya) olması ve yöneticilerin kıraat ilmine verdikleri önem ile izah edilebilir.³⁷

Hiç şüphesiz kıraat ilmi Türkler arasında okunmuş ve okutulmuştur. Anadolu'da kıraat tedrisi yaygınlaşmadan önce, kıraat ilmini talim için Türk öğrencilerin Mısır'a gidip, orada yerleştiği bazılarının ise tekrar Anadolu'ya geldiği bilinmektedir. Yine Anadolu dışından gelip buraya yerleşen ve kıraat eğitimi veren âlimler de söz konusudur. Ancak, kıraat eğitiminin

²⁹ A. İstemi Saylam, *Vakıflara Göre Anadolu Beyliklerinde Sosyal ve Kültürel Hayat*. (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 51, 66.

³⁰ Abdülhay b. Ahmed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, tah. Mahmud el-Arnâvut, (Beyrut: Dâr-u İbn Kesîr, 1986), 7/322-324.

³¹ Ahmet Gökdemir, *Anadolu'da Osmanlı Öncesi Kur'an Kültürü*, 36.

³² Ahmet Gökdemir, *Anadolu'da Osmanlı Öncesi Kur'an Kültürü*, 36.

³³ Gümüştöp, *Karamanoğlu Beyliği Dönemi Larende*, 86.

³⁴ İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 1/42-43.

³⁵ Ahmet Gökdemir, *Anadolu'da Osmanlı Öncesi Kur'an Kültürü*, 38.

³⁶ Cumhur Ersin Adıgüzel, *XI. Asırda Endülüste İlmî Hayat*, (İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 149.

³⁷ Ahmet Gökdemir, *Anadolu'da Osmanlı Öncesi Kur'an Kültürü*, 40.

bireysel gayretlerden soyutlanıp, resmî düzeyde kurumsallaşarak tedrise başlanması, Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan 96 yıl sonra (798/1396) gerçekleşmiştir.³⁸

1.2. XIII./XIX. Asırlar arası Osmanlıda Kıraat İlmî

Selçuklular döneminde görüldüğü üzere Osmanlı'nın ilk döneminde de ilim öğrencileri kıraat ilmi tahsili için Şam veya Mısır'a yönelmişlerdi. Örneğin Mü'min Efendi,³⁹ 783/1381-1382 yılında Şam'a gitmiş ve kıraat ilminde öncü olan İbnü'l-Cezerî'den (ö. 833/1429) kıraat eğitimi almıştır. Mü'min Efendi, eğitimini tamamladıktan sonra tekrar Anadolu'ya gelerek önce Ayasuluk'a⁴⁰ bir müddet sonra da Manisa'ya yerleşmiştir. O, buralarda hatiplik görevi üslenmiş, ilerleyen yıllarda Bursa'ya getirilmiş⁴¹ ve kendisine I. Murad imaretinde hatiplik verilmiştir. Mü'min Efendi, burada hatiplikle beraber kıraat dersleri de vermiştir. Nitekim birçok ilim talebesi ondan kıraat-ı 'aşere ve seb'a dersleri almıştır. O, kıraat ilminde Ebû Sa'îd el-Bürûcî'yi de yetiştirmiştir.⁴² Yine kıraat ilminde *Câmi'u'l-keîâm fî resmî Mushafî'l-İmâm* adlı bir kitap yazmıştır. Mü'min Efendi bu hizmetleriyle Osmanlı'da kıraat ilmi alanında çaba gösteren ilk ilmî şahsiyet olmuştur.⁴³

Anadolu'da kıraat ilmi talimi kurumsal nitelikte, Sultan Bâyezîd (ö. 805/1403) zamanında Muhammed b. Cezerî'nin Sultan tarafından çocuklarına⁴⁴ Kur'an talimi yapmak üzere Bursa'ya davet edilmesiyle başlar.⁴⁵ Davete icabet eden İbnü'l-Cezerî, 798/1395 yılında Şam'dan ayrılarak Bursa'ya yerleşir. Bursa'da Ulû Camii Külliyesi inşâ edilince, burada Hündî Hatûn Medresesi Dâru'l-kurrâsında⁴⁶ görevlendirilir.⁴⁷ Osmanlılardaki ilk resmi kıraat talim merkezi yani "Dâru'l-Kurrâ" bu dönemde inşa edilir. Burada kıraat alanında nitelikli eserler verilmeye başlanır. Nitekim yaklaşık yedi yıl kadar Osmanlı'nın başkentinde ikamet eden İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fî'l-kurrâ'tî'l-'aşr*, *Takrîbü'n-Neşr fî'l-kurrâ'tî'l-'aşr*, *Tayyibetü'n-Neşr fî'l-kurrâ'tî'l-'aşr* ve *Nihâyetü'l-Berara* adlı eserlerini Bursa'da kaleme almıştır.⁴⁸ İbnü'l-Cezerî'nin -kıraat alanında yazılan en önemli eserler diyebileceğimiz- bu son üç eserinin Osmanlı'nın bu döneminde yazılması, okunması ve okutulması Osmanlı ilim tarihinde kıraat ilminin gelişmesi alanında çok büyük etki oluşturmuştur.⁴⁹ Bununla beraber İbnü'l-Cezerî, yazdığı kitapları

³⁸ Akdemir, *Kıraat İlmî Eğitim ve Öğretim Metodları*, s. 108; Tetik, "Türkiye'de Başlangıcından Günümüze Kadar Kıraat İlminin Öğretiminde Takip Edilen Usul ve Esaslar", *Kur'an ve Kıraatı Sempozyumları Kitabı*, 2002, s. 72.

³⁹ Ali Osman Yüksel, *'Ulûmü'l-Kur'an Kaynaklarından Cezerî ve Tayyibesî*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1993), 16, 19.

⁴⁰ Yakın tarihe kadar "Aysuluk" diye bilinen şehir 1914'te "Selçuk" adını almıştır. İzmir'in bir ilçesidir. Bkz. Feridun Emecen, "Ayasuluk", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 1991), 4/227.

⁴¹ Yıldırım Beyazıt, 1390 senesinde Manisa'yı ele geçirince o sırada Manisa'da bulunan Mü'min Efendi'yi Bursa'ya getirmiştir. Bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Büyük Osmanlı Tarihi*, (İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yayınları, t.y), 263.

⁴² İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, Ed. Gotthelf Bergstraesser, (Beirut; Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye,2006), C. II, s. 283.

⁴³ Abdullah Akyüz, *Osmanlı Kıraat Âlimleri*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 48.

⁴⁴ İbnü'l-Cezerî, *Câmi'u esânîd*, 122; Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, 23; Tayyar Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/552.

⁴⁵ Yusuf Alemdar, *Osmanlı'da Dâru'l-kurrâ Müessesesi ve Kıraat Öğretimi*. (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003), 553.

⁴⁶ Dâr sözcüğü, "yer, mekan"; kurrâ ise "okuyucu" anlamına gelmektedir. İkisi birlikte bir isim tamlamasıdır. Bkz. Ebü'l-Fazl İbn Manzûr, "dâr", *Lisânü'l-'Arab* (Beirut: Dâru's- Sâdr, ts.), 4/298.

⁴⁷ Cahit Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri* (İstanbul: İrfan Matbaası, 1976), s.22-23.

⁴⁸ İbnü'l-Cezerî, *Takrîbü'n-Neşr fî'l-kurrâ'tî'l-'aşr*, Haz. Abdullah Muhammed Halîlî, Beirut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002, 210.

⁴⁹ Abdullah Akyüz, *Osmanlı Kıraat Âlimleri*, 11.

aracılığıyla kıraat ilmiyle ilgili İslâm dünyasındaki birikimin Osmanlı'ya taşınması ve böylece bu coğrafyada kıraat ilminin yer etmesi ve gelişmesine büyük katkıda bulunmuştur.⁵⁰

Kıraat ilmi İbnü'l-Cezeri'den sonraki dönemde pek ilerleme kaydetmemiş, durağan bir seyir izlemiştir. Fatih dönemine (1444-1446/1451-1481) gelindiğinde ise ilmî tahsilini Bağdat ve Şam'ın meşhur âlimlerinden elde eden Molla Gürânî kıraat eğitimiyle de tanınmıştır.⁵¹ Aslında fıkıh alanında şöhret bulan Osmanlı âlimi, kadısı ve Müftüsü Molla Gürânî'nin diğer alanlarda olduğu gibi kıraat alanında da eser verdiği görülür. Molla Gürânî tedris faaliyetleri bağlamında İstanbul'da bir dâru'l-kurrâ yaptırmış burada kıraat ilmini indirâc metoduna⁵² göre okutarak birçok talebe yetiştirmiştir.⁵³ Kıraat ilmiyle alakalı *Risale fî Resmî'l-Hat* adlı kitabı yazan Yusuf b. Güvendik onun önde gelen talebelerindedir.⁵⁴ Bu dönem, Osmanlıda kıraat ilmi tarihiyle alakalı olarak İbnü'l-Cezeri ile Bursa'da kurulan tedrisin Molla Gürânî tarafından İstanbul'a taşınması şeklinde değerlendirilebilir.

Osmanlı tarihinde kıraat ilmi, -İbnü'l-Cezeri örneğinde olduğu gibi- gerek meşhur kıraat âlimlerini payitahta davet etmek, gerekse kıraat hocalarına ve talebelerine uygun mekân hazırlamakla yöneticilerin özel alaka gösterdikleri bir hizmet alanı olmuştur. Bu bağlamda, Kânûnî Sultan Süleyman'ın (ö. 974/1566) fermanıyla, sadrazam Sokollu Mehmed Paşa (ö. 987/1579) o dönemde Kur'an kıraati öğretimi konusunda Mısır'da şöhret bulmuş olan Nasırüddin Tablavî'nin en iyi öğrencilerinden Ahmed el-Mesyerî'yi (ö. 1006/1597), İstanbul'a davet etmiştir. Sultanın davetine icabet eden Ahmed el-Mesyerî, Eyüp Sultan Câmüinin imamlık vazifesine getirilmiş ve vefat edene dek burada kıraat dersleri vermiştir.⁵⁵ Mesyerî, kıraat derslerinde *Teysîr tarîki* üzerine okutmayı tercih etmiştir.⁵⁶ Onun derslerde okuttuğu eserler ise ed- Dâni'nin "Kitâbü't-Teysîr"i ile İbn Cezerî'nin "ed-Dürre", "et-Tayyibe" ve "en-Neşr"i olmuştur.⁵⁷

Eyüp Sokollu Dâru'l-kurrâsı'nda Teysir tariki diye bilinen kıraat eğitim metodu ile tedris yapan Ahmed el-Mesyerî'nin yetiştirdiği talebeler zamanla Osmanlı coğrafyasına dağılarak kıraat dersleri vermeye başlamıştır. Şeyh Ali A'rec, Mehmed Efendi, Muhammed Bebaî, Ayasofya Hatibi İbrahim Efendi, Şeyh Mansur, Evliya Dersiam (Keçi) Muhammed Efendi ve Muhammed b. Ahmed el-Avfi gibi âlimler bu talebelerin önde gelenleridir. Kısa bir süre sonra el-Mesyerî'nin ve talebelerinin takip ettiği "Teysir tariki" Osmanlı kıraat âlimleri arasında "İstanbul tariki" diye söylenmeye başlanmıştır. Ahmed Hilmi, Teysir tarikinin "İstanbul Tariki" diye adlandırılmasının, hicrî 1000 yıllarında herkes tarafından kullanımıyla başladığını bildirir.⁵⁸

Ahmed el-Mesyerî'den bir asır sonra (1088/1677) tarihinde Köprülü Fâzıl Mustafa Paşa'nın talebi üzere Mısır'dan davet edilen kıraat âlimi Ali el-Mansûrî (ö. 1134/1721)

⁵⁰ Ahmet Gökdemir, *Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve Meşhur Mısır Tariki Kurrâları*, 47.

⁵¹ Ahmet Ateş, "Molla Gürânî", İA, İstanbul 1993, , 8/407.

⁵² İndirac dahil olma, içine sıkıştırma anlamlarına gelmektedir. Kıraat istilahında ise bir hatimde bütün kıraat vecihlerini tedris ve kıraat etmektir. Bkz. Murat Akkuş, "İbnü'l-Cezerî'de İndirac Usulü", *Uluslararası İbnü'l-Cezerî Sempozyumu*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021), 562.

⁵³ Cahit Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, 2/864.

⁵⁴ Ayasofya Camii İmamı diye meşhur olmuştur. Bkz. Abdullah Akyüz, *Osmanlı Kıraat Âlimleri*, 11.

⁵⁵ Fatih Çollak, "Reisül-Kurrâlık Müessesesi ve Esâmî-i Kurrâ Defteri", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-IV: Kıraat İlmî ve Problemleri*, Ed. Bedrettin Çetiner, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002), 205; Tetik, *Kıraat Eğitiminin Dünü, Bugünü, Yarını ve Kıraat Eğitiminde Meslekler*, *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-IV: Kıraat İlmî ve Problemleri*, Ed. Bedrettin Çetiner, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002), 157.

⁵⁶ Muhammed Emin Efendi, *Umdetü'l-hullân fî tîzâbi Zübde'ti'l-irfân* (İstanbul: Âsitâne, ts.), 115; İsmail Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Nüzûlü ve Kıraati* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2011), 249.

⁵⁷ Ahmed Hilmi, "Ravdatü'l-Kurrâ", *Sırat-ı Müstakim Mecmuası*, 7/148.

⁵⁸ Muhammed Emin Efendi, *Umdetü'l-hullân*, s.115; Ahmed Hilmi, "Ravdatü'l-Kurrâ", 7/148.

İstanbul'a gelir.⁵⁹ Osmanlı'da kıraat ilminin gelişmesinde önemli katkıları olan Ali el-Mansûrî, kıraat eğitim faaliyetlerini 1102/1691 yılında Sultan Süleyman Türbesi'nde sürdürmüştür.⁶⁰ O, 1128/1716 senesinde ise Sultan Ahmed Camii'ne şeyhu'l-kurrâ tayin edilmiştir.⁶¹ Vefatına kadar bu vazifeleri sürdüren Mansûrî, kıraat alanında Hüseyin Efendi, Hocapaşa İmamı Hasan Efendi, Hâşim el-Mağribî, Köprülüzâde Abdullah Paşa ve Mustafa b. Abdurrahman İzmirî gibi kıraat ilmi alanında pek değerli âlimler yetiştirmiştir.⁶² el-Mansûrî kıraat derslerinde metot olarak Mısır tariki diye şöhret bulmuş "Şâtıbiyye"⁶³ ekolünü İstanbul'da yaymıştır. Mansûrî, yetiştirdiği öğrencileri aracılığıyla, Şâtıbiyye ekolünün bu güne kadar gelmesine vesile olmuştur.⁶⁴

Osmanlı idarecileri arasında Köprülü ailesinin Kur'ân eğitimi ve kıraatiyle alakalı hizmetleri, tesis etmiş oldukları kurumlar ile bu kurumlardaki Kur'ân eğitimi ve kıraatine dair istihdam alanları ve Köprülülerden Kur'ân kıraatiyle alakalı eser telifinde bulunan bireylerin telifleri ayrıca incelenmesi gereken önemli bir konudur.⁶⁵

2. Osmanlıda Kıraat İlmi Öğretimi

2.1. Kurumlar ve Tedris Yöntemi

Osmanlı'da kıraat taliminin kurumsal nitelikte yapılan tedris mahalli Dâru'l-kurrâlardır.⁶⁶ Dâru'l-kurrâ adı Kur'an'ın kısmen veya tamamen ezberletildiği ayrıca kıraat vecihleri derslerinin verildiği eğitim kurumları için kullanılmıştır.⁶⁷ Osmanlı tarihinde ilk dâru'l-kurrânın 1360 tarihinden önce İznik'te Orhan Gazi'nin oğlu Süleyman Paşa'nın (ö. 761/1359) inşa ettirdiği bir medresenin müstemilatı içerisinde kurulduğu belirtilmektedir.⁶⁸ Daha önce de geçtiği üzere Osmanlı'da ilk nitelikli "Dâru'l-kurrâ" ise Bursa'da kurulmuştur. Sonraki yıllarda Osmanlı beldelerinin her yerinde çok sayıda dâru'l-kurrâ inşa edilmiştir.⁶⁹ Mesela İstanbul'da bütün büyük camilerin; sultan, vezir ve ileri gelenlerin yaptırmış olduğu camilerin bünyesinde bir dâru'l-kurrâ bulunduğu gibi birçok müstakil dâru'l-kurrâ da vardı. Nitekim Evliya Çelebi (ö.?) sur içinde yedi, Üsküdar'da dört, Kasımpaşa ve Galata'da üç, Beşiktaş'ta bir dâru'l-kurrâ olduğunu; İstanbul'daki toplam dâru'l-kurrâ sayısının elli beşi bulunduğunu bildirir.⁷⁰

⁵⁹ Ali Mansûrî ve kıraat ilmine katkıları hakkında detaylı bilgi için bk. Ahmet Gökdemir, "Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve Osmanlı İlim Dünyasına Katkıları", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 44, 113-148. (Konya: 2017).

⁶⁰ Karaçam, *Kur'an'ın Nüzûlü*, 250.

⁶¹ Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyiü'l-fudalâ*, Haz. Abdülkadir Özcan, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 3/677-678.

⁶² Ahmet Gökdemir, *Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve Meşhur Mısır Tariki Kurrâları*, 279.

⁶³ el-Kâsım b. Firruh eş-Şatıbî'nin *Hurûzü'l-Emânî* kasidesi ile İbnü'l-Cezerî'nin *ed-Dürre* adlı kitabının ana kitaplar, Dâni'nin *et-Teystir* adlı kitabıyla İbnü'l-Cezerî'nin *et-Tabbîr* adlı eserinin ise yardımcı kitaplar olarak okutulduğu ekole denir. Bkz. Muhammed Emin Efendi, *Umdetü'l-hallân fî idâbi zübdeti'l-irfân*, 115.

⁶⁴ Abdullah Akyüz, *Osmanlı Kıraat Âlimleri*, 13.

⁶⁵ Ahmet Gökdemir, Köprülü Ailesinin Kur'ân Eğitimi Ve Kıraatine Katkıları, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*, 4/2 (Güz-2018), 332-351.

⁶⁶ Dâru'l-kurrâlar, Selçuklu öncesinde dâru'l-Kur'an, Selçuklu döneminde dâru'l huffâz diye anılmıştır. Nebi Bozkurt, "Dârülkurrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: T.D.V. Yayınları, 1993), 8/ 544; Alemdar, *Osmanlı'da Dâru'l-kurrâ Müessesesi*, 69.

⁶⁷ Nebi Bozkurt, "Dârülkurrâ", 8/ 543.

⁶⁸ Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, 2/ 699; M. Baha Tanman, "Dârülkurrâ/Mimarî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: T.D.V. Yayınları, 1993), 8/545; Alemdar, *Osmanlı'da Dâru'l-kurrâ Müessesesi*, 70.

⁶⁹ Bozkurt, "Dârülkurrâ", 544; Alemdar, *Osmanlı'da Dâru'l-kurrâ Müessesesi*, 68.

⁷⁰ Evliya Çelebi, *Seyahatname*, Trc. Mümin Çevik, 10 Cilt, (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 2011), 1/361, 484, 497, 518, 548; Alemdar, *Osmanlı'da Dâru'l-kurrâ Müessesesi*, 69.

İstanbul dışında da yetiştirdikleri kurrâ hafızlarla şöhret bulmuş dâru'l-kurrâlar inşa edilmiştir. Bursa, Edirne, Konya, Karaman, Amasya, Manisa, Diyarbakır bu şehirlerin önde gelenlerindedir.⁷¹

Osmanlı döneminde kıraat ilmi tederisiyle şöhret olmuş dâru'l-kurrâlar şunlardır:

- 1- Anadolu Dâru'l- kurrâları;
 - a. Hundî Hatûn Mektebi (Bursa)
 - b. Bursa Ulû Cami'in civarında yer alan Vaz'iyeye ve Esediyye medreseleri
 - c. Hatûniye Medresesi (Tokat)
- 2- İstanbul'da medrese ve külliyeler içerisinde yer alan Dâru'l- kurrâlar:
 - a. Mollâ Gürânî Dâru'l-kurrâsı
 - b. Süleymaniye Dâru'l-kurrâsı
 - c. İskender Kethüdâ Dâru'l-kurrâsı
 - d. Fatih Sadullah Sa'dî Çelebî Dâru'l-kurrâsı
 - e. Eyüp'te Sokullu Mehmet Paşa Dâru'l-kurrâsı
 - f. Sultan Ahmed Dâru'l-kurrâsı
 - g. Üsküdar Atık Vâlîde Dâru'l-kurrâsı⁷²

Evliyâ Çelebî, İstanbul'daki selâtin ve merkez camilerinin müstemilatında veya civarında genellikle birer mektep ve dâru'l-kurrâ var olduğunu bildirir. Tarihte de şahit olunduğu üzere camiler ve mescitler, kuruluşundan günümüze kadar Kur'an talim mekânları olmuşlardır. Aslında mescid merkezli eğitim tutumu, Hz. Peygamber'in Mescid-i Nebevî bünyesinde kurduğu suffe mektebinden beri devam eden bir nebevî sünnetin ihyasıdır.

Zamanla cami dışında da dâru'l-kurrâlar ve dâru'l-huffâzlar kurulmuştur. Bununla beraber camiler ve mescitlerde de Kur'an eğitimi verilmeye devam edilmiştir. Nitekim mescitlerde şeyhu'l-kurrâlıklar ihdas edilmiştir.⁷³ Yine camilerle beraber tekke ve zaviyeler, türbeler ve evler de kıraat taliminin yapıldığı yerler arasında sayılabilir.⁷⁴

Farklı yerlerde dâru'l-kurrâ açmak, bu işe mahsus vakıflar kurmak, söz konusu kurumlara görevli tayin etmek ve kıdemli kıraat âlimlerine şeyhu'l-kurrâ unvanı vermek vb. faaliyetler Osmanlı sultanları için bir gelenek halini almıştır. Öyle ki İstanbul'daki sultan, vezir ya da devlet büyükleri adına yapılmış çoğu câmiinin yanı başında dâru'l-kurrâ görmek mümkündür.⁷⁵

Osmanlı Devleti'nin son zamanlarına kadar varlıklarını sürdüren, Cumhuriyet döneminde de bir müddet devam eden dâru'l-kurrâlar, 3 Mart 1924 tarihinde "Tevhîd-i Tedrîsât Kanunu"yla kapatılmış;⁷⁶ 1970'li yıllarda yeniden Diyanet bünyesinde yeniden kurs adı altında açılmıştır. Bu kurslarla Kur'an eğitimi, yeniden resmî bir kimlik kazanmıştır. Günümüzde ise bu hizmet İstanbul'da Haseki Eğitim Merkezi'nde sürdürülmektedir.

Şeyhu'l-kurrâ veya şeyhu'l-kırâa, dâru'l-kurrâ hocalarına verilen üvandır. Bu hocaların üslendikleri göreve ise meşihatü'l-ikrâ, meşihatü'l-kırâa, meşihatü'l-ikrâ el-kübâ, riâsetü'l-

⁷¹ Evliya Çelebi, *Seyahatname*, 3/1637, 1862; 4/2729; 5/2877, 3033.

⁷² Hamid b. Abdilfettah Paluvî, *Zübdetü'l-irfan*, (İstanbul, 1894), 2, 3; Osman Nûri Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi* (İstanbul: Eser Matbaası, 1977), 1/169-191.

⁷³ Bozkurt, "Dâru'l-Kurrâ", 8/543.

⁷⁴ Alemdar, *Osmanlı'da Dâru'l-kurrâ Müessesesi*, 74-80; Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, 1/ 33-41.

⁷⁵ Mustafa Atilla Akdemir, *Kıraat İlmî Eğitim ve Öğretim Metotları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 130.

⁷⁶ Abdullah Emin Çimen, *Hafızlık tarihi ve Türkiye'de Hafızlık Kurumunun İşlevselliği*, (İstanbul: Sayfa Dijital Baskı, 2010), 51.

ikrâ gibi isimler verilmiştir.⁷⁷ Şeyhu'l-kurrâlar; hâfız, kıraatler konusunda yetkin olmakla beraber imamların görüşlerini ve rivayetleri iyi bilen, kıraat ilminin ana kaynaklarına hâkim, en az yedi kıraati okutabilen ilim sahipleri arasından seçilmiştir.⁷⁸

Dâru'l-kurrâlarda sürdürülen tadrîste Kur'an'la ilgili daha çok farklı kıraat talimiyle beraber hüsnü tilâvet ve hıfzına yönelik eğitimde bulunulmuştur.⁷⁹ Taşköprizâde; konuyla ilgili mehâricü'l-hurûf, mehâricü'l-kelîmât, okurken nefes almanın ve durmanın yanı sıra okunuş şekillerini bilmeyi Kur'an okuma ilimleri olarak sıralar.⁸⁰ Dâru'l-kurrâlarda yapılan eğitim içeriğinin de bunları ihtiva ettiği bilinmektedir. Bu kurumlardaki kıraat tedrisine gelince; kıraat ilmi tarihinde İbn Mücâhid (ö. 324/936), bu ilmin tedvini ve sonraki nesillere aktarılmasında son derece önemli bir kıraat âlimidir. Hz. Peygamber'den sahâbe yoluyla aktarılan mütevâtir kıraatları, rivayetleri ve tarikleri⁸¹ vecihleriyle tayin ve tespit etmiştir. Onun kıraat ilminde yaptığı yedili tasnif Endülüslü âlimler tarafından yüzyıllarca kıraat taliminin ana unsuru haline getirilmiş; bu hususta mensûr ve manzum birçok kitap yazılmıştır. Onlar bu alandaki çabalarıyla kıraat ilmini tüm dünyaya yaymışlardır. İbn Mücâhid'ten sonra seb'â tarîki, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî (ö. 444/1053) ve Kâsım b. Fîrruh eş-Şâtîbî(ö. 590/1194) tarafından sistemleştirilip ekol haline getirilmiştir. Öyle ki bu tarz eğitim, İbnü'l-Cezerî öncesi kıraat tedrisinde tek usul olarak kabul edilip yaygınlaşmıştır.⁸² İbnü'l-Cezerî'ye kadar, kıraat tedrisâtında takip edilen tarîkler ya seb'â tarîki veya Teysîr ve Şâtîbî tarzında isimlendirilmişlerdir.

Muhammed Emin Efendi (ö. 1275/1859) *Umdetü'l-ballân fi îzâh-i Zübdeti'l-irfân* adlı eserinde dâru'l-kurrâlardaki kıraat ilmi tahsiliyle alakalı, takip edilen metot ve programı izah eder. Yedi kıraate ilişkin İmam Şâtîbî'nin kaside halinde telif ettiği *Hırzû'l-emânî* kitabı, on kıraate dair İbnü'l-Cezerî'nin kaleme aldığı *Tayyibe* adlı eseri ve yediyi ona tamamlayan üç kıraatle alakalı İbnü'l-Cezerî'nin yazdığı *Dürre*'nin şerhleriyle birlikte okutulduğunu bildirir. Zikri geçen üç eser de nazım halinde telif edilmiş olup kıraat ilmi öğrencilerine genellikle ezberletilmiştir.⁸³ Muhammed Emin Efendi'nin açıklamaları da işaret ettiği üzere, kıraat ilmi tahsilinin sistemli olarak başladığı ilk günden bugüne kadar ana metinlerin ezberlenmesi metodu izlenmiştir.

Osmanlı döneminde kıraat ilmi tedrisatı, XI-XIII. asırlar arasında en parlak çağını yaşamıştır. Bu dönemde tedris yedi ve on kıraatı kapsayacak şekilde sürdürülmüştür. Aynı zamanda Dânî, Şâtîbî ve İbnü'l-Cezerî gibi kıraat âlimlerinin kitapları esas alınarak kıraat tedrisine yardımcı kaynaklık eden birçok telif eserler verilmiştir. Böylece kıraat tahsili daha pratik bir hal almış ve belirlenen usullere bağlı kalınarak sürdürülmeye başlanmıştır. Bu dönemin (XIII. asır) sonuna doğru, seb'â tarîki denilen yedi kıraati esas alan tedrisatın Osmanlı'da zamanla azalıp 'aşere tarîki denilen on kıraatin öne çıktığı izlenmiştir. Bu

⁷⁷ Nebi Bozkurt, "Hafız", *DİA*, (İstanbul: T.D.V. Yayınları, 1997), 15/76.

⁷⁸ Çimen, "Hafızlık tarihi ve Türkiye'de Hafızlık", s. 51.

⁷⁹ Ziya Kazıcı, *Osmanlı'da Eğitim Öğretim*, İstanbul: Bilge Yayıncılık, 2004, 57-59.

⁸⁰ Akyüz, *Osmanlı Kıraat Âlimleri*, 58.

⁸¹ Hz. Peygamber'den Osmanlı'ya kadarki dönemde kıraat eğitimi metotları, tarik adı altında değişik sınıflandırılmalara tabi tutulmuştur. Şöyle ki tarik kelimesi kıraat ilminde "kıraat âlimlerinin derslerde kendi istekleriyle ya da mecburi olarak işledikleri müfredat, okuttukları kıraat kitabı ya da metodu" şeklinde tarif edilmiştir. Bkz. Ahmet Gökdemir, "Osmanlı Kıraat Eğitiminde Tarikler, Meslekler ve Mesleklerin Temel Eserleri", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 91-123 Sayı 13, 2019, 94.

⁸² Osman İyşenyürek, *İstanbul ve Mısır Tariklerinde Kıraat Usul Konularının Karşılaştırılması*, Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Tez,2019), 9.

⁸³ Muhammed Emin Efendi, *Zühru'l-erîb fi îzâhî'l-cem'i bi't-takrîb*, Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, nr. 11, 42a; Akdemir, *Kıraat İlmî*, 133.

nedenledir ki kıraat müfredatında, yedi kıraat yani seb'a tarîki okunmadan doğrudan 'aşere tarikine yani on kıraate intikal edilmiştir.⁸⁴

Aşere tarîki, seb'adan tam manasıyla ayrışmaz. Şöyle ki on kıraat, İbnü'l-Cezerî'nin kıraatle alakalı *Dürretü'l-mudîe fi'l-kirâati'l-eimmeti's-selâseti'l-merdyye* ile *Tabbîru't-Teysîr fi'l-kirâati'l-aşr* adlı iki kitabının seb'a tarîki kaynaklarına eklenmesiyle oluşmuştur. Kısacası kıraat tedrisinde seb'a ile aşere tarîkinde, kaynaklarının muhtevası dikkate alınarak geliştirilen bir yöntem söz konusudur.⁸⁵ On kıraat imamı ile her bir imamın da ikişer râvîsinin okuyuşlarını temel edinen bu metot, 'aşru's-suğrâ diye de adlandırılır. Bu şekilde isimlendirme, derslerde râvîlere bağlı olan tarîklerin ihmal edilmesi nedeniyle hacminin azalmasındandır. Hali hazırda ise Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı 'aşere-takrîb kurslarındaki kıraat eğitimi, yalnızca 'aşere tarîki merkezli sürdürülmektedir.⁸⁶

Umde müellifi, Osmanlı dönemi dâru'l-kurrâlarında yürütülen kıraat talimi ile alakalı alanında yetkin kurrâlar tarafından ister kıraât-ı seb'ada, isterse kıraât-ı 'aşera ve takrîbde, Mısır Tarîki ve İslâmbûl Tarîki diye isimlendirilen iki tarîkin telakki edildiğini bildir.⁸⁷ Bu izahattan da anlaşılacağı üzere kıraat ilminde Teysîr tarîki, hicrî onuncu asrın sonlarına doğru İslâmbûl Tarîki şeklinde dillendirilmeye başlanmıştır. Aslında Osmanlı döneminde kıraat ilmine yapılan en köklü katkı, Mısır ve İstanbul târiklerini esas alarak yapılan tedrisat ile bu târikler arasında zuhur eden iki meslekle olmuştur. Bunlar Mısır tarikine mensup Mutkin ve Atâullah meslekleri ile İstanbul târikine mensup İtilâf ve Sûfî meslekleridir.⁸⁸

Kettânizâde Mehmed Nâîmî Efendi'nin (ö. 1169/1755) temsil ettiği Mutkin Mesleği, Mısır tarîkinin azimet yönünü tercih etmiştir. Bu meslek adını Kettânizâde'nin yazmış olduğu "Mütkenü'r-Rivaye" adlı eserden almaktadır. Şeyh Atâullah Efendi'nin (ö.1209/1794) temsil ettiği Atâullah Mesleği ise Mısır tarîkinin ruhsat yönünü tercih etmiştir. Ahmed er-Rüşdî'nin (ö. 1217/1802) *Mürşidü't Talebe* kitabı ile Muhammed Arif el-Hıfzî'nin (1238/1822) akaleme aldığı *Muhtârü'l-İkera* ve şerhi bu meslekin özelliklerini yansıtan eserlerdir.⁸⁹

İtilâf Mesleği Yûsuf Efendizâde (ö. 1167/1754) ile ortaya çıkmıştır.⁹⁰ Kıraat ilmine, "el-İtilâf fi Vücûbi'l-ihtilâf" ve "Risâletü'l-meddât" gibi iki önemli eser kazandırmıştır. Kurduğu mesleğin ismine de "el-İtilâf" adlı eserinin ismini vermiştir.⁹¹ Yûsuf Efendizâde eğitimde azimet metodunu tercih etmiş ve bu tercihlerini *el-İtilâf fi vücûbi'l-ihtilâf* isimli eserinde bir araya getirmiştir.⁹² Kitabının mukaddimesinde: "Bizim mesleğimizde, (Kıraatin) ruhsat ciheti değil, 'azimet ciheti ihtiyar edilmiştir"⁹³ ifadeleriyle mesleğinin usulünün dayandığı temel ilkeyi açıklar. Azimet metodunda detaylar ruhsat yöntemine göre fazla olduğu için daha çok zaman ve çaba gerektirmektedir.

İbnü'l-Cezerî'nin "Tayyibetü'n-Neşr" adlı kitabı muhtevası İtilâf mesleği'nin oluşumunda temel teşkil etmiştir.⁹⁴ İbnü'l-Cezerî eserinde, imam ve râvilerden sonra gelen rivâyetlere, başka bir ifade ile tarîklere de yer vermiştir. Mesleğin kurucusu Yûsuf

⁸⁴ Yaşar Akaslan, *Türkiye'de Kıraat İlmî*, 1089.

⁸⁵ Muhammed Emin, *Umdetü'l-hullân*, 4; Tetik, *Kıraat İlminin Ta'lîmi*, 128-129; Akdemir, *Kıraat İlmî*, 106.

⁸⁶ Yaşar Akaslan, *Türkiye'de Kıraat İlmî*, 1089.

⁸⁷ Muhammed Emin, *Umde*, 5.

⁸⁸ Ahmet Gökdemir, *Osmanlı Kıraat Eğitimi ve Tarikler*, 100.

⁸⁹ Ahmet Gökdemir, *Ali B. Süleyman el-Mansûri*, 203-225.

⁹⁰ Yûsuf Efendizâde, Ahmet el-Mesyerî'den hemen sonra değil de dedesi ve babası aracılığıyla silsilede dördüncü sırada yer alır.

⁹¹ Akdemir, *Kıraat Eğitim Öğretim Metodları*, 117.

⁹² Ahmed Hilmi, "Ravdatü'l-kurrâ", 275.

⁹³ Abdullah b. Muhammed, *el-İtilâf fi vücûbi'l-ihtilâf*, 3.

⁹⁴ Abdullah b. Muhammed, *İtilâf*, 2.

Efendizâde'nin ifade ettiği 'azimet kavramından kasıt da budur. Bu sebeptendir ki İtilâf mesleği İbnü'l-Cezerî'nin "Tayyibetü'n-Neşr"ini temel kaynak ve dayanak olarak kabul eder.

Tarîkleri ihtiva eden kaynaklarda, bolca ihtilaf yer alır. Bu ise tedrisatı ve tahsili zora sokmakla beraber, kıraat okutan ve okuyan kimseyi gereğinden fazla çalışmaya zorlamaktadır. İşte bu nedenle İtilâf usulüne 'azimet yolu denilmektedir. İtilâf mesleği, Osmanlı'nın son döneminden bugüne kadar uygulamada varlığını devam ettirememiştir.

İstanbul tarikine mensup bir diğer meslek ise Sûfî mesleğidir. Bu meslek Kastamonulu Ahmed es-Sûfî öncülüğünde kurulmuştur.⁹⁵ Mesleğin ortaya çıkmasında etkili olan kurra âlimler Ahmet el-Mesyerî'ye kadar dayanan bir silsileye dahildir. Bunlar; Mesyerî'nin öğrencisi Evliyâ Muhammed Efendi, ardından reisü'l-kurrâ görevini üslenen Şaban b. Mustafa (ö. 1097/1686)'dır. Şaban Efendi'yi Muhammed adında, Çelebî İmam diye şöhret olmuş Sultan Ahmed Camii imamı Muhammed b. Mustafa takip etmiştir. Çelebî İmamın ardından ise Sûfî mesleğinin esas kurucusu Ahmed es-Sûfî gelir.

Ahmet es-Sûfî ortaya koyduğu meslekle ilgili herhangi bir kitap yazmamış ve mesleğin kendine ait herhangi bir temel eseri yoktur. Ancak bazı kütüphanelerde mesleğin tadrîste kullandığı kürrâse denilen vücûhâtların yer aldığı bazı defterler bulunmaktadır.⁹⁶ Ahmet Hilmi'nin kaleme aldığı bir makalesinden ve "Zübdetü'l-İrfân" adlı kitaba şerh yazan Muhammed Emîn'in açıklamalarından; Ahmet es-Sûfî'nin kıraatta, ruhsat yönünü öne çıkardığı anlaşılmaktadır. Nitekim İbnü'l-Cezerî'nin "Tayyibetü'n-Neşr" kitabının etkisiyle, râvîlerin ardından gelen tarîklerin, kıraat-ı 'aşere ile beraber ayrıca tedris edildiği görülmektedir. Sûfî mesleği tedrisinde bu tarîklere yer verilmemiştir.

Sûfî mesleği, İtilâf Mesleği'ne göre daha çok yaygınlaşmıştır. Bunda kıraat tedris metodunda ruhsat metodunu tercih etmesi en temel etken olmuştur. Bu mesleğin tahsili daha kolay olup ihtilafı daha azdır. Günümüze kadar tadrîsteki yerini korumaktadır.

Osmanlı'da ortaya çıkmış olan bu meslekler arasından İstanbul tarikinden "sûfî" mesleği ve Mısır tarikinden "Atâullah" mesleği günümüzde de kıraat faaliyetlerini devam ettirmektedirler.⁹⁷ Diyanet'e bağlı Haseki kurslarında, İstanbul Tarîki, Sûfî mesleği icra edilmektedir.

Osmanlı sonrası kıraat eğitim-öğretimi, Tevhîd-i Tedrîsât Kanunu'nun (3 Mart 1924) ilanıyla beraber medreselerin kapatılmasına kadar dâru'l-kurrâ ihtisas merkezlerinde sürdürülürken; medreseler, kapatılınca resmî düzeyde kesintiye maruz kalmıştır.⁹⁸

2.2. Müfredat ve Telif Eserler

IX/XVI. asırdan itibaren İstanbul'da İstanbul ve Mısır tariki diye meşhur olan ve günümüze kadar gelen kıraat ekollerinde aşağıdaki kitaplar okutulmaktadır:

1. ed-Dânî'nin "et-Teyşîr fî'l-kıraati's-seb" adlı eseri.
2. Şatıbî'nin "Hırzû'l-emânî ve vechü't-tehânî" adlı manzum eseri.⁹⁹
3. İbn Cezerî'nin "en-Neşr fî'l-kıraati'l-'aşr", "Takrîbü'n-Neşr", "Tahbîru't-Teyşîr", "ed-Dürretü'l-Mudîe" eserleri.
4. Abdullah b. Muhammed, (Yûsuf Efendizâde Abdullah): "el-İtilâf fî vücûhi'l-ihtilâf", "Risaletü'l-meddât"

⁹⁵ Ahmed Hilmi, *Ravdatü'l-kurrâ*, 7/148.

⁹⁶ Ahmet Gökdemir, "Osmanlı Kıraat Eğitiminde Tarikler", 107.

⁹⁷ Akakuş, *Reisü'l-Kurralık*, s. 33-34.

⁹⁸ Yaşar Akaslan, "Türkiye'de Kıraat İlmi Eğitim-Öğretimi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, (11/22, 2018), 1074.

⁹⁹ Recep Akakuş, "Reisü'l-Kurralık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 34/ 545-546.

5. ed-Dimyâtî, “İthâfî fûdalâi'l-beşer fi'l-kıraati'l-erba'ati'l-‘aşer”
6. Abdülfettah Palûvî, “Zübdetü'l-‘irfân”.
7. Muhammed Emîn er-Rûmî, ‘Umdetü'l-hullân fi îzâh-i Zübdeti'l-‘irfân”.¹⁰⁰

XVIII. asırdan itibaren İstanbul ve Mısır tarihlerinde ortaya çıkan mesleklerden ‘İtilâf mesleğinde Yusuf Efendizâde’nin *İtilâf fî vüçûbi'l-ibtılâf* adlı eseri, “Mütkın” mesleğinde Kettânîzâde’nin *Mütkmü’r-rivâye* adlı telifi ve Şeyh Atâullah mesleğinde Ahmed er-Rüşdî’nin *Mürşidü’-t-talebe*’si kılavuz kitabı olarak okunmaktaydı.¹⁰¹

Osmanlı döneminde yukarıda zikri geçen eser ve kıraat alimleri dışında burada anılması gereken diğer kıraat âlimleri ve eserleri ise şunlardır;

İbnü'l-Cezerî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*

Molla Gürânî, *Keşfü'l-Esrâr, el-Abkarî*

Hamdullah b. Hayreddin, *Fıyûzu'l-itkân*

Muhammed b. Ahmed el-Avfî, *Cevâhiru'l-mükellele, Dürrü'l-efkâr, Lemehâtü'l-envâr*

Ali el-Mansûrî, *Tabrîru't-turuk, Hallu mücmelâti't-Tayyibe*

Saçaklızâde, *Tehzîbü'l-kırâati'l-‘aşr*

Yusufefendizâde Abdullah Hilmi, *İtilâf*

Mustafa b. Abdurrahman İzmirî, ‘*Umdetü'l-‘irfân, Bedâyi’ü'l-burbân, Muhtasarü'n-Neşr, İthâfî'l-berara*

Molla Muhammed Emin, ‘*Umdetü'l-Hullân, Zübru'l-erîb*

Muhammed Arif Hıfzî, *Muhtârü'l-ikerâ, Muğni'l-kurrâ*

Ahmed Rüşdî, *Mürşidü’-t-talebe*

Kettânîzâde Muhammed, *Mütkmü’r-rivâye*

16. asırdan itibaren medreselerde ortaya çıkan ilmi durgunluktan ve ilmi seviyedeki gerilemeden kıraat ilminin de etkilendiği ifade edilmektedir. II. Selim’in Tire’deki Dâru’l-kurrâ vakfiyesinde kıraat ilmindeki gerileme ile alakalı bazı ifadeleri buna delil olarak sunulmaktadır.¹⁰² Osmanlı dönemi kıraat âlimleri üzerine inceleme yapan bir araştırmada ise hem kıraat âlimleri hem de eserleri açısından bu ilmin hicrî 10 ve 11. (mîlâdî 16-17) asırlarda gelişmeye devam ettiğini, hicrî 12. (mîlâdî 18.) asırda ise en üst seviyeye ulaştığını iddia etmişlerdir. 18. asırdan sonra ise kıraat âlimlerinin sayısında artma görüldüğü halde eserlerde azalma olduğu fark edilmiştir. Bu araştırmaya göre kıraat ilminde gerilemenin kıraat eserleri açısından 12. hicrî asırdan sonra olduğu, kıraat ilmini öğrenenler açısından ise bir gerilemenin olmadığı söylenebilir.¹⁰³

Sonuç

Sahâbe, Kur’an’ı Peygamberimiz’den (s.a.v.) öğrendikleri kıraat vecihlerine göre (yedi harften biri veya daha fazlası) öğrenmiş, tabîine de bu vecihlere göre öğretmişlerdir. Bu nedenle zamanla her bölgede, kıraatleri birbirinden farklı kurrâlar ortaya çıkmıştır. Allah Resul’üne kadar dayanan sahih kıraatleriyle bu imamların ve öğrencilerinin okuyuş vecihleri kendi isimleriyle şöhret bulmaya başlamıştır.

¹⁰⁰ Necati Tetik, “Türkiye’de Başlangıcından Günümüze Kadar Kıraat İlminin Öğretiminde Takip Edilen Usul ve Esaslar”, *Kur’an ve Kıraati Sempozyumları Kitabı*, Ed. Muhammed Aydın, (Adapazarı: Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2006), 72.

¹⁰¹ Alemdar, *Osmanlı’da Dâru’l-kurrâ Müessesesi*, 128.

¹⁰² Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, 1/86, 87.

¹⁰³ Akyüz, *Osmanlı Kıraat Alimleri*, 19.

Kıraat ilmi ilk üç asırda daha çok kıraat imamlarının meskûn olduğu beldelerde tedris edilirken, fetihlere bağlı olarak Anadolu'nun da aralarında olduğu değişik bölgelere yayılmıştır. Selçuklular ve Karamanoğulları döneminde Kur'an eğitimi ve kıraat alanında uzmanlaşmak isteyenler için öğretim yapan ihtisas merkezleri Dârü'l-huffâzlar inşa edilmiş, buralarda eğitim müfredatı ise yedi kıraati esas alınarak planlanmıştır.

Osmanlı dönemi kıraat ilmi faaliyetleri Mü'min Efendi'yle kurumsal nitelikte kıraat ilmi talimi ise İbnü'l-Cezerî ile başlamıştır. Şam'dan Bursa'ya gelen İbnü'l-Cezerî; bu dönemde yetiştirdiği öğrencileri ve yazdığı kitapları aracılığıyla kıraat ilmine dair İslâm dünyasındaki birikimin Osmanlı'ya taşınması ve böylece bu coğrafyada kıraat ilminin yerleşmesi ve gelişmesine büyük katkıda bulunmuştur. Osmanlıda kıraat ilmi tarihinde İbnü'l-Cezerî ile Bursa'daki kıraat tedrisi ilerleyen tarihlerde Osmanlı kadısı ve kıraat âlimi Molla Gürânî tarafından İstanbul'a taşınmıştır.

Sokullular döneminde Mısır'dan İstanbul'a davet edilen Ahmed el-Mesyerî, daha sonra İstanbul tariki diye isimlendirilecek olan Teysir tarikini Anadolu'ya taşımıştır. Ahmed el-Mesyerî'den bir asır sonra yine Mısır'dan İstanbul'a davet edilen kıraat âlimi Ali el-Mansûrî ise Mısır tariki diye şöhret bulmuş "Şâtıbiyye" ekolünü İstanbul'da yaymış; dolayısıyla talebeleri aracılığıyla Şâtıbiyye ekolünün bugüne kadar gelmesine vesile olmuştur.

Osmanlı döneminde kıraat ilmi tedrisatı, XI-XIII. asırlar arasında en parlak çağını yaşamıştır. Bu dönemde tedris yedi ve on kıraati kapsayacak şekilde sürdürülmüştür. Aynı zamanda Dâni, Şâtıbi ve İbnü'l-Cezerî gibi kıraat âlimlerinin kitapları esas alınarak kıraat tedrisine yardımcı kaynaklık eden birçok telif eserler verilmiştir. Yine seb'â tariki denilen yedi kıraati esas alan tedrisatın Osmanlıda zamanla azalıp aşere tariki denilen on kıraatin öne çıktığı izlenmiştir.

Osmanlı döneminde kıraat ilmine yapılan en köklü katkı, Mısır ve İstanbul târiklerini esas alarak yapılan tedrisatın yanı sıra bu târikler arasında zuhur eden mesleklerle olmuştur. Bunlar Mısır tarikine mensup Mutkin ve Ataullah meslekleri ile İstanbul tarikine mensup İtilâf ve Sûfi meslekleridir. Mutkin ve İtilâf Meslekleri azimet metodunu tercih ettiği için; yine tedrisatta çok zaman ve çaba gerektirmesi nedeniyle günümüze kadar gelememiştir. Ataullah ve Sûfi meslekleri ise kıraat tedrisinde ruhsat metodunu tercih etmiştir. Bu mesleklerin tahsili daha kolay ve ihtilafı daha azdır. Bu nedenle Ataullah ve Sûfi meslekleri, Mutkin ve İtilâf Mesleklerine göre daha çok yaygınlaşmıştır. Şu an Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı Haseki kurslarında, İstanbul Tariki sûfi mesleğiyle icra edilmektedir.

16. asırdan itibaren medreselerde ortaya çıkan ilmi durgunluktan ve ilmi seviyedeki gerilemeden kıraat ilminin de etkilendiği iddia edilmektedir. Araştırma sonucu hem kıraat âlimleri hem de kıraat eserleri açısından kıraat ilminin 16.-17. asırlarda gelişmeye devam ettiği, 18. asırda en üst seviyeye ulaştığı; 18. asırdan sonra ise kıraat âlimlerinin sayısında artma görüldüğü halde bu ilme dair eserlerde azalma olduğu fark edilmiştir. Cumhuriyetle beraber dârü'l-kurrâlar ve kıraat eğitim-öğretimi, 3 Mart 1924'te Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile birlikte medreselerin kapanmasıyla, resmî olarak kapatılmış ve kesintiye uğramıştır.

Kaynakça

- Abdullah b. Muhammed, *el-İtilâf fî vücûbi'l-ibtılâf*, Arif Efendi Matbaası, 1894.
- Adıgüzel, Cumhur Ersin. *XI. Asırda Endülü's'te İlmî Hayat*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Akakuş, Recep. "Reisü'l Kurrâlık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 34/ 545-546. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Akaslan, Yaşar. "Türkiye'de Kıraat İlmî Eğitim Öğretimi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, sy. 22 (Aralık/December, 2018). s. 1074.
- Akyüz, Abdullah. *Osmanlı Kıraat Âlimleri*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Akdemir, Mustafa Atilla. *Kıraat İlmî Eğitim ve Öğretim Metotları*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2015, 130.
- Altıkulaç, Tayyar. "İbnü'l-Cezerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/ 551-557. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Alemdar, Yusuf. *Osmanlı'da Dâru'l-kurrâ Müessesesi ve Kıraat Öğretimi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.
- Ateş, Ahmet. "Molla Gürânî", *İslâm Ansiklopedisi*, VIII. İstanbul: 1993
- Atraş, Mahmud Ahmed Said. *Târîhu'l-kurrâât ve'l-kurrâ ve cübûdüühüm fi'l-kurrâe ve't-te'lîfi fi'l-kurrâati ve 'ulûmihâ münzü'l-'abdi'n-Nebevî hatte'l-yevm*, İskenderiye, Dâru'l-İman, 2008.
- Baltacı, Cahit. *XV. ve XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, İstanbul: İrfan Matbaası, 1976.
- Baykara, Tuncer. *Türkiye Selçukluları Devrinde Konya*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları., 1985.
- Bozkurt, Nebi. "Dârü'l-kurrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, 8/543-545, İstanbul: TDV Yayınları., 1993.
- Bozkurt, Nebi. "Mektep", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, 29/5-6, .Ankara: TDV Yay., 2004.
- Çollak, Fatih. "Reisü'l-Kurrâ'lık Müessesesi ve Esâmîi Kurrâ Defteri", *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları IV: Kıraat İlmî ve Problemleri*, Ed. Bedrettin Çetiner, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002.
- Çetin, Abdurrahman *Kur'ân-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2010.
- Çiftçioglu, İsmail. "Karamanlı Eğitim-Öğretim Müesseseleri", *Karaman Tarihi ve Kültürü*, Karaman Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2005.
- Çimen, Abdullah Emin. *Hafızlık tarihi ve Türkiye'de Hafızlık Kurumunun İşlevselliği*, İstanbul: Sayfa Dijital Baskı, 2010.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân, *el-Abrafü's-seb'ati li'l-Kur'ân*, Tah. Abdülmüheymin Tahhân, Cidde: Dâru'lMinâre, 1997.
- Dimyatî, Ahmed b. Muhammed. *İthâf-ü fudalâi'l-beşer fi'l-kurrâati'l-erbe'ati 'aşer*, Tah. Abdurrahim et-Tarhûnî, Kahire, Dâru'l-Hadîs, 2009.
- Ergin, Osman Nuri. *Türkiye Maarif Tarihi*, İstanbul: Eser Matbaası, 1977.
- Evliya Çelebi, *Seyahatname*, Trc. Mümin Çevik, İstanbul: Üçdal Neşriyat, 2011.
- Emecen, Feridun. "Ayasuluk", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, 4/225-227, İstanbul: TDV Yay., 1991.
- Hilmi, Ahmed, Ravdatü'l-Kurrâ, *Sırâtı Mustakim Mecmuası*, 6/ 148.
- Hilmi, Hocazâde Ahmed, *Ravzatü'l-Kurrâ ve Tarihi Kur'ân-ı Kerim*, İstanbul: Türk Neşriyat Yurdu, 1959.
- Gökdemir, Ahmet. "Anadolu'da Osmanlı Öncesi Kur'ân Kültürü (Tedrîsât/Tilâvet/Kıraat)", *F5M İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, Sayı 13, 2019: 91-123.
- Gökdemir, Ahmet. "Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve Osmanlı İlim Dünyasına Katkıları", 44, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2017.
- Gökdemir, Ahmet. Köprülü Ailesinin Kur'ân Eğitimi Ve Kıraatine Katkıları, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*, 4/2 (Güz-2018), 332-351.

- Gücel, Mahir. *Batı Anadolu Türken Beyliklerinde Eğitim-Öğretim Faaliyetleri*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Gümüştöpe, Ahmet. *Karamanoğlu Beyliği Dönemi Larende (Karaman) Şehri Vakıfları*, Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- İbn Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-'aşr*, Haz. Necib el-Mâcidî, Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2010.
- İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, Ed. Gotthelf Bergstraesser, 2 Cilt, Beyrut; Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006.
- İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn ve mürişidü't-tâlibîn*, Beyrut, 1980.
- İbnü'l-İmâd, Abdülhay b. Ahmed. *Şezzerâtü'z-zehab*, tah. Mahmud el-Arnâvut, Beyrut: Dâr-u İbn Kesîr, 1986.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-'Arab*, Beyrut: Dârü's-Sadr, ts.
- İbn Nedîm. Muhammed b. İshak, *Kitâbü'l-Fihrist*, Haz. Eymen Fuad Seyyid, Londra: Müessesetü'l-Furkân, 2009.
- İyişenyürek, Osman. *İstanbul ve Mısır Tariklerinde Kıraat Usûl Konularının Karşılaştırılması*, Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya: Basılmamış Tez, 2019.
- Karaçam, İsmail. *Kur'ân Kerîm'in Nüzûlü ve Kıraati*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2011.
- Karaçam, İsmail. "Kıraat ların İntikali", *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları IV: Kıraat İlmi ve Problemleri*, Ed. Bedrettin Çetiner, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002.
- Karaçam, İsmail. "Anahatlarıyla Kıraat İlmi ve Tarihi Gelişimi", *Kur'an ve Kıraati Sempozyumları Kitabı*, Ed. Muhammed Aydın, Adapazarı: Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2006. s. 46-64.
- Kastallânî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed. *Letâifü'l-işârât li funûni'l-kirâât*, Tah. Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, Medine: Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 1434.
- Kazıcı, Ziya. *Osmanlı'da Eğitim Öğretim*, İstanbul: Bilge Yayıncılık, 2004.
- Konyalı, İsmail Hakkı. *Konya Tarihi*, Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2007.
- Landau. Jacob M. "Küttâb", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, 27/3-4, Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Muhammed Emin Efendi, *Umdetü'l-hallân fi izâhi Zübdeti'l-'irfân*, İstanbul: Âsitâne, ts.
- Muhammed Emin Efendi, *Zubru'l-erib fi izâhi'l-cem'i bi't-Takrîb*, Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, nr. 11, 42a.
- Paluvi, Hamid b. Abdilfettah, *Zübdetü'l-'irfan*, İstanbul, 1894.
- Rûmi, Muhammed Emin b. Abdullah, *Umdetü'l-hallân*, İstanbul: Hilal Yayınları, 1854.
- Sabûnî, Muhammed Ali. et-*Tibyân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. İstanbul: Yasin Yayınevi, 1431/2010.
- Sarıkaya, Fatih. *Anadolu Beyliklerinde Dinî Hayat (Aydmoğulları, Menteşeoğulları ve Saruhanoğulları)*. Manisa: Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Saylam, A. İstemi. *Vakıflara Göre Anadolu Beyliklerinde Sosyal ve Kültürel Hayat*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyü'l-fudalâ*, Haz. Abdülkadir Özcan, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Büyük Osmanlı Tarihi*, İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yayınları, t.y.
- Tanman, M. Baha. "Dârülkurrâ/Mimari", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 8/545-548, İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Tetik, Necati. *Başlangıçtan IX. Hicrî Asra Kadar Kıraat İlminin Ta'limi*, İstanbul, İşaret Yayınları, 1989.
- Tetik, Necati. Kıraat Eğitiminin Dünü, Bugünü, Yarını ve Kıraat Eğitiminde Meslekler, *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları IV: Kıraat İlmi ve Problemleri*, Ed. Bedrettin Çetiner, 147-167, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002.

Tetik, Necati. Türkiye'de Başlangıcından Günümüze Kadar Kıraat İlminin Öğretiminde Takip Edilen Usul ve Esaslar, *Kur'an ve Kıraati Sempozyumları Kitabı*, Ed. Muhammed Aydın, Adapazarı: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.

Topal, Nevzat. *Anadolu Selçukluları Devrinde Aksaray Şebri*, Niğde: Niğde Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.

Yüksel, Ali Osman. *Ulûmü'l-Kur'an Kaynaklarından Cezerî ve Tayyibesi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1993.

Zerkânî, Muhammed Abdülazim, *Menâbilü'l-İrfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1424/2004.