

# BAiD

**Balıkesir İlahiyat Dergisi / Balıkesir Theology Journal**

**Sayı: 15, Haziran 2022**

**Issue: 15, June 2022**

**ISSN 2149-9969 | e-ISSN 2717-669X**

**Balıkesir İlahiyat Dergisi**  
Balıkesir Theology Journal

**Derginin Eski Adı**

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi  
(Yayımlanan Sayılar: Yıl 2015, Cilt 1, Sayı 1 - Yıl 2019, Sayı 10)

**Sahibi/Owner**

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

**Yazı İşleri Müdürü/Responsible Manager**

Dr. Öğr. Üyesi Lütfü Cengiz

**Editörler/Editors in Chief**

Doç. Dr. Ahmet Ali Çanakcı  
Dr. Öğr. Üyesi Recep Emin Gül

**Editör Yardımcısı/Assistant Editor**

Dr. Öğr. Üyesi Asem Hamdy Ahmed Abdelghany

**Yayın Kurulu/Editorial Board**

Prof. Dr. Muhiddin Okumuşlar, Necmettin Erbakan Üniversitesi  
Prof. Dr. Ahmet Çaycı, Necmettin Erbakan Üniversitesi  
Prof. Dr. Ejder Okumuş, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi  
Prof. Dr. Süleyman Akkuş, Sakarya Üniversitesi  
Prof. Dr. Mehmet Bahçekapılı, Yalova Üniversitesi  
Prof. Dr. Ezzat A. Abdelrahim, Ezher Üniversitesi, Mısır  
Prof. Dr. Yunus Emre Gördük, Balıkesir Üniversitesi  
Doç. Dr. Mehmet Dirik, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi  
Doç. Dr. Abdülkerim BELLİL, Şadlı Bin Cedid El-Tarf Üniversitesi, Cezayir  
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Demir, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi  
Doç. Dr. Ahmet Ali Çanakcı, Balıkesir Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Asem H. A. Abdelghany, Balıkesir Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Lütfü Cengiz, Balıkesir Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Polat, Balıkesir Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Recep Emin Gül, Balıkesir Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Sulman Alomirat, Katar Üniversitesi, Katar  
Dr. Ali Haydar Öksüz, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van  
Dr. Ali İnan, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van

**Dizgi-Mizanpaj/Layout**

Asem Hamdy Ahmed Abdelghany, Recep Emin Gül

**Yazışma/Correspondence**

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dinkçiler Mah. Soma Cad. Altıeylül/Balıkesir

**Telefon:** 0 266 249 61 79 & **Faks:** 0 266 239 87 46

**E-posta:** balikesirilahiyyatdergisi@gmail.com

**Web:** <http://ilahiyyatdergisi.balikesir.edu.tr>, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/baid>

**Baskı Yeri**

Erman Ofset Matbaacılık LTD. ŞTİ. - Fevzi Çakmak Mah. Özlem Cad. No: 33/G Karatay/Konya  
Tel: 0332 342 01 55 • Sertifika No: 15409

**Basım Tarihi**

Haziran 2022

Balıkesir İlahiyat Dergisi, yılda iki kez yayınlanan akademik uluslararası hakemli bir dergidir. BAİD’de yayınlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayın dili Türkçe olmakla birlikte diğer dillerde de yazılar yayınlanmaktadır. Yayınlanan yazıların bütün yayın hakları BAİD’ye ait olup yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınamaz. Yazıların yayınlanıp yayınlanmamasına derginin yayın kurulu karar verir.

#### **Alan Editörleri / Field Editors**

Prof. Dr. Yunus Emre Gördük, Balıkesir Üniversitesi  
Prof. Dr. Ezzat A. Abdelrahim, Ezher Üniversitesi, Mısır  
Dr. Öğr. Üyesi Hesham Motowa, Balıkesir Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Hatice Arslan, Balıkesir Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Semra Tüfenkci, Balıkesir Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Polat, Balıkesir Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Fatih Yavuz, Balıkesir Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Sulman Alomirat, Katar Üniversitesi, Katar  
Öğr. Gör. Şemsettin Çoban, Balıkesir Üniversitesi  
Arş. Gör. Enise Osmanoğlu Bengi, Balıkesir Üniversitesi  
Arş. Gör. Atilla Kaya, Balıkesir Üniversitesi  
Arş. Gör. Ekrem Sakar, Balıkesir Üniversitesi  
Arş. Gör. Azime Merve Taşdelen, Balıkesir Üniversitesi  
Dr. Arş. Gör. Ali İnan, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi

#### **Sekreteryaya / Secretariat**

Arş. Gör. Ahmet Eşer, Balıkesir Üniversitesi  
Arş. Gör. Atilla Kaya, Balıkesir Üniversitesi  
Arş. Gör. Azime Merve Taşdelen, Balıkesir Üniversitesi  
Arş. Gör. Enise Osmanoğlu Bengi, Balıkesir Üniversitesi

#### **DANIŞMA KURULU/ADVISORY BOARD**

- Prof. Dr. Abdullah Kahraman, Marmara Üniversitesi, Türkiye  
Prof. Dr. Abdurrahman Kurt, Uludağ Üniversitesi, Türkiye  
Prof. Dr. Ahmet Saim Kılavuz, Uludağ Üniversitesi, Türkiye  
Prof. Dr. Ahmet Turan Arslan, F. S. Mehmet Vakfı Üniversitesi, Türkiye  
Prof. Dr. Ali Büyükaslan, İstanbul Medipol Üniversitesi, Türkiye  
Prof. Dr. Ali Kaya, Uludağ Üniversitesi, Türkiye  
Prof. Dr. Anja Zalta, University of Slovenia, Slovakia  
Prof. Dr. Bedrettin Çetiner, Marmara Üniversitesi, Türkiye  
Prof. Dr. Çağfer Karadağ, Uludağ Üniversitesi, Türkiye  
Prof. Dr. Cemal Tosun, Ankara Üniversitesi, Türkiye  
Prof. Dr. Ejder Okumuş, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Türkiye  
Prof. Dr. Ezzat A. Abdelrahim, Ezher Üniversitesi, Mısır  
Prof. Dr. Farid Alatas, Singapur, National University of Singapore  
Prof. Dr. H. Yunus Apaydın, Erciyes Üniversitesi, Türkiye  
Prof. Dr. Hamdi Döndüren, Karatay Üniversitesi, Türkiye  
Prof. Dr. Hamit Er, İstanbul Üniversitesi, Türkiye  
Prof. Dr. Hayati Hökeleklı, İstanbul Aydın Üniversitesi, Türkiye  
Prof. Dr. Hüsameddin Affâne, Kudüs Üniversitesi, Filistin  
Prof. Dr. Hossein Godazgar, Al Maktoum Higher Education College, Scotland  
Prof. Dr. İsmail Sağlam, Uludağ Üniversitesi, Türkiye  
Prof. Dr. James L. Cox, Universty of Edinburgh, İngiltere  
Prof. Dr. Kaşif Hamdi Okur, Hitit Üniversitesi, Türkiye  
Prof. Dr. Mehmet Bahçekapılı, Yalova Üniversitesi, Türkiye  
Prof. Dr. Mehmet Yalar, Uludağ Üniversitesi, Türkiye  
Prof. Dr. Muqtedar Khan, University of Delavare, İran  
Prof. Dr. Muhsin Akbaş, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Türkiye  
Prof. Dr. Musa Musai, Tedova State Ünivesity, Makedonya  
Prof. Dr. Mustafa Kara, Uludağ Üniversitesi, Türkiye  
Prof. Dr. Mustafa Tekin, İstanbul Üniversitesi, Türkiye  
Prof. Dr. Mustafa Yıldırım, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Türkiye  
Prof. Dr. Nurullah Altaş, Marmara Üniversitesi, Türkiye  
Prof. Dr. Recep Cici, Uludağ Üniversitesi, Türkiye  
Prof. Dr. Saffet Köse, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Türkiye  
Prof. Dr. Seyid Shterin, King's College London, University of london, İngiltere  
Prof. Dr. Süleyman Akkuş, Sakarya Üniversitesi, Türkiye  
Prof. Dr. Tevfik Yücedoğru, Uludağ Üniversitesi, Türkiye  
Prof. Dr. Ahmet Yaman, NE Üniversitesi, , Türkiye  
Prof. Dr. Yunus Vehbi Yavuz, Uludağ Üniversitesi, Türkiye  
Doç. Dr. Şükrü Keyifli, Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye  
Doç. Dr. Naile Süleymanova, Turizm ve Menecment Üniversitesi, Azerbaycan  
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Demir, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Sulıman Alomırat, Katar Üniversitesi, Katar

İNDEKSLER



30.06.2019



08.06.2020



30.06.2019



30.06.2015



03.05.2020



30.06.2015

## İÇİNDEKİLER / TABLE OF CONTENTS

### ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

*UYGARLIĞIN DOĞUŞU: İLK ÜMMET, KAVİM VE MİLLET*  
*ORIGIN OF CIVILIZATION: FIRST UMMA, QAWM AND MILLAH*  
Ferruh Kahraman / 1-31

*DİNİ GRUPLARDA KARİZMANIN TEMELLENİRİLMESİ: GALİP KUŞÇUOĞLU ÖRNEĞİ*  
*THE FOUNDATIONS OF CHARISMA IN RELIGIOUS GROUPS: THE CASE OF GALİP KUŞÇUOĞLU*  
İsmail Parlamiş / 33-58

*PEYGAMBERLERDE ÜSTÜNLÜK KİTASİ OLARAK MUCİZEVİ OLAYLAR: ALTIPARMAK MUHAMMED EFENDİ'NİN DELÂİL-İ NÜBÜVVET-İ MUHAMMEDİ ÖRNEĞİ*  
*MIRAJULOUS EVENTS AS A CRITERION OF SUPERIORITY IN PROPHETS: A CASE STUDY ON DALAIL-I NUBUWWAT MUHAMMADI OF ALTIPARMAQ MUHAMMAD EFENDI*  
Ekrem Sakar / 59-114

*DİNİ TERMİNOLOJİDE İMAM: ANALİTİK BİR YAKLAŞIM*  
*THE CONCEPT OF İMAM IN RELIGIOUS TERMINOLOGY: AN ANALYTIC APPROACH*  
Necati Döğüş / 115-147

*MODERNİTE, HAKİKAT VE VAHİY: THOMAS BAUER ÇERÇEVESİNDE BİR DEĞERLENDİRME*  
*MODERNITY, TRUTH AND REVELATION: AN VALUATION WITHIN THE FRAMEWORK OF THOMAS BAUER*  
Mehmet Furkan Ören / 149-171

*MOLLA GÜRÂNÎ'NİN İBN HACER'E YAPTIĞI İSTİDRÂK VE ELEŞTİRİLERİNDEKİ METODU (BÂB BAŞLIKLARI ÖZELİNDE)*  
*THE METHOD OF MULLA KURAN'S REWIEWS OF İBN HAJAR'S (HIS REWIEWS ON TARAJEM AL ABVAB AS AN EXAMPLE)*  
Selman Keleş / 173-199

*KAVÂİDÜT-TEFSİR'E DAİR KAİDE ELEŞTİRİSİ: HABENNEKE EL-MEYDANİ ÖRNEĞİ*  
*A CRITICISM ON SOME RULES OF QAWAİD AL-TAFSİR: THE CASE OF HABANNEQAH AL-MEYDANİ*  
Akif Yıldırım / 201-224

*GÂYETÜ'L-EMÂNÎ'DE LAFZÎ TEKRİR*  
*REPETITION OF WORDING IN THE GHĀYAH AL-AMĀNĪ*  
Muhammed Eser Altuntaş / 225-240

*TANZİMAT SONRASI OSMANLI CEZA HUKUKU DÜZENLEMELERİ*  
*OTTOMAN CRIMINAL LAW REGULATIONS AFTER THE TANZİMAT*  
Mehmet Özkan / 241-277

*ŞEYH SAFVET VE İZMİRLİ İSMAIL HAKKI'NİN TASAVVUF KİTAPLARINDAKİ HADİSLELERLE İLGİLİ TARTIŞMALARININ USÛLÎ BOYUTU*  
*SHEIKH SAFVET AND THE İZMİRLİ İSMAIL HAKKI'S SUFİSM DEBATES ACCORDING TO USOL-FİQH*  
Nazım Büyükbaş / 279-302

*CAHİLİYE DÖNEMİ ARAP ŞİİRİNDE YER ALAN DUA ÜSLUPLARININ İNCELENMESİ*  
*PRAYER STYLES USED IN JOURNALISTIC EXPRESSIONS IN JAHİLİYYA POETRY*  
Tahsin Yıldırım & Rami Alkhalaf Alabdulla / 303-330

*TRAVNİKLİ ÂLİM SİRAC KORKUT EFENDİ; HAYATI, ŞAHSİYETİ VE MÜCADELESİ*  
*SIRAJ KORKUT EFENDİ AN 'ÂLİM FROM TRAVNIK: HIS LIFE, CHARACTER AND STRUGGLE*  
Merzuk Grabus / 331-346

*RİVAYET SİSTEMATİĞİ AÇISINDAN ERKEN DÖNEM KÛFE TEFSİR BİLGİLERİNİN DEĞERİ*  
*THE VALUE OF EARLY PERIOD KUFA TAFSİR DATAS IN TERMS OF NARRATION SYSTEMATICS*  
Fahri Çakan / 347-376

*KURÂN'IN İ'CAZİ BAĞLAMINDA İSRÂ SURESİNDEKİ BELAGAT KONULARINA MUKAYESELİ BİR BAKIŞ*  
*A COMPARATIVE LOOK ON THE SUBJECTS OF RHETORIC IN SURAH ISRA WITHIN THE CONTEXT OF THE İ'CAZ OF THE QURAN*  
Fatih Çelikel / 377-407

*İSLÂM AİLE HUKUKUNDA SONUÇ MERKEZLİ İÇTİHADIN GÖRÜNÜMÜ*  
*THE APPEARANCE OF RESULT-CENTERED İTİHAD IN ISLAMIC FAMILY LAW*  
Münteha Maşalı / 409-444

*Balıkesir İlahiyat Dergisi Yazım Kuralları / 445*

*Etik Beyanı / 447-451*

**ARAŞTIRMA MAKALELERİ**

**RESEARCH ARTICLES**



## UYGARLIĞIN DOĞUŞU: İLK ÜMMET, KAVİM VE MİLLET

Ferruh Kahraman\*

### Öz

Çalışmanın konusu, Uygarlığın Doğuşu: İlk Ümmet, Kavim ve Millet'tir. Medeniyetin doğuşu ve gelişiminde ilk ümmet, kavim ve millet kelimelerinin çok önemli bir yeri vardır. Bu üç kavram dinî ilimler yanında tarih, sosyoloji, antropoloji, arkeoloji ve dinler tarihi gibi bilimler için de önemlidir. Zira insanlığın bidayeti, gelişmesi ve ilerlemesi ilim dünyasında sürekli merak edilen bir konudur. Bu nedenle makale mezkûr ilimlerin tarih ve toplum teorilerini oluşturmada önemli bir katkı sağlayacaktır. İlk ümmet ifadesi Arapçada bir sıfat tamlaması ümmeten vahideten olarak kullanılmaktadır. İlk ümmet/köken toplum Hz. Âdem'in peygamberliği etrafında oluşmuş; başta Hz. Âdem olmak üzere ilk insanların bireysel ve toplumsal gelişmeleri gelen vahiy doğrultusunda şekillenmiştir. Kur'an'da insan topluluğunu anlatmak için kullanılan diğer bir kelime de kavim'dir. Kavim, ilk ümmetten çoğalan diğer ümmet topluluklarını tanımlamak için kullanılmıştır. Kur'an'da insan uygarlığının bir diğer aşaması millet kavramı ile ifade edilir. Millet kavramı farklı kavimlere ait insanların ortak ve benzer toplum oluşturmaları anlamına gelmektedir. Aslında millet yaşayan din, yaşatılan din, icrâ edilen din veya farklı kavimlerden oluşan insanların benzer kültüre sahip olmalarıdır. İnsan toplulukları içerisinde bazı insanların dili ve kültürü değişik olsa da ortak bir inanca ve değere sahip olmaları ki bunların aynı yol, uygulama ve dini gündelik hayatta temsillerine millet denilmiştir. Millet kelimesinin bu birlik ve toplumsal uygulama ortaklığı din ve şeriat kavramlarından ayrılır. Kur'an'da millet kavramı ilk defa Hz. İbrâhîm'le beraber kullanılmaya başlamıştır. Çalışmada nitel yöntem tekniklerinden kabul edilen doküman incelemesine başvurulmuş; ilk ümmet, kavim ve millet kelimeleri İslâmî ilim paradigmasıyla ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, İslâmî ilimler, İlk Ümmet, Kavim, Millet, İbrâhîm.

## ORIGIN OF CIVILIZATION: FIRST UMMA, QAWM AND MILLAH

### Abstract

The subject of the work is Origin of Civilization: First Umma, Qawm and Millah. In the birth and development of civilization, the words the first umma (community), qawm (nation/tribe) and milla (nations that follow the same religion and its practises) have a very important place. These three concepts are important in sciences such as history, sociology, anthropology, archeology and history of religions as well as religious studies. Since beginning, developing and progress of humanity is a topic that have always been wondered in the world of science. Because of this article will make an important impact in social sciences

\* Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.

**e-mail:** ferruhkahraman@hotmail.com, **ORCID:** <https://orcid.org/0000-0002-5104-8325>

**Atıf/Citation:** Kahraman, Ferruh. "Uygarlığın Doğuşu: İlk Ümmet, Kavim ve Millet". *BAİD* 15 (Haziran-2022), 1-31.

forming historic and social theories. The word first umma is used in Arabic as an adjective phrase, umma wahida (one community). The first umma/origin society was formed around the Prophet Adam; The individual and social developments of the first people, especially Adam, were shaped in line with the revelations. Another word used to describe the human community in the Qur'an is the word qawm. This word has been used to describe other umma communities that proliferated from the first umma. On the other hand, another stage of human civilization is expressed in the Qur'an with the concept of milla. This concept means that people belonging to different nations form a common and similar society. In fact, a milla is a living religion, a practiced religion or people from different nations having a similar culture. Although the language and culture of some people are different in human communities, they have a common beliefs and values. Because of that their representations of the same path, their practice and their daily life religion are called milla. This unity and common practice of the word "Milla" differs from the concepts of religion and sharia. the concept of milla in the Qur'an began to be used for the first time with Prophet Ibrahim. In the study, a document review accepted from qualitative method techniques was applied; studies related to first umma, qawm and milla were evaluated with Islâmic sciences paradigm.

**Keywords:** Tafseer, Islâmic Sciences, First Umma, Qawm, Millah, İbrâhîm.

## Giriş

İnsanı yaratan ve onun hakkında gerçek bilgi sahibi olan Yüce Allah, onu başıboş bırakmamış; ilk insanlardan itibaren tarih boyunca peygamberler göndermiştir. Peygamberler toplumlara insanın mahiyetini, görevini, amacını ve akıbetini tebliğ etmişler; kendileri de bizzat dini temsil ederek yaşamışlardır. Son hitap ve kitap olan Kur'an daha önceki vahiyleri tasdik etmiş; kâinatı, âlemleri, ilk insandan itibaren tarihi, medeniyetin gelişimini ve uygarlık tarihini eksik bırakmadan ve ayrıntılarına girmeden duyulan ihtiyaç nispetinde insanlığa açıklamıştır. Böylece Kur'an, inanmak isteyen ve mümin kullara gerekli olan bilgileri kararınca vermiştir.

Hz. Peygamber'e mucize olarak indirilen Kur'an'da edebî üslûplar en güzel şekilde kullanılmış ve bu sanatlı anlatımlarla ilâhî mesajlar müminlere bir hidayet rehberi kılınmıştır.<sup>1</sup> Onun mucize oluşu, nüzul döneminde müşrikler tarafından da kabul edilmiştir.<sup>2</sup> Kur'an'a bakıldığında her kelimenin, konuya, bağlama, zamana, mekâna, kültüre ve uygarlığa göre seçildiği görülecektir<sup>3</sup>. Onda kullanılan kelimeler bir tarafa, her harfin bile ayrı bir anlamı, i'câzı, îcâzı

<sup>1</sup> el-Bakara 2/2; *Kur'an-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009).

<sup>2</sup> Muhammed Abdülazîm Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân* (Mısır: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1988), 2/333.

<sup>3</sup> Ferruh Kahraman, "Kur'an'da Muarreb/Arapçalaşmış Kelimelerin İlgili Toplumlara Bağlamında Tahlili", *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/37, (İzmir 2013) 123.

ve hikmeti vardır.<sup>4</sup> Kur'ân'da bir harfin özel anlamının olması, kişiler ve karakterler üzerinden anlatılan farklı psikolojik ve toplumsal betimlemelerin boşa anlatılmadığını akla getirmekte ve bir gayesinin olduğunu düşündürmektedir. Özellikle kıssalara bakıldığında kadîm kavim ve toplumlar inançsızlık, küfür ve peygamberlere düşmanlık gibi olgularda ortak özelliklere sahip olsalar da her biri fitrat ve karakteriyle diğerlerinden ayrılır. Kur'ân'ın anlatım üslûbundan her kavmi diğerinden ayırt etmek mümkündür.

Kur'ân'da Hz. Âdem, Hz. Nûh, Hz. İbrâhîm, Hz. Mûsâ ve Hz. İsâ gibi peygamberlere özellikle Peygamber'e (s.a.s.) sıkça yer verilir. Mezkûr peygamberlerin yanında kavimleri, (Hz. Âdem hariç) inananlar, inanmayanlar ve kendilerine düşmanlık etmeye çalışan insanlar öne çıkmaktadır. Bu yönüyle bakıldığında tarihin tekerrürden ibaret olduğu anlaşılmaktadır. Sosyolojide olgu, ideal tip ve habitus denilen bu olaylar, Hz. Âdem'den beri aynı olmasa bile benzer şekilde tekrar etmekte ve geçmişte meydana gelen toplumsal hâdiseler günümüzde de canlılığını korumaktadır. Bunun yanında bazı farklılıkların olması da çok doğaldır.

Uygarlığın başlangıcı ile ilgili olarak pozitif paradigma ile pek çok çalışma yapılmıştır.<sup>5</sup> Ancak İslâmî kaynaklara göre doğrudan uygarlığın doğuşunu, kavim ve topluluk isimleriyle ele alan herhangi bir esere rastlanmamıştır. Atalay'ın "Kur'ân'da Sosyal Grup İfade Eden Kavramlar" adlı makalesi belli ölçüde toplumları ele alsada da uygarlıkla ilgili bir değerlendirme içermemektedir.<sup>6</sup> Kur'ân'a bakıldığında insanların bir anne-babadan türediği açıkça ifade edilmekte; Hz. Âdem ve Havvâ'nın evliliklerinden çoğaldığı

<sup>4</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân* (Mısır: Dârü'l-kütübî'l-Misriyye, 1962), 1/54.

<sup>5</sup> Vere Gordon Childe, *Kendini Yaratan İnsan: İnsanın Çağlar Boyunca Gelişimi*, çev. Filiz Ofluoğlu (İstanbul: Varlık Yayınları, 2001), 54, 57; ; Robert John Braidwood, *Tarih Öncesi İnsanları*, çev. Bilgi Altınok (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2008), 163, 164; Fernand Braudel, *Akdeniz: Mekân ve Tarih*, çev. Necati Erkurt (İstanbul: Metis Yayınları, 1990), 125. bk. Can Yılmaz, "İlk İslam Şehirlerinin İki Önemli Unsuru: Cuma Mescidi-Dârü'l-İmâre İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/2 (Aralık, 1996), 123-144; Fikret Mazı, "Antik Çağda Düşüncenin Kentsel Mekâna Yansıması", *Mustafa Kemal Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 5/10 (Haziran, 2008), 35; Mehmet Özdoğan, "Kulübeden Konuta, Mimaride İlkler", *Tarihten Günümüze Anadolu'da Konut ve Yerleşme* (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1999), 19.

<sup>6</sup> Orhan Atalay, "Kur'ân'da Sosyal Grup İfade Eden Kavramlar", *Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/2 (Aralık, 2001), 224.

belirtilmektedir. Yine tüm ulus ve kabileler bu aileden çoğalmıştır.<sup>7</sup> Bu gerçek bazı âyetlerde şöyle ifade edilmektedir:

“يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً”

“Ey bütün insan toplulukları, sizleri bir tek nefisten yaratan sonra ondan eşini yaratıp ikisinden birçok erkekler ve kadınlar üreten Rabbinize karşı gelmekten sakının!”<sup>8</sup>

“يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ”

“Ey insanlar! Biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık ve birbirinizle tanışsınız diye sizi milletlere, kabilelere ayırdık. Haberiniz olsun ki, Allah katında en şerefliiniz, en takvalınızdır. Muhakkak ki, Allah, bilendir, her şeyden haberdardır.”<sup>9</sup>

Hz. Âdem’in anlatıldığı kıssalarda hiçbir zaman ne bir toplum adından ne de bir şehir adından söz edilir. Ancak Kur’ân’da bu ilk dönem insanları için ilk ümmet veya tek bir ümmet tabiri kullanılmıştır.

“كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ”

“İnsanlar tek bir ümmet idi. Ayrılmaları üzerine Allah, nimetinin müjdecileri ve azabın habercileri olarak peygamberleri gönderdi ve onlarla birlikte insanlar arasındaki anlaşmazlıklarda hakem olması için hak ile kitap indirdi”<sup>10</sup>

Modern dönemde tarih, sosyoloji, antropoloji, arkeoloji ve dinler tarihi gibi bilim dalları insanlığı ve insanlık tarihini maddî açıdan ve evrim teorisine yakın bir anlayışla açıklamışlardır. İslâmî ilimlerde insanlık tarihi, cennet tecrübesi yaşamış iki insanla başlatılırken, modern bilim teorilerinde Doğu Afrika’da hayvan tecrübesini yaşamış bazı varlıklarla başlatılır. Yine modern bilimler insanlığın başlangıcını bazı ilkel kabilelerde aramakta; ilk insanların komünal bir yaşam sürdürdüklerini ifade etmektedir. Oysaki Kur’ân’a bakıldığında ilk insanlar, ilk toplum, ilk kavim, insanların dünyanın farklı coğrafyalarına

<sup>7</sup> bk. el-Enbiyâ 21/5; es-Sâffât 27/36; Yâsin 36/69; el-Hâkka 69/41.

<sup>8</sup> en-Nisâ 4/1.

<sup>9</sup> el-Hucurât 49/13.

<sup>10</sup> el-Bakara 2/213.

dağılması, toplumların çeşitlenmesi ve uygarlığın gelişmesiyle ilgili geniş bilgiler bulunmaktadır. Bu konunun izahında özellikle ilk ümmet, kavim ve millet kelimeleri önemli bir yere sahiptir. Ümmet kelimesi Kur'ân'da pek çok anlamda kullanılsa da tarihsel sürece bakıldığında ilk ümmet tabiri insanlığın ilk dönemlerine tekabül etmekte ve özel bir anlam içermektedir.<sup>11</sup> *İlk ümmet* kelimesi Arapçada bir sıfat tamlaması *ümmeten vahideten* olarak kullanılmaktadır. Tamlamanın esas ögesi olan ümmet; "emm" kökünden gelmekte olup yönelmek, kastetmek, öne geçmek imam olmak anlamlarına gelmekte olup terim olarak kavim, topluluk, bir grup insan ve canlı topluluğu manalarına gelmektedir.<sup>12</sup> İlk sıfatıyla birlikte ümmet, hak üzere olan ilk toplum veya köken toplum anlamlarına gelmektedir. İlk ümmet/köken toplum Hz. Âdem'in peygamberliği etrafında oluşmuş; başta Hz. Âdem olmak üzere ilk insanların bireysel ve toplumsal gelişmeleri vahiyler doğrultusunda şekillenmiştir. Bu inşa süreci tarihin ilk dönemlerinde ortak duygu, inanç, değer, kültür ve ilim etrafında bir müddet devam etmiştir. Bir/ilk kelimesi ile tek kelimesi aynı anlama gelse de İhlâs Sûresinde olduğu gibi tek, devami olmayan biri ifade etmekte; devami olanlarda ise bir veya ilk kelimeleri tercih edilmektedir. Sayma sayılarının ilki olan vâhîde (ilk, bir) sıfatı, ümmet kelimesinde mündemiç olan müşterekliği pekiştirmektedir. Peşinde iki, üç, dört ve beşten başlayarak sonsuz sayı gelmektedir. Buna göre *ümmeten vahideten* tamlaması, insanlar başta ilk ümmet idi ama daha sonra iki, üç, dört ve beş gibi pek çok sayıda toplumlara ayrıldılar anlamlarını içermektedir. Kur'ânda insan topluluğunu anlatmak için kullanılan diğer bir lafız *kavim* kelimesidir. Kavim, ilk ümmetten çoğalan diğer ümmet topluluklarını tanımlamak için kullanılmıştır. İlk ümmet denilen ilk insan topluluğunun sayısı arttıkça, bu üyeler arasında farklı konularda ihtilaflar ve anlaşmazlıklar çıkmıştır. Bu farklılıklar ve çatışmalar insanların bir arada yaşamalarına engel olmuş; topluluklar birbirinden uzaklaşarak dünyanın değişik bölgelerine yerleşmeye başlamışlardır. Fikri ihtilaflara coğrafi, iktisadi ve kültürel farklılıklar eklenince toplumlar arası çeşitlilik daha artmıştır. Bu çeşitlilik insanın doğaya uyarlanması adı verilen pek çok biyolojik ve psikolojik çeşitliliğe zemin hazırlamıştır. Kuranda insan uygarlığının bir diğer aşaması *millet* kavramı ile ifade edilir. Millet kavramı farklı kavimlere ait insanların ortak ve benzer

<sup>11</sup> Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *Keşşâf* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'Arabî, 1407/1997), 1/253.

<sup>12</sup> Ragıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru'l-Ma'refe, t.s.), 22, 23.

toplum oluşturmaları anlamına gelmektedir. Aslında millet yaşayan din, yaşatılan din, icrâ edilen din veya farklı kavimlerden oluşan insanların benzer kültüre sahip olmalarıdır. İnsan toplulukları içerisinde bazı insanların dili ve kültürü değişik olsa da ortak bir inanca ve değere sahip olmuşlar ki bunların aynı yol, uygulama ve dini gündelik hayatta temsillerine millet denilmiştir. Millet kelimesinin bu birlik ve toplumsal uygulama ortaklığı din ve şeriat kavramlarından ayrılır. Kur'ân'da millet kavramı ilk defa Hz. İbrâhîm'le beraber kullanılmaya başlamıştır. Zira milletin oluşumu, Hz. İbrâhîm'in Mezopotamya, Suriye, Mısır, Filistin ve Mısır gibi farklı coğrafyalarda yaşayan toplumları dine davet etmesiyle başlamış; onun Kâbe'yi inşası ve inanan insanları hac için oraya davet etmesiyle gelişmeye başlamıştır. Hz. İbrâhîm'in farklı coğrafya ve kavimleri dolaşarak hak dine davet etmesi ve Kâbe'ye hacca çağırması küreselleşmenin de başlangıcı sayılabilir. Zira küresel bazda ne kadar Müslüman varsa bunlar millet olarak kabul edilmektedir. Buna göre millet uluslararası inananlar topluluğu anlamına gelmektedir. Hz. Peygamber (s.a.s.) de inananların kendi milletinden olduğunu buyurmuşlardır.<sup>13</sup> Kısacası ilk ümmet, köken ırka; kavim kelimesi ilk ümmetten çoğalan farklı toplumlara; millet kelimesi de bu farklı toplumlardaki insanların ortak inanç, eylem, değer ve uygulamalarına işaret etmektedir. Millet-i İbrâhîm ya da İslâm milleti tabiri ise insanların farklılaştıktan sonra öz ve değerinde birleşmeleri, tekrar ortak uygulamalar ve bu uygulamalar neticesinde bir ümmete sahip olmalarıdır. Buna göre ümmet bir toplumu; millet ise bu toplum içerisindeki inanç ve uygulamaları ifade eder. Hak olan inanç ve uygulamalara ise Millet-i İbrâhîm denilmektedir. İslâm'ın zuhuru esnasında pek çok kavim din, inanç ve şeriat olarak Hz. İbrâhîm'in dini üzerine olduklarını iddia etseler de Kur'ân onların uygulamalarını eleştirir vaziyette İbrâhîm milletine davet etmiştir.

### 1. İlk Ümmet (İlk İnsanlar ve İlk Toplum)

Kur'ân'a bakıldığında insanlık tarihinin dönüm noktalarını ifade etmek için ilk ümmet, kavim, millet ve ümmet-i vesata olmak üzere dört farklı kavramın kullanıldığı görülmektedir. Dinî, kültürel, siyasal, ekonomik birlik ve beraberlik anlamına gelen ilk ümmet kavramı, Hz. Âdem'den Hz. Nûh'a kadarki sürece tekabül etmektedir. Bu yönüyle tek ümmet, köken ırk anlamına da gelmektedir. İnsanlık tarihinin ikinci dönemini, ırkların çeşitlenmesi anlamına

<sup>13</sup> Ebû İshâ et-Tirmizî, "Cenâiz" 54, *Sünen* (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, t.s.).

gelen kavimler oluşturmaktadır. Kavimler dönemi Hz. Nûh'la başlamış, Hz. Hûd, Hz. Sâlih, Mezopotamya ve Mısır kavimleriyle daha da genişlemiştir. Hatta insanlar dünyanın üçra köşelerine dağılarak birbirinden farklı toplum ve kabileler oluşturmuşlardır. Millet kavramı Kur'ân'da ilk defa Hz. İbrâhîm'le beraber kullanılmış; Hz. İbrâhîm'in tebliği ve irşatta bulunduğu kavimler içerisinde insanların inanç ve değerlerini temsil etmesi ve gündelik hayata yansıtması anlamında kullanılmıştır. Temsil olması yönüyle de özellikle din ve şariat kelimelerinden ayrılırken kültür gibi norm ve değerleri ifade etmesinden dolayı da ümmet ve kavim gibi kavramlardan ayrılır. Nüzul döneminde de Hz. Peygamber'i kabul etmeyen ehl-i kitaba sık sık Hz. İbrâhîm'in milletine tâbi olmaları istenmiştir. Zira İslâm'la Hz. İbrâhîm'in dini arasında evrensel (uluslararası) olmak gibi ortak bir nokta vardır. İnsanların ırkları ve toplumları farklı olsa da önemli olan inanç ve evrensel değerlerde birlik oluşturmaktır. Hz. Nûh'la beraber insanlar çoğalmış ve dünyanın farklı bölgelerinde kavimler oluşturmuşlardır.<sup>14</sup> Bu farklı kavimler içerisinde yaşayıp da hepsini hak dine davet eden peygamberlerin ilki, Hz. İbrâhîm'dir. Böylece farklı ırklardan oluşan insanların ortak dini anlamına gelen millet topluluğunun peygamberi Hz. İbrâhîm olmuştur. Hac onun döneminde farz kılınarak farklı ırk ve toplumlara müntesip insanlar bir millet olarak Kâbe'de toplanmaya başlamış; onun döneminde Hz. Lût gibi farklı ırktan peygamberler başka toplumlara gönderilmeye başlanmıştır.<sup>15</sup> Peygamber kıssalarının kronolojik olarak anlatıldığı A'râf, Hûd ve Şuarâ sûrelerinde pek çok peygamberin *عَبْدُ*/*ehun*, aynı ırk kelimesiyle kendi ırkına peygamber olarak gönderildiği belirtilirken özellikle Lût peygamber bundan hariç tutulmuştur. İnsanlık tarihi ilk ümmetle başlamış; ilk ümmet de bir aile ile başlamıştır. Nitekim Kur'ân'ın muhtelif yerlerinde insanların bir erkek ve kadından çoğaldığı ifade edilmektedir.<sup>16</sup>

### 1.1. İlk Aile

Kur'ân'a göre yeryüzünün ilk ailesi Hz. Âdem ve Hz. Havvâ tarafından oluşturulmuş; Yüce Allah onların neslinden sayısız erkek ve kadınlar yaratarak dünyanın her tarafına yaymıştır.<sup>17</sup> İlk insanlar, dünya hayatına bir anne-babadan türeyerek, dinî bir terbiye altında ve medenî bir şekilde

<sup>14</sup> İbn Kuteybe, Ebu Muhammed, Maârif, thk. Servet Ukkâş (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1401/1970), 19-24.

<sup>15</sup> Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü aklî's-selîm* (Kahire: Dâru'l-Fikr, t.s), 2/268.

<sup>16</sup> en-Nisâ 4/1; el-Hucurât 49/13.

<sup>17</sup> en-Nisâ 4/1.

başlamışlardır.<sup>18</sup> Modern bilim paradigmalarının pek çoğuna göre ise ilk insan veya ilk insanlar dünya hayatına ilkel olarak başlamışlardır. Avcı toplayıcılıkla geçimini sağlayan bu insanlar, medenî hiçbir özellik taşımamaktadır. Hatta bunların ne kadar insanî özellik taşıyıp taşımadıkları da tartışmalıdır. Bu insanlar pek çok aşama geçirerek başka şekillerden neandertal (mağara insanı) ve homo sapiens (bilgi üreten, kültürel insan) türüne evrilmişlerdir.<sup>19</sup> İlkel insanın o kadar çok farklı türü vardır ki günümüz insanının ataları olan neandertal ve homo sapiens insan türünün son örnekleridir.<sup>20</sup> İnsanoğlu son şeklini alana kadar tarihsel süreçte farklı aşamalar geçirmiş; yüz binlerce yıl adeta hayvanlara benzer bir yaşam sürmüştür, son birkaç bin yıl içerisinde ise medenileşmeye başlamıştır.<sup>21</sup>

Semâvî dinlere ve dinî ilim yaklaşımlarına bakıldığında durumun hiç de böyle olmadığı görülmektedir. Kur’ân-ı Kerîm ve Tevrât’a bakıldığında insanın en başından beri çok değerli ve kerem sahibi bir varlık olduğu görülecektir.<sup>22</sup> İslâm’a göre insanlar, dünya hayatına bir peygamberle ve dinle başlamıştır. Peygamberin ve dinin olduğu yerde ikellik değil de medenîlik söz konusudur. Elmalılı’nın açıklamalarına göre medeniyet, kelimesinin “mülk, itaat, deyn, ceza ve siyaset” manalarına gelen dîn lafzından türetilmesi de buna işaret etmektedir.<sup>23</sup> İnsanlık tarihi Hz. Âdem gibi bir peygamberle başlamış; ilk insan veya ilk insanların toplumsallaşması ilâhî vahiylerle gerçekleşmiştir. İnsanlık Hz. Âdem gibi bir peygamberle başladığına göre insanlığın başlangıcında evrimin, ikelliğin ve vahşiliğin hiçbir yeri yoktur. Zira İslâmî ilim anlayışına göre uygarlık, ağaç biçimli olup özü aynı kalmakla beraber sürekli gelişme ve ilerleme göstermektedir. Aynı zamanda özünde de dinî ve insanî evrensel değerleri barındırmaktadır. Medeniyet de buna bağlı olarak sürekli ilerlemekte ve gelişmektedir. Medeniyetten maksat, sadece ilim ve teknik olarak anlaşılmalıdır. Asıl medeniyet insanî evrensel değerler ile dine sahip olmaktır. Tabiki ilk insanların kullandıkları eşyalar günümüzle kıyaslandığında daha basit olabilir fakat inandıkları değerlerle gündelik yaşamları medenî özellikler taşımaktadır. Bu yüzden Kur’ân’da ilk insan Hz. Âdem’den örnekler

<sup>18</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili* (İstanbul: Eser Kitabevi, t.s), 4/ 2223.

<sup>19</sup> Braidwood, *Tarih Öncesi İnsanları*, 37.

<sup>20</sup> Braidwood, *Tarih Öncesi İnsanları*, 37.

<sup>21</sup> Geniş bilgi için bk. Pavel Dolukhanov, *Eski Ortadoğuda Çevre ve Etnik Yapı*, çev. Aydın (Ankara: İmge Yayınları, 1998).

<sup>22</sup> et-Tin 95/4, 5; Tekvin 1/26, 27; *Kitâb-ı Mukaddes* (İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 2003).

<sup>23</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 4/2223.



verilerek günümüz insanının onu kendisine örnek alması istenmiştir. Tarihin başı, ortası ve sonu fark etmeksizin en başından beri insanların düşünme ve konuşma potansiyelleri vardır ve en başta da insan sadece bir homo türü değil, özel bir cins olarak yaratılmıştır. Peygamberin hepsi de en başından itibaren aynı hakikati ve evrensel değerleri getirmişlerdir.<sup>24</sup>

İslâm'a göre ilk insan ve ilk peygamber Hz. Âdem'dir. Âyetler sadece bir Âdem'den bahsetmekte, tevellere açık kapı bırakmamaktadır. Kur'ân'da Hz. Âdem kıssalarının daha ayrıntılı olarak anlatıldığı Bakara, A'râf ve Tâhâ Sûrelerinde onun varlık türleri arasındaki yeri; topraktan yaratılma merhaleleri ile peygamberliği olmak üzere O, başlıca üç farklı bakış açısıyla değerlendirilir.<sup>25</sup> Birinci olarak Hz. Âdem fitrat olarak üstün meziyetlerle donatılmış;<sup>26</sup> onun bu özelliğini kabul etmeleri için meleklerin ve iblisin kendisine saygı duymaları istenmiştir. Melekler isimlerden haber veren Hz. Âdem'deki üstün meziyetleri görüp ona itaat ederken;<sup>27</sup> iblis ise kendisinin öz ateşten yaratıldığını söyleyip daha aşağı bir madde olan topraktan yaratılan bir varlığa saygı duymayacağını belirtmiştir.<sup>28</sup> Önemli olan insanın topraktan yaratılması olmayıp Yüce Allah'ın ona ruhundan üflemesi, diğer varlıklara vermediği üstün kabiliyetleri ona vermesidir.<sup>29</sup> Yüce Allah, insanı halife olarak yaratmıştır ancak halife olmanın pek çok sorumlulukları vardır.<sup>30</sup> İkinci olarak Kur'ân'da Hz. Âdem'in yaratılış aşamalarından olan çamur,<sup>31</sup> yapışık çamur,<sup>32</sup> kıvamlı çamur<sup>33</sup> kurumuş bir çamur ve insan haline getirilmiş bir çamur gibi benzer kavramlar geçmektedir.<sup>34</sup> İnsanın yaratıldığı malzeme olarak âyetlerde تراب/türâb, طين/tîn, لازب/lâzib ve صلصال/salsâl kelimeleri geçse de bunlar toprağın farklı aşamalarıdır. Üçüncü olarak Kur'ân'da Hz. Âdem'in

<sup>24</sup> Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid et-Taberî, *Câmiü'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kurân* (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009/1431), 1/259; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/130; Ebu'l-Berakât en-Nesefî, *Medârikü't-tenzil* (Beyrût: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1418/1998), 1/78.

<sup>25</sup> el-Bakara 2/30-39; el-A'râf 7/19-27; Tâhâ, 20/117-123.

<sup>26</sup> el-Bakara 2/30.

<sup>27</sup> bk. el-Bakara 2/34; el-A'râf 7/11; el-Hicr 15/29-31; el-İsrâ 17/61; el-Kehf, 18/50; Tâhâ, 20/116; Sâd 38/72-74.

<sup>28</sup> el-A'râf 7/12; el-Hicr 15/33; el-İsrâ 17/61; Sâd 38/76.

<sup>29</sup> el-İsrâ 17/70; et-Tîn 95/4.

<sup>30</sup> bk. ez-Zâriyât 51/56; el-Mülk 67/3.

<sup>31</sup> el-A'râf 7/12; el-İsrâ 17/61; el-Mü'minûn 23/12; Sâd 38/76; es-Secde 32/7.

<sup>32</sup> es-Sâffât 37/11.

<sup>33</sup> el-Mü'minûn 23/12.

<sup>34</sup> el-Hicr 15/26, 33; el-Enbiyâ 21/ 37; Sâd 35/ 71, 72; er-Rahmân 55/14.

sorumluğundan bahsedilir. Yüce Allah, Hz. Âdem’i bir yasakla imtihan etmiş, O yasağı unutarak ihlal etmiş, ancak tövbe ettiği için affedilmiştir. İnsanlar çoğalmaya başlayınca da ona peygamberlik verilmiştir. Hz. Peygamber’e (s.a.s.) bir vesileyle ilk peygamberin kim olduğu sorulduğunda O, “Âdem” yanıtını vermiştir.<sup>35</sup> Ona peygamberliğin verilmesi tarihin bidayetinden beri insanoğlunun ilâhî gözetim altında desteklendiğini göstermektedir. Nitekim O, Rabbinden kelimeler almış,<sup>36</sup> varlığa üstün kılınmış,<sup>37</sup> O’na bütün isimler öğretilmiş<sup>38</sup> ve kendisine bazı sorumluluklar yüklenmiştir.<sup>39</sup> Hâbil ile Kâbil diyaloglarında geçen kurban, takvâ, edep ve ahiret gibi kelimeler de onların Yüce Allah’a inandıkları, hesap, ahiret, cennet ve cehennem gibi kelimeleri bildiklerini göstermektedir. Zira Hâbil kardeşine Allah’ın takvâlî olanların kurbanını kabul edeceğini söylemiştir.<sup>40</sup> Bir peygamber olarak Hz. Âdem, çocuklarına dünyevî işlerin yanı sıra dinî emir ve yasakları da öğretmiştir.

İlk insan ve ilk peygamber olan Hz. Âdem’in Mekke veya civarında yaşadığı kabul edilmektedir. İslâmî kaynaklarda Kâbe’yi ilk defa onun yaptığına dair görüşler de mevcuttur.<sup>41</sup> İbnü’l-Cevzî (öl. 597/1201) “Müzdelife”ye (yaklaştı, ulaştı, kavuştu) Hz. Âdem ve Havvâ’nın da birbirine kavuştukları için bu ismin verildiğini söylemekte ve daha sonra onların Mekke’ye yerleştiklerini ifade etmektedir.<sup>42</sup> Kurtubî (öl. 671/1273) ve İbn Kesîr (öl. 774/1373) Hz. Havvâ’nın Cidde’de yaşadığını,<sup>43</sup> pek çok müfessir de onların Merve ve Safa’da buluştuklarını ve oraya yerleştiklerini ifade etmektedir.<sup>44</sup> Bu açıklamalara göre ilk insanların Mekke veya oraya yakın bir bölgede yaşadıkları söylenebilir. Zira bazı tarihi bulgu ve belgeler de insanlığın ilk defa Ortadoğu ve çevresinde

<sup>35</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned* (Beyrût: Dâru Sadr, ts.), 5/178, 179, 265.

<sup>36</sup> el-Bakara 2/37.

<sup>37</sup> Âl-i İmrân 3/33.

<sup>38</sup> el-Bakara 2/31.

<sup>39</sup> el-Bakara 2/33, 35; el-A’râf 7/19; Tâhâ 20/117.

<sup>40</sup> el-Mâide 5/27-30.

<sup>41</sup> Asım Köksal, *Peygamberler Tarihi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 43; Abdullah Aydemir, *İslâmî Kaynaklarına Göre Peygamberler* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006), 34.

<sup>42</sup> Ebul Ferec İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr* (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1414/1994), 1/59.

<sup>43</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-Azîm* (Beyrût: Müessesetü Kütübi’s-Sekâfiyye, 1413/1993), 1/77; Ömer Faruk Harman, “Havvâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/545.

<sup>44</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-Azîm*, 1/77. bk. Muḳâtil b. Süleymân, *Tefsîru Muḳâtil b. Süleymân* (Beyrût: Dâru İhyâi’t-türâsî’l-‘Arabî, 2002), 1/99; Ferrâ el-Begavî, *Meâlimü’t-tenzîl* (Beyrût: Dâru’l-Fikr, 1423/2002), 1/42; Celâluddîn es-Suyûtî, *ed-Dürü’l-mensûr* (Beyrût: Dâru’l-Fikr, 1414/1993), 1/135.

türediğini göstermektedir.<sup>45</sup> Bu bilgilere göre Hz. Âdem'in dünya hayatına Mekke ve civarında başladığı rahatlıkla söylenebilir. Hatta Kur'ân, Mekke için *Ümmü'l-Kurâ* (ilk yerleşim yeri, yerleşim yerlerinin merkezi) tabirini kullanmaktadır.<sup>46</sup>

Hz. Âdem'in eşinin adı Kur'ân'da açık olarak geçmese de dinî ve tarihi kaynaklar onun Havvâ olduğunu aktarmaktadır.<sup>47</sup> Yaratılışı ile ilgili bilgiler Kur'ân'da veciz ve kısa bir şekilde anlatılır.<sup>48</sup> Müfessirler hadîsleri de göz önüne alarak meseleyi genişletmeye çalışmışlar; Buhârî (öl. 256/878) Müslim (öl. 261/883) ve Tirmizî'de (öl. 279/901) yer alan yaratılışa ilgili rivayetler ile İbn Abbâs'ın (öl. 68/687) açıklamalarını esas alarak<sup>49</sup> Hz. Havvâ'nın, bizzat Hz. Âdem'den yaratılmış olduğunu kabul ederler.<sup>50</sup> Ağırlıklı olarak İbn Abbâs ve Mücâhid'in (öl.103/721) rivayetlerine dayanan bu açıklamaların benzeri Tevrât'ta da yer almaktadır.<sup>51</sup> Bazı müfessirler ise "Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratıp..."<sup>52</sup> âyetinde geçen "tek nefis" ifadesini tek kişi, Hz. Âdem olarak açıklarken bazıları da topraktan "onunla aynı madde"den yaratıldığını savunmuşlardır.<sup>53</sup> Bu görüşü savunan müfessirler kadının Hz. Âdem'den yaratıldığını açıklayan hadîslerin ise mecaz olduğunu ve kadınlara karşı nazik ve kibar olunması gerektiğini söylerler.<sup>54</sup>

## 1.2. Hz. Âdem ile Hz. Havvâ'nın Çocukları

Nisâ sûresinde bütün insanların Hz. Âdem ile Havvâ'dan çoğaldıkları ve yeryüzünün değişik coğrafyalarına erkekler ve kadınlar olarak yayıldıkları ifade edilmektedir.<sup>55</sup> Hucurât sûresinde de bütün insanların bir erkek ve kadından

<sup>45</sup> Childe, *Kendini Yaratan İnsan*, 103, 104; Güvenç, *İnsan ve Kültür*, 178; Aydın – Erdal, *Antropoloji*, 184-188.

<sup>46</sup> eş-Şûrâ 42/7.

<sup>47</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/77; Muşkâtil b. Süleymân, *Tefsîru Muşkâtil b. Süleymân*, 1/99; Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 1/42; Suyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr*, 1/135; bk. Harman, "Havvâ", 16/545.

<sup>48</sup> Hz. Havvâ'nın yaratılışı ile alakalı âyet için bk. en-Nisâ 4/1; Karşılaştırma için bk. el-A'râf 7/11, 189; er-Rûm 30/21; ez-Zümer 39/6; eş-Şûrâ 42,11; KM, Tekvin 2/21-23.

<sup>49</sup> Ebû Abdillâh el-Buhârî, "Nikâh", 79, 80; "Enbiyâ" 1, *Sahîhu'l-Buhârî* (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, t.s.); Ebu'l-Huseyn Müslim, "Radâ", 62, 65, *Sahîhu'l-Müslim* (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul t.s.); Tirmizî, "Talâk" 12.

<sup>50</sup> Bu kaburganın yeri hemen et bürümüş ve iyileşmiştir.

<sup>51</sup> Tekvîn 2/18-23; 3/20.

<sup>52</sup> en-Nisâ 4/1; Ayrıca bk. el-A'râf 7/11, 189.

<sup>53</sup> Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsîri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1997), 2/189.

<sup>54</sup> Abdullah Aydemir, *Tefsîrde İsrailiyyat* (Ankara Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, t.s), 253.

<sup>55</sup> en-Nisâ 4/1.

yaratılıp pek çok ulus ve kabileye ayrıldıkları ifade edilmektedir.<sup>56</sup> Kur'ân'da onların çocuk beklentisi içinde olduğu zamanki ruh halleri de ifade edilmiştir. Hz. Havvâ'nın doğumu yaklaşınca onlar “*Bize sağlıklı bir çocuk verirken kesinlikle şükredenlerden olacağız*” diye dua etmişlerdir.<sup>57</sup> İslâmî kaynaklara bakıldığında onların çok sayıda çocuklarının olduğu zikredilse de Kur'ân'da sadece iki tanesinin kıssasına yer verilir. Bu iki oğul Yüce Allah'a inanmakta ve kulluk görevlerini yerine getirmeye çalışmaktadır ki Allah'a yaklaşmak amacıyla kurban kesmişlerdir. Kesilen kurbanlardan biri kabul olur, diğeri ise kabul olmaz. Kurbanı kabul olmayan kardeş diğeri kiskanarak onu öldürmek ister ve öldürür.<sup>58</sup>

Tefsirlerde bu iki kardeşin kimliği konusunda farklı görüşler ileri sürülse de ilk insan Hz. Âdem'in oğulları olduğu görüşü kabul görmüştür.<sup>59</sup> Zira Hz. Peygamber (s.a.s.) bir vesileyle hem adam öldürmenin kötülüğünü hem de şer bir yolda önder olmanın vebalini açıklamak için “Âdem'in ilk oğlu ilk cinayeti işlediği için haksız yere öldürülen her kimseden ona da bir pay ayrılır” buyurmuşlardır.<sup>60</sup> Bu hadis aynı zamanda bu olayın Hz. Âdem'in ilk çocukları arasında geçtiğini de açıklamaktadır. Öldüren kardeşin, diğeri cesedini ne yapacağını bilememesi de bunların ilk insan Hz. Âdem'in çocukları olduğunu göstermektedir. Bu iki kardeş zamanına kadar hiçbir ölüm olayı olmamıştır ki öldüren kardeş, ölen kardeşini ne yapacağını bilememiş; Yüce Allah da ona rehberlik amacıyla yeri eşeleyen bir karga göndermiştir.<sup>61</sup>

Kâbil ile Hâbil kıssasına bakıldığında ilk insanların medenî seviyesine dair bilgi elde etmek mümkündür. İlk olarak kardeşlerin birbirini kıskanması, evrensel bir olgu olup böyle bir olayla karşılaşıldığında Hâbil gibi bunu konuşarak halletmek gerekir. İkincisi ilk insanlar bir dine ve dinî değerlere sahiptir ki Yüce Allah'a yaklaşmak için kurban kesmişlerdir. Üçüncüsü din tüm özellikleriyle bilinmektedir ki Hâbil, kardeşine takvâlı olması gerektiğini söylemiştir.<sup>62</sup> Dördüncüsü Hâbil herhangi bir sürtüşmede kardeşine karşı ilk hamleyi

<sup>56</sup> el-Hucurât 49/13.

<sup>57</sup> el-A'râf 7/189.

<sup>58</sup> el-Mâide 5/27-30.

<sup>59</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 2/40.

<sup>60</sup> Buḥârî, “Cenâiz”, 33; “Enbiyâ”, 1; “Diyât”, 2; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/383, 430, 433.

<sup>61</sup> el-Mâide 5/31.

<sup>62</sup> el-Mâide 5/27.

kendisinin yapmayacağını bildirerek<sup>63</sup> insanlığa evrensel bir hukuk kaidesi öğretmiştir. Beşinci olarak Hâbil, kardeşini olaydan vaz geçirmek için cehennem ve cezaıyla korkutmuştur.<sup>64</sup> Altıncısı Kâbil örneğinde olduğu gibi kalbi öfke, haset ve garezle dolan insanlara nasihat ve korkutmaların tesir etmeyeceği ortaya çıkmaktadır. Yedincisi Kâbil ilk insanlardan olmasına rağmen gelişmiş bir dil konuşmaktadır ki onun “*Eyvahlar olsun bana. Şu karga kadar bile olmadım da kardeşimin cenazesini gömemedim!*”<sup>65</sup> ifadesinde teaccüb sanatı<sup>66</sup> ile temsilî teşbih ve istiare sanatlarının bazı özellikleri görülmektedir.<sup>67</sup> Bu da göstermektedir ki ilk insanlardan itibaren Yüce Allah sadece isimleri ve dili değil aynı zamanda tüm sanatlarıyla beraber iletişim anlamına gelen beyanı da insanlara öğretmiştir.<sup>68</sup>

### 1.3. İlk İnsanlar Dönemindeki Kültürel Gelişmeler

Kur’ân’da yeryüzünde inşa edilen ilk mabedin Mekke’de olduğu zikredilmektedir.<sup>69</sup> Âyette geçen *ilk mabet* ifadesi Kâbe’nin Hz. Âdem tarafından yapıldığını akla getirmektedir. Zira Hz. İbrâhîm dönemi, ilim, teknik ve medenîyetin gelişme dönemine rastlamaktadır. Bu nedenle *yeryüzünün ilk mabedinin* Hz. İbrâhîm tarafından yapılması, tarihe ve bilimsel gerçeklere uygun düşmemektedir. Hz. İbrâhîm döneminde hak mabetlerin yanı sıra tapınaklarda inşa edilmiştir. Tapınak inşası mabetlerin yapımından daha sonraki dönemlere rastlamaktadır. Zira tarihin başlangıcında uzun bir süre ilk ümmet ve hak din dönemi yaşanmıştır. Hz. İbrâhîm’in tapınaklarda korunan putları kırması da onun döneminde mabetlerin yapıldığına işaret etmektedir.<sup>70</sup>

Kur’ân’daki âyetlere bakıldığında Kâbe’nin Hz. İbrâhîm’den önce yapıldığını söylemek mümkündür. Bir âyette Kâbe’nin yeri ile ilgili olarak “*İbrâhîm’e*

---

<sup>63</sup> el-Mâide 5/28.

<sup>64</sup> el-Mâide 5/29.

<sup>65</sup> el-Mâide 5/31.

<sup>66</sup> Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü aklı’s-selîm*, 2/31.

<sup>67</sup> Teaccüb, bir şey karşısında şaşırma, hayret ve dehşete düşmedir. Temsilî teşbih, kendisine benzetilenin (çınar) benzeyenin (vatan) tüm özellikleri çınarın kendinde toplamasıdır; vatanın çınara benzetilerek vatanın tüm özelliklerinin çınara yüklenmesi gibi. İstiare ise bir ismin karşıladığı varlığı (aslani) kendisinin dışında benzer özelliğinden (cesaret) yola çıkarak başka varlıklar (insanlar) için kullanma sanatıdır. Cesur bir kişiye “aslan” denilmesi gibi.

<sup>68</sup> er-Rahmân 55/3, 4.

<sup>69</sup> Âl-i İmrân 3/96.

<sup>70</sup> Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü aklı’s-selîm*, 3/524.

*mabedin yerini göstermiştir*" ifadesi geçer.<sup>71</sup> "*Mabedin yeri*" ifadesi daha önce var olan bir yere işaret etmektedir ki Kâbe ilk defa yapılacak olsa idi âyet, "*beytin yapılacağı yeri gösterdik*" olurdu. Bir başka âyette de "*bir vakit İbrâhîm İsmâîl'le mabedin temellerini yükseltirken*"<sup>72</sup> ibaresi geçmektedir ki bu da daha önceki binanın temellerinin bulunup yükseltildiği anlamına gelmektedir. Mevcut Kâbe'ye bakıldığında duvarları ile temeli arasında fark olduğu, temelinin yer seviyesinden daha yüksek ve duvarlarından ortalama 25 cm. daha geniş olduğu görülecektir. Kâbe Hz. İbrâhîm'den sonra birkaç defa daha onarılsa da O'nun yapısı esas alındığı için temel orijinalliği korunmuştur.<sup>73</sup> Bir diğer âyette de Hz. İbrâhîm eşi ve çocuğu Hz. İsmâîl'i Mekke'ye bıraktığında "*kutsal mabedinin yanına bıraktım*" ifadesi geçmektedir.<sup>74</sup>

Kur'ân'da Kâbe'nin yeryüzünün ilk mabedi olduğunun yanı sıra Mekke'nin de ilk yerleşim yeri olduğu *Ümmü'l-Kurâ* (ilk yerleşim yeri, yerleşim birimlerinin merkezi) terkihiyle ifade edilmiştir.<sup>75</sup> Âyetlerde pek çok yerleşim yeri zikredilmesine rağmen "ümm" kelimesinin sadece Mekke'ye izafe edilmesi oranın Kâbe ile birlikte ilk defa kurulduğunu akla getirmektedir. Modern bilimlerin de ilk kentlerin mabet etrafında kurulduğunu açıklaması bu düşünceyi kuvvetlendirmektedir.<sup>76</sup> Dolayısıyla modern bilimler yaptığı ampirik çalışmalarla sadece Mekke'nin değil tüm şehirlerin bir mabet etrafında kurulduğunu ispatlamaktadır. Hz. Âdem de yeryüzünün ilk mabedi Kâbe'yi inşa etmiş ardından da yedi defa tavaf ederek ilk ibadeti eda etmiştir.<sup>77</sup> Nüfusun artmasıyla beraber de Kâbe etrafında yerleşim artarak Mekke'yi oluşturmuştur.<sup>78</sup>

Hz. Âdem, ibadet için sadece bina yapmakla kalmamış; bunun yanında ekin biçmeye ve yeryüzünü imar etmeye de başlamıştır.<sup>79</sup> İslâmî kaynaklara göre Hz. Âdem, ilk defa ekin biçmiş; biçtiği ekinleri başaklarından ayırmış; öğütterek

<sup>71</sup> el-Hac 22/26.

<sup>72</sup> el-Bakara 2/125-127.

<sup>73</sup> Sadettin Ünal, "Kâbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/23.

<sup>74</sup> İbrâhîm 14/37.

<sup>75</sup> eş-Şûrâ 42/7.

<sup>76</sup> Mehmet Özdoğan, "Kulübeden Konuta, Mimaride İlkler", *Tarihten Günümüze Anadolu'da Konut ve Yerleşme* (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1999), 20, 21.

<sup>77</sup> Köksal, *Peygamberler Tarihi*, 43.

<sup>78</sup> Köksal, *Peygamberler Tarihi*, 38.

<sup>79</sup> Aydemir, *İslâmî Kaynaklarına Göre Peygamberler*, 34.

un yapmış ve onlardan ekmeği pişirmiştir.<sup>80</sup> Demiri ilk defa işleyen de Hz. Âdem olmuştur.<sup>81</sup> O, demirden ok ve yay yaparak hem kendini savunmuş hem de gerekli hayvanları avlamıştır. Bu becerileri daha sonra çocuklarına da öğretmiştir.<sup>82</sup> Hatta yazıyı da ilk defa O icat etmiş<sup>83</sup> ve kendisine indirilen vahiyleri 10 adet sahifeye yazmıştır.<sup>84</sup> Tarihin hemen bidayetinde gerçekleştirilen bu icatları yadırgamamak gerekmektedir. Zira Hz. Âdem Yüce Allah'tan vahiy alan bir peygamberdir. Vahiy almanın yanı sıra peygamberlerin çok zeki ve fetanet sıfatlarının olduğu da unutulmamalıdır. Bir de O'nun ömrünün uzun olması dikkate alındığında bu gelişmeler ihtiyaca binaen yavaş yavaş gerçekleşmiş olmalıdır. Bazı kaynaklar, Hz. Âdem'in ilk defa elbise dokuduğunu da aktarmaktadır. Hz. Âdem'in zellesinin (insan nefsinin doğal arzularının) ifade edildiği âyetlere bakıldığında onun örtünme ve giyinme konusunda çok hassas olduğu anlaşılmaktadır.<sup>85</sup> Bu nedenle O'nun elbise dokuduğunu belirten rivayetleri makul karşılamak gerekmektedir. Önce O, kendisi için bir elbise, Hz. Havvâ için de bir elbise ve başörtüsü dokumuştur.<sup>86</sup> Dokuma ile ilgili rivayetler O'nun hayvancılıkla uğraştığını, yünlerini kırktığını ve onları eğirdiğini de göstermektedir.

#### 1.4. İlk İnsanlar Döneminde Tarım ve Hayvancılık

Yüce Allah, karada, denizde ve havada yaşayan pek çok canlı yaratmıştır. Bu canlıların doğal seleksiyonda her birinin farklı görevleri vardır. Ancak bazı hayvanların insan için yeri daha farklıdır. Kur'ân'da "neam" (ç. En'âm) olarak adlandırılan bu hayvanlar, insanların gıda, giyim, barınma ve taşınma gibi ihtiyaçlarını karşılamak için yaratılmıştır. "Neam" kelimesinin nimet kelimesiyle aynı kökten gelmesi de bu hayvanların özel olarak insanlar için yaratıldığını düşündürmektedir. Kur'ân bu gerçeği vurgulamak için "neam" kelimesini *hayvan*, *dâbbe* ve *behîme*'den ayırmıştır. "Neam" sözlükte "vahşi olmayan,

<sup>80</sup> Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 5/452.

<sup>81</sup> Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 5/452.

<sup>82</sup> İsmail Fazıl Ayançoğlu, *Ok Meydanı ve Okçuluk Tarihi* (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü, ts.), 16.

<sup>83</sup> bk. Ebu'l-Abbâs el-Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ fi sınaati'l-inşâ* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987), 3/7; Muhammed Ceşşiyârî, *el-Vüzerâ ve'l-küttâb* (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1980), 2; Süleyman Hayri Bolay, "Âdem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/363.

<sup>84</sup> bk. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1409/1989), 6/375.

<sup>85</sup> el-A'râf 7/22.

<sup>86</sup> Erdoğan Merçil, *Türkiye Selçuklularında Meslekler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2000), 61.

zararsız ve uysal hayvan olup eti, sütü, tüyü ve derisi insan için faydalı olan canlılar” anlamına gelmektedir.<sup>87</sup> “Neam” kelimesi, lügatlerde “deve başta olmak üzere, sığır, keçi ve koyun gibi damızlık evcil hayvanlar” anlamındadır.<sup>88</sup> Hayvan kelimesi “yaşamak ve canlı olmak” anlamlarında kullanılmakta olup tüm hareket eden canlılar için kullanılmaktadır.<sup>89</sup> Neam kelimesine en yakın hayvan anlamına gelen başka bir kelime de behîmedir. Behîme, dil yetisi olmayan ve derdini anlatamayan karada yaşayan dört ayaklı canlılar manasına gelmektedir.<sup>90</sup> *Dâbbe* ise, “hareketli, giden ve yürüyen” canlılar anlamlarına gelmekle birlikte<sup>91</sup> daha çok karada yaşayan ve hareket halindeki tüm varlıklar için kullanılmaktadır.

“Neam” denilen bu hayvanlardan bazıları Hz. Âdem döneminde evcilleştirilmiştir ki tefsirlerde Hâbil’in hayvanlıkla Kâbil’in ise çiftçilikle uğraştığı ifade edilir.<sup>92</sup> Bazı müfessirler damızlık ayrımı gözetmeksizin tüm evcil hayvanları “neam”a dahil etmek istese de Ebû Hayyân başta olmak üzere pek çok müfessir bu görüşe karşı çıkmışlardır.<sup>93</sup> Tefsirlerde Hâbil’in hayvancılıkla Kâbil’in ise çiftçilikle uğraştığına dair bilgiler,<sup>94</sup> tarım ve hayvancılığın modern bilimin iddia ettiği gibi tarihin son dönemlerinde değil de hemen bidayetinde başladığına işaret eder. Tarihin başlangıcında Hâbil’le Kâbil’in Allah’a yaklaşmak için kurban kesmeleri de bu görüşü desteklemektedir.<sup>95</sup> Hâbil’le Kâbil’in kurban kesmeleri yadırganmamalıdır. Zira hayvanlar ilk insanlarla beraber evcilleştirilmiştir. Örneğin Hz. Âdem, dünya hayatına başladığında O’na isimlerin öğretilmesinin yanında bazı tohum, eşya ve hayvanlar da verilmiştir.<sup>96</sup> Taberî başta olmak üzere pek çok müfessir ilk insanların bitkileri ıslah ve hayvanları da evcilleştirdiğini belirtirler.<sup>97</sup> Âyetlerde kurbanın sadece deve, sığır, koyun ve keçi gibi damızlık hayvanlardan kesildiğinin belirtilmesi de

<sup>87</sup> İsfehânî, *el-Müfredât*, 138, 139.

<sup>88</sup> İsfehânî, *el-Müfredât*, 499.

<sup>89</sup> İsfehânî, *el-Müfredât*, 138, 139.

<sup>90</sup> Fîrûzabâdî, *el-Kâmûşu’l-muḥîṭ*, 1398.

<sup>91</sup> İsfehânî, *el-Müfredât*, 164.

<sup>92</sup> Taberî, *Câmiü’l-beyân*, 4/527.

<sup>93</sup> Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Baḥru’l-muḥîṭ* (Beyrût: Dâru’l-Fıkr, 1403/1983), 7/478.

<sup>94</sup> Taberî, *Câmiü’l-beyân*, 4/527.

<sup>95</sup> Ömer Faruk Harman, “Hâbil ve Kâbil”, *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/376.

<sup>96</sup> Köksal, *Peygamberler Tarihi*, 42.

<sup>97</sup> Taberî, *Câmiü’l-beyân*, 4/527; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 2/40.



bu hayvanların evcilleştirildiğine işaret eder.<sup>98</sup> Özellikle Hac sûresi'nin 34-37. âyetlerinde ifade edildiği üzere tüm ilâhî dinlerde kurban sadece “hayvan kesme” manasına gelmektedir. Arap dilinde kurban, ibadet amacıyla evcil bir hayvan kesmek anlamına gelmektedir.<sup>99</sup> Tevrat'ta da Hz. Âdem'in oğulları zamanında hayvanların evcilleştirildiğine dair işaretler vardır.<sup>100</sup> Hz. Nûh'un gemisine evcil hayvanların alınması ile Hz. Sâlih döneminde develerden damızlık olarak istifade edilmesi hayvanların ilk insanlarla beraber evcilleştirildiğine işaret eder. Modern bilimlerin de ilk tarım ve yerleşim yerlerinin Rift vadisi, Kızıldeniz, Şeria, Ürdün nehri, Eriha ve Ölü deniz bölgelerinde gerçekleştiğini söylemesi de bu tezi doğrulamaktadır. Kuzeydeki yerler olan Tel Asvad ile Urfa Göbeklitepe bölgelerinde tarım daha sonra gerçekleşmiştir.<sup>101</sup>

Antropolojiye bakıldığında ilk insan türlerinin takriben 2,5 milyon yıl önce görünmeye başladığını; homo sapiensin 200 bin yıl önce; hayvanların evcilleştirilmesi ise günümüzden yaklaşık 10-12 bin yıl önce gerçekleştiğini söylemektedir. Buna göre insan milyonlarca yıl hayvânî bir yaşam sürmüştür. Bu görüş evrim teorisine uygun olarak ortaya atılmış birtakım sayılılardır ki Hz. Âdem kıssası ile kurban âyetlerine bakıldığında insanın insan olarak yaratıldığı ve hayvanların evcilleştirilmesinin de ilk insanlara kadar geri gittiği görülmektedir.<sup>102</sup> Modern bilimin tezine göre zaman ilerledikçe tüm hayvanlar evcilleşecektir. Fakat realite öyle olmayıp sadece Kur'ân'ın “neam” dediği hayvanlar evcilleşmekte; geyik, fil ve Tibet sığırı gibi hayvanlar tüm çabalara rağmen tam olarak evcil kabul edilememektedir. İşin en ilginç yanı aynı cins olmasına rağmen köpek insanın yanından ayrılmazken kurdun yanına bile yaklaşıl原因amaktadır.<sup>103</sup> İnsanoğlu ilk zamanlardan beri “neam” adı verilen evcilleştirilmeye müsait hayvanlardan yararlanmışır.<sup>104</sup>

Antropoloji verilerine bakıldığında sanki tüm kabileler önce ilkel imiş de tarım ve hayvancılıkla birlikte biraz medenileşmişlerdir.<sup>105</sup> Kur'ân'a ve Tevrât'a göre

<sup>98</sup> İsfehânî, *el-Müfredât*, 499; Fîrûzabâdî, *el-Kâmûşu'l-muḥîṭ*, 1398.

<sup>99</sup> İsfehânî, *el-Müfredât*, 399.

<sup>100</sup> Tekvin 4/1-16.

<sup>101</sup> Aydın – Erdal, *Antropoloji*, 130.

<sup>102</sup> el-Hac 22/34-37.

<sup>103</sup> Childe, *Kendini Yaratan İnsan*, 59-61; Aydın – Erdal, *Antropoloji*, 135, 136.

<sup>104</sup> Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 4/527; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 2/40.

<sup>105</sup> Aydın – Erdal, *Antropoloji*, 130.

durum tam tersidir. Önce medenîlik esas olup ilkelik ve kabilecilik daha sonradır. Zira âyetlerde geçen ilk ümmet ifadesi de bunu açıklamaktadır. Antropoloji'ye göre M.Ö. sekiz binli yıllarda insanların avcı-toplayıcı olarak yaşadıkları paleolitik/taş çağları adı verilen bir dönem yaşanmıştır. Onu *Holosen* ve Epipaleolitik ve en sonunda tarımın geliştiği Neolitik Döneme geçilmiştir.<sup>106</sup> Tüm okul müfredatlarına da giren bu bilgilerin bir tahmin olduğu Göbeklitepe'nin keşfiyle geçersiz duruma düşmüştür. Aynı şekilde şimdi Göbeklitepe dikkate alınarak yaklaşık 12 bin yıl gibi bir tarih verilmektedir.<sup>107</sup> Bunu da ihtiyatla karşılamak gerekir.

## 2. Kavimler

Peygamber kıssalarına bakıldığında tarihin ilk dönem peygamberlerinden olan Hz. Âdem ve Hz. İdrîs'in adı herhangi bir topluluk ya da bir kavimle zikredilmez. Kur'ân'da Hz. Nûh dönemiyle ilk defa kavim ve kavim içerisindeki toplumsal tabakalaşmayı gösteren *mele'* ve *erâzil* kavramları kullanılmıştır. Hz. Hûd döneminde ise kavmin yanı sıra açıkça ziraat, hayvan, bağ, bahçe, saray, bina ve özel amaçlı süslemelerden bahsedilmiştir. Hz. Sâlih dönemine gelindiğinde ise saray, bina ve özel amaçlı binaların yanı sıra ilk defa *dâr*, *diyar* ve *medîne* kelimeleri zikredilir. Daha önce gelişmeler olsa da *medîne* kelimesinden anlaşılmaktadır ki kentleşme ilk defa Hz. Sâlih döneminde gerçekleşmiş; *dâr* ve *diyâr* kelimeleri de göstermektedir ki insanlar bu dönemde belli bölge ve toprakları sahiplenerek özel mülkiyete ait bir sistem oluşturmuşlardır. Zaman geçtikçe gelişmeler artarak yenileri eklenmiştir.

### 2.1. Nûh Kavmi

Kur'ân'da kavim kelimesi ilk kez Hz. Nûh döneminde kullanılmıştır. Kavim sözlükte "topluluk veya toplum" manalarına gelmektedir.<sup>108</sup> Hatta bu kavim içerisindeki toplumsal tabakalaşmaya da işaret edilerek *ملا'*/*mele'* ve *أرذیل*/*erâzil* kavramlarına vurgu yapılır. *Mele'* kavramı "kavmin ileri gelenleri, ekonomiyi, eğitimi, dini ve itibarı elinde bulunduran önderleri" manasına gelmektedir.<sup>109</sup> *Erâzil* ise toplumun alt sınıflarını oluşturan bireyler anlamına gelmektedir.<sup>110</sup> Hal böyle olmakla beraber Hz. Nûh kıssalarında *diyâr*, *karye*, *medîne*, *mısır* ve

<sup>106</sup> Childe, *Kendini Yaratan İnsan*, 54.

<sup>107</sup> Güvenç, *İnsan ve Kültür*, 178; Aydın – Erdal, *Antropoloji*, 130.

<sup>108</sup> İsfehânî, *Müfredât*, 416.

<sup>109</sup> İsfehânî, *Müfredât*, 473.

<sup>110</sup> Hûd 11/27.

beled gibi yerleşim yeri anlamına gelen kelimelerden hiçbiri zikredilmez. Zira o dönemde kavim ve sosyal tabakalar oluşmuşken şehir denilebilecek herhangi bir yerleşim yeri tam manasıyla teşekkül etmemiştir denilebilir. Bu dönemde insanlar çoğalmış, toplumlar oluşmuş, medeniyet gelişmiş, mesleklerde uzmanlaşma ve iş bölümü artmıştır.

İlk çağlara yakın bir dönemde peygamberlik yapan Hz. Nûh, yüzyıllarca kavmini tevhide, kulluğa ve âhirete imana davet etmiş; kavminin iman etmemesi üzerine onlara beddua etmiştir. Bedduası karşılık bulduktan sonra Yüce Allah, kendi gözetimi altında (ilahî bir tasarımla) ona gemi yapmasını emretmiştir.<sup>111</sup> Gemi yapılmasından anlaşılmaktadır ki o dönemde pek çok meslek gelişmiştir. Zira geminin yapılması, belli bir hesabı, ölçüyü, ağaçların kesilmesini, işlenmesini, birbirine çakılmasını, monte edilmesini, zımparalanmasını ve boyanmasını akla getirmektedir. Uzmanlaşma, mesleklerin gelişmesi ve insanlar arası iş bölümü nüfusu artmış bir toplumun özelliğidir. Bu nedenle İbn Kuteybe (öl. 276/889) Hz. Nûh'un marangozluk yaptığını belirterek o dönemdeki uzmanlaşmaya işaret eder.<sup>112</sup> Pek çok tarihçi ve tefsirciler de onun marangoz olduğunu düşünmektedir.<sup>113</sup> Ancak O, ne kadar marangoz olsa da azgın sularda yüzecek ve dalgalara mukavemet gösterecek bir geminin yapılması ilâhî bir projeyi gerektirmiştir.<sup>114</sup> Kentleşmenin olmadığı bir dönemde ilk gemi Hz. Nûh tarafından yapılmıştır. Zira âyette geminin ilk defa yapıldığı "Bizim gözetimimiz altında ve vahyimiz doğrultusunda, gemiyi yap"<sup>115</sup> ifadeleriyle anlatılmıştır. Elmalılı'nın ifadesiyle yapılan bu gemi basit bir gemi olmayıp körükle çalışan bir gemidir.<sup>116</sup> Geminin yapılışında s-n-'a fiilinin kullanılması da ayrıca manidardır ki belli beceri, eğitim plan ve proje çerçevesinde yapılan işler anlamına gelmektedir. Sanayi kelimesi aynı kökten gelmekte bilgi, teknik ve teknolojiye vurgu yapmaktadır. *Kur'ân'a bakıldığında*

<sup>111</sup> Hûd 11/37.

<sup>112</sup> İbn Kuteybe, *Maârif*, 19-24.

<sup>113</sup> Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir et- Taberî, *Tarihü't-taberî: tarihü'l-ümem ve'l-müluk, thk.* Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Beyrût: Dâru Süveydan, 1388/1967), 1/180-181.

<sup>114</sup> Taberî, *Tarih*, 1/92; Ebu İshak es-Sa'lebî, *Arâisü'l-mecâlis* (Mısır: el-Matbaatü'l-Behiyye), 1372/1951, 58; Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/268; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1420/1999), 17/345; İzzeddin İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-tarih* (Beyrût: Dâru sadr - Dâru Beyrût, 1387/1965), 1/69; Neseî, *Medârikü't-tenzil*, 2/57; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, 9/31.

<sup>115</sup> Hûd 11/37.

<sup>116</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 4/2781, 2782.

*Hız. Nûh zamanında putlara tapılmasından o dönemde heykeltçilik gibi bazı sanatların geliştiği de anlaşılmaktadır.<sup>117</sup> Yine kavmin şiddetle yağmur beklemesi neticesinde Hz. Nûh'un onları istiğfara davet etmesi de tarım ve hayvancılık yapıldığını göstermektedir.<sup>118</sup>*

Müfessirler ve tarihçiler Hz. Nûh'un Mekke'de veya oraya yakın bir yerde yaşadığını ifade etmektedirler. Kitâb-ı Mukaddes'te ise Onun Mezopotamya'ya yakın bir yerde yaşadığı tufandan sonra daha kuzeye çıktığı ifade edilmektedir.<sup>119</sup> Geminin Cûdî dağına oturmasından dolayı Türkiye'nin Güneydoğu Bölgesinde yaşadığını söyleyenler de vardır. Ancak O'nun Anadolu'ya yakın bir bölgede yaşaması tufandan sonradır. Tufandan önce ise Mekke'ye yakın bir bölgede yaşamış olmalıdır. Bu nedenle İbn Esîr, Âlûsî ve Dîneverî; Hz. Nûh'la beraber insanlığın Kûfe topraklarından tüm dünyaya yayıldığını söylemektedirler.<sup>120</sup> Ancak Hz. Âdem düşünöldüğünde bunun Mekke olduğu da söylenebilir. Sümerler ve Göbeklitepe örneklerinde olduğu gibi bilimsel bulgu ve belgeler de dünyanın ilk yerleşim yerlerinin Arap Yarımadası, Orta Doğu ve Doğu Akdeniz'de kurulduğunu belirtmektedir.<sup>121</sup> Yerleşme ve kentleşme konusunda Nûh kavminden sonra Yemen'de yaşamış Hûd kavmi önemli bir yere sahiptir.

## 2.2. Âd Kavmi

Kur'ân'da kavim kelimesi Hz. Nûh'tan sonra ikinci olarak Hz. Hûd'la beraber zikredilir. Küfür, inkâr, hakka karşı muannid ve peygambere düşman olma konusunda Nûh kavmiyle Âd kavmi müşterek özelliklere sahip olsa da Âd kavminin yerleşme, tarım, hayvancılık, ilim ve teknolojide ileri bir toplum olduğu görülür.<sup>122</sup> Zira artık ilk ümmet döneminden kavimler dönemine geçilmiş kültürel çeşitlilik artmıştır. Kur'ân'da Hz. Nûh zamanında olduğu gibi Âd kavmi döneminde de herhangi bir yerleşim yerinden bahsedilmez. Ancak Âd kavmi dönemi ihtişamlı yapılar, yüksek kuleler, gelişmiş tarım, bağ, bahçe ve

<sup>117</sup> Nûh 71/23.

<sup>118</sup> Nûh 71/11.

<sup>119</sup> bk. Tekvin 8/5.

<sup>120</sup> İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, 10/38; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrût: Mektebetü'l-Maârif, 1387/1966), 3/23; Ebussenâ Şihâbüddin el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1417/1997), 29/116; Ebu Hanife el-Dîneverî, *el-Ahbârü't-tivel*, nşr. Abdülmünim Amir (Kahire: Mektebetü'l-Müsenâ, 1377/1960), 1.

<sup>121</sup> Childe, *Kendini Yaratan İnsan*, 146.

<sup>122</sup> Celal Kırca, "Âd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/333, 334.

hayvanlarıyla öne çıkmaktadır. İnsanların ekonomileri de çok iyi olacak ki eğlence merkezlerine de işaret edilir. Onların bu özellikleri âyette şöyle ifade edilmiştir: “*Size bilip sahip olduğunuz bu nimetlerin hepsini veren, size beslediğiniz evcil havyanlar ve evlatlar bahşeden, bahçeler ve akarsular lütfeden, O Rabbinize karşı takvalı olun!*”.<sup>123</sup> Bu âyetin yanı sıra Hz. Hûd’un tebliğinde kullandığı dilde de onların tarım ve hayvancılıkla uğraştıkları ve ekonomik yönden zengin oldukları ortaya çıkmaktadır. “*Ey kavmim! Rabbinize karşı istiğfar yapın, sonra da tövbe edin ki size gökten çokça yağmur yağdırsın, gücünüze güç katsın; mücrimler olarak O’dan yüz çevirmeyin!*”.<sup>124</sup> Beyzâvî, Râzî ve Hâzin gibi müfessirler “yağmur” kelimesinin ziraata işaret ettiğini belirtirler.<sup>125</sup> Kültür kelimesinin ekinden geldiği düşünüldüğünde onların bir yere yerleşme, toprağı işlemeyi, ekmeyi, biçmeyi, bunları yapan araçları da ilim ve teknikle icat ettikleri anlamına gelmektedir.

Tarihi veriler Âd kavminin ilk çağlarda Yemen bölgesinde yaşadığını belirtirler. Bunlar ilk çağ toplumu olsalar da kentleşme konusunda ilerlemişler; savunma amaçlı muhkem kaleler, hisarlar ve surlar ile meskenler, eğlence yerleri, özel amaçlı binalar ve eğlence merkezleri inşa etmişlerdir.<sup>126</sup> Âd kavminin, kentleşme konusunda ilerlediği; böylece bazı mesleklerde uzmanlaşma ve iş bölümünün arttığı görülmektedir. Buna bağlı olarak toplumsal sınıfların ve tabakaların da oluştuğu söylenebilir. Âd kavminde özellikle mimarlık, mühendislik, ustalık ve sanat gibi mesleklerle eğlence kültürünün geliştiği görülür. Âyette onların karakterini açıklama sadedinde şöyle buyrulur: “*Eğlence yapmak için, siz her yüksek yere koca bir bina kurup, boş şeyle mi uğraşırsınız?*”.<sup>127</sup> *Siyâk ve sibaka bakıldığında* onların ileri bir mühendislikle güzel binalar yaptıkları; bunun için zemin etüdünü iyi araştırdıkları ve manzaraya da önem verdikleri ortaya çıkmaktadır. Zira âyette yüksek tepe ile hem zemin sağlamlığına hem de manzaraya dikkat çekilmiştir.

<sup>123</sup> eş-Şuarâ 26/132-134.

<sup>124</sup> Hûd 11/52.

<sup>125</sup> Nasiruddin el-Beyzâvî, *Envâru’t-tenzîl ve esrâru’t-te’vîl* (Beyrût: Dâru’l-Fikr, 1416/1996), 3/138; 5/249; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 18/363; Alaüddin Ali b. Muhammed el-Hâzin, *Lübâbü’t-te’vîl*, Thk. Muhammed Ali Şahin (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1415/1995), 2/489.

<sup>126</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 3/330; Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, 19/164; Muhammed Tahir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr* (Tunis Dâru’t-Tunisiyye, 1404/1984), 19/165-168.

<sup>127</sup> eş-Şuarâ 26/128.

Âd kavmi Şeddad b. Âd liderliğinde tarihin ilk devletini kurmuşlardır.<sup>128</sup> Düzenli devlet teşkilatı sayesinde çok güçlü bir devlet olmuşlardır. Beyzâvî, Âd kavminin güçlü devlet olmanın yanında fiziken de çok güçlü, kuvvetli olduğunu belirtmektedir. Onların fizikî güçleri aklî güçleri ile birleşince savaşları kazanarak geniş bir coğrafyaya hâkim olmuşlardır.<sup>129</sup> Güçlü bir devlete sahip olmak nimetlerin en büyüğü olsa gerek ki onların bu özelliği bir âyette şöyle bildirilir: *“Allah’ın sizi Nûh’un kavmi yerine geçirdiğini ve fizikçe de onlardan daha üstün kıldığını hatırlayın, mutlu olabilmek için Allah’ın nimetlerini anın” dedi!*<sup>130</sup> Onlar, Hz. Nûh’tan sonra onlara varis olmuşlar, fiziken ve beceri yönünden onları aşarak kültürel ilerlemişlerdir. Zira *“sizi işlerinizde güçlü kuvvetli, gösterişli kıldı”*<sup>131</sup> ifadesi *“fizikî”*<sup>132</sup> olmanın yanında *“ilim ve teknoloji”* manasına da gelmektedir.

Âd toplumu, sanat alanında ileri bir kavimdir. Âyette onların bu özellikleri *“Sizler, sanat eserleri ya da sanatsal eserler yapıyorsunuz”*<sup>133</sup> şeklinde ifade edilmiştir. Sanat eserleri anlamına gelen masâni’/مصانع kelimesi Arapçada hem ism-i mefûl masnû’nun hem de ism-i âlet sığası mısne’in cemisidir. İsm-i alet olarak düşünüldüğünde anlam *“su kuyuları, sarnıçlar ve muhkem kaleler”* anlamında *“siz sanat eserleri yapıyorsunuz”* olmaktadır.<sup>134</sup> Böylece onlar, sanatlarıyla ölümsüzleşmek istemişlerdir.<sup>135</sup>

Âd kavmi, ilk dönemlerinde hak dine inandığı halde sonradan şirke düşmüştür. Yemen’deki İrem harabeleri; güzel evleri, çarşı, dükkan, saray ve kaleleriyle öne çıkmaktadır.<sup>136</sup> Onlar İrem’in kırsalına da hâkimdir ki manzarası güzel yerlere eğlence amaçlı binalar yapmışlardır.<sup>137</sup> *“Eğlenmek için, sizler her tepeye muhteşem binalar kurup, abes, boş şeyle mi uğraşırsınız?”*<sup>138</sup> Onlar, yaşam standartlarının yüksekliği sebebiyle eğlence amaçlı özel binalar inşa

<sup>128</sup> Beyzâvî, *Envâru’t-tenzîl*, 3/19.

<sup>129</sup> Beyzâvî, *Envâru’t-tenzîl*, 3/19.

<sup>130</sup> el-A’râf 7/69.

<sup>131</sup> el-A’râf 7/69.

<sup>132</sup> Taberî, *Câmiü’l-beyân*, 5/523.

<sup>133</sup> eş-Şuarâ 26/129.

<sup>134</sup> Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, 19/164.

<sup>135</sup> Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, 19/165.

<sup>136</sup> bk. el-Fecr 89/6-8.

<sup>137</sup> İbn Aşûr, *et-Tahrîr*, 19/165-168.

<sup>138</sup> eş-Şuarâ 26/128.

etmişlerdir.<sup>139</sup> Âyetteki *تعَبُوثُ/ta'besûn* sözcüğü onların eğlenceye düşkün olduklarını göstermektedir. Âd toplumu ilim, kültür ve sanatta ilerledikleri halde onlar döneminde şehir ve kenti çağrıştıran herhangi bir kelimeye rastlanılmaz. Şehir anlamına gelen, *dâr*, *diyâr* ve *medîne* kelimeleri ilk defa Semûd kavmiyle kullanılmaya başlamıştır. Bu da ciddi anlamda ilk kentleşmenin Semûd kavmiyle başladığına işaret eder.

### 2.3. Semûd Kavmi

Helak olan Âd kavminin bakiyeleri, çoğalarak Semûd kavmini oluşturmuşlar;<sup>140</sup> Kuzeybatı Arabistan Bölgesinde Hicr şehrini kurmuşlardır.<sup>141</sup> Ulemâ arasında Âd kavminin devamı olan Semûd kavminin öz Araplardan olduğu konusunda ittifak vardır.<sup>142</sup> Kadîm Arap şiiirleri ile eski Yunan metinlerinde de Semûd halkından geniş bir şekilde bahsedilir. Düzenli bir devlet teşkilatının görüldüğü Hicr'e Hz. Salih'in şehri manasında Medayin Sâlih de denir. Hicr, Mekke-Şam ticaret yolu üzerinde yer almaktadır. Hz. Peygamber (s.a.s.) ve sahabenin yolu buraya düştüğünde Hz. Peygamber (s.a.s.): "Burası Allah'ın gazabı ile helak edilmiş bir toplumun yurdudur. Siz buradan tiksinerak geçin. Zira burası neşe yeri değil, hüznlenecek bir mekândır" buyurmuşlardır.<sup>143</sup>

Semûd kavmi, yerleşme, mimarlık, sanat ve özellikle oymacılık ile süsleme sanatlarında ileri bir gelişme sağlamıştır. Günümüze kadar varlıklarını muhafaza eden kalıntılardan anlaşıldığına göre onlar, büyük kayaları oyarak kendilerine evler ile bu evlerden oluşan bir şehir oluşturmuşlardır.<sup>144</sup> Bu nedenle Kur'ân'da onların evleri için *dâr* ve yerleşim yerleri için de sık sık *diyâr* kullanılır. Tarihî kaynaklar ve Hicr harabeleri Kur'ân'da geçen bilgilere açıklık getirmekte;<sup>145</sup> Semûd kavminin, ataları Âd toplumundan daha gelişmiş bir medeniyete ulaştıklarını göstermektedir. Hicr kenti, mimarî ve sanatsal özellikleriyle kadim Yunan, Anadolu, Doğu ve eski Amerika uygarlıkları arasında yerini almaktadır.

<sup>139</sup> İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/436; 6/152.

<sup>140</sup> Sa'lebî, *Arâis*, 66.

<sup>141</sup> Taberî, *Tarih*, 1/116; Sa'lebî, *Arâis*, 66; İzzeddin İbn Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih* (Beyrût: Dâru Sadr, 1386/1965), 1/89.

<sup>142</sup> Kırca, "Semûd", 46/500.

<sup>143</sup> Buhârî, "Tefsîr", 190. Ayrıca bk. Buhârî, "Enbiyâ", 17; Müslim, "Zühd", 40.

<sup>144</sup> Kırca, "Semûd", 36/500.

<sup>145</sup> bk. Taberî, *Tarih*, 1/116; Sa'lebî, *Arâis*, 66; İbn Esîr, *Kâmil*, 1/89.

Tarihsel olarak bakıldığında Semûd halkının ilk çağlarda yaşadığı fakat tarım ve hayvancılıkta gelişme sağladıkları görülmektedir. Bazı bilim paradigmalarının iddia ettikleri gibi onlar sadece avcı-toplayıcı olarak yaşamamışlardır. Onların tarım hatta sulu tarım yaptıkları Hz. Sâlih'in dilinden şöyle açıklanır: *"Bahçelerde, akarsular başında, ekinler, dalları tamamen meyve vermiş hurma bahçeleri içinde sonsuz kalacağınızı mı zannediyorsunuz?"*<sup>146</sup> Tarım, medeniyetin ve yerleşik hayatın en önemli göstergesi ve sembolüdür. Bu sebeple medeniyete ziraat anlamına gelen kültür denilmiştir. Zira ekip biçmek sadece toprakla uğraşmak olmayıp beraberinde bireysel becerilerin, ilmin, tekniğin, alet ve edevatın gelişimini de sağlamaktadır.

Semûd kavminin mimarî ve mühendislikteki başarıları, şehirleşmenin yanı sıra tarım alanına da yansımış; onlar sulu tarım yapmak amacıyla sulama barajları inşa etmişlerdir. Onların on binlerce yıl önce inşa ettikleri "Arim veya İrem" adı verilen sulama barajı<sup>147</sup> ve su kanalları incelendiğinde günümüz tekniğine sahip özellikler taşımakta; hatta barajdan baraja su tahliyesi, tazyik ve israfı önleme sistemiyle daha ileridir.<sup>148</sup>

Semûd kavmi, Hûd toplumundan miras olarak aldıkları sanatı, ilmi ve tekniği geliştirmişler; kayaları oyarak ev şehir inşa etmişlerdir. Hz. Sâlih, tebliğinde itaate davet ederken onların inşaat ve sanat konusundaki becerilerine vurgu yaparak şöyle hitapta bulunmuştur: *"Dağlarda usta bir şekilde evler oyuyorsunuz? Artık Allah'a karşı takvalı olun, bana itaat edin"*.<sup>149</sup> Âyette onların sanat ve mimarî konusundaki becerileri *usta bir şekilde* ve *oyuyorsunuz* kelimeleriyle belirtilmiştir. Hicr yerleşim yerine bakıldığında da onların bu becerileri âyetteki bilgilerle birebir örtüşmektedir. Hatta ileri bir şehir planlaması yapılarak evler, çarşı, dükkân ve kale belli bir düzen içerisinde. Bu binaların bir kısmı da sadece sanat amaçlı olup kültürlerinin sembolünü göstermek için yapılmıştır. Semûd kavmi, ovaları saray gibi gösterişli binalar, dağlık bölgeleri de meskenler için tercih etmişlerdir.<sup>150</sup> *"Bir de tefekkür edin ki Allah sizi Âd kavmine halefler yaptı ve dünya da size geniş olanaklar lütfetti. Ovalarda saraylar inşa edip, dağlarını da oyarak evler yapıyorsunuz. Allah'ın*

<sup>146</sup> eş-Şuarâ 26/147, 148.

<sup>147</sup> el-Fecr 89/7.

<sup>148</sup> bk. Hâzin, *Lübâbü'te'vil*, 4/424, 425.

<sup>149</sup> eş-Şuarâ 26/128.

<sup>150</sup> İbn Batûta, *Tuhfetü'n-nüzzâr*, Nşr. Ali Muntasır Kattanî (Beyrût: 1405/1985), 1/130.



*nimetlerini anın da yeryüzünde fesat çıkararak bozgunculuk yapmayın”.*<sup>151</sup> Bu kadim kent incelendiğinde onların yüksek dağlardaki kayalıkları belli bir plan ve proje çerçevesinde ustaca yontup mahalle oluşturdukları görülür. Günümüz mimar ve mühendisleri de yerleşim için en uygun yerlerin dağlar olduğunu belirtmektedir.

Mucizelerin kültür ve devrin ilim ve tekniğine uygun olarak gösterildiği düşünüldüğünde Hz. Sâlih’in kayadan bir dişi deve çıkartması da onların yontma ve oyma sanatında ileri olduklarına başka bir delildir. Böylece onlara insanın doğayı taklit yeteneğine karşı can verme işinin sadece Allah’a ait olduğu bildirilmiştir. Diğer yandan kayadan başka bir hayvan değil de devenin çıkartılması onların deve yetiştirdiklerine işaret etmektedir.<sup>152</sup>

Kur’ân’da peygamber kıssaları incelendiğinde dâr ve diyâr kelimelerinin ilk defa Semûd kavminin ev ve yerleşim yerleri için kullanıldığı görülür.<sup>153</sup> Şehir anlamına gelen medîne kelimesi de yine ilk defa Semûd kıssasında kullanılmıştır.<sup>154</sup> Hz. Salih de onların mucize deveyi kesmesi sonucu “*yurdunuzda üç gün daha kalın*” derken “ev, vatan” kelimelerini kullanmıştır.<sup>155</sup> Onların helakten sonraki akıbetleri anlatılırken yine diyâr kelimesi kullanılmıştır.<sup>156</sup> Diyâr kelimesi Medyen ve Hicr’le karşılaştırıldığında hem mimariye hem de doğal güzelliklere sahip beldeler için kullanılmaktadır.<sup>157</sup> Medîne kelimesi ise şehir anlamına gelmekte olup kalesi, surları, çarşısı, kanunu, bürokrasisi ve adalet sistemi olan yerleşim yerleri için kullanılır. Ayrıca medîne, kente aidiyet duygusu, esnaf teşkilatı, siyasi erki, tüccarları, memurları, din adamları olan mekânlar için kullanılmaktadır.<sup>158</sup> Buna göre Semûd halkının düzenli devlet yapısına sahip olduğu görülmektedir.

### 3. Millet

Millet; sözlükte din, şariat, yol, yöntem, tarikat, dinde gidilen yol anlamlarına gelmekte olup terim olarak izlenen yol, gelenek, görenek ve kültür anlamlarına

<sup>151</sup> el-A’râf 7/74; Benzer ifade için bk. el-Hicr 15/82; el-Fecr 89/9.

<sup>152</sup> Hûd 11/64; eş-Şuarâ 26/155.

<sup>153</sup> el-A’râf 7/78.

<sup>154</sup> en-Neml 27/48. bk. el-A’râf 7/74; en-Neml 27/52.

<sup>155</sup> Hûd 11/65.

<sup>156</sup> Hûd 11/67.

<sup>157</sup> Hûd 11/94, 95.

<sup>158</sup> Weber, *Şehir*, 91.

gelir.<sup>159</sup> Buna göre Yahûdî, Hıristiyan, Müşrik ve Müslümanlar ayrı birer millettir. Din ile millet belli ölçüde birbirine yakınsa da aralarındaki en önemli fark dinin Allah'a milletin ise kişilere izafe edilmesidir.<sup>160</sup> Allah'ın dini denilirken Allah'ın milleti denilmez. Hz. Peygamber (s.a.s.) dahil Hz. İbrâhîm sonrası tüm peygamberler İbrâhîm milletine tabi olduklarını ifade etmiş; toplumlarını da aynı millete davet etmişlerdir. Nitekim Hz. Yûsuf, “*Allah’a inanmayan ve ahireti inkar eden bir kavmin milletini bıraktım; ataların İbrâhîm, İshâk ve Ya’kûb’un milletine tabi oldum*” demiştir.<sup>161</sup> Bu âyette *kavmin milleti* ifadesinde apaçık görüldüğü üzere millet dinin önce itikad sonra da amele ve uygulamaya dökülmesidir. Bu nedenle kendilerini Hz. İbrâhîm’in devamı olduğunu gören toplumlar, Onun milletine yani itikad ve amelini uygulamaya davet edilmiştir. Millet dinin yaşanarak gösterilmesidir.<sup>162</sup> Basrî bu minvalde milletin şeriatın farklı olduğunu din ile milletin daha çok itikad, adalet ve ihlâs gibi inançlara işaret ettiğini belirtmektedir.<sup>163</sup> Sıddîk Hasan Han da millet kelimesinin akaid konularına işaret ettiğini belirtmektedir.<sup>164</sup>

Elmalılı din, millet ve şeriat kavramlarının belli yönde ortak belli yönde de ayrı anlamlara sahip olduğunu ifade etmektedir. Din insanların itikad yönden birliğine, şeriat amel yönden millet de toplanma yönünden birliğine işaret etmektedir. Aslında itikadî edilen üzerine amelî edilir; amel edilen şey üzerine toplanılır.<sup>165</sup> Buna göre millet ortak inanç ve amel birliği etrafında insanların toplanmasıdır. Millet toplumun etrafında toplandığı, belli değerler etrafında benimsediği ve toplumsal ruhun tabi olduğu hâkim prensiplerdir. Hakkı hak, batılı batıl, doğrusu doğru, eğrisi de eğridir. Millet toplumun bizzat kendisi değildir.

## Sonuç

İnsanlığın bidayetinden günümüze kadar geçen insanlık tarihinin özetini ilk ümmet, kavim ve millet kelimelerinin özetlediğini söylemek abartılı olmasa

<sup>159</sup> Ebu’l-Kâsım Cârullah ez-Zemahşerî, *Esâsü’l-belâga* (Beyrût: Mektebetü Lübnân, 1998), 790.

<sup>160</sup> İsfehânî, *Müfredât*, 471, 472.

<sup>161</sup> Yûsuf 12/37, 38.

<sup>162</sup> Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü aklî’s-selîm*, 3/108.

<sup>163</sup> Ebü’l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu’temed*, nşr. Halil el-Meys (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1983), 2/341.

<sup>164</sup> Sıddîk Hasan Han, *Ebcedü’l-’ulûm*. Nşr. Abdülcebbâr Zekkâr (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1978), 2/338-339.

<sup>165</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 1/484.

gerektir. Bu üç kavram insanın yaratılışını, kanunların kaynaklarını, sebeplerini, siyasetin esaslarını ve sosyolojinin temellerini içermektedir. Bu sebeple bu üç kavramın açıklanması gerekmektedir. Bu üç sözcük bazen birbiri yerine kullanılsa da aralarında büyük farklar bulunmaktadır. Ümmet ve kavim kavramlarında bireyler ve toplum öne çıkarken millet kavramında gelenekler ve âdetler gibi toplumsal yaşamı düzenleyen norm ve değerler öne çıkmaktadır. Günümüz toplum bilimlerinde sosyal ve kültür ayrımı yapılmakta; sosyal, toplum ve toplum üyelerine işaret ederken kültür, toplumu yönlendiren değer ve kuralları göstermektedir. Bu nedenle toplum ve değerlerinin incelenmesi sosyo-kültürel terkihiyle ifade edilmektedir. Buna göre ümmet ve kavim tabirleri bireyleri ve toplumu açıklarken millet kavramı kültürü açıklamaktadır. Millet-i İbrâhîm terkihi ise küresel kültürü ve evrensel toplumsal insanî değerlere tekabül etmekte; Hz. Peygamberin evrensel dini gelmesine rağmen güncelliğini korumaktadır. Ümmet; insanlar ile kavimlerin belli norm ve değerleri izleyerek oluşturdukları topluma denir. İlk ümmet ise Hz. Âdem'den sonra ilk insanların oluşturduğu topluma denir. Buna göre ilk insanlar Hz. Âdem'den ve bir merkezden çoğalmışlar ve zamanla ümmet-i vahide denilen bir toplum oluşturmuşlardır. Bu ümmet-i vahideden de kavimler, uluslar ve kabileler oluşmuştur. Tarihte belli bir dönemde de kavim, ulus ve kabileler çağı yaşanmış; bunların sayısı arttıkça artmış; dünyada insanın ayak basmadığı bir yer kalmamıştır. Hz. İbrâhîm döneminde ise artan bu kavim, ulus ve kabilelere lokal değil de Hz. İbrâhîm gibi evrensel bir peygamber gönderilmiştir. Kur'ân'da özellikle millet kavramının Hz. İbrâhîm'le birlikte kullanılmasının de pek çok nedeni vardır. O, Mezopotamya'dan başlayarak Suriye, Mısır, Filistin ve Hicaz bölgelerinde yaşayan farklı kavimleri hak dine davet etmiş; her kavimden belli ölçüde kendisine iman edenler olmuştur. Farklı kavimlerden iman eden bu insanların müminliğini göstermek ve kavim üstü özelliklerine işaret etmek için millet kavramı kullanılmıştır. Kâbe'nin inşasıyla birlikte bu insanlar belli bir zaman ve mekânda buluşmayla da ortak değerlerini paylaşmışlar ve pekiştirmişlerdir.

## Kaynakça

Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. Beyrût: Dâru Sadr, ts.

Âlûsî, Ebussenâ Şihâbüddin. *Rûhu'l-meânî*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1417/1997.

Askalânî, İbn Hacer. *Fethu'l-bârî*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1409/1989.

- Atalay, Orhan. "Kur'ân'da Sosyal Grup İfade Eden Kavramlar". *Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2/16 (Aralık, 2001), 197-231.
- Ayanoğlu, İsmail Fazıl. *Ok Meydanı ve Okçuluk Tarihi*. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü, t.s.
- Aydemir, Abdullah. *İslâmî Kaynaklarına Göre Peygamberler*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006.
- Aydemir, Abdullah. *Tefsîrde İsrailiyyat*. Ankara Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, t.s.
- Basrî, Ebû'l-Hüseyn. *el-Mu'temed*. nşr. Halil el-Meys. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- Begavî, Ferrâ. *Meâlimü't-tenzîl*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1423/2002.
- Bezzâvî, Nasiruddin. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1416/1996.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Âdem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Braidwood, Robert John. *Tarih Öncesi İnsanları*. çev. Bilgi Altınok. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2008.
- Braudel, Fernand. *Akdeniz: Mekân ve Tarih*. çev. Necati Erkurt. İstanbul: Metis Yayınları, 1990.
- Buḥârî, Ebû Abdillâh, *Şaḥîḥu'l-Buḥârî*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, t.s.
- Ceşiyârî, Muhammed. *el-Vüzerâ ve'l-küttâb*. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1980.
- Childe, Vere Gordon. *Kendini Yaratan İnsan: İnsanın Çağlar Boyunca Gelişimi*. çev. Filiz Ofluoğlu. İstanbul: Varlık Yayınları, 2001.
- Dîneverî, Ebû Hanîfe. *el-Ahbârü't-tıvel*. nşr. Abdülmünım Amir. Kahire: Mektebetü'l-Müsennâ, 1377/1960.
- Dolukhanov, Pavel. *Eski Ortadoğuda Çevre ve Etnik Yapı*. Ankara: İmge Yayınları, 1998.
- Ebüssüüd Efendi. *İrşâdü akli's-selîm*. Kahire: Dâru'l-Fikr, t.s.
- Elmalılı, Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Eser Kitabevi, t.s.
- Endelüsî, Ebû Hayyân. *el-Baḥru'l-muḥîṭ*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1403/1983.
- Fîrûzabâdî, Mecdüddin. *el-Kâmûşu'l-muḥîṭ*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1407/1987.
- Harman, Ömer Faruk. "Hâbil ve Kâbil". *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Harman, Ömer Faruk. "Havvâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Hâzin, Alaüddin Ali b. Muhammed. *Lübâbü't-te'vîl*. thk. Muhammed Ali Şahin. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1995.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunis: Dâru't-Tunisiyye, 1404/1984.
- İbn Batûta. *Tuhfetü'n-nüzzâr*. nşr. Ali Muntasır Kattanî. Beyrût: 1405/1985.

- İbn Esîr, İzzeddin. *el-Kâmil fî't-tarih*. Beyrût: Dâru Sadr, 1386/1965.
- İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-'Azîm*. Beyrût: Müessesetü Kütübî's-Sekâfiyye, 1413/1993.
- İbn Kesîr. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Beyrût: Mektebetü'l-Maârif, 1387/1966.
- İbn Kuteybe. Ebu Muhammed, *Maârif*. thk. Servet Ukkâşe. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1401/1970.
- İbnü'l-Cevzî, Ebul Ferec. *Zâdü'l- mesîr*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1994.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddin. *el-Kâmil fî't-tarih*. Beyrût: Dâru sadr - Dâru Beyrût, 1387/1965.
- İsfehânî, Ragıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru'l-Ma'riفة, t.s.
- Kahraman, Ferruh. "Kur'ân'da Muarreb/Arapçalaşmış Kelimelerin İlgili Toplumlar Bağlamında Tahlili". *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/37 (İzmir 2013), 119-151.
- Kalkaşendî, Ebu'l-Abbâs. *Subhu'l-A'şâ fî sinaati'l-inşâ*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407/1987.
- Kırca, Celal. "Âd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Kitâb-ı Mukaddes*. İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 2003.
- Köksal, Asım. *Peygamberler Tarihi*. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. Mısır: Dâru'l-kütübî'l-Misriyye, 1962.
- Kurtubî, Ebu Abdullah. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, 1385/1964).
- Mazı, Fikret. "Antik Çağda Düşüncenin Kentsel Mekâna Yansıması". *Mustafa Kemal Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/10 (Haziran, 2008), 33-48.
- Merçil, Erdoğan. *Türkiye Selçuklularında Meslekler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2000.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. Beyrût : Dâru İhyâi't-türâsî'l-'Arabî, 2002.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn. *Sahîhu'l-Müslim*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul t.s.
- Nesefî, Ebu'l-Berakât. *Medârikü't-tenzil*. Beyrût: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1418/1998.
- Özdoğan, Mehmet. "Kulübeden Konuta, Mimaride İlkler". *Tarihten Günümüze Anadolu'da Konut ve Yerleşme*. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1999.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1420/1999.
- Sa'lebî, Ebu İshak. *Arâisü'l-mecâlis*. Mısır: el-Matbaatü'l-Behiyye, 1372/1951.
- Siddîk Hasan Han, *Ebcedü'l-ulûm*. nşr. Abdülcebbar Zekkâr. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1978.
- Suyûtî, Celalüddîn. *ed-Dürri'l-mensûr*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1414/1993.
- Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsîri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1997.

Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir. *Câmiü'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kurân*. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009/1431.

Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir. *Tarîhü't-Taberî: Tarihü'l-ümmem ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. Beyrût: Dâru Süveydan, 1388/1967.

Tirmîzî, Ebû İsâ. *Sünen*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, t.s.

Ünal, Sadettin. "Kâbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Yılmaz, Can. "İlk İslam Şehirlerinin İki Önemli Unsuru: Cuma Mescidi-Dârü'l-imâre İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Aralık, 1996), 123-134.

Zemaşerî, Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Ömer. *Esâsü'l-belâga*. Beyrût: Mektebetü Lübnân, 1998.

Zemaşerî, Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi'-tenzil ve uyûni'l-eķâvil fi vücûhü't-te'vîl*. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'Arabî, 1407/1997.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân*. Mısır: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1988.

**Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı/ Contribution of Authors**

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütülmüştür.  
The research was conducted by a single author.

\*\*\*\*\*

**Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest**

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.  
There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

\*\*\*\*\*

**İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy**

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.  
This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

\*\*\*\*\*

**Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement**

Bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.  
In this study, the rules stated in the “Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive” were followed

\*\*\*\*\*





## DİNİ GRUPLARDA KARİZMANIN TEMELLENDİRİLMESİ: GALİP KUŞÇUOĞLU ÖRNEĞİ\*

İsmail Parlamış\*\*

### Öz

İnsanlık tarihindeki en önemli olgulardan biri olan din, toplumsal hayatta teorik, pratik ve sosyolojik ifade biçimleriyle tezahür etmektedir. Onun sosyolojik bakımdan ifade biçimi, dinî grup oluşturabilme özelliğinde görülebilmektedir. İslam dini bünyesi içinde alt gruplar olarak ortaya çıkan tarikatlar, önemli dinî gruplaşmalardır. İslam tasavvuf ve tarikat geleneğine bakıldığında, her tarikatın başında dinî bir liderin bulunduğu görülmektedir. Dinî liderlerin, bağlı oldukları ya da öncülük ettikleri tarikatların din anlayışları, ritüelleri ve takipçileri üzerinde, kişisel özellikleriyle de etkiler meydana getirdikleri bir hakikattir. Max Weber, dinî gruplarda görülen bu etkileme gücünü karizma kavramı ile ifade etmektedir. Tanrı vergisi istisnaî bir güç anlamına gelen karizmanın, İslam kaynaklı tarikatlarda, dinî liderlere atfedilen özelliklerle örtüştüğü düşünülmektedir. Bu bağlamda, Galibîlik tarikatının liderliğini yapmış olan Galip Kuşçuoğlu'nun karizmasını nasıl sağladığı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu çalışma, din sosyolojisinde önemli bir kavram olan karizmaya güncel örnekler sunarak zenginleştirmesi bakımından önemlidir. Nitel yöntemin benimsendiği bu araştırmaya, kaynak taraması yapılarak başlanmıştır. Saha araştırması öncesinde tarikatın sohbet toplantılarına ait video kayıtları, web sitesi, kitapları ve tanıtım materyalleri incelenmiştir. Sonra, 2005 ve 2012 yıllarının belli zamanlarında, tarikatın merkezi olan dergâhın bulunduğu ve Galibî üyelerin yoğunlaştığı Ankara ili Mamak ilçesinde saha araştırması gerçekleştirilmiştir. Aynı zaman diliminde, elli üç kişi ile derinlemesine görüşmeler yapılmıştır. Galibîlik'in faaliyetleri ve ritüelleri katımlı gözlem yoluyla takip edilerek bilgi toplanmıştır. Elde edilen verilere göre, Kuşçuoğlu'nun karizmasının, İslam tasavvuf ve tarikat geleneğindeki silsile, keramet, bâtinî ilim, vesile ve rüya gibi unsurlarla temellendirildiği tespit edilmiştir

**Anahtar Kelimeler:** Din Sosyolojisi, Dinî Grup, Karizma, Karizmatik Lider, Galibîlik, Galip Kuşçuoğlu.

## THE FOUNDATIONS OF CHARISMA IN RELIGIOUS GROUPS: THE CASE OF GALIP KUSCUOGLU

### Abstract

Religion, one of the most important phenomena in the history of humanity, manifests itself in social life with theoretical, practical and sociological forms of expression. Its sociological expression can be seen in its ability to form a religious group. Tariqas that emerged as sub-groups within the body of the Islamic religion are among the important religious groupings. Looking at the Islamic tradition of Sufism and Tariqas, it

\* Bu makale *Galibîlik'in Din Anlayışı (Mamak Örneği)* adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

\*\* Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Sosyolojisi Bilim Dalı.

**e-mail:** ismailparlamis@gmail.com, **ORCID:** <https://orcid.org/0000-0003-3233-7110>

**Atıf/Citation:** Parlamış, İsmail. "Dinî Gruplarda Karizmanın Temellendirilmesi: Galip Kuşçuoğlu Örneği". *BAİD* 15 (Haziran 2022), 33-58.

seems that a religious leader is at the head of each tariqa. It is a fact that religious leaders have effects on the religious understanding, rituals and followers of the tariqas they belong to or lead, with their personal characteristics. Max Weber expresses this power of influence seen in religious groups with the concept of charisma. It is thought that charisma, which means a God-given exceptional power, coincides with the characteristics attributed to religious leaders in Islamic Tariqas. In this context, it has been tried to reveal how Galip Kuşçuoğlu, who was the leader of the Galibity Tariqa, achieved his charisma. This study is important in terms of enriching it by presenting current examples of charisma, which is an important concept in the sociology of religion. This research, in which the qualitative method was adopted, started with a literature review. Before the field research, the sermon video recordings, website, books and promotional materials of the tariqa were examined. Afterwards, at certain times in 2005 and 2012, field research was carried out in the Mamak district of Ankara, where the dervish lodge, the center of the tariqa, is located and the Galibî members are concentrated. During the same time period, in-depth interviews were conducted with fifty-three people. Information was gathered by following the activities and rituals of Galibity through participant observation. According to the data obtained, it has been determined that Kuşçuoğlu's charisma is based on elements such as silsila, karâma, ilm el batin, wasila and dreams in the Islamic Sufism and Tariqa tradition.

**Keywords:** Sociology of Religion, Religious Group, Charisma, Charismatic Leader, Galibity, Galip Kuscuoglu.

## Giriş

Pozitivist kuramların iddia ettiğinin aksine din, modern hayatta etkili olmaya devam etmektedir. Günümüzde din olgusu ve dinî oluşumlar canlılığını korumaktadırlar. Çeşitli dinî grupların varlıkları ve faaliyetleri bunun en önemli göstergelerindedir. Galibîlik tarikatı da Türkiye'de dinî grupların canlılığına dair verilebilecek örneklerden bir tanesidir. Tarikat, kendini Rufailik olarak devam ettiren, 1993 yılının ağustos ayında, Galibîlik adıyla yeni bir kol olarak doğuşu<sup>1</sup>, dine yönelik pozitivist iddiaların geçersizliğine bir cevap olması bakımından dikkat çekicidir.

Tarikatın sorumluluğu, 1968 yılında Kahramanmaraşlı Mustafa Yardımedici'nin vefatıyla birlikte Galip Kuşçuoğlu'na geçmiştir.<sup>2</sup> Karışıklığa sebebiyet vermemek için tarikatın Kuşçuoğlu liderliğindeki döneminin tümü Galibîlik olarak ifade edilmiştir. Galibîlik, Galip Kuşçuoğlu liderliğinde iken özellikle 1980 sonrası dönemde, ulusal ve uluslararası televizyon kanalları, gazete ve dergilere verdikleri röportajlar ve zikir törenleriyle kendini kamuoyuna aleni olarak göstermiştir. Bu tarikat, toplumsal hayatta özellikle gecekondü bölgelerdeki çeşitli yardım faaliyetleri ile ön plana çıkmıştır. Galibîlik, Galip

<sup>1</sup> Galip Kuşçuoğlu, "Galip Efendi'nin Sohbetleri (106 no'lu Bant Kaseti)", *Galip Kuşçuoğlu Özel Arşivi*, ts. Not: Bu materyal, Galip Kuşçuoğlu'nun bir sohbetinin bir bant kasetinde yer alan ses kayıdır.

<sup>2</sup> Üsâme Sert, *Galibi Piri Hasan Galib Kuşçuoğlu Hayatı Eserleri ve Fikirleri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Lisans Tezi, 2001), 32.

Kuşçuoğlu liderliğinde yaklaşık elli yıl boyunca faaliyetlerini sürdürmüştür. Kuşçuoğlu'nun liderliği süresince başta Ankara, Antalya, İstanbul olmak üzere hemen hemen Türkiye'nin her ilinde üye ve dergâh sayısını artırmıştır. Kuşçuoğlu, haftalık sohbetlerinde yurtdışında da üye ve dergâhlarının bulunduğu bahsetmiştir. 1919'da Çorum'da dünyaya gelen Kuşçuoğlu, 14 Aralık 2013'te vefat etmiştir. Sonrasında, Ankara'da Ali Yetkin Şekerci ve İstanbul'da Atif Uzunömeroğlu liderliğinde iki merkezli olarak tarikatın faaliyetleri devam etmiştir. Ancak, Ali Yetkin Şekerci'nin 2 Kasım 2020 tarihinde vefatıyla birlikte Galibîlik, faaliyetlerini Atif Uzunömeroğlu liderliğinde yeniden tek merkezli olarak sürdürmeye başlamıştır.<sup>3</sup>

Galibîlik tarikatı, dinî ve sosyal açılardan diğer tarikatlara nazaran farklılıklar barındırır da aslında yapısı ve işleyişi itibarıyla geleneksel bir tarikat formatındadır. Esasında Galibîlik de kendisini Kadirî-Rufaî gelenek içinde takdim etmektedir.<sup>4</sup> Bu çerçevede geleneksel tarikatlarda olduğu gibi Galibîlik'te de günlük, haftalık, bireysel ve toplu olarak yapılan zikirler, sohbet toplantıları vb. ritüeller mevcuttur. Aynı zamanda bu tarikatta *sâlik*, *mürit*, *çavuş*, *nakib*, *nakeba*, *halife* gibi isimlerle anılan çeşitli derecelere sahip üyeler yer almaktadır. Ayrıca tarikatın başında *karizmatik bir lider* olarak *şeyh* bulunmaktadır. Galip Kuşçuoğlu, yaşamı boyunca karizmatik bir lider olarak Galibîlik tarikatının şeyhliğini sürdürmüştür. Şeyh, Galibîlik'te olduğu gibi İslam kaynaklı diğer tarikatlarda da dikkat çekici bir figürdür. Kendisinde dinî bir grup oluşturabilme gücü bulunan, itaat edilen, hemen hemen her konuda kendisine danışılan, şeyh adı verilen bu kimselerin karizması hangi dayanaklarla ve nasıl meşruiyet kazanmaktadır? İşte bu çalışma, bir dini grubun şeyhliğini yapmış olan Galip Kuşçuoğlu örneği ile dinî gruplarda karizmanın dayanaklarını betimsel olarak ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Selçuklu ve Osmanlı Devletlerinin kuruluşlarından itibaren Anadolu'da boy gösteren tasavvuf ve tarikat hareketleri<sup>5</sup>, 1925 yılında yasaklanmışlardır.<sup>6</sup> Ancak bu yasaklamaya rağmen onlar, varlıklarını devam ettirmişlerdir. 1950'lerden itibaren canlanmaya başlayan, 1980 sonrasında ise kendilerini

<sup>3</sup> Galibi Vakfı (GV), "Gâlibî Şeyhi Ali Efendi Vefat Etti" (Erişim 24 Mart 2022).

<sup>4</sup> Kuşçuoğlu, "Galip Efendi'nin Sohbetleri (106 no'lu Bant Kaseti)".

<sup>5</sup> Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1997), 299-308.

<sup>6</sup> T.C. Cumhurbaşkanlığı Mevzuat Bilgi Sistemi, "Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Birtakım Unvanların Men ve İlgasına Dair Kanun" (Erişim 28 Mart 2022).

aleni olarak gösteren tarikatlar ve dinî oluşumlar<sup>7</sup>, günümüzde de toplumsal hayatta önemli bir yer işgal etmektedirler. Bu anlamda dinî grupların devamlılığını sağlayan önemli bir unsur olduğu düşünülen karizmanın, Galip Kuşçuoğlu örneği üzerinden ortaya konulması, toplumun anlaşılmasında katkılar sunmaktadır. Bununla birlikte din sosyolojisi alanında önemli bir kavram olan karizmaya günümüzden örnekler sunarak literatüre de katkı sağlamaktadır.

## 1. Yöntem

Bu çalışmada, nitel araştırma yöntemi tercih edilmiştir. Çünkü, nitel araştırmada, gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi zengin veri toplama teknikleri kullanılır. Bu araştırma türünde algıların ve olayların kendi bağlamında gerçekçi ve bütüncül bir şekilde ortaya konması amaçlanır. Diğer bir deyişle nitel araştırma, kuramsal bir çerçeve içinde olguları buldukları ortama göre ele almayı ve anlamayı sağlamaktadır.<sup>8</sup>

Nitel yaklaşıma dayalı olarak gerçekleşen bu araştırmaya, Galibîlik ile ilgili kaynak taraması yapılarak başlanmıştır. Kuşçuoğlu'nun yazmış olduğu kitaplar ve sohbet cd'leri, tarikat üyelerinin yazmış olduğu kaynaklar ve Galibîlik'e üye olmayan kimselerin yazdığı kaynaklar, tarikata bağlı vakıflardan temin edilerek incelenmiştir. Tarikatla ilk temas 20 Ocak 2005 tarihinde gerçekleşmiştir. Tarikatın etkinlikleri, 2005 yılının ocak, şubat, haziran, temmuz aylarında ve 2012 yılının şubat, temmuz, ağustos aylarında katılımlı gözlem yoluyla takip edilmiştir. Aynı zaman dilimleri içinde elli üç Galibî üye ile derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiştir.

Türkiye'nin tüm illerinde üyeleri bulunmakla beraber Galibîler yerleşim yeri olarak daha çok Ankara'nın Mamak ilçesinde yoğunlaştıklarından dolayı örneklem alanı Mamak olarak seçilmiştir. Bu ilçede üyelerin yoğunlaşmalarının bir sebebi, 1969 yılında Galip Kuşçuoğlu'nun Mamak Hüseyin Gazi semti Ekin Mahallesiindeki arsaları satın alması ve kendi gözetiminde müritlerin bu arsalarla ev yaparak yerleşmelerini sağlamasıdır. Diğer sebebi ise, Galibîler tarafından bu arsalar üzerine 1974-1979 yılları arasında Tevhit Camii'nin inşa

<sup>7</sup> Ünver Günay – A. Vehbi Ecer, *Toplumsal Değişme, Tasavvuf, Tarikatlar ve Türkiye* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1999), 221-266.

<sup>8</sup> Ali Yıldırım – Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayınları, 2018), 41.

edilmesi<sup>9</sup> ve bu yapının tarikatın merkez dergâhı olmasıdır. Bununla birlikte müritlerin ve Kuşçuoğlu'nun anlatılarından anlaşıldığına göre Kuşçuoğlu'nun iş hayatının da Mamak ilçesi, Siteler semtinde geçmesi müritlerin bu ilçede artmasını sağlamıştır. Bu faktörler dikkate alınarak Mamak ilçesi, örneklem alanı olarak belirlenmiştir.

Araştırma ile elde edilen veriler, İslam tasavvuf ve tarikat geleneğindeki belli kavramlar altında gruplandırılmıştır. Böylece, Galibîlik tarikatında görülen örneklerle dinî gruplarda karizmanın temelleri açıklanması yoluna gidilmiştir.

## 2. Karizma Kavramı

Din, insanlık tarihi kadar eskiye dayanan bir olgudur<sup>10</sup> ve dinler tarihinin sunduğu bilgilere göre tarih sahnesinde birçok dinin ortaya çıktığı görülmüştür.<sup>11</sup> Dinlerin doğuşunda din kurucularının bulunması göze çarpan hususlardandır. Kurucuları olması bakımından evrensel dinlere *müesses dinler* adı da verilmektedir. Buna göre Konfüçyüs, Buda, Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed birer din kurucusu olarak ifade edilebilir.<sup>12</sup> Din kurucusunun *sırf dinî* olan ilk tecrübesi başlangıçta öznel bir gerçekliktir. Ancak önemli ve etkili olan bu tecrübenin nesnelleşmesi ile fertler arası bir görünüme bürünmesi ve dinî bir cemaat oluşturabilme özelliği potansiyel olarak da olsa mevcuttur.<sup>13</sup> Nitekim sosyolojik bakımdan incelendiğinde din kurucusunun *sırf dinî* olan tecrübelerini çevrelerine açmasıyla ilk başta etraflarında küçük bir grubun yani *ilk cemaatin* kurulmuş olduğu görülmektedir. Bu ilk cemaat, tamamen din kurucusunun cemaat üyeleri üzerinde doğrudan ve *sırf dinî* tecrübesinden kaynaklanan bir cazibe aracılığıyla meydana getirdiği etki sonucunda var olmuştur.<sup>14</sup> İşte dinî liderin taraftarları üzerinde kendi şahsiyeti aracılığıyla meydana getirdiği bu etkiyi dile getirmek için Max Weber, *karizma* kavramını kullanmaktadır.<sup>15</sup> İncil'in Yunancasından alınarak türetilen karizma<sup>16</sup>, bir

<sup>9</sup> İsa Yalçı, *Şeyh Galip Kuşçuoğlu'nun Hayatı ve Tasavvufi Görüşleri* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Lisans Tezi, 1997), 10.

<sup>10</sup> Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, çev. Turgut Kalpsüz (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1964), 31.

<sup>11</sup> bk. Günay Tümer – Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi* (Ankara: Ocak Yayınları, 1997).

<sup>12</sup> Freyer, *Din Sosyolojisi*, 50.

<sup>13</sup> Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 3. Basım, 2000), 259.

<sup>14</sup> Günay, *Din Sosyolojisi*, 259.

<sup>15</sup> Max Weber, *Bürokrasi ve Otorite*, çev. H. Bahadır Akın (Ankara: Adres Yayınları, 2006), 82.

<sup>16</sup> Joachim Wach, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1995), 409.

kimsenin olağanüstü niteliklerle donatılmış olması anlamına gelmektedir.<sup>17</sup> Ancak Weber bu kavramı, genel bir anlamda kullanmakta ve bir kimsenin başkaları üzerinde etkili olan her türlü olağanüstü yeteneğini karizma ile ifade etmektedir.<sup>18</sup> Bu durumda yerine göre bir devlet başkanı, bir siyasî lider ve askerî komutanın karizmatik gücünden bahsedilebilir.<sup>19</sup>

Wach'ın belirttiğine göre, Weber'in karizma konusu ile ilgili olarak ortaya koyduğu önemli katkılardan biri de bu kavramı *şahsi karizma* ve *fonksiyon karizması* olarak ikiye ayırmasıdır. Wach, bu iki tip karizma ayırımına değinirken, şahsi karizmanın dinin kaynağıyla ilgili olduğunu ve ilk dinî tecrübeyi yaşayanın şahsıyla ortaya çıktığını ifade eder. Fonksiyon karizmasının ise daha çok dinî grupların tarihsel süreci içinde sonradan önem kazandığını belirtir. Şahsi karizmada daha çok heyecan unsuru ve inananların toptan itaati görülürken fonksiyon karizmasında daha akli olma, sınırlı ve ölçülü bir itaat görülmektedir.<sup>20</sup> Buna göre, din kurucusunun yaşadığı ilk ortaya çıkış ve kuruluş dönemleri şahsi karizma ile ifade edilebilir. Dinin kuruluş dönemini takip eden, din kurucusunun vefatı ile birlikte inanç esasları, ibadetler, ayin ve törenlerin, kurucusunun hayatta iken veya vefatından sonra oluşan teşkilat esaslarının önem kazandığı dönemde ise fonksiyon karizmasının etkin olduğu söylenebilir.<sup>21</sup>

İslam dini bünyesi içerisinde alt gruplar halinde teşekkül eden tarikatlarla karizma kavramı çerçevesinden bakıldığında din kurucusuna benzer bir şekilde karizmatik lider olarak şeyhlerin olduğu görülmektedir. Şeyhlerin, silsile<sup>22</sup>

<sup>17</sup> Weber, *Bürokrasi ve Otorite*, 82; Max Weber, *Ekonomi ve Toplum I*, çev. Latif Boyacı (İstanbul: Yarın, 2012), 362; Max Weber, *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, çev. Özer Ozankaya (Ankara: İmge Kitabevi, 1995), 352; Sefer Yavuz, "Bir Karizmatik Otorite Örneği Olarak İmamet ve Mehdi Anlayışı: Türkiye Caferileri (İğdır Örneği)", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/25 (Haziran 2014), 3.

<sup>18</sup> Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, Çev. Talha Parla (İstanbul: İletişim Yayınları, 1998), 326; Kardeşin, "Karizmatik Bir Otorite Tipi Olarak Peygamberlik", *4. Uluslararası Sosyoloji ve Ekonomi Kongresi Tam Metin Kitabı*, ed. Mustafa Talas, 322-336 (Ankara: İksad Yayınevi, 2019), 324.

<sup>19</sup> Freyer, *Din Sosyolojisi*, 51.

<sup>20</sup> Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Günay (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1995), 410.

<sup>21</sup> Günay, *Din Sosyolojisi*, 263-264; Niyazi Akyüz, *Dinin Örgütsel İklimi Dini Gruplar* (Ankara: Gündüz Yayıncılık, 2007), 76-77.

<sup>22</sup> Süleyman Ateş, *İslam Tasavvufu*, (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, Tarihsiz), 110-112; Fazlurrahman, *İslam*, çev. Mehmet Aydın (Ankara: Selçuk Yayınları, 1996), 218; Titus

yoluyla hem manen hem de kan bağı ile peygambere dayandırılması<sup>23</sup>, kendilerine Allah'ın lütfettiği kerametlerin<sup>24</sup> atfedilmesi, batin bilgisine sahip olduklarına inanılması<sup>25</sup>, onların ayrıcalıklı insanlar olarak görülmesini sağlamaktadır. Bu duruma tarikat mensuplarının gördüğü rüyalar<sup>26</sup> destek olmaktadır. Aynı zamanda şeyhlerin, Allah'a yönelmede vesile<sup>27</sup> olarak görülmesi onlara manevi açıdan üstünlük ve insanları etkileme gücü sağlamaktadır. Bunlarla birlikte şeyhlerin etrafında din kurucularının ilk cemaatine benzer bir şekilde müritlerden teşekkül eden bir ilk halka mevcuttur. İlk halka şeyhle yakın temas halindedir. Bundan başka şeyhi ara sıra ziyaret eden, diğer vakitlerde ise kendi iş ve meslekleri ile meşgul olan, çoğunlukla dergâhın gelirini temin eden daha geniş bir müritler topluluğu da bulunmaktadır.<sup>28</sup>

### 3. Karizmatik Lider

Tarih sahnesine bakıldığında bazı insanların ön plana çıktıkları görülmektedir. Bu insanlar, toplum hayatında küçük gruplarda veyahut büyük bir milletin kaderinde önemli roller oynamışlardır. Onlar aynı zamanda birey ya da grup davranışlarını belli amaçlar doğrultusunda etkileme ve yönlendirme özelliklerine sahip kişiler olarak da karşımıza çıkmaktadırlar. İşte toplumda bu tür özelliklere sahip kişiler lider olarak nitelendirilmektedir.<sup>29</sup>

Hangi alanda olursa olsun liderler insanlara ait ihtiyaç, beklenti, duygu ve inançlar konusunda hassasiyet göstermek durumundadırlar. Ayrıca onların dünyadaki değişimlere ayak uydurmada ve ortaya çıkan sorunları çözmeye topluma yol gösterici olmaları da gerekmektedir.<sup>30</sup> Bu anlamda toplumun siyaset, ordu, hukuk, din vs. birçok alanlarında liderler görmek mümkündür.

---

Buckhardt, *İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş*, çev. Fahrettin Arslan (İstanbul: Ribat Yayınları, 1995), 16-17.

<sup>23</sup> Fulya Atacan, *Sosyal Değişme ve Tarikat Cerrahiler* (İstanbul: Hil Yayın, 1990), 70-72.

<sup>24</sup> Ateş, *İslam Tasavvufu*, 547.

<sup>25</sup> Ateş, *İslam Tasavvufu*, 551.

<sup>26</sup> H. Kâmil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 316-318.

<sup>27</sup> Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 325-326.

<sup>28</sup> Günay, *Din Sosyolojisi*, 279.

<sup>29</sup> İhsan Çapcıoğlu vd., "Karizmatik Otoriteden Yeni Liderlik Vizyonuna: Günümüz Liderlik Yaklaşımları", *BİDDER Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2010), 28.

<sup>30</sup> Çapcıoğlu vd., "Karizmatik Otoriteden Yeni Liderlik Vizyonuna: Günümüz Liderlik Yaklaşımları", 28.

Liderlik konusunda özellikle de dinî liderlik alanında, Max Weber literatüre önemli katkılar sağlamıştır. Weber, bu konuda otorite tiplerini, geleneksel, yasal ve karizmatik olarak üçe ayırmıştır.<sup>31</sup> Geleneksel otorite, kişiseldir ve geçmişten intikal ederek sürer. Burada otoriteye adet olduğu için itaat edilir.<sup>32</sup> Yasal otoritede ise otoritenin kaynağı hukuki kurallardır.<sup>33</sup> Weber'in belirttiği bir diğer otorite tipi de karizmatik otoritedir. Bu otorite tipinde itaatin kaynağı takipçileri tarafından olağanüstü yeteneklere sahip olduğu kabul edilen şahsın kişisel özellikleridir.<sup>34</sup>

Karizmatik otorite ya da karizmatik liderlik kavramı, din kurucuları, peygamberler, rahipler vs. dinî liderlerin bir niteliği olarak görülmektedir. Weber'e göre bu liderler psikolojik, fiziksel, ekonomik, ahlaki açıdan olduğu gibi dinî açıdan da buhran dönemlerinin tabii önderleridirler. İnsanlar onların bedence ve ruhça herkesin sahip olamayacağı olağanüstü kabiliyetlerle donatıldığına inanırlar.<sup>35</sup>

İlkel kabilelerin kabile başkanları, krallar ve gelişmiş topluluklardaki dinî liderler, topluluk veya halk tarafından onlarda mevcut olduğuna inanılan güç ve kabiliyetler aracılığıyla yani karizma ile dinî otoriteyi kullanırlar.<sup>36</sup> “Çoğunlukla dinî tecrübe ile ilgili otorite, bir hazırlanmaya veya mesleki formasyona değil, kişisel bir karizmaya (lütfu ilahinin vergisine) bağlıdır.” Bu tür karizmaya sahip olduğu kabul edilen kişi, kendisi ile ilişki halinde olduğu ruh veya tanrının ağzı olarak görülür. Bu noktada “karizmatik peygamberlik” ile “kişisel anormallik” çoğu zaman kesişirler. Ayrıca manevi, zihni, ahlaki büyük kabiliyetler, dinî liderin takipçileri tarafından saygı ve yücelik gösterilmesine katkı sağlayabilirler.<sup>37</sup>

---

<sup>31</sup> Weber, *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, 315-316; İhsan Çapcıoğlu vd., “Max Weber Sosyolojisinde Karizmatik Otorite ve Dini Liderlik”, *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 14/2 (Ağustos 2010), 55.

<sup>32</sup> Weber, *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, 331-332.

<sup>33</sup> Weber, *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, 317-321.

<sup>34</sup> Weber, *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, 352-358; Ruth A. Wallace - Alison Wolf, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, çev. Leyla Elburuz - M. Rami Ayas (İzmir: Punto Yayıncılık, 2004), 87; Niyazi Akyüz, “Dinlerin Teşekkülünde Dini Liderlerin Karizması”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2000), 284.

<sup>35</sup> Weber, *Sosyoloji Yazıları*, 326; Çapcıoğlu, vd., “Max Weber Sosyolojisinde Karizmatik Otorite ve Dini Liderlik”, 59; Karaşahin, “Karizmatik Bir Otorite Tipi Olarak Peygamberlik”, 324.

<sup>36</sup> Wach, *Din Sosyolojisi*, 406-413.

<sup>37</sup> Wach, *Din Sosyolojisi*, 406-407.



Weber'in ifade ettiğine göre, karizmatik otorite bir bilgi veya beceri ile ilgili değildir. Karizmatik otoritede otoritenin kaynağı liderin şahsi olarak sahip olduğu saygınlık ve çekiciliktir. Liderin yönetimi altında bulunanlar da lidere kişisel bağlılık duygusu ile bağlıdırlar. Karizmatik otoriteyi hiçbir şey sınırlandırmaz ve onun iradesi yasadır. O, kural ve gelenek tanımayan bir otoritedir, ekonomik temellere de dayanmamaktadır. Ayrıca karizmatik lider asla reaksiyoner ve tutucu değildir. O, geçmişî yadsır ve yeni bir 'takdiri ilahi' için çağrıda bulunur.<sup>38</sup>

Karizmatik lider, yoktan var edilen bir kimse, arabulucu, kurtarıcı gibi değişik şekillerde ortaya çıkabilir. Böylece, mucizeler ve hayal oyunları ile meşruluk kazandırılan tarihî bir kişilik, kurtarıcı seviyesine yükselebilir.<sup>39</sup> Karizmatik lider ulûhiyet ile birleşir ve bu birleşmeden doğan lütfu ilahiyi çevresine iletir ve yayar. O, ulûhiyetle birleştiği için takipçileri tarafından ermiş kişi yahut hayırlı bir şefaathçi olarak görülür. Tanrıların isteklerini tebliğ eden lider, takipçilerinin duygu ve düşüncelerini de tanrılara iletmekle de görevlidir. Ondan beklenen davranış, birey ve toplulukların gereksinimlerini, isteklerini ve sıkıntılarını ilahlar katına sunmasıdır.<sup>40</sup>

Karizmatik lider, belli psikolojik işlevleri yerine getirir. Takipçilerine güven ve teselli duygusu, bir aitik hissi verir. Bu bakımdan karizmatik ilişki lider ile taraftarlar arasında doyum sağlayan çift yönlü bir ilişkidir. Karizmatik lider, hâkim düzene karşı kitleleri hareket etmeye yöneltici bir nitelik taşır. Bu süreçte lider, kitlelerin kutsal sembollerini benimser. Ayrıca kültürel kahramanlarını överek onların duygu ve düşünceleri ile özdeşleşir. Bununla birlikte o, taraftarları arasında fert ve gruplara aracılık etmek yahut onları bütünleştirmek, mevcut hakikat ile taraftarların istekleri arasındaki ve hâlihazırdaki memnuniyetsizlik veren durumlar ile geleceğin daha iyi görünümüleri arasındaki farkları gidermek gibi faaliyetlerle de karizmatik liderlik rolünü gerçekleştirir.<sup>41</sup>

Buraya kadar ele alınan karizma ve karizmatik lider kavramlarının, kendini İslam kaynaklı olarak belirten tarikatların başında bulunan ve dinî literatürde

<sup>38</sup> Weber, *Bürokrasi ve Otorite*, 86-87; Çapcıoğlu vd., "Max Weber Sosyolojisinde Karizmatik Otorite ve Dini Liderlik", 62.

<sup>39</sup> Çapcıoğlu vd., "Max Weber Sosyolojisinde Karizmatik Otorite ve Dini Liderlik", 66.

<sup>40</sup> Wach, *Din Sosyolojisi*, 412.

<sup>41</sup> Çapcıoğlu vd., "Max Weber Sosyolojisinde Karizmatik Otorite ve Dini Liderlik", 65-66.

kendilerine şeyh adı verilen dinî liderlerle uyumluluk arz ettiği söylenebilir. Zira İslam tasavvuf ve tarikatlar tarihinde dikkat çekici bir figür olan şeyh, bağlıları üzerinde büyük bir etkiye sahiptir.

#### 4. Galibîlik Tarikatında Şeyhin Karizmasının Temellendirilmesi

##### 4.1. Silsile

Hicrî ilk asırlarda hadis, fıkıh, tefsir gibi ilimlerde bir görüşü veya bir rivayeti sahabe vasıtasıyla Hz. Peygamber (sav)'e isnat etme geleneği ortaya çıkmıştır. Bu gelenek, sonraki yüzyıllarda tasavvufta da benimsenmiştir.<sup>42</sup> Hatta tasavvufta bir şeyhin kendinden önceki şeyhten irşat yetkisi aldığını belirten icâzetnâmeler düzenlenmiştir.<sup>43</sup> İşte bu icâzetnâmelerde yer alan, kişiyi, şeyhinden Hz. Peygamber (sav)'e kadar ulaştıran üstatlar zincirine *silsile* adı verilmektedir. İslam tasavvuf tarihinde her bir tarikatın Peygamber'e kadar uzanan silsilesi vardır. Yılmaz'ın belirttiğine göre silsile, Allah'tan Hz. Peygamber vasıtasıyla gelen bir feyz olarak kabul edilmekte, aynı zamanda manevi bir neseple Hz. Peygambere ulaşmayı da ifade etmektedir.<sup>44</sup> Tasavvuf ve tarikat geleneğine göre silsile, bir şeyhin gerçekliğine<sup>45</sup> ve *Peygamber vârisi* olduğuna bir delil sayılmaktadır.<sup>46</sup> Bu bilgilere göre silsilenin, bir şeyhin müritlerince kabul edilmesinde önemli bir işleve sahip olduğunu söylemek mümkündür.

Yaklaşık elli yıl boyunca Galibîlik tarikatının liderliğini yapan Kuşçuoğlu, bir silsilesinin olduğunu şu şekilde ifade etmektedir:

Bu abdi acize verilen icâzetin, silsile-i merâtib tanzimi ilahinin üçüncü rahmet basamağıdır... Birinci basamak Hz. Muhammed Mustafa (s.t.a.v.) Efendimiz, ikincisi ise... Efendimiz Ali bin Ebu Talip'ten tabiinin Efendisi el-Hasan el-Basri'den devam eden silsile-i merâtiptir. İcazetimdeki silsile-i merâtibi olduğu gibi yazarım amma 'sahtekâr ve çıkarıcı din

<sup>42</sup> Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 320-321; Ateş, *İslam Tasavvufu*, 110-112; Fazlurrahman, *İslam*, 218; Buckhardt, *İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş*, 16-17.

<sup>43</sup> Kadir Özköse, "Tarikatların Ortak Unsurları", *Tasavvuf El Kitabı*, ed. Kadir Özköse (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 224.

<sup>44</sup> Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 320-321.

<sup>45</sup> Özköse, "Tarikatların Ortak Unsurları", 224.

<sup>46</sup> Yaşar Nuri Öztürk, *Tasavvufun Ruhunu ve Tarikatlar* (İstanbul: Yeni Boyut, 2015), 93.

istismarcılarına yardımcı olurum korkusu' ile buraya kadar ifşa ediyorum yol büyüklerini...<sup>47</sup>

Kuşçuoğlu'nun kendi icâzeti ve silsilesini ilan ettiği kısım ise şu şekildedir:

Seyyid Ali Sezai Kurtaran'ın Kadirî, Rufaî, Nakşî tarikatının izn-i icâzetleri vardır... Çorumlu Hacı Mustafa Anaç Efendi Hazretleri de yedi tarikten izn-i icâzet sahibi idi... Çorumlu Mustafa Anaç Efendi, üstadım ve kayınpederimdir. Teberrük olarak, oradan da icâzet lütfedildi. Esas olan bey'âtım, intisâbım Kahramanmaraşlı Hacı Mustafa Yardımedici'ye olup, o dergâhın halifesiyim...<sup>48</sup>

Yukarıda yer alan açıklamalara göre Galibîlik'in silsilesi, Hz. Muhammed, Hz. Ali ve Hasan Basri'den başlar ve arada belirtilmeyen kısımdan sonra Ali Sezai Kurtaran, Mustafa Yardımedici ve Hacı Galip Hasan Kuşçuoğlu şeklinde son bulur. Bununla birlikte, Kuşçuoğlu'nun şeyhinin şeyhi olan Ali Sezai Efendi'nin, 1891'de Şakir Efendi'den Rufaî şeyhliği icâzeti, 1892'de şeyhi Darendeli Hacı Mehmet Efendi'den Nakşibendi şeyhliği icâzeti, 1893'te Urfalı şeyh Mustafa Efendi'nin halifesinden Nakşibendi şeyhliği icâzeti, 1896'da Kalalı İmam-ı Zade Hacı Osman Efendi'den Kadirî şeyhliği icâzeti ve son olarak da 1898'de Halep Nakibi Mehmet Ebül'hüda Efendi'den Rufaî şeyhliği icâzeti olmak üzere beş icâzet aldığı bilgisine ulaşılmıştır. Bu icâzetlerden ikisine vurgu yapılmaktadır: Birincisi, Ali Sezai Efendi yirmi dört yaşındayken Rufaî şeyhi Şakir Efendi'den icâzet alarak "Rufaî şeyhliği"nin onandığının ifade edilmesidir. İkincisi ise, onun, çok yoğun bir şekilde ders aldığı Kalalı İmam-ı Zâde Hacı Osman Efendi'den Kadirî silsilenin devamı olarak aldığı icâzetidir.<sup>49</sup> Galibîlik tarikatının Kadirî ve Rufaî gelenekten geldiği iddiasına dikkat edersek yukarıdaki bilgiler bize tarikatın silsilesinin Ali Sezai Kurtaran'dan Peygamber'e doğru nasıl uzandığı, Kadirî ve Rufaî kökenlerinin nereye dayandığı hakkında fikir verebilir.

Müritlerle yapılan görüşmelerden, Ali Sezai Kurtaran'ın tarikat açısından özel bir yeri olduğu anlaşılmaktadır. Onun, Millî Mücadelenin kahramanlarından biri olduğu, hatta TRT tarafından çekilen *Sahibini Arayan Madalya* filminde anlatıldığı vurgulanmaktadır. Müritlere göre, Kuşçuoğlu'nun şeyhi olan

<sup>47</sup> Galip Kuşçuoğlu, *Metafizik* (Antalya: H. Galip Hasan Kuşçuoğlu Kültür ve Eğitim Vakfı Yayınları, 1999), 275-276.

<sup>48</sup> Galip Kuşçuoğlu, *Muhtaç Olduğumuz Kardeşlik* (Ankara: H. Galip Hasan Kuşçuoğlu Kültür ve Eğitim Vakfı Yayınları, 1998), 95.

<sup>49</sup> Mehmet Davarcıoğlu, *Emir Abdül'celil Zade Ali Sezai (Kurtaran) Efendi'nin Hayatı ve Hizmetleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Lisans Tezi, 2002), 8-11.

Mustafa Yardımedici, Ali Sezai Kurtaran gibi tanınmış, tarihî bir şahsiyetin halifesidir. Ayrıca Galip Efendi, Allah'a yakarışlar içinde bir mürşit arayışındayken, Yardımedici'nin Maraş'tan kalkıp Ankara'ya gelmiş olması rastgele bir olay değildir. Bununla birlikte Sert'in de belirttiği üzere, Yardımedici, kendi evlatları ve müritleri huzurunda Kuşçuoğlu'nu halifesi olarak ilan etmiş ve mührünü ona bırakmıştır.<sup>50</sup> Görüştüğümüz müritler, Peygamber (sav)'e ulaşan bir silsilenin kesinlikle mevcut olduğunu, bunu şeyhleri Galip Kuşçuoğlu'nun bildiğini, ama kendilerinin, tarikatın silsilesinin tamamını bilmediklerini ifade etmişlerdir. Galibî üyeler, tarikatın silsilesinin tamamını bilmeseler de Kuşçuoğlu'nun, "ırşada vazifeli" gerçek bir mürşit olduğunu kabul etmektedirler ve onu "veraseti nebi", "nedimi ilahi" gibi isimlerle vasıflandırmaktadırlar.

Silsile ile ilgili tarikatlarda görülen başka bir durum da şeyhin Peygamber'e kan bağıyla dayandırılmasıdır.<sup>51</sup> Galibîlik'in lideri Kuşçuoğlu, yazmış olduğu kitapların arka kapağında yer alan özgeçmişinde, soyunun, Fatih Sultan Mehmet döneminde yaşamış olan Ali Kuşçu'ya dayandığını, seyyid ve şerif olduğunu belirtmektedir. Tarikat içinde Kuşçuoğlu'nun seyyid ve şerifliğini destekleyen ikinci bir dayanak noktası ise dervişlerin görmüş olduğu rüyalarıdır. Sohbet toplantılarının son bölümünde, Kuşçuoğlu'nun müsaadesiyle müritlerin, rüyalarını paylaştıkları görülmüştür. Kuşçuoğlu ve müritlerin belirttiğine göre bu rüyalar, yazılı hale getirilerek kaydedilmektedir. *Merhameti İlahiden Hikmeti İlahi Olan Asra Uyumlu Rahmet Damlaları* isimli kitapta geçen, bir müridin gördüğü rüyaya göre, Kuşçuoğlu'nun seyyid ve şerifliği şöyle tebliğ edilmiştir:

Tahminen 1983. Kalabalık bir yerde Resulullah (sav) Efendimiz konuşmaya başlıyor. Hitab çok tatlı bir ses. Herkes pür dikkat dinliyor. Peygamber Efendimiz bana ismen hitap ediyor: - Evladım Hacı Muhittin Efendi, iyi dinle! İleride sana lüzum edecek şeyhin, üstadın Hacı Galip Hasan Efendi, hem ana hem baba tarafından evlad-ı Resulullah'tır, dediler...<sup>52</sup>

<sup>50</sup> Sert, *Galibi Piri Hasan Galib Kuşçuoğlu Hayatı Eserleri ve Fikirleri*, 32.

<sup>51</sup> Atacan, *Sosyal Değişme ve Tarikat Cerrahiler*, 70-72.

<sup>52</sup> Kuşçuoğlu, *Merhameti İlahiden*, 88. Rüyayı gören ve anlatan kişi Muhiddin Coşu.

Bu açıklamanın devamında Kuşçuoğlu, bunu sıkılarak da olsa bildirilmesi gereken emir olduğu için yazdığını ve vazifesinin “veraset-i Nebi” ve “nedim-i ilahi” olduğuna inanılması gerektiğini belirtmektedir.<sup>53</sup>

Kuşçuoğlu'nun seyyid ve şerif olduğuna ilişkin rüyaların hem kitaplarda hem de müritler arasında paylaşılması, silsilenin varlığını desteklediği anlaşılmaktadır. Galibî üyelerin, tarikatın silsilesindeki iki şeyhin ismini, Ali Sezai Kurtaran ve Mustafa Yardımedici'yi, bilmeleri, Galip Kuşçuoğlu'nu şeyh olarak kabul etmeleri için yeterli olduğu görülmüştür.

#### 4.2. Keramet

*Keramet*, tüm İslam ülkelerindeki tarikat cemaatlerinde şeyhin otoritesini meşrulaştırmada önemli bir unsurdur. Keramet, sâlih kimselerin elinde meydana gelen olağanüstü hallere denilmektedir. Eğer, olağanüstü hal peygamberden zuhur ederse *mucize* adını alır.<sup>54</sup> Fakat kendisinden olağanüstü hal meydana gelen kişi sâlih amel sahibi değilse bu duruma *istidrâc* denir.<sup>55</sup>

Keramet, mutasavvıflar arasında *hayz-ı ricâl* olarak kabul edilmiştir. Hayz-ı ricâl, erkeklerin aybaşı hali anlamına gelmektedir. Sûfiler, keramet göstermeyi bir kadının aybaşı kanı gibi çirkin ve kaçınılması gereken bir durum olarak görmektedirler.<sup>56</sup> Tasavvufta keramet göstermek hoş karşılanmamasına rağmen veliliğin ispatı için şart sayılmaktadır.<sup>57</sup> Tasavvuf erbabı; zaruret durumunda, inançsızlara gerçeği ispat etmek ve müminlerin inançlarını şüpheden kurtarmak için kerametini gösterilebileceğine izin vermişlerdir.<sup>58</sup>

Kuşçuoğlu, kerameti yukarıdaki tanımlamalara yakın bir şekilde ifade etmektedir. Ona göre, “maddede mânanın zuhuru” görülüyorsa meydana gelen olay, olayın gerçekleştiği şahsın taşıdığı sığata göre isimlendirilir. Peygamberden zuhur eden olağanüstü haller mucize, evliyaullahtan zuhur eden harikulade haller keramet, aynı kerametini değişik zamanlarda ve değişik kimselerde devamının görülmesi *burhan* olarak tanımlanmaktadır. Allah'a

<sup>53</sup> Kuşçuoğlu, *Merhameti İlahiden*, 88. Veraseti Nebi: Peygamber mirası anlamına gelmektedir. Nedimi ilahi: Allah dostu anlamına gelmektedir.

<sup>54</sup> Ateş, *İslam Tasavvufu*, 547.

<sup>55</sup> Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1995), 307.

<sup>56</sup> Cebecioğlu, “Hayzul Rical”, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Rehber Yayınları, 1997), 338-339.

<sup>57</sup> Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 315.

<sup>58</sup> Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1997), 123-124.

inanmayan bazı kimselerde ortaya çıkan olağanüstü haller ise istidrâc olarak ifade edilmektedir. Bütün bu olağanüstü olayların kaynağı Allah'tır, çünkü Allah bir ayette “*Habibim sen atmadın illa ben attım*” buyurur ve bu yüzden kendisinde keramet zuhur eden kişinin kerameti şahsına mal etmesi ya da zuhuru görülen kerametın inkâr edilmesi küfürdür.<sup>59</sup>

Kuşçuoğlu, kerameti *metafizik* olay olarak ifade etmektedir. Hayatında pek çok metafizik olayın zuhur ettiğini söylemektedir. Tarikat üyeleri ve Kuşçuoğlu tarafından önemli görülen metafizik olaylardan birisi, *mührü ilahi* olaydır. Olay, şu şekilde anlatılmaktadır:

Peygamber Efendimizin doğum gününde bayram ettiğimiz Mevlit Kandili günü 1999 senesi 24 Haziran'da bilgisayarda yazdıklarımı dosyalamak için printer'a yazdırıyordum. Altmışıncı sayfanın başında çift çizik çerçeve içerisinde -çerçeveler alışı geldiğimiz çerçeve cinsinden değil 12,5 cm boyunda, 12 mm eninde, sarı altın yıldızlı zemin üzerine kırmızı ve yeşil noktacıklarla sayfanın kenarında, üstünde de yukarı kenardan sayfa nizamına ve düzenine uymayan, ekranın ve yazıcının dahil olmadan, ekranda dahi görünmeden, bir daha yazmak ve yazdırmamıza imkân olmayan, çeşitli renklerle bezenmiş, bazı yerlerine Kur'ân-ı Kerim'in nazil olduğu yazı kufi yazıya benzer, çıplak gözle zor görülen esmalarla ve mühürlerle bezenmiş bir logo belirmişti. İzahından teknolojinin ve akılcı dinin aciz kaldığı olay yüksek tahsil görmüş, mâna cilvelerine az çok aşına Mehmet Şen Efendi ve Tarık Küçükkalıpçı Efendilerin de huzurunda zuhur etmiş, Hazret-i Allah onları da şahit kılmıştı. O sayfa üzerine hiçbir cihazın dahil olmadan mührün gökten düşer gibi zuhuru o efendileri de hayretler içerisinde bırakmıştı. Her tarafı kufi yazılarla ve mühürler ile bezenmiş levha üzerine siyah Latince yazı ile akılcı ulemayı şoke edecek Latin yazısı ile bu abd-i acizin kimliğini ve icâzetini yazıyor: H. GALİP HASAN KUŞÇUOĞLU KADİRÎ, RUFAÎ, GALİBÎ MEŞAYİHI, MUTASAVVIF. Aynı mührü kitapta göstermeye çalışacağız. Nedenini araştır. Zevk alacağına, inancını muhafaza çerçevesi ile takviye edeceğine şüphem yok, inşaallah. Allah'ın varlığına birliğine inananlar için bu tecelliyat-ı ilahide çok çok ibretler ve hikmetler var. Lütfen, bu hikmet-i ilahiye aşına ol ve yaşa. Şunu iyi bil ki bu, Allah'ın aciz kulu, yaratılışım ve Rabb'ıma olan imanımın icabı Peygamber Efendimizin

<sup>59</sup> Kuşçuoğlu, *Muhtaç Olduğumuz Kardeşlik*, 110–111; *Metafizik*, 25–26, 69–70. Kuşçuoğlu'nun meâlen ifade ettiği âyet Enfal süresi 8/17. Âyet *Diyanet İşleri Başkanlığı Meâlinde* şöyle geçmektedir: “...Attığın zaman da sen atmadın, fakat Allah attı...”

tebliğ buyurduğu ahkâmın zerresine dahi itirazkar yaratılmadığım gibi, gene Rabbimin rahmet tecellisi, sahtekarlığa, düzenbazlığa, dini istismara hayatımın hiçbir safhasında yer yok. İtimat et. Zarar etmezsin. Amma verilen iradeni iyi kullan. Hazret-i Allah'ın rahmetiyle ihsan eylediği mührü ilahi inanıyorum ki, hem madde ehline, hem de na-ehil tarafından ezile gelen mâna ehline hakikati göstermekle ferahlatacaktır. Çünkü bu rahmet-i ilahi yalnız şahsıma münhasır olmayıp bütün insanlığa mahsus rahmettir... Susamış kişinin çeşmenin başında durmakla susuzluğu geçmeyeceği gibi, "bal, bal" demekle ağzın tatlanmayacağını bil. Benim aczimi değil, Hazret-i Allah'ın büyüklüğünü gör ve bil ki: Yemin ediyorum, abd-i acizin manevi vazifemi belirleyen mührü Hazreti Allah bastı...<sup>60</sup>

Burada, Hz. Peygamber (sav)'in doğum gününde Kuşçuoğlu ve iki müridin şahitliğinde, yazıcıdan çıkan renkler, şekiller ve harfler Kur'ân-ı Kerîm yazısıyla ilişkilendirilmiş, böyle bir şeyin normalde imkânsız olduğu belirtilerek, bu olaya kutsallık ve olağanüstülük anlamı yüklenmiştir. Yazıcıdan çıkan şekil ve yazılar çok önemli görülmektedir. Öneme binaen, tarikata bağlı vakıf tarafından basılan kitapların ve yayınlanan diğer materyallerin üzerine işlenmektedir. Tarikat tarafından, Allah'ın, Kuşçuoğlu vasıtasıyla gerçekleştirdiği bir keramet olarak değerlendirilen mührü ilahi olayı, Kuşçuoğlu'nun evliya oluşuna ve Allah tarafından vazifelendirildiğine dair bir delil olarak nitelendirilmektedir. Müritler, bu olayı Kuşçuoğlu'nun bir şeyh ve üstat oluşuna Allah'ın kudret mührünü basması olarak görmektedirler.

Galip Kuşçuoğlu ve müritlerin, *ninalyum* (ithal edilen bir muşamba türü) olarak adlandırdığı bir hadise de keramet olarak değerlendirilmektedir. Bu olayda, şeyhin, sahip olduğu meslekte aldığı bir işten dolayı bu ithal muşambaya ihtiyacı vardır. O tarihlerde ithalat durdurulduğu için bu muşambayı bulmak imkânsızdır. Ancak bir güç, onu anlaşılmayacak bir şekilde ninalyum muşambası olan bir mefruşat mağazasına sürükler ve yine bir güç tarafından görevlendirilen bir kişi aynı mağazaya muşambayı getirmiştir. Muşambanın uzunluğu ise tam Kuşçuoğlu'nun ihtiyaç duyduğu kadardır. Burada imkânsız sayılan bir olayın, kendi isteği dışında bir yönlendirilme sonucunda gerçekleşmesine kutsallık anlamı yüklenmektedir.

---

<sup>60</sup> Kuşçuoğlu, *Metafizik*, 160–161.

Bir müridin anlattığına göre, bir derviş, rüyasında Kuşçuoğlu’nu görür. Rüyada dervişler, Efendilerini sormak için iş yerine gelmişlerdir. Halbuki Galip Efendi, o sırada öğle namazını Medine’de Peygamber (sav) ile birlikte kılmaktadır. Namazdan sonra Galip Efendi iş yerine doğru yürür, yanında ashâb-ı kiram ve sırtında Peygamber (sav)’in hırkası vardır. Dervişler, bu durumu hayranlıkla izlerler ve “Efendimiz faydalı bilgileri makamından vermek üzere geliyor” derler. Müritlere göre, görülen bu rüya bir manâ ifade etmektedir.

Galibîlikte, tekrar eden keramete burhan adı verildiğini yukarıda ifade etmiştik. Müritler ve Kuşçuoğlu’nun ifade ettiğine göre burhan, Ahmet er-Rufaî’den miras kalan bir uygulamadır. Burhan, tarikatın zikir törenlerinde gerçekleşen bir olaydır. Galibîler, doksanlı yılların sonlarına kadar zikir törenlerini, vücutlarına şiş sokarak icra etmişlerdir. Kuşçuoğlu ve müritlerin belirttiğine göre, burhan uygulamaları, bazı kimseler tarafından çarpıtılarak topluma yansıtılabileceği endişesiyle, suistimallerin önünü almak için terk edilmiştir. Şiş ile yapılan zikir törenlerine katılmış olan müritler, Kuşçuoğlu’nun, şişleri çıkarırken tükürüğü ile kanın durmasını sağladığını söylemişlerdir. Bu uygulamada, şiş sokulan yerden çok az bir miktar kan akmaktadır, birkaç gün içinde vücutta hiçbir iz kalmamaktadır. Bir müridin ifade ettiğine göre, burhan gerçekliği olan bir olaydır, onda sahtekarlık yoktur.

Kuşçuoğlu, mührü ilahi olayı ve metafizik olay olarak değerlendirdiği diğer kerametlerini sohbetlerinde ve kitaplarında güçlü bir şekilde ifade etmektedir. Müritler, mührü ilahi olayını, Kuşçuoğlu’nun şeyhliğinin Allah’ın kudret mührü ile onaylanması olarak kabul etmektedirler. Müritlerden birinin rüyasında, Kuşçuoğlu’nun Peygamber (sav)’in arkasında namaz kılması, sırtında Peygamber (sav)’in hırkasının olması, ashâb-ı kiramın ona refakat etmesi gibi olaylar Galibîler’e göre anlamı açık olaylardır. Buradan anlaşıldığına göre, Galibîler için bu olaylar, Kuşçuoğlu’nun şeyhliğinin Peygamber (sav) tarafından da onaylanması demektir. Ayrıca burhan adı verilen uygulama, bugün her ne kadar terkedilmiş olsa bile Galip Kuşçuoğlu’nun, zikir törenlerinde üyelerin şişlerini çıkarıp kanı durdurması ve vücutta iz kalmaması, müritlerin bizzat tecrübe ettikleri olaydır. Bu durum onların burhanı gerçek bir olay olarak görmelerini sağlamaktadır. Bununla birlikte, burhanın, Ahmet er-Rufaî gibi bir tarikat büyüğüne dayandırılması, Rufaî geleneğe atıf yapan bir tarikatın müritleri için etkili olmaktadır.



### 4.3. Bâtînî İlim

Şûfîlere göre iki ilim vardır: Belli bir çalışma yoluyla kazanılan akla ve nakle dayanan günlük yaşamı sürdürmede gerekli olan ilimler ki, bunlara *zâhirî ilim* denir. Bir de riyazet ve takva sonucu Allah'ın, kuluna ihsan edeceği *vehbî ilim* vardır ki buna da *bâtînî ilim* denir.<sup>61</sup>

Şeyhin kitaplarında ve sohbetlerinde ifade ettiğine göre peygamberlerin ve evliyaların ilmi aynı türdendir, okuma-yazma ile değil, Allah'ın tertip ettiği veraset yoluyla elde edilir.<sup>62</sup> Kuşçuoğlu'na göre, peygamberlik süreci yeni bir peygamber gelmesi bakımından bitmiştir. Ancak, Allah bu süreci vazifeli kullarıyla devam ettirmektedir. Bunun için vazifeli olan kullar aranmalı ve onlara ulaşıncaya da tabi olunmalı, ilahi rahmeti onlarda arayıp sormalıdır. Yoksa, ilahi rahmet konusunda zâhirî ilme sahip kimselere kesinlikle danışılmamalıdır. Onlara danışmak, "kuyumcunun yapacağı süsleme işini demirciye götürmek gibidir".<sup>63</sup>

Kuşçuoğlu'na göre, Kur'an'da bâtinî ilim, *ilmi ledün* olarak geçmektedir. İlmi ledün, Hızır (as) ile Hz. Musa (as)'nın yolculuklarını anlatan olayda görülmektedir. Örneğin, burada geçen bir olayda Hızır (as) çok küçük bir çocuğu öldürmüştür. Kuşçuoğlu, Hızır'ın (as) Allah'ın emri ve bilgisi dâhilinde hareket ettiğini, Hz. Musa (as)'nın ise o an zahiren ve akıl ile olayı değerlendirdiği için bu durumu hoş karşılamadığını ifade eder. Hızır (as) sonra olayın iç yüzünü Musa (as)'ya açıklar. Buna göre o çocuk çok dindar olan ailesine yakışmayacak bir hayata sahip olacağından dolayı Allah tarafından daha günahsız iken canı alınmıştır. Zahiren çirkin görünen bu olay iç yüzüne bakıldığında aslında güzeldir.

Kuşçuoğlu, batını ilim sahiplerini; *mâna ehli*, *erbâbı zikir* ve *ehli hâl* gibi kavramlarla ifade etmektedir. Ona göre dinde zahirî ilim sahipleri felsefeciler ve akademik din eğitimi görmüş kimselerdir. Bazı zahirî ilim sahiplerinin kelime oyunları ile insanların yanlış yönde etkilenebileceğini de söylemektedir.

Bir sohbet toplantısı bitiminde üç kişilik bir mürit grubuyla yaptığımız görüşmede Kuşçuoğlu'nun kitaplarda ve sohbetlerde sürekli aynı konuları işlemesinin nedenini sorduğumuzda "Sen onların mânasını anlayacaksın. Asıl

<sup>61</sup> Ateş, *İslam Tasavvufu*, 551.

<sup>62</sup> Kuşçuoğlu, *Muhtaç Olduğumuz Kardeşlik*, 61.

<sup>63</sup> Kuşçuoğlu, *Tasavvuf ve Zikrullah*, 93.

olan sözler ve kelimeler değil, mânadır” şeklinde bir yanıt aldık. Burada şeyhlerinin sohbet ve kitaplarındaki tekrarlar, bâtinî ilim ile ilişkilendirilmiştir. Bir diğer mürit ise benim şahsımda ilahiyatçı (zâhirî ilim sahibi) kimlikle şeyhin şahsında (bâtinî ilim sahibi) kişiliği kıyaslama yaparak “Kuşçuoğlu ve evliyadan olan kimselerin ilmi üstündür, sakın ola ki onunla görüşürken ilmini ölçmeye kalkışma! Zira, onların Allah vergisidir. Sen ne kadar ilim tahsil etsen de bu yolda gayret göstersen de onlar gibi olamazsın...” açıklamasında bulunmuştur.

Kuşçuoğlu, bâtinî (Allah vergisi) bir ilme sahip olduğunu müritlerinden S.Ç.’nin yaşadığı bir olayla şöyle anlatmaktadır:

Ankara’da Tevhit Camii’nde Galip Efendi’nin sohbeti anında manevi bir hal oldu. (Hal-i yakaza) Din benim. Sahibi benim. Şeyhinizden çıkan her harf, her kelime, her cümle, benim hitabımdır. O ağızdan gönüllerinize hitap ediyoruz. Gönüllerinizi açtık. İyi dinleyin! Zira bu anlattıklarımızdan imtihan edileceksiniz. Hüsrana uğrayanlardan olmayın. Kendinden başka ilah olmayan Rabbiniz, sahibi olduğu gerçekleri gönüllerinize anlatıyor. İyi anlayıp sahiplenin...<sup>64</sup>

Müritler, bu ve benzeri rüyalara göre, Kuşçuoğlu’ndan çıkan cümleleri, kelimeleri hatta harfleri Allah vergisi olarak algılamaktadırlar. Bu yazının hemen altında da Kuşçuoğlu: “Bu hitâb-ı ilahilere şeytanidir, diyorsan mahkeme-i kübrâda açılacak davaya hazır ol” ikazını yapmaktadır.<sup>65</sup> O, bir müridin rüyasında gördüğünün kendisi hakkında doğru bir olay olduğunu onaylamakta, hatta inkârının yaptırımı sebep olacağını belirtmektedir. Dolayısıyla, Galip Kuşçuoğlu, kendi ifadelerinin ilahi kaynaklı yani Allah vergisi oluşunu beyan etmektedir. Bu durumda müritlerin şeyhe itaati kaçınılmaz bir durum olarak ortaya çıkmaktadır.

Tarikat üyeleri, şeyhlerinin anlattığı bir başka olayı da onun bâtin bilgisine delil olarak göstermektedirler. Şeyhin belirttiğine göre, 30 Ocak 1995 tarihinde sabah namazından sonra Mekke’de Peygamber tarafından “Ümmetim geçmiş zamana göre değil, yaşayacağı zamana göre hazırlansın” hadisinin duyurulması görevi, kendisine mâna âleminde bildirmiştir.<sup>66</sup>

<sup>64</sup> Kuşçuoğlu, *Merhameti İlahiden*, 64. Rüyaı gören ve anlatan kişi Sedat Çelikkanat.

<sup>65</sup> Kuşçuoğlu, *Merhameti İlahiden*, 64.

<sup>66</sup> Kuşçuoğlu, *Merhameti İlahiden*, 220.

Kuşçuoğlu'nun bâtinî ilme dair beyanları, müritleri tarafından önemli olaylar olarak kabul edilmektedir. Galibî üyeler, birtakım manevi bilgilerin Kuşçuoğlu'na özel olarak verildiğine ve onun herhangi bir formel dinî eğitim ve öğretime tabi olmadan bâtinî yollarla bilgi sahibi olduğuna inanmaktadırlar. Tarikatın genel anlayışına göre, Kuşçuoğlu'nun bu bilgisi bâtinî (Allah vergisi) olduğundan diğer bilgi türlerine göre üstünlük taşımakta ve ilahi kaynaklı olduğu farz edilmektedir. Karizmatik liderliğin doğasında yer alan bu kişisel etkileme gücünden dolayı grup üyeleri tarafından grup liderinin bu bâtinî bilgisine de inanıp, itaat etmek gerektiği kabul edilmektedir. Bu da tarikatın şeyhine itaat ve boyun eğme anlamına gelmektedir. Müritler ve şeyhin kendisi bâtinî ilme sahip olma konusunda aynı fikre sahiptirler. Buna göre, tarikatın şeyhinin, ilahi mevhibelere açık hususi bir tabiatının olduğuna inanılması, şeyhin karizmasına katkıda bulunmaktadır.

#### 4.4. Vesile

Vesile, bir şeyin gerçekleşmesi için vasıta, araç anlamına gelmektedir. Kuşçuoğlu'na göre, "Küllî şeyin sebebâ" (*her şeyin bir sebebi vardır*) sırrıyla kâinatta maddi ve manevi her şey bir sebebe bağlanmıştır. Mesela, Allah'a sadık bir kul olabilmek için namaz, oruç, hac, zekât, kurban vs. bütün ibadetler bir vesiledir. Aynı durum hayatın devam etmesi için yemekler, su, oksijen... vs. şeylerin vesile oluşunda da görülür. Yani sebepsiz hiçbir şey vaki olmamaktadır. Peygamberlerden sonra Allah'ın rahmetine ulaşmak için de mürşit vesiledir.<sup>67</sup> Bunun için bu vesileler aranmalıdır. Peygamberlerin mirasçısı olan mürşitler bulunmalı ve gerçekten mirasçı olan mürşitlere biat edilmelidir. Zira mürşide biat Peygambere biat anlamına gelmektedir. Peygambere biat etmek de Fetih suresinin 10. ayeti (...ve sana biat edenler Allah'a biat etmişlerdir. Allah'ın eli onların elinin üzerindedir...) çerçevesinde Allah'a biat etmek olarak değerlendirilir.<sup>68</sup> Araf suresinin 27. ayeti "*şüphesiz biz şeytanları inanmayanların evliyası kıldık...*" şeklinde tercüme edilerek, mensup

<sup>67</sup> Kuşçuoğlu, *Tasavvuf ve Zikrullah*, 185–186. Kuşçuoğlu'nun zikrettiği "külli şey'in sebebâ" ifadesi Kehf suresi 84. âyette geçmektedir. *Diyanet İşleri Başkanlığı Meâl*inde âyetin tamamının anlamı şu şekildedir: "*Biz onu yeryüzünde kudret sahibi kıldık ve kendisine her konuda (amacına ulaşabileceği) bir yol verdik.*"

<sup>68</sup> Kuşçuoğlu, *Tasavvuf ve Zikrullah*, 84–85. Fetih suresi 10. ayetin *Diyanet İşleri Başkanlığı Meâl*indeki tercümesi: "*Sana biat edenler ancak Allah'a biat etmiş olurlar. Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir. Verdiği sözden dönen kendi aleyhine dönmüş olur. Allah'a verdiği sözü yerine getirene, Allah büyük bir mükâfat verecektir.*"

olduğu din içinden mürşit edinmeyenlerin rehberinin şeytan olacağı, şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır anlayışı vurgulanarak, “rehbersiz bir menzile ulaşmanın imkânsız olduğu” ifade edilmektedir.<sup>69</sup>

Galibîlik’e göre, kişilerin kendi imkânları ile emri ilahiye uygun yollara varması için Allah’ın rahmet eseri olarak peygamberlerden sonra o yolun mirasçıları ve devam ettiricileri olan mürşide baş vurmaları gerekli görülmektedir. Kuşçuoğlu da kendisinin gerçek bir mürşit olduğunu, Allah’a giden yollarda insanlar için bir vesile olduğunu ifade etmektedir.

Bir mürit, Allah’ın bu dünyada bir tertip ve tanzimi olduğunu ifade ederek Allah’ın veli kullarının işlevini şu şekilde izah etmiştir: Dünyada herhangi bir sanatı veya mesleği öğrenmek için bir üstat gereklidir. Aynı şekilde okullarda öğrencilerin eğitim ve öğretimi için nasıl ki bir öğretmene ihtiyaç varsa, Allah’ın rahmetine ulaşmak için insanların da Allah’ın veli kullarına ihtiyacı vardır. Müritler, özellikle zikirde esmanın artırılması gibi manevi konularda mürşidin gerekliliğini belirtmişlerdir.

#### 4.5. Rüya

Galibî tarikatında rüyalar ayrı bir öneme sahiptir. Onlara göre, yirmi üç senelik vahiy süresinin altı ayı rüya ile gerçekleştiği için rüya, peygamberliğin kırk altıda biridir. Kuşçuoğlu, Kur’ân’da rüyadan bahsedildiği için inkârının küfür olduğunu belirtmektedir. Ancak, “avam rüya ile amel edemez” kaydı koyarak herhangi bir kimsenin rüyası için böyle bir bu durumun söz konusu olmadığını, ancak sâlih kimselerin rüyalarının önemli olduğunu belirtmektedir. Galibîlik tarikatına mensup üyeler tarafından görülmüş olan rüyalar özellikle *Metafizik*, *Metafizik-2* ve *Merhameti İlahiden Hikmeti İlahi Olan Asra Uyumlu Rahmet Damlaları* adlı kitaplarda ele alınmıştır. Bununla birlikte sohbet bitimlerimde de rüyaların anlatıldığı görülmüştür. Kitaplarda şeyhin ve müritlerin rüyaları anlatılmakta, aynı zamanda anlatılmayan, dosyalarda muhafaza edildiği belirtilen rüyalardan bahsedilmektedir.

Galibîlik tarikatının meşrulaştırılmasında rüyaların ne derece önemli olduğunu şu örnekler bize göstermektedir: Bir üyenin rüyasına göre Seyyid Abdulkadir Geylânî şöyle buyurmuştur: “İşte bunlar bizim Galip Efendinin dervişleri. Önce Kadirî, sonra Rufaî, şimdi ise Galibî olarak devam ediyorlar. Üçünü de güzel

<sup>69</sup> Kuşçuoğlu, *Muhtaç Olduğumuz Kardeşlik*, 57. Araf suresi 27. ayetin *Diyanet İşleri Başkanlığı Meâlindeki* tercümesi: “...şüphesiz biz şeytanları iman etmeyenlerin dostları kılmışızdır.”

götürüyorlar.” Bu rüya ile tarikatın geçmişten günümüze kadar olan süreçte Kadirî, Rufaî kökenlere sahip olduğu ve yeni bir kol olan Galibîlik ismiyle devam etmesi bir tarikat kurucusu Abdulkadir Geylânî tarafından takdir edilmiştir. Kadirî tarikatının kendisine dayandırıldığı Abdulkadir Geylânî'nin, Kadirî kökene sahip olduğunu kabul eden Galibîlik'i onaylaması tarikat açısından önemlidir.

Başka bir rüyaya göre *Tasavvuf ve Zikrullah* adlı kitap, Peygamber tarafından Kur'ân'ın hakiki tefsiri olarak övülmektedir. Kuşçuoğlu bu kitapta İslam, iman ve evliya kavramlarını içeren Kur'ân âyetlerine, tarikatın temel öğretileri çerçevesinde meâl vermekte ve tefsir etmektedir. Dolayısıyla tarikatın Kur'an ayetlerini temel alarak ortaya koyduğu öğretilerine Hz. Peygamberin onay vermesi rüya yoluyla desteklenmektedir.

Tarikatlarda önemli görülen, Peygambere kan bağıyla bağlanma anlamına gelen seyyid ve şerif olmak, Galibîlik'te üyelerin rüyaları ile desteklenmektedir. Bu anlamda Kuşçuoğlu'nun hem ana hem de baba tarafından soyunun peygambere dayandığı ve günümüzde Peygamber'in tek varisi olduğu bir rüya ile delillendirilmektedir. Kuşçuoğlu, tarikatlarda şeyhliğin Allah'ın belirlemesiyle gerçekleştiğini ifade etmektedir. Bir üyenin rüyasındaki ilahi hitaba göre Kuşçuoğlu'nun ilahi kaynaklı bir mürşit olduğu, iyi dinlenilmesi gerektiği hatta onun söylediği sözlerden dolayı Allah'ın sorgulayacağı anlatılmaktadır.

Galibîlik tarikatının insanlar için bir kurtarıcılık rolü olduğu da bir rüya ile anlatılmaktadır. Bu rüyaya göre Hz. Peygamber, Kuşçuoğlu ve Galibî üyeleri huzuruna çağırır. Onlara, denizden gemilerle tepelere çıkan insanları ve bu insanlara ok atıp öldüren düşmanları işaret eder, şöyle der: “Bunlara iyi bak Galip, bunları ancak sen kurtaracaksın. Senden başkası kurtaramaz... Yetki tamamıyla senin...”

Galibîlik'te yukarıda belirtilen örneklerle baktığımızda rüyalar, Kuşçuoğlu'nun ve Galibîlik'in hem bir kurtuluş kapısı hem de icraatları Allah'ın, Peygamberin ve tarikat büyüklerinin övgüsünü ve takdirini kazanmış güvenilir bir tarikat olduğuna katkı sağlamaktadır.

## Sonuç

Tarikatlar, toplumsal hayatta tezahür eden en önemli dinî gruplaşmalardandır. İslam dini bünyesinde ortaya çıkan bu tür dinî grupların, geçmişten günümüze kadar varlığını sürdürmesinde çeşitli faktörler söz konusudur. Bu faktörlerden biri de dinî liderlere atfedilen karizmatik özelliklerdir. Bu çalışma, Galip Kuşçuoğlu örneğinden hareketle dinî gruplarda karizmanın temellendirilmesi üzerine odaklanmıştır. Galibîlik'te, şeyhin karizmatik otoritesinin, İslam tasavvuf ve tarikat geleneğindeki silsile, keramet, bâtın bilgisi, vesile ve rüya gibi argümanlarla sağlandığı tespit edilmiştir. Tasavvuf ve tarikat literatürüne ait bu kavramların, tarikatın anlatıları ile karizmanın sağlanmasında işlevsel hale geldiği görülmüştür.

Kuşçuoğlu'nun hem icâzetnâmelerdeki üstatlar zinciri ile hem de ırsî olarak seyyid ve şeriflikle Peygamber (sav)'e dayandırılması, onu müritleri açısından ayrıcalıklı bir konuma yükseltmiştir. Şeyh, silsilesinin tamamını açıklamamış olmasına rağmen bu durum müritler açısından herhangi bir sorun teşkil etmemektedir. Zira Kuşçuoğlu'nun silsile sahibi şeyh olarak kabul edilmesinde Yardımedici ve Kurtaran'ın bilinmesi müritler için yeterli olduğu anlaşılmaktadır.

Kuşçuoğlu'nun, ayrıcalıklı konumu, metafizik olay diye adlandırılan kerametlerle de desteklemektedir. Onun mürşitlik vazifesi, mührü ilahi olayı ile Allah'ın onayını, müritlerin rüyalarındaki mânalarla da Peygamber (sav), ashâb-ı kiram ve tarikat büyüklerinin onayını almıştır. Ayrıca ninalyum olayında belirtildiği gibi Allah Kuşçuoğlu'na yardım ve ihsanlarda bulunmuştur.

Galibî üyelere göre Kuşçuoğlu, manevi açıdan rahmete erişmede Allah'la kul arasında aracılık rolüne sahiptir. Çünkü o, Allah tarafından vazifeli kılınan, yetki verilen kullardan biri, manevi bir kurtarıcıdır. Kuşçuoğlu, herhangi bir formel dinî eğitim almamıştır; ancak Kur'ân-ı Kerîm'de ilmi ledün olarak geçen ve peygamberlere sunulan ilim çizgisinde bâtın bilgisine sahiptir. O, Allah'ın insanlara seslendiği bir ağızdır.

Galibîlik tarikatına göre rüya, peygamberliğin altı aylık süreci bu yolla gerçekleştiğinden, peygamberliğin kırk altıda biridir ve önemlidir. Ancak sıradan kimselerin rüyalarına itibar edilemez. Galibîlikte rüyalar, şeyhin karizmasını destekleyen önemli bir unsurdur. Çünkü, silsile, keramet, bâtın

bilgisi ve şeyhin aracılık rolü müritlerin ve şeyhin gördüğü rüyalarla desteklenmektedir.

Üyelerin, silsile, keramet, bâtın bilgisi ve rüya gibi kavramlar çerçevesinde Galip Kuşçuoğlu'na atfettiği özellikler, karizma kavramı içinde yer almaktadır. Çünkü onlara göre Kuşçuoğlu'nun, mürşitlik vazifesi, bâtın bilgisi, vesile oluşu ve kerametleri Allah vergisidir. Hatta Allah onun adına izafeten bir tarikat kolunu lütfetmiştir. Ayrıca bu sayılan özellikler, herkese nasip olmadığından o istisnaî kullardandır.

Kuşçuoğlu'nun karizmasını temellendirmede kullanılan kavramlar, diğer tarikatların liderlerinin karizmatik özelliklerini ele alırken bir ölçüt olarak kullanılabilir. Çünkü tasavvuf ve tarikat literatüründeki bu kavramlar, tarikatların ortak unsurlarıdır.

### Kaynakça

- Akyüz, Niyazi. "Dinlerin Teşekkülünde Dini Liderlerin Karizması". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 41, (2000), 275-291.
- Akyüz, Niyazi. *Dinin Örgütsel İklimi Dini Gruplar*. Ankara: Gündüz Yayıncılık, 2007.
- Atacan, Fulya. *Sosyal Değişme ve Tarikat Cerrahiler*. İstanbul: Hil Yayın, 1990.
- Ateş, Süleyman. *İslam Tasavvufu*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, Tarihsiz.
- Buckhardt, Titus. *İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş*. çev. Fahreddin Arslan. İstanbul: Ribat Yayınları, 1995.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber Yayınları, 1997.
- Çapcıoğlu, İhsan, vd. "Karizmatik Otoriteden Yeni Liderlik Vizyonuna: Günümüz Liderlik Yaklaşımları". *BİDDER Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2010), 27-48.
- Çapcıoğlu, İhsan, vd. "Max Weber Sosyolojisinde Karizmatik Otorite ve Dini Liderlik". *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 14/2 (Ağustos 2010), 51-76.
- Davarcioğlu, Mehmet. *Emir Abdül'celil Zade Ali Sezai (Kurtaran) Efendi'nin Hayatı ve Hizmetleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Lisans Tezi, 2002.
- Eraydın, Selçuk. *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1997.
- Fazlurrahman. *İslam*. çev. Mehmet Aydın. Ankara: Selçuk Yayınları, 1996.
- Freyer, Hans. *Din Sosyolojisi*. çev. Turgut Kalpsüz. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1964.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 3. Basım, 2000.

Günay, Ünver – Ecer, A. Vehbi. *Toplumsal Değişme, Tasavvuf, Tarikatlar ve Türkiye*. Kayseri: Erciyes

Üniversitesi Yayınları, 1999.

GV, Galibi Vakfı, “Gâlibî Şeyhi Ali Efendi Vefat Etti”. Erişim 24 Mart 2022. <https://galibi.org.tr/>

Karashahin, Hakkı. “Karizmatik Bir Otorite Tipi Olarak Peygamberlik”. 4. *Uluslararası Sosyoloji ve Ekonomi Kongresi Tam Metin Kitabı*. ed. Mustafa Talas. 322-336. Ankara: İksad Yayınevi, 2019.

*Kur'an-ı Kerim Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2002.

Kuşçuoğlu, Galip. “Galip Efendi'nin Sohbetleri (106 no'lu Bant Kaseti)”, *Galip Kuşçuoğlu Özel Arşivi*, ts.

Kuşçuoğlu, Galip. *Tasavvuf ve Zikrullah*. Basım Yeri Belirtilmemiş: H. Galip Hasan Kuşçuoğlu Kültür ve Eğitim Vakfı Yayınları, Tarihsiz.

Kuşçuoğlu, Galip. *Muhtaç Olduğumuz Kardeşlik*. Ankara: H. Galip Hasan Kuşçuoğlu Kültür ve Eğitim Vakfı Yayınları, 1998.

Kuşçuoğlu, Galip. *Metafizik*. Antalya: H. Galip Hasan Kuşçuoğlu Kültür ve Eğitim Vakfı Yayınları, 1999.

Kuşçuoğlu, Galip. *Merhamet-i İlahiden Hikmet-i İlahi Olan Asra Uyumlu Rahmet Damlamaları*. Antalya: H. Galip Hasan Kuşçuoğlu Kültür ve Eğitim Vakfı Yayınları, 2001.

Kuşçuoğlu, Galip. *Metafizik 2*. Antalya: H. Galip Hasan Kuşçuoğlu Kültür ve Eğitim Vakfı Yayınları, 2003.

Özköse, Kadir. “Tarikatların Ortak Unsurları”. *Tasavvuf El Kitabı*. ed. Kadir Özköse. 221-249. Ankara:

Grafiker Yayınları, 2015.

Öztürk, Yaşar Nuri. *Tasavvufun Ruhu ve Tarikatlar*. İstanbul: Yeni Boyut, 2015.

Sert, Üsâme. *Galibi Piri Hasan Galib Kuşçuoğlu Hayatı Eserleri ve Fikirleri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi,

İlahiyat Fakültesi, Lisans Tezi, 2001.

T.C. Cumhurbaşkanlığı Mevzuat Bilgi Sistemi. “Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Birtakım Unvanların Men ve İlgasına Dair Kanun”. Erişim 28 Mart 2022. <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.3.677.pdf>

Tümer, Günay – Küçük, Abdurrahman. *Dinler Tarihi*. Ankara: Ocak Yayınları, 1997.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1995.

Wach, Joachim. *Din Sosyolojisi*. çev. Ünver Günay. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1995.



- Wallace, Ruth A. - Wolf, Alison. *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*. çev. Leyla Elburuz - M. Rami Ayas. İzmir: Punto Yayıncılık, 2004.
- Weber, Max. *Bürokrasi ve Otorite*. çev. H. Bahadır Akın. Ankara: Adres Yayınları, 2006.
- Weber, Max. *Ekonomi ve Toplum I*. çev. Latif Boyacı. İstanbul: Yarın, 2012.
- Weber, Max. *Sosyoloji Yazıları*. çev. Talha Parla. İstanbul: İletişim Yayınları, 1998.
- Weber, Max. *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*. çev. Özer Ozankaya. Ankara: İmge Kitabevi, 1995.
- Yalçı, İsa. *Şeyh Galip Kuşçuoğlu'nun Hayatı ve Tasavvufî Görüşleri*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Lisans Tezi, 1997.
- Yavuz, Sefer. "Bir Karizmatik Otorite Örneği Olarak İmamet ve Mehdi Anlayışı: Türkiye Caferileri (İğdır Örneği)". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/25 (Haziran 2014), 1-35.  
<https://doi.org/10.14395/jdiv129>
- Yıldırım, Ali – Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları, 2018.
- Yılmaz, H. Kâmil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.

**Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı/ Contribution of Authors**

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütülmüştür.  
The research was conducted by a single author.

\*\*\*\*\*

**Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest**

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.  
There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

\*\*\*\*\*

**İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy**

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.  
This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

\*\*\*\*\*

**Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement**

Bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.  
In this study, the rules stated in the “Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive” were followed

\*\*\*\*\*

## PEYGAMBERLERDE ÜSTÜNLÜK KISTASI OLARAK MUCİZEVİ OLAYLAR: ALTIPARMAK MUHAMMED EFENDİ'NİN DELÂİL-İ NÜBÜVVET-İ MUHAMMEDÎ ÖRNEĞİ\*

Ekrem Sakar\*\*

### Öz

Semavî din mensupları nübüvvetine inandıkları için temel ayırım noktaları kendi nebilerinin mesajının diğer nebilerin getirdiklerine kıyasla en doğru ve mükemmel mesaj, kendi peygamberlerinin de mertebeye diğer peygamberlerden en üstün olduğudur. Din mensupları kendi peygamberlerinin derecelerinin yüksekliğini ispatlamaya çalışırken genellikle peygamberlerinin gösterdiği mucizelerden faydalanmışlardır. Mucizelerin nübüvvetine delil olarak kullanılması dışında bir nebinin diğer nebilere üstünlüğünde ölçüt olarak kullanılması Müslümânlar arasında da kabul görmüş olmalı ki başta delâilü'n-nübüvve türünde eserler olmak üzere Hz. Muhammed'in gösterdiği mucizeleri anlatan müstakil eserler kaleme alınmıştır. Müslümânların kendi peygamberlerinin mucizelerini anlatan ehl-i kitâba Hz. Muhammed'in de hak peygamber olduğunu, hatta onun ve ümmetinin diğer peygamberlerden ve ümmetlerden üstün olduğunu delillendirmek amacıyla yazdıkları bu eserler Hz. Muhammed'in gösterdiği mucizelerin nitelik ve nicelik yönünden üstünlüğünün mertebeye diğer peygamberlerden üstünlüğün olduğu savını taşımaktadır. Altıparmak Muhammed Efendi'nin Farsçadan Türkçeye tercüme ettiği ve Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî ve Şemâil-i Fütüvvet-i Ahmedî adını verdiği eser de bu delailerden birisidir. Müslümân Türk toplumunda çok fazla rağbet görmüş bu eserde Hz. Muhammed'in yüzlerce mucizesi anlatılmış, bu mucizeler vasıtasıyla onun diğer peygamberlere olan üstünlüğü vurgulanmıştır. Bu makalede eserin telif sebebi dikkate alınarak peygamberlerde üstünlük kistası olarak mucizelerin ne şekilde kullanıldığı ve doğrudan Hz. Muhammed tarafından ya da dolaylı olarak onun etrafında gerçekleşen mucizevi olaylar eşliğinde diğer nebilere üstünlüğünün nasıl temellendirildiği incelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Türk İslam edebiyatı, Mucize, Delailü'n-nübüvve, Nübüvvet, Faikiyet, Üstünlük, Altıparmak.

\* Bu çalışma, yazarın *Altıparmak Muhammed Efendi'nin Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî Adli Eseri* başlıklı doktora tezinden türetilmiştir.

\*\* Araştırma Görevlisi, Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Türk İslam Edebiyatı ve İslam Sanatları Anabilim Dalı.

**e-mail:** ekremsakar@hotmail.com, **ORCID:** <https://orcid.org/0000-0001-9219-1438>

**Atıf/Citation:** Sakar, Ekrem. "Peygamberlerde Üstünlük Kistası Olarak Mucizevi Olaylar: Altıparmak Muhammed Efendi'nin Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî Örneği". *BAİD* 15 (Haziran 2022), 59-114.

## MIRAJULOUS EVENTS AS A CRITERION OF SUPERIORITY IN PROPHETS: A CASE STUDY ON DALAIL-I NUBUWWAT-I MUHAMMADI OF ALTIPARMAQ MUHAMMAD EFENDI

### Abstract

Since the members of the monotheistic religions believe in prophethood, their main point of distinction is that their prophets' message is the most correct one compared to what other prophets brought, and claim their own prophets to be superior to other prophets in rank. While the members of the religion were trying to prove the high degrees of their prophets, they generally benefited from the miracles shown by that prophet. Apart from the use of miracles as evidence for prophethood, the concept of the prophet who showed superiority to other prophets with his miracles has been accepted also among Muslims. Therefore Muslims wrote separate works describing the miracles of Prophet Muhammad, foremost dalailu'n-nubuwwa. Muslims wrote these works in order to prove to Jews and Christians, who narrate the miracles of their prophets, that Prophet Muhammad is a true prophet, and that he and his ummah are superior to other prophets and ummahs. These works argue that the superiority of the miracles shown by Prophet Muhammad over the miracles shown by other prophets in terms of quality and quantity indicates the superiority of Prophet Muhammad over other prophets. The book that Altıparmaq Muhammed Efendi translated from Persian to Turkish and named Dalail-i Nubuwwat-i Muhammadi and Shamail-i Futuwwat-i Ahmadi is one of these works. In this book, which was very popular in the Turkish-Islamic society, hundreds of miracles of Prophet Muhammad were told, and by these miracles, his superiority over other prophets was emphasized. In this article, considering the purpose of the book, how the miracles were used as a criterion of superiority in the prophets will be examined. It will be also examined how Prophet Muhammed's superiority over other prophets was proved by the miraculous events that took place around him will be examined

**Keywords:** Turkish Islamic Literature, Miracles, Dalailu'n-Nubuwwa, Nubuwwa, Superiority, Altıparmaq.

### Giriş

Semavi dinlerin temel ayrımı peygamberlere iman noktasındadır. Her din mensubu kendi peygamberinin ve kendi peygamberinden önce gelen peygamberlerin Allah tarafından gönderildiğine inanıp daha sonra gönderilen peygambere iman etmez. Bundan dolayı bilahare gönderilmiş peygamberlerin hak dinin peygamberi olmadıklarına ya da gerçekten peygamber olmakla beraber kendilerine gönderilmediklerine inanırlar.<sup>1</sup> Bundan ötürü ümmeti oldukları nebinin peygamberler içinde en üstün olduğunu kabul etmeleri icap eder. Zira bir dine mensup olup başka bir dine mensup olmamanın en güçlü dayanak noktası, kendi dinini tebliğ eden peygamberin diğer peygamberlerin şeriatini nesh etmesi; bunu yapmasa bile en azından hak olan dini yeni bir şeriatle ikmal ya da itmam etmesidir. Aksi takdirde bir dinin mensubu, Allah'ın bir sonraki elçisine iman etmemek için geçerli bir neden bulamaz. Bu da doğal

<sup>1</sup> Yahûdîlerin Hz.Mûsâ'dan sonra - aynı Hz.Mûsâ gibi evrensel olmayan - peygamberler gönderildiğini kabul etmekle birlikte onların Hz.Mûsâ kadar üstün olmadığına inanmaları, Hz. Muhammed'in evrenselliğini kabul etmemeleri ya da İshakoğullarından olmadığı için peygamberliğini külliyen inkar etmeleri gibi.

olarak çeşitli din mensuplarının peygamberlerini diğer peygamberlerle karşılaştırmaya, hangisinin daha üstün olduğu hususunda birbirleriyle tartışmaya sevk etmiştir.<sup>2</sup>

Peygamberlerin faikiyeti sadece farklı din mensupları arasında değil, İslam literatüründe de ele alınmış bir konudur. Mesela Kurân-ı Kerîm'de geçen "ulu'l-azm" mefhumunun<sup>3</sup>, kıstasları üzerinde ittifak olunmamakla birlikte bir grup peygamberin diğerlerinden üstünlüğünü vurguladığı kabul görmüştür. Keza "resul" ve "nebi" kelimelerinin Kurân-ı Kerîm'deki kullanımlarına istinaden peygamberler içinde bir zümrenin diğerlerinden üstün olduğu hemen hemen tüm Müslümânlarca kabul edilen bir görüştür. Elbette Müslümânlar için bu seçkin zümrenin içinde en üstünü Hz. Muhammed'dir.<sup>4</sup> Esmâ-i nebî arasında yer alan sultânü'l-enbiyâ, seyyidü'l-mürselîn, hâtemü'l-enbiyâ, resûlü's-sakaleyn, hâtemü'n-nebiyyîn gibi lakaplar bu üstünlüğü vurgulayan isimlerdir. Bu anlayışın akislerini edebiyatta da görmek mümkündür. Örneğin Türk İslâm edebiyatının - belki en - çok okunan ve ilgiye mazhar olan eseri *Vesiletü'n-necât*'in müellifi Süleymân Çelebi'nin mezkur eseri kaleme alırken Hz. Muhammed'in diğer peygamberler başta olmak üzere tüm yaratılmışlardan üstün olduğunu göstermek istemesi dikkate şayandır.<sup>5</sup> Peygamberlerin birbirinden üstün olmadıklarını savunanlar birtakım ayetlere

<sup>2</sup> Bu karşılaştırmalara dair yapılan yabancı yayınlar da mevcuttur. Örnek olarak bk. Shari L. Lowin, "A Prophet Like Moses? What Can We Know About the Early Jewish Responses to Muhammad's Claims of Mosesness?" 90/ (2019), 227-256; Yorgos Dedes, "Süleyman Çelebi's Mevlid: Text, Performance and Muslim-Christian Dialogue", *Şinasi Tekin'in Anısına: Uygurlardan Osmanlı'ya* (İstanbul: Simurg Kitapçılık, 2005), 305-349.

<sup>3</sup> el-Ahkaf 46/35

<sup>4</sup> Saygı ifade eden ve Farsça isim tamlaması şeklinde kullanılan "hazret-i" unvanının kısaltmasından, yani "hz."den sonra bir boşluk bırakılması genel temayül olmakla birlikte bu çalışmada oldukça fazla geçtiği için boşluklardan tasarruf etmek adına "hz." kısaltmaları arada boşluk bırakılmadan "Hz. Muhammed, Hz.Alî" gibi doğrudan isme bağlanmıştır. Bunun yanı sıra yaygın şekilde "şapka" olarak bilinen düzeltme işaretinin (^) kullanımı çoğu kez subjektif ölçütlere dayandığı ve metin içinde tutarsızlık yarattığı için bu çalışmada bir kıstas belirlenmiştir: Neşredilen metin ve yapılan alıntılar haricinde kalan özel isimlerin ve terkipleri oluşturan sözcüklerin uzun ünlülerinde ve nisbet 'i' lerinde düzeltme işareti kullanılmış, diğer kelimelerde kullanılmamıştır.

<sup>5</sup> *Mevlid*'in yanı sıra *Muhammediye* ve *Envârü'l-âşîkîn* gibi çok rağbet gören diğer eserlerde de Hz. Muhammed'in yaratılmışların en üstün olduğu teması hakimdir. Bu konuda bir inceleme için bk. Abdullah Uğur, "Ekberî Düşüncenin Yaygınlaşmasında Bir Araç Olarak Edebiyat: Mevlid, Muhammediye ve Envârü'l-âşîkîn", *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf* (İstanbul: İSAR Yayınları, 2018), 83-102.

dayanırken<sup>6</sup> bunlara karşı gelerek peygamberlerin arasında derece farkı olduğunu iddia edenler de başka ayetleri<sup>7</sup> delil olarak kullanmışlardır.

Akaidde nübüvvet mucize ile müeyyed olduğundan nübüvvet hiyerarşisi oluşturulurken konu ister istemez peygamberlerin mucizelerine gelir. Mucizeler, peygamber kıssalarını dinleyenlerin ya da okuyanların nebilerin nübüvvetini onaylamalarına vesile olurken bir yandan da kâdir-i mutlak ilah anlayışının perçinleşmesine yardımcı olmaktadır. Bu kıssalar vasıtasıyla Allah'ın uygun gördüğü zamanlarda nebilerinin harikuladelikler göstermesine imkan sağladığının öğrenilmesi bir yandan da peygamberlik davasında bulunan kişiden mucize beklentisini güçlendirmektedir.<sup>8</sup> Binaenaleyh İslâm akaidiyle ilgili metinlerde peygamberlik müessesesi tanımlanırken mucize gösterme özelliğine mutlaka değinilmiştir. Yani mucize göstermek, aynı diğer peygamberler gibi Hz. Muhammed'in de nübüvvetini delillendiren başat ölçütlerden biri olarak değerlendirilmiştir. Bu mucizelerin bir araya toplandığı eserler ise delâilü'n-nübüvve türünü meydana getirmişlerdir. Tespit edilen 167 yazma nüshasıyla<sup>9</sup> Osmânlı toplumunda en fazla rağbet gören eserler arasında olduğu anlaşılan *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî ve Şemâil-i Fütüvvet-i Ahmedî*<sup>10</sup> adlı eser de delâilü'n-nübüvve türünde bir eser olup bu çalışmada

<sup>6</sup> el-Bakara 2/136, el-Bakara 2/285, en-Nisâ 4/152

<sup>7</sup> el-Bakara 2/253, el-İsrâ 17/55

<sup>8</sup> bk. el-İsrâ 17/90-93

<sup>9</sup> Bu nüshaların tavsifi ve çalışmaya kaynaklık eden nüshaların seçimi gerekçeleriyle birlikte tezin ilgili bölümünde açıklandığı için burada aynı bilgiler tekrar edilmeyecektir. Bu makalede kullanılan ve varak numaraları ("vr" şeklinde) verilen yazma nüsha için bk. Muhammed b. Muhammed Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî ve Şemâil-i Fütüvvet-i Ahmedî* (Ankara: Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332).

<sup>10</sup> Muîn el-Miskîn'in (v. 907) kaleme aldığı *Meâricü'n-nübüvve*'yi daha önce Celâlzâde Mustafâ Çelebi (v. 975) tercüme etmiştir. İki eserin çeviri tarihlerinin yakın olmasından gerek Celâlzâde'nin ve Altıparmak'ın tercümelerinin biyografik kaynaklarda karıştırılmış, bu karışıklık akademik çalışmalara ve kütüphanelerdeki katalog kayıtlarına da yansımıştır. Kimileri *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî ve Şemâil-i Fütüvvet-i Ahmedî* künyesini Altıparmak'a değil sadece Celâlzâde'ye nispet etmiş, kimileri bu ismi önce Celâlzâde'nin sonra Altıparmak'ın kullandığını söylemiş, kimileri aslında Celâlzâde'ye ait olup yanlışlıkla Altıparmak'a nispet edildiğini dile getirmiş, kimileri Celâlzâde'nin *Terceme-i Meâricü'n-nübüvve* ve *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî ve Şemâil-i Fütüvvet-i Ahmedî* olmak üzere iki farklı esere sahip olduğunu iddia etmiş, kimileri ise eserin adını *Melâil-i Nübüvvet Fi Şemâil-i Fütüvvet-i Ahmedî* olarak zikretmişlerdir. Celâlzâde'nin tercümesinin künyesi *Terceme-i Meâricü'n-nübüvve ve Miftâhü'l-cenne*'dir. *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî ve Şemâil-i Fütüvvet-i Ahmedî* Altıparmak'ın bulduğu ve tercümesi için kullandığı bir isimdir. Bu isim karışıklığı meselesi ilgili tezde müstakil bir alt başlıkta incelenmiştir. Eser makalenin geri kalan kısmında kısaca "Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî" olarak zikredilecektir.

eserin telif sebebi dikkate alınarak peygamberlerde üstünlük kıstası olarak mucizelerin ne şekilde kullanıldığı ve Hz. Muhammed'in elinde ve etrafında mucizevi olaylar eşliğinde diğer nebilere faikiyetinin nasıl delillendirildiği incelenecektir.

## 1. Altıparmak Muhammed Efendi ve Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî Adlı Eseri

Üskübî ve Çıkrıkçızâde olarak tanınmakla birlikte en meşhur lakabı Altıparmak olan Muhammed Efendi Üsküp'te dünyaya gelmiştir. İlim tahsilini burada görmesinin yanı sıra seyr ü sülûkunu yine bu topraklarda, Üsküp kalesinde medfun bulunan Bayramiye tarikatı ricalinden Seyyid Cafer Efendi'den (v. ?) yapmıştır. Daha sonra İstanbul'a gelerek yıllarca Fâtih camiinde tefsir ve hadis dersleri vermiştir. Alî Paşa camiinde *Mesnevî-i Şerîf* okutmuştur. Bunların yanı sıra hat ve kitabet dersleri de vermiştir. Bir müddet sonra Mısır'a yerleşmiş ve Arap uleması arasında ün kazanmıştır. Altıparmak Muhammed Efendi, Hicâz'a gidip hac vazifesini eda ettikten sonra tekrar Mısır'a dönmüştür ve 1033 (m. 1623/24) yılında Kâhire'de vefat etmiştir. Ulaşılan tarihsel bilgiler ışığında yapılan hesaba göre bir asırdan fazla bir ömür sürdüğü anlaşılan Altıparmak Muhammed Efendi'nin cenazesini büyük bir kalabalık kaldırmıştır. Kâhire şehrinde Sûk-ı Gâr mevkiinde yenilediği ve daha sonra adıyla meşhur olan Mescidu Altıparmak'ın haziresinde defnedilmiştir. Kabri cami kiblesi önündedir.<sup>11</sup>

Altıparmak Muhammed Efendi'nin yazma eser kütüphanelerinde bulunan ve kendisine ait olduğu teyit edilen eserleri şunlardır: *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî ve Şemâil-i Fütüvvet-i Ahmedî*, *Nüzhet-i Cihân ve Nâdire-i Zamân*, *Terceme-i Sittîn li-Câmii'l-besâtîn*, *Şerh-i Telhîs*, *Mirâcü'n-nebî*, *Ayet Tefsiri Risalesi*, *Şerh-i Akâid-i Neseî*, *Risâle fi't-Tasavvuf*.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Altıparmak Muhammed Efendi'nin hayatı hakkında elde edilebilen en eski bilgi Taşköprizâde Ahmed Efendi'nin (v. 968) *eş-Şekâiku'n-numâniyye fi ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*'sine yazılmış zeyiller içinde Nev'izâde Atâullâh Efendi (v. 1045) tarafından yazılan ve bunların içinde en meşhuru olan *Hadâiku'l-hakâik fi tekmileti's-Şekâik*'te yer alır. Tezin ilgili bölümünde Altıparmak'ın eserlerinden ve başka birtakım verilerden yola çıkılarak müellifin hayatı hakkındaki mahdut bilgi mümkün mertebe genişletilmiştir. Tespit edebildiğimiz bu en eski nüshanın istinsah tarihi 1002 Ramazân olup katalog kaydına sehven 1250 olarak geçilmiştir.

<sup>12</sup> Tezin ilgili bölümünde Altıparmak Muhammed Efendi'ye ait olduğu tespit edilen eserlere, eserlerin muhtevalarına ve telif tarihlerine dair yapılmış bir inceleme bulunmaktadır.

Altıparmak Muhammed Efendi'nin en hacimli eseri olan *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî*, Muîn el-Miskîn'e (v. 907) ait *Meâricü'n-nübüvve fî Medârici'l-fütüvve*'nin Farsçadan Türkçeye tercümesidir. Bu tercüme, eserin nüshalarında görülen ferağ kayıtlarından ve biyografik eserlerden anlaşıldığına göre *Altıparmak Târîhi* ve *Târîh-i Altıparmak* isimleriyle de şöhret kazanmıştır. Telif tarihi 16. yüzyıl ve türü delâilü'n-nübüvve olan eserde delail nev'inin kapsamı dışında değerlendirilebilecek birçok hadiseye yer verilmekle birlikte olaylar üzerine yapılmış farklı yorumlar, fihki hükümler, ayetlerin nüzul sebepleri, öte dünyaya ait tasvirler, esrareniz mahluklar ve gizemli coğrafyalar ihtiva eden şümullü bir eser meydana getirilmiştir.

Eser mukaddime, dört rükün ve hatime ile toplam altı ana bölümden müteşekkil olup tahmidat, münacat ve naatların bulunduğu, eserin yaklaşık onda birine tekabül eden uzunca bir mukaddimeye sahiptir. Birinci rükün kainatın yaratılışından Hz. Muhammed'in doğumuna, ikinci rükün doğumundan bisetine, üçüncü rükün bisetinden hicretine, dördüncü rükün ise hicretinden vefatına değin geçen zaman diliminde nübüvveti ile alakalı yaşananları aktarmaktadır. Hatimede ise Hz. Muhammed'in mucizeleri aktarılıp bunlar üzerine toplu bir değerlendirme yapılmıştır.

167 yazma nüshası<sup>13</sup> tespit edilen *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî*'nin en az 50 küsür yazmasından ve 5 ayrı matbaa baskısından<sup>14</sup> haberdar olunan eserin 3 kez sadeleştirilerek yayımlanması<sup>15</sup> bu eserin çoğu araştırmacı tarafından tanındığını ama ne denli yaygın olduğunun bilinmediğini göstermektedir. Bu yüzden Osmânlı toplumu tarafından çok okunan/dinlenen, tabiri caizse halk arasında "popüler" olan eserler arasında zikredilmemiştir.

<sup>13</sup> Örneğin en meşhur delail olarak zikredilen *Şevâhidü'n-nübüvve* dört kez Türkçeye tercüme edilmiştir ve en fazla nüshası olan Lâmi'î Çelebi tercümesinin tespit edilen nüsha sayısı 30'dır. bk. Erdem Can Öztürk, *Lâmi'î Çelebi'nin Şevâhidü'n-nübüvve Tercümesi* (Manisa: Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 46-63. Dört tercümenin nüsha sayılarının toplamı bile yine tercüme bir eser olan *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî*'nin nüsha sayısına ulaşamamaktadır. Ayrıca *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* hacim olarak daha büyük ve içerik olarak daha zengindir.

<sup>14</sup> M. Seyfettin Özege, *Eski Harflerle Basılmış Türkçe Eserler Kataloğu* (İstanbul: Fatih Yayınevi Matbaası, 1975), 3/3/985.

<sup>15</sup> Bu yayınların değerlendirmesi tezin ilgili bölümünde yapılmıştır.



## 2. *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî*'de Mucizenin Tanımı, Kapsamı ve Çeşitleri

Mucizenin gerçekleşmesi için şartlar, mucizenin nasıl gerçekleştiği ve mucizenin peygamberlik iddiasındaki kişinin doğru söylediğine hangi yönden delalet ettiği incelenen kelimeler literatüründe mucizenin özelliklerine ilişkin tam bir ittifak bulunmamakla birlikte bir hadisenin mucize sayılması için gereken hususiyetler şunlar kabul edilmiştir: İlahi bir fiil olması, harikulade bir olay olması, nübüvvet iddiası ve tehatti ile birlikte zuhur etmesi, iddiaya uygun olarak meydana gelmesi, peygamberin elinde zuhur etmesi, nübüvvet iddiasından sonra zuhur etmesi, peygamberi yalanlamaması.<sup>16</sup> Dolayısıyla bir hadiseyi mucize olarak tanımlamak için en azından mucizeyi mucize yapan bu asgari şartları sağlaması beklenir. Ancak mucize kelimesinin gerek günlük dildeki gerek *Delâil-i Nübüvvet-i Ahmedî*'deki kullanımı, ilahi bir fiil olma haricinde yukarıda zikredilen hiçbir şartı mucizenin olmazsa olmazı saymayı gerektirmez. Koşullardan yalnızca ikisi yahut üçünün gerçekleşmesi, olayın mucize olarak addedilmesine yeterli gelebilir. *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî*'de mucizenin tanımı şöyle yapılmıştır:

"Ammâ mu'cizenüñ ta'rifi oldur ki mu'cize 'ibâretdür Allâhu te'âlânüñ ızhâr-ı kudretinden ki enbiyâ'nuñ elinden ızhâr ider ümmeti mâbeyninde bir hayşiyet ile ki anuñ gibi getürmege ehl-i zamâni 'âciz ola olurlar (...) kezâlik mu'cize ma'lûm olmaz, illâ 'ayn-ı mu'cize ile. Nitekim nür-ı âfitâb yine âfitâbıla müşâhede olunur."<sup>17</sup>

Mucize mefhumunun eserde yapılan efradını cami tanımında nebiler tarafından gerçekleştirilmesi, çağdaşlarının onun gibi bir şey yapmaya gücü yetmemesi ve güneşin ancak güneş ışığı sayesinde görülebilmesi gibi mucizenin yine mucize vasıtasıyla görülebildiği gibi özelliklerine değinilmiştir. Yani yalnızca peygamberler elinde gerçekleşen harikulade olaylara mucize denilebilir. Mucizenin ayyarını mani hususiyetleri belirtilirken de aynı husus vurgulanmıştır:

<sup>16</sup> bk. Halil İbrahim Bulut, *Nübüvvetin İspatında Mucize* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2016), 20-35; Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 3/398-404.

<sup>17</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 640b. Metinden alıntılar yapılırken standart transkripsiyon sistemi kullanılmıştır. Kullanılan font ve dergideki yazı karakteri uyumsuzluğundan dolayı yalnızca "peltek s"nin "ş" şeklinde ve "uzun i"nin "î" biçiminde olmak üzere yazımları bu sistemin dışındadır.

"sihir hadd-i i'cāza yetişmez. Ve sāhîr da'vâ-yı nübüvvet itmez, itseler 'ale'l-fevr kizbi zâhîr olur<sup>18</sup> (...) mu'cize nûfûs-ı kâmileden zühûr ider. Sihir ve şa'beze ve istidrâc nûfûs-ı nâkışadan gelür. Ve kerâmet ile farkı oldur ki kerâmet gizlenmek lâzımdur, mu'cizenüñ ızhârı vâcibdür."<sup>19</sup>

Buradan anlaşıldığına göre sihir ve harikulade olarak algılanan sair hadiseleri mucizeden ayırmak için tek kriter mucizenin nübüvvet davasının akabinde gerçekleşmesidir. Zira eserde yazılana göre nübüvvet iddia eden hiçbir kimseden harikulade bir olay zuhur etmemiştir; şayet böyle bir şey olursa dahi Allah derhal müdahale etmekte ve o kişinin yalanını ortaya çıkarmaktadır.<sup>20</sup> Bu malumattan sonra mucizenin gösterilmesi gerektiği yönü de vurgulanarak kerametten - nebinin elinde gerçekleşmemesi haricindeki - farkı ortaya konulmuştur. Hülasa mucizenin; sihir, şabeze ve istidrac ile gösteren kişi ve gösterilme amacıyla, keramet ile ise gösteren kişi ve gösteriminin istenip istenmemesiyle farkı ortaya koyulmuştur.

Eserde mucizenin türleri iki sınıfta ele alınmıştır: Akli ve hissi. Hissi mucizeler Hz. Muhammed'in zatına mahsus olanlar, sıfatına müteallik olanlar ve ikisinden hariç olanlar olmak üzere üç gruba ayrılmıştır.<sup>21</sup>

Hz. Muhammed'in 6 adet akli mucizesi şöyle sıralanmıştır: Ümmi bir kimsenin mesajının bu denli yaygınlık bulup ulemasından hükemasına birçok kişinin ona tabi olmaları, nebiyken söylediği sözleri bisetten önce söylememesi nedeniyle bu sözlerin öğrenilmiş ya da kendinden değil ilahi kaynaklı olduğunun görülebilmesi, türlü eziyetler çekmesine rağmen davasının tüm dünyaya yayılma başarısı, geleceğinin Tevrât ve İncil'de müjdelenmesi<sup>22</sup>, dualarının

<sup>18</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 640a.

<sup>19</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 640b.

<sup>20</sup> Molla Câmî tarafından kaleme alınan ve Lâmi'î Çelebi tarafından tercüme edilen *Şevâhidü'n-nübüvve*'de de mucizevi olayın mucize olmayan hadiseden ayırt edilebilmesi nübüvvet iddiasının akabinde gerçekleştirilmesine ve eğer iddia sahibi yalancıysa yalanının hemen ortaya çıkarılmasına bağlanmıştır. bk. Öztürk, *Lâmi'î Çelebi'nin Şevâhidü'n-nübüvve Tercümesi*, 186.

<sup>21</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 641a.

<sup>22</sup> Hz. Muhammed'in Tevrât ve İncil'de müjdelenmesi ile Hıristiyanların Eski Ahid'i İsa Mesih'in gelişini müjdelemesi üzerinden yorumlaması, bir peygamberin nübüvvetinin meşruiyetinin sadece kendi getirdiği kitap üzerinden değil, önceki ilahi kitaplar üzerinden de sağlandığını göstermektedir.

kabul olması, geçmiş ve gelecekte haber vermesi.<sup>23</sup> Anlaşıldığı üzere akli mucizeler ile kastedilen, birtakım tarihi ve güncel bilgilerden yola çıkılarak onun nebi oluşunun akla ve mantığa uygun olduğu sonucuna varılmasını sağlayan vakalardır.<sup>24</sup>

Hissi mucizelerin altında yer alan zati mucizeler kısmında Hz. Muhammed'in başından ayağına kadar her bir azasından zuhur eden hadiseler aktarılır. Örneğin bir rivayette eli kesilmiş bir adam getirirler, Hz. Muhammed kesilmiş ele tükürüğünden sürerek kopmuş eli tekrar adamın koluna takar.<sup>25</sup> Bu tip mucizelerin zatına mahsus olmasından kasıt, Hz. Muhammed'in azalarının hiçbir peygamberin organlarında ya da insanın bedeninin parçalarında görülmemiş olağanüstünlüklere sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Bu bölümde ayrıca Hz. Muhammed'in etrafındaki herkesten uzun durması, bindiği bineğin hep güçlü kalması ve gölgesinin yere düşmemesi gibi bedeniyle ilgili gerçekleşen olaylar bulunur.

Hissi mucizelerin altında yer alan sıfatına müteallik mucizelerde öncelikle Hz. Muhammed'in güzel ahlaki anlatılmıştır. Ömrü süresince hiç yalan söylememiş olması, yine hayatı boyunca hiçbir çirkin eylemde bulunmaması, hiçbir savaştan kaçmaması, cömertliği, tevazusu vs. ahlâk-ı hamîdesinden örnekler verilmiştir.<sup>26</sup> Ayrıca aynı bölümde Hz. Muhammed'in şemâline yer ayrılıp gözlerinin, burnunun, vücut tipinin vs. betimlemesi yapılmış, yani dış görünüşü tarif edilmiştir.<sup>27</sup> Şemâlin hal ve hareketlerin anlatımından sonra yer almasının

---

<sup>23</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 641a-644a.

<sup>24</sup> Akli mucizelerin özellikle akli ön plana alan mutezile alimleri tarafından nübüvvetle ispat olarak kullanıldığı görülmektedir. Tipik bir örnek olarak bk. Kâdî Abdülcebbar, *Tesbîtu Delâil-i'n-nübüvve*, çev. M.Şerif Eroğlu - Ömer Aydın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017).

<sup>25</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 647a.

<sup>26</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 648b-652a.

<sup>27</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 652a-652b. Tam adı *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî ve Şemâil-i Fütüvvet-i Ahmedî* olan eserin "şemâil-i fütüvvet-i Ahmedî"sini meydana getiren işte bu sıfatına müteallik olan hissi mucizelerdir. Belki de bundan dolayı karakter ve dış görünüş özellikleri ayrı bir kategoride ele alınmıştır. Zira mucizelerin anlatımında genel temayül akli ve hissi olarak iki grupta ele alınmasıdır. Üç gruba ayrılanlarda ise üçüncü grubu "haberi" mucizeler (mezkur eserde akli mucizelere dahil edilen, gaybden haber verme hadiseleri) oluşturmaktadır. Haberi mucizelerin ayrı bir kategori oluşturacak kadar önemli görülmesi, gelecekte haber

sebebi, siretin surete yansıması<sup>28</sup> nokta-i nazarından dış görünüş güzelliğinin güzel ahlaka delil olarak kabul edilmesidir.<sup>29</sup>

Hissi mucizelerin altında yer alan son gruptaki mucizeler "harici" olarak adlandırılmıştır.<sup>30</sup> Bu mucizeler diğer mucizelerden farklı oldukları için harici adı altında toplanmışlardır.<sup>31</sup> Kimsenin güç yetiremediği ve izleyenleri hayrete düşüren mucizeler genellikle bu gruptakilerdir. İçlerinde tüm şartları sağlamayanları olsa da bu mucizelerin çoğu kelimacıların mucize tanımına uyarlar. İleride görüleceği üzere Hz. Muhammed'in diğer peygamberlere üstünlük kurduğu mucizelerin çoğu harici mucizelerdir. Kurân-ı Kerîm de bu harici mucizeler arasına dahil edilmiştir.

Eserde, yapılan mucize tarifiyle uyuşmayan, yani nübüvvet iddiasından bağımsız meydana gelen ya da nebiden zuhur etmeyen hadiseler de mucize olarak adlandırılmışlardır. O halde burada mucizenin olmazsa olmazı olan özelliği olan harikuladeliği üzerinde durmak lazımdır. Mucize bu hususiyetle günlük dilde de kullanım alanı bulduğu için sözlüklerde en başta "harikulade" ve "olağanüstü" kavramlarıyla izah edilir.<sup>32</sup> Yine sözlüklerde bu kavramların birbirleriyle açıklandıkları, yani müteradif oldukları görülür.<sup>33</sup> Bunların yanında

---

vermeye biçilen pahadan kaynaklanıyor olabilir. Zira insanoğlunu en rahatsız eden şeylerin başında "belirsizlik" gelir ve bunu yok ettiğini iddia eden kahinler ve büyücüler kadim toplumlarda hep el üstünde tutulmuşlardır. Keza bugün bilimin "güvenilir" bulunmasının başlıca nedenlerinden biri, geleceğe dair belirsizliği kaldırıp belli bir derece öngörüü sağlamasıdır. Bundan dolayı bir peygamberin gelecekte haber vermek suretiyle güven sağlayan bir konuma oturtulması doğal karşılanmalıdır.

<sup>28</sup> Siretin surete yansıması olarak tarif edilen, karakterin dış görünüme aks ettiğini düşünenlerin bunun tam tersini de, yani suretin sirete yansıması olduğunu da kabul etmektedirler. Zira ilm-i sîmâ (i. physiognomy) kitaplarında - uzun boyluların daha ahmak ve kısa boyluların daha kurnaz oluşu gibi - bazı dış görünüş özelliklerinin de karakteri etkilediğinden söz edilmektedir.

<sup>29</sup> Güzel görünüşün güzel ahlaka, güzel ahlakın da nübüvvet delil olarak kabul edilmesinin arkasında klasik mantıktaki tabii - gayr-ı lafzi delalet olabilir.

<sup>30</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 652b-682b.

<sup>31</sup> Oysa "harici" ya da başka adlar alarak bir çatı altında toplanmalarını temin eden bariz bir müştereklikleri yoktur. Ortaklıkları, yukarıda mucizenin tarifi yapılırken bahsedilen, nebi tarafından gerçekleştirilmek ve harikulade nitelikte olmaktır ki bu özellikleriyle diğer mucizelerden ayrılmazlar. Onları "harici" adı altında bir araya getiren şey, diğer gruplara dahil edilememeleridir.

<sup>32</sup> İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2010), 837; Yaşar Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007), 3/3271.

<sup>33</sup> Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, 475, 947; Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük*, 2/1880, 4/3604.

bir de "olağan dışı" mefhumu vardır. Sözlüklere bakıldığında "olağan"ın alışılmış, normal, her zamanki gibi, mutad anlamlarına geldiği; "olağan dışı"nın alışılmışın dışında olana, her zamanki gibi ve bermutad olmayana işaret ettiği; "olağanüstü"nün ise alışılmışın sadece dışında değil, aynı zamanda üstünde, fevkalade manasına geldiği görülür.<sup>34</sup> Binaenaleyh olağan dışı bir olayın olağanüstü sayılması gerekmiyorken her olağanüstü olayın aynı zamanda olağan dışı olduğu anlaşılır. Bu bir nevi, yaşanan hadisenin mucizeye şahit olanda ya da onu sonradan öğrenende uyandırdığı hayretin derecesi miktarınca belirlenmektedir. Bittabi bunu belirlemek için mucizeye şahit olanların ya da mucizeyi sonradan öğrenenlerin hayretlerini ölçecek nesnel bir ölçüt yoktur. Fakat bir insanın fiziksel dünyada beş duyusuyla algılayarak inşa ettiği yaşam tecrübesine istinaden pek çok kişi bir şeyin olağan dışı mı yoksa olağanüstü mü olduğu konusunda ortak kaniya varabilir. Mesela Huneyn savaşının anlatıldığı bir sayfadan<sup>35</sup> üçüne de örnek verilebilir:

**Olağan Olay:** Huneyn savaşında 4 ashabın şehit olmasına karşılık kafirlerden 70 kişinin öldürülmesi ve Müslümânların galip gelmesi.

**Olağan Dışı Olay:** İri cüssesi, uzun boyu ve cesaretiyle kimsenin karşısına çıkamadığı meşhur Arap savaşçısını, Hz.ALİ'nin bir kılıç darbesiyle mağlup etmesi.

**Olağanüstü Olay:** Savaş meydanında birden ablak atlara binmiş ak kaftanlı kimselerin (melekler) zuhur edip düşman askerlerini darmadağın etmeleri.

Dolayısıyla eserde dini yönü bulunan mucize, irhas, keramet, maunet, istidrac ve ihanet kavramları ile dini yönü bulunmayan sihir, şabeze ve kehanet mefhumlarının<sup>36</sup> kim tarafından, nasıl ve ne zaman yapıldığı ayırımına tabi tutulmaksızın<sup>37</sup> harikulade çatısı altında değerlendirilmesi için ya olağan dışı ya

<sup>34</sup> Daha iyi kavranması için İngilizce karşılıkları olarak, "olağan: usual/ordinary", "olağan dışı: unusual", "olağanüstü: extraordinary" kavramları düşünülebilir.

<sup>35</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 577b.

<sup>36</sup> Tanımları için bk. M. Sait Özervarlı, "Hârikulâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997).

<sup>37</sup> Ayırma tabi tutulduğu durumlarda da fiil değil fail dikkate alınmaktadır. Örneğin bir velinin suyun üzerinde yürümesinin keramet, bir sihirbazın suyun üzerinde yürümesinin sihir olmak üzere farklı adlandırılması, bunu gerçekleştirene atfedilen değerden kaynaklanmaktadır.

da olağanüstü nitelikte olmaları gerekmektedir. Ancak eserde mucize altında yer verilen bazı şeylerin harikuladelik dahi ihtiva etmediği görülmektedir:<sup>38</sup>

Akli mucizeler: Hz. Muhammed'in tüm dualarının kabul olunması<sup>39</sup> (olağan dışı) ve gelecekte verdiği bütün haberlerin tahakkuk etmesi<sup>40</sup> (olağanüstü).

Zati mucizeler: Hz. Muhammed'in üzerine sinek konmaması<sup>41</sup> (olağan dışı) ve Hz. Muhammed'in parmaklarından sular akması<sup>42</sup> (olağanüstü).

Sıfata müteallik mucizeler: Hz. Muhammed'in genellikle tebessüm etmesi<sup>43</sup> (olağan) ve hayatı boyunca asla yalan söylememesi<sup>44</sup> (olağan dışı).

Harici mucizeler: Hz. Muhammed'in beddua ettiği adamı yılan sokması<sup>45</sup> (olağan dışı) ve yanına çağırdığı ağacın köklerini çıkartarak yürümesi<sup>46</sup> (olağanüstü).

İrhasat<sup>47</sup>: Hz. Muhammed'in sekiz aylık bebekken konuşmaya başlaması<sup>48</sup> (olağan dışı) ve üç yaşındayken göğsünün melekler tarafından yarılması<sup>49</sup> (olağanüstü).

---

<sup>38</sup> Eserde harikulade içerikli olaylardan şabeze hariç hepsine örnekler bulunabilir. Mesela bir çobanın gökten sürekli kelime-i şehâdeti işitmesi (vr. 680a) maunete, Müseylime'nin mazmaza ettiği suyun hurmalığı bereketlendirmek yerine kurutması (vr. 616b) ihanete, Satîh ve Şikk adlı kahinlerin gaybden haber vermeleri (vr. 194a-194b) kehanete ve Deccâl'in insan suretine girmiş şeytanları diriltmesi (vr. 640a-640b) istidracı örnektir. Şabeze, yani el çabukluğu ile yapılan hokkabazlık ise gerçekten olağanı aşamayan ama aşmış gibi görünen bir şey olduğu için eserde yer bulmamış olabilir. Zira eserde zikredilen bütün hadiselerde olağanın dışına çıkılması ya da aşılması söz konusudur.

<sup>39</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 642b.

<sup>40</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 643a.

<sup>41</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 648b.

<sup>42</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 646a.

<sup>43</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 651b.

<sup>44</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 649a.

<sup>45</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 667a.

<sup>46</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 676b.

<sup>47</sup> Eserde irhasat kapsamında değerlendirilebilecek hadiseler genellikle "acayip" veya "garip" vakalar şeklinde tarif edilmiştir.

Bir Yahûdînin ahir zaman peygamberinin doğduğunu söylemesi<sup>50</sup> gibi eserde bunların dışında yer alan olağan dışı/olağanüstü birçok hadise yer almaktadır. Bunlar ya bir mucizenin parçası yahut "acayip" veya "garip" vakalar olarak geçmektedir.

Hz. Muhammed tarafından kimi zaman ondan bağımsız, bazen nübüvvet iddiasının akabinde bazen nübüvvet iddiasıyla ilintisiz, gah olağan gah olağan dışı gah olağanüstü nitelikte olan hadiselerin mucize olarak zikredilmesi, eserde mucize mefhumunun hiçbir somut ölçüte bağlı olmaksızın "Hz. Muhammed'in peygamberliğine ya da üstünlüğünü ispatlayacak herhangi bir delil" olarak algılandığını göstermektedir.<sup>51</sup> Binaenaleyh daha kapsayıcı olması gayesiyle bu çalışmada bunların hepsi "mucizevi olay" olarak tesmiye edilmiştir.

### 3. Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî'de Mucizevi Olayların İşlevleri

Eserde mucize olarak aktarılan olaylar ister gayet olağan<sup>52</sup> ister son derece olağanüstü olsun etkileyici bir anlatım tarzıyla kaleme alınmıştır<sup>53</sup>. Gaye, okuyucunun/dinleyicinin ya şaşkınlığa düşerek ya muhabbeti artarak ya da düşünüp taşınarak anlatılan hadiselerin tesiri altında kalmasıdır. Muhatabın inanç dünyasının istenen doğrultuda ve ölçüde değişmesi ile metnin etkileyciliği arasında pozitif bir kolerasyon vardır. Bu nedenle bol tasvirli,

<sup>48</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 219a.

<sup>49</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 221a.

<sup>50</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 211b-212a.

<sup>51</sup> Mucize terimi kelimeler literatüründe delâilü'n-nübüvve kavramına nazaran daha geç tanımlandığı için delil kelimesi ispat anlamının yanı sıra mucize anlamını da yüklenmiştir.

<sup>52</sup> Hz. Muhammed'in sıfatına müteallik mucizeler arasında yer alan yüksek tevazu sahibi olması gibi ahlaki özelliklerinin anlatıldığı mucizeler diğerleri gibi olağan dışılığı ve olağanüstülüğü pek az içermelerine rağmen bugün siyer yazımında Hz. Muhammed'in önem verilen hususiyetleridir. Metafizik ve olağanüstü olaylara şüpheyle bakılıp Hz. Muhammed'in nübüvvetinin güzel ahlak üzerinden anlatılması/ispatlanması zamanın ruhunun (Al. zeitgeist) aynı hayatın farklı yönlerine odaklanılarak anlatımına sirayet ettiğini göstermektedir.

<sup>53</sup> Eser tercüme olduğu için "yazılmıştır", "kaleme alınmıştır", "telif edilmiştir" gibi tabirlerle "tercüme edilmiştir" kastedilmektedir. Bununla beraber telif ile tercüme hem muhteva hem de üslup olarak büyük oranda benzeştikleri için Altıparmak'ın tercümesi için yapılan tespitler çoğu kez Muîn el-Miskîn'in telifi için de geçerli olmaktadır. İki eserin mukayesesi için tezin ilgili bölümüne müracaat edilebilir.

mübalağalı ve tahkiyeli bir anlatım tarzı benimsendiği anlaşılmaktadır. Zira mucizeler şahit olanlar tarafından görme duyusuyla doğrudan algılanırken kitaplardan okuyanlar ya da dinleyenler tarafından tasavvur edilerek özümşenen şeylerdir.

Eserde - vaka şeklinde gerçekleşen - mucizelerin muhtelif müsebbibleri vardır. Bunları maddeler halinde sıralamak mümkündür:

a) Münkirlere karşılık verilmesi.

Mucizelerin en bilinen nedeni münkirleri iskat etmek için gerçekleşmesidir. Adeta bir güç gösterisi şeklinde olan bu mucizelerden bazıları bir meydan okuma karşısında gerçekleşir. Mesela kendi putlarından himmet dileyen Rükâne adlı pehlivanı rabbine sığınan Hz. Muhammed'in güreşte üst üste yenmesi<sup>54</sup>, bir grup insan Hz.Îsâ gibi ölüyü diriltemediğini söyleyince Hz. Muhammed'in Hz.Alî'yi bir ölüyü diriltmesi için göndermesi<sup>55</sup> ve bir bedevinin abasının altında ne sakladığını sormasına karşılık Hz. Muhammed'in orada ne olduğunu söylemekle kalmayıp olanı biteni de anlatması<sup>56</sup> böyle mucizelerdir. Kimileri ise onun peygamber olduğuna iman etmek için kendi istedikleri bir mucizeyi şart koşarlar. Söz gelimi Hz. Muhammed'in ayı parmağıyla iki parçaya ayırması<sup>57</sup> ve kertenkelenin gelip konuşması<sup>58</sup> kendisinden mucize göstermesini şart koşanların tam istediği şekilde, tabiri caizse ismarlama olarak gerçekleşir.<sup>59</sup>

b) İnançsızların iman etmeleri.

<sup>54</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 658a-658b.

<sup>55</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 663b.

<sup>56</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 679a-679b.

<sup>57</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 653b.

<sup>58</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 654b.

<sup>59</sup> Mucize isteyenler genellikle tabiri caizse şımarıkça tavırlar sergilerler. Mesela bir kavmin, "Bize harikuladeliğ gösterirsen iman ederiz!" dedikten sonra bir ağacın yürüyerek gelmesini, ardından yarısının bölünüp yerine dönmesini, en sonunda da diğer yarısının yerine dönmesini istemişler, Hz. Muhammed de bütün istekleri doğrultusunda mucize göstermiştir. bk. Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 676a-676b.



Bu tip mucizeler yine Müslümân olmayanlara yöneliktir ama bunlarda muhatapları tarafından Hz. Muhammed'e bir meydan okuma ya da ondan spesifik bir mucize talep etme söz konusu değildir. Hz. Muhammed'in muhataplarının Müslümân olmasını hedeflediği bu tip mucizeler, "Senin peygamber olduğunu nasıl bilebilirim?" diyen bedevi için hurma dalının kopup gelmesi ve dalın şehadet etmesi<sup>60</sup> gibi bazen tek bir kişiye, putperestlerin taptaıkları putun Hz. Muhammed'i ve İslâm dinin övmesi<sup>61</sup> gibi bazen bir topluluğa gösterilmiştir. Bazense bir kişi üzerinde gerçekleştirilen bir mucize ile bir topluluğun imana gelmesi amaçlanmıştır. Örneğin Hz. Muhammed yolda karşılaştığı bir siyahi kölenin yüzünü sıvar ve kölenin yüzü bembeyaz olur. Akabinde kavminin yanına dönen kölenin bu halini görenler imana gelirler.<sup>62</sup>

c) Müminlerin istek ve talepleri.

Mucizelerin muhatapları kimi zaman kafirler değil müminlerdir. Hz. Muhammed onların istek ve talepleri doğrultusunda mucize göstermiştir. Örneğin yeni Müslümân olan bir çift Hz. Muhammed'den küçükken gömdükleri kız çocuklarını diriltmesini talep ederler ve Hz. Muhammed de kızı diriltir. Kabrinden çıkan kız konuştuktan sonra yine yerine döner.<sup>63</sup> Keza bir kavim koyunlarının diğer koyunlardan ayırt edilebilmesini ister, Hz. Muhammed de o koyunların kulaklarını siyaha çevirir.<sup>64</sup> Müminler zaten iman sahibi oldukları için onların mucizeye tanıklık etmelerinden garaz imanlarının kuvvetlenmesidir. Nitekim yine yeni Müslümân olan birinin imanının artması için mucize istemesi üzerine Hz. Muhammed kendi adına ağacı çağırmasını söyler, adamın ağacı çağırması üzerine ağaç yürüyerek gelir ve selam verir.<sup>65</sup> Kimileyin müminler talep etmese de Hz. Muhammed onların imanlarını

<sup>60</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 656a-656b.

<sup>61</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 278b. Bu tip hadiseler aynı zamanda mucizelerin imana davette son çare değil, asıl metot olarak kullanıldığını göstermektedir.

<sup>62</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 661b.

<sup>63</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 677a.

<sup>64</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 675a.

<sup>65</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 656b.

muhkem tutmak için mucize gösterir. Mesela ashabın yediği kuzunun kemiklerini toplatıp kuzuyu tekrar diriltmesi<sup>66</sup> böyle bir mucizedir.

ç) Hz. Muhammed'in dua/beddua etmesi.

Bazı mucizeler Hz. Muhammed'in duasından ya da bedduasından tevellüt etmiştir. Yani mucizenin meydana geliş nedeni Hz. Muhammed'in Allah'tan bir şey talep etmesidir. Mesela Hz. Muhammed'in duası sayesinde Enes b. Mâlik'in evladının ve malının çok olması<sup>67</sup>, Ebû Hureyre'nin hurmalarına dua istemesi ve Hz. Muhammed dua ettikten sonra o hurmaların tükenmemesi<sup>68</sup>, Hz. Muhammed'in kendisiyle alay eden Hakem b. Âs'a beddua edince Hakem b. Âs'ın ağzının yamuk kalması<sup>69</sup>, Hz. Muhammed'in beddua ettiği başka birinin karnının yarılıp ölmesi<sup>70</sup>, Hz. Muhammed'in duasıyla rüzgarın kaybolan bir deveyi getirmesi<sup>71</sup>, keza Hz. Muhammed'in dua ettiği kişinin 94 yaşında saçının sakalının ağırmaması<sup>72</sup> bu türden mucizelerdir.

d) Bireysel sorunların çözülmesi.

Hz. Muhammed'in bazı kimselerin sorunlarını çözmek adına gerçekleştirdiği mucizeler eserde oldukça fazladır. Bunların kimisi bir sorunu önlemeye yönelik kimisiye var olan bir sorunun halledilmesine yöneliktir: Ümmü Mabe'd'in hasta ve zayıf koyununun süt vermesi<sup>73</sup>, Hz.Hasan ve Hz.Hüseyin'in susadıklarında Hz. Muhammed'in dilini emmeleri<sup>74</sup>, davet mektubu verilen elçilerin ertesi gün yataktan gittikleri diyarın dilini öğrenmiş şekilde

<sup>66</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 664a.

<sup>67</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 642b.

<sup>68</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 657a.

<sup>69</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 663a.

<sup>70</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 669a.

<sup>71</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 669b.

<sup>72</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 674b.

<sup>73</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 402b-403a.

<sup>74</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 647b.

uyanmaları<sup>75</sup>, Hz. Muhammed'in kılıcı kırılan Ebû Dücâne'ye verdiği ağaç dalının kılıca dönüşmesi<sup>76</sup>, Câbir-i Ensârî'nin kurumuş kuyusundan ve hurma borcundan şikayet etmesi üzerine Hz. Muhammed'in onun kuyusunu ve hurmalığını bereketlendirmesi<sup>77</sup>, Hz. Muhammed'in bir bedevinin kopan elini yerine takması<sup>78</sup>, kör bir adamın gözlerine üfürünce adamın görmeye başlaması<sup>79</sup>, Katâde b. Numân'ın eline verdiği sopanın aydınlık saçarak evinde saklanan cini göstermesi<sup>80</sup> ve bir çocuğa musallat olan cini çıkarması<sup>81</sup> gibi. Bazen sorunu çözülen bir insan değil, hayvandır. Örneğin Hz. Muhammed'in boğazlanmaktan kurtardığı zayıf deve<sup>82</sup> ve yavrularını emzirmesi için bağıni çözdüğü tutsak ceylan mucizeleri böyledir.<sup>83</sup>

#### e) Bir topluluğa ait sorunların çözülmesi

Hz. Muhammed'in bir topluluğun sorunlarını çözmek adına gerçekleştirdiği mucizeler de eserde oldukça fazladır. Bunların kimisi bir sorunu önlemeye yönelik kimisiyse var olan bir sorunun halledilmesine yöneliktir: Hudeybiye'de susuzluk sıkıntısı ortaya çıkınca Hz. Muhammed'in mazmaza ettiği suyu kuyuya katmasıyla kuru kuyunun suyla dolması, parmaklarından çeşme gibi su akıtması ve duasıyla yağmur yağdırması<sup>84</sup>, az olan yemeği bereketlendirmesi suretiyle yemeğin 1000'e yakın kimseyi doyurması<sup>85</sup>, bir çanak yemekle ve bir

---

<sup>75</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 528b.

<sup>76</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 438b.

<sup>77</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 646b.

<sup>78</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 659b.

<sup>79</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 664b.

<sup>80</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 667a.

<sup>81</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 668a.

<sup>82</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 661a.

<sup>83</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 671a-671b.

<sup>84</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 520a.

<sup>85</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 657a.

bardak sütle ashâb-ı suffedeki tüm açları doyurması<sup>86</sup>, Tebûk gazvesinde orduyu doyurmak için yemeği bereketlendirmesi<sup>87</sup>, yapılan bir mescid için kütük ihtiyacı zuhur edince kesilmiş kütükleri Mekke'den Medîne'ye kadar kanatlandırıp getirtmesi<sup>88</sup>, aç olan ehl-i beytinin doyması için gökten sofrayı indirmesi<sup>89</sup> gibi.

f) Hz. Muhammed'in korunması.

Bazı mucizeler Hz. Muhammed'in karşı karşıya kalabilmesi muhtemel bazı problemlerin önlenmesi için "iradi" değil, "gayr-ı iradi" olarak gerçekleşmiştir. Başka bir deyişle, mucize bizzat Hz. Muhammed tarafından gerçekleştirilmez ama mucize onun için gerçekleşir. Mesela Hz. Muhammed'in yorgunluktan devesinin üzerinde uykuya dalmasıyla onun yüzüne çarpmamak için ağacın ortadan ikiye bölünmesi<sup>90</sup>, vakit namazını kaçırmaması için güneşin hareketini durdurması<sup>91</sup>, ayakkabısına giren yılanı bir kuşun gelip dışarı düşürmesi<sup>92</sup>, güreştiği pehlivanın aklındaki hileyi Cebrâîl'in haber vermesi<sup>93</sup>, Velîd b. Muğîre öldürmeye niyetlenince ona görünmez olması<sup>94</sup> ve ona zarar vermeye gelen Ebû Cehil'in kendisi ile arasında ateşten bir sandık görmesi<sup>95</sup> böyle mucizelerdir.

g) Siyasi mesaj.

---

<sup>86</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 657a.

<sup>87</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 657b.

<sup>88</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 675a.

<sup>89</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 679a.

<sup>90</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 656b.

<sup>91</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 669a-669b.

<sup>92</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 661b.

<sup>93</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 663a.

<sup>94</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 677a.

<sup>95</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 674b.

Eserdeki bazı mucizeler, gelecekte verilen haberlerin tahakkuk etmesi gibi o anda şahit olanlar için değil, sonradan algılayacaklar için gerçekleştirilmiştir. Bunlardan bir kısmı Müslümânlar için siyasi mesajlar taşırlar; çünkü Hz. Muhammed siyasi bir karara işaret etmek için mucize gerçekleştirmiş gibidir. Örneğin Hz. Muhammed'in İslâm topraklarının batıda ve doğuda ulaşacakları yerleri<sup>96</sup>, Hz.Ömer varken fitnenin zuhur etmeyeceğini<sup>97</sup> ama Hz.Osmân'ın ileride öldürüleceğini<sup>98</sup>, Ammâr b. Yâsir'in ehl-i bâğî<sup>99</sup> tarafından katledileceğini<sup>100</sup> haber vermesi, siyasi olayları bildirdiği mucizelerdir. Hz. Muhammed'in avucuna aldığı taşların önce kendi avucunda tesbih etmesi, ardından taşları sırasıyla Hz.Ebû Bekir'e, Hz.Ömer'e, Hz.Osmân'a ve Hz.Alî'ye<sup>101</sup> vermesi ve onların avuçlarında da tesbih etmeleri hulefâ-i râşidînin sırasına işaret etmektedir. Öyle ki ardından taşları Ebû Zerr alınca taşlar sessiz kalır. Ebû Zerr, "Neden tesbih etmediler?" diye sorunca Hz. Muhammed, "Senin hulefâ-i râşidîn gibi olman mümkün değildir!" diye cevap verir.<sup>102</sup> Bunların yanı sıra Hz. Muhammed'in hilafetin kendisinden sonra 30 yıl süreceğini haber verdiği bir mucizesi de vardır.<sup>103</sup>

#### ğ) Dolaylı Yoldan Gerçekleşenler.

Eserde Hz. Muhammed'in büyük dedesi Adnân'ın düşman tarafından sıkıştırılmışken Allah'tan yardım istemesi üzerine dağdan bir elin çıkıp onu dağın tepesine çıkarması ve düşmanlarının helak olması Hz. Muhammed'in mucizesi olarak anlatılır.<sup>104</sup> Filhakika bizzat onun tarafından

<sup>96</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 643b.

<sup>97</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 644a.

<sup>98</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 644a.

<sup>99</sup> Burada ehl-i bâğî, yani yoldan sapmışlar olarak kastedilen Muâviye b. Ebî Süfyân ve takipçileridir.

<sup>100</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 644a.

<sup>101</sup> Bu sıralama eserdeki birçok olayda görülür. Bu dört sahabenin olduğu bir hadise gerçekleşirken vaka ekseriyetle onların halife oluş sırasına göre medyana gelir.

<sup>102</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 655b.

<sup>103</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 644a.

<sup>104</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 160a.

gerçekleştirilmemiştir; onun hürmetine gerçekleşmiştir. Bu mucizeler Ukayl b. Ebî Tâlib'in dağa, "Beni peygamber gönderdi, bana su ver!" demesiyle dağın cevap vermesi<sup>105</sup> ve Zeyneb b. Ümmü Seleme'nin Hz. Muhammed'in abdest suyu artığını yüzüne saçmasıyla 90 yaşında yüzünün yaşlanmaması<sup>106</sup> gibi onun mübarekliğinin başka kimselerde tecelli etmesidir. Enes b. Mâlik'in misafirleri gelince Hz. Muhammed'in yüzü değdiği için yanmayan mendili ateşin içine atarak temizlemesi<sup>107</sup>, kuyunun içine Hz. Muhammed'in tükürüğü ilave edilerek suyunun tatlandırılması<sup>108</sup>, Ümmü Seleme'nin Hz. Muhammed'in terini bir şişeye koyup yeni gelin olacak birinde koku olarak kullanması ve o kokunun hiç çıkmaması<sup>109</sup> gibi Hz. Muhammed'e tevessülen başkaları elinde gerçekleşen harikulade olaylar da bu gruba dahil edilebilir.

h) Diğer nedenler.

Buraya kadar sayılan gerekçeler dışında mucizelerin neden gerçekleştiğinin açık olmadığı ya da salt Hz. Muhammed'in üstünlüğünün gösterilmesi amaçlandığı izlenimi veren bir hayli mucize vardır. Hz. Muhammed'in başının üzerinden kuş geçmemesi, gölgesinin yere düşmemesi, dışkısını yerin yutması<sup>110</sup>, sırtında iki omzu arasında arka tarafını görmesine yarayan iki gözü olması<sup>111</sup>, gelen kavimlere kendi dilleriyle konuşabilmesi<sup>112</sup> gibi özelliklerinin yanı sıra kaybettiği iğneyi ararken bulamayan Hz. Âişe'nin Hz. Muhammed gelince yüzünün nuru sayesinde iğneyi bulması<sup>113</sup>, yabani hayvanların Hz.

<sup>105</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 655b.

<sup>106</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 679b.

<sup>107</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 645a.

<sup>108</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 646b.

<sup>109</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 648a.

<sup>110</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 648b.

<sup>111</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 645b.

<sup>112</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 647b.

<sup>113</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 645a.

Muhammed'e elçi olarak konuşması için kurt göndermeleri<sup>114</sup>, başka bir kurdun Ebû Süfyân ile konuşup Hz. Muhammed'e iman etmesini söylemesi<sup>115</sup>, devekuşuna binmiş bir cinin ve Dımâr adlı bir putun haber vermesiyle bir topluluğun Hz. Muhammed'e iman etmeleri<sup>116</sup> gibi vakalar sadece Hz. Muhammed'in faikiyetini vurgulamak amacıyla anlatılmış olabilir.

Görüldüğü üzere mucizeyi gösteren Hz. Muhammed, bir başkası ya da doğrudan Allah olmaktadır. Mucizenin muhatapları ise inananlar ya da inanmayanlar, tek bir kişi yahut topluluk, o anda tanık olanlar veya rivayetle öğrenenler, yani gaip muhataplardır. Burada altı çizilmesi icap eden husus, mucizelerin gerçekleştirilme nedenleriyle mucizelerin anlatılma nedenlerinin aynı şey olmadığıdır. Örneğin şakk-ı kamer mucizesinde Hz. Muhammed'in maksadı muhataplarını hak peygamber olduğuna ikna etmektir; fakat bu rivayet İslâm dininin hak din olduğunu iddia etmek, Hz. Muhammed'in fiziksel alemin sınırlarını alt üst edecek şeyleri bile yapabildiğini ispatlamak, kafirlerin çok büyük bir mucize gördükleri halde küfürlerini nasıl sürdürdüklerini belgelemek veya çekilen uzay fotoğraflarında ayda çatlak görülmesinin sebebini izah etmek gibi pek çok gayeye matuf olarak aktarılabilir.

Mucizevi olayların eserdeki en büyük işlevi ise, peygamberlerin derecelerinin tayin edilmesinde bir ölçüt olarak kullanılmasıdır. Bunun hakkında ayrı bir bölüm olduğu için mucizenin bu fonksiyonuna yukarıdaki tasnifte yer verilmemiştir.

#### 4. Mucizevi Olayların Peygamberlikte Üstünlük Kıstası Olarak Kullanılmaları

Ehl-i kitâb ile Müslümânlar arasındaki anlaşmazlığın ana konusu Hz. Muhammed'in nübüvvetidir. Zira Müslümânlar için Hz. Muhammed'den önce gelen peygamberlere inanmak imanın bir şartıyken<sup>117</sup> Hıristiyanlar ve Yahûdiler Hz. Muhammed'in nübüvvetini inkar etmişlerdir.<sup>118</sup> Henüz Kurân-ı

<sup>114</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 671b-672a.

<sup>115</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 655a.

<sup>116</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 660b.

<sup>117</sup> el-Bakara 2/136.

<sup>118</sup> İmâm Gazzâlî (v. 505) Hz. Muhammed'in nübüvvetini inkar edenleri üç gruba ayırır. Biri onun sadece Araplara gönderildiğini ileri süren Hıristiyanlardır. İkinci grup, Hz. Mûsâ'dan sonra peygamber gelmediğini iddia eden Yahûdilerdir. Üçüncü grup ise neshi

Kerîm nazil olmaya başlamadan kendilerini Tanrı'nın seçilmiş kulları olarak gören ehl-i kitâb<sup>119</sup>, Hz. Muhammed'in tebliğinden haberdar olduktan sonra bu tutumlarını sadece müşrik Araplar üzerinde değil<sup>120</sup>, Müslümân Araplar üzerinde de devam ettirmişlerdir.<sup>121</sup> Hz. Muhammed'in tebliğinden sonra Müslümânlar da kendilerini savunmaya geçmişler, iki din mensuplarının birbirlerinin dinlerine olan eleştirinin ana omurgasını nebilerin kıyaslanması oluşturmuştur.<sup>122</sup> Hicri I. asırda çeşitli din ve inanç sahibi milletlere hakim olan Müslümânlar bu milletlerin kendi inançlarında bulunan peygamber ve azizler hakkında birçok mucizevi menkıbeler anlattıklarına şahit olmuşlar<sup>123</sup>, hicri III. asrın ilk yarısına gelince kendi peygambelerinin nübüvvetini ispat sadedinde eserler kaleme almışlar ve bunlara a'lâmü'n-nübüvve, alâmâtü sıdkı'r-rasûl, âyâtü'n-nebî, isbâtü'r-rusul, el-hucce ve'r-rusul isimlerini vermişler, ikinci yarısında ise bunları el-hucce ve'n-nübüvve, delâilü'n-nübüvve ve emârâtü'n-nübüvve adlı eserler takip etmiştir.<sup>124</sup>

---

onaylamalarına karşın Hz. Muhammed'in nübüvvetini inkar edenlerdir. bk. Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 167-172.

<sup>119</sup> "Yahudilerin ve Hıristiyanlar Adem, Nuh, İbrahim, İsmail, İshak, Yusuf, Musa, Harun, Davut, Süleyman, Zekeriya, Meryem, İsa gibi peygamberler ve önemli şahsiyetler üzerinden diğer dinlerdekilere baskı yapıyordu. Yahudiler kendilerini öteden beri Tanrı'nın seçilmiş kulları olarak görüyordu. Hıristiyanlar ise İsa Mesih'i kabul etmeyi seçilmişliğin bir parçası haline dönüştürerek kurtuluşu Mesih'e inanma şartına bağlamışlardı." bk. Mahmut Aydın - Asım Duran, *Kur'an ve Hıristiyanlar* (Kuramer, 2019), 213.

<sup>120</sup> Kurân'da yer alan Nûh ve Yûsuf kıssaları Tevrâtla çok benzerdir. Âd, Semûd, Sebe, Medyen ve Lokmân kıssaları yer, kaynak ve rivayet olarak Araplara aittir. Tevrat'ta geçen bazı kıssalar Kurân'da olmadığı gibi Kurân'daki İbrâhîm kıssası da (zürriyetini Beytül-harâma yerleştirmesi, İsmâîl ile Kabe'yi inşası, hac geleneklerini belirlemesi, putlarla ilgili kavmine karşı tutumu ateşe atılışı vs) Tevrât'ta yer almaz. İlgili konu için bk. M. İzzet Derzeve, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, çev. Mehmet Yolcu (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011), 1/293-297. Müşrik Arap toplumunun, Hz. Muhammed'in tebliğini "öncekilerin masalları" (bu ifadeyle bu kıssaları Hz. Muhammed'in vahiy yoluyla öğrendiğine inanmadıkları kastedilir) olarak değerlendirmeleri bk. el-Enâm 6/25, en-Enfâl 8/31, el-Furkân 25/5; Hz. Muhammed'den önceki peygamberler gibi mucize getirmesini istemeleri bk. el-Enbiyâ 21/5, el-Kasas 28/48, el-İsra 17/90-93; peygamberlik geleneği geçmişinde yaşanmış kıssaları sormaları bk. Yûsuf 12/7, el-Kehf 18/22, el-Kehf 18/83 önceki milletlerden ve peygamberlerden ana hatlarıyla ya da detaylarına varıncaya kadar haberdar olduklarını ve nübüvvet kurumunu ciddiye aldıklarını göstermektedir.

<sup>121</sup> Bu duruma Kurân-ı Kerîm'de de işaret edilmektedir. bk. el-Bakara 2/111 ve en-Nisâ 4/123.

<sup>122</sup> Mesela Abdullâh b. Sebe, "Dünyaya yeniden dönmeye Muhammed İsâ'dan daha layıktır" demiştir. bk. Ethem Ruhi Fiğlalı, "Abdullah b. Sebe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/133.

<sup>123</sup> Adem Apak, *Siyer Araştırmaları* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2016), 146.

<sup>124</sup> Erdiñç Ahatlı, *Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 79-80.



Din mensupları arasındaki rekabetin nebiler üzerinde, nebilerin de getirdikleri mesajlardan ziyade gösterdikleri mucizeler üzerinde cereyan ettiği, telif edilen eserlerde Hz. Muhammed'in nübüvveti anlatılırken nelere yoğunluk verildiği dikkate alınarak tespit edilebilir. Mesela Süyûtî (v. 911) her peygambere verilen mucizelerin ve üstün vasıfların ya benzerlerinin ya da daha üstününün Hz. Muhammed'e verildiğini zikretmiş<sup>125</sup>, Hz. Muhammed'de görülüp diğer peygamberlerde görülmeyen mucizeler için ayrı bir bölüm açarak kitabında 80 küsur mucizesine yer vermiştir.<sup>126</sup> Kâdî İyâz (v. 544) meşhur *Şifâ*'sında peygamberler içinde en çok mucizesi olanın Hz. Muhammed olduğunu, ayrıca onun mucizelerinin diğer peygamberlerin mucizelerinden daha büyük ve etkili olduğunu beyan etmiştir.<sup>127</sup> Nitekim eserinin büyükçe bir bölümünü Hz. Muhammed'in mucizelerine ayırmış ve onları mahiyetlerine göre kategorize etmiştir.<sup>128</sup> İsmâîl Hakkı Bursavî de (v. 1137) *Rûhu'l-beyân* adlı tefsirinde Hz. Muhammed'in üstünlüğünü mucize ile temellendirmiştir: "O, diğer peygamberlerden pek çok bakımdan üstündür. Zira ona, hiçbir peygambere verilmeyen üç binden fazla mucize verilmiştir."<sup>129</sup>

İslâm dininin hak ve üstün olduğunu Hz. Muhammed'in gösterdiği mucizeler yoluyla ispatlayan<sup>130</sup> teliflerin başında delâilü'n-nübüvve türü altında ele alınan eserler gelmektedir. Bu türün en meşhur örneklerinden biri olan *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* baştan sona incelendiğinde eserin telif sebebinin Hz. Muhammed'in nübüvvetinin hak olduğunun delillendirilmesi olduğu açıkça görülebilir. Delillerin tamamına yakını mucizevi olaylardır. Aktarılan hadiselerde vurgulanan ise Hz. Muhammed'in diğer peygamberlerden ve ümmetinin de diğer ümmetlerden mertebeye üstünlüğüdür. Bu üstünlük,

<sup>125</sup> bk. Ebu'l-Fazl es-Suyûtî, *Kifâyetü't-tâlibi'l-lebîb fî Hasâisi'l-habîb* (Haydarabad: Daîretü'l-Maârifî'n-Nizâmiyye, 1320), 2/179.

<sup>126</sup> bk. *Kifâyetü't-tâlibi'l-lebîb fî Hasâisi'l-habîb*, 2/174.

<sup>127</sup> bk. Kâdî İyâz, *eş-Şifâ bi-ta'rîfi Hukûki'l-Mustafâ*, thk. Ali Muhammed Bicavi (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1977), 1/523.

<sup>128</sup> bk. *eş-Şifâ bi-ta'rîfi Hukûki'l-Mustafâ*, 1/341-533.

<sup>129</sup> İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l Beyân*, çev. Ömer Çelik vd. (İstanbul: Erkam Yayınları, 2005), 2/468.

<sup>130</sup> Tarih sahnesinde bunu yapanlar elbette sadece Müslümânlar değildir. Örneğin Spinoza Yahûdîlerden bahsederken şöyle der: "Dönemlerinde güneş, ay, toprak, hava, su vs. gibi görünür tanrılara tapınan paganları ikna etmek istiyorlardı. Onlara bu tanrıların güçsüz, istikrarsız ya da değişken niteliklerini ve görünmez bir Tanrı'nın hakimiyeti altında olduklarını göstermek için kendi mucizelerini anlatıyorlardı." bk. Benedictus Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, çev. Cemal Bâli Akal - Reyda Ergün (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2016), 119.

şüphesiz geçmiş peygamberlere iman etmeyen için bir şey ifade etmeyeceği için burada muhatabın ehl-i kitâb olduğu barizdir. Eser, mucize<sup>131</sup> ya da rivayet adı altında Hz. Muhammed'in kendinden önce gönderilmiş enbiyaya faikiyetini vurgulayan pek çok vaka, görüş ve işaret ihtiva etmektedir.<sup>132</sup>

#### 4.1. Nûr-ı Muhammedî Akidesi

Eserin temel izleklerinden birisi nûr-ı Muhammedî akidesidir. Bu akideye göre Hz. Muhammed'in nuru hem ilk yaratılıştır hem de kainatın yaratılma nedenidir. Buna istinaden yaratılış (İ. genesis), evrenin meydana gelişi (İ. cosmology) ve insanlığın türeyişi (İ. anthropogeny) Muhammedî nur ile temellendirilmiştir. Nûr-ı Muhammedî, Hz.Âdem'in dünyaya gönderilmesiyle birlikte babadan oğula geçerek<sup>133</sup> Hz. Muhammed'e kadar ulaşır. Onun nurunu taşıdığına farkında olan peygamberler bu nurun kendi soylarından sorunsuz bir biçimde tecessüm etmesini, tebliğ vazifelerinin yanı sıra başka bir görev olarak addettikleri anlaşılmaktadır. Mesela Hz.Âdem vefat etmeden evvel Hz.Şîs'e bu nuru emanet olarak bıraktığını söyler:

"Âdem 'aleyhi's-selâm Şîs 'aleyhi's-selâma vaşiyet idüp, 'Fahır-ı 'âlem şallallâhu 'aleyhi ve sellemüñ nûrı sende emânetullâhdur. Şakın ħâtûnlaruñ pākizesinden ğayrı yere taķarrub itme' didikden şoñra ol ħazretüñ virdi lisânında ve maĥâbbeti ķalbinde şâbit ü dâim oldu, âĥir-i 'ömrine dek."<sup>134</sup>

Başka bir rivayette Hz.İbrâhîm oğlu Hz.İsmâîl'in eşinin kendisine olan davranışından memnun kalmaz ve ondan boşanmasını ister. Diğer

<sup>131</sup> Mucize mefhumunun eserde "Hz. Muhammed'in peygamberliğine ya da üstünlüğüne delil teşkil edebilecek herhangi bir delil" anlamında kullanıldığı daha önceki bölümlerde açıklanmıştır.

<sup>132</sup> Makalenin hacminin gereksiz yere büyümemesi amacıyla meramı anlatacak kadar örnekle iktifa edilecektir.

<sup>133</sup> Eserde nurun geliş sırası şöyledir: Âdem - Şîs - Enûş - Kînân - Mehlâ'îl - Yârid - Ahnûh/İdrîs - Metûşelah - Lâmek - Nûh - Sâm - Arfaĥşad - Âbir/Hûd - Şâleh - Fâleh - Eşrû/Eşbû/Sâri - Argavâ - Nâhûr - Târah/Âzer - İbrâhîm - İsmâîl - Kaydâr - Haml - Nâbit - Hemeysa - Üded - Adnân - Me'add - Nizâr - Mudar - İlyâs - Müdrîke - Huzeyme - Kinâne - Nadr - Mâlik - Fîhr - Gâlib - Lüey - Ka'b - Mürre - Kilâb - Kusayy - Abdulmenâf - Hâşim - Abdulmuttalib - Abdullâh - Muhammed. bk. Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 176a. Eserde birinci rûknü boyunca Hz.Âdem'den Hz. Muhammed'e aktarılmakta olan nur mütemadiyen babadan oğula intikal etmektedir. Nuru taşıyan erkek, eşini hamile bırakınca bu nur taşıyıcı olan erkeği terk edip 9 ay süreyle eşinde kalmakta, ardından yeni doğan erkek çocuğa geçmektedir.

<sup>134</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 182a.

hanımından oldukça memnundur ve bu nuru 9 ay müddetçe onun taşımaya layık olduğunu söyler.<sup>135</sup>

Hız. İsmâîl de bu müjdeli haberi eşiyle paylaşır:

"Hâtirîñ hoş tüt, eşik sensin, ol hâzretüñ nûrı saña müyesser olur' dedi.  
Fî'l-hakîka ol nûr-ı şerif Hâlenüñ rahmine intikâl idüp kaldı."<sup>136</sup>

Peygamberlerin kendilerinden sonra gelenleri ya da gelecek olanları müjdelemesi hususu, vahyin kendisinden sonra da devam edeceğinin işareti olduğu kadar, sonraki neslin kendilerine elçi olarak gelen kişilere karşı tepkilerini ortadan kaldırmak için de söylenmiş olabilir.<sup>137</sup> Ancak bu akide çerçevesinde ön plana çıkan husus, nûr-ı Muhammedî'nin intikaliyle Allah'ın dininin de kemale ermesidir. Eserin bir yerinde bu, analogi yoluyla anlatılmıştır:

"Hakîkat-i dîni hâzret-i Hakk celle ve 'alâ' rûz-ı ezelde enbiyâ' 'aleyhimü's-selâma havâle itdi. Cümle enbiyâ'-i 'izâm sa'y idüp anuñ itmâmı hâzret-i hâtemü'l-enbiyâ' Muhammed Muştafâ 'aleyhi's-şalâtu ve's-selâm ile müyesser oldu. Bunuñ mişli buğdaya nazar eyle. Evvelâ pâk iderler, tâ kim nân ola kaç üstâd elinden geçer. Evvel ğırbâle vaz' idüp ğırbâlden geçürmege bir kimesne ta'yîn olunur. Biri dağı degirmende un ider. Ve biri dağı hamir idüp biri tennüre qor, tamâm ola. Pes hâzret-i Âdem 'aleyhi's-selâm zamânından tâ 'îsâ 'aleyhi's-selâm zamânına dek emr-i dîne hıdmet itdiler. Çün kim nevbet hâtemü'l-enbiyâ'ya irişdi, tennür-ı maħabbetde ol nânı pişürüp, *el-yevme ekmeltu lekum dînekum*<sup>138</sup> cümle halkı ziyâfete da'vet idüp, *bu'îstu ile'l-halki kâffeten* ya'nî cümle halka ba's olundum, hemân bîminnet ol nândan kuvvet idinüp kuvvet-i rûhâniyye tahşil ideler. Ve menzil-i maqşudlarına vâşil olalar."<sup>139</sup>

Eserde birçok olay nûr-ı Muhammedî akidesince izah edilmiştir. Örneğin Hz.Âdem zellesinden dolayı melekler tarafından tutulup çıkartılmak

<sup>135</sup> Nûr-ı Muhammedî akidesine istinaden kaleme alınan birçok eserde olduğu gibi bu eserde de nurun sadece "temiz ve taşımaya layık olan" kimselerce aktarılabildiği anlatılırken Hz.İbrâhîm'in babası Âzer'in putperest olmasına rağmen nuru taşımaya ve intikal ettirmesi konusu atlanmıştır.

<sup>136</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 157a-157b.

<sup>137</sup> Namık Kemal Okumuş, *Müslüman Kültürün Ehl-i Kitap Kaynakları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 148.

<sup>138</sup> el-Mâide 5/3

<sup>139</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 33b-34a.

istendiğinde bir ağaçtan diğer ağaca sarılmak suretiyle Allah'tan bağışlanma ister. Allah'ın rahmeti ise Hz.Âdem'in cennette gördüğü Hz. Muhammed'in nurunu hatırlayıp onun varlığına tevessülen af dilemesiyle tecelli eder:

"Cümle enbiyâ'yı zıkr idüp âhîr rahmeten li'l-âlemîn ve seyyidü'l-mürselîn Muḥammed Muşţafâ şallallâhu 'aleyhi ve sellem ḥâṭırına getirüp eyitdi ki 'Yâ rabbî, va'd itdüñ ki nesliñden bir peygamber getirürem. Her bâr ki senden bir zelle şâdır ola anuñ dâmen-i şefâ'atine yapış, ḥalâş olursın. Ol nebî ḥürmetine baña rahm eyle' didi. Pes Ḥaḳḳ te'âlâ buyurdi ki 'Yâ Âdem, baña 'azîm şefî' getürdüñ. Saña her ne dilerseñ virmek lâzım oldı'."<sup>140</sup>

Bilahare Allah Hz.Âdem'i yeryüzüne halife olarak gönderdiğinde Hz.Âdem'in tevbesinin kabul olunması, kendi soyundan gelecek olan Hz. Muhammed'in şefaatine sığınmasıyla gerçekleşir:

"'Yâ Allâh, Muḥammed ḥürmeti içün beni yarlıga' didi. Ḥaḳḳ te'âlâ buyurdi ki 'Muḥammedi neden bildiñ.' Âdem eyitdi, 'Yâ rabbim, baña rûḥ nefḥ itdikde gözüm açdum. Sâḳ-i 'arşda gördüm ki *lâ ilâhe illallâh muḥammedun rasûlullâh* yazılmış. İsmüñe muḳârin itdügüñden bildüm ki katıñda sevgilüdür.' Ḥaḳḳ te'âlâ buyurdi ki 'Zürriyâtıñdan bir peygamber. Ol olmasa seni ve evlâdıñı ḥalk itmez idüm. Anı şefî' ittiḥâz itdiñ. Seni yarlıgadum ve günâhıñ bağışladum'."<sup>141</sup>

#### 4.2. Hz. Muhammed ve Diğer Peygamberler Arasındaki Ontolojik Bağ

Diğer peygamberler Hz. Muhammed'in sadece nurundan yaratılmamış, varlıkları onun varlığıyla değer kazanmıştır:

"Mülk ü melek anuñ nûri ve cân u cihân anuñ naẓar-ı luṭfıyla manzûrdur. Ve enbiyâ' u evliyâ' ol nûrdan iḳtibâs itmişlerdür. Necât-ı Nuh ve vefâ'-ı Ḥalîl ve şafâ'-ı İsmâ'il ve 'izzet-i Ya'kûb ve şihḥat-i Eyyûb ve necât-ı Yûsuf ve icâbet-i Yûnus ve tebcil-i Mûsâ ve İncil-i 'İsâ ve şafvet-i Yahyâ cümle anuñ zât-ı sûtüde-i şifâtından iktisâb olunmuşdur."<sup>142</sup>

Keza diğer peygamberler ona hizmet etmekle şeref bulurlar:

<sup>140</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 95b.

<sup>141</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 99b.

<sup>142</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 27b.

"Âdem 'aleyhi's-selâm aña mütâbe'atden dem urur. İdrîs 'aleyhi's-selâm şuffa-i tedrîsinüñ mu'îdidür. Nûh 'aleyhi's-selâm hayl ü haşeminüñ keştibânıdır. İbrâhîm 'aleyhi's-selâm ebnâ'-ı sebîlinüñ muzîfidür. İsmâ'il 'aleyhi's-selâm teslîm-i fermânı ve muhtâc-ı kurbânıdır. İshâk 'aleyhi's-selâm müştâk-ı dîdârıdır. Ya'kûb 'aleyhi's-selâm mu'tekef-i beyt-i ahzânıdır. Yûsuf 'aleyhi's-selâm taht-ı baht ve kaşr-ı Mısrınıñ şâdânıdır. Mûsâ 'aleyhi's-selâm nedîm-i haremîdür. Dâvûd 'aleyhi's-selâm râzinüñ perdedârıdır. Süleymân 'aleyhi's-selâm hâmil-i livâ'-i 'âlisidür. Yûnus 'aleyhi's-selâm baht-ı nî'metinüñ garîkidür. İskender tîlîb-i zülâl-i vişâlidür. Loqmân hikmeti süfresinüñ loqmahvârıdır. Yahyâ 'aleyhi's-selâm şevk-ı vişâlinüñ gamküsârıdır. 'İsâ 'aleyhi's-selâm kudûminüñ mübeşşirîdür."<sup>143</sup>

Kurân-ı Kerîm'de diğerk peygamberlerle ilgili bulunan ayetler Hz. Muhammed'in hürmetine istinaden izah edilmiştir:

"Hakık te'âlâ Âdem 'aleyhi's-selâmı iştîfâ' idüp, *innallâheştafâ âdeme*<sup>144</sup> buyurduğı anuñ 'izzetinedür. Ve İbrâhîm 'aleyhi's-selâmı halîl ittihâz idüp, *ve'tteħazallâhu ibrâhîme halîlen*<sup>145</sup> fermânı anuñ berekâtıyladır. Ve Mûsâ aleyhi's-selâm kelîm olup, *ve kellemallâhu mûsâ teklîmen*<sup>146</sup> anuñ şemâ'ilinden bir şemmedür. Dâvûd 'aleyhi's-selâm, *yâ dâvûdu innâ ce'alnâke halîfeten fi'l-arq*<sup>147</sup> anuñ hürremin luftından bir hüşedür. Rihi Süleymân 'aleyhi's-selâm teşhîr kılup, *ve lisuleymâne'r-rîha ğuduvvuhâ şehru ve revâhuhâ şehr*<sup>148</sup> anuñ şofra-i in'âmından bir nî'metdür. Zekeriyyâ 'aleyhi's-selâmuñ beşâreti, *innâ nubeşşiruke bigülâmin*<sup>149</sup> anuñ in'âmından bir nî'metdür. Yahyâ 'aleyhi's-selâma kitâb virüp, *yâ yahyâ ħuzi'l-kitâbe bikuvvetin*<sup>150</sup> anuñ şecerresinden bir şemeredür. 'İsâ 'aleyhi's-selâmuñ semâ'ya 'urücü, *yâ 'isâ innî muteveffike verâfi'uke*

<sup>143</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 29a.

<sup>144</sup> Âl-i İmrân 3/33

<sup>145</sup> en-Nisâ 4/125

<sup>146</sup> en-Nisâ 4/164

<sup>147</sup> Sâd 38/26

<sup>148</sup> Sebe 34/12

<sup>149</sup> Meryem 19/7

<sup>150</sup> Meryem 19/12

*ileyye*<sup>151</sup> bustânından bir güldür, *şallallâhu 'aleyhi ve 'alâ cemî'i'l-enbiyâ'i ve'l-murselin*.<sup>152</sup>

Diğer nebilere Hz. Muhammed'in varlığı ve ona hizmet ile şeref bulurken Hz. Muhammed'in de kendinden önce yaşamış olan sair peygamberlerin en iyi özellikleriyle ve en güzel ahlaki hususiyetleriyle mücehhez olduğu ifade edilir:

"Melik eyitdi, 'Ey güzide-i 'Arab, ol vakit geldi ki senüñ evlâdından bir kimesne dünyâya gele, Âdem-şıfat Şîş-nisbet İdris-rif'at Nûh-da'vet İbrâhîm-ğullet İsmâ'îl-fidyet Ya'kûb-mihnet Yûsuf-şabâhat Mûsâ-mükâlemet Dâvûd-ğılâfet Süleymân-ğaşmet Lokmân-ğikmet İskender-ğukûmet Zekeriyâ-ğıdmet Yahyâ-işmet 'İsâ-ğahâret bülendmakâm Muhammed nâm 'aleyhi efđalü'ş-şalavât ve's-selâm zuhûra gelecekdür."<sup>153</sup>

"cemî-i ahlâk-ı hamîde ve evşâf-ı pesendide ol hâzretde mevcûd idi. Hakk te'âlâ kendinüñ gökçek halk itdüğü halkı birer ikişer enbiyâ'da emânet kodı. Muhammed şallallâhu 'aleyhi ve sellem anlaruñ cümle ahlâkın tetebbu' idüp kendide cem' itdi (...) Âdem 'aleyhi's-selâmdan tevbe ü istigfâr ve Nûh 'aleyhi's-selâmdan şükür ve İbrâhîm 'aleyhi's-selâmdan ħilm ve İsmâ'îl 'aleyhi's-selâmdan 'adl ve Mûsâ 'aleyhi's-selâmdan ihlâş ve Dâvûd 'aleyhi's-selâmdan i'tizâr ve Süleymân 'aleyhi's-selâmdan tevâzu' ve Ya'kûb 'aleyhi's-selâmdan ħüsni zann ve Eyyûb 'aleyhi's-selâmdan şabır ve 'İsâ 'aleyhi's-selâmdan zühhd aħz idüp bundan ziyâde nice ahlâk anda mevcûd oldu, tâ kim, *inneke le'alâ ħulûkin 'azîm*<sup>154</sup> anuñ şânında nâzil oldu."<sup>155</sup>

### 4.3. Mirac

Eserde mirac bahsine genişçe yer verilmiştir. Bu hadiseye ayrıntılarıyla yer verilmesinin nedeni, miracın makamların en yücesi olmasına rağmen diğer siyer yazarlarının buna gereken önemi vermemeleridir.<sup>156</sup> Halbuki miracın

<sup>151</sup> Âl-i İmrân 3/55

<sup>152</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 29b.

<sup>153</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 29b.

<sup>154</sup> el-Kalem 68/4

<sup>155</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 649a-649b.

<sup>156</sup> Mezkur eserde mirac hakkında birçok kaynaktan malumat toplandığı ve bu hususiyetinin eseri diğer siyerlerden ayrıcalıklı hale getirdiği şöyle ifade edilmiştir: "bu makâm gayet makâmâtüñ ulusu iken ehl-i siyer igmâz itmışlerdür. Ve bu faķir-i ħaķir bu bâbda ne deñlü

peygamberler de dahil hiçbir varlığın asla ulaşamadığı ve ulaşamayacağı bir yücelik mertebesi olduğu ifade edilmiştir:

"Dağı bizüm resûlümüz şallâllâhu 'aleyhi ve sellem sâir enbiyâ' üzere fazîleti iki nesne iledür. Biri dünyâda mi'râc ile ve biri âhîretde şefâ'at ile."<sup>157</sup>

Hiz. Muhammed'i miracıyla diğer peygamberlerden üstün kılan şey, gök tabakalarında diğer peygamberlerden daha yukarıya çıkması, Allah'a Cebrâil de dahil hiçbir varlığın yakınlaşmadığı kadar yakınlaşmasıdır.<sup>158</sup> Çokluk'tan birliğe doğru yapılan bu yolculuğun adım adım nasıl gerçekleştiği ve gerçekleşen olayların hikmetleri ayrıntılarıyla verilmiştir. Kıyas örneği olarak çoğunlukla Hz.Mûsâ'nın kıssası kullanılmıştır:

"Enbiyâ' 'aleyhimü's-selâmî hazret-i sultân-ı enbiyâ' semâvâtda görmek delîldür ki derecesi cümle enbiyâ'nuñ derecesinden yucedür. Hattâ Mûsâ 'aleyhi's-selâmî dördüncü kat gökde görüp eyitdi, 'Bu maķâmda tevaķķuf iden, *erini enzur ileyk*<sup>159</sup> teveccüh ider. Naķar-ı şerîfi, *unzur ile'l-cebel*<sup>160</sup> dinildikde ķademüñ maķallinden tecâvüz itdirdüm ve cebele naķar itdüm. *len terâni*<sup>161</sup> te'dibine mübtelâ olduñ.' Lâcerem hazret-i seyyidü'l-mürselin şallâllâhu 'aleyhi ve sellem mübârek gözlerin ķaldurmadı, *mâ zâġa'l-başaru ve mâ řaġâ*<sup>162</sup>. Eger anuñ dağı mübârek çeşm-i şerîfi ķademinden tecâvüz eylese, *elem tera ilâ rabbike*<sup>163</sup> hîşâbı gelmez idi. Ve maķâm-ı *ķâbe ķavseyni ev ednâ*<sup>164</sup>dan müte'aķhır olmazdı."<sup>165</sup>

---

rivâyât ve ne ķadar nûkât vâķi' olmuş ise cem'-i kütübden cem' itmegi münâsib gördüm. Ehl-i tefsir ve ehl-i ĥadîş ne ki irâd itmişlerdür, ekşeri zıkr olundu. Bu sebeb ile bu kitâb sâir siyerlerden mümtâz olur" bk. Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 306b.

<sup>157</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 373a. Eser boyunca Hiz. Muhammed'i diğer peygamberlerden üstün kılan yüzlerce özelliği sayılırken burada faikiyetin sadece mirac ve şefaât ile sınırlandırılması dikkat çekicidir.

<sup>158</sup> Kesretten vahdete yaklaşma hadisesinin semada cereyan etmesi; mükemmelliğin, ilahi varlıkların, Allah'ın arşının ve kürsisinin ay üstü alemde tasavvur edilmesi ve dünyadan uzaklaşıp yükselmek suretiyle Allah'a yakınlaşılacağı inancından ileri gelmektedir.

<sup>159</sup> el-Arâf 7/143

<sup>160</sup> el-Arâf 7/143

<sup>161</sup> el-Arâf 7/143

<sup>162</sup> en-Necm 53/17

<sup>163</sup> el-Furkân 25/45

<sup>164</sup> en-Necm 53/9

<sup>165</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 374a.

Hız. Mûsâ'nın Tûr dağına çıkmasıyla Hız. Muhammed'in miracta yukarı doğru yükselmesi arasında birçok kez karşılaştırmalar yapılmıştır:

"Biri oldur ki ümmeti taşdik itmege yetmiş şâhid lâzımdur. Belki anuñla dağı inanmayup, '*len nu'mine leke hattâ nerallâhe cehraten*<sup>166</sup>' didiler. Ümmet-i Muḥammed şallallâhu 'aleyhi ve sellemi bu deñlü yıllardan şofıra mi'râci işidüp taşdik ve taḥsin iderler. İkinci ol esrâr ki Mûsâ 'aleyhi's-selâma keşf olunur. Anda kavminüñ dağı müşâreketi var idi. Anuñçün anları bile getürdi. Ammâ ḥabîbullâh şallallâhu 'aleyhi ve selleme olan esrârda ne melek ne ins ve ne cinn müşâreketi yokdur. Belki kendü münferiddür. Ve dağı, *feevḥâ ilâ 'abdihî mâ evḥâ*<sup>167</sup>."<sup>168</sup>

"Mûsâ 'aleyhi's-selâm 'âşık u âşufte idi. *innî enallâh*<sup>169</sup> şarâbını, ve *kellemallâhu mûsâ tekliman*<sup>170</sup> câmından nûş idüp, *rabbi erini enzur ileyk*<sup>171</sup> feryâdın itdi. ve *lâkini'nzur ila'l-cebe*<sup>172</sup> cevâbi gelicek cebele nazâr itdi. *len terâni*<sup>173</sup> ma'nâsı zuhûr itdi. Ya'nî ey Mûsâ, eger 'işkimizuñ sırr-ı serḥaddine irişeydiñ ğayrı nazâr itmez idiñ. 'Âşık-ı şâdik Muḥammed şallallâhu ve sellem ki ḥazâ'in-i mülk ü melekûti ve defâin-i ğayb u şehâdeti aña 'arz itdüm. Birine iltifât itmedi. Ve kûşe-i çeşmi ile nazâr eylemedi. *mâ zâğâ'l-başaru ve mâ tağâ*<sup>174</sup>."<sup>175</sup>

"Mûsâ 'aleyhi's-selâm kendi şifâtiyla kâ'im idi. Lâcerem cebele bir nazâr anı mağlûb itdi. Çün kim Muştafâ şallallâhu 'aleyhi ve sellem Ḥakk şifâtiyla kâ'im idi, iki 'âleme ğâlib oldı."<sup>176</sup>

Mirac üzerinden Hız. Muhammed ve diğere peygamberlerin dereceleri de mukayese edilmiştir:

"Âdem 'aleyhi's-selâm cennetde idi (...) cennete 'izzet ile iletdiler, mezellet ile iḥrâc eylediler. Ḥvâce 'aleyhi's-şalâtu ve's-selâm kâbe

<sup>166</sup> el-Bakara 2/55

<sup>167</sup> en-Necm 53/10

<sup>168</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 384a.

<sup>169</sup> Tâ-Hâ 20/14. Ayet "innenî enallâh" şeklindedir.

<sup>170</sup> en-Nisâ 4/164

<sup>171</sup> el-Arâf 7/143

<sup>172</sup> el-Arâf 7/143

<sup>173</sup> el-Arâf 7/143

<sup>174</sup> en-Necm 53/17

<sup>175</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 384b.

<sup>176</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 381b.



ķavseyñ maķāmına 'izzet ile iletüp ziyāde 'izzet ile getürdiler"<sup>177</sup>;  
"Ādem 'aleyhi's-selāmı cennetden irsāl idicek melā'ikeye, 'ğuddū  
ebşārikum<sup>178</sup>', ya'nī, 'Gözleriñüz örtüñ' didiler. Sulţān-ı kevneyñ  
dünyāya mürāca'at itdikde cümle melā'ike görmege muntazır  
oldılar"<sup>179</sup>; "Ādem 'aleyhi's-selām cennetden çıkup dünyāya gelmege  
teveccüh idicek refiķi Ĥavvā' ve yılan ve řāūs idi. Bizüm seyyidimiz refiķi  
Cebrā'īl ve Mīkā'īl ve İsrāfil ve melā'ike-i muķarrabīn idi"<sup>180</sup>; "Ādem  
'aleyhi's-selām dünyāya geldikde, ŗumme'ctebāhu rabbuhu<sup>181</sup> ŗadāsı  
zāhir oldı. Bizüm seyyidimiz geldikde, subĥāne'llezī esrā bi'abdihī<sup>182</sup>  
āyet-i kerimesi geldi"<sup>183</sup>

denilerek mirac özelinde Hz. Muhammed'in Hz.Ādem'den üstünlükleri  
vurgulanmıştır.

"ķālallāhu te'ālā ve refa'nāhu mekānen 'aliyyan<sup>184</sup>. Anı dördüncü kat  
gökde, ve bir rivāyetde altıncı semā'ya, iletdiler, melā'ike ile muşāĥabet  
eyleye. Bizüm ĥvācemizi yedi kat gökden yukaru, ev ednā<sup>185</sup> maķāmına  
irişdirdiler, tā kim Ĥaķķ subĥānehu ve te'ālā ile mükāleme eyleye"<sup>186</sup>

denilerek mirac özelinde Hz. Muhammed'in Hz.İdrīs'den üstünlükleri  
vurgulanmıştır.

"Anı dünyā göğine iletdiler ki *ve kezālike nurī ibrahīme melekūte's-  
semāvāt*<sup>187</sup>. Anda ümmetinüñ helāklığın istedi (...) eger senüñ du'ā'ñ ile  
helāk idersem ķullarımdan kimesne ķalmaz. *ve lev yu'āĥizullāhu'n-nāse*

<sup>177</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 383b.

<sup>178</sup> en-Nūr 24/30. Ayet "yağuddū min ebşārihim" şeklindedir.

<sup>179</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 383b.

<sup>180</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 383b.

<sup>181</sup> Ta-Hâ 20/122

<sup>182</sup> el-İsrâ 17/1

<sup>183</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 383b.

<sup>184</sup> Meryem 19/57

<sup>185</sup> en-Necm 53/9

<sup>186</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 383b.

<sup>187</sup> el-Enâm 6/75

*bizulmihim*.<sup>188</sup> (...) Halîl 'aleyhi's-selâm ümmetine helâklık taleb itdi. Bizüm serverimiz mağfiret diledi, '*ğufrâneke rabbenâ*<sup>189</sup>' didi"<sup>190</sup>

denilerek mirac özelinde Hz. Muhammed'in Hz.İbrâhîm'den üstünlükleri vurgulanmıştır.

"İsâ 'aleyhi's-selâm dördüncü<sup>191</sup> kat göge 'urüc itdi, anda alıqodılar. Bizüm peygamberimiz şallallâhu 'aleyhi ve sellem tekrâr irsâl olundu"<sup>192</sup>; "Ol dördüncü gökdedür. Dünyâda zâhid olmağın melâ'ike ile hemreng oldı. Ve şab'-ı şerîfi melâ'ike şab'atıyla yeksân oldı. Anda qalup ümmetini zâyî itdi. Ve bizüm peygamberimiz eţbâq-ı semâvâtı ve 'arş u kürsiden geçüp cenâb-ı rabbü'l-'izzet ile münâcât idüp yine ümmetine rahmet getürdi, *ve mâ erselnâke illâ rahmeten lil'âlemîn*<sup>193</sup>"<sup>194</sup>

denilerek mirac özelinde Hz. Muhammed'in Hz.İsâ'dan üstünlükleri vurgulanmıştır.

#### 4.4. Hz. Muhammed'in Diğer Peygamberlerden Üstün Yönleri

Eser boyunca Hz. Muhammed'in diğer peygamberlerden üstün taraflarına yer verilmeyle birlikte Hz. Muhammed'in sair peygamberlere hangi yönlerden üstün olduğunun anlatıldığı özel bir bölüm bulunmaktadır.<sup>195</sup> Bu bölümde dikkat çeken husus, birçok üstünlüğe istişhad olarak Kurân-ı Kerîm'e başvurulmasıdır:

"Hâzret-i Âdem 'aleyhi's-selâm âb u kilden halk olundu. Hâzret-i Muḥammed şallallâhu 'aleyhi ve sellem cân u dilden halk olundu"<sup>196</sup>; "egerçi kudret eliyle Âdem 'aleyhi's-selâm balçığın yuğurdu. Peygamber şallallâhu 'aleyhi ve sellemüñ nür-ı şerîfini üç yüz biñ yıl Âdem 'aleyhi's-

<sup>188</sup> en-Nahl 16/61

<sup>189</sup> el-Bakara 2/285

<sup>190</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 383b.

<sup>191</sup> Bazı nüshalarda ikinci katta zikredilmiştir.

<sup>192</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 383a.

<sup>193</sup> el-Enbiyâ 21/107

<sup>194</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 384b.

<sup>195</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 45b-51a.

<sup>196</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 45b.

selâmuñ hulkından evvel ehadıyyeti nûrından halk itdi"<sup>197</sup>; "Âdem 'aleyhi's-selâm balçıgın cennet şuyıyla yuğurdı, amma h'âce 'aleyhi's-selâmuñ qalbin âb-ı rahmetden taħmır itdi, ve *mā erselnāke illā rahmeten lil'âlemin*"<sup>198</sup><sup>199</sup>

gibi Hz. Muhammed'in Hz.Âdem'den üstün olduğu 20 yön anlatılmıştır.

"İdris 'aleyhi's-selâmi dördinci gökde alıqodılar. Ĥabıbullāhi cümle semāvātı seyr itdürüp maqām-ı kâbe qavseyne iletdiler"<sup>200</sup>; "İdris 'aleyhi's-selâmi cennete idhâl itdiler, begenüp çıqmaq istemedi. Bizüm peygamberimizi cennātı seyr itdürdiler, nazār eylemedi, *mā zāge'l-başaru ve mā tağā*"<sup>201</sup><sup>202</sup>; "İdris 'aleyhi's-selâma ma'rifet-i kevākib virildi. Bizüm ĥabıbimizi iletüp kevākib üzre qademin qodi"<sup>203</sup>

gibi Hz. Muhammed'in Hz.İdrîs'den üstün olduğu 20 yön anlatılmıştır.

"Nûh peygambere gemi virildi. Ĥabıbullāha burāk virildi ki süvār ola. Ol şu üzre gitdi. Ĥabıb-i Ekrem havā üzre mürür itdi"<sup>204</sup>; "Nûh 'aleyhi's-selâmi tūfandan gemi ile ĥalâş oldı. Ĥabıbullāh fazl-ı ilāhî ile mi'rāca gitdi, *şubhānellezî esrā bî'abdihi leylen*"<sup>205</sup><sup>206</sup>; "Nûh 'aleyhi's-selâma sefine virildi ki kendü ehli ve 'iyālî ve ümmeti anuñla ġarqdan ĥalâş olurlar. Bizüm sulţânımıza sekine ihsân olundu. Anuñla ümmeti bir ānda necāt bulsalar gerekdür"<sup>207</sup>

gibi Hz. Muhammed'in Hz.Nûh'dan üstün olduğu 6 yön anlatılmıştır.

<sup>197</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 45b.

<sup>198</sup> el-Enbiyâ 21/107

<sup>199</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 45b-46a.

<sup>200</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 47a.

<sup>201</sup> en-Necm 53/17

<sup>202</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 47a.

<sup>203</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 47a.

<sup>204</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 47a.

<sup>205</sup> el-İsrâ 17/1

<sup>206</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 47a.

<sup>207</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 47a.

"İbrâhîm 'aleyhi's-selâma maķâm-ı ĥullet virildi. Ve bizüm resûlümûze 'aleyhi's-selâm mertebe-i maĥbûbiyyet virildi, *ķul in kuntum tuĥibbunnallâhe feettebi'ünî yuĥbibkumullâh*<sup>208"209</sup>; "Ĥalîl her ne ki işlese rıdâ'ullâh ile iderdi. Lâkin Ĥakķ te'âlâ dünyâda ĥabîbinüñ rızâ'sıyla eyitdi, *felenuvelliyenneke ķibleten terđâhâ*<sup>210</sup>. Ve âĥiretde kezâlik, *ve lesevfe yu'tike rabbuke feterđâ*<sup>211"212</sup>; "Ĥalîlullâh 'aleyhi's-selâm 'avâma imâm ķılındı, *innî cā'ıluke linnâsi imâmen*<sup>213</sup>. Ĥabîbimize 'aleyhi's-selâm leyile-i mi'râcda enbiyâ' ve melâ'ikeye imâmet itdi"<sup>214</sup>

gibi Hz. Muhammed'in Hz.İbrâhîm'den üstün olduğu 20 yön anlatılmıştır.

"Yûsuf 'aleyhi's-selâma te'vil-i eĥâdiş ve ta'bir-i rü'yâ virildi. Seyyidimizüñ ümmetine tefsîr-i kitâbullâh müyesser oldı, *şumme evreşne'l-kitâbe'illezîna'stafeynâ*<sup>215"216</sup>; "Yûsuf 'aleyhi's-selâma taĥt u milk-i Mışır virildi. Resûlullâh şallallâhu 'aleyhi ve sellem ümmetinüñ her birine taĥt-ı baĥt-ı milk-i sermedî virildi, *ve izâ re'eyte şemme re'eyte nâ'imen ve mulken kebîren*<sup>217"218</sup>; "Yûsuf 'aleyhi's-selâma ĥüsn ü cemâl virildi ki Mışır nisvânı ellerin kездiler. Bizüm seyyidimize bir kemâl virildi ki küffâr-ı cihân zünnârların ķaĥ' idüp islâma dâĥil oldılar, *yedĥulüne fi dînillâhi efvâcen*<sup>219"220</sup>

gibi Hz. Muhammed'in Hz.Yûsuf'dan üstün olduğu 7 yön anlatılmıştır.

"Mûsâ 'aleyhi's-selâma maķâm-ı kelîmiyyet virildi. Ĥabîbine maķâm-ı ĥalvetde muşâĥabet rüzî ķıldı, *fe'evĥâ ilâ 'abdihi mâ evĥâ*<sup>221"222</sup>; "Mûsâ

208 Âli İmrân 3/31

209 Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 47b.

210 el-Bakara 2/144

211 ed-Duhâ 93/5

212 Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 47b.

213 el-Bakara 2/144

214 Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 247b.

215 Fâtır 35/32

216 Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 48b.

217 el-İnsân 76/20

218 Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 248b.

219 en-Nasr 110/2

220 Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 48b.

221 en-Necm 53/10

'aleyhi's-selâma yed-i beyzâ' müyesser oldu ise habîbine millet-i hanîfe-i beyzâ' virildi, *eteytukum bi'l-milleti'l-hanifiyyeti's-semhati's-sehleti'l-beydâ*"<sup>223</sup>; "Eger Mûsâ 'aleyhi's-selâm 'atâ' virüp Fir'avnuñ sihirlerin maḥv itdiyse ḥ'âcemiz 'aleyhi's-şalâtu ve's-selâma şefâ'at virdi ki cümle günâhları maḥv ider"<sup>224</sup>

gibi Hz. Muhammed'in Hz.Mûsâ'dan üstün olduğu 21 yön anlatılmıştır.

"Dâvûd 'aleyhi's-selâma maḳâm-ı ḥilâfet virildi, *yâ dâvûdu innâ ce'alnâke ḥalîfeten fi'l-'arq*"<sup>225</sup> buyuruldu. Habîbini kendüye ḥalîfe itdi, *şallallahu 'aleyhi ve sellem. ḥalîfeti min ba'di* buyurdu"<sup>226</sup>; "Ḥadîdi Dâvûd 'aleyhi's-selâm elinde mûm itdi. Ḥabîbine ṭaşdan ḳatı ḳulûb-ı ḳâsiyeyi nerm itdi, *febimâ rahmetin minallâhi linte lehum*"<sup>227</sup>"<sup>228</sup>; "Dâvûd 'aleyhi's-selâma nağme ve ḥoşâvâz virildi. Resûl-i Ekreme bir şit ü şadâ müyesser itdi ki ḳıyâmete dek sâkit olmaz"<sup>229</sup>

şeklinde Hz. Muhammed'in Hz.Dâvûd'dan üstün olduğu 3 yön anlatılmıştır.

"Süleymân 'aleyhi's-selâma yil musaḥḥar oldu. Ḥabîb-i Ekreme melâ'ike-i mükerreme fermânber oldu. Bedirde beş biñ melâ'ike ḥıdmet-i şerifine geldiler"<sup>230</sup>; "Süleymân 'aleyhi's-selâm bir günde bir aylık yol ve bir gicede bir aylık yer sefer iderdi ise ḥazret-i sulṭân-ı enbiyâ' 'aleyhi's-şalâtu ve's-selâm bir ânda ferşden 'arşa güzâr itdi"<sup>231</sup>; "Süleymân 'aleyhi's-selâma murğlar gölge iderdi ise bizüm seyyidimize rahmet-i yezdân gölge olmışdur, *elem tera ilâ rabbike keyfe medde'z-zille*"<sup>232</sup>"<sup>233</sup>

<sup>222</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 49a.

<sup>223</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 49a.

<sup>224</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 49a.

<sup>225</sup> Sâd 38/26

<sup>226</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 50a.

<sup>227</sup> Âli İmrân 3/159

<sup>228</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 50a.

<sup>229</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 50a-50b.

<sup>230</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 50b.

<sup>231</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 50b.

<sup>232</sup> el-Furkân 25/45

gibi Hz. Muhammed'in Hz.Süleymân'dan üstün olduğu 10 yön anlatılmıştır.

"İsâ 'aleyhi's-selâmı dördüncü kat göğe iletdiler. Hâbibullâhı fevki-ı 'arşa ref' itdiler"<sup>234</sup>; "Eger 'İsâ 'aleyhi's-selâm pedersiz geldi ise hâbibullâhuñ nûri bilâvâşita icâd olundu, *ene minallâh ve'l-mu'minüne minni*"<sup>235</sup>; "'İsâ 'aleyhi's-selâm eger ölüyü ihyâ' itdi ise bizüm hâbibimiz ölmüş qalbleri ihyâ' itdi, *evemen kâne meyten fe'ahyeynâhu*"<sup>236</sup><sup>237</sup> gibi Hz. Muhammed'in Hz.İsâ'dan üstün olduğu 7 yön anlatılmıştır.

#### 4.5. Peygamberlerin Kendilerini Kıyaslamaları

Hz. Muhammed'in eser boyunca tespit edilen üstün yanları, aynı zamanda bizzat peygamberlerden gelen rivayetlerle desteklenmiştir. Yani bazı peygamberler kendilerini Hz. Muhammed ile karşılaştırıp onun büyüklüğünü tasdik ederler:

"Âdem 'aleyhi's-selâm buyurmuş ki kıyâmet günü cemî-i evlâdımdan fâzil oluram, illâ bir oğulum ki ism-i şerîfi Aḥmeddür. Anuñ iki vechle fâzileti zâhirdür. Biri oldur ki anuñ zevcesi Ḥadîce raḍıyallâhu 'anhâ şeyṭân def'de kendüye yardım itdi. Benüm zevcem şeyṭân vesvesesine sebep oldu. İkinci, anuñ şeyṭânı anuñ elinde müselmân oldu. Benüm şeyṭânım 'işyân ve küfür üzerine kaldı."<sup>238</sup>

"Şîs 'aleyhi's-selâm eyitdi, 'Senmi efdâlsin Muḥammedmi efdâldür' didi. Âdem 'aleyhi's-selâm sâkit oldu. Üç def'a suâl itdikden şoñra buyurdi ki 'Yâ Şîs, baña ḥiṭâb geldi ki *levlâke lemâ ḥalaktu'l-eflâk*<sup>239</sup> ve *mâ ḥalaktu'd-dunyâ ve'l-âḥire ve'l-cenne ve'n-nâr ve levlâ muḥammed lemâ ḥalaktuke.*' Ya'nî, 'Cemî-i eşyâ'yı ḥalk itdüm, senüñ içün. Ve seni ḥalk itdüm, Muḥammed şallallâhu 'aleyhi ve sellem içün buyurdi'."<sup>240</sup>

<sup>233</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 50b.

<sup>234</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 50b.

<sup>235</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 51a.

<sup>236</sup> el-Enâm 6/122

<sup>237</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 51a.

<sup>238</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 180b.

<sup>239</sup> İsmâil b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve Müzîlü'l-ilbâs*, thk. Abdulhamîd b. Ahmed b. Yûsuf Hindâvî (Beirut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1420), 2/192 (no.2123).

<sup>240</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 180a.

"Mūsā 'aleyhi's-selām eyitdi, 'Yā rabbī, Muḥammede ikrār itdüm ve daḥı fażiletine şehādet iderem. Ve lākin dilerem ki bileyin benmi senüñ çatıñda sevgülüyüm yāḥūd Muḥammedmi.' Haḫḫ te'ālā buyurdi ki 'yā mūsā ente kelīmī ve muḥammed ḥabībī ve'l-ḥabīb eḥabbu ileyke mine'l-kelīmī. Ey Mūsā, sen kelımsin ve Muḥammed ḥabıbdür. Ve ḥabīb kelimden baña sevgülüdür'."<sup>241</sup>

"Haḫḫ te'ālā Mūsā 'aleyhi's-selāma vaḥy itdi ki 'Eger dilerseñ saña yakın olayum, kelāmuñ lisānıña yakın olduğundan ziyāde ve ḳalbiñe gelen fikriñden ki ḳalbiñe ḳarıbdür, andan daḥı ḳarıb olayum. Ve gözüñüñ nūrından, ki gözüñe ḳarıbdür, andan daḥı ḳarıb olayum.' Mūsā 'aleyhi's-selām eyitdi, 'Yā rabbim, ḥazretiñden murād ancaḫ budur.' Haḫḫ te'ālā buyurdi ki 'fe'ekşiri's-şalavāte ve's-selāme 'alā muḥammedin şallallāhu 'aleyhi ve sellem. Yā Mūsā, ḥabıbum Muḥammede şalavātı çok vir, tā kim murādiña irişesin."<sup>242</sup>

"Mūsā 'aleyhi's-selām eyitdi, "Acebdür ki pır giride ḳala da cüvān tekaddüm eyleye.' H'āce şallallāhu 'aleyhi ve sellem giriye naẓar idüp eyitdi, 'Yā Mūsā, len terāni'<sup>243</sup> ḥiṭābı geldikde ne didiñ.' Eyitdi, 'subḥāneke tubtu ileyke'<sup>244</sup> didüm.' Eyitdi, 'Subḥānpenāhına ilticā' itdiñ. Tā kim subḥān seni ḥimāyet itdi, ḳahr-ı rabbāniden ḥalāş olduñ. Ḥālā bu cüvān bir mertebeye irişdi ki subḥān bi'z-zāt anı delālet ü hidāyet idüp himmet burāḳınuñ 'inānın ḳudret eliyle tutup, subḥāne'lezi esrā bi'abdihı leylen'<sup>245</sup> buyurdi ve bu maḳāma kendüsi sevk itdi."<sup>246</sup>

"ben 'İsā ibni Meryemüm. Ve Allāhu te'ālānuñ 'abdi ve peygamberiyüm.' Suāl itdiler ki 'Mertebe-i nübüvvetden ḥiçbir peygamber varmıdır ki senden ḡayrı yuḳaru ola.' Eyitdi, 'beli, Muḥammed-i 'Arabī şallallāhu 'aleyhi ve sellem. Eger benüm başım anuñ na'lı yerine olsa lāyıḳdur.' Ḥavāriyyūn aña imān getürdiler."<sup>247</sup>

<sup>241</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 64b; 183b-184a.

<sup>242</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 64a.

<sup>243</sup> el-Arâf 7/143

<sup>244</sup> el-Arâf 7/143

<sup>245</sup> el-İsrâ 17/1

<sup>246</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 380b.

<sup>247</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 185a.

Allah, Hz. Muhammed'in nübüvvetini ikrar edip ona salavat getirmese Hz.Mûsâ'yı, Hz.İbrâhîm gibi kendisine dost edinse bile cehenneme göndereceğini söyler:

"yâ Mûsâ, eger habîbimüñ nübüvvetine ikrâr itmezseñ ve aña şalavât virmezseñ halîlim İbrâhîm dağı olsan seni cehenneme idhâl iderem."<sup>248</sup>

Bazı yerlerde Hz. Muhammed de kendini diğer enbiya ile kıyaslar. Örneğin aşağıdaki parçada Hz. Muhammed "naz makamında" Allah'a diğer peygamberlere verdiklerine karşılık kendisine ne verdiğini sormaktadır:

"Hak̄k te'âlâdan bir nesne suâl itdüm (...) 'Mûşâ 'aleyhi's-selâmı kelîm itdiñ ve Süleymân 'aleyhi's-selâma mülk virdiñ. Baña ol muķâbeleda ne ihsân itdiñ. Hak̄k te'âlâ buyurdi ki yetîm iken halk̄ gözinde hürmetsiz iken seni muhterem-i kâinât itdüm. Ve 'Abdu'l-Muṭṭalibe ve Ebû Tâlibe maḥabbetüñ râsih idüp hıdmetiñe kâim itdüm ki mâlların senden diriḡ itmediler. *elem yecidke yetîman feāvâ*<sup>249</sup>. Ve Şâmdan geldikte deveñ yoldan çıkduğı vaķit Cebrâ'îli ki melâ'ike-i kirâmdan iken senüñ deveñi hıdmetkâr gibi bindürdüm. Ve sen fakîr iken Hâdıce hâtünüñ mâlıyla seni ganî eyledüm. *ve vecedeke 'â'ilen fe'eğnâ*<sup>250</sup>."<sup>251</sup>

Eserin bir yerinde peygamberler Allah'ın kendilerine lutfettikleri karşısında hamd ederler. Sıra Hz. Muhammed'e gelip o da hamd ü senada bulununca en çok nimete ve şerefe kendisinin layık olduğu bir kez daha görülür:

"İbrâhîm 'aleyhimü's-selâm ḥamde başladı, *el-ḥamdulillâhi'İlezi'ttiḥazani ḥalîlen* ahirine varınca. Ya'nî 'Ḥamd ol Allâhu te'âlâya ki beni Ḥalîl ittiḥâz itdi. Ve baña mülk-i 'azîm virdi (...) Andan Mûsâ 'aleyhi's-selâm, *el-ḥamdulillâhi'İlezi kellemeni teklîmen* ahirine varınca okudu. Ya'nî, 'Şenâ'-ı cemîl Allâhu te'âlâya ki beni kelîm idindi. Ve bir ḥakîr ṭaşı baña on iki çeşme itdi (...) Andan Dâvûd 'aleyhi's-selâm, *el-ḥamdulillâhi'İlezi 'allemeniz-zebûra* ilâ ahire okudu. 'Ḥamd ü şenâ' ol Allâhu te'âlâya ki baña Zebûrı ta'lîm itdi. Ve baña elḥân-ı meşhûre in'âm eyledi (...) Enbiyâ' 'aleyhimü's-selâm kendülerinüñ meḥâmidinden fâriğ olıcaķ ben dağı Hak̄k te'âlânüñ ḥamd ü şenâ'sına şürü' idüp eyitdüm ki 'Ḥamd ü sipâs ol ḥüdâya ki beni 'âlemiyâna rahmet gönderdi. Ve beni cümle ḥalâyıķa

<sup>248</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 64b.

<sup>249</sup> ed-Duhâ 93/6

<sup>250</sup> ed-Duhâ 93/8

<sup>251</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 239a.



meb'ûş eyledi. Ve baña Qur'an 'aâ' itdi ki cemî-i eşâ' mündericdür. Ve ümmetimi cemî-i ümmetlerden hayırlu ve yegrek itdi."<sup>252</sup>

Bunun üzerine bütün peygamberler onun kendilerinden üstün olduğunu bizzat tasdik ederler:

"İşte bunuñla Haqq te'âlâ habibine cümle enbiyâ' üzerine tafdil itdi'."<sup>253</sup>

#### 4.6. Hz. Muhammed'in İmtiyazları

Hz. Muhammed'in yaratılmışların en üstünü olması hasebiyle Allah tarafından hiçbir peygambere bahşedilmeyen saygıya, sevgiye, iltifata, tavize vs. "imtiyaz" olarak nitelendirilebilecek şeylerin tek muhatabı olduğuna sık sık değinilmiştir. Bunlardan bahsedilirken çoğunlukla gösterilen ayrıcalığın diğer nebilerde olmamasının, yalnızca onun şahsına münhasır olmasının altı çizilmiştir.

Kurân-ı Kerîm'de peygamber kıssaları anlatılırken nebilerin hepsine adıyla hitap edilirken<sup>254</sup> Hz. Muhammed'e asla ismiyle hitap edilmemiştir:

"Âdem 'aleyhi's-selâma, yâ âdemu'skun ente ve zevcuke'l-cennete<sup>255</sup>, Nûh 'aleyhi's-selâma, yâ nûhu ehbiṭ biselâmin minnâ<sup>256</sup>, İbrâhîm 'aleyhi's-selâma, yâ İbrâhîmu a'riḍ 'an hâzâ<sup>257</sup>, Mûsâ 'aleyhi's-selâma, yâ mûsâ innî iştafaytuke 'ale'n-nâs<sup>258</sup> (...) ḥâzret-i sultân-ı enbiyâ' şallâhu 'aleyhi ve sellem ḥiṭâb idicek, yâ eyyuhe'n-nebiyyu<sup>259</sup> yâ eyyuha'r-rusulu diyü ḥiṭâb buyurdi. Ve ism-i şerifin ḥiṭâbdan gayrı zikr itse elbette medḥ ü şenâ'ya muḳârin ve şıfat-ı nübüvvet ü risâlet ile muḳârin iderdi, ve mâ muḥammedun illâ resûlun<sup>260</sup> muḥammedun rasûlullâh<sup>261</sup> ve âmenû bimâ nuzzile 'alâ' muḥammedin<sup>262</sup> mâ kâne muḥammedun ebâ eḥadin min ricâlikum ve lâkin rasûlallâhi ve ḥâteme'n-nebiyyin<sup>263</sup>."<sup>264</sup>

<sup>252</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 321a-322a.

<sup>253</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 322a.

<sup>254</sup> Burada kastedilen diğer peygamberlere hep isimleriyle hitap edilmesi değil, en az bir kez isimleriyle hitap edilmesidir.

<sup>255</sup> el-Bakara 2/35

<sup>256</sup> Hûd 11/48

<sup>257</sup> Hûd 11/76

<sup>258</sup> el-A'râf 7/144

<sup>259</sup> el-Ahzâb 33/59

<sup>260</sup> Âli İmrân 3/144

<sup>261</sup> el-Feth 48/29

<sup>262</sup> Muhammed 47/2

<sup>263</sup> el-Ahzâb 33/40

Allah'ın ismiyle hitap etmeyerek saygı gösterdiği resulüne insanlar da saygı göstermekle mükellef tutulmuştur. Önceki ümmetler peygamberlerine ismiyle hitap edebiliyorken Hz. Muhammed'in ümmetinin böyle yapmaması Kurân-ı Kerîm'de emrolunmuştur:

"Ümem-i sâbıka peygamberleri ismiyle nidâ' cā'iz idi. Bu ümmete cā'iz degildir. Hakk te'ālā buyurdu ki *lā tec'alū du'ā'e'r-rasūli beynekum kedu'ā'i ba'dikum ba'dan*<sup>265</sup>. Ya'nî hazret-i resülüñ da'vetini ba'ziñuz ba'ziñuzı da'vet ider gibi itmeñ. Bu āyet-i kerimenüñ sebab-i nüzülü ol idi ki İbni 'Abbās radıyallāhu 'anhā rivāyet ider, vaqt-i muḥātabada aşḥāb, 'yā muḥammed', 'yā ebā'l-kāsim' diyü söylerler idi. Bu āyet-i kerime ile memnū' oldılar. Andan soñra, 'yā nebiyyallāh' ve 'yā rasūlallāh' diyü ḥiṭāb iderler idi."<sup>266</sup>

Allah'ın meleklerine Hz. Âdem'e secdeyi emretmesi bir kereye mahsustur; lakin Hz. Muhammed'e salavatı mütemadiyen emretmiştir. Üstelik Hz. Muhammed'e sadece ümmeti değil, tüm yaratılmışlar ve yaratıcı olan Allah da bizzat salavat etmektedir:

"melā'ike 'aleyhimū's-selām vaqtā ki Âdem 'aleyhi's-selāma secde itmege me'mūr oldılar ise vehm itdiler ki Âdem 'aleyhi's-selām hazret-i Muḥammed şallallāhu 'aleyhi ve sellemden efḍal ola. Hakk te'ālā buyurdu ki 'Yā melā'ike, eger siz Âdem 'aleyhi's-selāma secde 'arz itdüñüz ise ben b'z-zāt ḥabībime şalavāt virüp size daḥı emr itdüm, tā kim Muḥammed 'aleyhi's-selāmuñ fażiletini bilesiz ki Âdem 'aleyhi's-selāma secde bir kerre vāḳi' oldı, ḥabībullāha şalavāt berdevāmdur."<sup>267</sup>

Hz. İbrāhîm kendisine ümmetin sena etmesini talep etmesine karşın Hz. Muhammed hiçbir istekte bulunmaksızın bu şerefe nail olmuştur:

"İbrāhîm 'aleyhi's-selām du'ā' itdi ki bu ümmet aña ſenā' ideler. Ben ḥabībime ṭaleb itmedin b'z-zāt şalavāt virüp fevḳu'l-'arş olan melā'ikeye daḥı emr itdüm."<sup>268</sup>

<sup>264</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 35a.

<sup>265</sup> en-Nûr 24/63

<sup>266</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 35a-35b.

<sup>267</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 66b-67a.

<sup>268</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 68b-69a.

Diğer peygamberler bir kavme gönderilmişken Hz. Muhammed tüm insanlara ve cinlere peygamber olarak (resûlü's-sekaleyn) gönderilmiştir:

"kāffe-i halka cinn ü inse meb'ûş oldu. Sâir enbiyâ' 'aleyhimü's-selâm bir tã'ifeve ba's olunmuş idi"<sup>269</sup>; "cümle halka cinn ü inse ve melâ'ike ve devâbb u şeyâ'fin ve sibâ' u tıyûra ve bi'l-cümle libâs-ı vücûd geyen mevcûdâta hâl-i hayâtında ve âhirete intikâl itdikden şoıra rahmetdür"<sup>270</sup>.

Hz.Âdem cennetten zillet ile çıkartılırken Hz. Muhammed izzet ile uğurlanmıştır:

"Âdem 'aleyhi's-selâm cennette idi (...) cennete 'izzet ile iletdiler, mezellet ile ihrac eylediler. H'âce 'aleyhi's-şalâtu ve's-selâm kâbe kavseyn maqâmına 'izzet ile iletüp ziyâde 'izzet ile getürdiler."<sup>271</sup>

Hz. Muhammed'den sonra nebi gelmez. Hz.İsâ tekrar yeryüzüne geldiğinde Hz. Muhammed'in dinine tabi olacaktır:

"andan şoıra peygamber gelmez. 'İsâ 'aleyhi's-selâm geldiği gayrı şerî'at ızhârı için degildir. Belki kavâ'id-i islâmı takvîyet içündür, sâir 'ulemâ'-ı ümmet gibi."<sup>272</sup>

Hz. Muhammed'in şeriatı diğer peygambelerinki gibi mensuh olmamıştır:

"Her peygamber ki dünyâdan rihlet itdi, nevbetleri duruldu ve şerî'atleri mensûh oldu. İllâ habîb-i Ekrem şallallâhu 'aleyhi ve sellemüñ bisât-ı şerî'atı kıyâmete dek mebsûtdur."<sup>273</sup>

Diğer peygamberler Allah'ın rızasını isterken Allah Hz. Muhammed'in rızasını ister:

"Her bir peygamber rızâ'-ı Allâhı taleb itdiler. Nitekim Mûsâ 'aleyhi's-selâm, ve 'aciltu ileyke rabbi literdâ"<sup>274</sup> didi. Ve Hakk te'âlâ habîbinüñ rızâ'sın gözetmek va'd itdi, ve lesevfe yu'tike rabbuke feterdâ"<sup>275</sup>,<sup>276</sup>

<sup>269</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 35b.

<sup>270</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 36a.

<sup>271</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 383b.

<sup>272</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 36a.

<sup>273</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 40a.

Diğer peygamberler Allah'ın ismine yemin ederken Allah Hz. Muhammed'e yemin eder:

"Haqq te'âlânun nâm-ı şerîfine cümle enbiyâ' kâsem itdiler. Haqq te'âlâ h'âce 'aleyhi's-selâma kâsem itdi, *le'amruke*<sup>277</sup> buyurdi."<sup>278</sup>

Ümmetlerinin makul olmayan sözlerine diğer peygamberler kendileri yanıt verirken Hz. Muhammed'e böyle sözler söyleyenlere bizzat Allah azametiyle cevap verir:

"her peygamber ki ümmeti bir nâma'kül isnâd itseler kendüleri cevâb virürler idi. Nitekim kavm-i Nûh 'aleyhi's-selâm, *innâ lenerâke fi dâlâlin mubîn*<sup>279</sup>. Biz seni dâlâl-i mübînde gördük didiklerinde, *yâ kavmi leyse bi dâlâletun*<sup>280</sup> buyurdi. Hüd 'aleyhi's-selâm, Hz. Muhammed'e sadece ümmeti değil, tüm yaratılmışlar ve yaratıcı olan Allah da bizzat salavat etmektedir. *innâ lenerâke fi sefâhetin*<sup>281</sup> didiklerinde, *yâ kavmi leyse bi sefâhetin*<sup>282</sup> diyü redd itdi (...) ammâ nevbet hazret-i nübüvvetpenâha gelicek her nâma'kül söz ki haqqında söylediler Haqq te'âlâ kendü 'azametiyle cevâb virdi (...) bir câhil dağı ol hazrete mecnûn didi. Haqq te'âlâ, *nûn ve'l-çalemi ve mâ yesturüne mâ ente bini'meti rabbike bimecnûnin*<sup>283</sup> ya'nî nûn ve çalem yazılan 'âlem hürmeti için sen rabbiñün ni'metine mültemis olduğı hâlde mecnûn degilsin didi. Biri dağı şâ'ir didi. Haqq te'âlâ, *ve mâ huve biçavli şâ'irin*<sup>284</sup> diyü cevâb virdi."<sup>285</sup>

Her peygambere dua ettikten sonra istediğini veren Allah, Hz. Muhammed'in gönlünden geçeni o istemeden vermiştir. Bu hususta kıblenin değiştirilmesi gibi başka misaller de verilir:

<sup>274</sup> Tâhâ 20/84

<sup>275</sup> ed-Duhâ 93/5

<sup>276</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 40b.

<sup>277</sup> el-Hicr 15/72

<sup>278</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 40b.

<sup>279</sup> el-A'râf 7/60

<sup>280</sup> el-A'râf 7/61

<sup>281</sup> el-A'râf 7/66

<sup>282</sup> el-A'râf 7/67

<sup>283</sup> el-Kalem 68/1-2

<sup>284</sup> el-Hâkka 69/41

<sup>285</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 40b.

"her peygambere du'â'larından sonra 'ağâ' buyurdu. Hâbibine suâl itmeden her şey'ün güzidesin ihsân itdi. Bu icmâlün tafşili oldur ki tahtvîl-i kıble hâtır-ı şerifine geldikde Hakk te'âlâ suâl itmedin, *fevellî vecheke şaṭre'l-mescidi'l-ḥarām*<sup>286</sup> buyurdu."<sup>287</sup>

Allah diğer peygamberlerin kusurlarını bağışlaması akabinde onlara imtihan ederken konu Hz. Muhammed'e gelince önce affını zikreder:

"sâ'ir enbiyâ'-ı kirâmuñ 'aleyhimü's-selâm günâhların büyük tutup 'afv itmede imtinân eyledi. Âdem 'aleyhi's-selâm hakkında, *fe'aşâ âdemu rabbehu feğavâ*<sup>288</sup> buyurdu. Ba'dehu, *şumme'ctebâhu rabbuhu fehedâ*<sup>289</sup> buyurdu. Ya'nî, Âdem 'aleyhi's-selâm ḥaṭâ' itdi. Şoñra rabbisi bağışlayup 'afv itdi. Ve ṭoğrı yola şâbitkadem kıldı. Ve daḥı, *fevekezehu mūsâ fekaḍâ 'aleyhi*<sup>290</sup> buyurdu. Ya'nî Mūsâ 'aleyhi's-selâm ayağıla urup kıbtîyi helâk itdi. Ba'dehu mağfiretin zıkr idüp, *feğafere lehu innehu huve'l-ğafûru'raḥîm*<sup>291</sup> buyurdu (...) ammâ nevbet çün bizüm seyyidimize irişdi, evvel 'afvın zıkr idüp, *'afallâhu 'anke lime ezinte lehum*<sup>292</sup> ve daḥı, *liyağfire lekellâhu mâ teḳaddeme min zenbike ve mâ te'aḥhere*<sup>293</sup>.<sup>294</sup>

Diğer peygamberlerin bedenleri toprak ve sudan yaratılırken Hz. Muhammed'in bedeni istisnai olarak yaratılmıştır:

"sâir enbiyâ'nuñ ecsâd-ı şerifeleri âb u kilden idi. Bu ḥazretün vücûd-ı şerifi cân u dilden terkîb olundu (...) ol sultânun vücûd-ı şerifinün ḥilḳati mübârek başı, ki serâperde-i sultân-ı 'aḳıldur, bereketden ḥalk olundu. Mübârek gözleri kaşr-ı vücûduñ nûr pencereleridür, ḥayâtdan ḥalk olundu. Mübârek güçları 'anberden düzüldi. Mübârek lisânı nesimden ḥalk olundu. Mübârek yüzi nûr-ı ziyâ'dan terkîb olundu. Sine-i şerifesi ihlâşdan ve dil-i mübâreki rahmetden ve fu'âdi şefḳatden ve iki elleri

<sup>286</sup> el-Bakara 2/144

<sup>287</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 41a.

<sup>288</sup> Tâ-Hâ 20/121. İktibasın başındaki "fe'aşâ" ayette "ve 'aşâ" olarak geçmektedir.

<sup>289</sup> Tâ-Hâ 20/122. Ayet "şumme'ctebâhu rabbuhu fetâbe 'aleyhi ve hedâ" şeklindedir.

<sup>290</sup> el-Kasas 28/15

<sup>291</sup> el-Kasas 28/16

<sup>292</sup> et-Tevbe 9/43

<sup>293</sup> el-Feth 48/2

<sup>294</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 41a-41b.

sehâvetden ve sünbül şıfat saçları nebât-ı cennetden ve mübârek ağız yarı cennetüñ sükkerinden."<sup>295</sup>

Nebilerin hepsi Hz. Muhammed'e ittiba edeceğine dair söz verir:

"Haqq te'âlâ enbiyâ' 'aleyhimü's-selâmdan mişâk aḥz itdi. Vaktâ kim size kitâb ve ḥikmet virdüğü vakit sizüñle olanı musaddıḳ îmân getüreler ve size nuşret ideler. Eger anuñ zamânına yetişeler idi aña mütâba'atdan ḡayrı nesne câ'iz olmazdı. *lev kâne mûsâ ḡayyen lemâ vesî'atun ille't-tibâ'î*."<sup>296</sup> Eger ḡazret-i Mûsâ diri olsa baña ittibâ'dan ḡayrı aña bir nesne câ'iz olmazdı buyurdi."<sup>297</sup>

İttiba etmeleri konusunda Allah nebilerini bizzat bilgilendirir:

"Haqq te'âlâ 'İsâ 'aleyhi's-selâma vahy itdi ki 'İmân getür Muḡammed şallallâhu ve selleme. Ve ümmetiñe eyit ki îmân getürsünler. Eger ol olmasa Âdem ve cennet ḡalk olunmaz idi."<sup>298</sup>

Hz. Muhammed'in büyüklüğünden haberdar olan peygamberler onu anarlar:

"Cebrâ'îl 'aleyhi's-selâm gelüp ḡaber virdi. İbrâhim 'aleyhi's-selâm mübârek elin başına koyup, 'Yâ rabbî, beni ümmet-i Muḡammedden eyle' didi"<sup>299</sup>; "Cebrâ'îl 'aleyhi's-selâmdan bunlaruñ aḡvâlin suâl itdi. Buyurdi ki 'Nebiyi-rahmet ve şefî-i ümmetdür. Pes ḡazret-i Yûsuf 'aleyhi's-selâm ol ḡazretüñ ismiyle tebrik aḡz itdi"<sup>300</sup>; "Dâvûd 'aleyhi's-selâm âvâzın ḡaldurup Muḡammed şallallâhu 'aleyhi ve sellemüñ ismin zıkr itdi. Cümle vuḡuş u ḡuyûr ve hevâmm-ı arz ve mâr u mûr, '*şadaḡat yâ dâvûd*' diyü feryâd itdiler. Andan şoñra her bâr ki Zebûr oḡumaḡa şürü' itse, '*lâ ilâhe illallâh muḡammedun rasûlullâh*' diyü ibtidâ' iderdi"<sup>301</sup>.

Hz. Muhammed'in ümmeti sayıca diḡer nebilerin ümmetlerinden katbekat fazladır:

<sup>295</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 42a.

<sup>296</sup> Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 2/185.

<sup>297</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 35a.

<sup>298</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 185a-185b.

<sup>299</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 183a.

<sup>300</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 183a.

<sup>301</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 184a.

"Hâzret buyurdi ki 'Kıyâmet günü mahşere peygamber gelür ki bir kimesne tâbi' olmuş. Ba'zısına peygamber iki ve ba'zısına üç, tâ ona varınca. Baña tâbi' olanlarıñ hisâbını ancak Allâhu te'âlâ bilir, sāiri bilmez."<sup>302</sup>

#### 4.7. Ümmet-i Muhammed'in Ayrıcalıkları

Eserde Hz. Muhammed'in diğer peygamberlerden üstün olduğu gibi ümmet-i Muhammed'in de diğer peygamberlerin ümmetlerinden üstün olduğu dile getirilmiştir. Başka bir deyişle, Hz. Muhammed'in ümmetinin diğer ümmetlere kıyasla sahip olduğu avantajlar, Hz. Muhammed'in diğer peygamberlere olan üstünlüğünü gösteren bir başka karine olarak düşünülmüştür. Burada kıyas edilen ümmetler Hz. Muhammed'in şeriatı gelmeden hak din üzerine ölen kimselerdir. Yani her ne kadar onlar da hak din üzerine yaşamışlarsa da ümmet-i Muhammed'e nail olan şerefe erişemezler.<sup>303</sup>

"Ümem-i sâlifeden biri günâh eylese alınına ve yâhûd kapısı üzre şabâh yazılmış bulunurdi ki 'Dünki gün böyle günâh itdi, anuñ keffâreti kendüyi katl itmekdür ve yâhûd âteşe yakmağdur. Biri dağı ol idi ki bir kimesne anasın ve yâhûd babasın söğse katli lâzım olunurdi. Biri dağı ol idi ki namâz mescidlerinden gayrı yerde cā'iz olmaz idi. Ve biri dağı aşlâ teyemmüm cā'iz olmaz idi. Biri dağı şavm günlerinde yatsudan şöñra iftâr cā'iz degil idi, tâ aḥşâm namâzına dek. Biri dağı şavm günlerinde yatsudan şöñra kendü ehillerine yakın olmağ cā'iz olmaz idi, tâ aḥşâm namâzına degin. Ve eger nisyân eyleye bir kimesne şavmı iftâr eyleye bâḫıl olurdi"<sup>304</sup>

gibi ümmet-i Muhammed'e verilmeyen ama önceki ümmetlere verilen pek çok zorluk vardır.

Diğer peygamberlerin ümmetlerinin günahlarından dolayı azaba düşer oldukları Kurân-ı Kerîm kıssalarından iktibaslar ile anlatılır. Buna karşılık Allah Hz. Muhammed'in ümmetinin günahlarını örtüp bağışlamakla kalmaz, seyyiatlarını hasenata tebdil eder:

<sup>302</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 37a.

<sup>303</sup> Bu kıyaslamalarla Hz. Mûsâ'nın ve Hz. İsâ'nın muasır takipçileri olan Yahûdî ve Hıristiyanlara adeta şu mesaj verilmektedir: "Batıl olan dininiz geçmişte hak iken bile iman edenleriniz Hz. Muhammed'in ümmeti mertebesine erişemeyecek. Bundan dolayı Hz. Muhammed'in davetine icabet edip onun ümmetine katılmaktan başka kurtuluş yolunuz yoktur."

<sup>304</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 348a.

"Hakık te'âlâ buyurdu ki kaçan ümem-i sâbıkadan bir ümmet günâh eylese anlaruñ başları üzre 'azâb inzâl itdüm, kavm-i Nüh ve kavm-i Şâlih gibi 'aleyhima's-selâm. Çün senüñ ümmetiñ günâh eyleseler, kemâl-i settârlığımdan anlaruñ kabâihî üzre perde çekerem. Ve dağı bir ümmet günâh itse anları yere yutdururam, Kârün gibi. Senüñ ümmetiñ günâh eylese günâhların, yere emr iderem, yere yutdururam. Ve dağı sâir ümmeti günâhları sebebiyle şüretlerin mesh iderem, Dâvüd ve Mūsâ 'aleyhima's-selâm kavmi gibi. Senüñ ümmetüñ günâhların hasenâta tebdil eyleyem. Ve dağı gayrı ümmet günâh eylese üzerlerine taş yağdururam, kavm-i Lûğ gibi. Senüñ ümmetiñ günâh idicek üzerlerine rahmet yağdururam."<sup>305</sup>

Hız.Mūsâ'nın ümmeti kabahalerinden dolayı yakılırken ümmet-i Muhammed'in günâh işlemesine rağmen affedilmeye layık olmasının gerekçesi, Allah'ın onlara olan iltimasıdır:

"Çün kim Mūsâ 'aleyhi's-selâm mîkâte geldi, kavminden yetmiş kimesne ihtiyâr itdi. Kendiyle bile mîkâte vardılar. '*len nu'mine leke hattâ nerallâhe cehreten*<sup>306</sup>' didiler. Ya'nî, 'Saña inanmazuz, tâ Allâhu te'âlâyî âşikâre görmeyince.' Bu güstâhlık sebebiyle şâ'ika gelüp bunları yakdı. Mūsâ 'aleyhi's-selâm münâcât itdi, 'İlâhî, kavmimi yakdıñ' didi. Hakık te'âlâ buyurdu ki 'Anları sen ihtiyâr itdiñ, sen ihtiyâr itdügüñ yanmağa lâyık olur. Benüm ihtiyâr itdügüm muvâşalaya ve müşâhedeye müstehakk olur. Benüm ihtiyâr itdügüm habîbümüñ ümmetidür. ve *rabbuke yaħluķu mā yeşâ'u ve yaħtâr*<sup>307</sup><sup>308</sup>, "çün kim Mūsâ 'aleyhi's-selâm ihtiyâr itdi, yanmağa lâyık oldılar, *feeħazetkumu's-ş-şâ'ikatu*<sup>309</sup>. Ümmet-i Muħammed, egerçi 'âşî ve günâhkârlardur, çün Hakık te'âlâ ihtiyâr itdi, cümlesi rahmete ve mağfirete mazħar oldılar, *innallâhe yağfiru'z-zunûbe cemî'an*<sup>310</sup><sup>311</sup>.

<sup>305</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 382b.

<sup>306</sup> el-Bakara 2/55

<sup>307</sup> el-Kasas 28/68

<sup>308</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 384a.

<sup>309</sup> el-Bakara 2/55

<sup>310</sup> ez-Zümer 39/53

<sup>311</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 384a.



Ümmet-i Muhammed, evvelki ümmetler onların hatalarını görmesinler ama onlar önceki ümmetlerin rezilliklerini görüp ders çıkarınsınlar diye son ümmet olarak yaratılmışlardır:

"Haqq te'âlâ buyurdu ki 'Ümmetiñe benden selâm eyle. Ve eyit ki Haqq te'âlâ size buyurur ki sizi âhîr ümem itdüm. Tâ kim bir ümmet sizüñ kabâhatleriñüze vâkıf olmasunlar. Belki cümle ümmetleriñ fezâhatine siz vâkıf olasız."<sup>312</sup>

Ganimet diğêr ümmetlere haramken ümmet-i Muhammed'e helal kılınmıştır:

"emvâl-i küffâr sâir ümmetlere hârâmdı. Mâl-ı küffârı peygamberleriñüñ huzûrına getürürler idi. Gökden bir âteş gelüp cümle mâlı yakardı. Ol hâzrete helâl oldı."<sup>313</sup>

Diğêr ümmetlerin kendi mabedleri haricinde ibadet etmeleri caiz değılken ümmet-i Muhammed dünyanın her yerinde Allah'a ibadet edebilmektedir:

"cemî-i arzı mescid itdi. Sâir ümemüñ 'ibâdeti mescidlerinden ğayrı yerde câ'iz degil idi. Bu ümmete her ne yerde murâd itseler 'ibâdet câ'iz olur."<sup>314</sup>

Kıyamet günü diğêr ümmetler peygamberlerinin ismiyle çağırılırken Hz. Muhammed'in ümmetine, "Ey veliler!" diye nida edilecektir:

"naql olunur ki kıyâmet günü cemî-i ümmeti peygamberleriñüñ ismiyle da'vet iderler, 'Yâ ümmet-i İbrâhîm', 'Yâ ümmet-i Mûsâ', 'Yâ ümmet-i 'İsâ'. Çün kim Muħammed şallâhu 'aleyhi ve sellem ümmetin da'vet iderler, 'Yâ evliyâ'î' diyü da'vet olunur. Ol habîbinüñ ri'âyet-i hâtırıçün bu ümmete ta'zîm ile nidâ' iderler."<sup>315</sup>

Diğêr peygamberler bile peygamber oldukları halde Hz. Muhammed'in ümmeti olmayı arzulamaktadır:

<sup>312</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 354a.

<sup>313</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 35b.

<sup>314</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 35b.

<sup>315</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 35a.

"İbrâhîm 'aleyhi's-selâm mübârek elin başına koyup, 'Yâ rabbî, beni ümmet-i Muhammedden eyle' didi."<sup>316</sup>

Cennet Hz. Muhammed ve ümmeti girmeden yalnızca diğer ümmetlere değil, diğer peygamberlere dahi haramdır:

"evvel kimesne ki cennet kapusın dağk ider. Hâzret-i Muhammed şallallâhu 'aleyhi ve sellem hadîş-i şerîfnde buyurdı ki *ene evvelu men yekra'u bâbe'l-cenneti*.<sup>317</sup> Naql olunur ki ol hâzret cennet kapusın kara' idicek hâzin-i cennet eydür ki 'Hakğ te'âlâ buyurdı ki senden evvel bir peygambere kapu açmayam ve senüñ ümmetiñden evvel kimesneye fetğ-i bâb olmaya"<sup>318</sup>; "Cebrâ'îl 'aleyhi's-selâm eyitdi, 'Beşâret olsun ki cennet cümle enbiyâ'ya ve cümle ümmete harâmdur, tâ sen ve ümmetiñ girmeyince"<sup>319</sup>.

### Değerlendirme ve Sonuç

*Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* adından da anlaşılacağı üzere Hz. Muhammed'in nübüvvetini delillendirmek için yazılmış bir eserdir. Nübüvvet meselesini ele almak ya da nübüvvet kurumuna yapılan itirazları cevaplamak için yazılmamıştır. Vahiy ve nübüvvet müessesine iman etmiş bir mümin olan müellifin aksiyomatik esasları tartışmaya açmaması, muhataplarının nübüvvet müessesine itiraz etmeyenler olduğunu göstermektedir. Çünkü nübüvvet probleminin temel üç sorusu, yani nübüvvet diye bir şeyin olması aklın imkanı dahilinde midir, nübüvvet gerçekten vuku bulmuş mudur ve nübüvvet neden belli kişilerde vardır soruları yanıtlanmaz. Dolayısıyla eserin hitap ettiği kitle, ehl-i kitâb ve Müslümânlar haricindeki topluluklar değildir.<sup>320</sup> O halde eserin ilk

<sup>316</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 183a.

<sup>317</sup> Müslim, *el-Müsned*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dârü'l-İhyâ, ts.), 1/188 (no.331).

<sup>318</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 45a.

<sup>319</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 45a.

<sup>320</sup> Nübüvveti reddeden toplulukların inanmadıkları bir dinin mensupları tarafından anlatılan mucizelere kulak vermeleri mantıklı değildir. Çünkü mucizeye tanıklık etmeyenler tevatürle gelen haberlerin doğruluğundan emin olamazlar. Mucizevi olaylara şahit olmalarına karşın "Bu sihidir!" diye yalanlayanların olduğu anlatılırken, bir yaratıcıya inananların tanıklık yönünden (İ. testimony) güven duymadıkları olayları mucize olarak onaylamaları neredeyse imkansızdır. Bunun yanı sıra bir yaratıcıya inanmakla birlikte din kurumuna inananların tanrısı, yaratan ama dünyaya müdahale etmeyen, yani faal olmayan bir ilahdır. Böyle bir yaratıcının doğa yasalarını ihlal etmesi mümkün değildir.

muhatapları Hz. Muhammed'in nübüvvetini kabul etmeyen ve kendi peygamberlerinin bilhassa gösterdikleri mucizelerle ondan üstün olduğunu iddia eden Yahûdiler ve Hıristiyanlardır. İkinci muhatapları ise Müslümân olmakla birlikte Hz. Muhammed'in derecesinin diğer peygamberler kadar olmadığını düşünenler veya enbiyanın mertebeleri konusunda şüpheye düşenlerdir.<sup>321</sup>

Eserde Hz. Muhammed'in nübüvvetinin, hayatı hakkında biyografik bilgiler verilerek değil, üstünlüğü vurgulanarak delillendirilmesi amaçlanmıştır. Bu üstünlük, diğer peygamberler de dahil tüm yaratılmışlara karşı olan ontolojik bir üstünlüktür. Bu minvalde eserin birçok yerinde Hz. Muhammed'in diğer peygamberlere olan faikiyeti vurgulanmıştır. Hz. Muhammed'in üstünlüğü üzerinde durulurken, "Kitap ehli ile mücadele, en güzel bir biçimde yapın. Onlardan zulmedenlere 'Bize indirilene de size indirilmiş olana da iman ettik. Bizim ilahımız da sizin ilahınız da tek bir ilahdır. Biz O tek ilaha teslim olanlardanız' deyin"<sup>322</sup> ayeti mucibince diğer peygamberlere karşı tahkir ya da tahfif edici ifadeler yer verilmez. Ancak ısrarla altı çizilen husus, ne diğer peygamberlerin Hz. Muhammed'in mertebesine erişebileceği ne de diğer ümmetlerin ümmet-i Muhammed'in derecesine ulaşabileceğidir. Bu argüman da Hz. Muhammed'in ve diğer peygamberlerin başlarından geçen mucizevi olaylar rivayet edilerek desteklenmiştir.

Bizzat Hz. Muhammed tarafından gerçekleştirilen veya onun etrafında gerçekleşen mucizevi olayların anlatılmasından garazın Hz. Muhammed'in diğer peygamberlere olan üstünlüğünü delillendirmek olduğunu sadece eser

---

<sup>321</sup> Mevlid olarak bilinen *Vesiletü'n-necât*'ın telif sebebi ve Mollâ Kâbız'ın görüşleri gibi hadiseler Müslümânlar arasında Hz. Muhammed'in üstünlüğü hususunda kuşku olanlar olduğunu göstermektedir. Bundan ötürü bu tür kıyasların en büyük işlevi, kendi din mensuplarının peygamberlerinin üstünlüğü hususunda - varsa - şüphelerini izale etmesi ve peygamberlerine bağlılıklarını kuvvetlendirmesidir. Bu eserler başka din mensuplarını susturması ya da inandırması yaniyla pek işlevsel görünmemektedir. Çünkü Eski Ahit'de "ata peygamberler" döneminden önce gelen Hanok, Nûh ve bunların dışında başka milletlere mensup peygamberleri beni İsrâîl peygamberlerinden derece olarak düşük gören Yahûdiler nebilerin üstünlüğü konusunda kavmiyeti/soyu önemli tutarlar. Hz. Muhammed İshakoğullarından gelmemiştir. Hıristiyanlar'a gelince, onlar da Hz. İsa'yı tanrı/tanrısal bir varlık olarak kabul ederler. Hz. Muhammed'in tanrının oğlu olmak gibi bir sıfattan münezzehtir. Binaenaleyh her üç semavi dinin mensubunun peygamberlik kurumuna bakışı başka olduğundan aynı veya belirli şartlar altında kendi nebilerini kıyaslamaları mümkün değildir. Bunun sonucu olarak da bir din mensubunun peygamber karşılaştırması yoluyla diğer din mensubunu ikna etmesi ya da onun argümanlarını çürütmesi olanaksızdır.

<sup>322</sup> el-Ankebût 29/46.

boyunca yapılan mukayeseler değil, eserin mucizelere hasredilmiş hatime bölümündeki ifadeler de desteklemektedir. Çünkü Allah'ın peygamberlerine onların mertebelerini ölçüt olarak mucizeler verdiği için, büyük mucize gösteren peygamberin derecesinin büyük mucizesi olmayan peygamberden yüksek olduğunun ve Hz. Muhammed'in mertebesinin bütün peygamberlerden yüce olduğu için mucizelerinin de hem niteliksel hem de niceliksel olarak diğer peygamberlerden üstün olduğunun söylenmesiyle, eserin ana fikri ortaya konulmuş olur. İlgili ifade şöyledir:

"bilgi ki mu'cize enbiyâ' 'aleyhimü's-selâmuñ merâtibincedür. Meşelâ ba'zısı derece-i a'lâda ba'zı öyle degil. Ve bazısınıñ çok ve ba'zısınıñ andan kalil. Çün kim bizüm peygamberimizüñ mertebesi ve fazîleti cümleden a'lâdur, mu'cizesi dağı sâirden çok ve hem ziyâde büyükdür bir hayşiyet ile hadd ü haşrı tahtında olmağ mümkün degildür."<sup>323</sup>

Buna binaen Hz. Muhammed diğer peygamberlerde görülen mucizelerin aynısını pekala gösterebildiği gibi yer yer aynı türden bir mucizeyi daha olağanüstü nitelikte gerçekleştirmiştir. Mesela ateş Hz.İbrâhîm'i bir kez yakmamışken<sup>324</sup> Hz. Muhammed'i yakmak bir yana, yüzünü sildiği mendili bile hiçbir zaman yakmamaktadır. Öyle ki kirlendiği zaman mendili ateşin içine atarak temizlerler.<sup>325</sup> Hz.Yakûb'un gözleri Hz.Yûsuf'un gömleğini yüzüne sürmesiyle açılırken<sup>326</sup> peygamber olmayan birinin Hz. Muhammed'in şefaatine sığınmasıyla gözleri görür hale gelir.<sup>327</sup> Hz.Mûsâ'nın asası hızla hareket eden bir canlıya dönüşürken<sup>328</sup> Hz. Muhammed'in avcuna aldığı taşlar konuşur<sup>329</sup>, Ebû Dücâne'ye verdiği sopa kılıca dönüşür<sup>330</sup>, yanına çağırdığı ağaç

<sup>323</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 640b-641a.

<sup>324</sup> el-Enbiyâ 21/69.

<sup>325</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 645a.

<sup>326</sup> Yûsuf 12/96.

<sup>327</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 677b.

<sup>328</sup> Tâ-Hâ 20/20.

<sup>329</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 655b.

<sup>330</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 438b.

köklerini çıkararak Hz. Muhammed'e doğru yürür.<sup>331</sup> Hz.Mûsâ'nın koynundan çıkardığı eli bembeyaz parlarken<sup>332</sup> zifiri karanlık evde Hz. Muhammed'in tebessüm etmesiyle dışlerinden öyle bir nur zahir olur ki zevcelerinden bazıları iplik eğirip kıyafet dikerler.<sup>333</sup> Hz.Süleymân bir aylık yolu rüzgar sayesinde bir günde katederken<sup>334</sup> Mekke'de bulunan ağaç kütükleri Hz. Muhammed'in çağırmasıyla kanatlanarak derhal Medîne'ye gelirler.<sup>335</sup> Keza Hz.Îsâ'nın beşikte konuştuğu<sup>336</sup> gibi Hz. Muhammed'in de konuşması<sup>337</sup>, Hz.Îsâ'nın topraktan kuş yapıp diriltmesine<sup>338</sup> mukabil Hz. Muhammed'in eti yenmiş kuzuyu kemiklerinden canlandırması<sup>339</sup>, Hz.Îsâ'nın doğuştan kör olanı iyileştirdiği<sup>340</sup> gibi Hz. Muhammed'in körün gözlerine üfürmesiyle o kimsenin gözlerinin açılması<sup>341</sup>, Hz.Îsâ'nın beraberindekiler için gökten sofrayı indirdiği<sup>342</sup> gibi Hz. Muhammed'in de ehl-i beyti için sofrayı indirmesi<sup>343</sup>, Hz.Îsâ'nın insanların evde biriktirdiklerinden haber verdiği<sup>344</sup> gibi Hz. Muhammed'in amcası Abbâs b. Abdulmuttalib'in evinde sakladığı altınlardan haber vermesi<sup>345</sup>, Hz.Îsâ ölmüş bir kimseyi diriltirken<sup>346</sup> Hz. Muhammed'in ölüyü diriltmekle<sup>347</sup> kalmayıp Hz.Îsâ'dan üstün olduğunu göstermek için başka bir ölüyü bizzat diriltmeyerek

---

<sup>331</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 676b.

<sup>332</sup> Tâ-Hâ 20/22.

<sup>333</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 647a.

<sup>334</sup> Sebe 34/54.

<sup>335</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 675a.

<sup>336</sup> el-Mâide 5/120.

<sup>337</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 219a.

<sup>338</sup> el-Mâide 5/120.

<sup>339</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 664a.

<sup>340</sup> el-Mâide 5/120.

<sup>341</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 664b.

<sup>342</sup> el-Mâide 5/114-115.

<sup>343</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 679a.

<sup>344</sup> Âli İmrân 3/49.

<sup>345</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 646a.

<sup>346</sup> Âli İmrân 3/49.

<sup>347</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 677a.

bunu Hz.Alî'ye yaptırması<sup>348</sup> gibi pek çok mucizevi olay anlatılmıştır.<sup>349</sup> Hz. Muhammed aynı mucizeleri daha mükemmel şekilde yapmanın ötesinde ayı parmağıyla ikiye bölmek<sup>350</sup> ve Hz.Alî ikinci namazını kaçırdı diye güneşi geri döndürmek<sup>351</sup> gibi son derece olağanüstü mucizeler de gerçekleştirmiştir.<sup>352</sup>

Eserdeki mucizevi olayların peygamberlik müessesesi için bir üstünlük kıtası olarak neye binaen seçildiği açıklanmamış ama tüm bu olaylar peygamberlerde faikiyet ölçütü olarak sunulmuştur.<sup>353</sup> Yani mucizelerin peygamberliği nasıl derecelendirdiği de mucizevi olayların nübüvvet ne yönlerden delil teşkil ettiği de eserde izah edilmemiştir.<sup>354</sup> Aynı şekilde diğer

<sup>348</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 663b.

<sup>349</sup> Hz. Muhammed'in eser boyunca her nebinin çoğu mucizesinin aynısını ya da daha mükemmelini göstermesine rağmen Kurân-ı Kerîm'in bir mucize olarak anlatıldığı kısımda "her peygambere zamanlarında olan hale göre mucize verildiği"nin söylenmesi dikkate şayandır: "Hakk te'âlâ her peygambere zamânlarında olan hâline göre mu'cize virmişdür. Mûsâ 'aleyhi's-selâm zamânında sahare çoğidi, yed-i beyzâ' ve 'aşâ ve şakk-ı deryâ ve bunuñ em'sâli mu'cizât virdi. 'İsâ 'aleyhi's-selâm zamânında etîbbâ' çok idi, aña ihyâ'-ı mevti ve işlâh-ı ibrâ'-i ekmeñ ü ebraş mu'cize muqarrer itdi. Hâbib-i Ekrem şallallâhu 'aleyhi ve sellem zamânında fuşâhâ' u büleğâ' çok olmağın Qur'an-ı 'azîmi mu'cize inzâl itdi ki bir kelâmdur, aña mânenđ muhâldür." bk. Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 653a-653b.

<sup>350</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 653b.

<sup>351</sup> Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 547a.

<sup>352</sup> Hegel, "Müslümanlığın nesnesi salt entelettüeldir, Allah'ın hiçbir imgesi, hiçbir tasarımı hoşgörülemez: Muhammed peygamberdir, ama insandır ve insan zayıflığının üzerine yükseltilmiş değildir." der. bk. G.W.F. Hegel, *Tarih Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2006), 263. Burada "insan zayıflığı" ile kastedilen tanrısallık atfedilmemesi olmalıdır. Zira görüldüğü üzere Hz. Muhammed ilahlaştırılmamakla birlikte hiçbir insanın kudretinin yetemeyeceği pek çok şeyi yapabilen bir kişi olarak anlatılmıştır. Tarihi ve sosyal veriler, insanoğlunun rabbine iman ve itaat etmesinde en önemli unsurun "kudret" olduğunu belgelemektedir. Kurân-ı Kerîm'de gerek önceki peygamberlerin mucizelerinin, gerekse helak olan kavimlerin anlatımı literal olarak yorumlandığında Allah'ın kainatın düzenine (sünnetullaha) sayısız defa müdahale ettiğini göstermektedir. Dolayısıyla böyle sonsuz güç sahibi bir yaratıcının kendisine en yakın peygamberini adeta güçten mahrum bırakarak ona hiçbir mucize vermemesi, inancını kudret üzerine bina etmiş bir bireyin kolayca kabulleneceği bir şey olamaz.

<sup>353</sup> Bundan dolayı makalenin başlığında "peygamberlikte" yerine "peygamberlerde" ifadesi yeğlenmiştir.

<sup>354</sup> Mucizelerin nübüvvet tam olarak nasıl delil teşkil edebileceği ilahiyat araştırmalarında detaylı olarak tartışılmamış bir mevzudur. Zira mucize olduğu söylenen bir olaya tanıklık edenlerin mucizenin tüm türlerini görmedikleri için onun mucize olup olmadığını anlayamaması veya gördükleri şeyin bir sihir ya da bir yetenek ürünü olup olmadığını temyiz edememesi gibi pek çok meselenin ele alınması gerekmektedir.

peygamberler arasında neden Hz. Muhammed'in en üstün seçildiği ya da niçin Hz. Muhammed'in ümmetinin diğer ümmetler bir kenara, diğer peygamberlerden bile önce cennete girecek mertebede oldukları soruları da sorulmamıştır. Zira eserde "niye oldu"nun değil, "ne oldu"nun ve "nasıl oldu"nun izi sürülmüştür.<sup>355</sup>

Günün getirdiği şartlar ve problemler altında insanlar Hz. Muhammed'in hayatını anlatırken savaşçı veya barışçı tarafını, ailevi ilişkilerini, siyasi önderliğini, ahlaki özelliklerini ya da mucizevi yönlerini ön plana çıkarmışlardır. Özellikle günümüzde mucize gösteren bir nebiden ziyade hal ve hareketleriyle örneklik teşkil eden bir peygamber modeli hakimdir.<sup>356</sup> Bundan dolayı bilhassa geçmişte kaleme alınmış dini ve edebi eserler okunurken yahut incelenirken bu eserler dönemin şartları dikkate alınmak suretiyle yorumlanmazsa anakronizme düşmek kaçınılmaz olur. Delail türü eserlerin sayısı, kadim kültürlerdeki peygamber kıssalarına karşı Hz. Muhammed'in üstünlüğünün mucizevi olaylar eşliğinde vurgulanmasının Müslümânlar için belirli bir işlevsellik sağladığını göstermektedir.<sup>357</sup> Dolayısıyla nübüvvetin son derece

<sup>355</sup> Eserde bu denli lutf u kereme nasıl layık olduğunu Hz. Muhammed de sormuş ve buna cevap alamamıştır: "ol hâzret mübârek başını ceyb-i tefekkürde itdi. Hâkķ te'âlâ buyurdi ki 'yâ muḥammed irfa' ra'sek.' 'Ḥabîbim, mübârek başını ḳaldur. Niçün aṣaġa eylersin.' Peyġamber ṣallallâhu 'aleyhi ve sellem eyitdi, 'Ḥüdâvendâ, bu emirde tefekkürdeyüm, ben ne 'amel ile bu defîlü kerâmete müstehâḳ oldum. 'Amelim bu iḥsânlarâ berâber olmaz.' Hâkķ te'âlâ buyurdi ki 'inni fa'altu zâlike bi'l-faḳli lâ bi'l-mukâfâti.' 'Ben saña bunlarâ maḥz-ı fazl-ı luṭfumdân itdüm. 'Ameliñ mükâfâti degildir.'" bk. Altıparmak, *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* (Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332), vr. 349a.

<sup>356</sup> Hz. Muhammed'i getirdiği vahyin içeriğinden ve Allah'ın ona atfettiği önemden soyutlanıp bir peygamberin sadece güzel ahlak üzerinden değerlendirilmesi ya da en ön plana ahlakın çıkarılması, güzel ahlak sahibi olmak için bir dine ya da peygambere ihtiyaç olmadığını iddia edenlere karşı dini bir argüman üretmeyi engeller. Çünkü güzel ahlakın inanmaya ve ibadete eşlik etmesi gerekmesi, inanmanın ve ibadetin güzel ahlaka ulaşmak için yapıldığı manasına gelmez. Ayrıca ahlak, üstünlüğü gösteren en büyük ölçüt ise bisetten önce Hz. Muhammed yanlış eylemlerden masun tutulmakla birlikte toplumu kötülükten men etmezken İbrâhîm'in rabbine iman ederek yaşayan, Kabe'ye yönelerek namaza benzer bir ibadet eden, zina edenleri ve kız çocuklarını gömenleri uyaran, Hz. Muhammed'e putlar için kesilen kurbanın etinden yememesini öğreten Zeyd b. Amr'ın ahlaki olarak Hz. Muhammed'den daha üstün olduğu ve peygamberliğe asıl onun layık olduğu sonucuna varılır. Zeyd b. Amr'ın hayatı için bk. Halit Özkan, "Zeyd b. Amr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013).

<sup>357</sup> *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* türü eserlerin bugün aynı işlevselliğe sahip olmamalarından yola çıkarak değerinin olmadığı iddia edilemez. Bir ürüne, hassaten sanat eserine kıymet atfederken tek kıstas onun işlevselliği değildir. Ayrıca A.Hamdi Tanpınar'ın Evliyâ Çelebi'nin *Seyâhatnâme'si* için yaptığı yorum, işlevsellik nokta-i nazarından dikkate değerdir: "Ben Evliya Çelebi'yi tenkit etmek için değil, ona inanmak için okurum. Ve bu

korunaklı olduğu dönemlerde Müslümânların kendi içlerinde yayılan aykırı fikirler ya da ilişki kurdukları kültürlerde muhatap oldukları sorular ve meydan okumalar karşısında Hz. Muhammed'in faikiyetini ve dolayısıyla İslâm dininin üstünlüğünü ispatlamak amacıyla delail türü eserler kaleme aldıkları anlaşılmaktadır.<sup>358</sup>

## Kaynakça

- Aclûnî, İsmâîl b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ ve Müzîlü'l-ilbâs*. thk. Abdulhamîd b. Ahmed b. Yûsuf Hindâvî. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1420.
- Ahatlı, Erdiç. *Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Altıparmak, Muhammed b. Muhammed. *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî ve Şemâil-i Fütüvvet-i Ahmedî*. Ankara: Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1332.
- Apak, Adem. *Siyer Araştırmaları*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2016.
- Aydın, Mahmut - Duran, Asım. *Kur'an ve Hıristiyanlar*. Kuramer, 2019.
- Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 1. Basım, 2010.
- Bulut, Halil İbrahim. *Nübüvvetin İspatında Mucize*. 1 Cilt. Ankara: Araştırma Yayınları, 2016.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkif*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Çağbayır, Yaşar. *Ötügen Türkçe Sözlük*. 5 Cilt. İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2007.
- Dedes, Yorgos. "Süleyman Çelebi's Mevlid: Text, Performance and Muslim-Christian Dialogue". *Şinasi Tekin'in Anısına: Uygurlardan Osmanlı'ya*. 305-349. İstanbul: Simurg Kitapçılık, 2005.
- Derveze, M. İzzet. *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*. çev. Mehmet Yolcu. 2 Cilt. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011.
- Ebu'l-Fazl es-Suyûtî. *Kifâyetü't-tâlibi'l-lebîb fî Hasâisi'l-habîb*. 2 Cilt. Haydarabad: Daîretü'l-Maârifî'n-Nizâmiyye, 1320.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Abdullah b. Sebe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/133-134. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

---

yüzden de daima kârlı çıkarım." bk. Ahmet Hamdi Tanpınar, *Beş Şehir* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1992), 204.

<sup>358</sup> Velez ki hiç böyle şeylerle karşılaşmamış olsaydı; yine de binlerce mucize içeren eserler yazılabilirdi. Kadim toplumlarda mucizenin, nübüvvetin olmazsa olmazı kabul edilip iman eden bireylerce en kıymet verilen şeylerden biri olduğu unutulmamalıdır. Aydınlanma çağı öncesi dünyadaki toplumlarda hakim olan inançların bugünün toplumlarına nazaran daha fazla antropomorfik ve animistik unsurlar içerdikleri ve bu toplumlarda metafizik hadiselerle inancın şimdikiye kıyasla çok daha fazla olduğu göz önünde bulundurulmalıdır.



- Gazzâlî. *İtikadda Orta Yol*. çev. Osman Demir. 1 Cilt. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Hegel, G.W.F. *Tarih Felsefesi*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 1. Basım, 2006.
- İsmail Hakkı Bursevî. *Rûhu'l Beyân*. çev. Ömer Çelik vd. 23 Cilt. İstanbul: Erkam Yayınları, 2005.
- Kâdî Abdülcebâr. *Tesbîtu Delâil'in-nübüvve*. çev. M.Şerif Eroğlu - Ömer Aydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Kâdî İyâz. *eş-Şifâ bi-ta'rîfi Hukûki'l-Mustafâ*. thk. Ali Muhammed Bicavi. 2 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1977.
- Lowin, Shari L. "A Prophet Like Moses?' What Can We Know About the Early Jewish Responses to Muhammad's Claims of Mosesness?" 90/ (2019), 227-256.
- Müslim. *el-Müsned*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-ihyâ, ts.
- Okumuş, Namık Kemal. *Müslüman Kültürün Ehl-i Kitap Kaynakları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Özege, M. Seyfettin. *Eski Harflerle Basılmış Türkçe Eserler Kataloğu*. 5 Cilt. İstanbul: Fatih Yayınevi Matbaası, 1975.
- Özervarlı, M. Sait. "Hârikulâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/181-183. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Özkan, Halit. "Zeyd b. Amr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/316-317. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Öztürk, Erdem Can. *Lâmi'î Çelebi'nin Şevâhidü'n-nübüvve Tercümesi*. Manisa: Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Spinoza, Benedictus. *Teolojik-Politik İnceleme*. çev. Cemal Bâli Akal - Reyda Ergün. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2016.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi. *Beş Şehir*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1992.
- Uğur, Abdullah. "Ekberî Düşüncenin Yaygınlaşmasında Bir Araç Olarak Edebiyat: Mevlid, Muhammediye ve Envârü'l-âşîkin". *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*. 863. İstanbul: İSAR Yayınları, 2018.

**Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı/ Contribution of Authors**

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütülmüştür.

The research was conducted by a single author.

\*\*\*\*\*

**Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest**

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.

There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

\*\*\*\*\*

**İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy**

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

\*\*\*\*\*

**Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement**

Bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.

In this study, the rules stated in the “Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive” were followed

\*\*\*\*\*

## DİNİ TERMİNOLOJİDE İMAM: ANALİTİK BİR YAKLAŞIM

Necati Döğüş\*

### Öz

Arapça "EMM" kökünden gelen ve "önder, öncü, lider, rehber" gibi anlamlarla açıklanan "imam" kelimesi, sözlük anlamlarına bağlı olarak dini literatürde çok zengin bir kullanıma sahip olmuştur. Zamanla dini hayattan sosyal hayata birçok farklı alanda farklı anlamlar kazanmıştır. Bu anlam zenginliğinde imam kelimesinin Kur'an-ı Kerim'de farklı anlamlarda kullanılmasının büyük tesiri vardır. Bu etkinin sonucu olarak tefsir bilimi başta olmak üzere hadis, kelam, fıkıh ve tasavvuf literatüründe imam kelimesine farklı anlamlar yüklenmiştir. Bunun yanında İslam dünyasında teşekkül etmeye başlayan Şii ekolün imam ve aynı kökten gelen imamet kelimesine yüklediği siyasi anlamlar, bu kelimenin fıkıh, kelam ve tasavvuf literatüründe var olan anlam yelpazesini oldukça genişletmiştir. İslam kültür ve medeniyetinin en önemli mirasçılarında biri olan Osmanlı Devleti'nde de "imam" kelimesi, camiden mutfağa kadar birçok yerde zengin bir kullanıma sahip olmuştur. Bu makalede günümüzde "namaz kırdıran din görevlisi" gibi oldukça dar bir anlamla hapsedilen imam kelimesinin, aslında oldukça geniş ve zengin olan anlam yelpazesine Arapça ve Türkçe lügatler başta olmak üzere İslam literatürü ve arşiv vesikaları bağlamında işaret edilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Tarihi, İmam, İmamet, Mahalle İmanı, Ocak İmanı, Lider.

## THE CONCEPT OF IMAM IN RELIGIOUS TERMINOLOGY: AN ANALYTIC APPROACH

### Abstract

The word "imam" originates from the Arabic root "EMM" and has several meanings such as "chief, pioneer, leader, caliph, and guide." Drawing upon its lexical definitions, religious literature has covered a wide spectrum of its usage over time. Naturally, it has gained various meanings in different contexts ranging from spiritual life to social relations.

The richness of its implications also stems from the Quran, which presents distinct semantic usages of imam. Therefore, in their respective literature, the sub-disciplines of Islamic studies such as tafsir, kalam, fiqh, and Sufism have developed different concepts related to the very same word. Moreover, Shi'i tradition has produced its own theological and political notions concerning "imam" and "the imamate," a derivative from the same Arabic root. Consequently, it broadened the repertoire of the signification of the term "imam." Inheriting the legacy of Islamic civilization, the Ottomans used the word imam extensively in their daily lives, such as in their cuisine or mosques. Today, in modern Turkish social life, "imam" is more often than not confined to a professional title as "a religious official who leads prayers." Relying on certain Arabic

\* Dr. Öğretmen, T.C. Milli Eğitim Bakanlığı, Güç Kardeşler Anadolu Lisesi, İstanbul.

**e-mail:** necatidogus@gmail.com, **ORCID:** <https://orcid.org/0000-0002-1013-9837>

**Atıf/Citation:** Döğüş, Necati. "Dini Terminolojide İmam: Analitik Bir Yaklaşım". *BAİD* 15 (Haziran 2022), 115-147.

and Turkish dictionaries, this article demonstrates and examines a gamut of meanings related to the word "imam" based on Islamic literature and Ottoman archival documents.

**Keywords:** History of Islam, Imam, Imamate, District Imam, Imams of the Janissary Corps, Leader.

## Giriş

“İmam” kelimesi sözlük anlamlarına bağlı olarak dinî literatürde çok zengin bir şekilde kullanılmış zamanla dinî hayattan sosyal hayata birçok farklı alanda değişik anlamlar kazanmıştır.<sup>1</sup> Bu anlam zenginliğinde hiç şüphesiz imam kelimesinin Kur’ân-ı Kerîm’de farklı anlamlarda kullanılmasının büyük tesiri olmuştur. Nitekim vücûh ve’n-nezâir<sup>2</sup> kitapları yanında İsfahânî’nin *Müfredât*’i<sup>3</sup> gibi Kur’ân lügatleri; İbn Manzûr’un *Lisânu’l-Arab*’ı<sup>4</sup> ve Zebîdî’nin *Tâcu’l-Arûs*<sup>5</sup> gibi Arapça meşhur sözlüklerin bu kelimenin anlam çeşitlerini izah ederken yer yer ayetlerden iktibaslarla bulunmaları bu etkiyi gözler önüne sermektedir. Kur’ân-ı Kerîm’in güçlü etkisi ile birlikte söz konusu alanda yazılmış lügatler, ayrıca bu içeriğe ağırlık veren Zemahşerî’nin *Keşşâf*’i<sup>6</sup> ile Razî’nin *Mefâtihu’l-Gayb*’i<sup>7</sup> gibi tefsirlerin de imam kelimesinin anlam zenginliğine katkıları büyük olmuştur. Bunun yanında İslam dünyasında teşekkül etmeye başlayan Şîi ekolün imam ve aynı kökten gelen imâmet kelimesine yüklediği siyasi anlamlar bu kelimenin tarih, kelim ve tasavvuf literatüründe var olan anlam yelpazesini oldukça genişletmiştir.<sup>8</sup> Kendi dönemine kadar tevârüs eden İslam kültür ve

1 İrfan Yücel, “İmam”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/188.

2 Kur’ân’da aynı kelimenin farklı yerlerde değişik anlamlarda kullanılmasına vücûh, bir lafzın anlamlarından sadece birinin başka ayetlerde tekrarlanmasına nezâir denmektedir. Geniş bilgi için bk. M. Suat Mertoğlu, “Vücûh ve Nezâir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/141-143.

3 bk. Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât-ı Elfâzi’l-Kur’ân*, thk. Safvan Adnan Dâvûdî (Beyrut: Dârü’ş-Şâmiye, 2002), 89.

4 bk. Ebu’l-Fazl Cemâluddin Muhammed b. Mükerrrem (İbn Manzur), “el-Emm”, *Lisânu’l-Arab*, nşr. Yusuf Bakâî - İbrahim Şemsüddin - Nedat Ali (Beyrut: Müessesetü’l-İlmi li’l-Matbua, 2005), 1/148-150.

5 Muhammed Murtaza ez-Zebîdî, “Emm”, *Tâcu’l-arûs min cevâhiri’l-Kâmûs* (Kahire: Matbaatü’l-Hayriyye, 1306), 8/192-193.

6 Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, çev. M. Coşkun - Ömer Çelik - Necdet Çağıl - Adil Bebek (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 3/914.

7 bk. Fahreddin er-Râzî, *Tefsîrül-Kebîr (Mefâtihu’l-Gayb)* (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1990), 2/31-42; Musa K. Yılmaz, *Tabersî ve Tabatabaî’de İmamiyye Tefsiri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1985).

8 bk. Ebu Câfer M. b. Ali b. Bâbeveyh el-Kummî, *Risaletü’l-i’tikâdiyyeti’l-imâmiyye*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1978), 113-120; İbnü’l-Mutahhar el-Hillî, *Elfeyn fî imâmet-i emîri’l-mü’minîn ‘Ali b. Ebî Tâlib*, (Beyrut: Müessesetü

medeniyetinin en önemli mirasçılardan biri olan Osmanlı Devleti'nde ise "imam" kelimesi, camiden mutfağa kadar birçok alanda zengin bir kullanıma sahip olmuş ve buradan Osmanlı'nın bakiyesi olan bazı Balkan ülkelerinin dillerine de sirayet etmiştir.<sup>9</sup>

Bu makalede "imam" kelimesinin ayet, hadis ve çeşitli lügatlerden hareketle, kazandığı anlam çeşitlerine temas edilerek İslam literatüründe var olan anlam zenginliği tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu tespitten sonra arşiv vesikaları ışığında imam kelimesinin Osmanlı dönemindeki kullanım şekline de işaret edilecektir.

## 1. Lügatlerde İmam Kelimesi

### 1.1. Arapça ve Arapça-Türkçe Lügatlerde İmam

İmam kelimesi Arapça "ام" kökünden gelmektedir. "ام" fiili "رد" babından olup "امام" şeklinde çekilmekte<sup>10</sup> ve kastetmek, amaçlamak, niyet etmek, istemek, arz etmek anlamlarına gelmektedir.<sup>11</sup> "Emme" kelimesi iftial vezninde "el-i'timam", tef'il vezninde "et-te'mim" ve "tefa'ul" vezninde ise "et-teemmüm" şeklinde gelmekte olup tamamı yine "kastetmek" anlamını içermektedir.<sup>12</sup> "امهم و ام بهم" veya "ام القوم و ام بالقوم" gibi ifadeler "bir topluluğa tekaddüm etti, onların önüne geçti" anlamlarına gelmekte olup bu ise imâmet manasınadır. Buradaki imâmetin başkanlık yanında topluluğa namaz kıldırarak manasına geldiği de ifade edilmektedir.<sup>13</sup> "Emme" kelimesinin diğer anlamları

---

A'lemi li'l-Matbuat, 1982); İbn Hazm, *el-Fasl (Dinler ve Mezhepler Tarihi)*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 3/151-225; Şehristânî, *El-Milel ve'l-Nihal*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 147-157.

<sup>9</sup> İlhan Ayverdi, "İmam", *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2005), 1/54.

<sup>10</sup> Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî, *Muhtârü's-Sihah*, nşr. Mahmud Hatır (Kahire: Darü'l-Hadîs, 1311), "el-Emm", 26; Butrus el-Bustânî, *Muhîtü'l-muhît kâmûs-ı mutavvel li'l-lugati'l-Arabiyye*, (Beyrut: Müessesetü Cevâd, 1983), "Emme", 16.

<sup>11</sup> İbn Manzûr, "el-Emm", 1/148; Vankulu Mehmed Efendi, *Vankulu Lugati*, ed. Mustafa Koç - Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), "el-Emm", 2/1997; John Penrice, *Dictionary and Glossary of the Holy Qur'an (Kur'an Sözlüğü)*, çev. Ömer Aydın (İstanbul: İşaret Yayınları, 2010), "Emme", 20.

<sup>12</sup> Mecduddîn Muhammed b. Ya'kub b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, thk. Mektebu Tahkîki't-Turas fî Müessesetü'r-Risâle (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987), "Emme", 1391; Mütercim Asım Efendi, *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*, ed. Mustafa Koç - Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), "Emme", 5/4852.

<sup>13</sup> Fîrûzâbâdî, "Emm", s. 1392; İbn Manzûr, "el-Emm", 1/148; Nitekim *Muhtârü's-Sihah*'ta "وام القوم في الصلاة" ibaresinde "ام" fiilinin imâmete delâlet ettiği daha açık bir şekilde ifade edilmekte (bk. s. 62) ayrıca *Mu'cemü'l-Lugat*'ta yine "ام القوم" cümlesine verilen ikinci

ise, irade etmek, istemek,<sup>14</sup> talep etmek, bir şeye teveccüh etmek, yönelmek<sup>15</sup>, ahenk eylemek<sup>16</sup>, öne geçmek, tekaddüm etmek<sup>17</sup> gibi manalardır. “Emme” kökünden gelen imam kelimesi ise çok geniş ve zengin anlamlar ihtiva etmektedir. Bu anlam zenginliğini verdiği örneklerle en iyi şekilde ortaya koyan lügatın İbn Manzûr’un kaleme aldığı *Lisânu’l-Arab* adlı geniş sözlük olduğu görülmektedir. *Tâcu’l-Arûs* ve *Sihâh* gibi klasik eserler yanında muasır lügatlar da göz önünde bulundurulduğunda imam kelimesinin içerdiği anlamları maddeler halinde şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Doğru yolda olsun veya olmasın (sırat-ı müstakimde veya dalalette olsun); ister reis olsun ister olmasın; kadın veya erkek toplumun uyduğu, tabi olduğu, iktida ettiği ve arkasından gittiği şahısların tümüne imam denmektedir.<sup>18</sup> Dikkat edilirse burada sadece hayır ve istikamette değil şer ve hayır her türlü faaliyet, yöneliş ve ideolojide önder olan kişilerin imam olarak nitelendiği görülmektedir. Bunun yanında bu kişilerin resmen başkan veya reis olarak tanınmasına da gerek yoktur. Ayrıca bu önderler kadın da olabilmektedir.
2. Bir işi devamlı takip edip onun ıslah ve tanzimine ihtimam eden kimse.<sup>19</sup> Zebîdî ve İbn Manzûr başta olmak üzere lügat alimleri, herhangi bir işi ıslah eden, yoluna koyan, o işin düzen ve idamesini sağlayan kişiye de imam demektedirler. Bunun için de özellikle “muslih” ve “kayyım” tabirlerinin kullanıldığı görülmektedir. Nitekim Mütercim Asım Efendi bu manayı şu

---

anlamda "صل بهم" ifadesi ile namazdaki imâmet manası tekit edilmektedir. Ahmed Muhtar Ömer, *Mu’cemü’l-lugati’l-Arabîyyeti’l-mu’âsıra* (Kahire: Âlemü’l-Kütüb, 2008), “Emm”, I/120.

<sup>14</sup> İbrahim Mustafa vd., *el-Mu’cemü’l-vasît* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1986), “Emm”, 27.

<sup>15</sup> Luvis Ma’lûf el-Yeûsî, *el-Müncid* (Tahran: İntişârât-ı İstiklâl, 2006), “Emm”, 42.

<sup>16</sup> Mütercim Asım Efendi, “Emm”, 5/4852. (Mütercim Asım Efendi Farsça kökenli “âhenk” kelimesini burada Türkçe’de az kullanılan “kasit, niyet, teşebbüs etmek ve yönelme” anlamlarını kastederek kullanmıştır. Gerek Nef’î ve gerekse Naîmâ’nın eserlerinde “âhenk” kelimesinin bu anlamlarda kullanımına tesadüf etmek mümkündür. Bk. Ayverdi, “İmam”, I/54; Mevlüt Sarı, *el-Mevârid, Arapça-Türkçe Lügat* (İstanbul: Bahar Yayınevi, 1980), “Emm”, 48.

<sup>17</sup> İbn Manzûr, “el-Emm”, I/149; İbrahim Mustafa, “Emm”, s. 27; el-Yeûsî, “Emm”, s. 43.

<sup>18</sup> Zebîdî, “İmam”, 8/192; İbn Manzûr, *Lisânu’l-lisân tehzîb-u lisâni’l-Arab*, nşr. Abdülemir Ali Mühenna (Beyrut: Darü’l-Kitâbi’l-İlmiyye, 1993), “İmam”, I/44; İbrahim Mustafa, “İmam”, 27; el-Yeûsî, “İmam”, 43; *Vankulu Mehmed Efendi*, “İmam”, 2/1998; Butrus el-Bustânî, “İmam”, *Kutru’l-muhît kâmûs-ı lugaviyyi’l-müeyesser* (Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşîrîn, 1995), 12; Mütercim Asım Efendi, “İmam”, 5/4857.

<sup>19</sup> Zebîdî, “el-İmam”, *Tâcü’l-Arûs*, 8/193; İbn Manzûr, “el-İmam”, I/149; Fîruzâbâdî, “el-İmam”, 1392.

şekilde tercüme etmiştir: “Bir işin dâima üzerine olup ıslah ve tanzîmine tekayyud ve ihtimâm ve müdâvemet eden adama itlak olunur”.<sup>20</sup>

3. Müslümanlar için Kur’ân-ı Kerim.<sup>21</sup> Birçok lügatte imam kelimesine verilen anlamlardan biri de Kur’ân-ı Kerim’dir. Hatta bazı lügatlerde Hz. Osman’ın istinsah ettirdiği mushafların her birine de imam dendiği görülmektedir. Bu eserlerden biri olan *Keşşâfü İstılâhâtî’l-fünûn*’da Tehânevî, sadece Hz. Osman’ın yanında bulunan nüshaya değil, Hz. Ebu Bekir tarafından toplanan mushaftan istinsah edilen her mushafa da “imam” veya “imam mushaf” dendiğini belirtmekte ve kurra, müfessir ve diğer ulemanın da bu şekilde kabul ettiğini ifade etmektedir.<sup>22</sup> Kur’ân-ı Kerim’e imam denmesinin sebebi ise Müslümanların uyduğu, tabi olduğu kitap olması sebebiyledir ki, Zebîdî de buna işaret etmektedir.<sup>23</sup>

5. İmâmu’l-Eimme (imamların imamı) Hz. Peygamber (sav).<sup>24</sup> Tıpkı zaman zaman imam kelimesi yerine de kullanılan hoca (hâce) kelimesinin “hâce-i kâinat, hâce-i cihân, hâce-i rüsûl” şeklinde Hz. Peygamber için kullanılması gibi<sup>25</sup> imam kelimesinin de “imâmu’l-enbiyâ” ve “imâmu’l-müttakîn” gibi çeşitli tamlamalarla peygamberimiz için kullanıldığı görülmektedir.

6. Kitap.<sup>26</sup> İmam kelimesinin kitap anlamına geldiğine işaret eden lügatler bu manaya genelde ayetlerden delil getirmeleri bu anlamın Kur’ân’dan muktebes olduğunu göstermektedir. İleride tekrar ele alınacağı için şimdilik tafsilata girilmeyecektir.

<sup>20</sup> Mütercim Asım Efendi, “İmam”, 5/4857.

<sup>21</sup> İbn Manzûr, “el-İmam”, I/149; Fîruzâbâdî, “el-İmam”, 1392; İbrahim Mustafa, “el-İmam”, 27; Cübran Mes’ud, *er-Râid: Mu’cem Lugavi Asrî* (Beyrut: Dârü’l-İlm li’l-Melâiyîn, 1986), “el-İmam”, 1/123; Mütercim Asım Efendi, “el-İmam”, 5/4857.

<sup>22</sup> Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfü İstılâhâtî’l-fünûn ve’l-ulûm*, nşr. Refik el-Acem (Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1996), I, 259. (İmam kelimesinin hangi mushaflar için kullanıldığı konusu hakkında daha detaylı bilgi için bk. Yunus Emre Gördük, “İmam Mushaf’ın Hangi Mushaf Olduğuna Dâir Kronolojik Bir Tetkik”, *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 17, (Ekim 2016), 15-37.)

<sup>23</sup> Zebîdî, “el-İmam”, 8/193.

<sup>24</sup> İbn Manzûr, “el-İmam”, I/149; Fîruzâbâdî, “el-İmam”, 1392; Mütercim Asım Efendi, “el-İmam”, 5/4857; Hasan Saîd el-Kermî, *el-Hâdî ilâ lugati’l-Arab* (Beyrut: Dârü’l-Benân li’ttibâ’ati ve’n-Neşr, 1991), “el-İmam”, 1/88.

<sup>25</sup> bk. *DİA*, “Hoca”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/186.

<sup>26</sup> İsmail b. Hammad el-Cevherî, *es-Sihâh*, thk. Şehâbuddîn Ebû Amr (Beyrut: Dârü’l-Fikr, 1998), “el-İmam”, 2/1385; İbn Manzûr, “el-İmam”, I/150; *Vankulu Mehmed Efendi*, “İmam”, II/1998; Tehânevî, “el-İmam”, I/259; Ahterî Mustafa Efendi, “el-İmam”, 95.

7. Yerin veya yolun bir kısmı ve bölümü; yol, geniş ve açık yol.<sup>27</sup> Yine birçok lüğatte yer alan tarîk, yol anlamı da Kur'ân'dan istihraç edilen manalardan olup daha sonra tekrar temas edilecektir.

8. Halife.<sup>28</sup>

9. Ordu Komutanı.<sup>29</sup>

10. Misal, örnek, örnek alınan tecessüd etmiş, cisimleşmiş, somutlaşmış yüksek örnek.<sup>30</sup>

11. Öğrencinin okulda her gün taallüm ettiği, öğrendiği, çalıştığı günlük ders.<sup>31</sup> İmam kelimesine verilen anlamların en ilginçlerinden biri "öğrencinin her gün öğrendiği ders" olup bunun sebebi Demîcî tarafından şu şekilde izah edilmektedir: "Okulda çocuğun imamı, her gün öğrendiğidir. Her insan, öğrendiğini yapar. Öğrendiği sanki bir insan gibi önde gider, o da onu takip eder. Bunun için öğrenilen bilgiye de imam denmiştir."<sup>32</sup>

12. Mimar veya ustaların duvarın doğruluğunu temin için uzunlamasına çektikleri çırpı da denen ip ve yine ustaların binayı kendisiyle düzelttikleri tahta<sup>33</sup> veya kağıdın altına konulmak suretiyle satırların düzgün yazılmasını sağlayan levha.<sup>34</sup> İmam ona göre hareket edilen, takip edilen, tabi olunan kimse olunca, tuğlaların kendisine göre dizildiği ip de tuğlaların imamı

<sup>27</sup> Cevherî, "el-İmam", 2/1384; Râzî, el-İmam", s. 26; İbn Manzûr, "el-İmam", 1/149; Fîruzâbâdî, "el-İmam", 1392; "Yerin bir cânibine dahî derler. Ve yolun her cânibine de derler." bk. Vankulu Mehmed Efendi, "İmam", 2/1998; Ahterî Mustafa Efendi, "el-İmam", s. 95; Tehânevî, "el-İmam", 1/259; İbrahim Mustafa, "el-İmam", 27; Cübran Mes'ud, "el-İmam", 123.

<sup>28</sup> İbn Manzûr, "el-İmam", 2/150; Fîruzâbâdî, "el-İmam", 1392; İbrahim Mustafa, "el-İmam", 27; el-Yeûsî, "el-İmam", 43; Cübran Mes'ud, "el-İmam", s. 123; Mütercim Asım Efendi, "el-İmam", 5/4857; Sarı, "İmam", s. 48; Hasan Saîd lüğatinde imam kelimesinin halife kelimesinden daha genel olduğunu ve hem erkek hem de kadınlara şamil olduğunu ifade etmektedir. Bk. Kermî, "el-İmam", 2/88.

<sup>29</sup> İbn Manzûr, "el-İmam", 1/149; İbrahim Mustafa, "el-İmam", 27; el-Yeûsî, "el-İmam", 43; Cübran Mes'ud, "el-İmam", 123; Mütercim Asım Efendi, "el-İmam", 5/4857; Sarı, "İmam", 48.

<sup>30</sup> İbn Manzûr, "İmam", *Lisânü'l-Lisân*, 44; Fîruzâbâdî, "el-İmam", 1393; el-Yeûsî, "el-İmam", 43.

<sup>31</sup> İbn Manzûr, "İmam", *Lisânü'l-Lisân*, 44; Cübran Mes'ud, "el-İmam", 123; İbrahim Mustafa, "İmam", 27; Mütercim Asım Efendi, "el-İmam", 5/4857; Sarı, "İmam", 48.

<sup>32</sup> Abdullah b. Ömer ed-Demîcî, *el-İmâmetu'l-Uzma İslam'da Devlet Başkanlığı*, çev. İbrahim Cüçük (İstanbul: Ravza Yayınları, 1996), 38.

<sup>33</sup> Cevherî, "el-İmâm", 2/1384; İbn Manzûr, "el-İmâm", 1/149; Fîruzâbâdî, "el-İmâm", 1392-1393; Cübran Mes'ud, "el-İmâm", 123; İbrahim Mustafa, "İmâm", 27; Mütercim Asım Efendi, "el-İmâm", 5/4857; Sarı, "İmâm", 48; Vankulu Mehmed Efendi, "İmâm", 2/1998; Kermî, "el-İmâm", 1/88.

<sup>34</sup> Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 3/914.



olmaktadır. Zira tuğlalar dizilirken ipe uymakta, düzgünlükte ipi takip etmektedir.<sup>35</sup> Yine ustaların kullandığı tahta ve satırın düzgün yazılması için kağıdın altına konan levhayı da bu şekilde düşünmek mümkündür.

13. Kible canibi, yönü.<sup>36</sup>

14. Delil, rehber, turist rehberi.<sup>37</sup>

15. Develerin ister önünde ister arkasında olsun şarkı söyleyerek (teganni ile) yönlerini gösteren deve çobanı; develerin ilki, birincisi.<sup>38</sup>

16. Eşyanın veya sıfatların kıyası için ittifak edilen en doğru ölçü birimi.<sup>39</sup>

17. Yay kirişi.<sup>40</sup>

18. Namazda insanların önünde olan, namaz kıldıran, namazda kendisine uyulan kişi.<sup>41</sup>

Mütercim Asım Efendi'nin master, sıfat ve isim olarak üç şekilde kullanılmasının mümkün olduğunu zikrettiği<sup>42</sup> imam kelimesinin çoğulu, "eimme" veya "eyimme" şeklinde gelebilmekte<sup>43</sup> ayrıca hem müennes hem de müzekker için kullanılabilir. <sup>44</sup> İsm-i mefûlü ise "me'mûm" dur.<sup>45</sup>

Yine "emme" kökünden gelen "imâmet" ise ister dînî ister dünyevî olsun genel başkanlık, Müslümanların başkanlığı, imamın mansıb ve makamı,<sup>46</sup> namazda halka mukteda olmak<sup>47</sup> gibi anlamlar taşımaktadır.

<sup>35</sup> Demîcî, *el-İmâmetu'l-Uzma*, 38.

<sup>36</sup> İbn Manzûr, "el-İmam", 1/149; Fîruzâbâdî, "el-İmâm", 1393; Mütercim Asım Efendi, "el-İmam", 5/4857.

<sup>37</sup> İbn Manzûr, "el-İmam", 1/150; Cübran Mes'ud, "el-İmam", 123; Mütercim Asım Efendi, "el-İmam", 5/4857; Sarı, "İmam", s. 48.

<sup>38</sup> İbn Manzûr, "İmam", *Lisânu'l-lisân*, 44; Mütercim Asım Efendi, "el-İmam", 5/4857; İbrahim Mustafa, "İmam", s. 27.

<sup>39</sup> İbrahim Mustafa, "İmam", s. 27; Mütercim Asım Efendi, "el-İmam", 5/4857. (Mütercim Asım Efendi bu anlamı şu şekilde ifade etmektedir: "Ve bir nesnenin kalıp ve endâzesine itlak olunur ki, onun üstüne resm ve takvîm olunur.")

<sup>40</sup> Fîruzâbâdî, "el-İmâm", 1393.

<sup>41</sup> Cübran Mes'ud, "el-İmam", 123; İbrahim Mustafa, "İmam", 27; Kermî, "el-İmam", 1/88.

<sup>42</sup> Mütercim Asım Efendi, "el-İmam", 5/4857.

<sup>43</sup> İbn Manzûr, "el-İmam", 1/149; *Vankulu Mehmed Efendi*, "İmam", 2/1998; Cübran Mes'ud, "el-İmam", 123. İmam kelimesinin çoğul halinin eimme veya eyimme gelmesi dilcilerin iki hemzenin yan yana gelmesini (içtima-'î hemzeteyn) caiz görüp görmemeleri ile alakalıdır. Daha geniş bilgi için bk. Cevherî, "el-İmam", 2/1385; İbn Manzûr, "el-İmam", 1/149; Mütercim Asım Efendi, "el-İmam", 5/4857.

<sup>44</sup> İsmail Hakkı Bursevî, *Mu'cemu'l-elfaz ve't-terakîbu'l-istilahiye*, thk. Hânî Ali Havvas (Riyad: 2018), "İmam", 88; Cübran Mes'ud, "el-İmam", 123.

<sup>45</sup> Ahmed Muhtar Ömer, "el-İmam", 1/120.

<sup>46</sup> İbrahim Mustafa, "İmam", 27; el-Yeûsî, "el-İmam", 43; Cübran Mes'ud, "el-İmam", 123.

Aynı kökten gelen imâmiyye ise imamın hükmettiği, idare ettiği ülke; imâmetin dinin usûlünden biri olduğunu ayrıca Hz Ali'nin Hz. Peygamber (sav) tarafından sarıh, açık bir şekilde imam tayin edildiği ve yine Ali evladının da aynı şekilde Hz. Ali tarafından imam tayin edildiğini iddia eden fırka, mezhep;<sup>48</sup> Hz. Ali ve evladının imâmetine kâil olup, imâmetin başkalarında olmadığını iddia eden Şiîler olarak tanımlanmaktadır.<sup>49</sup>

## 1.2. Salt Türkçe Lügat ve Ansiklopedilerde İmam

İncelediğimiz Türkçe ve tarih sözlükleri ile ansiklopedilerde “imam” kelimesinin lügat manasına kısaca yer verilmekle beraber daha çok istilâhî anlamlarının yer aldığı görülmektedir. Bunların birkaçına temas etmeyi de uygun bulmaktayız. Bu eserlerde imam kelimesi şu şekilde tanımlanmaktadır:

1. Önde bulunan ve kendisine iktida olunan, ön ayak olunan kimse, önder, lider.<sup>50</sup>

2. Namaz kılınırken kendisine iktida ve tabi olunan, cemaatle kılınan namazlarda en önde duran ve cemaate namaz kıldırın şahıs.<sup>51</sup> Daha önce Arapça lügatlarda da yer alan ve imam kelimesinin en meşhur ve yaygın anlamı olan “cemaate namaz kıldırın şahıs” anlamının halife ve devlet başkanı anlamı ile karıştırılmaması için Endülüs'te namaz kıldırın imamlara “sâhibu's-salât” adı verildiği ve bu tabirin daha sonra Kuzey Afrika'ya yayıldığı da zikredilmektedir.<sup>52</sup> Nitekim Özdemiş'in kaleme aldığı *Endülüs Müslümanları*

<sup>47</sup> Vankulu Mehmed Efendi, “İmam”, 2/1998; Mütercim Asım Efendi, “el-İmam”, 5/4857.

<sup>48</sup> el-Yeûsî, “el-İmam”, 43

<sup>49</sup> İbrahim Mustafa, “İmam”, 27; Cübran Mes'ud, “el-İmam”, 123.

<sup>50</sup> Ahmed Vefik Paşa, *Lehçe-i Osmânî* (Ankara: TDK, 2000), “İmam”, 661; Muallim Naci, “İmam”, *Lügat-ı Nâcî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1995), 115; Pakalın, “İmam”, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: MEB, 1983), 2/59; Fehmi Yılmaz, *Osmanlı Tarih Sözlüğü*, (İstanbul: Bilimevi Basın Yayın, 2010), 279; Ferid Develioğlu, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat* (Ankara: Aydın Kitabevi, 2005), 432; Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Tarih ve Hukuk İstilahları Kamusu* (İstanbul: OSAV, 2018), 590; İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2005), 2/1394; *Türkçe Sözlük* (Ankara: TDK, 2005), “İmam”, 961.

<sup>51</sup> Şemseddin Samî, *Kâmûs-ı Türki*, (Dersaadet: İkdâm Matbaası, 1317), “İmam”, 162; Muallim Cûdî, *Lugat-ı Cûdî* (Trabzon: Kütüphane-i Hamdi, 1332), 141; Develioğlu, “İmam”, 432; Yılmaz, “İmam”, 279; Akgündüz, “İmam”, 590; W. İvanov, *İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1977), “İmam”, 5/980; Mustafa Sabri Küçükkaşçı, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV, 2000), “İmam”, 22/178; *Dini Kavramlar Sözlüğü*, haz. Komisyon (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2006), 314; Ayverdi, “İmam”, 2/1395; *Türkçe Sözlük*, “İmam”, 961.

<sup>52</sup> Küçükkaşçı, “İmam”, 22/178.

adlı eserde de namaz kıldırın imamlar için “sâhibu’s-salât” ibaresi kullanılmaktadır.<sup>53</sup> Bu arada imam ve imâmet kelimesine çok farklı anlamlar yüklenen İran’da ise namaz kıldırın kişiler için “pîş-namaz” kelimesinin kullanıldığı belirtilmektedir.<sup>54</sup> Nitekim Farsça lügatlarda “pîş-namaz” ifadesinin “Diğerlerinin ona uydukları halde namaz kıldırın kişi, cemaatin imamı.” anlamlarına geldiği görülmektedir.<sup>55</sup> Ancak gerek lügat ve gerekse diğer farklı kaynaklarda imam kelimesi için “pîş-namaz” ifadesinin kullanılması, bu kelimenin Osmanlı devletinde de kullanıldığını göstermektedir. Mesela Hasîrizâde *Kur’ân Lügati*’nde “إني جاعلك للناس إماما” ayetinde geçen imam kelimesini izah ederken şu ifadeyi kullanmaktadır: “*Bu sebeple imam yani “pîş-namaza” imam denildi ki nâs namazda ona uyar ve e’al ve harekâtını taklîd eder.*”<sup>56</sup> Yine Ahmed Vefik Paşa’nın yazdığı lügat gibi eski ve Mehmet Kanar’ın yazdığı lügat gibi yeni lügatlerde “imam” kelimesinin “pîş-namaz” kelimesi ile tanımlanması bu ifadenin Osmanlı devrinde, sık olmasa da, kullanılan bir terim olduğunu göstermektedir.<sup>57</sup> Bunlarla birlikte Osmanlı Devleti’nin ilk yıllarında yaygın olarak kullanılan ve daha sonra terkedilen “faki” tabiri gibi “pîş-namaz” ifadesi de yaygınlaşmamış, “imam” kelimesinin kullanımı günümüze kadar devam etmiştir.

3. Hz. Peygamber’e vekâleten toplumun başkanlığını haiz olan zat, din ve dünya işlerinde ona vekil olan halifelerin ünvanı, imamü’l-müslimin, devlet başkanı, halife.<sup>58</sup>

4. Fikir ve kanaatleriyle bir mezhebe öncülük etmiş olan; bir mezhep kuran veya herhangi bir mezhebin önde geleni. İmam-ı Azam, İmam-ı Şafîî, gibi.<sup>59</sup>

<sup>53</sup> Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Kültür ve Medeniyet)* (Ankara: TDV, 2013), 76, 80, 81.

<sup>54</sup> İvanov, “İmam”, 5/981.

<sup>55</sup> bk. Hasan Âmid, “Pîş-nemâz”, *Ferheng-i Âmid* (Tahran: Müessesesi-i İntişârat-ı Emir Kebîr, 1363), 2/510; Diğer örnekler için bk. Mehmed Bihişti, *Ferheng-i Sabâ Fârisî* (Tahran: İntişârat-ı Saba, 1369), “Pîş-nemâz”, 246; Hasan Enverî, *Ferheng-i Büzürg-i Suhen* (Tahran: İntişârat-ı Suhen, 1381), “Pîş-nemâz”, 2/1518.

<sup>56</sup> Hasîrizâde Elif Efendi, “İmâmen”, *en-Nûru’l-Furkân fî şerhi lügati’l-Kur’ân: Kur’ân Lügati*, haz. Mustafa Koç - Eyyüp Tanrıverdi, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), “İmâmen”, 1/158.

<sup>57</sup> bk. Ahmed Vefik Paşa, “İmam”, *Lehçe-i Osmanî*, (Ankara: TDK, 2000), 661; Mehmet Kanar, *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, (İstanbul: Derin Yayınları, 2003), 1200.

<sup>58</sup> Şemseddin Samî, “İmam”, 162; Muallim Cûdî, “İmam”, 141; Pakalın, “İmam”, 2/59; Yılmaz, “İmam”, 279; Küçükbaşçı, “İmam”, 22/178; *Türkçe Sözlük*, “İmam”, 961.

<sup>59</sup> Şemseddin Samî, “İmam”, 162; Muallim Cûdî, “İmam”, 211, Develioğlu, “İmam”, 432; Ayverdi, “İmam”, 2/1395. *Türkçe Sözlük*, “İmam”, 961; *Dini Kavramlar Sözlüğü*, “İmam”, 314.

5. Fıkıhta içtihat edip rey sahibi olan zat; dini mevzularda içtihad seviyesine gelen müçtehidlerden herbiri. İmam Ebu Yusuf, İmam-ı Muhammed gibi.<sup>60</sup>
6. Herhangi bir ilimde sözü senet olacak derecede rusûhiyet kesbeden; o ilimde önderliği, üstünlüğü kabul edilen kimse. İmam-ı Gazzalî gibi.<sup>61</sup>
7. Hz. Ali'nin neslinden gelen ve onun vekili kabul edilen kişilerin ünvanı. İmam Cafer-i Sadık, İmam Musa Kazım gibi.<sup>62</sup>
8. Sahasında otoriter ve güvenilir kabul edilen hadis ravileri. İmam-ı Buhârî, İmam-ı Müslim gibi.<sup>63</sup>

Şemseddin Sami lüğatinde yukarıda bir kısmını zikrettiğimiz genel tanımlara iki ayrı tanımı da ilave etmiştir ki bunlar “mahalle imamı” ile “tabur” ve “alay imamları”nın tanımıdır. Bunlardan mahalle imamının camide namaz kıldırarakla beraber bulunduğu mahalle halkının belediye ile alakalı işlerini de gören; aynı zamanda cenaze ve nikâh gibi vazifeleri de yerine getiren şahıs olduğunu ifade etmektedir. Alay ve tabur imamlarının ise tabur ve alay maiyyetinde olup buldukları bölüklerde askere namaz kıldırarak aynı zamanda ilmiye sınıfıyla askeriyeyi şahsında toplayan, dolayısıyla sarık sarmakla beraber kıyafetinde askeri şeritler de bulunan şahıslar olarak tarif etmektedir.<sup>64</sup>

## 2. Kur'an, Hadis ve İslâmî İlimlerde İmam Kelimesi

### 2.1. Kur'ân-ı Kerîm'de İmam

İmam kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de on iki yerde geçmekte olup<sup>65</sup> bunların yedisi müfred/tekil,<sup>66</sup> beşi ise cemi'/çoğul<sup>67</sup> şeklindedir. Bu kavram Kur'ân'da

<sup>60</sup> Şemseddin Sami, “İmam”, 162; Ayverdi, “İmam”, 2/1395; İvanov, “İmam”, 5/890.

<sup>61</sup> Şemseddin Sami, “İmam”, 162; Muallim Cûdî, “İmam”, 141; Ayverdi, “İmam”, 2/1395. İvanov, “İmam”, 5/890.

<sup>62</sup> Şemseddin Sami, “İmam”, 162; Yılmaz, “İmam”, 279; Develioğlu, “İmam”, 432; Ayverdi, “İmam”, 2/1395; *MEB İslam Ansiklopedisi*'nde “İmam” maddesini kaleme alan İvanov “İmam” kelimesini üç ayrı anlamda toparlarken bunun ilk iki maddesini İmam kelimesinin sünî anlayışta taşıdığı manalara hasretmiş, makalenin diğer büyük kısmını ise İmam kelimesinin şîiler nezdinde tekâmül ve gelişim safhalarına ayırmıştır. bk. İvanov, “İmam”, 5/981-983.

<sup>63</sup> Yılmaz, “İmam”, 270.

<sup>64</sup> Şemseddin Sami, “İmam”, 162.

<sup>65</sup> Ahmed Muhtar Ömer, “el-Emm”, *El-Mu'cemu'l-mevsûi li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm ve kıraatih*, (Riyad: Müessesetü Sutûri'l-Ma'rife, 2002), 74; Şeyh İbrahim Ramazan, *el-Mu'cemu'l-müyesser li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Beirut: Dârü'l-Erkam, ts.), 11, 326; Mahmud Çanga, *Kur'ân-ı Kerîm Lügatı İlavelerle Mu'cemu'l-Müfehres*, (İstanbul: Timaş, 2016), 68; Şaban Kurt, *Kur'ân-ı Kerîm Sözlerini Bulma Kılavuzu*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2009), 18, 306, 398,

öncelikle Hz. İbrahim için kullanılmış olup<sup>68</sup> bu da Bakara Sûresi'nin 124. ayetinde "إني جاعلك للناس إماما" cümlesiyle ifade edilmektedir.

Kur'ân'da geçen imam kelimesinin kasd manasında olan "emme" lafzından türeyen bir isim olduğunu ifade eden Hasîrizâde, manasının halife, emir ve mukteda olduğunu zikrederken<sup>69</sup> İsfahânî ise "kendisine uyulan varlık" anlamına geldiğini kaydetmektedir. İsfahânî'ye göre bu varlık veya şey, söylediklerine ve yaptıklarına tabi olunan bir insan ya da bir kitap veya başka bir şey olabilir. Aynı zamanda bu varlık ister hakka ister batıla götürsün yine imam olarak isimlendirilir.<sup>70</sup> Zemahşerî imam kelimesinin uyulan, izlenen şey anlamında bir isim olduğunu zikrederken aynı zamanda yol, inşaat ustasının şakülü ve üzerinde yazı yazılan levha olarak da anlamlandırmaktadır. Zira bunlar da kendisine tabi olunan şeylerdendir.<sup>71</sup> Elmalılı ise imam kelimesinin kendisine uyulan, ön, öncül demek olduğunu, bu durumda imâmet-i kübranın din ve dünya işlerinde insanlara öncülük ve liderlik yapmak olduğunu; bunun en son ve yüce mertebesinin ise risalet olduğunu ifade etmektedir.<sup>72</sup>

İmam tabirinin Kur'ân-ı Kerîm'de nümûne, işaret, misal ve rehber manalarına geldiğini ifade etmekle yetinen İvanov, bunların Kur'ân'da hangi ayetlere karşılık geldiğini zikretmemiş sadece çoğul ve tekil sayılarını vermiştir.<sup>73</sup> John Penrice ise imam kelimesinin dinde lider, model, örnek, yol, nümune, hidayet veya eğitim kitabı anlamlarına geldiğini belirtmiştir.<sup>74</sup>

Gerek vücûh ve'n-nezâir ve gerekse diğer Kur'ân sözlüklerinde konu ile ilgilenen ulema, imam kelimesinin Kur'ân'da genel anlamda dört<sup>75</sup> veya beş<sup>76</sup>

---

852; MÜ İlahiyat Vakfı Yayınları, *el-Mu'cemu'l-Müfehres li'l-Kur'âni'l-Kerim*, İstanbul: MÜ İlahiyat Vakfı Yayınları, 1991), 12.

<sup>66</sup> el-Bakara 2/124; el-Hud 11/17; el-İsra 17/71; el-Furkan 25/74; el-Ahkaf 26/12; el-Hicr 15/79; Yasin 36/12.

<sup>67</sup> et-Tevbe 9/12; el-Enbiya 21/73; el-Kasas: 28/5, 41; es-Secde: 32/24.

<sup>68</sup> Bayraktar Bayraklı, "Kur'ân-ı Kerim'de Din Adamı Kavramı", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 1, (Ekim 1994), 151.

<sup>69</sup> Hasîrizâde Elif Efendi, "İmamen", 1/158.

<sup>70</sup> İsfahânî, "el-İmam", 87.

<sup>71</sup> Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 3/914.

<sup>72</sup> Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, ts.),1/49.

<sup>73</sup> İvanov, "İmam", 5/980.

<sup>74</sup> Penrice, "Emm", 20.

<sup>75</sup> Ebü'l-Ferec İbnu'l-Cevzi, *Nüzhetü'l-a'yüni'n-nevâzir fi ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*, thk. Muhammed Abdülkerîm - Kazım er-Râzî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 126.

ayrı manada kullanıldığını zikrederken yapılan muasır çalışmalar da bu izahları destekler nitelikte olmuştur.<sup>77</sup> Bu anlamları şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Önder, yönetici, lider, reis, rehber:<sup>78</sup> Kur'ân-ı Kerîm'de geçen imam kelimesine yüklenen en yaygın anlam önder ve lider manalarıdır. Ancak burada önder ve liderliğin hem hayır ve iyilikte hem de şer ve kötülükte olabileceği ifade edilmektedir ki her iki manaya delalet eden ayetler bulunmaktadır.<sup>79</sup> Vecdi Akyüz eserinde burada zikredilen “önder” anlamını “iyilik önderleri ve kötülük önderleri” şeklinde iki ayrı başlıkta değerlendirmektedir.<sup>80</sup> Fahreddin Râzî ise batıl hususunda kendisine uyulan kimselere de imam denileceğini ifade ederken imam isminin mutlak olarak kullanıldığında hayra iyiliğe önderlik eden imamların anlaşılacağını, ancak kayıtlı olarak kullanıldığında batıl hususunda önderlik eden imamların anlaşılacağını zikretmektedir.<sup>81</sup> Mesela Bakara Sûresi'nde Hz. İbrahim (as) için söylenen “Ben seni insanlara önder yapacağım”<sup>82</sup> ifadesi ile Furkan Sûresi'nde yer alan “Bizi takva sahiplerine imam yap”<sup>83</sup> ayetlerinde geçen imam kelimesinin hayırda, iyilikte ve istikâmette liderlik, öncülük anlamlarını ihtiva ettiği belirtilmektedir. Buna mukabil Kasas Sûresi'nde geçen “Onları (insanları) ateşe çağırın imamlar kıldık. Kıyamet gününde onlar yardım görmeyeceklerdir.”<sup>84</sup> ayetindeki “eimme” (imamlar) kelimesi Allah'a inatta, onu inkarda ve insanları ateşe götürecektir amellere çağırıda öncülük, rehberlik veya liderlik yapmak olarak kabul edilmektedir. Yine Tevbe Sûresi'nde yer alan “kûfür imamları ile

<sup>76</sup> Ebû Abdullah el-Hüseyn b. Muhammed ed-Dâmegânî, *Kâmûsu'l-Kur'ân ev islâh el-vücûh ve'n-nezâir li-elfâz-i Kitabillahi'l-Aziz* (Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melâyin, 1983), “İmm-Emm”, 44-45.

<sup>77</sup> Ali Fehmi en-Nüzehi, *Kelimâtun Kur'âniyye bi-meânin muhtelifa*, (Kahire: Daru'l-İman, 2014), 117; Vecdi Akyüz, *Kur'ân'da Siyasi Kavramlar*, (İstanbul: Kitabevi, 1998), 127-130; Abdullah Turhan, *Kur'ân'da Yönetim Kavram ve İlkeleri* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 28-33.

<sup>78</sup> Ahmed Muhtar Ömer, “el-Emm”, 74; Okuyan, “Emm”, 95; Çanga, *Kur'ân-ı Kerim Lügati İlavelerle Mu'cemu'l-Müfehres*, 68.

<sup>79</sup> Muhammed b. Uzeyz es-Sicistânî, *Garîbü'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Abdulkadir (Şam: Dâr-i Tilas, 1993), 127; Dâmegânî, *el-Vücûh ve'n-nezâir li-elfâzi Kitabillâhi'l-Aziz*, 2/118; Zemaşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 1/500; 3/30; Turhan, *Kur'ân'da Yönetim Kavram ve İlkeleri*, 33.

<sup>80</sup> bk. Akyüz, *Kur'ân'da Siyasi Kavramlar*, 127-129.

<sup>81</sup> bk. Fahreddin Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 2/36-37.

<sup>82</sup> el-Bakara 2/124.

<sup>83</sup> el-Furkan 25/74.

<sup>84</sup> el-Kasas 28/38-40.

(eimmetü'l-küfr) ile savaşın<sup>85</sup> ayetinde yer alan “imamlar” ibaresi inkarda önde gidenler, küfre öncülük edenler anlamında izah edilmektedir.

2. Kitap: İsrâ Sûresi'nde geçen “O gün her grubu kendi imamları ile çağıracağız”<sup>86</sup> ayetinde yer alan “imam” kelimesinin insanların amel defterleri, dünyada yaptıkları şeylerin, amellerinin yazılı olduğu, toplandığı kitap anlamında izah edildiği görülmektedir.<sup>87</sup>

3. Levh-i Mahfuz, Kitab-ı Mübin, sicill-i mahlukat: Yasin Sûresi'nde geçen “Her şeyi apaçık bir imamda saymışızdır”<sup>88</sup> ayetinde zikredilen “imâm-ı mübîn” ifadesinin levh-i mahfuz olarak anlaşıldığı görülmektedir.<sup>89</sup>

4. Tevrat.<sup>90</sup> Hud Sûresi'nde ve Ahkaf Sûresi'nde geçen “Ve ondan önce bir imam ve rehber olarak Musa'nın kitabı vardır.”<sup>91</sup> ayetinde zikredilen “imam” kelimesinin Hz. Musa'ya indirilen ve dinde kendisine uyulan, iktida edilen Tevrat'a işaret ettiği kabul edilmektedir.

5. Açıkça bilinen yol, göz önünde bulunma.<sup>92</sup> Sadece Hicr Suresi'nde geçen “Bunun için onlardan (Ashabu'l-Eyke'den) öğ aldık. Hâlâ her iki memleket de işlek bir imam (yol) üzerindedir.”<sup>93</sup> ayetinde zikredilen “imam” kelimesinin yol veya göz önünde olma, önde olma anlamlarında kullanıldığı ifade edilmektedir.<sup>94</sup>

<sup>85</sup> et-Tevbe 9/12.

<sup>86</sup> el-İsrâ: 17/71.

<sup>87</sup> Sicistânî, *Garîbü'l-Kur'ân*, 127; Dâmegânî, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, 1/118; İbnu'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yun*, 126; İsfahânî, “el-İmam”, 87; Hasîrîzâde, “İmâmen”, 1/159; Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 3/378, 1156; Ahmed Muhtar Ömer, “el-Emm”, 74; Ahmed b. Yusuf, *Umdetu'l-huffâz fi tefsîr-i eşrefi'l-elfâz*, thk. Muhammed Tenûhî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1993), 1/137; Vecdi Akyüz, *Kur'ân'da Siyasi Kavramlar*, 129.

<sup>88</sup> Yasin 36/12.

<sup>89</sup> Dâmegânî, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, 1/118; İbnu'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yun*, 126; İsfahânî, “el-İmam”, 87; Hasîrîzâde, “İmâmen”, 1/159; Ahmed Muhtar Ömer, “el-Emm”, 74; Ahmed b. Yusuf, *Umdetu'l-huffâz*, 1/137; Okuyan, “Emm”, 96; Akyüz, *Kur'ân'da Siyasi Kavramlar*, 129; Çanga, *Kur'ân-ı Kerim Lügati İlavelerle Mu'cemu'l-Müfehres*, 68.

<sup>90</sup> Dâmegânî, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, 1/118-119; Ali Fehmi en-Nüzehi, *Kelîmâtün Kur'âniyye bi-meânin muhtelifa*, s. 117.

<sup>91</sup> Hud 11/17; el-Ahkaf 46/12.

<sup>92</sup> Sicistânî, *Garîbü'l-Kur'ân*, 127; İbnu'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yun*, 126; Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 3/914; Dâmegânî, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, 1/119; Abdulaziz İzzeddin Seyrehan, *el-Mu'cemu'l-câmi': li-garîb-i müfredâtî'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melâyin, 1986), 51; Okuyan, “Emm”, 96; Akyüz, *Kur'ân'da Siyasi Kavramlar*, 129; Çanga, *Kur'ân-ı Kerim Lügati*, s. 68.

<sup>93</sup> el-Hicr: 15/79.

<sup>94</sup> Eyke Ashabı, Lut kavmi (Sodom) ile Hz. Şuayb'ın peygamber olarak olarak gönderildiği Eyke halkını ifade etmektedir. Ayette her iki kavmin, yolcuların gelip geçtiği açık bir yol üzerinde

Yukarıda söz edilen ve makalenin kapsamını aşacağından dolayı belirtmeye gerek duyulmayan eserlere göre Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan imam kelimesinin anlamları gerek günümüz ve gerekse Osmanlı döneminde kazandığı anlamdan uzaktır. Zira Kur'ân-ı Kerîm'de imam kelimesi terim anlamından ziyade sözlük anlamında kullanılmıştır.<sup>95</sup> Bunun yanında yapılan bazı çalışmalara göre Kur'ân'da yer alan imam kavramı, insanlara yön veren, iyi ve kötü davranışlarıyla insanlara rehber olan şahsiyetler için kullanılmış olup insanların peşinden gittiği ve model kabul ettiği kişileri ifade etmektedir. Bu bakımdan imam kelimesi siyasi lider manasında değil, sosyal muhtevası olan bir kelime olarak kullanılmıştır.<sup>96</sup> Bu düşünceye paralel olarak imam kelimesinin siyasi olmaktan çok dini önder, lider ve rehber manasında kullanıldığını ve bu sözcüğün devlet başkanı anlamını da "iyilik önderi" oluşundan kazandığını söyleyenler olduğu gibi<sup>97</sup> Kur'ân'da imam kavramıyla hem siyasi hem de dini liderlerin kast edildiğini kabul edenler yanında <sup>98</sup> bu kelimenin Kur'ân'da yönetici ve önder manasına gelen ve "yönetim olgusu" gibi siyasi bir muhtevaya delalet eden bir kavram olduğunu iddia edenler de bulunmaktadır.<sup>99</sup> Tüm bu yorumlarla birlikte Hasîrizâde, "*Hulâsa muhikk ve muhtıl her ne olursa olsun iktida ve ittiba' edilen şeye imam denilebilir. Vallahu a'lemu bi-murâdih*" ifadesiyle mevzuu özetlemiştir.<sup>100</sup>

## 2.2. Hadis İlminde İmam

İmam kelimesinin hadislerde kullanılmasına gelince, gerek imam ve imâmet kelimesi<sup>101</sup> ve gerekse imam kelimesinin kendisinden müştak olduğu emme-yummu fiili<sup>102</sup> birçok hadiste yer almaktadır. Ancak Kur'ân'dan farklı olarak

---

oldukları, dolayısıyla helaktan sonraki perişanîyetlerinin göz önünde bulunduğuna işaret edildiği belirtilmektedir. bk. Hasîrizâde, "İmâmen", 2/158; Okuyan, "Emm, 96. Ayrıca bk. Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, 5/15.

<sup>95</sup> Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, "İmâmet", *Kelam Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İSAM, 2010), 153.

<sup>96</sup> Tekin, *Kur'ân'da Liderlik ve Liderlerin Toplumlar Üzerindeki Etkisi*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002), 18.

<sup>97</sup> Akyüz, *Kur'ân'da Siyasi Kavramlar*, 129

<sup>98</sup> Bayraklı, "Kur'ân-ı Kerîm'de Din Adamı Kavramı", 153.

<sup>99</sup> Turhan, *Kur'ân'da Yönetim Kavram ve İlkeleri*, 33.

<sup>100</sup> Hasîrizade Elif Efendi, "İmâmen", 1/159.

<sup>101</sup> İmam kelimesinin muteber hadis kitaplarında toplu olarak kullanımını görmek için bk. Wensinck, *El-Mu'cemü'l-müfesses li-elfâzi hadîsi'n-nebevî*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1986), 1/88-93.

<sup>102</sup> Ebû Muaz Târik b. Avazullah, *el-Mu'cemü'l-müfesser li-kelimât-i ehâdîsi'l-kütübü't-tis'a* (Safat: Dârü'l-Hayr, 2009), 36-37.



hadis-i şeriflerde yer alan imam kelimesi, hem sözlük hem de terim anlamlarını ihtiva etmektedir.<sup>103</sup> Bu yönüyle günümüz kullanımına daha yakın manalarda kullanıldığı görülmektedir. Nitekim hadislerde kastetmek, iktida ve ittiba etmek gibi manalarda da kullanılan<sup>104</sup> emme fiili, birçok hadiste namazda cemaate imamlık yapmak anlamında kullanılmıştır.<sup>105</sup> İmam kelimesi ise ekseriyetle cemaate namaz kıldırın şahıs anlamında kullanılmakla beraber<sup>106</sup> birçok tartışmaya vesile olan “İmamlar Kureyş’tendir”<sup>107</sup> hadisinde olduğu gibi halife, devlet başkanı; sultan, emir, hakim ve idareci<sup>108</sup> ayrıca önder ve lider<sup>109</sup> anlamlarında kullanılmıştır.

İmam kelimesi hadis ilminde yüksek seviyeye ulaşmış muhaddislere verilen bir ünvan olarak da kullanılmıştır.<sup>110</sup> Bu seviyedeki muhaddis az olmayan miktarda

<sup>103</sup> Topaloğlu-Çelebi, “İmâmet”, 153.

<sup>104</sup> Ebû Muaz Tarık b. Avazullah, *el-Mu’cemü’l-Müfesser*, 36.

<sup>105</sup> Ebi Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahih-i Buhârî*, thk. Mustafa Dîb el-Buğa (Beyrut: Dar-u İbn Kesir, 1990), “el-Cemaatü ve’l-İmâmetü”, 651, 653, 656, 660, 669, 672, 689; Ebi İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizi, *el-Câmiu’l-Kebir*, thk. Beşşar Avvad Ma’ruf (Beyrut: Daru’l-Ğarbi’l-İslami, 1998), “Salat”, 235, 236, 357, 358, 361; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *Sünen-i İbn Mace*, thk. Halil Memun Şeyha (Beyrut: Daru’l-Ma’rifetü, 1996), “İkametu’s-Salat”, 876, 979, 981; İbrahim Canan, *Kütüb-i Sitte* (İstanbul: Akçağ Yayınları, ts), 8/275, 276, 277, 325.

<sup>106</sup> *Buhârî*, “el-Cemaatü ve’l-İmâmetü”, 656, 657, 659, 663, 676, 689; “Sıfatü’s-Salat”, 747, 749, 763, 803, 812; “el-Cum’a”, 871, 873; Ebu’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyrî en-Neysaburi, *Sahih-i Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abulbaki (İstanbul: el-Mektebetü’l-İslamiyye, 1955), “Kitabu’s-Salat”, 38, 62, 71, 72, 84, 86, 87, 112, 114, 190; “Kitabu’l-Mesacid ve Mevadii’s-Salat”, 106, 225, 248, 288; “Kitabu’l-Cum’a”, 11, 16, 24, 25, 57; *el-Câmiu’l-Kebir*, “Salat”, 207, 311, 361, 499, 511, 512, 514; *İbn Mâce*, “İkametu’s-Salat”, 921, 922, 838, 843, 847, 850, 876, 877, 981, 960; II, 1256, 1258, 1259, 1317; Malik bin Enes, *Muvatta Tercümesi*, çev. Abdulvehhab Öztürk (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2013), “Namaz Kitabı”, 43-196, 000-198, 45-199, 47-201, 000-211, 57-212; “Cuma Kitabı”, 235, 237, 18-249.

<sup>107</sup> Ahmed ibn Hanbel, *el-Müsned*, thk. Hamza Ahmed ez-Zeyn (Kahire: Dâru’l-Hadis, 1995), 15/33, hadis: 19665. (Hadisin yorum ve değerlendirilmesi için bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları 1988), 1/553-558; Canan, *Kütüb-i Sitte*, 5/375-382; Mehmet S. Hatipoğlu, “İslamda ilk Siyasi Kavmiyetçilik, Hilafetin Kureyşliliği”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23, (Ankara 1978), 146 vd.

<sup>108</sup> Buhârî, “el-Cihad”, 2796; “el-Fiten”, 6673; “el-İ’tisam bi’l-Kitabi ve’s-Sünne”, 28; *Müslim*, “Kitabu’l-İman”, 95, 183, 242; “Kitabu’z-Zekat”, 91; “Kitabu’l-İmare”, 46, 51, 52, 65, 66; *Câmiu’l-Kebir*, “Ahkam”, 1329, 1332, 1595; “Vülat ve’l-Hibet”, 2229, 2170, 2191, 2658; “Daavat”, 3598; *Sünen-i İbn Mace*, “el-Fiten”, 3984, 4023; *Müsned*, 4/65 (No. 3868); 5/348 (No. 6026), 9/253 (No. 9560), 10/74 (No. 11117), 16 /40 (No. 21509). (İmam kelimesinin devlet başkanlığı anlamına geldiğini gösteren yorumlar için bk. Canan, *Kütüb-i Sitte*, 1/116-147); Ebû Muaz Tarık bin Avazullah, *el-Mu’cemü’l-Müfesser*, 37.

<sup>109</sup> *Müslim*, “Kitâbu’l-Cihad ve’s-Siyer”, 58.

<sup>110</sup> Mücteba Uğur, *Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: TDV, 1992), 161.

hadisi metin ve senedi ile birlikte ezberlemiş, senette yer alan ravileri, cerh ve ta'dil yönüyle tanıyan aynı zamanda metni de ihtiva ettiği ahkam ve amel durumuyla bilen kişidir.<sup>111</sup> Tehânevî hadis ilminde şeyh ve muhaddisin imam ile aynı manada olduğunu ve hadiste üstad-ı kâmil olduklarını belirtir.<sup>112</sup> Hadiste imam terimi aynı zamanda hakim, hüccet ve hafız ünvanlarıyla ve bunlarla aynı anlamda kullanılan muhaddis ünvanı yerine de kullanılmaktadır.<sup>113</sup> İmam ünvanına sahip olan ravilerin hüccet ve sika denilen ravilerden daha yüksek seviyede oldukları kabul edilmektedir.<sup>114</sup> Ahmed bin Hanbel hadis ilminde imam kabul edilenlerin cerh ve ta'dile tabi tutulamayacak kadar güvenilir olduklarını belirtmiştir.<sup>115</sup> Nitekim hadis eserlerine geçen "imam" veya "imamun fi'l-hadis" ibaresinin ravilerin güvenilir olduklarına delalet eden lafızlardan olduğu ifade edilmektedir.<sup>116</sup> Tüm bunlarla beraber Sehavî'ye göre cerh ve ta'dil terimi olarak imam, adalet ve zabt özelliklerine sahip râviler arasında dördüncü derecede bulunmaktadır.<sup>117</sup> Bu sebeplerden dolayı hadiste imam kabul edilen bir ravinin sözleri hüccet olarak görülüp, hadisler hakkındaki kararları itirazsız delil kabul edildiği gibi<sup>118</sup> rivayet ettikleri hadisler münferit olsalar dahi makbul görülmüştür.<sup>119</sup>

### 2.3. Fıkıh İlminde İmam

Fıkıh literatüründe imam kelimesi iki ayrı anlamda ele alınmaktadır: Amme hukuku sahasında "devlet başkanı", ibadetlerde ise "cemaate namaz kırdıran şahıs".<sup>120</sup> Başka bir ifade ile ibadet bölümlerinde "namaz imamlığı", devlet idaresi ile alakalı kısımlarda ise "devlet başkanlığı" anlamlarında kullanılmaktadır.<sup>121</sup> Fıkıh uleması bu farkı, imamlığı imâmet-i kübra ve imâmet-

<sup>111</sup> Canan, *Kütüb-i Sitte*, 1/515.

<sup>112</sup> Tehânevî, *Keşşâfü İstılâhâtî'l-Fünûn*, 1/37, 259.

<sup>113</sup> Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü* (İstanbul: İFAV, 2009), 136.

<sup>114</sup> Ahmet Yücel, *Hadis İstılahlarının Doğuşu ve Gelişimi* (İstanbul: İFAV, 1996), 115.

<sup>115</sup> Abdullah Aydın, "İmam", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/178.

<sup>116</sup> Ahmet Yücel, *Hadis Usulü*, (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 122; İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Usulü* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları), 99.

<sup>117</sup> Aydın, "İmam", 22/178.

<sup>118</sup> Uğur, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, 163.

<sup>119</sup> *Müslim, Sahih-i Müslim ve Tercümesi*, çev. Ahmed Davudoğlu (İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1977), 1/XXXVII; Aydın, "İmam", 22/178.

<sup>120</sup> Salim Öğüt, "İmam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/188.

<sup>121</sup> Mehmet Akif Aydın, "İmâmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/203.

i suğra diye ikiye ayırarak ortaya koymuştur. Nitekim İbn Abidin imamlığın ikiye ayrıldığını söyleyerek namazdaki imamlığa “imâmet-i suğra”, devlet başkanlığına da “imâmet-i kübra” demektedir.<sup>122</sup> İşte Mâverdî'nin din ile dünya işlerini yürütmek için peygambere vekaleten vaz' olunmuş bir müessese olarak tarif ettiği imâmet, burada zikredilen imâmet-i kübradır. Bu imâmete halifelik de denmektedir.<sup>123</sup> Yine İbn Haldûn hilafeti dinin muhafazası ve dünya işlerinin de dini bir siyasetle idaresi hususunda Hz. Peygamber'e vekalet olduğunu ve bu sebeple bu makama gelen zata halife yanında imam da denildiğini zikretmiştir. Ayrıca ona göre halifeye imam denilmesi ittiba ve iktida yönüyle halifenin namaz kıldırma imama benzetilmesindedir. Bu sebeple halifelğe imâmet-i kübra adı verilmiştir.<sup>124</sup> Hulasa olarak imâmet-i kübra, insanlar üzerinde genel tasarruf yetkisine hak kazanmak,<sup>125</sup> peygamberimizden sonra İslam toplumunun idaresini en yüksek düzeyde üstlenmek,<sup>126</sup> hilafet, halifelik, devlet başkanlığı anlamlarına gelmektedir.<sup>127</sup> İmâmet-i suğra ise cemaatin namazıyla imam arasında belli şartlar ile kurulan irtibat<sup>128</sup>, imamlık, cemaate namaz kıldırma işi<sup>129</sup> gibi anlamlara gelmektedir. Zamanla devlet başkanlarına halife, emiru'l-mü'minin, sultan gibi isimlerin verilmesiyle yalın olarak imam kelimesi sadece namaz kıldırma kimseler için kullanılabilir olmuş ve bu kullanım giderek yaygınlık kazanmıştır.<sup>130</sup> Cemaatle namazın dinin şiarlarından biri olarak kabul edilmesi ayrıca Hz. Peygamber'in bizzat imamlık yapması gibi sebepler fıkıh kitaplarında imamlık ile alakalı

<sup>122</sup> İbn Abidin, *Reddül-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, çev. Ahmed Davudoğlu (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1982), 2/383. (İbn Abidin imâmet-i kübranın farz-ı kifayeden sayıldığı için fıkıh bahislerine girdiğini, imâmet-i suğranın ise ona tabi olup onun üzerine tesis edildiği için bahse değer olduğunu ifade etmektedir. bk. *Reddül-Muhtar*, 382)

<sup>123</sup> Ebu'l-Hasan el-Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye (İslamda Hilafet ve Devlet Hukuku)*, çev. Ali Şafak (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1976), 5.

<sup>124</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/546.

<sup>125</sup> İbn Abidin, *Reddül-muhtâr*, 383; Sair Basmacı, *Mu'cemu mustalahâti elfâzi'l-fıkhî'l-İslâmî* (Dimeşk: Dârü Safahat, 2015), 82; Vehbe Zühayli, *İslam Fıkıh Ansiklopedisi*, çev. Ahmet Efe - Beşir Eryarsoy - H. Fehmi Ulus (İstanbul: Risale Yayınları, 1990), 2/290.

<sup>126</sup> Mustafa Öz - Avni İlhan, “İmâmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2000), 22/201.

<sup>127</sup> Mehmed Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 248.

<sup>128</sup> Ebû Habîb, *el-Kâmûsu'l-fıkhî* (Dimeşk: Daru'l-Fikr, 1988), 24; Basmacı, *Mu'cemu Mustalahâti elfâzi'l-fıkhî'l-İslâmî*, 82; Zühaylî, *İslam Fıkıh Ansiklopedisi*, 2/290; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 248.

<sup>129</sup> Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 248.

<sup>130</sup> Öğüt, “İmam”, 22/188.

müstakil babların açılmasına, dolayısıyla bu konuda zengin bir literatürün oluşmasına sebep olmuştur.<sup>131</sup>

## 2.4. Kalam ilminde İmam

İmam kelimesi Kalam ilminde de sıkça kullanılan bir terim olmuştur. Bunun sebebi ise Şia ulemasının imâmet meselesini inanç esasları içerisinde telakki etmeleri, hilafet tabiri yerine imâmet terimini tercih etmeleri ve “Kitabu’l-İmame” ismiyle kaleme aldıkları kitaplarda bu düşünceyi temellendirmek istemelerine karşı Sünni kelimcilerin hem onlara cevap vermek hem de olması gerekeni ortaya koymak gayesiyle mevzuyu kalam kitapları arasına almalarıdır.<sup>132</sup> Nitekim oryantalist araştırmacılardan İvanov kaleme aldığı “İmam” maddesinde bu tabirin Şiiler tarafından çok fazla ve çok farklı şekillerde ele alındığını ifade ederek bunun bir makalede özetlenmesinin imkansızlığını dile getirmekte ve makalesinin büyük bölümünü imam kelimesinin Şia’daki tekamül ve gelişimine hasretmektedir.<sup>133</sup> Hatta o kadar ki bu durum Şia’da “imamiye” adında bir ekolün doğmasına dahi sebep olmuştur.<sup>134</sup> İşte bu sebeplerden dolayı Eş’ari’den bu yana imâmet, Şia anlayışını tenkit gayesiyle kalam konularının nihai bölümünü teşkil etmiş sonraları bu terim yaygınlık kazanmıştır.<sup>135</sup>

İslam ümmetinin büyük çoğunluğu bir imamın tayini konusunda ittifak etmiştir. Yani imam nasbetmek zaruridir.<sup>136</sup> Ancak imam seçilecek şahısta

<sup>131</sup> İmamlık ile alakalı konular için bk: Molla Hüsrev, *Gurer ve Dürer Tercümesi*, çev. Arir Ercan (İstanbul: Kit-San Matbaacılık, 1979), 151-169; Ebü’l-Hasen Bürhânuddîn Ali b. Ebî Bekir Merginânî, *el-Hidâye Tercümesi*, çev. Ahmed Meylani (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1992), 1/123-131; İbn Abidin, *Reddü’l-Muhtâr*, 383-485; Mâverdi, *el-Ahkamu’s-sultâniyye*, 111-117; Vehbe Zühayli, *İslam Fıkıh Ansiklopedisi*, 2/290-364; Ahmet Akgündüz, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları* (İstanbul: OSAV, 2018), 70-75; Öğüt, “İmam”, 22/188-190.

<sup>132</sup> Topaloğlu - Çelebi, “İmâmet”, 153; Öz - İlhan, “İmâmet”, 22/201.

<sup>133</sup> İvanov, “İmam”, 5/981.

<sup>134</sup> Bunlar Hz. Peygamber’in vefatından sonra Hz. Ali’nin niteliklerine ima edilerek değil bizzat şahsına işaret edilmek üzere açık nas ve gerçek bir tayinle imam olduğunu iddia edenlerdir. Bu fırkaya göre dinde ve İslam’da imam tayininden daha önemli bir rükün yoktur. bk. Şehristânî, *El-Milel ve’n-Nihal*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008),147; İbn Kemal Paşa, *et-Ta’rifat ve’l-İstılâhât*, thk. Halid Fehmî (Kahire: Müessesetü’l-Alya, 2008), “İmâmiyye”, 100-101; Ebu Abdullah Amir Abdullah Falih, *Mu’cemu elfâzi’l-akîde* (Riyad: Mektebetü’l-Ubeykan, 2013), 51.

<sup>135</sup> Öz-İlhan, “İmâmet”, 22/201.

<sup>136</sup> Ebü’l-Muîn en-Neseî, *Tevhidin Esasları (Kitabü’t-temhîd li-kavâidi’t-tevhîd)*, çev. Hülya Alper (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 150; Sa’deddîn Mes ud b. Ömer et-Teftâzânî, *Kelam İlmi ve İslam Akaidi: Şerhü’l-akâid*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982),

aranacak özellikler, göreve gelme ve ayrılma yöntemi gibi çeşitli konular özellikle Şîî ve Sünnî uleması arasında münakaşa mevzuu olmuştur.<sup>137</sup> Şîa'ya göre seçilmiş olan imam tıpkı nebiler, resuller ve melekler gibi küçük ve büyük her türlü günahattan masumdur.<sup>138</sup> Bunun yanında cemiyeti hem siyasi hem de dini açıdan idare eden, dini ve hukuki mesuliyetleri olmayan, adeta insan üstü siyasi-ruhani önder hüviyetine sahip olan imamın meşruiyeti ise ilahi tayinden gelmektedir.<sup>139</sup> İşte tüm bu özelliklere sahip olması sebebiyledir ki Hz. Ali, Hz. Peygamber'den sonra ümmetin imamıdır.<sup>140</sup> Kendisinden sonra ise onun neslinden gelen imamlar, İslam cemiyetinin cismani ve ruhani liderleridir.<sup>141</sup> İmam kelimesinin Kalam literatüründeki kullanımı makalenin sınırlarını oldukça fazla aşacağından dolayı çok uzatmadan sadece konu ile alakalı kaynaklara işaret etmekle yetinilmiştir.<sup>142</sup>

## 2.5. Tasavvuf İliminde İmam

Tasavvuf literatüründe imam bilinen anlamlarından farklı olarak Safer el-Muhibbî'ye (Safer Baba) göre gavs-ı azam veya kutb-ı alemi<sup>143</sup> ifade etmektedir. Ayrıca tasavvufta imam, dini dünyada insanlara riyaset demek olup bunun kemal mertebesi de risalettir. Şeyh Davud el-Kebir'in ifadesine

---

326-327; İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/596; Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepler Tarihi* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2011), 242.

<sup>137</sup> Öz - İlhan, "İmâmet", 22/201.

<sup>138</sup> Kummî, *Risâletü'l-i'tikâdiyyeti'l-İmâmiyye*, 113.

<sup>139</sup> Aydın, "İmâmet", 22/207; Eyüp Koç, *İmâmiyye'de İmamların Masumiyeti* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998), 63.

<sup>140</sup> Hz. Ali'nin hilafeti ile alakalı şîî ulemanın yazdıklarına örnek için bk. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Elfeyn fî imâmet-i emiri'l-mü'minin Ali b. Ebî Tâlib*, takdim Hüseyin el-A'lemî (Beirut: Müessesetü A'lemi li'l-Matbuat), 1982.

<sup>141</sup> Kummî, *Risâletü'l-i'tikâdiyyeti'l-İmâmiyye*, 115-117.

<sup>142</sup> Kalam ilminde imam ve imâmet telakkisi için bk. Nesefî, *Tevhidin Esasları*, 150-156; Sa'deddîn Mes ud b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyre, (Beirut: Alemü'l-Kütüb, 1998), 5/132-243; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 147; Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepler Tarihi*, 145-150; Semih Dügaym, "İmam", *Mevsûatu mustalahati İlmî'l-kelâmî'l-İslâmî*, (Beirut: Mektebetü Lübnan, 1998), 1/209-219; İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/558-566.

<sup>143</sup> Tasavvufta veliler kutbresinin başkanı, dünya ve âlemin manevi idarecisi olduğuna inanılan en büyük veliye kutub denmektedir. Çoğulu aktabtır. Kutbun işgal ettiği manevî makama ise kutbiyyet adı verilmiştir. Kutub mertebesine ulaşan en büyük veliye kendisinden manevî yardım istendiği için gavs denmiştir. Gavs-ı a'zam tabiri de kutb-i ekberin karşılığı olarak kullanılmaktadır. Daha geniş bilgi için bk. Süleyman Ateş, "Kutub", *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 26/498-499.

göre ise cüziyyetten geçip külliyyet kesbetmektir.<sup>144</sup> Sahabiden sonra velilerin en büyüğü kutuptur. Sonra efrad sonra ise “iki imam” gelmektedir.<sup>145</sup> Kutbun her iki yanında bulunan bu imamlar “imâmân” olarak ifade edilmektedir. Bunlardan biri kutbun sağında olup melekût alemine diğeri ise solunda olup mülk alemine bakar.<sup>146</sup> Gavsın sağında bulunan zatın nazarı melekût alemine baktığından kutbi merkezden ruhani alemde vücud ve bekanın maddesi olan yardımlara tecelligâh olduğundan bu cihetle kutbun aynasıdır. Nazarı mülk alemine bakan soldaki imam ise canlılık maddelerinden olan bütün mahsusatın tecelligahı olması açısından kutbun aynasıdır. Bu zatın makamı gavsın sağındakine nazaran daha yüce olduğu için kutbun halifesidir. Bu sebeple kutub vefat ettiğinde kutbun yerine geçmektedir.<sup>147</sup> Bu iki imamın dört zahiri ve dört de batınî amelleri vardır. Zahiri amelleri zühd, vera, iyîği emretmek ve kötülüğü yasaklamak, batını amelleri ise sıdk, ihlas, haya ve murakabedir.<sup>148</sup> İbn Arabî’ye göre bu iki imam kutbun veziridir. Tıpkı Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’in Hz. Peygamber’e vezir oluşu gibi.<sup>149</sup> Soldaki imam şeytanlara karşı otorite sahibidir.<sup>150</sup> Allah’tan haber veren herkesin haberini tasdik etmektedir. Makamı ihsandır. <sup>151</sup> Soldaki imamın ruhaniyeti yönünden doksan kanadı vardır. Büyük ve şiddetli hadiselerde kendisine sığınılmaktadır.<sup>152</sup>

Yukarıda temas ettiğimiz “İmaman” yanında tasavvufta imam kelimesi farklı ıstılahi anlamlarda da kullanılmıştır. Mesela Kâşânî’ye göre “imamu’l-mübin” insan-ı kâmil anlamında da kullanılmaktadır, zira kevnî ve ilahî tüm hakikatler

<sup>144</sup> Safer el-Muhibbi el-Cerrahi (Safer Baba), “İmam”, *Istılahat-ı Sofiyye fi Vatan-ı Asliyye*, (İstanbul: Kırk Kandil, 2013), 185.

<sup>145</sup> Zafer Erginli, “İmaman”, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006), 454-455.

<sup>146</sup> Abdurrezzak Kâşânî, *Letâifü’l-i’lâm fi işârâti ehli’l-İlhâm*, thk. Saîd Abdulfettah (Kahire: Darü’l-Kütübü’l-Mısriyye), 1996, 1/237-238; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Yayılacık Matbaası, 1991), 246; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Anka Yayınları, 2004), 308.

<sup>147</sup> Seyyid Şerif Cürçani, *Ta’rifat*, çev. Abdülaziz Mecdi Torun (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 71; İbn Kemal Paşa, *et-Ta’rifat ve’l-Istılahat*, 98. (İbn Arabî *Fütûhât-ı Mekkiye* adlı eserinin 270. bölümünü kutup ve bu iki imamın izahına tahsis etmiştir. Ayrıca yine bu bölümde bu iki imam hakkında daha tafsilatlı malumat için “*Marifetu’l-Kutub ve’l-İmameyn*” adlı müstakil bir risale neşrettiğini zikretmektedir. Bk. *Fütûhât-ı Mekkiye*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 10/13-22.

<sup>148</sup> Erginli, “İmaman”, 455.

<sup>149</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiye*, 14.

<sup>150</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiye*, 15.

<sup>151</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiye*, 16.

<sup>152</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiye*, 17.

onda toplanmıştır. “İmamı’l-arifin” ise temkin makamlarının zirvesine ulaşan kişidir ki bu zat mekândan münezzehe olduğu halde Hakk’ı mazharda görmektedir.<sup>153</sup> “İmamı’l-müttakin” ise Allah’ın emir ve yasaklarına karşı çıkmaktan koruduğu kimseyi ifade etmektedir. Ondandır eden tüm fiiller efendisinin emrine uygun hale gelir.<sup>154</sup> Tüm bu izahlara ek olarak Safer Baba’ya göre İmam-ı evvel: Muhammed (sav), imam-ı sani: Kur’ân-ı Azim, imam-ı salis: Cebrail (as), imam-ı rabi’: Mikail (as), imam-ı hass: Allah u zülcelal, imam-ı ten: Muhammed (sav), imam-ı can: Kuran-ı azim, imam-ı akl: Cebrail (as), imam-ı fehm: Mikail (as), imam-ı kalb ise Allah u teala’dır.<sup>155</sup>

### 3. Arşiv Vesikalarında İmam

Osmanlı Devleti’nde imam, sadece namaz kıldıran bir cami görevlisi değil aynı zamanda mahallenin tüm resmi işlemlerini de yürüten, devletin en küçük yerleşim birimi olan mahalle ve köydeki temsilcisi idi. Ancak yerine getirdiği “mahalle umûruna” ait hizmetlere bakıp onu resmî bir memur sınıfına dahil etmek de mümkün değildi. Zira imamın mahallede icra ettiği fonksiyonlara baktığımızda onun bir devlet memurunun ötesinde bir lider, öncü ve önder olduğu anlaşılmaktadır. İşte bu sebeptendir ki, Endülüs ve Kuzey Afrika’da namaz kıldıran kişilerin “sâhibu’s-salât”<sup>156</sup>, İran’da “piş-namaz veya pişva” kelimeleri ile ifade edilmelerine rağmen<sup>157</sup> Osmanlıların hâkim oldukları dönemde namaz kıldıran şahıslar için daha çok “imam” kelimesi tercih edilmiştir. Hatta Selçuklu, beylikler ve Osmanlıların ilk devirlerinde imam kelimesi yerine de kullanılan “fakı” tabiri<sup>158</sup> terk edilerek zamanla imam kelimesinde karar kılınmıştır. Bu sebeple devletin tekâmül devresinden sonuna kadar devam eden süreçte imam kelimesi birçok anlamda kullanılır olmuştur. Mesela bunlardan “imam evi” veya “imam odası” Osmanlı Devleti’nde kadın

<sup>153</sup> Kâşânî, *Letâifu’l-İlâm fi İşârâti ehlil-İlham*, 39.

<sup>154</sup> Kâşânî, *Letâifu’l-İlâm fi İşârâti ehlil-İlham*, 40.

<sup>155</sup> Safer Baba, “İmam”, 185.

<sup>156</sup> Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Kültür ve Medeniyet)* (Ankara: TDV, 2013), 76, 80, 81; Küçükaşçı, “İmam”, 22/178.

<sup>157</sup> bk. Hasan Amid, *Ferheng-i Amid*, 2/286; İvanov, “İmam”, 5/981; Tehânevî, *Keşşâfü İstılahatil-fünûnu ve’l-ulûm*, 1/259.

<sup>158</sup> *Hüdavendigâr Livası Tahrir Defterleri*’nde imamlar için “fakı” tabirinin kullanıldığı açık olarak görülmektedir. bk. Ömer Lütfi Barkan - Enver Meriçli, *Hüdavendigâr Livası Tahrir Defterleri*, (Ankara: TTK, 1988).

mahkumların kaldıkları hapishaneler için kullanılan bir tabirdir.<sup>159</sup> Hatta bu tabir “İmam evinden aş, ölü gözünden yaş olmaz” şeklinde atasözleri arasına dahi girmiştir.<sup>160</sup> Kadın mahkumlar için hapishane inşa etme konusu ancak 19. yüzyılın sonlarına doğru gündeme geldiği için bu uygulama uzun müddet devam etmiş bu sebeple “imamhâne” ifadesi birçok vesikada da yer almıştır.<sup>161</sup> Bunun yanında “imam feneri” tabiri, mahallede fuhuş vb. gayr-i ahlâki olayların duyulması üzerine imamların mahalleli ile birlikte ellerinde fener ile baskına iştirak etmeleri üzerine ortaya çıkmış bir ifadeydi.<sup>162</sup> Yine “Ocak İmamı” Yeniçeri ortalarında (bölük) görev yapan imamlara verilen isimken “İmâm-ı Câmî-i Miyâne” ise Yeniçeri ortalarında bulunan “Orta Camii” imamına verilen isimdi.<sup>163</sup>

Dini, hayatın merkezine alan Osmanlı Devleti’nde imamlar saraydan en ücra köye kadar görev icra etmekteydiler. Bunun yanında devletin en küçük idari birimi olan mahallenin resmî idarecisi ve gayr-i resmî lideri imamlardı. Dolayısıyla imam kelimesine hayatın her safhasında tesadüf etmek mümkün olmaktadır. Mesela İmam-ı sultânî veya hünkâr imamı, padişahlara imamlık yapan şahıslar için kullanılmaktaydı. Kaynaklarda padişah imamlarına imam-ı sultânî, hünkâr imamı, imam-ı hassa, imam-ı sultânî-i evvel, imam-ı sultânî-i sâni, imam-ı evvel, imam-ı sâni, büyük imam, küçük imam, sadece birinci imam için başıma gibi tabirler kullanılmıştır.<sup>164</sup> Ancak 19. yüzyıl arşiv kayıtlarına baktığımızda daha çok imam-ı evvel-i hazret-i şehriyarî ve imam-ı sâni-i hazret-i şehriyarî tabirlerinin kullanıldığı görülmektedir.<sup>165</sup>

<sup>159</sup> Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri*, 2/60; Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, 162; Fehmi Yılmaz, *Osmanlı Tarih Sözlüğü*, 279; Develioğlu, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat*, 433.

<sup>160</sup> bk. Ahmet Vefik Paşa, *Lehçe-i Osmânî*, 189.

<sup>161</sup> Osmanlı Arşivi (BOA), Cevdet Zabtiye [C. ZB], No: 52, Gömlek no: 2557.

<sup>162</sup> Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri*, 2/60, 380.

<sup>163</sup> Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri*, 2/59.

<sup>164</sup> Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri*, 1/869; Silahdar Fındıklılı Mehmed Ağa, *Nusretnâme*, haz. Mehmet Topal (Ankara: TÜBA, 2018), 152, 777; Çeşmizâde Mustafa Reşid, *Çeşmizâde Tarihi*, haz. Bekir Kütükoğlu (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1993), 52; Defterdâr Sarı Mehmed Paşa, *Zübde-i Vekâiyât*, haz. Abdulkadir Özcan, (Ankara: TTK, 1995), 212, 806, 817.

<sup>165</sup> Osmanlı Arşivi (BOA), *İrâde Dâhiliye [İ. DH]*, No:570, Gömlek no: 39678; No: 570, Gömlek no: 39722; Osmanlı Arşivi (BOA), *Yıldız Perakende Evrakı Başkıtabet Dairesi Maruzatı [Y. PRK. BŞK]*, No: 28, Gömlek no: 72; Osmanlı Arşivi (BOA), *Sadaret Mektubi Mühimme Kalemi Evrakı [A] MKT MHM*, No: 32, Gömlek no: 70; Osmanlı Arşivi (BOA), *Yıldız Perakende Evrakı Hazine-i Hassa [Y. PRK. HH]*, No: 3, Gömlek no: 28.



Osmanlı Devleti'nde hem kara hem de deniz kuvvetlerinde askerlere namaz kıldırmak ve diğer dini hizmetler için berâtla tayin edilmiş resmî imamlar bulunmaktaydı. Yeniçeri Ocağı'nda başlarında "İmam-ı Hazret-i Ağa"nın bulunduğu her yeniçeri ortasında bir imam bu görevi yürütmüştür. Daha sonra kurulan Nizâm-ı Cedit, Eşkinciyan veya Asâkîr-i Mansûre ordularında da imamlar istihdam edilmiş, 19. yüzyılın ortalarından sonra bunlar Tabur İmamı, Alay İmamı ve Alay Müftüsü gibi ünvanlarla isimlendirilmiştir. Yeniçeri Ocağı'nda sadece bu ocağa mahsus olmak ve Yeniçeri Ağası'nın imamlığını yapmak üzere görevlendirilmiş imama "İmam-ı Hazret-i Ağa", "Ağa İmamı" veya "Ocak imamı" adı verilmişti. 22 Ramazan 1222 tarihinde yazılan tezkirede "Ocağ-ı Amire imamı efendis" tabirinin kullanıldığı görülmektedir.<sup>166</sup> İmam-ı Hazret-i Ağa'nın bulunduğu ortaya (bölük) ise "İmam Ortası" adı verilmişti.<sup>167</sup> Yeniçeri Ocağı'nın ilgasının akabinde nizamî ordunun kurulması ve ardından saf düzeninin terk edilip alay ve tabur düzenine geçilmesinden sonra "tabur ve alay imamı" tabirleri ortaya çıkmıştı. 1254/1838 yılına ait Meclis-i Vâlâ görüşmelerinde alaylarda görev yapan imamlara verilecek isimle alakalı müzakerelerin yapıldığı önce "başımam"<sup>168</sup> tabirinin teklif edildiği ancak daha sonra "Alay Hocası" tabirinde karar kılındığı görülmektedir.<sup>169</sup> Ancak ileriki yıllara ait arşiv vesikalarına bakıldığında "başımam veya alay hocası" tabirlerinin tamamen terk edilerek "tabur imamı" ve "alay imamı" ifadelerinin yerleştiği gözlenmektedir.<sup>170</sup>

<sup>166</sup> Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Askeriye [C. AS]*, No: 118, Gömlek no: 5303.

<sup>167</sup> Şânizâde Mehmed Atallah Efendi. *Şânizâde Tarihi*, haz. Ziya Yılmaz (İstanbul: Çamlıca, 2008), 1/386; Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kânunnâmeleri* (İstanbul: OSAV, 1996), 9/237; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilatı'ndan Kapukulu Ocakları* (Ankara: TTK, 1988), 1/232-233.

<sup>168</sup> Bazı arşiv vesikalarında alay imamlığı için başımam tabirinin kullanıldığı gözlenmektedir: Osmanlı Arşivi (BOA), *Sadaret Mektubi Kalemi Evrakı [A.]MKT*, No: 193, Gömlek no: 11; Osmanlı Arşivi (BOA), *Sadaret Mektubi Kalemi Nezaret ve Devair Kalemi [A.]MKT. NZD*, No: 285, Gömlek no: 84; 09 M 1276 tarihli arşiv kaydında dersiam Hâfız Mehmed Ferdi Efendi'ye talep ettiği başımamlığın tevcih edildiği anlaşılmaktadır. bk. BOA, A.]MKT. NZD, No: 287, Gömlek no: 64.

<sup>169</sup> Osmanlı Arşivi (BOA), *Hatt-ı Hümayun [HAT]*, No: 1247, Gömlek no: 48344-A.

<sup>170</sup> BOA, A.] MKT. NZD, no: 6/ 25; Osmanlı Arşivi (BOA), *İrade Hususi [İ. HUS]*, No: 51/ 43; Ayrıca bk. Osmanlı Arşivi (BOA), *Babıali Evrak Odası Evrakı [BEO]*, No: 892, Gömlek no: 66852; Osmanlı Arşivi (BOA), *Yıldız Sadaret Resmi Maruzat Evrakı [Y. A. RES]*, No: 93, Gömlek no: 45-5. (Alay imamı tabiri için bk. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri*, II, 731; Kazıcı, "Alay", *DİA*, II, 348.

Yukarıdaki izahlarla birlikte Osmanlı döneminde “imam” denince genelde mahallesi olan cami ve mescitlerde görev yapan imamların kastedildiği görülmektedir.<sup>171</sup> Kendisine bir mahalle bağlı olan cami ve mescitlerde görev yapan imamlar, bu mahallenin “mahalle umûru” da denen o mahalleye ait birçok resmî işlemi de yerine getirmekle mükellefti. Dolayısı ile günümüzde mahalle muhtarının yaptığı pek çok işi de yapan bu imamlara mahalle imamı denmekteydi. Şeriye sicili ve arşivlerde bulunan birçok evrak mahalle imamlarına ait olan kayıtlardı.<sup>172</sup>

## Sonuç

“İmam” kelimesi *Lisânü'l-'Arab* ve *Tâcu'l-Arûs* gibi önemli lügatlerde “önder, öncü, lider, rehber” gibi anlamlarla açıklanmıştır. Klasik Arap lügatlerinde mevcut anlam çeşitliliğinde Kur’ân’ın açık etkisi gözlenmektedir. Zira daha sonra kaleme alınan lügatlerin örnek aldıkları *Lisânü'l-'Arab* başta olmak üzere birçok lügat imam kelimesine anlam verirken ayetleri referans göstermektedir. Zaten imam kelimesi Kur’ân’da terim anlamından çok sözlük anlamlarında kullanılmıştır. Kur’ân ve lügatlerde imam kelimesine verilen en meşhur mânâ “lider, öncü ve önder” manalarıdır. Ancak burada işaret edilen liderlik sadece hayır ve istikamette değil, aynı zamanda şer ve dalâlatte liderlik ve önderliktir. Lügatlerde imam kelimesine verilen anlamlar içerisinde “örnek, öğrencinin okulda her gün öğrendiği ve çalıştığı ders, ustaların duvarın düzgünlüğünü temin için uzunlamasına çektikleri ip, kâğıdın altına konulmak suretiyle satırların düzgünlüğünü sağlayan levha, kible yönü, sürünün önünde veya arkasında develere yön gösteren çoban” anlamları dikkati çekmektedir. Tüm bu anlamların imam kelimesinin yol gösterici, rehber, kendisine uyulan, iktida edilen kişi manalarıyla irtibatlı olduğu görülmektedir. Kur’ân’da imam, önder, öncü ve lider anlamları başta olmak üzere, kitap, levh-i mahfuz, yol, Tevrat gibi anlamlarda kullanılmıştır. Hadislerde ise Kur’ân’dan farklı olarak hem

<sup>171</sup> Osmanlı döneminde arşiv vesikalarında mahallesi olan ve olmayan camiler şeklinde bir tasnifin yapıldığı görülmektedir. Kendisine bir mahallenin bağlı olduğu dolayısıyla burada görev yapan imamın o cami veya mescide bağlı mahallenin dini ve resmî işlerini (mahalle umuru) yerine getirdiği camilere mahalleli camiler denmekteydi. Bunun tersi ise mahallesiz camilerdi. bk. Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Evkaf [C. EV]*, No: 67, Gömlek no: 3349; Ayrıca Hadîkatü'l-Cevami’de mahallesiz camiler için bk. Ayvansarâyî, *Hadîkatü'l-Cevami’*, nşr. Ahmet Nezih Galitekin, (İstanbul: İşaret Yayınları, 2001), 80, 140, 297, 321 vb.

<sup>172</sup> Mesela 10 Şaban 1310 tarihli belgede “Üsküdar’da Hayreddin Çavuş Mahallesi İmâmı” ifâdesi için bk. Osmanlı Arşivi (BOA), *Yıldız Perakende Evrakı Maarif Nezareti Maruzatı [Y. PRK. MF]*, No: 2, Gömlek no: 64; “Yeni Mahalle İmâmı Efendi Hazretleri” ifâdesi için bk. Osmanlı Arşivi (BOA), *Şûra-yı Devlet [ŞD]*, No: 2963, Gömlek no: 57; “Bende Mehmed Efendi imâm-ı mahalle-i mezbûr.” ifâdesi için bk. Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Dahiliye [C. DH]*, No: 319, Gömlek no: 15928 vb.

sözlük hem de terim anlamlarında kullanıldığı görülmektedir. Nitekim hadislerde imam kelimesi, önder, lider gibi sözlük anlamlarıyla beraber cemaate namaz kıldırın şahıs, halife, devlet başkanı, emir, hâkim ve idareci gibi anlamlarda kullanılmıştır. Bunun yanında yüksek seviyeye ulaşmış sika muhaddislerin de imam kelimesiyle ifade edildiği belirtilmektedir. Fıkıh ilminde imam kelimesinin “imâmet-i suğra” ve “imâmet-i kübra” şeklinde iki ayrı anlamda ele alındığı görülmektedir. Bunlardan “imâmet-i suğranın” cemaate namaz kıldırın şahsa işaret ettiği; imâmet-i kübranın ise insanlar üzerinde genel tasarruf yetkisine sahip olma yani devlet başkanlığı ve hilafete delalet ettiği kabul edilmektedir. Şiiler’in imam kelimesine sözlük anlamının ötesinde siyasi ağırlıklı anlamlar yüklemesi üzerine kelimelerin literatüründe sıkça ele alınan imam kelimesi halife ve devlet başkanı anlamında kullanılmıştır. Ancak Şiiler’de imam kelimesi ile ifade edilen halife veya devlet başkanı, tıpkı nebiler gibi masum, meşruiyeti ilahi tayin ile sabit, cemiyeti hem siyasi hem de dini açıdan idare eden, dini ve hukuki mesuliyetleri olmayan, insan üstü siyasi-ruhani bir önder kimliğine sahiptir. İmam kelimesi tasavvuf literatüründe gavs ve kutup ile bunların sağ ve solunda bulunan manevi tasarruf sahipleri, Hz. Peygamber (sav), Cebrail (as) ve Mikail (as), Kur’ân gibi sözlük anlamlarından oldukça uzak manalarla açıklanmaktadır.

Osmanlı Devleti’nde imam kelimesi namaz kıldırın şahsı ifade etmekle birlikte görev yaptıkları yer veya kurum itibarıyla farklı imâmetler şeklinde ifade edilmiştir. Mesela sarayda görev yapıp padişaha namaz kıldırın kişiler hünkâr imamı veya imam-ı sultani olarak ifade edilirken; Yeniçeri Ağasına namaz kıldırın şahıs “İmam-ı Hazret-i Ağa” tabiriyle ifade edilmekte; ordu birliklerine namaz kıldırın şahıslar tabur ve alay imamları olarak zikredilmektedir. Bunlarla birlikte Osmanlı döneminde imam dendiğinde kastedilen asıl kişilerin mahalle imamları olduğu görülmektedir. Arşiv vesikaları ve şeriye sicillerinden anlaşıldığı kadarıyla icra ettikleri dinî ve dünyevî görevler ile temsil ettikleri maddî ve manevî misyon dikkate alındığında mahalle imamı tabirinin namaz kıldırın din görevlisi anlamının ötesinde daha derin ve geniş anlamlar içerdiği görülmektedir. Zira Osmanlı devri mahalle imamları mahalle camiinde namaz kıldırıp halka vaaz ve nasihat etmekte, sıbyan mektebinde muallimlik yapmakta, mahallenin her türlü resmi işlemlerini deruhte etmektedir. Bunlarla birlikte mahalleliyi iyiye, güzele, doğruya yöneltmek; dîni olduğu kadar dünyevî işlerde de onlara yol göstermek, toplumun ahlâkî vaziyetini gözetmek gibi gayr-i resmî bir lider ve önderlik misyonunu da yüklenmişlerdir. Dikkat edilirse Osmanlı Dönemi mahalle imamının taşıdığı bu maddi ve manevi misyon, Kur’ân ve hadisler başta olmak üzere lügatlerin de işaret ettiği lider, önder, öncü, rehber gibi manalarla paralellik arz etmektedir. Öyle

görünüyor ki Endülüs ve Kuzey Afrika’da namaz kıldırın görevliler için kullanılan “sahibü’s-salât”; İranlılarca kullanılan “pîş-nemaz” ve “pîşvâ” tabirleri yerine Osmanlılar’da “imam” kelimesinin tercih edilip yerleşmesi tesadüfi değil, bu kelimenin taşıdığı ve makalenin başından beri açıklamaya çalıştığımız anlam derinliği ve genişliği sebebiyledir.

## Kaynakça

- Ahmed Vefik Paşa. *Lehçe-i Osmanî*. Ankara: TDK, 2000.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. nşr. Hamza Ahmed ez-Zeyn. 20 Cilt. Kahire: Dâru’l-Hadis, 1995.
- Ahmed b. Yusuf. *Umdetu’l-huffâz fî tefsîr-i eşrefi’l-elfâz*. thk. Muhammed Tenûhî. Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1993.
- Ahterî Mustafa Efendi. *Ahterî-i Kebir*. İstanbul: Nadir Eserler Kitaplığı. 2. Basım, 2014.
- Akgündüz, Ahmet. *Osmanlı Tarih ve Hukuk İstilahları Kâmûsu*. İstanbul: OSAV, 2018.
- Akgündüz, Ahmet. *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları*. İstanbul: OSAV, 2018.
- Akgündüz, Ahmet. *Osmanlı Kânunnâmeleri*. 11 Cilt. İstanbul: OSAV, 1996.
- Âmid, Hasan. *Ferheng-i Âmid*. 3 Cilt. Tahran: Müessese-i İntişârât-ı Emîr Kebîr, 1363.
- Ateş, Süleyman. “Kutub”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/498-499, İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Aydın, Abdullah. *Hadis İstilahları Sözlüğü*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2009.
- Aydın, Mehmet Akif. “İmâmet”. *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/203-207. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Ayvansarâyî Hüseyin Efendi. *Hadîkatu’l-Cevami’*. nşr. Ahmet Nezh Galitekin. İstanbul: İşaret Yayınları, 2001.
- Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. 3 Cilt. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2005.
- Basmacı, Sâir. *Mu’cemu mustalahâti elfâzi’l-fikhi’l-İslâmî*. Dimeşk: Dâru Safahat, 2. Basım, 2015.
- Barkan, Ömer Lütfi - Meriçli, Enver. *Hüdavendigâr Livası Tahrir Defterleri*. 2 Cilt. Ankara: TTK, 1988.
- Bihîştî, Mehmed. *Ferheng-i Sabâ Fârisî*, Tahran: İntişârât-ı Saba, 1369.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Sadâret Mektûbî Kalemi Evrakı [A.]MKT*, No: 193, Gömlek no: 11.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Sadâret Mektûbî Mühimme Kalemi Evrakı [A.] MKT MHM*, No: 32, Gömlek no: 70.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Sadâret Mektûbî Kalemi Nezaret ve Devair Kalemi [A.]MKT. NZD*, No: 285, Gömlek no: 84; No: 6, Gömlek no: 25.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Bâbîâlî Evrak Odası Evrakı [BEO]*, No: 892, Gömlek no: 66852.

- BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Evkâf [C. EV]*, No: 67, Gömlek no: 3349.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Dâhiliye [C. DH]*, No: 319, Gömlek no: 15928.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Zabtiye [C. ZB]*, No: 52, Gömlek no: 2557.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Hatt-ı Hümayûn [HAT]*, No: 1247, Gömlek no: 48344-A.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Askeriye [C. AS]*, No: 118, Gömlek no: 5303.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *İrâde Dâhiliye [İ. DH]*, No: 570, Gömlek no: 39678; 570, Gömlek no: 39722
- BOA, Osmanlı Arşivi. *İrâde Husûsî [İ. HUS]*, No: 51, Gömlek no: 43.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Şûra-yı Devlet [ŞD]*, No: 2963, Gömlek no: 57.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Sadâret Resmî Ma'rûzât Evrakı [Y. A. RES]*, No: 93, Gömlek no: 45-5.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Perakende Evrakı Başkitâbet Dairesi Maruzatı [Y. PRK. BŞK]*, No: 28, Gömlek no: 72.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Perakende Evrakı Hazâne-i Hâssa [Y. PRK. HH]*, No: 3, Gömlek no: 28.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Perakende Evrakı Maarif Nezâreti Ma'rûzâtı [Y. PRK. MF]*, No: 2, Gömlek no: 64.
- Buhârî, Ebi Abdullah Muhammed b. İsmail el-. *Sahîh-i Buhârî*. nşr. Mustafa Dîb el-Buğa, 6 Cilt. Dimaşk: Darü İbn Kesir, 4. Basım, 1990.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Mu'cemül-elfâz ve't-terakibü'l-istilâhiyye*. nşr. Hânî Ali Havvas. Riyad: Merkezü'l-Buhûs ve't-Tevâsulî'l-Ma'rife, 1438.
- Bustânî, Butrus el-. *Muhîtu'l-muhît: kâmûs-ı mutavvel li'l-lugati'l-Arabiyye*. Beyrut: Müessesetü Cevad, 1983.
- Bustânî, Butrus el-. *Kutru'l-muhît: Kâmûs-ı lugaviyyi'l-müyesser*. Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 2. Basım, 1995.
- Canan, İbrahim. *Kütüb-ü Sitte*, 18 Cilt. İstanbul: Akçağ Yayınları, ts.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları, 2. Basım, 2004.
- Cerrahi, Safer el-Muhibbî (Safer Baba). *Istilahat-ı Sofiyye fî Vatan-ı Asliyye*. İstanbul: Kırk Kandil, 2. Basım, 2013.
- Cevherî, İsmail B. Hammad el-. *es-Sihâh*, nşr. Şehâbuddîn Ebu Amr, 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fıkr, 1998.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadis Usûlü*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 4. Basım, ts.
- Çeşmizâde Mustafa Reşid. *Çeşmizâde Tarihi*. nşr. Bekir Kütükoğlu. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1993.

- Dâmegânî, Ebu Abdullah el-Hüseyin b. Muhammed. *Kâmûsu'l-Kur'ân ev islâh el-vücûh ve'n-nezâir li-elfâz-i Kitabillâhi'l-Azîz*. nşr. Abdulaziz Seyyid Ehl. Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melâyin, 1983.
- Dâmegânî, Ebu Abdullah el-Hüseyin b. Muhammed. *el-Vücûh ve'n-nezâir li-elfâzi Kitabillâhi'l-Azîz*, nşr. Muhammed Hasan Ebü'l-Azm ez-Zefîrî. Kâhire: Vizâretü'l-Evkaf, 1992/1412.
- Defterdâr Sarı Mehmed Paşa. *Zübde-i Vekâiyât*. nşr. Abdulkadir Özcan. Ankara: TTK, 1995.
- Demîcî, Abdullah b. Ömer ed-. *el-İmâmetu'l-Uzma İslam'da Devlet Başkanlığı*. çev. İbrahim Cücük. İstanbul: Ravza Yayınları, 1996.
- Develioğlu, Ferid. *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat* Ankara: Aydın Kitabevi, 19. Basım, 2005.
- DİA. "Hoca", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 18/186-187, İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- DİB. "İmam", *Dini Kavramlar Sözlüğü*. haz. Komisyon. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2006.
- Dügaym, Semih. *Mevsuatü mustalahati ilmi'l-kelâmî'l-İslâmî*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1998.
- Ebî'l-Muaz Tarık b. Avazullah. *el-Mu'cemü'l-müfesser li-kelimât-i ehâdisi'l-kütübü't-tis'a*. Kuveyt: Darü'l-Hayr, 2009.
- Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *Sünen-i İbn Mace*. nşr. Halil Me'mun Şiha. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1996.
- Ebu Abdullah Amir Abdullah Falih. *Mu'cemu elfâzi'l-akide*, Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 2. Basım, 2013.
- Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyrî en-Neysaburi. *Sahih-i Müslim*, nşr. Muhammed Fuad Abdulbâkî, 5 Cilt. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1955.
- Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyrî en-Neysaburi. *Sahih-i Müslim ve Tercümesi*. çev. Ahmed Davudoğlu. 12 Cilt, İstanbul: Sönmez Neşriyat, 2. Basım, 1977.
- Enverî, Hasan. *Ferheng-i Büzürg-i Suhen*, 8 Cilt. Tahran: İntişarat-ı Suhen, 1381.
- Erdoğan, Mehmed. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2005.
- Erginli, Zafer (ed.). *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006.
- Fahreddin Râzî. *Tefsîr-i Kebîr (Mefâtihu'l-Gayb)*. 16 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990.
- Fîruzâbâdî, Mecduddin Mehmed bin Yakub el-. *el-Kâmûsu'l-Muhît*, nşr. Mektebu Tahkîki't-Turas fî Müessesetü'r-Risale. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2. Basım, 1987.
- Hasîrizâde Elif Efendi. *en-Nûru'l-Furkân fî şerhi lügati'l-Kur'ân: Kur'ân Lügati*. nşr. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Hatipoğlu, Mehmet S. "İslamda ilk Siyasi Kavmiyetçilik, Hilafetin Kureşliliği". *AÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (Ankara 1978), 146 vd.

- Hillî, İbnü'l-Mutahhar el-. *Elfeyn fî imâmet-i emiri'l-mü'minin 'Ali b. Ebî Tâlib*. Beyrut: Müessesetü A'lemi li'l-Matbuat, 1982.
- İbn Abidin. *Reddû'l-Muhtar ale'd-Dürri'l-Muhtar*. çev. Ahmed Davudoğlu. 17 Cilt. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1982.
- İbn Arabî. *Fütûhât-ı Mekkiye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- İbn Haldûn. *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 2 Cilt. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1988.
- İbn Hazm. *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*. çev. Halil İbrahim Bulut. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemaluddin Muhammed b. Mukrim. *Lisânü'l-'Arab*. nşr. Yusuf Bakai - İbrahim Şemsüddin - Nedal Ali, 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Â'lâmî li'l-Matbua, 2005.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemaluddin Muhammed b. Mukrim. "İmam", *Lisanü'l-lisân Tehzîbü Lisâni'l-Arab*. nşr. Abdülemir Ali Mühenna. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-İlmiyye, 1993.
- İbn Kemal Paşa. *et-Ta'rifât ve'l-İstilhâât*. nşr. Halid Fehmî. Kahire: Müessesetü'l-Alya, 2008.
- İbnu'l-Cevzi, Ebü'l-Ferec. *Nüzhâtü'l-a'yüni'n-nevâzir fî ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*. nşr. Muhammed Abdülkerim - Kazım er-Râzî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- İbrahim Mustafa vd. *el-Mu'cemü'l-Vasît*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1986.
- İsfahânî, Râgıb el-. *Müfredât-ı elfâzi'l-Kur'ân*. nşr. Safvan Adnan Dâvûdî. Beyrut: Dârü's-Şamiye, 3. Basım, 2002.
- İsfahânî, Râgıb el-. *Müfredât Kur'ân Kavramları Sözlüğü*. çev. Mustafa Yıldız. İstanbul: Çıra Yayınları, 2017.
- Kanar, Mehmet. *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*. İstanbul: Derin Yayınları, 2003.
- Kâşânî, Abdurrezzak. *Letâifu'l-i'lam fî işârâti ehli'l-İlhâm*. nşr. Saîd Abdulfettah, 2 Cilt. Kahire: Darü'l-Kütübî'l-Misriyye, 1996.
- Kazıcı, Ziya. "Alay", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2/347-348, 1989.
- Kermî, Hasan Saîd el-. *el-Hâdî ilâ lugati'l-Arab*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Benân li'ttibâati ve'n-Neşr, 1991.
- Koç, Eyüp. *İmamiyye'de İmamların Masumiyeti*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Kummî, Ebu Cafer M. b. Ali b. Bâbeveyh el-. *Risaletü'l-i'tikadiyyeti'l-imâmiyye*. çev. Ethem Ruhi Fiğlalı. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1978.
- Küçükkaşçı, Mustafa Sabri. "İmam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/178-181, İstanbul: TDV, 2000.
- Malik bin Enes. *Muvatta Tercümesi*. çev. Abdulvehhab Öztürk, 2 Cilt, İstanbul: Kahraman Yayınları, 2013.

- Mâverdü, Ebu'l-Hasan el-. *el-Ahkamü's-Sultaniyye (İslamda Hilafet ve Devlet Hukuku)*. çev. Ali Şafak, İstanbul: Bedir Yayınevi, 1976.
- Merginânî, Ebü'l-Hasen Bürhânuddîn Ali b. Ebî Bekir. *el-Hidâye Tercümesi*, çev. Ahmed Meylani. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1992.
- Mertoğlu, M. Suat. "Vücûh ve Nezâir", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 43/141-143, İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Molla Hüsrev. *Gurer ve Dürer Tercümesi*. çev. Arir Ercan. İstanbul: Kit-San Matbaacılık, 1979.
- Muallim Cüdf. *Lügât-ı Cüdf*. Trabzon: Kütüphane-i Hamdi, 1332.
- Muallim Naci. *Lügât-ı Nâcî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1995.
- Mütercim Asım Efendi. *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*. ed. Mustafa Koç - Eyyüp Tanrıverdi. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn en-. *Tevhidin Esasları (Kitabü't-temhîd li-kavâidit-tevhîd)*, çev. Hülya Alper. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Nüzehî, Ali Fehmi en-. *Kelimâtun Kur'âniyye bi-meânin muhtelife*. Kahire: Darü'l-İman, 2014.
- Sarı, Mevlut. *el-Mevârid, Arapça-Türkçe Lügat*. İstanbul: Bahar Yayınevi, 1980.
- Seyrevan, Abdülaziz İzzeddin. *el-Mu'cemü'l-câmi': li-garîb-i müfredâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Darü'l-İlm li'l-Melayin, 1986.
- Seyyid Şerif Cürçani. *Ta'rîfât*. çev. Abdülaziz Mecdi Torun. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- Sicistânî, Muhammed b. Uzeyz es-. *Garîbü'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Abdulkadir. Şam: Dâr-i Tilas, 1993.
- Silahdar Fındıklılı Mehmed Ağa. *Nusretnâme*. haz. Mehmet Topal. Ankara: TÜBA, 2018.
- Şânizâde Mehmed Atâullah Efendi. *Şânizâde Tarihi*, haz. Ziya Yilmazer. 2 Cilt. İstanbul: Çamlıca, 2008.
- Şehristânî. *El-Milel ve'l-Nihal*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Şemseddin Samî. *Kâmûs-ı Türkî*. Dersaadet: İkdâm Matbaası, 1317.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 3 Cilt, İstanbul: MEB, 3. Basım, 1983.
- Penrice, John. *Dictionary and Glossary of the Holy Qur'an (Kur'ân Sözlüğü)*. çev. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 2010.
- Râzî, Muhammed b. Ebibekir b. Abdilkadir er-. *Muhtâru's-Sıhah*. nşr. Mahmud Hatır. Kahire: Darü'l-Hadis, 1311.
- Teftâzânî, Sa'deddîn Mesud b. Ömer b. Abdullah et-. *Şerhu'l-Makâsîd*. nşr. Abdurrahman Umeyre. 5 Cilt, Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1998.



- Teftâzânî, Sa'deddîn Mesud b. Ömer b. Abdullah et-. *Kelam İlmî ve İslam Akâidi: Şerhü'l-Akâid*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982.
- Tekin, Mehmet. *Kur'ân'da Liderlik ve Liderlerin Toplumlara Üzerindeki Etkisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Tirmîzî, Ebî İsa Muhammed b. İsa et-. *el-Câmiu'l-kebîr*. nşr. Beşşar Avvad Ma'ruf. 6 Cilt. Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Basım, 1998.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelam Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM, 2010.
- Turhan, Abdullah Turhan. *Kur'ân'da Yönetim Kavram ve İlkeleri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Türk Dil Kurumu. *Türkçe Sözlük*. Ankara: TDK, 2005.
- Öğüt, Salim. "İmam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/188-190, İstanbul: TDV, 2000.
- Ömer, Ahmed Muhta. *Mu'cemü'l-lugati'l-Arabîyyeti'l-muâsıra*. 4 Cilt. Kahire: Alemü'l-Kütüb, 2008.
- Ömer, Ahmed Muhtar. *El-Mu'cemü'l-mevsû' li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim ve kıraatih*. Riyad: Müessesetü Sutûri'l-Ma'rife, 2002.
- Öz, Mustafa. *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepler Tarihi*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2011.
- Öz, Mustafa-İlhan, Avni. "İmâmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/202-203, İstanbul: TDV, 2000.
- Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları (Kültür ve Medeniyet)*. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Yayılcık Matbaası, 1991.
- Uğur, Mücteba. *Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti Teşkilatı'ndan Kapukulu Ocakları*. 2 Cilt, Ankara: TTK, 1988.
- Vankulu Mehmed Efendi. *Vankulu Lugati*. ed. Mustafa Koç-Eyüp Tanrıverdi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Wensinck, A. J. *el-Mu'cemu'l-müfrehes li-elfâzi'l-hadîsi'n-nebevî*. 7 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1986.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dîni Kur'ân Dili*. 9 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, ts.
- Yeûsî, Luvis Ma'lûf. *el-Müncid*. Tahran: İntişarât-ı İstiklâl, 2006.
- Yılmaz, Musa K. *Tabersi ve Tabatabaî'de İmamiye Tefsiri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1985.
- Yılmaz, Fehmi. *Osmanlı Tarih Sözlüğü*. İstanbul: Bilimevi Basın Yayın, 2010.

- Yücel, İrfan. "İmam", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 22/186-188, İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yücel, Ahmet. *Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1996.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Usûlü*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 28. Basım. 2016.
- Zebîdî, Muhammed Murtaza ez-. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. 10 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Hayriyye, 1306.
- Zemahşerî. *Keşşâf Tefsiri*. çev. M. Coşkun-Ömer Çelik - Necdet Çağıl - Adil Bebek. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016.
- Zühayli, Vehbe. *İslam Fıkıh Ansiklopedisi*. çev. Ahmet Efe - Beşir Eryarsoy-H. Fehmi Ulus. 10 Cilt. İstanbul: Risale Yayınları, 1990.

**Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı/ Contribution of Authors**

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütülmüştür.

The research was conducted by a single author.

\*\*\*\*\*

**Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest**

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.

There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

\*\*\*\*\*

**İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy**

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

\*\*\*\*\*

**Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement**

Bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.

In this study, the rules stated in the “Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive” were followed

\*\*\*\*\*



## MODERNİTE, HAKİKAT VE VAHİY: THOMAS BAUER ÇERÇEVESİNDE BİR DEĞERLENDİRME\*

Mehmet Furkan Ören\*\*

### Öz

Modernleşme süreci ve onun toplumlar üzerindeki etkisiyle ilgili pek çok gözlem bulunmaktadır. Bu sürecin yeni bir okuma biçimi, iktisadi anlayış, felsefi bakış, siyasi duruş ve toplumsal yapı meydana getirdiğiyle ilgili genel bir kabul söz konusudur. Araştırmacıların modern bağlam çerçevesinde üzerinde durdukları nokta rasyonalite, sanayileşme ve sekülerleşmedir. Modernite bilimsel icatların yapıldığı, eğitim olanaklarının arttığı, fordist üretimin merkezi bir yer teşkil ettiği sanayi sürecine işaret eder. Standardizasyonun, programcılığın ve mekanikleşmenin bileşeni olan modernite herhangi bir olguyla ilgili bilgilerin yeniden organizasyonudur. Rasyonel, nesnel ve eleştirel akılcılık modernitenin temel duruşlarından birisidir. Modernitenin bu özelliği dini yorum alanını da etkilemiş/etkilemektedir. Modernleşmenin bu özelliğinden yola çıkan Thomas Bauer, bu sürecin İslam yorum geleneğini dönüştüren özelliğine vurgu yapmaktadır. Bauer’i özel kılan husus modern anlayışın yorumu dönüştürme gücüne işaret etmiş olmasıdır. Bu açıdan indirgemeci yaklaşımları olmakla birlikte Bauer’in çalışmaları dikkate değerdir.

Bu yazı modernitenin hakikati konumlandırma biçimi ve bu konumlandırmanın vahyin yorumlanmasındaki etkisini Thomas Bauer çerçevesinde değerlendirmektedir. Yazıda yöntem olarak literatür analizi kullanılmaktadır. Yazının ilk kısımlarında modernite ve onun bilgi felsefesi analiz edilmekte, sonraki bölümünde ise Bauer’in analizleri ve onun modern bilgi anlayışıyla İslam yorum biçimi arasında kurmuş olduğu diyalojik ilişki tahlil edilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Sosyolojisi, Modernite, Hakikat, Vahiy, Thomas Bauer.

---

\* Bu makale 17-18 Mart 2022 tarihlerinde Konya’da gerçekleşen “Uluslararası Sempozyum: Mahiyet ve Hakikat Bağlamında Vahiy Olgusu” başlıklı sempozyumda sunulmuş olan “Modernite, Hakikat ve Vahiy: Thomas Bauer Çerçevesinde Bir Değerlendirme” başlıklı sözlü bildirinin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş halidir.

\*\* Dr., T.C. Milli Eğitim Bakanlığı.

**e-mail:** mforen19@gmail.com, **ORCID:** <https://orcid.org/0000-0002-7568-4166>

**Atıf/Citation:** Ören, Mehmet Furkan. “Modernite, Hakikat ve Vahiy: Thomas Bauer Çerçevesinde Bir Değerlendirme”. *BAiD* 15 (Haziran 2022), 149-171.

## MODERNITY, TRUTH AND REVELATION: AN VALUATION WITHIN THE FRAMEWORK OF THOMAS BAUER

### Abstract

There are many observations about the modernization process and its impact on societies. There is a general acceptance that this process creates a new way of reading, economic understanding, philosophical perspective, political stance and social structure. The focus of the researchers in the modern context is rationality, industrialization and secularization. Modernity refers to the industrial process in which scientific inventions are made, educational opportunities are increased, and bandage production has a central place. Modernity, which is a component of standardization, programming and mechanization, is the reorganization of information about any phenomenon. This feature of modernity has also affected the field of religious interpretation. Starting from this feature of modernization, Thomas Bauer emphasizes the feature of this process that transforms the tradition of Islamic interpretation. What makes Bauer special is that he pointed to the power of modern understanding to transform interpretation. In this respect, Bauer's work is remarkable, although he has a reductionist approach.

This article evaluates modernity's way of positioning the truth and the effect of this positioning on the interpretation of revelation within the framework of Thomas Bauer. Literature analysis is used as a method in the article. In the first parts of the article, modernity and its philosophy of knowledge are analyzed, and in the next part, Bauer's analyzes and the dialogic relationship he has established between his modern understanding of knowledge and Islamic interpretation are analyzed.

**Keywords:** Sociology of Religion, Modernity, Truth, Revelation, Thomas Bauer.

### Giriş

Semavi dinlerin en büyük dayanak noktaları vahiydir. Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm kavramsal çerçevelerini, sosyal pratiklerini, hayatı anlamlandırma kodlarını vahye dayanarak temellendirmektedir. Bu durum, İslâm için fazlasıyla geçerlidir. Yaklaşık 1500 yıllık tarihinde İslâm merkezli yorumların temel kaynağı vahyin kitaba dönmüş hali olan Kur'an-ı Kerim olmuştur. Ancak tarihsel süreci içerisinde İslâmî yorumların Kaynağı olan Kur'an'ın yorumu tek biçimli bir çizgide ilerlememiştir. Kur'an farklı coğrafyalar, kültürler, mekânlar ve zamanlarda farklı biçimleriyle yorumlanmıştır. İslâm düşüncesinde özellikle ehli rey olarak da bilinen ulemanın da üzerinde durduğu temel hususlardan birisi güncel sorunlara karşılık vahyin yorumlanmasıdır.<sup>1</sup> Nitekim İslâm içtihat doktrini başlı başına bu yorumcu geleneğin ve bakış açısının izdüşümüdür. Buradaki temel kriter yorumun İslâm'ın ruhuyla çalışmaması, dini bağlamından koparacak bir çerçevede yürümemesidir.<sup>2</sup> Öyle ki içtihadı teşvik eden ve sahih kaynaklarda geçen bir hadise göre içtihatla bulunup da isabetli yorum

<sup>1</sup> M. Esat Kılıçer, "Ehl-i Rey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 520-524

<sup>2</sup> Hacı Yunus Apaydın, "İctihad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Diyanet Vakfı Y., 2000), 21/432-445.

geliştiren kişi iki sevap, doğru olmayan yorum geliştiren kişiye bir sevap almaktadır.<sup>3</sup> Bu açıdan yanlış kararlar alma pahasına da olsa yorum geliştirmek teşvik edilmiştir. Bu yaklaşım ulemanın, zaman ve zemine bağlı olarak ortaya çıkan problemlere karşı yeni çözüm önerileri geliştirmesi, manevralar yapması açısından da hayati bir faktör olmuştur.

Dini yorumlar bağlamında ortaya çıkan farklılık, dinin muhatabının insan olmasıyla da ilgilidir. İnsan değişken, dinamik ve çok boyutlu bir varlıktır. Farklı bakış açısı, yorum, strateji ve paradigma geliştirmek insana özgü bir durumdur. Dolayısıyla yorumların farklı boyutlar taşıması insani özellikler düşünülüğünde olasıdır. Nihayetinde insanlar yetiştikleri, eğitildikleri sosyolojinin gözlükleriyle olguları yorumlarlar. Veblen'in tanımıyla insan "eğilim ve alışkanlıkların tutarlı bir ürünüdür."<sup>4</sup> Bu alışkanlık ve eğilimler belli bir sosyo-kültürel yapının içerisinde şekillenmektedir. İnsan içinde yaşadığı zamanın ve mekânın bir parçasıdır. Bu realiteye işaret eden fitrat hadisi, belli bir değer yargısı ve inanca bağlı olmadan doğan çocukların sonradan aileleri tarafından şekillendirilmesine işaret etmektedir.<sup>5</sup>

İnsan ve yorum üzerinde çalışmalar yapan kaynaklar genel olarak iki çerçeveye dikkat çekmektedir. Zaman ve mekân. Burada mekân bireyin içerisinde yaşadığı sosyo-kültürel yapının özellikleriyle ilgiliyken zamansa daha çok bireyin içinde yaşadığı zamanın genel geçer kabulleri, genel bakış açıları, bilgiyi üretme süreçleri ve bilgiyi konumlandırma biçimleriyle ilgilidir. Kimi sakıncaları olmakla birlikte tarihin Orta Çağ, İlk Çağ, modern dönem, post modern dönem şeklinde kategorikleştirilmesi<sup>6</sup> zamanın bilgi, sosyal yapı ve yorum üzerindeki etkisiyle ilgilidir. Bu dönemlendirmeler belli zamanlarda ortaya çıkan genel bilgi karakteriyle de ilgilidir.

İnsanlığın tarihi serüveni içerisinde önemli kırılma ve paradigma değişikliğine sebep olan dönemlerden birisi kuşkusuz ki modern dönemdir. Bu dönemde

<sup>3</sup> bk. Buhari, İ'tisam, 21; Müslim, Akziye, 15

<sup>4</sup> Thorstein Bunde Veblen, *Seçilmiş Makaleler*, çev. Eren Kırmızıaltın (Ankara: Heretik Yayınları, 2017), 85.

<sup>5</sup> Bu hadis şu şekildedir: "Her doğan fitrat üzere doğar. Sonra anne babası onu Yahudi yahut Hıristiyan veya Mecûsî yapar." bk (Buhârî, Cenâ'iz, 79, Müslim, Kader, 22); Fitrat hadisi ve fitratın değişim potansiyeline ilişkin bir yazı için bk. Hayati Hökelekli, "Fitrat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 13/47-48.

<sup>6</sup> Bu dönemlendirmelere yönelik eleştirel bir metin için bk. Jacques Le Goff, *Tarihi Dönemlere Ayırmak Şart Mı?* çev. Ali Berktaş (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2016).

bilginin yeniden organize olması, yükselen Newtoncu bakış açısı ve Descartesçı kartezyen düşünce, insanların hayatı, dünyayı ve meseleleri anlamlandırma biçimlerini değiştirmiştir. Bunlardan birisi de dini yorum geleneğidir. Modernleşmenin vahiy etrafında oluşan yorum çeşitliliğine ket vurduğunu düşünen Thomas Bauer bu bağlamda önemli ve güçlü argumanlar ileri sürmekte ve günümüzün kimi İslâmcı düşünürleri örnek olarak sunmaktadır.<sup>7</sup>

Bu çalışma modern felsefe ve onun İslâm'ın temel kaynağı olan Kur'an'ın yorumlanmasındaki etkisini Thomas Bauer çerçevesinde değerlendirmektedir. Çalışma literatür analizine dayanmakta, yorum, zaman ve mekan arasındaki bağlantıya işaret eden tezlere de değinmektedir.

## 1. Kapsam ve Literatür

Herhangi bir ismi tartışmak onun düşünsel alt yapısını etkileyen süreçlerin anlaşılmasıyla mümkündür. Bu çerçevede Bauer'i<sup>8</sup> sağlıklı bir şekilde analiz etmek onun düşünce özelliklerinin dayandığı temel parametreleri analiz etmekten geçer. Bauer'in çıkış noktası bilgi ve sosyal bağlamdır. Bu kapsamda Bauer'in temel tezi moderleşme sürecinin yorumcunun bilgiyi ele alma biçimini değiştirdiğidir. Belirtmek gerekir ki uzunca bir süredir sosyal bilimlerin ana gündemini oluşturan temel alanlardan birisi modernleşme sürecidir. Modernleşme süreci üzerinde çok sayıda çalışma yapılmıştır. Spesifik olarak modernleşmeden ziyade zaman ve zeminin(mekân) bireyin belli bir olguyu yorumlama biçimini etkilediğiyle ilgili önemli kaynaklar vardır. Gadamer'in (ö. 2002) kaleme aldığı *Hakikat ve Yöntem* hakikat ile yöntem arasındaki ilişkiyi irdelerken zaman ve mekâna da dikkat çekmektedir.<sup>9</sup> Yine Heidegger (ö. 1976) tarafından kaleme alınan *Varlık ve Zaman* zamanla bilgi arasındaki ilişkiye vurgu yapmaktadır.<sup>10</sup> Mekân ve zamanın buna bağlı olarak sosyal bağlamın birey, bilgi ve yorum üzerindeki etkisini inceleyen önemli çalışmalardan birisi Berger ve Luckmann tarafından kaleme alınan *Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir*

<sup>7</sup> Thomas Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslâm*, çev. Tanıl Bora (İstanbul: İletişim Yayınları, 2019), 92.

<sup>8</sup> 1961 yılında Almanya'da doğan Thomas Bauer İslâm bilmileri, Arap kültürü ve edebiyatı alanlarında çalışmalar yapmaktadır.

<sup>9</sup> Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, çev. Hüsamettin Arslan (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2013).

<sup>10</sup> Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2006).



*Bilgi Sosyolojisi İncelemesi* adlı çalışmadır.<sup>11</sup> Çalışmada Berger ve Luckmann bilginin toplumsal boyutuna, sosyal bağlama bakan yönlerine işaret etmektedir. Yine çeşitli örnekler etrafında zaman ve zeminin, iktidar bağlantısının belli bir fenomen etrafındaki söylemi ve bakış açısını değiştirmedeki rolünü inceleyen Foucault'un (ö. 1984) çalışmaları belli bir zaman ve mekanda ortaya çıkan otoritenin karakteristik özelliğinin bilgiyi ve bilgi üretme süreçlerinin dönüştürücü özelliklerine vurgu yapmaktadır. Onun *Cinselliğin Tarihi*<sup>12</sup>, *Hapishanelerin Doğuşu*<sup>13</sup> ve *Deliliğin Tarihi*<sup>14</sup> gibi çalışmaları farklı dönemlerde bilginin hangi iktidar ilişkisi bağlamında değiştiğini ve dönüştüğünü anlamaya yöneliktir. Thomas Kuhn tarafından kaleme alınan *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* başlıklı çalışma belli dönemlerin karakteristik özelliklerinin belli paradigmlar ve yorum çerçeveleri oluşturduğuyla ilgili dikkat çekici analizler sunmaktadır.<sup>15</sup> Yine bu minvalde meseleyi beğeni, tercihler ve genel eğilimler düzleminde tartışan Pierre Bourdieu'nun (ö. 2002) *Ayırım: Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi* adlı çalışması bireylerin gündelik hayatta, zevk, eğlence ve eğilimlerinin kültürel boyutuna işaret etmektedir.<sup>16</sup>

Esasında modern şeklinde bir dönemden söz etmek bir şekilde yorumsal farklılığa göndermede bulunmaktadır. Bauer'in sık sık referans aldığı, Zygmunt Bauman'ın (ö. 2017) *Modernlik ve Müphemlik* başlıklı çalışması bu çalışmalardan birisidir.<sup>17</sup> Bu çalışmada Bauman, modern düşüncenin özünde müphemlik düşmanı olduğunu, belirsizliği gidermeye yönelik olduğunu, her şeyi belli kategori ve çerçeveler içerisinde tanımlamaya çalıştığını ancak bunun zorunlu olarak yeni müphemlikler doğurduğunu, modernitenin hakikat tekelciliğinden kurtuluşu yolunun da müphemliğe alan açmak olduğunu vurgulamaktadır.

<sup>11</sup> Peter Berger - Thomas Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası (Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi)*, çev. Vefa Saygın Öğüt (İstanbul: Paradigma Y., 2008).

<sup>12</sup> Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007).

<sup>13</sup> Michel Foucault, *Hapishanelerin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: İmge Kitapevi, 1992).

<sup>14</sup> Michel Foucault, *Deliliğin Tarihi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: İmge Kitapevi, 2006).

<sup>15</sup> Thomas Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş (İstanbul: Alan Y., 2015).

<sup>16</sup> Pierre Bourdieu, *Ayırım: Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi*, çev. Derya Fırat Şannan - Ayşe Günce Berkurt (Ankara: Heretik Y., 2015).

<sup>17</sup> bk.Zygmunt Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, çev. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003).

Zaman ve zeminin bilgiyi ve buna bağlı olarak yorumun karakteristik özelliğini değiştirdiğine işaret eden çeşitli bağlamlardaki çalışmalar bulmak mümkündür.<sup>18</sup> Ancak meseleyi farklı boyutlarıyla tartışan bu çalışmalar dinsel alanla ilgili değildir. Kalkış noktasının yorumla zaman ve mekanın bağlantılarına işaret eden literatür olduğu görülen Bauer'in çalışmaları özelden İslâm yorum geleneğinin modern dönemlerin epistemik bağlamı çerçevesinde yeni formlara evrilmiş sürecini analiz etmesi bakımından dikkat çekicidir. Bauer'i bu çalışma bağlamında özellikli kılan husus onun bu yaklaşımıdır. Özellikle kaleme almış olduğu *İslâm ve Müphemlik* kültürü çalışması Türkiye'de dikkat çekmiş olsa da üzerinde yeterince çalışıldığı söylenemez. Bir müsteşrik olarak Arap kültürüne hâkimiyeti, İslâm yorum geleneğine olan aşinalığı dikkate değerdir.<sup>19</sup> Bu çerçevede İslâm, vahiy, yorum, müphemlik ve modernite meselesini analiz eden Bauer'in çizdiği genel hatlar bu çalışmanın ana kapsamını oluşturmaktadır. Diğer bir ifadeyle çalışmada modern bilgi süreçleri ve bunun İslâm yorum şekillerine dönüş biçimi Bauer çerçevesinde analiz edilmektedir. Çalışmada Bauer'in *Dünyanın Tekdüzeleşmesi, Müphemlik ve İslâm, Neden İslâm'ın Orta Çağı Yoktu?* çalışmalarından istifade edilmektedir.

## 2. Modernite, Senkronizasyon ve Tekdüzelik

Çalışmanın bu başlığında modernleşmenin genel özelliğinden söz edilmektedir. Eserlerinde sık sık modernleşme sürecini eleştiren ve bu sürecin İslâm yorum geleneğini etkileme sürecinden söz eden Bauer'i anlamak için moderleşmenin karakteristik özelliklerinin anlaşılması önemlidir. Bu başlıkta sadece moderleşme incelenmemekte aynı zamanda belli bir dönemin bilgiye yaklaşım biçiminin yoruma yansıma şeklinden bahseden tezler de işlenmektedir.

Yüzlerce yıllık tarihinde insanlık farklı krizler, zorluklar ve kırılma anlarıyla karşılaşmıştır. Gündelik hayatı, üretimi biçimini ve siyasi anlayışları değiştiren bu kırılma anları aynı zamanda yeni bilgi paradigmaları ve yorum biçimlerini de

<sup>18</sup> Konuyu Mannheim, Gadamer, Derrida ve Foucault bağlamında tartışan derli toplu bir çalışma için bk. Susan Hekman, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik: Mannheim, Gadamer, Foucault ve Derrida*, çev. Hüsamettin Arslan (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999).

<sup>19</sup> Burada vurgulanması gereken önemli hususlardan birisi oryantalist çalışmalarda "Alman" özgünlüğüdür. Genelde Fransa merkezli değerlendirmeler yapan Edward Said Almanya'dan pek söz etmez. Oysa Fuat Sezgin özelden Alman oryantalistlerin İslâm düşünce geleneğine olan katkılarından övgüyle söz etmektedir. bk (Sezgin, 2017/23,42,54,55), İslâm'a dönük bu özgün duruşun Bauer için de geçerli olduğu söylenebilir.

meydana getirmiştir. Aslında Veblen'nin yerinde tespitiyle “bilgi kurallarının kaynağı düşünce alışkanlıklarıdır ve ne alışkanlıklarımız geçmişle bağını koparır, ne de alışkanlıklarımızda ifadesini bulan kalıtsal yeteneklerimiz zamanla durduk yere değişime uğrar.”<sup>20</sup> Ancak zaman içerisinde bilginin doğasında meydana gelen dönüşümler, düşünce alışkanlıklarını ve yorum biçimini de değiştirir. Yaşamın değişen karakteri, dönüşen sosyal ilişkiler, paradigmlar yeni bir açıklama ve yorumlama biçimini de meydana getirir.

Dönemlerin yorum üzerindeki etkisine dair ufuk açıcı açıklamalar yapan Thomas Kuhn'a göre zamanın ihtiyaçlarına ve ruhuna hizmet eden, insanların birtakım beklentilerine cevap veren ve aynı zamanda belli bir yorum biçimi geliştirmeyi sağlayan paradigmlar vardır.<sup>21</sup> Belli yorum biçimlerini oluşturan paradigmlar, içinde yaşanan dönemin ihtiyaçlarını ve beklentilerini karşıladığı sürece revaçta olurlar.<sup>22</sup> Zamanın ihtiyaçlarına cevap vermedikleri andan itibaren paradigma krizi denilen hadise meydana gelir ve insanların bu paradigmlara yönelik kuşkuları artar. Zaman içinde beklentileri ve yeni talepleri karşılayan yeni kabuller ve konsensüsler oluşur ve bu konsensüsler yeni düşünsel çerçeveler sunarak, yeni paradigmlar dolayısıyla yorum biçimleri meydana getirir.<sup>23</sup> Dolayısıyla herhangi bir dönemin yorum çerçevelerini ve bakış açılarını öğrenmede dönemin özelliklerinin ve belirgin karakterlerinin anlaşılmasının büyük etkisi/önemi vardır.

Bu bağlam düşünüldüğünde modern dönemin sosyal, siyasal, kültürel ve en önemlisi dinsel yorum biçimlerine yeni bir çerçeve, karakter ve özellik kazandırdığı söylenebilir. Modern çerçevenin yorumsal tipolojisi standardizasyon, tekdüzelik ve bilimselliktir. Bu eğilimin ana karakteri pozitivist bakış açısıdır. Her şeyin bir açıklamasının, dayanak noktasının ve ölçülebilir bir zeminin olduğunu kabul eden bu yaklaşımın genel karakteri düzen ve disiplindir. Bu karakter karmaşayı, belirsizliği ve müphemliği sevmeyen bir bağlama işaret eder. Bauman'ın ifadesiyle “Modernliğin kendisine biçtiği ve aynı zamanda da modernliği oluşturan pek çok imkânsız

<sup>20</sup> Thorstein Bunde Veblen, *Seçilmiş Makaleler*, çev. Eren Kırmızıaltın (Ankara: Heretik Yayınları, 2017), 150.

<sup>21</sup> Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 80.

<sup>22</sup> Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 80-87.

<sup>23</sup> Bu yaklaşımı iktisat üzerinde gözlemleyen bir yaklaşım için bk. Acemoğlu Daron - Robinson James A, *Ulusların Düşüşü: Güç, Zenginlik ve Yoksulluğun Kökenleri* (İstanbul: Doğan K., 2009), 49-80.

ödev arasında düzenleme ödevi (daha doğrusu ve önemlisi bir ödev olarak düzen) öne çıkıyor.”<sup>24</sup> Bu karakterin yansması sadece belli bir alanla sınırlı değildir. Modernite her alanı meseleyi, konuyu anlaşılabilir, açık, görülen, ölçülen, tarifi yapılabilen ve müphemlikten arınmış bir çerçeveye sokmaya çalışır. Dolayısıyla “Müphemliğin kökünü kazıma çabası tipik bir modern pratiktir; modern siyasetin, modern aklın ve modern yaşamın özüdür.”<sup>25</sup> Modernite bireyin nasıl çalışması, giyinmesi, beslenmesi ve yaşamasını salık veren bir genel planlar düzeneğidir.<sup>26</sup> Zamanın, tatilin ve boş vaktin ortaya çıkması, evrenselleşmesi, modernitenin genel karakteriyle ilgilidir. Bu anlamda modernitenin çeşitlilik söylemi bir yanılgıdır.<sup>27</sup>

Modernleşme sürecinin tek tipleştirici, örseleyici, benzeştirici özelliklerine vurgu yapan George Ritzer, bu bağlamı “Mcdonaldlaşma” olarak tanımlar. Mcdonaldlaşmayı benzeşme, senkronize hareket etme, hayatı milimetrik olarak hesaplamaya çalışma olarak tanımlayan Ritzer, modern anlayışın tıpkı Mcdonald restoranlarının çalıştığı gibi işlediğini vurgulamaktadır. Bu restoranlarda çalışan her bireyin belli bir düzende işleyen bir çarkın dişleri gibi hareket eden konumları bulunmaktadır. Görev tanımları, hangi işleri yapacakları, müşterilerin istedikleri hamburgerleri nasıl hazırlayacakları, hamburgerin içerisindeki parçaları hangi oran, miktar ve şablonda yerleştirecekleri ve bunların ne kadar sürede hazırlayacakları belli çerçevelerle yürümektedir.<sup>28</sup> Bu karakteri hesaplanabilirlik, verimlilik, öngörülebilirlik ve denetim olarak açıklayan Ritzer, modern sosyolojinin ve yorumsal karakterin tekçi yapısına da işaret etmektedir. İronik bir şekilde birey merkezli liberal bir söylem karakterine sahip olan aydınlanma ve modernleşme bağlamı, sadece yorumsal çeşitlilikleri değil, gündelik hayatı ve sosyal pratikleri de tek tipleştirici ve benzeştirici bir karaktere sahiptir. Bu süreç, dünyanın farklı bölgelerindeki farklı kültürlerin, yaşam stillerinin, insan ilişkilerinin belli bir kalıba dökme özelliğiyle temayüz etmektedir. Bugün dünyanın çoğu yerinde, insanlar aynı elbiseleri giymekte, benzer saatlerde dinlenmekte, benzer

<sup>24</sup> Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, 13.

<sup>25</sup> Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, 18.

<sup>26</sup> Anthony Giddens, *Modernite ve Bireysellik: Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum*, çev. Ümit Tatılcan (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 27.

<sup>27</sup> Thomas Bauer, *Dünyanın Tekdüzeleşmesi*, çev. Mücahid Kaya (İstanbul: alBaraka Yayınları, 2022), 19.

<sup>28</sup> George Ritzer, *Toplumun Mcdonaldlaştırılması: Çağdaş Toplum Yaşamının Değişen Karakteri Üzerine Bir İnceleme*, çev. Şen Süer Kaya (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 47-67.

periyotlarda tatile gitmekte, benzer dizileri izlemekte ve benzer yemekleri tüketmektedir. Bu bağlam, modernleşmenin tek düzeleştirici ve çeşitlilikleri yok ediciliğiyle ilgilidir. Modernleşmenin fordist, tekdüze ve descartesçi Kartezyen düşüncelerinden etkilenen Bauer'in genel vurgusu modern yorumların, mekanik, şabloncu, kesinlik içeren bir karakterde yürüdüğüdür.<sup>29</sup> Bu özellik bireyi bilgi üzerinde mutlak hâkim olarak gördüğü için vahyin özülüyle de çalışmaktadır.

### 2.1. Vahiy ve Modern Bilgi

Uzun soluklu bir sürecin sonucu olan modernleşmenin en fazla etkilediği alanlardan birisi dinsel alandır. Bunun bir nedeni insan aklını referans alan modernleşmenin bir din yorumu olarak gündemleşmesi, kendisini dinsel bir bağlama göre konumlandırmasıdır. Bu bağlamda modernleşme hem klasik dinsel reddi hem de yeni bir dini okuma biçimidir.<sup>30</sup> Eagleton'un ifadesiyle "Akıl, doğa, geist, kültür, sanat, yüce, ulus devlet, insanlık, varlık, toplum, öteki, arzu, yaşam gücü ve kişisel ilişkiler... Hepsi de zaman zaman, yerinden sürülmüş ilahiliğin formları olarak hareket etmiştir."<sup>31</sup> Bu bağlamda modernite yeni bir yorum biçimi, bilgi şekli ve dinsel algılanma tarzıdır. Yeni bilgi biçimindeki temel özellik, insanın bilgi üzerinde mutlak hâkim olması, bilginin vahiyden ve Tanrısal olandan azade bir şekilde insan aklının insafına bırakılmasıdır. 17. ve 18. yüzyıl bilgi paradigmalarının insan aklına güvenen ve bu aklın tüm sorunları çözecek, müphemlikleri giderecek bir şekilde ele alması bu durumun iz düşümüdür. Bu iz düşümün bir göstergesi de matematik-mekanik doğa bilimlerinin temel ölçüt olarak görülmesidir.<sup>32</sup> Doğa ve matematik biliminin temel ölçüt olarak kabul edilmesi müphemliği gidermek ve tek hakikat olarak bilimsel akli veri almak olarak öne çıkmaktadır.

<sup>29</sup> Modern yorum biçimleri bunu insan aklını veri olarak yapmakta ve bütünlükçü, mekanik kesinleyici bir akıl bulmaya çalışmaktadır. Bu yaklaşıma yönelik eleştirel bir yazı için bk. Max Horkheimer, *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak (İstanbul: Metis Yayınları, 1994).

<sup>30</sup> Detay için bk. Kemal Ataman, *Ulus Olmanın Kutsal Temeli: Sivil Din* (Bursa: Sentez Yayınları, 2014).

<sup>31</sup> Terry Eagleton, *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*, çev. Selin Dingiloğlu (İstanbul: Yordam Kitap, 2014), 69.

<sup>32</sup> Max Horkheimer, *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005), 37-38.

Bu yaklaşım Tanrı merkezli doktrinin yerini mekanik olan insan aklının almasıdır. Vahiy, mono teist dinlerin temel ölçütü ve doktrindir.<sup>33</sup> İslâmî açıdan “Allah’ın bir emri, bir hükmü veya bilgiyi peygamberine gizli olarak bildirmesi” olarak tanımlanan vahiy<sup>34</sup> hakikatin insanüstü bir bağlama oturtulmasıdır. Bu çerçeve, insani bilginin hakikati kuşatıcı bir bilgi olmayacağını var sayar ve gerçekliğin ölçütü olarak Tanrı’yı merkeze alır. Burada insani bilgi kendi kendisini yetkin sayamaz, yetkiyi vahiyden alarak meşruiyet zeminini bulmaya çalışır. Doğası gereği kendi kendisini yetkin olarak kodlamayan bir bilgi biçimi mutlaklığın bilgisi olamaz. İslâm inancı açısından nübüvvet kendi kendisini mutlaklığın bir ölçüsü olarak göremeyecek olan insanın gerçeklikle, hakikatle bağlantısını sağlayan bir aracıdır. Hakikatin künhüne varmak isteyen bir akıl, vahiy ve onun müşahhas olan aktarıcısı olan nebinin rehberliğine başvurmak zorundadır. Vahiy ve onunla bağlantılı olan nübüvvet aklın salınımını, savurulmasını, bağlamından kopmasını engelleyici olduğu gibi, onun kendisine yegâne hakemlik vermesini de doğru bulmaz. İslâm açısından insan aklının hakikatle bağlarının sağlıklı irtibatının formülü Allah- Cebrail-Peygamber çizgisini takip etmektir. İslâm bilgi geleneği ve yorum biçimi bu hatları gözeterek teşekkül etmiştir. İslâm yorum geleneğinde Allah ve Peygamberin merkezi bir konumda olması bir tarafıyla yorumcunun bilgiyi manipüle etme ve keyfi yorumlara tabi tutmasına mani olurken, öbür tarafıyla belli bir kişinin hakikati kendi tekeline almasını engelleyici bir rol oynamıştır.

Bauer’e göre aydınlanma süreciyle birlikte kesinliğe dayalı bilgi anlayışının yükselmesi, bilim ve bilimsel teamüllerin yaygınlık kazanması kendisiyle beraber yeni bir bilgi biçimi ve bilme anlayışının yaygınlaşması, gerçekliğin akıl ve deney yoluyla düzen ve kesinlik bağlamında kavranabileceğine yönelik yaklaşımların artması, bilgi üretme süreçlerini değiştirmiştir.<sup>35</sup> Modernitenin bilgiye dönük kesinlik arayışı bilgiyi konumlandırma biçimi ve hakikati ele alma şekli, zengin bir müphemlik kültürüne sahip olan İslâm yorum anlayışını daraltmış ve tek tipçi bir yaklaşımın ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Geleneksel dindarlık ve yorum anlayışı azaldıkça modern yorum anlayışı ve

<sup>33</sup> Muhammet Tarakçı, “Vahiy”, *Diyanet İşleri Başkanlığı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 42/443.

<sup>34</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Vahiy”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 42/442.

<sup>35</sup> Bauer, *Dünyanın Tekdüzeleşmesi*, 51.

bununla paralel olarak tekçi yorum şekilleri de artmıştır.<sup>36</sup> Bu konuda Müslüman aydınların İslâm'ı yorumlama şeklini eleştiren Bauer, bu yaklaşımın da diğer modern ideolojiler gibi İslamcılığı hoşgörüsüz, müphemliğe düşman ve totaliter” olarak tanımlamaktadır.<sup>37</sup> Bauer'e göre İslâmıcılığın temsilcileri “Kur'an'daki her yerin tam anlamını bilirler, hangi hadislerin geçerli hangilerinin geçersiz olduğundan emindirler, tek doğru olan yegâne yoruma onlar varırlar”<sup>38</sup> şeklinde bir çerçeveye hareket etmektedirler. Bu konuda Taha Hüseyin vb. düşünürleri örnek veren Bauer'e göre bu yaklaşım “hakikate ancak Descartes'ın yöntemiyle ulaşılabilir” şeklinde ki bakışla ayındır ve bu yaklaşım da modernliğin esas alamet-i farıkasıdır.<sup>39</sup> Çünkü Descartes'çı Kartezyen yöntem “modernliğin akli varsayımlarına tamamen uyararak, normatif metinlerin çelişkisiz olması gereğinden hareket eder, yani hakikate uygun tek bir yorum olabileceğine inanır.”<sup>40</sup>

### 3. Çoğulcu Yorum Anlayışından Tekçi Yorum Anlayışına

Aydınlanma, Rönesans reform ve yenileşme gibi kavramlarla temayüz olan modernleşme sürecinin; geleneği dogmatik, tekçi, ezberci şeklinde kodlaması aslında indirgemeciliğin bir biçimidir. Batı merkezli iktidarla bezenmiş modernleşme söyleminin, geleneksel kodları gerici bir bağlama oturtması bu açıdan anlamlıdır. Orta Çağ kavramsallaştırmasının, yükselişe geçen Batı'nın iktidarını tahkim etmek ve ötekini küçümsemek için işlevselleştirildiğini düşünen Bauer, İslâm'ın bir Orta Çağ'ının olmayacağını vurgulamaktadır.<sup>41</sup> Post-modern unsurlar barındırır da Bauer'e göre klasik dönemler boyunca “İslâmâlimleri, dogmatik bir şekilde daraltmaktan çok uzak bir tutumla, belirli bir yorumu tek geçerli yorum saymak yerine metindeki bir yerin bütün yorum biçimlerini kavramaya çaba gösteren”<sup>42</sup> bir bilgi anlayışı geliştirmişlerdi ve meseleleri bu bağlamlarda çözümlenmekteydiler. Bu yorum geleneğinin kaynağı olan “ilahi kelim, insanın asla tamamen idrak edemeyeceği bir bereket ve

<sup>36</sup> Bauer, *Dünyanın Tekdüzeleşmesi*, 51.

<sup>37</sup> Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslâm*, 48.

<sup>38</sup> Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslâm*, 48.

<sup>39</sup> Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslâm*, 92.

<sup>40</sup> Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslâm*, 123.

<sup>41</sup> bk. Thomas Bauer, *Neden İslâm'ın Orta Çağı Yoktu?*, çev. Hülya Yavuz Akçay (Ankara: Runik Kitap, 2021).

<sup>42</sup> Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslâm*, 42.

çoğulluk"<sup>43</sup> olarak kodlanmakta ve hakikat sınırlı yorum gücüne sahip olan bir bireyin yorumuna indirgenemeyecek kadar geniş tutulmaktaydı.

Bu açıdan İslâm çerçevesinde geliştirilen yorumlar zengin bir müphemlik kültürüne sahipti ve Kur'an'ın anlam çoğulluğuna sahip olması farklı durumlarda yeni anlam biçimlerinin geliştirilmesine katkı sunmaktaydı.<sup>44</sup> Çünkü Allah'tan gelen hakikatin Mushaf'a dönüşmüş hali olan Kur'an'ın bıraktığı boşluklar geniştir ve buna bağlı olarak Kur'an metninin etrafındaki yorum alanı da genişir.<sup>45</sup> Klasik dönem İslâm âlimleri "Kur'an'dan, İslâm inancının kelimâ âlimlerince formüle edilmiş temel hakikatlerinin ötesine geçecek kapsamlı bir İslâm dogmatığı geliştirmeyi de denememişlerdir."<sup>46</sup> Bu dönemler boyunca "Hukukçular imanın hakikatleriyle değil, muhtemel olana dair hükümler vermekle ilgilidirler."<sup>47</sup> Klasik dönemler boyunca Kur'an'ın yedi farklı okunmasının eleştiri konusu yapılmadığına vurgu yapan Bauer, modern dönemin tekçi bakış açısının bu süreci tek bir okuma biçimine indirgediğini düşünmektedir. Ona göre yedi okuma biçiminin "tafsilatlı biçimde tartışıldığı Arap kaynaklarında, kat'i bir tekleştirme/standartlaştırma çağrısından veya bir âlimin kendi okumasının tek doğru okuma olduğuna dair bir iddiasından asla bahis yoktur."<sup>48</sup> Bauer'e göre bunun başlıca nedeni bilgiyle kurulan diyalojik ilişkinin insanüstü bir bağlama oturtulmasıydı. Bu düşünce kabaca: "İlahi nizama dair beşeri bilgimiz kaçınılmaz olarak kısıtlı ise, bir meseleye dair farklı kanaatler yan yana konmalıdır ki, doğrusunun da aralarında bulunduğundan emin olalım"<sup>49</sup> şeklinde bir çerçeveye sahipti.

Bu yaklaşımın önemli bir göstergesi icmâydı. Netice de icmâ bir kişinin görüşlerinin, fikirlerinin ve yorumlarının tek gerçek olmayacağını gösteren önemli bir ölçüdür. Burada belli bir konu üzerinde farklı düşünürlerin/âlimlerin görüşlerinin yan yana getirilip uzlaşma alanlarının tespiti söz konusudur.<sup>50</sup> Bu yaklaşım bir âlimin yanılma durumunun göstergesi olduğu gibi, belli bir kişinin yorumunun tek gerçek olmayacağını da bariz bir göstergesidir.

<sup>43</sup> Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslâm*, 81.

<sup>44</sup> Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslâm*, 114.

<sup>45</sup> Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslâm*, 150.

<sup>46</sup> Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslâm*, 128.

<sup>47</sup> Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslâm*, 128.

<sup>48</sup> Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslâm*, 75.

<sup>49</sup> Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslâm*, 159.

<sup>50</sup> İbrahim Kâfi Dönmez, "İcmâ", *Türkiye Dinyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Diyanet Vakfı Y., 2000), 21/417-431.



Bauer'e göre Klasik dönemler boyunca İslâm yorum geleneğinin belirgin karakteri müphemliktir. "Bir tarafta Tanrı'nın hükmü vardır, diğer tarafta fetva makamının ve hâkimin açık seçik bir hüküm bildirmesi yönündeki beklenti. Bu ikisi arasındaysa müphemliğin ülkesi yer alır; hukukçu, ihtimaliyet ölçütlerini göz önüne alarak kendi yolunu"<sup>51</sup> belirleme yoluna gitmekte her zaman için bir ihtiyat payı bırakmaktadır. Özeldede ayet tefsirlerinde "Allah buradaki muradını en iyi bilendir" şeklinde bir not düşülerek yorumcunun çıkarımlarının yanılma payının olduğu vurgulanmakta ve ihtimaliyete açık bir kapı bırakılmaktaydı. Dolayısıyla klasik dönem İslâm fıkıhçıları kesin hakikati bulmak yerine zann-ı galib ile karar vermeye çalışmaktaydılar. Ulema müphemliği ortadan kaldırmadan yönetilebilir bir düzeye çekmeye çalışmaktaydı. "Klasik bir fıkıh âlimi hüküm verdiğinde gerçeği bulduğunu iddia etmez, sadece iyi delillere dayanan muhtemel doğru bir çözüm bulduğunu iddia ederdi."<sup>52</sup> Elbette ki bu vahiy metninin anlamsız bir sürece evirildiği, otoritesinin sarsıldığı bir bağlam içerisinde yürümekteydi. "Müphemliğin muhafaza edildiği, ancak metnin salt müphemlik nedeniyle anlamsız hale gelmediği "<sup>53</sup> bir yaklaşım benimsenmişti.

Bauer'e göre "muhtelif söylemler yüzyıllar boyunca genellikle de sakin bir şekilde yan yana var oldular, kah birbirlerini döllediler, kah rekabet ettiler, hatta bazen mücadeleye girdiler, fakat bu mücadele de daima, bunlardan hiçbirisinin asla tek başına tüm hakikate sahip olduğunu iddia edemeyeceğinin idrakiyle frenlendi."<sup>54</sup> Bu süreçler boyunca geleneksel İslâmi âlimleri, "...Kusursuz bir kesinliğin insanın doğasına aykırı bir şey olduğunu bilerek, sınırları açık olan, böylelikle kendisi için bir ödeve ve sınava dönüşen çoğul bir Kur'an metnini tanrısal bir hediye olarak şükranla benimserdi."<sup>55</sup> Oysa modern dönemlere gelinmesiyle birlikte hakikat tekelciliği yaygınlaştı ve Müslüman âlimler de bu tür bir yaklaşımı benimsemeye başladı. Burada modern yorumcu "aktarım esnasında bozulmaya uğramış ve tarihsel-eleştirel yöntemle bir dereceye kadar geri kazanılabilir olan tek ve bütün bir kadim metin olduğunu"<sup>56</sup> bu metnin tek doğrularının olduğunu varsayan ve ihtimalsiz

<sup>51</sup> Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslâm*, 170.

<sup>52</sup> Bauer, *Dünyanın Tekdüzeleşmesi*, 45.

<sup>53</sup> Bauer, *Dünyanın Tekdüzeleşmesi*, 55.

<sup>54</sup> Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslâm*, 326.

<sup>55</sup> Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslâm*, 73.

<sup>56</sup> Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslâm*, 73.

yorum arayışına girmeye başlayan bir yaklaşım sergilemeye başladı. Bu yaklaşım Batı merkezli bilgi biçimi ve modernitenin İslâm entelektüellerini etkilemesiyle birlikte yaygınlaştı.

### 3.1. Batı Merkezli Paradigma: Bir Hakikat Tipolojisinin Küreselleşmesi

Genel olarak görüşler verilen Bauer'in tezinin nahif notkaları da bulunmaktadır. Bu başlıkta bu notkalara temas edilmektedir. Belirtmek gerekir ki, zengin bilgi birikimi, yoğun kaynak ve örnek verişiyle birlikte Bauer, İslâm yorum geleneğinin hakikat arayışındaki motivasyonunu müphemiyet kategorisine indirgemektedir. Oysa klasik İslâm yorum geleneğinin temel motivasyonunun hakikati bulmak ve belli gerçekleri ortaya koymak olduğu söylenebilir. Burada vurgulanması gereken temel nokta İslâm yorum geleneğinin tekelci olmayan karakterinin aynı zamanda belli bir hakikat motivasyonu da taşımasıdır. Dolayısıyla ulemanın bilgi süreçlerinde belli bir hakikat ve gerçeklik arayışı vardı ve bu arayışlar çeşitli usuller çerçevesinde yürütülmekteydi. Dolayısıyla modernleşme kadar müphemlik karşıtı olmasa da İslâm yorum geleneği de belli bir disiplin, tecrübe ve usul çerçevesinde yapılmakta ve sınırsız, keyfi bir müphemliğe karşı da ihtiyatlı olmaktadır. Bu bağlamda yorumlar belli yöntem ve metodolojiler bağlamında geliştirilmekteydi. Nitekim Alvanî metodoloji ve usul çalışmalarının ana hedefinin Abasiler döneminde meydana gelen karmaşanın ve yorum çokluğunun giderilmesi olduğunu vurgulamaktadır. Alvani'ye göre "o günlerde fikhin durumu öyle bir haldeydi ki Müslümanların rahatsızlık hissetmeleri ve az-uz değil, oldukça şaşırılmış olmaları sürpriz değildi. Sık sık bir fakih tarafından haram denilen bir şey aynı zamanda aynı yerde ve aynı şartlar altında diğer bir fakih tarafından helal diye nitelendirilebiliyordu."<sup>57</sup> Öyle ki ona göre Abbasiler döneminde Şafii örneğinde olduğu gibi bazı fakihlerin daha çok Kur'an ve Sünneti nakilci bir karakterde merkeze almaları dönemin bu karmaşasıyla ilgiliydi.<sup>58</sup> Bu anlamda özellikle Şafii tarafından ortaya atılan yöntem ve metodolojinin önemli bir amacı farklı yorumların ortaya çıkmasını engellemektir.

Öte yandan mihne olayı örneğinden olduğu gibi Ahmet B. Hanbel'e (ö.855) yorumcu faaliyetleriyle bilinen Mu'tezile tarafından işkence edilmesi yorum ve

<sup>57</sup> Taha Cabir Alvani, "Fıkıhta Kriz ve İctihat Metodolojisi", çev. Menderes Gürkan, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, (2006), 125.

<sup>58</sup> Alvani, "Fıkıhta Kriz ve İctihat Metodolojisi", 126-127.

hakikat tekelciliğinin sadece modernite değil, aynı zamanda klasik İslâm yorum geleneğinde de bulunduğu başka bir örneğidir.<sup>59</sup> Bauer'in daha çok Abbasiler devri gibi kozmopolitan bir dönemi merkeze alması Şafi gibi âlimlerden ziyade Fahreddin er-Râzî (ö. 1210) merkeze alması, öte yandan İslâm'ın daha ilk dönemlerinde siyasi karaktere sahip olmakla birlikte, dinsel yönelimli çatışmaları dikkate almaması teziyle ilgili kimi muğlaklıklara işaret etmektedir. Nihayetinde tarihsel olarak belli grupların, düşüncelerin ve görüşlerin Tanrı adına savaştıkları ve kendi dünya görüşleri, bakış açıları ve hakikat ölçüleri çerçevesinde değerlendirip dışladıkları bir realitedir.<sup>60</sup>

Bu bağlamlar Bauer'in tezlerini zayıf kılsa da onun Batı hegemonyası vurgusu önemlidir. Çünkü tarihsel olarak belli gruplar ve oluşumlar hakikatçi yaklaşımlara sahip olsalar da bu oluşumlar diğer havza ve medeniyetleri etkisi altına alma, küresel bir hegemonya kurma ve bilgisel alanları domine etme araç ve imkânlardan yoksundu. Ancak 19. yüzyılda Avrupa'nın özne olduğu modernleşme sürecinin meydana getirdiği düşünsel, sosyal, siyasal ve iktisadi dönüşümler ve bunlarla paralel olarak ortaya çıkan ulaşım ve iletişim kolaylıkları, matbaa ve sömürgeci anlayışlar öte yandan Batı'nın orantısız güçlenmesi belli bir lokasyon, bölge ve kıtaya özgü olan paradigmanın zaman içerisinde küreselleşmesiyle sonuçlandı. Dolayısıyla modernleşme sürecinin hakikat tekelciliğinin ve hakikati konumlandırma biçiminin karakteristik özelliğini klasik hakikat iddialarından ayıran durum, bölgesel bir değişim ve dönüşümün küresel bir nitelik kazanmasıdır. Bugün şu ya da bu şekilde Batı merkezli modern iktisat, eğitim, tıp, bilgi ve kültürle tanışmayan bölge yok gibidir. 19. Yüzyıla başlayan modernleşme felsefesi günümüze doğru yükselen bir hegemonya olarak gündemleşmiştir. Bu çerçeve, pek çok medeniyetin, geleneğin ve kültürel havzanın kültürel kodlarını, geçmişlerini ve medeniyet perspektifini Batı gözüyle okumasıyla sonuçlanmıştır. Bugün pek çok kültürde tarih, felsefe, bilim ve iktisat Avrupa'nın gözlükleriyle okunmaktadır.<sup>61</sup> Bu realite düşünüldüğünde İslâm düşünürlerinin de Batı merkezli modern hakikat tekelciliğinden etkilenmeleri güç ve hegemonya düşünüldüğünde

<sup>59</sup> Hayrettin Yücesoy, "Mihne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 30/26-28.

<sup>60</sup> Bu çatışmalara ilişkin bir gözlem için bk. Karen Armstrong, *The Battle For God* (New York: Alfred A. Knopf, 2000).

<sup>61</sup> Yuval Noah Harari, *Sapiens: İnsan Türünün Kısa Bir Tarihi*, çev. Ertuğrul Genç (İstanbul: Kolektif Y, 2015), 278-279.

beklenilebilecek bir durumdur. Nitekim bilginin İslâmleştirilmesi tezlerini ortaya atan İsmâil Râcî Fârûkî (ö.1986) gibi düşünürler özünde bu hegemonyayla mücadele etmeyi hedeflemekteydiler.<sup>62</sup> Modern hakikat tekelciliği, dünyanın bir bölgesinin (Avrupa'nın) bilgiyi ve bilimi ele alışının ve hakikate karakteristik yaklaşımının küreselleşmesidir.<sup>63</sup> Bu çerçevede Bauer'in vurguladığı husus da modern bilgi yapma biçimlerinin tekdüze karakterinin Batı merkezliliğidir.

Pek çok düşünür gibi Bauer de modern düşünce biçiminin ve hakikat iddiasının karakteristik özelliğini Batı hegemonyasından bağımsız okumamaktadır. Doğası gereği iktidar sadece bir yönetme ilişkisi değil, aynı zamanda belli bir hakikati, bilgiyi ve yorumsal yaklaşımın tekele alınmasıdır. Michel Foucault'un tezlerinden etkilenen Edward Said, *Oryantalizm* başlıklı çalışmasında Batı iktidarının ötekilik inşasında nasıl bir tanım ve bilgi konseptini devreye soktuğunu ayrıntılı bir biçimde ortaya koymaktadır.<sup>64</sup> Foucault'çu bir yaklaşımla bilgiler, dönemlerin genel geçer kabulleri egemenlik biçimleri ve iktidar yapısından bağımsız değildir. Bu çerçevede modernleşme süreci önemli orada Batı egemenliğinin ve Batı merkezli bilgi süreçlerinin ortaya çıkmasıdır.<sup>65</sup> Bu süreç başka kültürleri tanımlama, kontrol altına alma, belli bir çerçevenin içerisine yerleştirme ve yönetilebilir bir hale getirmedir. Modern dönem bilgi yapısının, bilme şeklinin ve tarihin dönemselleştirme biçiminin hemen hemen bu bilgi iktidarı çerçevesinde şekillendiğini söylemek mümkündür.<sup>66</sup> Dolayısıyla köken olarak Batı merkezli olan ve diğer toplumlar, kültürel havzaları ve İslâm aydınları tarafından da sık sık kullanılan İlk Çağ, Orta Çağ gibi kategorizasyonlar Batı iktidarının kendi bağlamlarından hareketle yapmış olduğu bir tasnifin kabul edilmesidir.

---

<sup>62</sup> bk. Raci Faruki İsmail, *Bilginin İslâmleştirilmesi (Genel Çalışma, Plan ve İlkeler)*, çev. Fehmi Kuru (İstanbul: Risale Yayınları, 2014); ayrıca Alparslan Açıkgöç, *Kavram ve Süreç Olarak Bilginin İslâmleştirilmesi* (İstanbul: Nesil Yayınları, 1998); Mevlüt Uyanık, *Bilginin İslâmleştirilmesi ve Çağdaş İslâm Düşüncesi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999).

<sup>63</sup> Harari, *Sapiens: İnsan Türünün Kısa Bir Tarihi*, 278.

<sup>64</sup> Detay için bk. Edward Said, *Oryantalizm*, çev. Nezih Üstel (İstanbul: İrfan Yayınları, 1998).

<sup>65</sup> Elbette ki Batı merkezli bilgi ve bilim yapma süreçlerine alternatif arayışlar da bulunmaktadır. Bu yaklaşımlardan bir tanesi İsmail R. Faruki (2014) ve Attas (2003) gibi düşünürlerin ortaya attıkları "bilginin İslâmleştirilmesi" tezidir. Bu tezin temel motivasyonu Batı bilgi paradigmasına alternatif bir bilgi paradigması oluşturmaktır.

<sup>66</sup> Ayrıntı için bk. İbrahim Kalın, *İslâm ve Batı* (İstanbul: İsam Yayınları, 2015).

Bu kategorizasyon, indirgemeci, tek tipçi, genelleyci ve yönetilebilir bir konuma getirici bir karakterde işlemektedir. Burada yapılan şey bütün bir geçmişin, deneyimin, birikimin “ötekileştirilerek” ve önemli boyutuyla Orta Çağ kavramı bağlamında küçümsenerek “gerici” bir konseptte sokulmasıdır. Bu anlamda tüm farklılıklarıyla, değişik toplum süreçleriyle, dinsel olmayan formları ve öğeleriyle bütün Orta Çağ belli bir tiplolojiye sahip bir dini algısı çerçevesine sokulur ve modern seküler Batı bilgisinin ötekisi olarak kodlanır. Bauer’e göre bu strateji şöyle işlemektedir:

1. "İslâmi" tanımıyla ("İslâmi kültür, tıp, sanat, edebiyat"), dine uzak sahalara da dini bir aidiyet atfedilir.
2. Dini olmayan söylemler İslâmi kültür açısından atipik veya önemsiz ilan edilir veya hiç dikkate alınmaz. Dini unsurların bariz bir rol oynadığı sahalardaki (örn. hukuk) gayri dini unsurlar için de aynısı geçerlidir.
3. Bir sahada farklı söylemler varsa, toplumsal konumuyla ilgili bir sorgulamaya gitmeksizin, Batı'nın dine dair tasavvurlarına en uygun olan belirleyici addedilir.
4. Dini bir söylemle ladini bir söylem bir arada bulunuyorsa, dini söylem norm, diğeri ise sapma olarak kabul edilir.
5. Farklı dini söylemler yan yana var oluyorsa, Batılı ölçütlere göre "en muhafazakâr" olan, İslâm'ın "özünü" en iyi yansıtan "Ortodoks" norm olarak kabul edilir."<sup>67</sup>

Buradaki formül İslâm'ın gericileştirilmesi ve Orta Çağ'ın İslâmlaştırılmasıdır. Çünkü “Dinin eksiksiz her şeyine nüfuz ettiği bir İslâmi toplum imgesi, sömürgeci söyleme çok iyi uyumuş olan, bugün de politik amaçlar için çok yönlü kullanıma açık bulunan bir yanılsamadır.”<sup>68</sup> Batı bu İslâm imgesiyle, bu bakış açısından İslâm'ın özünün en saf bedenlenmesi olarak gören İslâmcılık ideolojisini onaylamış oluyor. Bu "İslâmi İslâm" imgesi bütün bir toplumunun, kültürel kodlarının belli bir çerçeveye sahip İslâm formuna sokularak İslâmileştirilmesidir. Ne var ki dine ilişkin tasvir, tanım, kavram ve formülasyonlar, Avrupa deneyimi tarafından baştan belirlendiği için çarpık durmakta ve Ortadoğu gerçekliğine, tarihine ve zengini ve müphem bilgi anlayışına uymamaktadır.<sup>69</sup> Zira Batı merkezli bakış açısının temelini oluşturan dinsel ve seküler ayrımları “Ortadoğu'da daha düşük bir rol oynuyordu, bunun

<sup>67</sup> Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslâm*, 213-214.

<sup>68</sup> Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslâm*, 213-214.

<sup>69</sup> Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslâm*, 191-192.

nedeni de dinin orada her yerde hazır ve nazır olması değil, dinin bir kilise hiyerarşisinin yönetiminde bulunmaması ve onun tarafından tanımlanmıyor oluşu idi; her kısmi sistem kendi işlevini üstleniyordu, dolayısıyla bütün toplumsal alanları kapsayan bir sistem anlamında bir "din" yoktu.”<sup>70</sup>

Avrupa merkezli güçle ilişkili olan bu yaklaşımın İslâm entelektüellerini de etkilediğini düşünen Bauer, bu bağlamda Taha Hüseyin, Zayid Nasır gibi düşünürlerin zengin ve çeşitli olan İslâm yorum ve düşün geleneğini belli bir hakikat bağlamı çerçevesinde yürütmeye çalışarak tek tipleştirdiğini düşünmektedir. Sadece dini değil, gündelik hayatı, toplumsal pratikleri de tek bir beden gibi dinselleyen bu düşünürler “1) ilgiyi erken döneme çekmek 2) Dini olmayan unsurları dikkate almamak veya önemlerini küçümsemek. 3) Dinsellikle belirlenme derecesi ne olursa olsun, bütün unsurları "İslâmi" diye tanımlamak. Böylelikle dini niteliği baskın olmayan unsurlara da dini bir nitelik atfetmek”<sup>71</sup> şeklinde bir belirlemeyle her şeyi dini olana bağlayarak çeşitliliği öldürmekte ve tekdüzeleştirmektedirler. Bu bağlamda modern düşünce biçimi sadece belli bir din yorumu geliştirme eğilimi göstermemekte aynı zamanda dinsel olmayan unsurları da tek bir potada eritmeye çalışmaktadır.

Özetle Bauer’in geçmiş ve moderleşmeyi analiz eden tezleri indirgemeci olsa da Batı merkezli okumalara ve bakış açılara yönelik farkındalık oluşturması açısından önemlidir. Ona göre geçmiş toplumları tek tipleştirme, benzeştirme bağlamında okuyan modern Batı bilgisinin belirleyici özelliği hakikat takıntısıdır. Bu takıntı 20. yüzyılın belirgin özelliğidir. Bu bağlam, vahiy farklı anlamlarda yorumlayan ulemanın yerine “Tanrı’nın başka türlü konuşmayacağına ve her ayetin sadece bir anlamı olabileceğine inanan”<sup>72</sup> bir entelektüel profilinin yükselmesiyle sonuçlanmıştır. Ancak gerçekte tüm entelektüel ve düşünürlerin böyle olmaması Bauer düşüncesinin indirgemeciliği ile ilgilidir.

## Sonuç

Çalışma boyunca Bauer çerçevesinde modern tahayyülün bilgi süreçlerinin ve yaklaşım tarzının dini yorum biçimlerine yansıma şekilleri analiz edilmeye çalışıldı. Bauer, modern düşüncenin arka planını oluşturan Descartesçi Kartezyen düşünce

<sup>70</sup> Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslâm*, 192.

<sup>71</sup> Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslâm*, 197.

<sup>72</sup> Bauer, *Dünyanın Tekdüzeleşmesi*, 55.

biçiminin müphemlik karşıtlığının dini yorum geleneğini etkilemesiyle ilgili önemli açılımlar yapmaktadır. Aslında modernitenin müphemlik karşıtlığı ve müphemliği gidermeye dönük yaklaşımlarının karakteristik özellikleri Bauman tarafından dile getirilmişti. Yine Max Horkheimer'ın modernitenin rasyonel ve akıl merkezli tek tipçi yaklaşım biçimlerini analiz eden çözümlenmeleri modern bilgi süreçlerinin hakikat tekelciliğiyle ilgili fikir vericidir.

Bauer de modernleşmenin tek tipçiliğine vurgu yapan zengin bir literatürden faydalanmakta ve bunu İslâm bağlamında kullanmaktadır. Bauer'in çıkış noktası ve genel tezleri bilgi sosyolojisinin tezleriyle paralellik taşımaktadır. Bilgi sosyolojisinin bilginin sosyal, kültürel, siyasal ve iktisadi boyutlarına dönük vurguları Bauer'in çözümlenmelerinde de belirgindir. Bauer bilgi sosyolojisini doğrudan referans almasa da yaklaşım tarzının ve referans kaynaklarının bu alan olduğu söylenebilir. Bu anlamda bilgi sosyolojisinin herhangi bir dönemin bilgi üretme biçimi, paradigması ve meseleleri konumlandırma biçiminin yorumcunun bilgi üretme şeklini etkilediği tezini veri alan Bauer, modern dönemlerin İslâm entelektüellerini etkilediğini ve yorum biçimlerini dönüştürdüğünü tespit etmeye çalışmaktadır. Dolayısıyla Bauer, modernitenin tek hakikatçi, tekdüzeci, tekelci, standart ve programcı özelliğinin İslâm entelektüellerinin yorum yapma şekillerini etkilediğini ve bunun sonucu olarak onların Kur'an yorumlarında tekçi bir yaklaşım biçimi benimsemeye başladığını vurgulamaktadır.

Bauer'e göre klasik dönemler boyunca müphemliğe alan açan, ihtimaliyet dairesinde yorum yapan kendi görüş ve düşüncelerini tek hakikat olarak dayatmayan, çoğulcu, yorumlayıcı ve farklılığa açık olan yaklaşımlar modern süreçlerle birlikte Kartezyen bir karaktere evrilmiştir. Klasik dönemler boyunca hakikatin tek bir insanın tekeline alınamayacağı kadar geniş ve büyük olduğu, insan bilgisinin sınırlı olduğu ve sınırlı bilginin hakikatin tüm varyantlarına erişmeyeceği düşüncesini akılda tutan ulema, sınırlarını bilerek analiz yaptılar. Bauer'in perspektifiyle bu yorum şekli zann-ı galibe dayalıydı. Burada yorumcu imkân ve kabiliyetleri çerçevesinde muhtemel en iyi sonuca ulaşmaya çalışır, yaptığı yorumda ihtimaliyet payını bırakır; ancak Kur'an metnini de anlamsız hale getirebilecek bir sübjektiviteden de kaçınırdı. Bu âlimler doğru yorumlar geliştirmek, makul bir sonuca ulaşmak için çeşitli yöntemler izler ve ortaya koyduğu yorumun yanılma payının olduğunu bilerek ihtiyatlı davranır, hakikat tekelciliği yapmazdı. Bu yönüyle İslâm icmâ doktrini belli bir kişinin tek başına bütün gerçekliğin künhüne varamayacağını gösteren somut bir mekanizmaydı. İcmâ tek başına bir âlimin sosyal, psikolojik, iktisadi ve diğer insani boyutların

etkisiyle yanılma olasılığının bir yansımasıdır. Bu boyutuyla icmâ bir bireyin hakikat tekelciliğinin mümkün olmadığını gösteren önemli bir göstergedir.

Ancak modern dönemde ortaya çıkan Descartesçı kartezyen düşünce bir bireyin, insan aklının gerçekliğin somut bir ölçüsü olarak kabul etmekle kalmadı aynı zamanda İslâm ulemasının da sahip olduğu bu zengin hafızayı terk etmesiyle sonuçlandı. Bu açıdan Taha Hüseyin, Zeyid Nasır gibi İslâmcı düşünürlerin Kur'an'ın tek anlamı, tek mesajı ve doğrularının olduğunu iddia ederek kendi yorumlarını yegane gerçek olarak sunmaları modern düşünce biçiminin İslâm düşünürlerini etkileme biçiminin bir nüvesidir. Elbette ki bu konudaki örnekler çoğaltılabilir. Öte yandan Bauer'in düşüncelerinden bir takım post-modern izler bulmak da mümkündür. Ancak özellikle Kur'an etrafındaki yorumların kendilerini gerçekliğin bir parçası olarak sunmaları da bir o kadar belirgindir. Bu realite modern dönemin bilgi üretme ve hakikati konumlandırma süreçleri tahlil edilmeden anlaşılabilir. Bauer'in analizlerinin zenginliği klasik dönem İslâm bilgi üretme süreçlerindeki ihtiyat ve ihtimaliyet belirginliğinin modern dönemlere gelinmesiyle birlikte kenara bırakılmasını ikna edici argümanlarla sunmasıdır.

Ne var ki bu ustalık sunumun daha çok Abbasiler dönemi gibi kozmopolitan bir süreçten ve dönemden hareketle yapılması, klasik dönemler boyunca hakikatler uğrunda yapılan savaşlara değinmemesi Bauer'in çalışmasının eksiklerindedir. Nihayetinde tarih boyunca meydana gelen savaşlar bir boyutuyla hakikat ve bilgi savaşları olmuştur. Nitekim tek hakikatçi olan Haricilik gibi akımlara değinmemekte, mihne olayı gibi farklı düşüncelerin baskılanma süreçlerini es geçmektedir. Öte yandan moderleşme sürecindeki İslâm ulemasının hakikat tekelciliğini birkaç isim vererek örnekleyen Bauer, bu yönüyle de zayıf kalmaktadır. Nitekim modernleşme sürecinde farklı görüşlerin, düşüncelerin ve eleştiri biçimlerinin de ortaya çıktığını anlamak için ufak bir araştırma bile yeterlidir. Burada Bauer'in modernleşme tezini farklı kılan süreç belli bir bölgede, temayüz eden düşünce biçiminin hakikat yaklaşımının küreselleşmesi, diğer bölgeleri de etkilemesidir. Dolayısıyla klasik dönemlerde hakikat tekelciliği yapan gruplar belli bir bölge, grup ve zeminle sınırlı kalırken modern Batı felsefesi olanakların da artmasıyla beraber küresel bir nitelik kazanmış, belli bir bölgeye özgü hakikat tipolojisi pek çok medeniyet havzasını etkisi altına almış ve bu da yorum geleneğinin dönüşümüyle sonuçlanmıştır. Bauer'i anlamlı kılan durum buna da işaret etmesidir.



## Kaynakça

- Açıkgenç, Alparslan. *Kavram ve Süreç Olarak Bilginin İslâmileştirilmesi*. İstanbul: Nesil Yayınları, 1998.
- Alvani, Taha Cabir. "Fıkıhta Kriz ve İctihat Metodolojisi". çev. Menderes Gürkan. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*.
- Apaydın, Hac Yunus. "İctihad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/432-445. Ankara: Diyanet Vakfı Y., 2000.
- Armstrong, Karen. *The Battle For God*. New York: Alfred A. Knope, 2000.
- Ataman, Kemal. *Ulus Olmanın Kutsal Temeli: Sivil Din*. Bursa: Sentez Yayınları, 2014.
- Attas, S. Nakib. *İslâm, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*. çev. Muhammed E. Kılıç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Bauer, Thomas. *Dünyanın Tekdüzeleşmesi*. çev. Mücahid Kaya. İstanbul: alBaraka Yayınları, 2022.
- Bauer, Thomas. *Müphemlik Kültürü ve İslâm*. çev. Tanıl Bora. İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.
- Bauer, Thomas. *Neden İslam'ın Orta Çağı Yoktu?* çev. Hülya Yavuz Akçay. Ankara: Runik Kitap, 2021.
- Bauman, Zygmunt. *Modernlik ve Müphemlik*. çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003.
- Berger, Peter - Luckmann, Thomas. *Gerçekliğin Sosyal İnşası (Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi)*, çev. Vefa Saygın Öğütler. İstanbul: Paradigma Y., 2008.
- Bourdieu, Pierre. *Ayrım: Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi*. çev. Derya Fırat Şannan - Ayşe Günce Berkkurt. Ankara: Heretik Y., 2015.
- Daron, Acemoğlu - James A, Robinson. *Ulusların Düşüşü: Güç, Zenginlik ve Yoksulluğun Kökenleri*. İstanbul: Doğan K., 2009.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "İcmâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/417-431. Ankara: Diyanet Vakfı Y., 2000.
- Eagleton, Terry. *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*. çev. Selin Dingiloğlu. İstanbul: Yordam Kitap, 2014.
- Foucault, Michel. *Cinselliğin Tarihi*. çev. Hülya Uğur Tanrıöver. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007.
- Foucault, Michel. *Deliliğin Tarihi*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Kitapevi, 2006.
- Foucault, Michel. *Hapishanelerin Doğuşu*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Kitapevi, 1992.
- Gadamer, Hans-Georg. *Hakikat ve Yöntem*. çev. Hüsamettin Arslan. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2013.

- Giddens, Anthony. *Modernite ve Bireysellik: Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum*. çev. Ümit Tatılcan. İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Harari, Yuval Noah. *Sapiens: İnsan Türünün Kısa Bir Tarihi*, çev. Ertuğrul Genç İstanbul: Kolektif Y, 2015.
- Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*. çev. Kaan H. Ökten. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2006.
- Hekman, Susan. *Bilgi sosyolojisi ve hermeneutik : Mannheim, Gadamer, Foucault ve Derrida*. çev. Hüsamettin Arslan. İstanbul : Paradigma Yayınları, 1999.
- Horkheimer, Max. *Akıl Tutulması*. çev. Orhan Koçak. İstanbul: Metis Y., 1994.
- Horkheimer, Max. *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*. çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.
- Hökekleli, Hayati. "Fitrat". *Diyanet İşleri Başkanlığı'nın İslam Ansiklopedisi*. 13/47-48. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- İsmail, Raci Faruki. *Bilginin İslâmileştirilmesi (Genel Çalışma, Plan ve İlkeler)*. çev. Fehmi Kuru. İstanbul: Risale Yayınları, 2014.
- İsmail, Raci Faruki. *Bilginin İslâmileştirilmesi (Genel Çalışma, Plan ve İlkeler)*. çev. Fehmi Kuru. İstanbul: Risale Yayınları, 2014.
- Kalın, İbrahim. *İslam ve Batı*. İstanbul: İsam Y., 2015.
- Kılıçer, M. Esat. "Ehl-i Rey". *Diyanet İşleri Başkanlığı İslam Ansiklopedisi*. 10/520-524. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1994.
- Kuhn, Thomas. *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*. çev. Nilüfer Kuyuş. İstanbul: Alan Y., 4., 2015.
- Le Goff, Jacques. *Tarihi Dönemlere Ayırmak Şart Mı?* çev. Ali Berktaş. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2016.
- Ritzer, George. *Toplumun McDonaldlaştırılması : Çağdaş Toplum Yaşamının Değişen Karakteri Üzerine Bir İnceleme*. çev. Şen Süer Kaya. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Said, Edward. *Oryantalizm*. çev. Nezih Üstel. İstanbul: İrfan Yayınları, 1998.
- Tarakçı, Muhammet. "Vahiy". *Diyanet İşleri Başkanlığı İslam Ansiklopedisi*. 42/443-447. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Uyanık, Mevlüt. *Bilginin İslâmileştirilmesi ve Çağdaş İslâm Düşüncesi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999.
- Veblen, Thorstein Bunde. *Seçilmiş Makaleler*. çev. Eren Kırmızıaltın. Ankara: Heretik Yayınları, 2017.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Vahiy". *Diyanet İşleri Başkanlığı İslam Ansiklopedisi*. 42/440-443. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Yücesoy, Hayrettin. "Mihne". *Diyanet İşleri Başkanlığı İslam Ansiklopedisi*. 30/26-28. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.

**Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı/ Contribution of Authors**

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütülmüştür.  
The research was conducted by a single author.

\*\*\*\*\*

**Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest**

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.  
There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

\*\*\*\*\*

**İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy**

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.  
This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

\*\*\*\*\*

**Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement**

Bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.  
In this study, the rules stated in the “Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive” were followed

\*\*\*\*\*



## MOLLA GÜRÂNÎ'NİN İBN HACER'E YAPTIĞI İSTİDRÂK VE ELEŞTİRİLERİNDEKİ METODU (BÂB BAŞLIKLARI ÖZELİNDE)\*

Selman Keleş\*\*

### Öz

Molla Gürânî h. 9. asırda yaşamış ve Osmanlı Devleti'nde Şeyhülislamlık vazifesini yerine getirmiş çok yönlü ilmi kişiliği olan bir alimdir. İbn Hacer el-Askalânî'nin de öğrencisi olan Molla Gürânî hadis alanında Sahîhi'l-Buharî üzerine el-Kevser'ul-Cârî alâ Riyazi Ehâdîsi'l-Buhârî isimli şerhi kaleme almıştır. Molla Gürânî'nin mezkûr şerhinde aralarında hocası İbn Hacer'in de olduğu diğer Buharî şârihlerine farklı istidrâk ve eleştirileri bulunmaktadır. Bu istidrâk ve eleştirilerinden İbn Hacer el-Askalânî'ye yönelik olanlardan yaklaşık olarak seksenbeşini tespit ettik. Bunlardan bir kısmı Buharî'nin Sahîh'inde bâb başlıkları ve bâbların altında zikredilen hadislerle bâb başlığı arasındaki uyum ile ilgilidir. Bu çalışmada Molla Gürânî'nin hayatı ile kitabını ele almanın yanısıra çalışmamızın esasını genel anlamda Molla Gürânî'nin istidrâk ve eleştirilerindeki metodu ile bâb başlıkları hususundaki istidrâk ve eleştirilerine örnekler oluşturmaktadır. Bu istidrâk ve eleştirileri ele alırken tenkid, istikrâ ve tahlil metodu uygulanmıştır. Ayrıca çalışmamızda bu istidrâk ve eleştirilerin isabeti ile bunlardaki fikhî mezhebin etkisi gibi çıkarımlara da yer verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Molla Gürânî, İbn Hacer, el-Kevseru'l Cârî, İstidrâk, Eleştiri, Metod.

## THE METHOD OF MULLA KURAN'S REWIEWS OF IBN HAJAR'S (HIS REWIEWS ON TARAJEM AL-ABVAB AS AN EXAMPLE)

### Abstract

This study aims to present Mulla Gurani's critique of al-Hafez ibn al-Hajar's 'Fath al-Bari' in his book, al-Kawthar al-Jari. This research has been conducted with the methods of induction, analysis and criticism hence the majority of the critique, which MullaGurani argues against al-Hafez ibn al-Hajar, has been examined. This study also indicates the personal and academic life of Mulla Gurani and then introduces his work, al-Kawthar al-Jari, and his goal in it. Mulla Gurani's critique consists of almost fifty denouncements. Some of them are on narrators, some are on the authenticity of hadith whereas some others are on the interpretation of hadith and its jurisprudence and also on differences and diversions in its rationale. In order to carry out the research study of this critique scientifically and analytically, in attempt to combine these arguments or prefer one of them or none, those utilised in this study; the arguments of scholars and the

\* Bu makale, yazarın (دراسة نقدية) الباري فتح حجر في فتح الحافظ ابن حجر في فتح الباري isimli yüksek lisans tezinden üretilerek hazırlanmıştır.

\*\* Dr. Öğr. Gör, Kastamonu Üninersitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı.

**e-mail:** selmankeles@gmail.com, **ORCID:** <https://orcid.org/0000-0002-3460-4991>

**Atıf/Citation:** Keleş, Selman. "Molla Gürânî'nin İbn Hacer'e Yaptığı İstidrâk ve Eleştirilerindeki Metodu (Bâb Başlıkları Özelinde)". *BAiD* 15 (Haziran 2022), 173-199.

original sources of every science that this study requires to achieve the final target for the sake of the correct method

**Keywords:** Hadith, Mulla Gurani, İbn al-Hajar, Al-Kawther al-Jari, Reviews, Method

## منهج ملا كوراني في تعقباته على الحافظ ابن حجر (وتعقباته في تراجم الأبواب أنموذجاً)

### الملخص:

إن ملا كوراني كان شيخ الإسلام في الدولة العثمانية، وعاش في القرن التاسع الهجري (813-893هـ)، وهو تتلمذ على يد ابن حجر، وشرح شرحاً كبيراً على صحيح البخاري سماه بـ"الكوثر الجاري إلى رياض أحاديث البخاري"، وهو يتميز بالنقد والزيادة على غيره من الشراح.

ويتناول هذا البحث حياة ملا كوراني الشخصية والعلمية، وكتابه الكوثر الجاري. وكانت تعقبات ملا كوراني على ابن حجر في كتابه حوالي تسعين تعقبات، فمنها ما كان في تراجم الأبواب وفقهها أو في مناسبة الحديث بالباب الذي أورد البخاري الحديث فيه، حيث قامت الدراسة بالبحث في هذه التعقبات بحثاً علمياً نقدياً، محاولة إما الجمع أو الترجيح أو التوقف في هذه الأقوال، قام الباحث بالدراسة على منهج الاستقراء والتحليل، والنقد. وقد توصلت هذه الدراسة إلى نتيجة نهائية للتعقبات، في محاولة لمعرفة وجه الصواب، ومنهج ملا كوراني في كتابه، ومعرفة مدى أصابته ودقته في هذه التعقبات، وبيان مصادره بشكل عام، ومعرفة مدى تأثير مذهبه الفقهي على تعقباته.

**كلمات مفتاحية:** ملا كوراني، ابن حجر، الكوثر الجاري، تعقبات، منهج.

### 1. المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فإن السنة النبوية هي المصدر الثاني للتشريع الإسلامي، وكتاب الجامع الصحيح للبخاري أصبح الكتب بعد كتاب الله تعالى، ولأجل ذلك عني العلماء الكرام بهذا الكتاب عنايةً كبيرة، وقاموا على خدمته بصور عدة وشرحوه على مدى العصور. وأحد أهم هذه الشروح هو شرح الحافظ ابن حجر العسقلاني الذي سماه فتح الباري قد وصفوه بقاموس السنة، واشتهر على ألسنة الناس "لا هجرة بعد الفتح". وملا كوراني أيضاً ممن شرح صحيح البخاري في كتابه: "الكوثر الجاري إلى رياض أحاديث البخاري" الذي، عاش في القرن التاسع الهجري (813-893هـ)، وتتلمذ على يد ابن حجر، وكان عالماً محدثاً فقيهاً مفسراً، وذات منزلة عالية بين العلماء، وكان شيخ الإسلام في الدولة العثمانية، وشرحه هذا كتاب مفيد مختصر، قد نقد فيه بعض آراء ابن حجر وزاد عليه وعلى غيره من الشراح أشياء لم يسبقوه إليها،

مثل ابن بطلان، والكرماني، وأتى هذا البحث لبيان أمور يتميز بها هذا الشرح على غيره من الشراح وبالأخص تعقباته على الحافظ ابن حجر في تراجم الأبواب. واستمد من الله التوفيق والسداد.

### 1.1. مشكلة البحث

تناولت هذه الدراسة مسألة منهج ملا كوراني في تعقباته في تراجم الأبواب على الحافظ ابن حجر، وسوف تجيب الدراسة عن الأسئلة التالية:

1. ما مفهوم التعقب؟
2. ما علاقة ملا كوراني وكتابه الكوثر الجاري بالحافظ ابن حجر وكتابه فتح الباري؟
3. ما مكانة ملا كوراني العلمية؟ وما ملامح منهجه وأصوله وضوابطه العلمية؟
4. ما جوانب العلم الرئيسة التي ركز عليها كوراني في تعقبه على ابن حجر؟
5. ما مدى تأثير ملا كوراني بمذهبه الحنفي في تعقباته على ابن حجر؟
6. ما الجوانب العلمية التي أضافها ملا كوراني في شرحه زيادة على شرح ابن حجر؟

### 1.2. أهمية البحث

تظهر أهمية هذه الدراسة في كونها تتناول شرح ابن حجر وشرح ملا كوراني. وتبين تعقبات ملا كوراني على ابن حجر، وتوضح مكانته العلمية، ولامح منهجه، وأصوله، وضوابطه العلمية، ومدى تأثيره بمذهبه الحنفي في تعقباته على ابن حجر. مما تفتح الباب لمزيد من الدراسة حول شخصية هذا العالم وشرحه على صحيح البخاري.

- تقديم نموذج في الحوار العلمي بين تلميذ وشيخه.

- تقديم نموذج علمي في الخلاف المذهبي بين مؤلف شافعي وآخر حنفي.

وتظهر كذلك في كون التطبيق جاء على صحيح البخاري الذي يعدّ مرجعاً أصيلاً، وكنزاً عظيماً في رواية الحديث، وفي الاستنباطات الفقهية في تراجم الأبواب، وهذا بالإضافة إلى ما التقطه ابن حجر من درر علمية، وكنوز معرفية في شرحه لصحيح البخاري.

### 1.3. أهداف البحث

تهدف الدراسة إلى الآتي:

- بيان مفهوم التعقب.
- التعريف بملا كوراني وكتابه الكوثر الجاري.
- الكشف عن تعقبات ملا كوراني على ابن حجر في تراجم الأبواب.
- بيان ملامح منهج ملا كوراني، وأصوله العلمية، في كتابه الكوثر الجاري.
- معرفة مدى تأثير ملا كوراني بالمذهب الحنفي في تعقباته على ابن حجر.

**4.1. الدراسات السابقة**

- بعد البحث والاستقراء لم يقف الباحث على دراسة علمية لها علاقة مباشرة بموضوع البحث، ولكن وجد دراسات، ورسائل، وأبحاث، نسجت على هذا المنوال ومنها حسب الترتيب الزمني:
- طبع الكوثر الجاري في 11 مجلد في سنة (1428 هـ / 2012 م) بتحقيق أحمد عزو عناية، الكوثر الجاري إلى رياض أحاديث البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، عام 1429 هـ.
- وأيضاً حُقِّق "الكوثر الجاري" رسائل الجامعي ماجستير في جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، فريق من الباحثين، مكة، 2012.
- ديمرجي، سليم، ملاكوراني وشرحه "الكوثر الجاري" على البخاري، رسالة ماجستير في جامعة مارمارا، إسطنبول، 2009.
- آياز، قدير، ملاكوراني والكوثر الجاري إلى رياض أحاديث البخاري، رسالة دكتوراه، في الجامعة نجم الدين أربكان، قونيا، 2014.
- كلش، سلمان، تعقبات ملاكوراني في الكوثر الجاري على الحافظ ابن حجر في فتح الباري (دراسة نقدية)، رسالة ماجستير، في الجامعة الأردنية، عمان، 2016.

**5.1. منهج البحث**

اتبعت في هذا البحث المناهج الآتية:

1. **المنهج الاستقرائي:** استخدمت في بحثي منهج الاستقراء الناقص وقد استخرجت به المادة العلمية المطلوبة من شرح ملاكوراني وشرح ابن حجر في تراجم الأبواب.
2. **المنهج التحليلي:** ويقوم هذا المنهج على تحليل المادة العلمية للكشف عن المسائل العلمية التي تخص تعقبات ملاكوراني على ابن حجر.
3. **المنهج النقدي:** نقد ما تم جمعه نقدًا علمياً.
2. **مفهوم التعقب، والتعريف بملاكوراني وبكتابه**

**2.1. مفهوم التعقب**

1. **2.1. لغة:** التعقب: مشتق أصلاً من (عَقَبَ)، قال ابن فارس: "العين والقاف والباء، أصلان صحيحان: أحدهما يدل على تأخير الشيء وإتيانه بعد غيره، والأصل الآخر: يدل على ارتفاع وشدة وصعوبة"<sup>(1)</sup> ثم ذكر: "يقال: استعقب فلان من فعله خيراً أو شراً، واستعقب من أمره ندماً. وتعقب أيضاً، وتعقب ما صنع فلان. أي تتبّع تأثيره، ويقولون: ستجد عقبا لأمر كخبير أو شر، وهو العاقبة."<sup>(2)</sup>

1 أحمد بن فارس بن زكريا ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون (بيروت: دار الفكر، 1979/1399)، "عقب"، 77/4.

2 ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، 79/4.



وقال الفيروزآبادي في القاموس المحيط: "وعاقبه وعقبه تعقيباً: جاء عقبه...، وتعقبه: أخذه بذنب كان منه، وتعقبه عن الخير: شك فيه وعاد للسؤال عنه...، واستعقبه وتعقبه: طلب عورته أو عثرته." (3)

وقال الزبيدي في تاج العروس: "وتعقب الخبر: تَبَّعَهُ ويقال: تعقبت الأمر إذا تدبرته، والتعقب: التدبر والنظر ثانية." (4)

2.1. 2. اصطلاحاً: عرف الباحث منصور نصار التعقب بتعريف جامع يناسب موضوع هذه الدراسة حيث قال: "نظّر العالم استقلالاً في كلام غيره أو كلامه المُتقدّم تخطئه أو استدراكاً." (5)

## 2.2. التعريف بملا كوراني وبكتابه

أن اسمه هو: أحمد بن إسماعيل (6) بن عثمان بن أحمد بن رشيد بن إبراهيم الكوراني. (7)

أما نسبه فذكر في بعض المصادر أنه: الكوراني، الشَّهْرزُوري، الهمذاني، التُّبريزي، ثم القاهري، ثم الرومي، الشافعي، ثم الحنفي. (8) ونسبه "الكوراني" نسبة إلى كُورَان (9) التي ولد فيها، ويقال له الشَّهْرزُوري نسبة إلى الشهرزور بسبب مكان ولادته أيضاً، وينسب القاهري لاستقراره في القاهرة بين 835-844هـ، وينسب الرُّومي لإقامته في بلاد الروم، وينسب الشَّافعي لأنه مذهب الأصيلي، وينسب الحنفي كذلك لتحفنه عندما عرض عليه منصب الإفتاء في الدولة العثمانية عام 846هـ.

ولُقّب ملا كوراني بألقاب عديدة، فمنها شهاب الدين، (10) وشرف الدين، (11) وشمس الدين (12) ... وذكر كنيته في كتابه "كشف الأسرار"، فهو: أبو العباس (13).

قد ذهب المؤرخون إلى أن ملا كوراني ولد بقرية كوران في الثالث عشر من شهر ربيع الأول من سنة ثلاث عشرة وثمانمائة للهجرة، (14) وقيل إنه ولد سنة تسع وثمانمائة للهجرة. (15)

3 محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، 2005/1426)، "عقب"، 149-150.

4 محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: عبد الكريم الغرناوي (بيروت: دار الكتب العلمي، 1967/3)، 410/3.

5 منصور سلمان نصار، تعقبات الحافظ ابن حجر على غيره من العلماء من خلال كتابه تهذيب التهذيب (عمان: الجامعة الأردنية، كلية دراسات العليا، رسالة ماجستير، 2005)، 22.

6 محمد بن عبد الرحمن السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، (بيروت: دار مكتبة الحياة، 1995/1416)، 241/1.

7 السخاوي، الضوء اللامع، 241/1.

8 السخاوي، الضوء اللامع، 241/1. ومحمد بن علي الشوكاني، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998/1418)، 39/1.

9 يضم الكاف وفتح الراء آخرها نون. هي قرية تباينت الآراء في تحديد موقعها، فنسبها قوم إلى أشقران من مدن إيران ونسبها آخرون إلى شهرزور في العراق، ونسبها قوم إلى دياربكر وهو إقليم يقع جنوب تركيا. ياقوت بن عبد الله الحموي، معجم البلدان (بيروت: دار صادر، 1993/1397)، 265/2.

10 السخاوي، الضوء اللامع، 241/1.

11 الشوكاني، البدر الطالع، 39/1.

12 إسماعيل بن محمد أمين الباباني، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1998)، 135/1.

13 سليم ديمرجي، ملا كوراني وشرحه "الكوثر الجاري" على البخاري، (اسطنبول: جامعة مارمارا، رسالة ماجستير، 2009)، 70.

أنه حفظ القرآن الكريم في سن مبكرة.<sup>(16)</sup> ثم انتقل إلى بغداد، وتلا القرآن الكريم على القراءات السبع على زين الدين عبد الرحمن القزويني، وقرأ عليه الشاطبية وشرح الكشاف للشيخ سعد الدين مسعود التفزازي، وتفقّه به في الفقه الشافعي، وأيضاً أخذ عنه علم النحو، والمعاني، والبيان، والعروض.<sup>(17)</sup>

ثم رحل إلى حصن كيفا<sup>(18)</sup>، وأخذ العربية عن جلال الدين محمد بن يوسف الخُلَوَائِي. بعد خروجه من حصن كيفا في حدود عام 830هـ قدم دمشق، فتتلمذ على علاء الدين محمد البخاري، لكن لم تبين لنا المصادر العلوم التي أخذها عنه.<sup>(19)</sup>

وبعد مدة أقام فيها دمشق رحل إلى بيت المقدس مع شيخه القزويني، وقرأ عليه الكشاف بالمسجد الأقصى.<sup>(20)</sup> ثم قدم القاهرة سنة 835هـ وكان فقيراً مقلماً.<sup>(21)</sup> ويمكن أن يقال إن هذه الفترة أهم مراحل حياة ملاكوراني؛ إذ التقى فيها بعدد من العلماء المشهورين في عصره، وظهرت فيها شخصيته العلمية. واشتغل في القاهرة بعلم الحديث أكثر من العلوم الأخرى، أخذ عن الحافظ ابن حجر بقرائه في صحيح البخاري، وشرح ألفية العراقي، وقرأ على زين الدين الزركشي والشرواني صحيح مسلم، والشاطبية مرة أخرى، بجانب تلك الدروس أخذ عن العلاء القلقشندي بقرائه في الحاوي في فقه الشافعي لعلي بن محمد الماوردي.<sup>(22)</sup>

ومن الجدير بالذكر أنّ واحدة من أهم سمات حياة ملاكوراني علاقته الوطيدة بالخلفاء والأمراء الذين عاصروهم سواء من الدولة العثمانية، ودولة المماليك. وكانت هذه العلاقة لها دورها العظيم في المناصب التي تولّاها ملاكوراني، واشتهر بالبراعة، والفصاحة، وأيضاً اتصل بالبارزي<sup>(23)</sup>، وغيرهم من الأمراء في هذه المجالس<sup>(24)</sup>. فبدأ التدريس في المدرسة البرقوقية بعناية البارزي.<sup>(25)</sup>

ورحل ملا الكوراني إلى بلاد عدة لكنّه في النهاية استقر في اسطنبول، وترقى في العديد من المناصب.

عاش ملا الكوراني في القرن التاسع الهجري، حيث كانت السيطرة في هذه الفترة لدولتين: الأولى الدولة العثمانية التي كانت تحكم أجزاء من أوروبا وأجزاء من آسيا الصغرى وأجزاء من العراق وغيرها، والثانية: دولة المماليك التي كانت تحكم الشام ومصر.

14 السخاوي، الضوء اللامع، 241/1. وجمال الدين السيوطي، نظم العقيان في أعيان الأعيان، تحقيق: فليب حتى (بيروت: دار الكتب العلمية، 1321)، 38/1.

15 أحمد بن علي المقرئ، درر العقود الفريدة في تراجم الأعيان المفيدة، تحقيق: محمود الجليلي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2002/1423)، 363/1.

16 السخاوي، الضوء اللامع، 241/1.

17 السخاوي، الضوء اللامع، 241/1.

18 حصن كيفا تقع على نهر دجلة، وهي اليوم في حدود تركيا في مدينة باطمان في شرق تركيا.

19 السخاوي، الضوء اللامع، 241/1.

20 السخاوي، الضوء اللامع، 155/4.

21 السخاوي، الضوء اللامع، 241/1.

22 الشوكاني، البدر الطالع، 40/1.

23 القاضي محمد بن محمد بن محمد ابن عثمان الحموي البارزي، المتوفى سنة: 856هـ، تولى عدة مناصب، منها القضاء وكتابة السر. السخاوي، الضوء اللامع، 236/9.

24 الشوكاني، البدر الطالع، 40/1.

25 أحمد بن علي بن محمد بن أحمد ابن حجر العسقلاني، إنباء الغمر بأبناء العمر، تحقيق: حسن حبشي (مصر: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية/ لجنة إحياء التراث الإسلامي، 1969/1389)، 151/4.

كان لملاً كوراني مكانةً علميةً مميزةً في عصره لا سيما عند سلاطين الدولة العثمانية، ويعدّ من أهمّ العلماء البارزين الذين كانت تسمع كلمتهم عند السلطان، وبالإضافة إلى ذلك، كان يستشار في كثير من شؤون الدولة العثمانية، مما جعله يترقّى في مناصب عديدة في الدولة حتى انتهى به الحال أن لُقّب بشيخ الإسلام في زمانه، وهذا منصب كبير في الدولة العثمانية يدل على عظم مكانة ملاً كوراني.<sup>(26)</sup> وكانت منزلته رفيعة بين العلماء والسلاطين، وقد أثنى عليه علماء عصره الذين تتلمذ على أيديهم ومن بعدهم بثناء عاطر، و كل من أثنى عليه: (ملا يكان، وابن حجر العسقلاني، والمقرئزي، والبقاعي، والسخاوي، وطاشكبري زاده، والغزّي، والشوكاني، والسيوطي).<sup>(27)</sup>

وتوفي الإمام ملا كوراني رحمه الله في أواخر شهر رجب سنة: ٨٩٣ هـ، في القسطنطينية (إسطنبول)، ودفن بها.<sup>(28)</sup> وذكر السيوطي أنه توفي عام: 894 هـ.<sup>(29)</sup>

## 2.2.1. شيوخه: يمكن ذكر شيوخ ملا الكوراني على ما نقلت المصادر فيما يلي:

عبد الرحمن بن محمد القزويني، ومحمد بن يوسف بن الحسن بن محمود البدر بن العز الحلواني، ومحمد بن محمد العلاء أبو عبد الله البخاري، وأبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن محمد بن علي بن أحمد ابن حجر العسقلاني، وعبد الرحمن بن محمد المصري الزركشي، ومحمد بن مراهم الدين الشرواني، وأحمد بن علي بن عبد القادر المقرئزي، وعلي بن أحمد بن إسماعيل بن محمد القلقشندي.

## 2.2.2. تلاميذه: من أبرز تلاميذ ملا الكوراني:

السلطان محمد الثاني الفاتح بن السلطان مراد، وشكرالله الشيرواني، وعلاء الدين علي بن عبد الله العربي، ومحمد بن علي، ومحمد بن يحيى.

2.2.3. مصنفاته<sup>(30)</sup>: بدأ ملا كوراني تأليف آثاره في سنّ كبيرة، أول تأليفه كان في سنة 861 هـ، وكان في الثامنة والأربعين، ومع ذلك لا يقال إنه ولّود<sup>(31)</sup> في المؤلفات، لأنه اشتغل في التدريس غالباً، ومن مؤلفاته:

- غاية الأماني في تفسير القرآن: وهو تفسير للقرآن الكريم كاملاً.

- الدرر اللوامع في شرح جمع الجوامع: وهو شرح لكتاب جمع الجوامع للإمام تاج الدين السبكي.

26 أحمد بن مصطفى بن خليل طاشكبري زاده، الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1975) 553/1.

27 طاشكبري زاده، الشقائق النعمانية، 53-51/1. وابن حجر، إنباء الغمر، 130-129/9. والمقرئزي، درر العقود، 364/1. وبرهان الدين إبراهيم بن عمر البقاعي، عنوان الزمان بتراجم الشيوخ والأقران، تحقيق: حسن حبشي (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 2001/1422)، 60/1. والسخاوي، الضوء اللامع، 241/1. وتقي الدين بن عبد القادر التميمي الداري الغزي، الطبقات السنبة في تراجم الحنفية، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو (الرياض: دار الرفاعي، 2014)، 322/1. والشوكاني، البدر الطالع، 41/1.

28 الشوكاني، البدر الطالع، 71/1.

29 السيوطي، نظم العقيان، 39.

30 للمزيد: سلمان كلش، تعقبات ملا كوراني في الكوثر الجاري على الحافظ ابن حجر في فتح الباري (دراسة نقدية)، (عمان: الجامعة الأردنية، كلية دراسات العليا، 2016)، 22-21.

31 قدير آياز، ملا كوراني والكوثر الجاري إلى رياض أحاديث البخاري، (قونيا: جامعة نجم الدين أربكان، رسالة دكتوراه، 2014)، 114.

- العبقري في حواشي الجعبري: وهو تعليق في علم القراءات السبع على كتاب "كنز المعاني شرح حرز الأمانى" لبرهان الدين إبراهيم بن عمر الجعبري.

- الشافية في علم العروض والقافية: وهو نظم من 600 بيت.

- رفع الختام عن وقف حمزة وهشام: وهو شرح لمنظومة الجعبري "فرائد الأسرار من وقف حمزة وهشام".

- رسالة في الرد على ملا خسرو في الولاء:

- لوامع الغرر في شرح فرائد الدرر: وهو شرح لمنظومة أحمد بن محمد اليميني الشرعي "فرائد الدرر".

- المرشّح على المؤشّح: وهو حاشية لكتاب "الموشّح على الكافية" لمحمد بن أبي بكر الخبيصي.

- كشف اللثام عن وقف حمزة وهشام: وهو واحد من ثلاث مؤلفات ملا كوراني في الوقف على الهمزة.

- كشف الأسرار عن قراءة الأئمة الأخيار: وهو شرح لمنظومة ابن الجزري.

- شرح الجزرية: وهو شرح لمقدمة ابن الجزري في التجويد.

- الكوثر الجاري إلى رياض أحاديث البخاري:

وهو شرح على صحيح البخاري الذي أدرس تعقبات ملا كوراني على ابن حجر منه. وقال ملا كوراني في مقدمة كتابه: سمّيته بـ"الكوثر الجاري إلى رياض أحاديث البخاري" وذكر كاتب جلبي اثنين وثمانين شرحاً من الشروح في كتابه، وعدّ "الكوثر الجاري" بين شروح البخاري.<sup>(32)</sup>

### 3. تعقبات ملا كوراني في تراجم الأبواب وفقهها وفي مناسبة الحديث

إن عدد تعقبات ملا كوراني في كتابه 85 تعقباً تقريباً، وقد ذكرت في رسالتي<sup>(33)</sup> للماجستير 55 منها، وذكرت أن بعضها موجه إلى مراد البخاري من الألفاظ في التراجم وبعضها موجه إلى غيرها، وقد اخترت بعض هذه التعقبات لأعرضها بالدرس والتحليل في هذا البحث.

### 3.1. تعقباته في مراد البخاري من بعض الألفاظ في التراجم

#### التعقب (1):

قال البخاري: {بَابُ قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ: «اللَّهُمَّ عَلِّمَهُ الْكِتَابَ»

حَدَّثَنَا أَبُو مَعْمَرٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ، قَالَ: حَدَّثَنَا خَالِدٌ، عَنْ عِكْرَمَةَ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: صَمَّيْنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَقَالَ: «اللَّهُمَّ عَلِّمَهُ الْكِتَابَ». {<sup>(34)</sup>

<sup>32</sup> مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسماء الكتب والفنون (القاهرة: المكتبة الفيصلية، 1404/1) 554/1.

<sup>33</sup> سلمان كلش، تعقبات ملا كوراني في الكوثر الجاري على الحافظ ابن حجر في فتح الباري (دراسة نقدية)، (عمان: الجامعة الأردنية، كلية دراسات العليا، 2016).

ورد في روايات كثيرة دعاء رسول الله ﷺ لابن عباس رضي الله عنه، وفي هذه الرواية دعاء من هذه الأدعية، أما الاختلاف في هذا الباب بين ابن حجر وملا كوراني فكان بسبب ضمير الهاء في كلمة "علمه"، فقد ذهب ابن حجر إلى أن إيراد البخاري لنص الحديث في ترجمة الباب دلالة منه على عموم لفظ الدعاء، وعدم اختصاصه بابن عباس، فالضمير يحتمل أن يكون لغيره.

وقال ابن حجر في ذلك: "(باب قول النبي ﷺ اللهم علمه الكتاب) استعمل لفظ الحديث ترجمة تمسكاً بأن ذلك لا يختص جوازه بابن عباس، والضمير على هذا لغير المذكور، ويحتمل أن يكون لابن عباس نفسه لتقدم ذكره في الحديث الذي قبله، إشارة إلى أن الذي وقع لابن عباس من غلبته للحزب بن قيس إنما كان بدعاء النبي ﷺ له."<sup>(35)</sup>

بعدما ذكر ملا كوراني قول ابن حجر، تعقبه على مراد البخاري في الترجمة وفهمه على من يعود ضمير الهاء في كلمة "علمه"، ولم يقبل ملا كوراني كلام ابن حجر، لأنه بالنسبة لكوراني هذا الضمير يعود على ابن عباس.

وذكر ملا كوراني رأيه في ذلك: "وقال شيخ الإسلام: إنما جعل الحديث ترجمة، دلالة على أن ذلك جوازه لا يخص بابن عباس، والضمير على هذا لغير المذكور. هذا كلامه ولم يظهر لي وجهه؛ لأن قول البخاري: باب قول النبي ﷺ يمنع صرف الضمير إلى غير ابن عباس، اللهم إلا أن يقال: في استتار الضمير رمزاً إلى ذلك، على أنه بعيد."<sup>(36)</sup>

كثرت الرواية حول ابن عباس حديثاً وخبراً، فكما هو معروف أن ابن عباس كان عالماً مفسراً فقيهاً في الدين، ودعا رسول الله ﷺ له، وقال ابن بطلان: "كان من الأخيار الراسخين في علم القرآن والسنة، أجيبت فيه الدعوة"<sup>(37)</sup>. وعندما توفي رسول الله ﷺ كان في الثالثة عشر من عمره<sup>(38)</sup>.

وقد حرص ابن عباس على الاستمرار في تعلم وسماع ما فاته من الرسول ﷺ من الصحابة السابقين حتى بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام.

وبالنظر إلى المستدرك نرى أن الحاكم قد ذكر روايات عدة تثبت دعاء الرسول عليه الصلاة والسلام لابن عباس، منها: "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم في بيت ميمونة، فوضعت له وضوءاً فقالت

34 أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، تحقيق: مصطفى ديب البغا (من: دار ابن كثير، 1993/1414)، "العلم"، 17 (برقم 75).

35 أحمد بن علي بن محمد بن أحمد ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: شعيب الأرنؤوط (بيروت: دار الرسالة العالمية، 2013/1430)، 358/1.

36 أحمد بن إسماعيل الكوراني، الكوثر الجاري إلى رياض أحاديث البخاري، تحقيق: أحمد عزو عناية (بيروت: دار الكتب العلمي، 2012/1429)، 188/1.

37 أبو الحسن علي بن خلف ابن بطلان، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم (الرياض: مكتبة الرشد، 2000/1420)، 160/1.

38 شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985/1405)، "عبد الله ابن عباس"، 79.

له ميمونة: وضع لك عبد الله بن العباس وضوءاً، فقال: اللهم فقهه في الدين، وعلمه التأويل." وقد صححه الحاكم ووافقه الذهبي والعراقي<sup>(39)</sup>.

أما ترجمة البخاري، وكما هو معلوم أن فقه البخاري في تراجمه، فيرى ابن حجر أنّ إيراد الحديث في ترجمة الباب هو دليل منه على أن الضمير في كلمة "علمه" لا يختص بابن عباس، وقد أيده في ذلك كلٌّ من العيني والقسطلاني، حيث قال العيني: "ما أراد من وضع هذا ترجمة؟ قلت: أشار به إلى أن هذا لا يختص جوازه بابن عباس."<sup>(40)</sup> وقال القسطلاني: "استعمل لفظ الحديث الآتي ترجمة إشارة إلى أن ذلك لا يختص جوازه، والضمير على هذا لغير المذكور"<sup>(41)</sup>، بينما يرى الملا كوراني أن قول البخاري: باب قول النبي صلى الله عليه وسلم يمنع صرف الضمير إلى غير ابن عباس، هذا يعني أنه يختص جوازه بابن عباس، ففي إيراده للحديث في ترجمة الباب دليل على التخصيص لا التعميم.

وبالرجوع إلى قول ابن حجر: "الضمير على هذا لغير مذكور"، نرى أنه لم يدل على هذا التعميم، فبقي الاحتمال وارداً في قوله، فلا نستطيع الاستدلال به على عدم اختصاص الضمير بابن عباس، في المقابل فإن رأي كوراني لا يتطرق إلى الاحتمال، مما يجعل الترجيح في كفته.

فقد ظهر لي أنّ وضع البخاري الحديث في الترجمة، أنّ تأويله إشارة على أنّه لا يختص جوازه بابن عباس، بعيد عن الصواب. لأنّ البخاري لم يذكر تحت الباب إلا حديث ابن عباس. وأيضاً لم يصل إلينا روايات في دعاء رسول الله ﷺ لغير ابن عباس في العلم.

ونتيجةً لهذا الخلاف، يتبين لنا أنّ كلام ملا كوراني هو أ صوب، والله أعلم.

## التعقب (2)

قال البخاري: "باب: مَنْ تَطَوَّعَ فِي السَّفَرِ، فِي غَيْرِ دُبْرِ الصَّلَاةِ وَقَبْلَهَا."<sup>(42)</sup>

اختلف رواة صحيح البخاري في ترجمة هذا الباب بين رواية الحموي ورواية الآخرين، فنقل الحموي أن ترجمة البخاري هي: "مَنْ تَطَوَّعَ فِي السَّفَرِ، فِي غَيْرِ دُبْرِ الصَّلَاةِ وَقَبْلَهَا"، حيث زاد الحموي لفظة "وقبلها" دوناً عن الآخرين.

وزهد ابن حجر إلى أنّ رأي الأكثرين هو الراجح لذين لا يذكرون كلمة "وقبلها".

وقال ابن حجر في ذلك: "زاد الحموي في روايته: "وقبلها"، والأرجح رواية الأكثر لما سيأتي في الباب الذي بعده، وقد تقدّم شيء من مباحث هذا الباب في أبواب الوتر (999)، والمقصود هنا بيان أنّ

<sup>39</sup> وقال البوصيري، والحميدي، والهيثمي، والحافظ العراقي وغيرهم عنه (يعني ابن عباس) قال: كنت في بيت ميمونة بنت الحارث فوضعت لرسول الله ﷺ طهوراً، فقال: من وضع هذا؟ فقالت ميمونة: عبد الله، قال: اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل. رواه الحارث بن أبي أسامة وأحمد بن حنبل بسند صحيح وهو في الصحيح دون قوله: وعلمه التأويل.

<sup>40</sup> محمود بن أحمد بن موسى بدر الدين العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، تحقيق: عبد الله محمود عمر (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001/1421) 65/2.

<sup>41</sup> أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك القسطلاني، إرشاد الساري شرح صحيح البخاري، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1996/1416)، 175/1.

<sup>42</sup> البخاري، "تقصير الصلاة"، 12.

مطلق قول ابن عمر<sup>43</sup>: "صَحِبْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمْ أَرَهُ يُسَبِّحُ فِي السَّفَرِ" أي: لا يَتَنَفَّلُ الرَّوَاتِبَ الَّتِي قَبْلَ الْفَرِيضَةِ وَبَعْدَهَا، وَذَلِكَ مَسْتَفَادٌ مِنْ قَوْلِهِ فِي الرَّوَايَةِ الثَّانِيَةِ: "وَكَانَ لَا يَزِيدُ فِي السَّفَرِ عَلَى رَكْعَتَيْنِ"، قَالَ ابْنُ دَقِيقِ الْعِيدِ: وَهَذَا اللَّفْظُ يَحْتَمِلُ أَنْ يَرِيدَ: لَا يَزِيدُ فِي عَدَدِ رَكْعَاتِ الْفَرِيضِ، فَيَكُونُ كِنَايَةً عَنِ نَفْيِ الْإِتِمَامِ، وَالْمُرَادُ بِهِ الْإِخْبَارُ عَنِ الْمَدَاوِمَةِ عَلَى الْقَصْرِ، وَيَحْتَمِلُ أَنْ يَرِيدَ: لَا يَزِيدُ نَفْلًا، وَيُمْكِنُ أَنْ يَرِيدَ مَا هُوَ أَعْمُّ مِنْ ذَلِكَ."<sup>(44)</sup>

وفي هذا اللفظ رفض ملا كوراني ترجيح ابن حجر لرواية الأكرين، لأنَّ حذف كلمة "وقبلها" قد يشكك في معنى الترجمة بحيث لا تناسب معنى حديث الباب.

وقد شرح ملا كوراني رأيه قائلاً: "فإن قلت: كيف يوافق هذا ما ترجم ؟ قلت: قال شيخ الإسلام: لفظ "قبل" هنا وفي الباب قبله إنما وقع في رواية الحموي، والأرجح رواية الأكرين. فعلى هذا إيراده للإشعار بذلك، هذا الذي قاله مشكلاً؛ لأنه لو حذف لفظ قبل من الباب الأول لدلَّ على أنه كان يتطوع قبل الفرض، وكذا في الباب الثاني، لأنه على ذلك التقدير قوله: من تطوع في غير دبر الصلاة شامل لقبل، وليس الغرض، إلا أنه لا قبل ولا بعد، وسياق الحديث دال على ذلك؛ فالصواب أن ذكره لركعتي الفجر في الباب للدلالة على مشروعيتها ذلك في الجملة؛ كما فعله في أمثاله."<sup>(45)</sup>

وهنا في الباب الذي ترجم له البخاري بلفظ "من تطوع في السفر"<sup>(46)</sup> في غير دبر الصلوات وقعت زيادة الحموي "وقبلها"، وهذه الزيادة صارت سبباً للخلاف عند ملا كوراني، وبالعودة إلى ما ذكره الآخرون من ترجمة لهذا الباب، يقول القسطلاني في إرشاد الساري: "وزاد الحموي: وقبلها، وسقط لابن عساكر: دبر الصلاة، كما في متن فرع اليونيني. وزاد في الهامش سقوطه أيضاً عند الأصيلي، وأبي الوقت، وثبوته عند أبي ذر: ودبر، بضم الدال والموحدة بإسكانها أيضاً."<sup>(47)</sup>

نجد أنَّ التراجع على النحو الآتي:

- ترجمة الحموي: مَنْ تَطَوَّعَ فِي السَّفَرِ، فِي غَيْرِ دُبْرِ الصَّلَوَاتِ وَقَبْلَهَا

- ترجمة ابن عساكر والأصيلي وأبي الوقت: "من تطوع في السفر".

43 قال البخاري: "حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ، قَالَ: حَدَّثَنَا يَحْيَى، عَنْ عَيْسَى بْنِ حُفْصِ بْنِ غَاصِمٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي: أَنَّهُ سَمِعَ ابْنَ عُمَرَ، يَقُولُ: «صَحِبْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَكَانَ لَا يَزِيدُ فِي السَّفَرِ عَلَى رَكْعَتَيْنِ، وَأَبَا بَكْرٍ، وَعُمَرَ، وَعُثْمَانَ كَذَلِكَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ»." البخاري، "تقشير الصلاة"، 11، (رقم 1051).

44 ابن حجر، فتح الباري، 273/4.

45 ملا كوراني، الكوثر الجاري، 192-193/3.

46 أما صلاة النافلة في السفر: رأي الجمهور فيه أنه ترك الرواتب في السفر ما عدا الوتر وسنة الفجر؛ لأنه ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم من حديث ابن عمر وغيره أنه كان يدع الرواتب في السفر ما عدا الوتر وسنة الفجر، أما التوافل المطلقة في السفر إلا في الخوف والعجلة، هذا رأي مختار. لجنة علماء برئاسة نظام الدين البلخي، فتوى هندية، تحقيق: عبد اللطيف حسن عبد الرحمن (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000/1421) ج1، ص139.

وعلى العكس هذا ذهب ملا كوراني في اللفظ "قبلها" إلى أنَّ ذكره لركعتي الفجر في الباب للدلالة على مشروعيتها ذلك في الجملة؛ كما فعله في أمثاله. أي لم يتطوع في قبلها وبعدها. وقال العيني في عمدة القاري، (145/7). "وقال الترمذي: اختلف أهل العلم بعد النبي صلى الله عليه وسلم، فرأى بعض أصحاب النبي p أن يتطوع الرجل في السفر، وبه يقول أحمد وإسحاق، ولم تر طائفة من أهل العلم أن يصلي قبلها ولا بعدها، ومعنى: من لم يتطوع في السفر، قبول الرخصة، ومن تطوع فله في ذلك فضل كثير، وقول أكثر أهل العلم يختارون التطوع في السفر."

47 القسطلاني، إرشاد الساري، 298/2.



- ترجمة أبي ذر: "من تطوع في السفر دبر الصلاة".

فالبقية باستثناء الحموي لم يذكروا زيادة "وقبلها" وعلى هذا لم يرجح ابن حجر هذه الزيادة، في المقابل، نظر ملا كوراني إلى دلالة المعنى بدون "وقبلها" ومدى موافقة ذلك لحديث الباب، فرأى أنّ ما قاله الحموي هو الراجح، لأنّه بحذف لفظ "وقبلها" من الباب الأول وهو: "من لم يتطوع دبر الصلاة وقبلها" فالترجمة ستدل على أنّ الرسول كان يتطوع قبل الفرض، ولو حذف "وقبلها" من هذا الباب لتصبح الترجمة "من تطوع في السفر دبر الصلوات" لكان تقدير المعنى أنّه "قبل الصلاة" شامل للتطوع أيضاً، وهذا ليس المقصود من سياق الحديث.

وأيضاً يقول العيني في شرحه للباب: وفي رواية الحموي: (دبر الصلوات وقبلها)، ويروى: (دبر الصلاة) بصيغة الإفراد.<sup>(48)</sup>

وخلاصة القول إنّ ما ذهب إليه ابن حجر هو الصواب، وهو رواية الأكثر من النسخ فلا تثبت زيادة "ولا قبلها"، والله أعلم.

### 3. 2. تعقباته في معاني مستفادة من التراجم

#### التعقب (3)

قال البخاري: "بَابُ {فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا} [النساء: 41] الْمُخْتَالُ وَالْخِتَالُ وَاحِدٌ، {نُظْمِسَ وَجُوهًا} [النساء: 47]: نُسَوِّيَهَا حَتَّى تَعُودَ كَأَفْقَائِهِمْ، طَمَسَ الْكِتَابَ: مَحَاهُ جَهْتَمَ، {سَعِيرًا} [النساء: 10]: وَقُودًا."<sup>(49)</sup>

ورد في ترجمة البخاري (المختال والختال واحد) بعد الآية من سورة النساء، لأن الله تعالى يقول في نهاية الآية (إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا)، وفي رواية الأصيلي ورد هذا القول (المختال والختال واحد) ويرى ابن حجر أن رواية الأصيلي هي الراجحة بناء على أن الخال مختلف عن الختال، وأن الختال لا معنى له هنا، لذلك فالمقصود هو "المختال والختال" وليس "المختال والختال".

فقال ابن حجر في ذلك: "المختال والختال واحد) كذا للأكثر بمثناة فوقانية ثقيلة، وفي رواية الأصيلي: (المختال والختال واحد) وصوّبه ابن مالك، وكذا هو في كلام أبي عبيدة، قال في قوله تعالى: (مختالا فخورا): المختال: ذو الخيلاء، والختال واحد... والختال بمثناة فوقانية لا معنى له هنا كما قال ابن مالك، وإنما هو فعال من الختل وهو العذر، ولأنّ عينه ياء تحتانية لا فوقانية، والاسم الخلاء، والمعنى أنّه يَتَخَيَّلُ في صورة من هو أعظم منه على سبيل التكبر والتعاطف."<sup>(50)</sup>

أمّا رأي ملا كوراني في قول البخاري (المختال والختال واحد)، فهو يرى أنّ معنى الختال هو الخداع، ولهذا المعنى مناسبة مع معنى مختال، فهو يؤيد قول ابن الأثير بأن الخداع جزء من الخيلاء حيث لا يظهر الشخص حقيقته.

48 العيني، عمدة القاري، 143/7.

49 البخاري، "تفسير القرآن"، 88.

50 ابن حجر، فتح الباري، 187-186/13.



فيقول ملا كوراني في ذلك: "(المختال والختال واحد) وذكر هذا في الباب قبله كان أولى، فإنه في التلاوة مقدم. المختال المتكبر من الخيال؛ لأنه لا حقيقة له؛ لأن الكبرياء من خواص الرتب يقال: القاضي<sup>(51)</sup> الختال -بالتاء الفوقانية- وعند الأصيلي الخال. قال ابن الأثير<sup>(52)</sup>: والخال: الكبر، وكذا قاله الجوهري<sup>(53)</sup>، فيقدر مضاف. قال ابن مالك: رواية الخال هي الصواب. قال شيخنا<sup>(54)</sup>: رواية ابن مالك هي الصواب؛ لأن الختل هو القدر ولا معنى له هنا. قلت: الختل معناه الخداع. قال ابن الأثير: ولما لم يكن لخيلائه حقيقة، فكأنه يخدع الناس بذلك، فالختال والخداع من واحد<sup>(55)</sup>."

لا أرى حاجة أن أذكر المعنى من الكلمات المذكورة في الرواية، لأنّ الشراح ذكروا ذلك، والخلاف إنما حصل بين شارحين في معنى الختال في هذه الرواية، حيث وردت هذه الكلمة في رواية الأصيلي بلفظ (الخال) ورجّح ذلك ابن مالك وابن حجر، فذهب ابن حجر إلى أنّ الختال هو الغدر ولا معنى له هنا، ولم يقبل ملا كوراني هذا الكلام، لأنّ معنى ختال هو الخداع إشارة إلى كلام ابن الأثير، وكما تذكر قواميس اللغة العربية ويرجح تفسير ابن الأثير لمناسبة معنى ختال لمعنى مختال حيث أنّ المختال لا يظهر حقيقته فهو يخدع الناس بذلك.

وبالرجوع إلى كتب شراح البخاري وكتب التفاسير وكتب اللغة، نرى أنّ رواية الأصيلي صوّبها بعض العلماء كابن مالك وابن حجر والعيبي والقسطلاني، ورجّحوا (المختال والخال واحد) لأنهم لم يروا مناسبة معنى الخداع للكبر، وكذا في كلام أبي عبيدة<sup>(56)</sup> ورجّح بعض العلماء رواية الأكثرين وهي (الختال)، وقبلوا الختال بمعنى الخداع. وقالوا لأنه من الختل، وهو الخديعة.

بناء على ما سبق، فإنّ رواية الأصيلي أقرب إلى الصحة، وكما يرى ابن حجر فإن مناسبة الخال لمختال أقوى وأنسب من مناسبة الختال لمختال.

وخلاصة القول أن رأي ابن حجر هو الراجح لمناسبة معنى خال لمختال أكثر من معنى ختال لمختال، والله أعلم.

#### (4) التعقب

قال البخاري: باب: " يَرُدُّ الْمُصَلِّي مَنْ مَرَّ بَيْنَ يَدَيْهِ "

وَرَدَّ ابْنُ عَمَرَ: فِي التَّشْهُدِ وَفِي الْكُعْبَةِ، وَقَالَ: «إِنْ أَبَى إِلَّا أَنْ تُقَاتِلَهُ فَقَاتِلْهُ»<sup>(57)</sup>.

الخلاف هنا في قوله "في الكعبة"، وقد ذهب ابن حجر إلى أنّ فائدة ذكر الكعبة أن لا يتوهم جواز المرور فيها لكونها محلّ المزاحمة، وذكر رأيه واستدل على رأيه برواية أبي نعيم.

51 عياض بن موسى بن عياض بن عمرو بن يحيى، مشارق الأنوار على صحاح الآثار، (القاهرة: دار التراث، 1333) 230/1.

52 أبو السعادات المبارك بن محمد ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: خليل مأمون (القاهرة: دار ابن عفان، 2006/1427)، 94-89/2.

53 أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار (بيروت: دار العلم للملايين، 1987/1407)، 1691/4.

54 ابن حجر، فتح الباري، 49/10.

55 ملا كوراني، الكونثر الجاري، 79/8.

56 العيبي، عمدة القاري، 173/18.

57 البخاري، "الصلاة"، 10.

فقال ابن حجر في ذلك: "وفي الكعبة) وتخصيص الكعبة بالذكر لثلاثاً يُتَخَيَّلُ أَنَّهُ يُعْتَقَرُ فِيهَا المَرور لكونها محلَّ المِزاحمة وقد وَصَلَ الأثرُ المذكور بِذِكْرِ الكعبة فيه أبو نُعَيم شيخ البخاري في كتاب "الصلاة" له من طريق صالح بن كيسانٍ قال: رأيتُ ابن عمر يصلي في الكعبة فلا يدعُ أحداً يَمُرُّ بين يديه يبادرُهُ؛ قال: أي: يردّه." (58)

ترجم البخاري للباب بقول ابن عمر، وذكر ملا كوراني أن معنى قوله "في الكعبة" أنها: داخل الكعبة، معترضاً على قول ابن حجر فيها أن ذكرها لثلاثاً يتوهم جواز المرور.

حيث قال: "وفي الكعبة، قال شيخ الإسلام: وهي رواية الجمهور. وعليها اقتصر أبو نعيم، وفائدة ذكر الكعبة أن لا يتوهم جواز المرور لكونها محلَّ المِزاحمة. وفيه نظر؛ فإن قوله: في الكعبة، يريد داخل الكعبة، فالوجه أن يقال: لثلاثاً يتوهم جواز المرور؛ لأن أجزاء الكعبة كلها قبلة حتى الهواء." (59)

كما بيّننا سابقاً الخلاف في هذا الباب بين الشارحين في فهم "في الكعبة"، حيث فهم ابن حجر أن المقصود داخلها وخارجها، ويسند هذا برواية الفقير "صليت إلى جنب ابن عمر بمكة فلم أر رجلاً أكره أن يمر بين يديه منه." (60) فقله بمكة يدل على أن ابن عمر يرد المارَّ في داخل الكعبة وخارجها. في حين فهم ملا كوراني أن المقصود داخل الكعبة، وبالتالي فالخلاف هو في أنه هل يمنع المرور بين يدي المصلين في داخل الكعبة خاصة لذكر "في الكعبة" أم في مكة أيضاً؟ كما انهما اختلفا في تعليل ذكر "وفي الكعبة".

ففي حين ذهب بعضهم (61) إلى أن علة ذكرها حتى لا يتوهم جواز المرور بسبب المِزاحمة. في حين ذهب ملا كوراني إلى أن فائدة ذكر "وفي الكعبة" هو التنبيه حتى لا يتوهم جواز المرور في داخل الكعبة لأن أجزاءها كلها القبلة، حتى الهوى.

الازدحام لا يجوز المرور في الكعبة بحيث يبقى الحكم على الأصل، فيمنع المرور بين يدي المصلي في الكعبة وفي غيرها، وذكر الكعبة خاصة حتى لا يتخيل جواز المرور في الكعبة لما يحصل عادة في الكعبة والحرم من الازدحام، لأنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر (62) ابن عمر أن يردَّ المارَّة وقد كان يصلي في الكعبة، وهذا عام يشمل الكعبة والحرم وغيرهما، فيبقى حكم منع المرور في الكعبة على الأصل.

أمَّا رأي ملا كوراني فمَنع المرور بين يد المصلين في الكعبة خاصَّة. وأيضاً ذهب جماعة من الفقهاء من المذاهب الأربعة إلى عدم ردِّ المارَّ في الكعبة.

58 ابن حجر، فتح الباري، 443/2.

59 ملا كوراني، الكوثر الجاري، 198/2.

60 أخرجه أبو نعيم الفضل بن دكين في كتاب الصلاة.

61 (كابن عثيمين)، محمد بن صالح ابن عثيمين، فتوى نور على الدرب، (الرياض: مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين الخيرية، 1979/1434)، "السترة في الصلاة"، ص8.

62 قال النبي صلى الله عليه وسلم: لو يعلم المار بين يدي المصلي ماذا عليه لكان أن يقف أربعين خيراً من أن يمر بين يديه. أخرجه: البخاري، "الصلاة" 11 (رقم: 510). وأبو الحسن مسلم بن الحجاج مسلم، الجامع الصحيح، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 200/1420)، "الصلاة"، 507، ومالك بن أنس، الموطأ، تحقيق: خليل مأمون، (بيروت: دار المعرفة، 1998/1418)، "الصلاة"، 526. وأبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997) 83/29، (رقم: 17540).

وأيضاً ناقش المحدثون في كلمة "في الكعبة" تحت هذا الباب، كما كان بين ابن حجر وملا كوراني:

وقد نقد بدرالدين العيني في شرحه تعليل ابن حجر "وفي الكعبة". فقال: "وتخصيص الكعبة بالذكر لئلا يتخيل أنه يغتفر فيها المرور لكونها محل المزاحمة. قلت: الواقع في نفس الأمر ان ابن عمر في الرد في غير الكعبة، وفي الكعبة أيضاً فلا يقال: فيه التخصيص، والتعليل فيه بكون محل المزاحمة غير موجه لأن في غير الكعبة أيضاً توجد المزاحمة، سيما في أيام الجمع في الجوامع ونحو ذلك." (63) إلا أنّ قول العيني لا ينفي إمكانية القول بصحة تعليل ابن حجر، لأنّه يمكن أن يخصص الأمر بالذكر ويقاس عليه غيره بسبب الاشتراك في العلة فكذلك تخصيص الكعبة بالذكر ليقاس عليها الجمع.

وأخيراً النتيجة في هذا التعقب هي أنّ تعقب ملا كوراني وشرحه في مقصد كلمة "في الكعبة" أصح من كلام ابن حجر. لأنّ المرور بين يدي المصلي يجوز في الكعبة بلا ستره تبعاً لأربعة مذاهب فقهية.

في الحقيقة؛ إن المرور لا يكون لمصلحة طرف واحد، بل هو تفاهم ومصالحة مشتركة متبادلة. فعندما يصلي المسلم في مكان عام يمرّ الناس عليه مثل الطريق، لا بد عليه أن يفكر في مصالحتهم وعليه؛ فإنه لا ينبغي أن يصلي المسلم في مكان الطواف أثناء العمرة والحج، وأن لا يمنع الناس من المرور بين يديه، لأنه في الأصل يصلي في مكان طوافهم وقد قيد حريتهم. والله أعلم.

### 3.3. تعقبه في مناسبة الحديث للترجمة

#### (5) التعقب

قال البخاري: **بَابُ مَنْ تَوَضَّأَ فِي الْجَنَابَةِ، ثُمَّ غَسَلَ سَائِرَ جَسَدِهِ، وَلَمْ يُعِدْ غَسْلَ مَوَاضِعِ الْوُضُوءِ مَرَّةً أُخْرَى**

"حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ عَيْسَى، قَالَ: أَخْبَرَنَا الْفَضْلُ بْنُ مُوسَى، قَالَ: أَخْبَرَنَا الْأَعْمَشُ، عَنْ سَالِمٍ، عَنْ كُرَيْبٍ، مَوْلَى ابْنِ عَبَّاسٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، عَنْ مَيْمُونَةَ قَالَتْ: «وَضَعَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَضُوءًا لَجَنَابَةِ، فَأَكْفَأَ بِيَمِينِهِ عَلَى شِمَالِهِ مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا، ثُمَّ غَسَلَ فَرْجَهُ، ثُمَّ صَرَبَ يَدَهُ بِالْأَرْضِ أَوْ الْحَائِطِ، مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا، ثُمَّ مَضْمَضَ وَاسْتَنْشَقَ، وَغَسَلَ وَجْهَهُ وَذِرَاعَيْهِ، ثُمَّ أَقَاضَ عَلَى رَأْسِهِ الْمَاءَ، ثُمَّ غَسَلَ جَسَدَهُ، ثُمَّ تَحَّى فَعَسَلَ رِجْلَيْهِ» قَالَتْ: «فَأَتَيْتُهُ بِخِرْقَةٍ فَلَمْ يُرِدْهَا، فَجَعَلَ يَنْفُضُ بِيَدِهِ». (64)

اختلف العلماء في شرح الحديث المذكور، بسبب ذكر "غسل الرجلين" بعد "غسل الجسد". فذهب ابن حجر إلى عدم الحاجة إلى غسل الرجلين مرة ثانية.

وقال ابن حجر في قول ميمونة: **{ثُمَّ غَسَلَ جَسَدَهُ}** "وقال الكزيماني: لفظ "جسده" شامل لجميع أعضاء البدن فيحمل عليه الحديث السابق، أو المراد هنا بسائر جسده، أي باقيه بعد الرأس لا أعضاء الوضوء. قلت: ومن لازم هذا التقرير أنّ الحديث غير مطابق للترجمة، والذي يظهر لي أنّ البخاري حمل قوله: "ثُمَّ غَسَلَ جَسَدَهُ" على المجاز، أي: ما بقي بعد ما تقدّم ذكره، ودليل ذلك قوله بعد: "فَعَسَلَ رِجْلَيْهِ" إذ لو كان قوله: "غَسَلَ جَسَدَهُ" محمولاً على عمومه، لم يَحْتَجْ لغسل رجليه ثانياً، لأنّ

63 العيني، عمدة القاري، 288/4.

64 البخاري، "الغسل"، 16 (رقم: 274).

غسلهما كان يدخل في العموم، وهذا أشبه بتصريفات البخاري، إذ من شأنه الاعتناء بالأخفى أكثر من الأجلّي." (65)

أما رأي ملا كوراني في قوله "فغسل رجله": بعدما تعقّب على كلام الكرمانى بقول ابن حجر، وذكر كوراني رأيه في غسل سائر الجسد ثم حمل غسل الرجلين على النظافة من الماء المستعمل. وقال ملا كوراني في ذلك: "وأما الثاني فظاهر وذلك أن ذكر الغسل مع عدم ذكر إعادة غسل الأعضاء لا يدل على العدم في نفس الأمر.

وأجاب بعضهم<sup>(66)</sup> بأنه أحال على الحديث الذي في الباب قبله فإنه مقيد بذكر سائر الجسد، وردّه شيخ الإسلام بأن ذلك الحديث لعائشة، وهذا حديث ميمونة، فلا يصح الحمل. ثم أجاب بأن قوله في آخر الحديث: فغسل رجله، دلّ على أنه لم يغسل كل جسده.

وفيما قال ابن حجر نظراً، فإن غسل رجله إنما كان لإزالة المستعمل، أو للنظافة، والدليل على ذلك ما تقدم من قولها: فغسل قدميه.

والصواب في الجواب أنه أشار في الترجمة إلى ما رواه مسلم من حديث ميمونة مقيداً سائر الجسد<sup>(67)</sup>. ولما لم يكن على شرطه أشار إليه في الترجمة كما هو دأبه في أمثاله. وقد ذكرنا مراراً أن دأب البخاري الاستدلال بما في دلالاته خفاء ليتأمل فيه ويفحص عن طريق الحديث." (68)

إنّ الله فرض الغُسل من الجنابة للناس، وقال في القرآن: "وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا" (المائدة: 6) لكنّ لم يبيّن لنا كيفية الطهارة من الجنابة. ونحن نعرف من أفعال رسول الله  $\text{p}$  ماهية الغُسل من الجنابة كما كان يروي البخاري في هذا الحديث وقبله.

اختلف الشراح في وجه مطابقة هذا الحديث للترجمة، كذا ذكر ابن حجر في عدم مطابقتها للترجمة. وقد ذكر ابن المنير الانتقادات الواردة، بأن قرينة الحال والعرف من سياق الكلام تخص أعضاء الوضوء، وذكر الجسد بعد ذكر الأعضاء المعينة يفهم منه عرفاً بقية الجسد لا جملته، لأن الأصل عدم التكرار<sup>(69)</sup>.

وأيضاً وقع الخلاف بين العلماء في فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي في "ثُمَّ غَسَلَ جَسَدَهُ، ثُمَّ تَنَحَّى فَغَسَلَ رِجْلَيْهِ". على الرغم من تطابق كلام ابن حجر وملا كوراني لكلام الكرمانى وذلك في نقطة حمل الحديث السابق على حديث عائشة رضي الله عنها<sup>(70)</sup>.

65 ابن حجر، فتح الباري، 52-51/2.

66 هو الكرمانى، كما ذكرت فوق قال ابن حجر في شرحه: وقال الكرمانى: لفظ "جسده" شامل لجميع أعضاء البدن فيحمل عليه الحديث السابق، أو المراد هنا بسائر جسده، أي باقيه بعد الرأس لا أعضاء الوضوء. 51/2.

67 مسلم، "الحيض"، 317.

68 ملا كوراني، الكوثر الجارى، 460/1.

69 العيني، عمدة القاري، 222/3. وناصر الدين أحمد بن محمد ابن المنير، المتواتر على أبواب البخاري، تحقيق: علي حسن علي عبد الحميد (عمان: دار عمار، 1990) 77/1.

70 قال البخاري حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ، قَالَ: أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ، قَالَ: أَخْبَرَنَا هِشَامُ بْنُ عُزُوةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «إِذَا اغْتَسَلَ مِنَ الْجَنَابَةِ، غَسَلَ يَدَيْهِ، وَتَوَضَّأَ وَضُوءَهُ لِلصَّلَاةِ، ثُمَّ اغْتَسَلَ، ثُمَّ يُحَلِّلُ بِيَدِهِ شَعْرَهُ، حَتَّى إِذَا ظَنَّ أَنَّهُ قَدْ ارْتَوَى بَشْرَتَهُ، أَفَاضَ عَلَيْهِ الْمَاءَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، ثُمَّ غَسَلَ سَائِرَ جَسَدِهِ» (رقم: 272).

وقد اعترض ملا كوراني على جواب ابن حجر أنه الاستدلال بما في دلالة خفاء ليتأمل فيه ويفحص عن طريق الحديث، وأشار البخاري إلى رواية مسلم في الترجمة لأنه لم يكن على شرطه.

وأيضاً في مسألة غسل الرجلين ردّ ملا كوراني كلام ابن حجر (لم يَحْتَجْ لغسل رَجُلَيْهِ ثانياً) بأنّ ذلك سببه إزالة الماء المستعمل، أو للنظافة.

في النتيجة يظهر لنا ثلاثة أمور:

1. إن هذا الحديث مطابق للترجمة، لأن مراد البخاري الإشارة إلى ما فيه دلالة خفية.
2. إن جواب ملا كوراني على الكرمانى أصوب وأشمل من جواب ابن حجر.
3. قول ابن حجر: هذا أشبه بتصريفات البخاري في " فَغَسَلَ رَجُلَيْهِ ". فيه نظر. لأن هذا القول جزء من الحديث وليس شرحاً. والله أعلم.

#### 3. 4. تعقبه في فقه التراجع

#### (6) التعقب

قال البخاري: باب غَزْوَةِ الرَّجِيعِ، وَرِغْلٍ، وَذَكْوَانَ، وَبِئْرِ مَعُونَةَ، وَحَدِيثِ عَضَلٍ، وَالْقَارَةِ، وَعَاصِمِ بْنِ ثَابِتٍ، وَخُبَيْبٍ وَأَصْحَابِهِ.

"{حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ، أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ، أَخْبَرَنَا سُلَيْمَانُ التَّمِيمِيُّ، عَنْ أَبِي مَجْلَزٍ، عَنْ أَنَسِ بْنِ رَضِيٍّ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ قَالَ: «قَتَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعْدَ الزُّكُوعِ شَهْرًا يَدْعُو عَلَى رِغْلٍ، وَذَكْوَانَ، وَيَقُولُ عُصْبَةُ عُصْبَتِ اللَّهِ وَرَسُولُهُ»} (71)"

ترجم البخاري لهذا الحديث بقوله: "غَزْوَةُ الرَّجِيعِ، وَرِغْلٍ، وَذَكْوَانَ، وَبِئْرِ مَعُونَةَ، وَحَدِيثِ عَضَلٍ، وَالْقَارَةِ، وَعَاصِمِ بْنِ ثَابِتٍ، وَخُبَيْبٍ وَأَصْحَابِهِ"، والخلاف هنا في قِصَّةِ الْعَضَلِ وَالْقَارَةِ، حيث لم يذكر البخاري قِصَّتَهُمَا فِي الْحَدِيثِ؛ لِأَنَّهُ لَمْ يَصِحْ عِنْدَهُ كَمَا قَالَ الشَّارِحَانِ، وَذَهَبَ ابْنُ حَجْرٍ إِلَى أَنَّ قِصَّةَ عَضَلٍ وَالْقَارَةِ كَانَتْ بَعْدَ أَحَدٍ فِي غَزْوَةِ الرَّجِيعِ، حيث قال:

"سياق الترجمة يوهم أن غزوة الرجيع وبئر معونة شيء واحد، وليس كذلك، فغزوة الرجيع كانت سرية عاصم وخبيب في عشرة أنفس وهي مع عضل والقارة، وبئر معونة كانت سرية القراء السبعين وهي مع رعل وذكوان،... وقِصَّةُ الْعَضَلِ وَالْقَارَةِ كَانَتْ فِي غَزْوَةِ الرَّجِيعِ لِأَنَّ سَرِيَّةَ بَيْرِ مَعُونَةَ، وَقَدْ فَضَّلَ بَيْنَهُمَا ابْنُ إِسْحَاقَ، فَذَكَرَ غَزْوَةَ الرَّجِيعِ فِي أَوَاخِرِ سَنَةِ ثَلَاثٍ، وَبِئْرِ مَعُونَةَ فِي أَوَائِلِ سَنَةِ أَرْبَعٍ، وَلَمْ يَقَعْ ذِكْرُ عَضَلٍ وَالْقَارَةِ عِنْدَ الْمُصَنِّفِ صَرِيحًا، وَإِنَّمَا وَقَعَ ذَلِكَ عِنْدَ ابْنِ إِسْحَاقَ، لِأَنَّهُ بَعْدَ أَنْ اسْتَوْفَى قِصَّةَ أُحُدٍ، قَالَ: ذِكْرُ يَوْمِ الرَّجِيعِ. حَدَّثَنِي عَاصِمُ بْنُ عُمَرَ بْنِ قَتَادَةَ، قَالَ: قَدِمَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعْدَ أُحُدٍ رَهْطٌ مِنْ عَضَلٍ وَالْقَارَةِ، فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ فِينَا إِسْلَامًا، فَأَبْعَثْ مَعَنَا نَقْرًا مِنْ أَصْحَابِكَ يُفَقِّهُونَا، فَبَعَثَ مَعَهُمْ سِتَّةً مِنْ أَصْحَابِهِ، فَذَكَرَ الْقِصَّةَ. وَعَرِفَ بِهَا بَيَانَ قَوْلِ الْمُصَنِّفِ: قَالَ ابْنُ

إسحاق: حدثنا عاصم بن عمر: أنها بعد أخذ. وأنَّ الصَّمير يعود على غزوة الرَّجيع لا على غزوة بئر معونة.<sup>(72)</sup>

يرى ملاكوراني أنَّ عَضَلَ والقارة ليست في غزوة الرجيع، فرفض كلام ابن حجر في ذلك، وذهب إلى أنَّ عضل والقارة لا علاقة لهما ببني لحيان الذين قتلوا عاصمًا في غزوة الرجيع.

فقال ملا في ذلك: "قال شيخنا: غزوة الرَّجيع هي مع عضل والقارة. وعندي فيه نظر؛ لأنَّ بني لحيان الذين قتلوا عاصمًا وأصحابه ليسوا من عضل والقارة في شيء، والذي يدل عليه كلام ابن هشام أنه كان فيهما غدر، وذلك أن قريظة لما نقضوا العهد بعث رسول الله سعد بن معاذ، وأسيد بن حضير وقال: إن صح النقض فأشيروا بإشارة ولا تصرَّحوا<sup>(73)</sup> لئلا يقع وهن في الناس، فلما رجعوا قالوا: عضل والقارة، أي: بعض كبعضهم."<sup>(74)</sup>

ذكر البخاري مجموعة من الروايات كلها تحت باب "غَزْوَةِ الرَّجِيْعِ، وَرِغْلٍ، وَدَكْوَانَ، وَبِئْرِ مَعُوْنَةَ، وَحَدِيثِ عَضَلٍ، وَالْقَارَةِ، وَعَاصِمِ بْنِ ثَابِتٍ، وَخُبَيْبٍ وَأَصْحَابِهِ"، لكن لم يذكر البخاري حديث عضل والقارة لأنه لم يصح عنده، حيث اختلف الشارحان في عضل والقارة، وهما من "الهون بن خزيمه بن مدركة."<sup>(75)</sup> فيرى ابن حجر أن عضل والقارة كانتا في يوم الرجيع مشيرًا إلى قول ابن إسحاق: "أن غزوة الرجيع كانت بعد غزوة أحد، فإنه لما استوفى قصة أحد ذكر يوم الرجيع: حدثني عاصم بن عمر قال: قدم على رسول الله، صلى الله عليه وسلم، بعد أحد رهط من عضل والقارة، فقالوا: يا رسول الله! إن فينا إسلامًا فابعث معنا نفرًا من أصحابك يفقهوننا، فبعث معهم ستة من أصحابه وهم: مرثد بن أبي مرثد الغنوي حليف حمزة بن عبد المطلب، وهو أمير القوم، وخالد بن بكير الليثي حليف بني عدي أخو بني جحجي، وثابت بن أبي الأفلح، وخبيب بن عدي، وزيد بن الدثنة، وعبد الله بن طارق،" فذكر القصة.

بينما يرى ملاكوراني أنهما ليستا في يوم الرجيع، لأنَّ بني لحيان هم من كانوا في يوم الرجيع بناء على رواية البخاري في حديث أبي هريرة رضي الله عنه، حيث قال: "بعث النبي صلى الله عليه وسلم سرية عينا وأمر عليهم عاصم بن ثابت وهو جد عاصم بن عمر بن الخطاب فانطلقوا حتى إذا كان بين عسفان ومكة ذكروا لحي من هذيل يقال لهم بنو لحيان فتبعوهم بقريب من مائة رام فاقتصوا آثارهم..."<sup>(76)</sup> وبنو لحيان ليسوا من عضل والقارة، فبناء على ذلك لا تكون عضل والقارة في يوم الرجيع.

وافق بدر الدين العيني والقسطلاني ابن حجر في المسألة وقالوا في ذلك أن غزوة الرجيع، كانت سرية عاصم وخبيب في عشرة أنفس وهي مع عضل، والقارة.<sup>(77)</sup>

وفي قول ابن حزم: "وقدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم في نصف صفر، في آخر تمام السنة الثالثة من الهجرة- نفر من عضل والقارة، وهم بنو الهون بن خزيمه بن مدركة، أخي بني أسد بن

72 ابن حجر، فتح الباري، 12/212-211.  
73 لم أقف على هذا اللفظ مسندًا، وينبغي ما ذكره ابن هشام: عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري، السيرة النبوية، تحقيق: عادل أحمد وآخرون (الرياض: مكتبة العبيكان، 1998/1418)، 222/2.  
74 ملاكوراني، الكوثر الجاري، 7/218.  
75 ابن هشام، السيرة النبوية، 3/178.  
76 البخاري، "المغازي"، 26 (رقم: 3858).  
77 العيني، عمدة القاري، 17/166. والقسطلاني، إرشاد الساري، 6/312.

خزيمة. فذكروا له صلى الله عليه وسلم أن فيهم إسلاماً، ورغبوا أن يبعث نفرًا من المسلمين يفقهونهم في الدين، فبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم معهم<sup>(78)</sup> إشارة إلى أن عضل والقارة كانوا في يوم الرجيع، لأنَّ يوم الرجيع كان في أواخر السنة الثالثة للهجرة، والظاهر أن بني لحيان مشوا إلى عضل والقارة حتى يطلبوا من رسول الله أن يبعث معهم بعثاً، فأرسل الرسول صلى الله عليه وسلم عاصماً وأصحابه، فكانت يوم الرجيع.<sup>(79)</sup>

وخلاصة التعقب، فالراجح كما ذكر ابن حجر أن قصة عضل والقارة كانت في غزوة الرجيع، وكانت سرية عاصم وخبيب مع عضل، والقارة، وبنو لحيان وهم من قتلوا عاصماً، والله أعلم بالصواب.

#### 4. ملامح منهج كوراني في تعقباته.

##### 4.1. الملامح العامة لمنهجه وفي تعقباته

ومن خلال عرض الشارح منهجه السائر عليه في تعقباته يظهر لي تميزه فيما يلي:

- يتبع ملا كوراني أسلوب السؤال والجواب في المسائل الحديثة في إيراد بعض الإشكالات وحلها في تعقباته.
- يذكر ملا كوراني في تعقباته بعض المصطلحات الحديثة، مثلاً: الإرسال: " مرسل عن الزهري"<sup>(80)</sup>
- يشير ملا كوراني إلى الاختلاف في الألفاظ لغة، ثم يذكر رأيه في تعقباته.
- لا بد أن ينقل المؤلفين أقوال العلماء السابقين في تأليفهم، ويسلكون بذلك منهجاً يعتمدونه، ويذكر ملا كوراني في تعقباته في عطف النصوص والأقوال على العلماء السابقين أولاً القائل ثم اسم الكتاب، مثلاً يدلُّ رأيه: "قال ابن عبد البر في الاستيعاب".
- وتارة يذكر اسم القائل فقط دون ذكر كتاب في تعقباته: مثلاً "قال النووي، وقال ابن كثير.
- وقد لا يذكر اسم الكتاب واسم القائل، ويذكر اسم المبهم واسم الشامل كما كان معظم تعقباته: مثلاً، "قال شيخنا، وقال شيخنا أبو الفضل...".
- وبالرجوع إلى كتب شراح البخاري، نرى أن المقصود من قول ملا كوراني "قال شيخنا" هو ابن حجر العسقلاني الذي ذكر ملا كوراني تعقباته عليه، كما يقصد ملا كوراني بقوله "قال بعض الشارحين"<sup>(81)</sup> الكرمانى كما سبق ذكره في التعقبات.

78 أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، جوامع السيرة، تحقيق: عبد الكريم سامي الجندي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003/1424)، 140.

79 راغب السرجاني، بعث الرجيع ومأساة بئر معونة، 28.

80 ملا كوراني، الكوثر الجاري، 441/2.

81 ملا كوراني، الكوثر الجاري، 220/7.

- كان ملا كوراني فقيهاً محدثاً مفسراً، والظاهر أنّ الإعتدال عند ملا كوراني هو سمتة في تقرير المسائل الفقهية، ولا يتعصب لرأي أو مذهب، بل يبين المسائل الفقهية بشكل شامل وعميق. ونقد رأي أبي حنيفة في موضع واحد، ومنهج ملا كوراني في تعقباته دليل على ذلك.
- ومن الممكن أن أقول منهجه في المسائل الفقهية في تعقباته، أنه يعللّ عض المسائل الفقهية، ثم يرجّح رأي واحد من الفقهاء، أو يذكر رأيه من استدلاله.
- وغالباً يشرح ملا كوراني فيما إذا كان هناك اختلاف في نسب الراوي في تعقباته، أو في اسمه، فيقول مثلاً: "عبد الله بن عبيد الله" نسبه إلى جده، ويقول: "سعيد بن محمد الجرمي، بفتح الجيم نسبة إلى القبيلة" و"صحابي من الأنصار، وفي اسمه خلاف، قيل: يسار، وقيل داود".
- ويبين ملا كوراني موافقة الحديث للترجمة، لا سيما إذا كانت العلاقة بينهما خفية، وقد يكون هذا البيان جزء من تعقباته على ابن حجر، مثلاً: "فإن قلت: في الترجمة غسل الرأس والترجيل ولم يورد للغسل حديثاً؟، قلت: الترجيل غالباً يكون مسبوفاً بالغسل، أو يقاس عليه".<sup>(82)</sup>
- وفي كثير من الأحيان يستند إلى أقوال أهل اللغة في تعقباته، كالجوهري والأزهري وابن الأثير، للتأكيد على ما ذهب إليه من معنى، وتوضيح المقصود.
- يبيّن ملا كوراني بدايةً الراوي المبهم في السند في تعقباته، ثم يرجح منهم.
- لا يحكم ملا كوراني في تعقباته على الأحاديث الأخرى التي يستشهد بها من خارج الصحيح إلا نادراً.
- يشير إلى بعض المسائل العقدية في تعقباته، مثل الشفاعة.
- يذكر في كتب التراجم أنّ ملا كوراني ماهر في اللغة، وقد اعتنى ببيان الكلمات، وما يتعلق بشرح الحديث من النواحي: النحوية، والصرفية، والبلاغية في تعقباته.
- يهتم ملا في عرض آراء العلماء في المسألة وبنقدها، ثم الترجيح بينها إن أمكن له ذلك، ويتبع أسلوب السؤال والجواب لرفع الإشكال.
- وفي بعض الأحيان يبيّن مخالفة الآراء لرأيه أو للنص في تعقباته.
- وتجنباً للإطالة كان ملا كوراني في تعقباته يلجأ للإحالة خشية الوقوع في التكرار والحشو غير المرغوب، فكان يشير إلى ما يريد بما ورد سابقاً أو بما سيأتي لاحقاً.
- إذا كان هناك تعارض بين الحديثين غالباً يجمع ملا كوراني بينهما في تعقباته.
- وفي بعض الأحيان يشير إلى شرح سابق، أو إلى شرح سيأتي، أو إلى كتابه غاية الأمان في تعقباته، فيقول مثلاً: "والحديث سبق عن قريب، ومثلاً: "وسياًتي مطولا في غزوة تبوك".

#### 4. 2. مدى تأثير المذهب الفقهي والعقدي في تعقباته

82 البخاري، "الحيض"، 2 (رقم: 92).



4. 2. 1. **مذهبه العقدي:** كان أشهر مذهب عقدي بين العلماء في الدولة العثمانية الأشعرية والماتريدية، وكانت الأشعرية مذهب ملا كوراني في العقيدة، حيث أشار إلى ذلك في كتابه "الدرر اللوامع شرح جمع الجوامع" في باب مسائل أصول الدين، قائلاً: "ونعتقد أنّ الشيخ أبا الحسن الأشعري شيخ أهل السُّنة في أصول الدين على الحق."<sup>(83)</sup> وهذا النص دليل على اتباع ملا كوراني للمذهب الأشعري في الاعتقاد.

4. 2. 2. **مذهبه الفقهي:** كان ملا كوراني تابعاً لمذهب الشافعي في بداية حياته، وبني فقهه على أساس الشافعية، ودرس في مدارس الشافعية لمدة طويلة في بلاد الشام والقاهرة، بينما كان المذهب الحنفي هو المذهب الرسمي للدولة العثمانية، وعندما رجع ملا إلى الأناضول عرض عليه السلطان مراد خان أن يتحنّف حتى يتولى منصب المفتي، فوافق ملا كوراني وانتقل إلى المذهب الحنفي سنة (846 هـ).<sup>(84)</sup>

#### 4. 2. 3. تأثير المذهب الحنفي في تعقباته

لم يكن ملا كوراني في اتباعه للمذهب الحنفي متعصباً، فكان عالماً عارفاً متقناً في المذاهب الأربعة، وكما سبق عند بيان منهجه أنه كان يناقش المسائل الفقهية دون تعصب، ويرجح آراء غير الحنفية أحياناً، وفي موضع نقد ملا رأي أبي حنيفة.

أما تعقباته الفقهية على ابن حجر فليست من باب التعصّب للمذهب الحنفي، وهي أكثر ما تكون من باب النقاش والنقد العلمي، ولا يجد حرجاً في التعقب على آراء الأحناف.

#### الخاتمة

بعد دراسة الموضوع ومناقشة مسأله وقضاياها، تم التوصل إلى النتائج الآتية:

- 1- ملا كوراني عالم موسوعي، فقد تنوعت معارفه لتشمل الجوانب الحديثية والفقهية واللغوية وغيرها.
- 2- لجأ ملا كوراني إلى أسلوب السؤال والجواب في حل المشكلات الواردة في بعض الأحاديث.
- 3- نهج ملا كوراني منهج الوسط في شرحه، مع رده على أوهام بعض الشراح وذكر الآراء الصائبة.
- 4- لقد تميز ملا كوراني بشخصية علمية مستقلة مما جعله يتعقب بعض المصنفين ويذكر ما يراه صواباً.
- 5- تميز ملا كوراني من خلال تعقبه على الحافظ ابن حجر بالأخلاق العالية، البعيدة عن التعصب وعن أسلوب التجريح.
- 6- تنوّعت تعقبات ملا كوراني في جوانب عدة مثل علم رجال الحديث، وفقه تراجم البخاري، وشرح الحديث، ومصطلح الحديث.

<sup>83</sup> المقرزي، الدرر اللوامع، 363/4.

<sup>84</sup> عيشة بنت حسين بن إبراهيم حجازي، تحقيق الكوثر الجاري، (مكة: جامعة أم القرى، رسالة ماجستير، 2012)، 47.

- 7- يلجأ ملاكوراني كثيرا إلى الاستدلال العقلي لإثبات صحة رأيه.
- 8- بعض تعقبات ملاكوراني كانت على إجابات ابن حجر وردوده على بعض العلماء كالكرماني، فيتعقب ملا جوابه.
- 9- لا يتعصب ملاكوراني لمذهب فقهي بعينه -مع أنه حنفي- ويرجح ما يراه مناسباً للمسألة بغض النظر عن المذهب.
- 10- يمتاز ملاكوراني بنظرته الشمولية للمسألة الحديثية، حيث يوظف كل علومه في حلها أو تعقب ابن حجر عليها.

### المصادر والمراجع

- ابن الأثير، أبو السعادات المبارك بن محمد. *النهاية في غريب الحديث والأثر*. تحقيق: خليل مأمون. القاهرة: دار ابن عفان، 2006/1427.
- أحمد، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل. *المسند*. تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001.
- آياز، قدير. *ملاكوراني والكوثر الجاري إلى رياض أحاديث البخاري*. قونيا: جامعة نجم الدين أربكان، رسالة دكتوراه، 2014.
- الباباني، إسماعيل بن محمد أمين. *هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين*. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1998.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. *الجامع الصحيح*. تحقيق: مصطفى ديب البغا. ط1. القاهرة: دار ابن كثير، 1993/1414.
- ابن بطال، أبو الحسن علي بن خلف. *فتح الباري شرح صحيح البخاري*. تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم. الرياض: مكتبة الرشد، ٢٠٠٥ / ١٤٢٥.
- البقاعي، برهان الدين إبراهيم بن عمر. *عنوان الزمان بتراجم الشيوخ والأقران*. تحقيق: حسن حبشي. القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 2001/1422.
- الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد. *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية*. تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار. ط4. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٧/١٤٠٧.
- حجازي، عيشة بنت حسين بن إبراهيم. *تحقيق الكوثر الجاري*. مكة: جامعة أم القرى، رسالة ماجستير، 2012.
- ابن حجر، أحمد بن علي بن محمد بن أحمد العسقلاني: *إنباء الغمر بأبناء العمر*. تحقيق: حسن حبشي. مصر: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية/ لجنة إحياء التراث الإسلامي، 1969/1389.
- فتح الباري شرح صحيح البخاري*. تحقيق: شعيب الأرنؤوط. بيروت: دار الرسالة العالمية، 2013/1430.

- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد. *جوامع السيرة*. تحقيق: عبد الكريم سامي الجندي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2003/1424.
- الحموي، ياقوت بن عبد الله. *معجم البلدان*. بيروت: دار صادر، 1993/1397.
- ابن هشام، عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري. *السيرة النبوية*. تحقيق: عادل أحمد وآخرون. الرياض: مكتبة العبيكان، 1998/1418.
- دميرجي، سليم. *ملا كوراني وشرحه "الكوثر الجاري" على البخاري*. اسطنبول: جامعة مارمارا، رسالة ماجستير، 2009.
- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان. *سير أعلام النبلاء*. تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط. ط3. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985/1405.
- الزبيدي، محمد مرتضى. *تاج العروس من جواهر القاموس*. تحقيق: عبد الكريم الغياوي. بيروت: دار الكتب العلمي، 1967/1386.
- السخاوي، محمد بن عبد الرحمن. *الضوء اللامع لأهل القرن التاسع*. بيروت: دار مكتبة الحياة، 1995/1416.
- السرطاني، راغب. *بعث الرجيع ومأساة بئر معونة*. السيوطي، جلال الدين. *نظم العقيان في أعيان الأعيان*. تحقيق: فليبي حتى. بيروت: دار الكتب العلمية، 1321.
- الشوكاني، محمد بن علي. *البدور الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1998/1418.
- طاشكبري زاده، أحمد بن مصطفى بن خليل. *الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية*. بيروت: دار الكتاب العربي، 1975.
- ابن عثيمين، محمد بن صالح. *فتوى نور على الدرب*. الرياض: مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين الخيرية، 1979/1434.
- عياض، عياض بن موسى اليعصبي. *مشارك الأنوار على صحاح الآثار*. القاهرة: دار التراث، 1333.
- العيني، محمود بن أحمد بن موسى بدر الدين. *عمدة القاري شرح صحيح البخاري*. تحقيق: عبد الله محمود عمر. بيروت: دار الكتب العلمية، 2001/1421.
- الغزي، تقي الدين بن عبد القادر التميمي الداري. *الطبقات السنية في تراجم الحنفية*. تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو. الرياض: دار الرفاعي، 2014.
- ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا. *معجم مقاييس اللغة*. تحقيق: عبد السلام هارون. بيروت: دار الفكر، 1979/1399.
- الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب. *القاموس المحيط*. بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، 2005/1426.
- القسطلاني، أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك. *إرشاد الساري شرح صحيح البخاري*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1996/1416.
- كاتب جلي، مصطفى بن عبد الله حاجي خليفة. *كشف الظنون عن أسماء الكتب والفنون*. القاهرة: المكتبة الفيصلية، 1404.

- كلش، سلمان. *تعقبات ملاكوراني في الكوثر الجاري على الحافظ ابن حجر في فتح الباري (دراسة نقدية)*. عمان: الجامعة الأردنية، كلية دراسات العليا، رسالة ماجستير، 2016.
- الكوراني، أحمد بن إسماعيل. *الكوثر الجاري إلى رياض أحاديث البخاري*. تحقيق: أحمد عزو عناية. بيروت: دار الكتب العلمي، 2012/1429.
- لجنة علماء برئاسة نظام الدين البلخي. *فتوى هندية*. تحقيق: عبد اللطيف حسن عبد الرحمن. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000/1421.
- مالك، مالك بن أنس. *الموطأ*. تحقيق: خليل مأمون. بيروت: دار المعرفة، 1998/1418.
- مسلم، أبو الحسن مسلم بن الحجاج. *الجامع الصحيح*. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2000/1420.
- المقريزي، أحمد بن علي. *درر العقود الفريدة في تراجم الأعيان المفيدة*. تحقيق: محمود الجليلي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2002/1423.
- ابن المنير، ناصر الدين أحمد بن محمد. *المتواتر على أبواب البخاري*. تحقيق: علي حسن علي عبد الحميد. عمان: دار عمار، 1990.
- نصّار، منصور سلمان. *تعقبات الحافظ ابن حجر على غيره من العلماء من خلال كتابه تهذيب التهذيب*. عمان: الجامعة الأردنية، كلية دراسات العليا. رسالة ماجستير، 2005.

## Kaynakça

- Ahmed, Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî İbn Hanbel *el-Müsned*. thk: Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Ayaz, Kadir. *Molla Gürânî ve el-Kevseru'l-Cârî ilâ Riyâdı Ehâdisi'l-Buhârî*. Konya: Necmeddin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Aynî, Muhammed b. Ahmed Bedreddîn. *Umdetü'l-Kârî*. thk: Abdullah Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2001.
- Bâbânî, İsmail b. Muhammed Emin, *Hediyetü'l-Ârifîn Esmâü'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1998.
- İbn Battâl, Ebu'l-Hasen Ali b. Halef. *Fethu'l-Bârî*. thk: Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1420/2000.
- Bikâî, Burhaneddin İbrahim b. Ömer. *Unvânü'z-Zaman bi Terâcimi's-Şüyûh ve'l Akrân*. thk: Hasan Habeşi. Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l Vesâiki'l-Kavmiyye, 1422/2001.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *El-Câmiu's-Sahîh*. thk: Mustafa el-Buğa. Kahire: Dâru İbn Kesîr, 1. Basım, 1414/1993.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *Tâcü'l-luğa*. thk: Ahmed Abdülğafûr Attâr. 4. Baskı. Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 1407/1987.
- Demirci, Selim. *Molla Gürânî ve El-Kevseru'l-Cârî adlı Buhârî şerhi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.

- İbnü'l-Esîr, el-Mübarek b. Muhammed. *En-Nihâye fî Ğarîbî'l-Hadîs*. Kahire: Dâru ibn Affan, 1427/2006.
- İbn Fâris, Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ. *Mu'cemu'l-Megâyisi'l-luĝa*. thk: Abdüsselam Harun. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- Fiyruzâbâdî, Muhammed b. Yakup. *El-Kâmûsu'l-Muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle li't-Tibâa ve'n-Neşr ve't-Tevzi', 1426/2005.
- Ğizzî, Takıyyüddîn Abdülkadir et-Temîm ed-Dârî. *Et-Tabâkâtü's-Seniyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*. thk: Abdülfettah Muhammed. Riyad: Dâru'r-Rifâî, 2014.
- İbn Hacer, Ahmet b. Ali el-Askalânî. *İnbâü'l-Ğumur bi Enbâi'l-Umur*. thk: Hasan Habeşî. Mısır: el-Meclisü'l-â'lâ li's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1389/1979.
- İbn Hacer, Ahmet b. Ali el-Askalânî. *Fethu'l-Bârî*. thk: Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Dâru'r-Risâle el-Âlemiyye, 1430/2013.
- El-Hamevî, Yakut b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-Büldân*. Beyrut: Dâru Sadr, 1397/1993.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmet. *Cevâmiu's-Sîre*. thk: Abdülkerim Sami el-Cündî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Hicâzî, Ayşe bint. Hüseyin b. İbrahim. *Tahkiku'l-Kevseri'l-Cârî*. Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- İbn Hişâm, Abdülmelik b. Hişâm. *Es-Sîretü'n-Nebeviyye*. thk: Adil Ahmed. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1418/1998.
- İyâz, İyâz b. Musa el-Yahsîbî. *Meşâriku'l-Envâr alâ Sıhâhi'l-Âsâr*. Kahire: Dâru't-Turâs, 1333.
- Kastallânî, Ahmed b. Muhammed. *İrşâdü's-Sârî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/1996.
- Kâtip Çelebî, Mustafa b. Abdullâh. *Keşfu'z-Zünûn an Esmâi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*. Kahire: el-Mektebetü'l-Faysaliyye, 1404.
- Keleş, Selman. *Taakubâtü Molla Gürânî fi'l-Kevseri'l-Cârî ale'l-Hâfız İbn Hacer fî Fethi'l-Bârî (Dirâse Nakdiyye)*. Amman: Ürdün Üniversitesi, Külliyyeti Dirâsâti'l-Ulyâ, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Lecnetü Ulemâ, bi riâseti Nizâmüddin el-Belhî. *Fetâvâ Hindiyye*. thk: Abdüllatif HasAn Abdurrahman. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000.
- Makrîzî, Ahmed b. Ali. *Düreru'l-Ukûdi'l-Ferdiyye fî Terâcimi'l-A'yâni'l-Müffide*. thk: Mahmud el-Celîfî. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1423/2002.
- Mâlik, Mâlik b. Enes. *Muvatta*. thk: Halil Me'mun. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1418/1998.
- Molla Gürânî, Ahmed b. İsmail. *El-Kevseru'l-Cârî ilâ Riyâdi Ehâdisi'l-Buhâri*. thk: Ahmed Azv İnaye. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1429/2012.
- İbnü'l-Münîr, Nâsirüddîn Ahmed b. Muhammed. *El-Mütevâtiru alâ Ebvâbi'l-Buhârî*. thk: Ali Hasen Ali Abülhumeyd. Amman: Dâru Ammâr, 1990.

- Müslim, Ebu'l-Hasen Müslim b. el-Haccâc. *El-Câmiu's-Sahîh*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420/2000.
- Nassâr, Mansûr Selman. *Taakubâtü'l-Hâfız İbn Hacer alâ Ğayrihî mine'l-Ulemâi min Hılâli Kitâbihî Tehzîbi't-Tehzîb*. Amman: Ürdün Üniversitesi, Külliyyeti Dirâsâti'l-Ulyâ, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Sehâvî, Muhammed b. Abdirrahman. *Ed-Dav'ü'l-Lâmi'*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayat, 1416/1995.
- Suyûtî, Celâlüddin. *Nazmü'l-İkyân fî A'yânî'l-A'yân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1321.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *El-Bedru't-Tâli' bi Mehâsini men ba'de'l-Karni't-Tâsi'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1998.
- Taşköprüzâde, Ahmet b. Mustafa b. Halil. *Eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fî ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1975.
- İbn Useymîn, Muhammed b. Salih. *Fetâvâ Nuru'n ale'd-Derb*. Riyad: Müesseseti'ş-Şeyh Muhammed b. Salih el-Useymîn el-Hayriyye, 1434/1979.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ. *Tâcü'l-'arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1386/1967.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ'*. thk: Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 3. Basım, 1405/1985.

**Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı/ Contribution of Authors**

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütülmüştür.

The research was conducted by a single author.

\*\*\*\*\*

**Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest**

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.

There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

\*\*\*\*\*

**İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy**

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

\*\*\*\*\*

**Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement**

Bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.

In this study, the rules stated in the “Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive” were followed

\*\*\*\*\*





## KAVÂİDÜT-Tefsîr'e DAİR KAİDE ELEŞTİRİSİ: HABENNEKE EL-MEYDÂNÎ ÖRNEĞİ

Akif Yıldırım\*

### Öz

Kur'an'ın doğru şekilde anlaşılması için Arap dilinin önemi tartışma götürmez bir gerçektir. Bu sebeple âlimler Kur'an'ın verdiği mesajı doğru anlamak için müfessirlerin düşüncelerine yön veren dil eksenli kaideleri belirlemeye çalışmışlardır. Tefsir ilminde karşılığını bulan bu yaklaşım kavâidü't-efsîr kavramının doğmasına sebep olmuştur. İlk (H. I-IV) ve orta (H. V-IX) dönemde karşılığını bulamayan bu yaklaşım, son dönemde rağbet görmüştür. Çalışmada ilk olarak kavâidü't-efsîr kavramının tarihçesi ele alınmıştır. Daha sonra literatüre dair eserler göz önünde bulundurularak bu kavramın tanımı yapılmıştır. Yapılan tanım özelinde Habenneke el-Meydânî'nin (ö. 2004) *Kavâ'idü't-tedebburî'l-emsel li-Kitâbillâhi azze ve celle* adlı eseri örneklem olarak seçilmiştir. Kavâidü't-efsîr kavramının tanımı ve bu konuda oluşturulan tasnif bağlamında ilgili eser incelenmiştir. Yapılan tasnifte Habenneke'nin eserinde tespit ettiği kaideler; Kur'an'ı yorumlama faaliyetine yön verme ve ayetten çıkarılan bir yorum (sonuç) olarak ele alınmıştır. Sonuç olarak bu çalışmada Habenneke'nin eserinde belirlediği kaidelerin kavâidü't-efsîr açısından mâhiyeti ortaya konulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kavâidü't-efsîr, Habenneke el-Meydânî, Tefsir Usûlü, Kur'an.

## A CRITICISM ON SOME RULES OF QAWAID AL-TAFSIR: THE CASE OF HABANNEQAHA AL-MEYDANI

### Abstract

The importance of the Arabic language for the correct understanding of the Qur'an is an indisputable fact. For this reason, scholars have tried to determine the language-based rules that guide the thoughts of the commentators in order to understand the message given by the Qur'an correctly. This approach, which has its counterpart in the science of tafsir, has led to the emergence of the concept of qawaid al-tafsir. This approach, which could not find its equivalent in the first (H. I-IV) and middle (H. V-IX) periods, has recently gained popularity. In the study, firstly, the history of the concept of kavâidü't-efsîr is discussed. Then, the definition of this concept was made by considering the works in the literature. Specific to the definition made, Habenneke el-Meydani's work *Qawaid al-tadabbur al-amsal li-Kitâbillah* was chosen as a sample.

\* Dr. Öğr. Üyesi, Manisa Celal Bayar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı.

**e-mail:** akifyildirim83@gmail.com, **ORCID:** <https://orcid.org/0000-0003-3609-3440>

**Atıf/Citation:** Yıldırım, Akif. "Kavâidü't-efsîr'e Dair Kaide Eleştirisi: Habenneke el-Meydânî Örneği". *BAiD* 15 (Haziran 2022), 201-224.

The definition of the concept of kavâidüt-tafsîr and the related work in the context of the classification created on this subject have been examined. In the classification made, the bases that Habenneke determined in his work; It has been handled as a directing the activity of interpreting the Qur'an and as an interpretation (result) extracted from the verse. As a result, in this research, the nature of the rules that Habenneke determined in his work in terms of qavaid al-tafsîr has been revealed.

**Keywords:** Tafsîr, Qavaid al-Tafsîr, Habanneqah al-Maydani, Usul al-Tafsîr, Qur'an.

## Giriş

Kur'ân-ı Kerîm, içerdği konuları kendine has bir anlatım üslûbuyla dile getirir. Bu üslûbun anlaşılması ve anlatılabilmesi için özellikle Arap dilinin iyi bilinmesi gerektiği tartışma götürmez bir gerçektir. Bundan dolayı vahye muhatap olan ilk kitlenin Arap olması ve Arap dilinin edebî yönüne de vakıf olmaları, onları Kur'ân'ı yanlış anlamak gibi ciddi bir problemle yüz yüze gelmekten korumuştur. Ancak yine de Hz. Peygamber'in risâletine doğrudan şahit olan sahâbe, Kur'ân'ın lafzını anlama noktasında zaman zaman lafızların delâletine dair ihtilaflar yaşamıştır. Bu durum bize sahâbenin; Kur'ân'ın iletmek istediği genel mesajları anlamada aynı, lafızların delâletini anlama noktasında ise farklı seviyede olduğunu göstermektedir.

Kur'ân lafızlarının delâletini anlama noktasında ilk dönemde ortaya çıkan farklılıklar, insan faktörü sebebiyle her dönem meydana gelmiştir. Anlamaya dair bu ayrışma bazen toplumsal bir probleme de dönüşmüştür. Bu sebeple İslâm âlimleri bu ayrışmanın önüne geçmek ve Kur'ân'ın doğru bir te'vil yöntemiyle sahih bir şekilde anlaşılmasını sağlamak için eserler kaleme almışlardır. Daha sonra İslâm toplumunun gelişmesi ve genişlemesiyle birlikte yeni olaylarla karşılaşan İslâm âlimleri, cevaplarını doğrudan naslardan bulamadıkları konularda ictihada yönelmişlerdir. İctihad faaliyeti öncesinde de Kur'ân'ın ana merkezinden savrulmamak için düşüncelerine yön veren kaideleri ve naslardan hükümleri istinbat edebilenin keyfiyetini belirlemeye çalışmışlardır.

Nasları açıklamaya ve onlardan hükümler çıkarmaya yardım eden bu kaideler, öncelikle fıkıh usûlü ilminin konuları arasında kendine yer bulmuştur. Fakat zamanla müfessirlerin de bilgisine sahip olmadan tefsire girişemeyecekleri bir ilim haline gelmiştir. Bu sebeple müfessirler, eserlerinin mukaddimelerinde okuyucularına tefsir faaliyetleri esnasında uyulması gereken bazı kaideleri sunmaya çalışmışlardır. Daha sonra ise Kur'ân'ı doğru anlamının parametreleri

olarak ortaya çıkan kaide belirleme anlayışı, kavâidü't-tefsîr literatürü olarak gelişmiştir. Eserlerin içerisinde Kur'ân'ı anlamaya dair bazı konuların geçmesi nedeniyle İmâm-ı Şâfiî'nin (ö. 204/819) *er-Risâle'sini* ilk eser olarak kabul edenlerin<sup>1</sup> yanında Ebu Bekr Muhammed b. Yahya'nın (ö. 235/849) *eş-Şâmil fî 'ilmi'l-Kur'ân'ını*<sup>2</sup>, Hâris el-Muhâsibî'nin (ö. 243/857) *el-Akl ve fehmü'l-Kur'ân'ını*<sup>3</sup>, İbn Merzebân'ın (ö. 309/921) *el-Hâvî fî 'ulûmi'l-Kur'ân'ını*<sup>4</sup> ve el-Hûfî'nin (ö. 430/1038) *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân'ını*<sup>5</sup> bu alanda yazılmış ilk eser olarak kabul edenler de vardır. Ancak zikri geçen eserler genellikle 'ulûmü'l-Kur'ân'a ait bilgiler içermesi sebebiyle -kanaatimizce- kavâidü't-tefsîr literatürü olarak ele alınması uygun düşmemektedir. Bu sebeple çalışmamızın kavramsal çerçevesini sınırlandırmak için bu ve bunlar gibi eserleri konu dışında bırakıyoruz.

Bu araştırmamızın kapsamı kavâidü't-tefsîr kavramı özelinde Habenneke el-Meydânî'nin *Kavâ'idü't-tedebburî'l-emsal li-Kitâbillâhi azze ve celle* adlı eseridir. 'ulûmü'l-Kur'ân ve tefsir usûlü kavramlarıyla anlam ve içerik karmaşası yaşayan kavâidü't-tefsîr kavramının tanımını ilgili eserleri göz önünde bulundurarak tekrar yapmak ve *Kavâ'idü't-tedebburî'l-emsal li-Kitâbillâhi azze ve celle* adlı eserin bu tanımlardan hangisine dâhil olduğunu tespit etmek de çalışmamızın problematiğini oluşturmaktadır. Değerlendirme bölümüne geçmeden önce Habenneke'nin eseri hakkında yapılan bir makaleye değinmenin ve çalışmamızın, bu araştırmadan farkını vurgulamanın gerekli olduğunu düşünüyoruz. "Kur'ân'ı Anlamanın İlkeleri: Abdurrahman Habenneke El-Meydânî Örneği" başlığıyla İsa Kanik tarafından kaleme alınan makale, Habenneke'nin eserini farklı bir bakış açısıyla ve müellifin ortaya koyduğu kaideleri farklı tasnifle ele alan bir çalışmadır. Bizim çalışmamızda vurguladığımız nokta ise Habenneke'nin ortaya koyduğu kaidelerin, Kur'ân'ı yorumlama esnasındaki rolünü belirlemektir.

<sup>1</sup> İbn Kayyîm el-Cevziyye, *el-Bedâi fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Seyyid Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Marife, 2003), 23-24.

<sup>2</sup> Abdurrahman Çetin, *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerîm Tarihi* (İstanbul: Dergâh, 2014), 208.

<sup>3</sup> Ali Turgut, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları* (İstanbul: İFAV, 1991), 12; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: İFAV, 2016), 22.

<sup>4</sup> Subhî Sâlih, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân* (Şam: Matbaatu'l-Camiatu's-Suriyye, 1958), 124; İhsan Kahveci, Fahreddin er-Râzî'nin Mefâtihu'l-ğayb Adlı Eserinde Ulûmü'l-Kur'ân (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 52.

<sup>5</sup> ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013), 1/25; Mennâ' el-Kattân, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2015), 14.

## 1. Tefsir İlminde Kavâidü't-tefsîr Kavramının Tarihçesi

Kavâidü't-tefsîr kavramının müstakil eserler özelinde tarihçesini ortaya koymadan önce müfessirlerin mukaddimelerinde takdim ettikleri kurallara değinmek gerekmektedir. Bu konuda eserin mukaddimesinde kavâidü't-tefsîr'i işleyen ilk müfessir olarak Abdurrezzak b. Hemmâm es-San'ânî (ö. 211/827) gösterilmektedir. Ancak es-San'ânî'nin mukaddimesinde ortaya koyduğu çabanın genellikle Arap dilinin özellikleri ve te'vîlin keyfiyeti hakkında olduğu nakledilmektedir.<sup>6</sup> Taberî'nin (ö. 310/923) tefsirinin mukaddimesinde kavâid konusuna kavram olarak olmasa da içerik olarak değindiğini görmekteyiz. Taberî, "Gerekli olan; Allah'ın, Hz. Peygamber'e indirdiği kitabının mânalarının Arap diline muvafık ve uygun olmasıdır."<sup>7</sup> diyerek lügavî yönüne vurgu yaptığı kaidelerin konumuna dikkati çekmiştir. Tefsir mukaddimelerinde kavâid konularının her dönemde karşılığını bulması ve konuya atıf yapılmayan tefsir mukaddimesinin neredeyse bulunmaması bu örneklerle yetinmemizi gerekli kılmaktadır. Çünkü kavramımızın eserler özelinde tarihçesini sunmak çalışmamızın ana ekseninin oluşturmaktadır.

es-Sebt'e göre tefsir ilminde kavâid türü eserlerin ilki, Ali b. Abdillâh b. Teymiyye el-Harrânî'ye (ö. 621/1224) ait olan *Kavâidü't-tefsîr* adlı eserdir. Kâtip Çelebi'nin, sadece ismini zikrederek İbn Teymiyye'ye (ö. 728/1328) ait olduğunu naklettiği<sup>8</sup> bu eser hakkında es-Sebt, İbn Teymiyyelerin karışmasının muhtemel olduğunu ve isim benzerliği sebebiyle karıştırılmaması gerektiğini dile getirmektedir.<sup>9</sup>

Kavâidü't-tefsîr konusu ile ilgili eser kaleme alan bazı müellifler, et-Tûfî (ö. 716/1316) öncesi döneme ait bazı eserler zikretseler<sup>10</sup> de bu eserlerin içeriklerine ulaşamaması ve eserler hakkında net bilgilerin bulunmaması, bizleri et-Tûfî ve sonrası döneme yönlendirmektedir. Kavâidü't-tefsîr türü eserler arasında özellikle belâgat konularını ele alan ve bunu tefsir ilmi

<sup>6</sup> Abdurrahman Halelî, 'Kavâidü't-tefsîr: en-Neş'etü ve't-tedavvuru ve's-sılatü bi'l-ulûmi'l-uhrâ', *et-Tefâhüm*, (Haleb: ts), 89.

<sup>7</sup> et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrut: Dâru'l-Hicr, h.1422), 12.

<sup>8</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971), 2/1358.

<sup>9</sup> Halid b. Osman es-Sebt, *Kavâidü't-tefsîr* (Kahire: Dâru İbnu Affân, 2001), 1/43.

<sup>10</sup> H.777'de vefat eden Muhammed b. Abdurrahman el-Hanefî'ye ait *el-Menhecü'l-kavim fi kavâidin tetealleku bi'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı eser ile H. 840'ta vefat eden Muhammed b. İbrahim el-Vezir el-Yemani'ye ait *Kavâidü't-tefsîr* adlı eserdir. Bk. es-Sebt, *Kavâidü't-tefsîr*, 1/43-44.

açısından önemli bir konu olarak kabul eden müelliflerin ilki olarak et-Tûfî'yi sayabiliriz. Eserini üç bölüme ayırıp ağırlıklı olarak belâgat konularını işleyen et-Tûfî'nin, bu bilgileri İbnü'l-Esîr el-Cezerî'den (ö. 637/1239) naklettiği iddia edilse<sup>11</sup> de kendisinden sonra gelen müellifleri etkilediği âşikârdır.<sup>12</sup>

et-Tûfî'den sonra sayabileceğimiz bir diğer kavâid müellifi de Kâfiyeci'dir (ö. 879/1474). Kâfiyeci, tefsir ilmi çerçevesinde küllî kaidelerin olmadığı ya da gerekli olmadığını savunanlara cevap mahiyetinde adeta tefsir usûlünün felsefesini yaparak mantık ilmindeki burhan delili üzerine inşa ettiği eserini sonuç kısmıyla birlikte üç bölümde kaleme almıştır. Muhkem ve müteşâbih'ten delâlet bahislerine kadar neredeyse tüm konularda bilgiler nakleden Kâfiyeci'nin eserinin son kısmında ele aldığı ilmin fazileti ve şerefi ile hoca-talebe ilişkisine dair tavsiyeleri de eserin ayırt edici özelliklerindedir.<sup>13</sup> Kâfiyeci'den son döneme kadar bu alanla ilgili neredeyse müstakil eser hiç te'lif edilmemiştir diyebiliriz.<sup>14</sup> Fakat müstakil 'kavâidü't-tefsîr' çalışmalarından sayılmasa da bazı müellifler eserlerinde 'kavâidü't-tefsîr' konularına bab/fasıl/başlık olarak yer vermiştir. Bu konuda özellikle Zerkeşi ve Süyûtî'nin konuyu bablara ayırması ve 'Kavâid' başlığı altında kabul ettiğimiz şekilde genellikle de nahiv ve belâgat konularını ele alması dikkatimizi çekmektedir.<sup>15</sup>

Son döneme gelindiğinde özellikle Arap coğrafyasında bu konuya biraz daha fazla rağbet edildiği göze çarpmaktadır. İlk olarak dikkatimizi çeken Halid b. Osman es-Sebt, son dönemde yazılmış en kapsamlı eserlerden sayılan *Kavâidü't-tefsîr* adlı eserin müellifidir. es-Sebt, eserinin girişinde kavâid literatürüne dair kapsamlı açıklama yaptıktan sonra kitabını, izâh etmek istediği maksatlar üzerine bina etmiştir. Müellif kitabında; ıstılâhî

<sup>11</sup> Hâzım Saîd Haydar, *Ulumu'l-Kur'ân beyne'l-Burhân ve'l-İtkân* (Medine: Dâru'z-Zaman, 2000), 105.

<sup>12</sup> Süleyman b. Abdulkavî b. Abdulkarim et-Tûfî, *el-İksîr fî 'İlmi't-tefsîr* thk. Muhammed Osman, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 309-319.

<sup>13</sup> Kâfiyeci, *et-Tefsîr fî kavâidi 'İlmi't-tefsîr*, thk. İsmail Cerrahoğlu (Ankara: A.Ü.İ.F.Yayınları, 1974), 50-56.

<sup>14</sup> Şeyh Osman'ın (ö. 1211/1786) kaleme aldığı ve doksan beş sayfadan oluşan *Risâle fî Kavâidi 'İlmi't-tefsîr* adlı eserini kavâid türü eser olarak kabul etmiyoruz. Çünkü bu eserde; 'ulûmu'l-Kurân ağırlıklı bilgilerin nakledilmesi ve bazı kavramların tahlilinin yapılması sebebiyle kavâid türü eser olma özelliği taşımamaktadır. Bk. Şeyh Osman, *Risâle fî kavâidi 'İlmi't-tefsîr*, thk. Mustafa Özel (İzmir: Birleşik Matbaacılık, 2005).

<sup>15</sup> ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ebi'l-Fadl ed-Dimyâtî (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2006), 448-475; Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevz Ahmed Zümerli (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2010), 547-1206.

açıklamalardan sonra tefsir ilmine ait kavramlar olan kavâidü't-tefsîr, 'ulûmü'l-Kur'ân, usûl ve lûğa terimlerinin mukayesesi için de başlıklar açmıştır. Ancak bu başlıklar altında ele alınan konular ve yapılan açıklamaların çok net olmayışı, usûlü't-tefsîr'in ne olduğuna ve kavâidü't-tefsîr kavramıyla arasındaki anlam ilişkisinin mahiyetine dair izâhın bulunmayışı eserin eksiklikleri arasında sayılabilir.<sup>16</sup> Eserini yirmi sekiz maksat üzerine bina eden es-Sebt, amaçladığı her maksadın altına da birçok kaide koymuş ve bu kaidelerin tatbikini âyetler üzerinde güzel bir şekilde gerçekleştirmeye çalışmıştır.

Modern dönemde kavâid alanında eser te'lif eden bir diğer müellif Nâsır b. Abdullah es-Sa'dî'dir. Yazar *el-Kavâidü'l-hisân li tefsîri'l-Kur'ân* başlıklı kitabında Kur'ân'ın anlaşılmasına dair yetmiş bir kaideden bahsetmektedir. Ancak eseri incelediğimizde Sa'dî'nin kaide olarak iddia ettiği maddelerin bazılarının kaide olmaktan ziyâde malûmun ilâmı tarzında bilgiler olduğu görülmektedir. es-Sa'dî'nin kaideleştirme çalışmasına eserindeki altmış dokuzuncu kaideyi örnek olarak verebiliriz. es-Sa'dî bu kaideyi; 'Kim Allah için bir şeyi terk ederse, Allah ona ondan daha hayırlısını verir.' şeklinde izah etmektedir.<sup>17</sup> Bu kaidenin altındaki açıklaması da; 'İlk muhâcirlerin vatanlarını, mallarını ve sevdiklerini bırakarak hicret etmeleri neticesinde Allah'ın onlara dünyada rızık, şeref ve güç verdiği' şeklindedir.<sup>18</sup> Burada bizim dikkat çektiğimiz nokta; kullarının, Allah için bir şeyi terk etmesi karşılığında Allah'ın onlara daha hayırlısını vermesi O'nun sünnetine uygundur. Ancak müellifin kaideyi açıklamak için yaptığı izahat, kaidenin konulmasını anlamsız hale getirmektedir. Zîrâ vatan, mal ve sevdiklerinden Allah rızası için hicret etmeleri sebebiyle övülen muhâcirler; rızık, şeref ve güç ile ödüllendirilmişlerdir. Biz bu açıklamayı dar çerçeveli ve zayıf bir açıklama olarak görüyoruz. Çünkü O'nun rızası için vatanlarını, mallarını ve sevdiklerini bırakarak hicret eden muhâcirler Allah; daha hayırlısı olarak hem Medine ve Mekke'yi, savaşlarda üstünlük ve ganimeti, ahirette de rızasını ve cennetini ikram etmiştir. Müellif bu sebeple kaide olarak başlık attığı maddelerin bir kısmında bu duruma yenik düşmüş; bazı kaidelerde ise örneklemelerle kurallaştırma çalışmasını güzel bir

<sup>16</sup> Müellif; kaide ile zâbit, tefsir ile kavâidü't-tefsîr, kavâidü't-tefsîr ile 'ulûmu'l-Kur'an, kavâidü't-tefsîr ile kavâidü'l-usûl ve'l-luğa kavramları arasındaki farkları işlemeye çalışmıştır. Bk. es-Sebt, *Kavâidü't-tefsîr*, 1/19-50.

<sup>17</sup> من ترك شيئا لله عوضه الله خيرا منه Bk. Nâsır b. Abdullah es-Sa'dî, *el-Kavâidü'l-hisân li tefsîri'l-Kur'ân* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999), 164-165.

<sup>18</sup> es-Sa'dî, *el-Kavâidü'l-hisân li tefsîri'l-Kur'ân*, 164.

şekilde yerine getirmiştir.<sup>19</sup> es-Sa'dî'nin eserini kavâid türü eserler arasında güzel bir örnek olarak gören müellifler olsa da es-Sa'dî, bu özelliğini eserinin tamamına yansıtamamıştır. Müellif, eserindeki içerik ve örnekleme üslûbundaki sadelik ve akıcılığı koyduğu kaidelerde tam olarak gerçekleştirememiştir. Müellifin üslûbundaki bu akıcılık ve sadeliği, kaide koyma endişesiyle zaman zaman kaybettiği de muhtemeldir. Çünkü es-Sa'dî, eserinde lafızlar ve dil çerçevesinde ele aldığı ilk yirmi kaideyi başarılı bir şekilde işledikten sonra farklı bir yöntem izlemiş, âyetler okunduktan sonra okuyucuda oluşan kanaati kâvaid olarak sunmaya çalışmıştır.<sup>20</sup>

Abdurrahman el-Akk'a (ö. 1999) ait *Usûlü't-tefsîr ve kavâidühu* adlı kitap da bu konuda dikkate değer çalışmalardan bir diğeridir. Müellifin altı kısım olarak te'lif ettiği bu eser, daha çok 'Elfâz ve Delâlet' bahislerinin örneklerle işlendiği bir çalışmadır. Kaideleştirme çabasının zayıf kaldığı bu eserde dilsel öğeler bağlamında yapılan açıklamaların geniş yer tuttuğu görülmektedir. Esere yapılan bazı eleştirilerin<sup>21</sup> haklılık payı olsa da eser, alanında konuya yeni bir bakış açısı getirme denemesi olarak kabul edilebilir.

Türkiye'de *Genel Tefsir Kuralları* adıyla Muhammed Aydın tarafından kaleme alınan eser de Türkçe olarak telif edilen ilk eserlerdendir. Eserinin birinci bölümünde konunun kavramsal çerçevesini ayrıntılı olarak ele alan Aydın, eserinin diğer bölümlerinde tefsir faaliyeti öncesinde ve esnasında müfessire Kur'ân'ı anlamada yardımcı olacak kaideleri kaleme almıştır.<sup>22</sup> Hem Türkiye'de hem de İslam coğrafyasında içerik tasnifi ve konuya yaklaşımı açısından diğer eserlerden ayrılan *Genel Tefsir Kuralları* adlı eser, bizim de kendisinden istifade ettiğimiz kaynaklar arasındadır.

Yukarıda zikrettiğimiz ve kavâidü't-tefsîr başlığıyla kaleme alınan eserlerin te'lif edilme sebebi olarak farklı açıklamaları görmekteyiz. İlk müelliflerden olan et-Tûfî; tefsirle ilgilenen kimselerin tefsir ilmine dair problemlere çözüm

<sup>19</sup> Kaide beş: الجمع كاسم العموم يفيد المفرد المضاف يفيد العموم كاسم الجمع Nahiv ve fıkıh usûlü ilimlerinde de karşılığı olan bu kaidede es-Sa'dî; muzâf şeklinde gelen müfret kelimenin cemi isimlerde olduğu gibi aynen umum ifade ettiğini beyân etmiştir. Bunu yaparken de geçmiş ümmetlerin şerâatlerinin neshedildiğine dair delil olmadığı durumlarda yer yer şerâatin bizim için uygulanabilirliğini dile getirmiştir. Kaidenin izâhında da yer yer teferruatlı açıklamalara da yer vermiştir. Bk. es-Sa'dî, *el-Kavâidü'l-hisân li tefsîri'l-Kur'ân*, 18-20.

<sup>20</sup> İstisnası olan kaideler de mevcuttur. Örnek: Kaide kırk yedi; السياق الخاص يراد به العام (Hâs lafızla âmm kastedilmesi) Bk. es-Sa'dî, *el-Kavâidü'l-hisân li tefsîri'l-Kur'ân*, 122-123.

<sup>21</sup> Mustafa Öztürk, "Tefsirde Usul(süzlük) Sorunu", *İslâmiyât* 6/ 4 (Ekim-Aralık 2003), 75.

<sup>22</sup> Muhammed Aydın, *Genel Tefsir Kuralları* (İstanbul: Nun Yayıncılık, 2009), 5-13.

üretemediklerini ifade ettikten sonra eserini bu problemlere bir çözüm olarak kaleme aldığını ve bunu kaidelerle gerçekleştirdiğini dile getirmektedir.<sup>23</sup> Kâfiyeci ise eserinde tefsir ilmini veciz bir şekilde tedvin ettiğini ifade etmiş<sup>24</sup>, es-Sa'dî ve Habenneke ise Kur'ân'ı doğru anlamaya yardımcı olan ve tefsirle ilgilenenlere bir metot sunan kaideler kaleme aldıklarını söylemişlerdir.<sup>25</sup> Halid b. Osman es-Sebt; kavâidü't-efsîr konusunun ilmî çevrelerce fazla önemsenmediğine dikkat çektikten sonra eserinde zikrettiği kaidelerin Kur'ân'ı anlama konusunda fayda sağlayacağını dile getirmiştir.<sup>26</sup> Aydın da; Kur'ân'ın anlaşılması ve kabul edilen düzeyde yorumlanmasının bu kurallar sayesinde daha kolay olacağını ifade etmiştir.<sup>27</sup>

Kavâidü't-efsîr kavramı üzerine müstakil olarak kaleme alınan başlıca eserlerin tarih içerisinde yerini ele aldıktan sonra bu kavramın sözlük ve kavramsal tanımlarına değineceğiz. Son olarak kavâidü't-efsîr kavramı üzerine kendi tanımımızı yapıp çalışmamızın tasnifini de bu tanım üzerinden gerçekleştireceğiz.

## 2. Kavâidü't-efsîr Kavramının Sözlük ve İstîlâhî Anlamı

'Kavâid' kelimesinin farklı ilim dallarında kullanılması ve bu ilimlerin her biriyle terkip içinde kullanılması, bu kavramın farklı anlamlarda ıstılahlaşmasına sebep olmuştur. Bu sebeple çalışmamızı kavramsal açıdan sınırlandırmak için 'kavâid' kelimesinin sadece tefsir ilmine muzâf olması itibariyle tarif edeceğiz. Kavâidü't-efsîr kavramı; kaide kelimesinin çoğulu olan 'kavâid' kelimesinin tefsir kelimesine muzâf olmasıyla meydana gelmiştir. Sözlük anlamıyla kaide kelimesi; 'başkasının kendisine dayandığı şey, üzerine binanın yapıldığı sütun, asıl ve temel' anlamlarına gelmektedir.<sup>28</sup> Cürcânî ise bu kelimeyi; 'Cüzlerin tamamına şâmil olan küllî önermeler' olarak tarif eder.<sup>29</sup>

<sup>23</sup> et-Tûfî, *el-İksîr fî 'İlmi't-efsîr*, 41-42.

<sup>24</sup> Kâfiyeci, *et-Teyfîr fî kavâidi 'İlmi't-efsîr*, 55.

<sup>25</sup> Habenneke el-Meydânî, *Kavâidü't-tedebbürî'l-emsâl li Kitâbillahi azze ve celle*, (Dîmeşk: Dâru'l-Kalem, 2009), 9-12; es-Sa'dî, *el-Kavâidü'l-hisân li tefsîri'l-Kur'ân*, 7-8.

<sup>26</sup> es-Sebt, *Kavâidü't-efsîr*, 1/2-3.

<sup>27</sup> Aydın, *Genel Tefsir Kuralları*, 15.

<sup>28</sup> Halil b. Ahmed, *Kitabü'l-ayn* (Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2005), 803; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâr-u Sâdir, 1967), 3/358-364; el-Cevherî, *es-Sıhah tacu'l-luğa ve sıhah'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulğafur Attar (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1990), 2/525.

<sup>29</sup> Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, thk. İbrahim Ebyârî (Dâru'd-Diyane li't-Türâs, Ts), 219.



Literatür açısından ele aldığımızda ise kavâidü't-tefsîr kavramını es-Sebt; "Kur'ân'ın mânalarının keyfiyeti kendisiyle anlaşılın küllî önermeler" şeklinde tanımlamıştır. es-Sebt yaptığı bu tarifi devamında kavâidü't-tefsîr'in, Kur'ân'ı yorumlamadaki fonksiyonuna da dikkat çekmektedir. Özellikle tefsir faaliyeti esnasında kavâidü't-tefsîr'in, müfessiri hatadan alıkoymaya söyleyen müellif bu kaideleri, Kur'ân'ı doğru anlamının ölçütü olarak kabul etmektedir.<sup>30</sup> Bununla birlikte bu kavramın 'kendileriyle Kur'ân'ın mânalarının ve mâhiyetinin anlaşıldığı küllî hüküm, ilke ve prensipler bütününü'<sup>31</sup> olarak da tanımlanmaktadır. Konuyla ilgili tarif ve tasniflerin ışığında biz de kavâidü't-tefsîr'i "Kur'ân'ın anlaşılmasına yardımcı olan dil (sarf, nahiv ve belâgat) ve mantık temelli kısa, öz ve kapsayıcı kurallar bütünüdür." şeklinde tanımlayabiliriz.

Kavâidü't-tefsîr; Kur'ân ilimlerine vâkıf olan ve bu şekilde Kur'ân'ı yorumlama faaliyetine başlayan müfessirin - es-Sebt'in de vurguladığı gibi – delilsiz ve gerekçesiz yorumlara dalmasına engel olduğu gibi sahih bir şekilde ayetlerden kast edilen mânayı kavramasına da yardımcı olur.

Konuya dair ayırımına dikkat çekmek istediğimiz bir diğer kavramsal husus da şudur: 'Ulûmü'l-Kur'ân, tefsir faaliyeti öncesinde müfessirin bilmesi gereken ilimler/bilgiler topluluğudur. Kavâidü't-tefsîr ise 'ulûmü'l-Kur'ân ile mücehhez bir şekilde girilen tefsir faaliyeti esnasında metni anlamaya yönelik dil ve mantık kökenli kurallar bütünüdür. 'Ulûmü'l-Kur'ân, müfessire öncül bilgiler sunarken kavâidü't-tefsîr ise müfessirin, lafzın müsaade ettiği sınırlar içerisinde metni yorumlamasına yardımcı olur.

### 3. Kavâidü't-tefsîr Kavramı Açısından Habenneke'nin Eseri

Habenneke el-Meydânî eserini, Kur'ân'ın doğru anlaşılmasını sağlayacak kaideleri belirlemek kaleme almıştır. Habenneke'nin bu eserde ortaya koyduğu kaideleri incelerken konuyu ana başlıklar altında tasnif edeceğiz. Yapacağımız bu başlıklandırma ve kaidelerin tasnifi, biraz önce tarifini yaptığımız kavâidü't-tefsîr kavramına yaptığımız tanım merkezinde olacaktır. Bu tasnifimizde Habenneke'nin tespit ettiği kaideler, Kur'ân'ı yorumlama faaliyetine hangi aşamada yön verdiği göz önünde bulundurularak incelemeye alınmıştır. Eserdeki kırk kaide özelinde yaptığımız bu çalışmadaki içerik tasnifine dair

<sup>30</sup> es-Sebt, *Kavâidü't-tefsîr*, 1/33.

<sup>31</sup> Muhsin Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 151.

değerlendirmemiz; Habenneke'nin Eserinde Müfessirin Tefsir Öncesinde Bilmesi Gereken Kaideler, Müfessirin Tefsir Faaliyeti Esnasında Bilmesi Gereken Kaideler, Yorum – Sonuç Merkezli Kaideler şeklindedir.

### 3.1. Habenneke'nin Eserinde Müfessirin Tefsir Öncesinde Bilmesi Gereken Kaideler

Habenneke'nin eserinde ortaya koyduğu bazı kaideler, müfessirin Kur'ân metnine muhatap olmadan önce bilmesi gerekenleri, bu bilgiler ışığında metne yaklaşmasını ve daha sonra yorumlaması gerektiğini ortaya koymaktadır. Müellifin eserinde farklı yerlerde ve farklı başlıklarla ele aldığı kaidelerin bir kısmının 'ulûmü'l-Kur'ân bilgilerini içerdiğini görülmektedir. Çünkü müellifin maddeleştirerek okuyucuya sunduğu önerme ya da teklifler, aşağıda temas edileceği üzere tefsir usûlü ve Kur'ân ilimleri eserlerinde müstakil konu başlıkları olarak ele alınmaktadır.

Biz de çalışmamızda Habenneke'nin ortaya koyduğu kaideleri kendi açımızdan bir tasnife tabi tutmaya çalışacağız. Kaidelerinin bazen birkaç konuya temas etmesi sebebiyle sınıflandırmada zorlansak da biz, o kaidede öne çıkan 'ulûmü'l-Kur'ân konusunu tespit ederek ilgili konu altında onu zikretmenin uygun olduğunu düşünmekteyiz. Ayrıca kaidelerin her birini ayrı ayrı ele almanın konuyu dağıtacağını göz önünde bulundurarak tasniflerden sonra genel bir değerlendirme yaptık. Aşağıda 'ulûmü'l-Kur'ân başlıkları altında sınıflandırdığımız kaideler şu şekildedir:

#### a) Sebeb-i Nüzûl:

Kaide 4<sup>32</sup> Âyetin nâzil olduğu ortam hakkında (Çevre-İnsan-Zaman-Mekân-Psikolojik-Düşünce-Ruhsal ve Sosyal Açıdan).

Kaide 9<sup>33</sup> Kur'ân'ın nüzûl merhalelerini göz önünde bulundurmanın gerekliliği hakkında.

Kaide 11<sup>34</sup> Sebeb-i Nüzûl rivayetlerinin incelenmesinin gerekliliği hakkında.

<sup>32</sup> Habenneke, *Kavâidü't-tedebbürî'l-emsâl*, 53. (حول بيئة نزول النص البشرية والزمانية والمكانية والنفسية) (الفكرية الفردية والاجتماعية)

<sup>33</sup> Habenneke, *Kavâidü't-tedebbürî'l-emsâl*, 151. (حول تتبع مراحل التنزيل)

<sup>34</sup> Habenneke, *Kavâidü't-tedebbürî'l-emsâl*, 203. (حول النظر فيما ورد من أسباب النزول)

**b) Tekrârü'l-Kur'ân:**

Kaide 6<sup>35</sup> Kur'ân âyetlerinin birbirini konular açısından tamamlaması ve Kur'ân'daki tekrarların salt tekrar için indiği ihtimalinden uzak durulması hakkında.

Kaide 15<sup>36</sup> Kur'ân'daki tekrarlar ve amaçları hakkında.

**c) Vücûh ve Nezâir:**

Kaide 19<sup>37</sup> Kur'ân âyetlerinin iki ya da daha fazla anlama gelebileceği hakkında.

Kaide 28<sup>38</sup> Sözün birden çok mânada kullanılması hakkında.

**d) Üslûbü'l-Kur'ân:**

Kaide 23<sup>39</sup> Kur'ân'ın, içinde edebî mükemmelliği barındıran, birbirine benzer şekilde dağılmış farklı tabirlerle dolu olması ve bu tabirlerin bir arada kullanılması hakkında.

Kaide 25<sup>40</sup> Farklı nasslardaki ifade çeşitliliğinin amaçlarının araştırılması hakkında.

Kaide 31<sup>41</sup> İlâhî hitap tarzının düşünülmesi hakkında.

**e) Nesh:**

Kaide 8<sup>42</sup> Kur'ân âyetlerinin birbiriyle uyumlu olduğu, aynı zamanda birbirini tamamlayıcı bir düşüncede birleştirmenin gerekliliği ve hakkında net ve kesin bir delil bulunmadıkça âyetin nesh edildiği hükmüne gidilmemesi hakkında.

<sup>35</sup> Habenneke, *Kavâidü't-tedebbüri'l-emsâl*, 67. (حول تكامل النصوص القرآنية في الموضوعات التي اشتمل )  
عليها القرآن واستبعاد التكرار لمجرد التأكيد ما أمكن

<sup>36</sup> Habenneke, *Kavâidü't-tedebbüri'l-emsâl*, 307. (حول التكرير وأغراضه)

<sup>37</sup> Habenneke, *Kavâidü't-tedebbüri'l-emsâl*, 453. (حول تردد النص القرآني بين دلالتين أو أكثر)

<sup>38</sup> Habenneke, *Kavâidü't-tedebbüri'l-emsâl*, 567. (حول استعمال اللفظ في أكثر من معنى)

<sup>39</sup> Habenneke, *Kavâidü't-tedebbüri'l-emsâl*, 525. (حول الاستغناء في الأداء البياني بتعابير مختلفة)  
(موزعات على الأشباه والنظائر للدلالة على التكامل البياني فيما بينها وطرده استعمالها في سائرها)

<sup>40</sup> Habenneke, *Kavâidü't-tedebbüri'l-emsâl*, 535. (حول البحث عن أغراض الاختلاف في التعبير في مختلف )  
(النصوص)

<sup>41</sup> Habenneke, *Kavâidü't-tedebbüri'l-emsâl*, 611. (حول النظر في توجيه الخطاب الرباني)

<sup>42</sup> Habenneke, *Kavâidü't-tedebbüri'l-emsâl*, 139. (حول تكافؤ النصوص القرآنية ووجوب الجمع بينها في )  
(نسق فكري متكامل وعدم اللجوء إلى الحكم بالنسخ إلا فيما ثبت نسخه بدليل صحيح صريح)

**f) Mekkî- Medenî:**

Kaide 10<sup>43</sup> Mekkî sûrelerde Medenî, Medenî sûrelerde de Mekkî âyetlerin bulunması hakkında.

**g) Aksâmü'l-Kur'ân:**

Kaide 20<sup>44</sup> Kur'ân'da geçen yeminler hakkında.

**h) Bağlam (Siyak-Sibak):**

Kaide 12<sup>45</sup> Bir âyeti, bağlamına uygun olarak anlaşılmasının gerekliliği hakkında.

**i) Kıraat:**

Kaide 40<sup>46</sup> Kıraat-ı Aşere hakkında.

**ij) Tefsir Tarihi:**

Kaide 7<sup>47</sup> Kur'ân'ın anlaşılması bağlamında rivayet tefsirlerinin göz önünde bulundurulmasının gerekliliği hakkında.

İlk dönemlerden itibaren Kur'ân'ı anlamaya dair telifler kaleme alınmıştır. Bu telifler bazen anlama bazen de anlamaya etki eden faktörler bağlamında ortaya konulmuştur. Modern döneme gelinceye kadar genellikle anlama etki eden faktörler ön plana çıkarken son dönemde ise anlamaya etki eden faktörler eserlerde kendine yer bulmuştur. Ancak Kur'ân'ı doğru anlama ve yorumlamanın nasıl olacağına dair kaleme alınan -ki bu kitaplar genellikle tefsir usûlü ve 'ulûmü'l-Kur'ân başlıklı- eserlerde 'ulûmü'l-Kur'ân konuları hep olagelmıştır. Müellifimiz Habenneke el-Meydânî de Kur'ân'ı anlamının kaide ve ilkelerini önermeler bağlamında belirlerken bu durumdan uzak kalamamıştır.

'Ulûmü'l-Kur'ân kavramı hakkında yapılan tarifler genellikle 'Kur'ân ile doğrudan veya dolaylı olarak ilişkili ilimler, Kur'ân'ın tefsiri ile ilgili olan ilimler' şeklinde yapılmaktadır. Bununla birlikte bazen 'ulûmü'l-Kur'ân konularının

<sup>43</sup> Habenneke, *Kavâidü't-tedebbürü'l-emsâl*, 185. (حول الحكمة من وضع آيات مدنية التنزيل في سور مكية، ( ووضع آيات مكية التنزيل في سور مدنية

<sup>44</sup> Habenneke, *Kavâidü't-tedebbürü'l-emsâl*, 463. (حول القسم في القرآن)

<sup>45</sup> Habenneke, *Kavâidü't-tedebbürü'l-emsâl*, 207. (حول لزوم فهم الآية وفق ترتيب نظمها)

<sup>46</sup> Habenneke, *Kavâidü't-tedebbürü'l-emsâl*, 709. (حول القراءات العشر)

<sup>47</sup> Habenneke, *Kavâidü't-tedebbürü'l-emsâl*, 133. (حول تتبع التفسير المأثور لمعنى النص)

teker teker zikredilerek yapılan tarifleri de vardır.<sup>48</sup> Ancak son dönemde yapılan bir tarifte dikkat çekmek istediğimiz iki husus bulunmaktadır. Kaleme aldığı eserinde ‘ulûmü’l-Kur’ân’ın önemini dile getiren Zürkânî, tarifini şu şekilde yapmıştır: ‘Nüzûlü, tertibi, Kur’ân’ın derlenmesi, yazılıp okunması, i’cazı, nâsihi-mensûhu, kendisine yönlendirilen itirazların çürütülmesi vb. gibi konuları ele alan ilim dalıdır’.<sup>49</sup> ‘Ulûmü’l-Kur’ân’ın klasik tanımına ‘ulûmü’l-Kur’ân’a yönelik itirazların çürütülmesini’ de ekleyen müellif, tanıma yaptığı bu ekle zamanın değişmesiyle Kur’ân’ı anlamaya temel teşkil edecek bilgilerin de değişebileceğini sanki kabul etmektedir.

Sebeb-i nüzûl, tekrârü’l-Kur’ân, üslûbü’l-Kur’ân, nesh, vücûh ve nezâir, mekkî-medeni, aksâmü’l-Kur’ân, siyak-sibak ve kıraat olmak üzere dokuz Kur’ân ilminden ve rivayet tefsirlerini göz önünde bulundurulmasının gerekliliği bağlamında da tefsir tarihine kaide üzerinden atıf yapan Habenneke, bu yaklaşımıyla tefsir faaliyeti öncesinde bilinmesi gereken ilimlere değinmiştir. Her bir Kur’ân ilmine dair kaidelerin esere dağınık olarak serpiştiği izlenimi vermesine rağmen müellif, her kaideyi örnekler ışığında ayrıntılı bir şekilde ele alarak açıklamıştır.

Yukarıda ifade ettiğimiz siyak-sibak ve kıraat ilimlerinin tefsir faaliyeti esnasında müfessirin zihninde aktif rol oynadığını da inkâr etmiyoruz. Bu sebeple ilâhî metne muhatap olunduğu anda müfessirin zihninde aktif rol oynaması sebebiyle tasnifte yeri değişmesi muhtemel olan bu iki ilmin, Kur’ân ilimleri eserlerinde bu başlıkla ele alınması bizim bu kanaate varmamıza sebep olmuştur. Bununla birlikte tefsir tarihi olarak tasnif ettiğimiz ‘rivayet tefsirlerinin göz önünde bulundurulmasının gerekliliği’ kaidesi de tefsir faaliyeti öncesinde bilinmesi gerektiği için bu başlık altında yerini almıştır. Her ne kadar ‘rivayet tefsirlerinin göz önünde bulundurulmasının gerekliliği’ kaidesini tefsir tarihine net bir şekilde dâhil edemesek de rivayet tefsiri eserlerinin bu konu altında işlenmesi sebebiyle tasnifimizi bu şekilde gerçekleştirdik.

<sup>48</sup> Zürkânî, *Menâhilü’l-İrfân*, 1/21-22; Adnan Muhammed Zarzur, *‘Ulûmü’l-Kur’ân* (Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî 2014), 261-262; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *et-Tibyân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân* (İstanbul: Mektebetü’s-Sirâc), 10; Muhammed Kâsım eş-Şûm, *‘Ulûmü’l-Kur’ân ve menâhicü’l-müfessirin* (Beyrut: Daru’l-kütübi’l-İlmiyye 2014), 13; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: TDV 2008), 115; Mennâu’l-Kattân, *Mebâhis fi ‘ulûmi’l-Kur’ân* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle 2015), 16; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: İFAV 2016), 129.

<sup>49</sup> Zürkânî, *Menâhilü’l-İrfân*, 1/21-22.

Habenneke'ye göre âyetlerin indiği çevre ve şartların dikkate alınması, âyetlerin iniş aşamalarının göz önünde bulundurulması ve sebab-i nüzûllerle ilgili nakledilen rivayetlerin araştırılması önemlidir. Bu araştırma sadece sebab-i nüzûlün ilgili olduğu âyetlerin anlaşılması bağlamında değil Kur'ân'ı doğru anlama açısından da dikkat edilmesi gereken bir husustur.<sup>50</sup> Bu bağlamda Habenneke'nin hem esbâb-ı nüzûl rivayetlerini araştırmanın gerekliliğine hem de Mekkî – Medenî ayırımına dikkat çekmesi, Kur'ân'ın doğru anlaşılması için yaptığı vurguyu göstermektedir. Bununla birlikte Habenneke, tefsir kitaplarında yer alan sebab-i nüzûle dair rivayetlerin sıhatten yoksun olması sebebiyle murad-ı ilâhîyi anlamaya bazen yardımcı olmadıklarını dile getirmiş ve bu rivayetlerin Kur'ân'ı doğru anlamaya engel olması sebebiyle dikkatli olunması gerektiğini vurgulamıştır. Sahih bir senede dayanmayan, âyetin indiği mekân ve zamanla ilgili şartlarla çelişen ve âyetlerin net bir şekilde işaret ettiği mânaya uygun olmayan her rivayete güvenilmemelidir. Ayrıca müellif, "Sebebin hususi olması hükmün umûmi olmasına mani değildir." ilkesi gereği âyetlerin bağlamından (siyak-sibak) ve sûrelerin konu bütünlüğünden koparılarak anlaşılmasını da kabul etmemektedir.<sup>51</sup>

Müellife göre Kur'ân âyetlerinin mekkî veya medenî oluşunun bilinmesi âyetler arasında olduğu zannedilen teâruz algısını giderecektir. Bu sayede müfessir, tefsir faaliyetine girişmeden önce Mekke'de gerçekleşen bir olayın Medine'de inen âyete sebep olarak gösterme hatasına düşmeyecektir.<sup>52</sup> Müellif bu kaygısı sebebiyle tefsirinde sadece mekkî sûreleri tefsir etmiş olsa da bu gibi sebeplerden ötürü eserini nüzûl sırasına göre kaleme almıştır.<sup>53</sup>

Sebeb-i nüzûl, mekki-medenî ve siyak-sibak konuları ile bağlantılı bir diğer konu da nesh konusudur. Habenneke'nin bir kaide ile atıf yaptığı nesh konusunda âyetlere, mensuh olması değil muhkem olması esasına göre yaklaşılmalıdır. Müellife göre bir âyetin nesh edildiğine dair bir söyleme sadece sahih bir nakille ve muhkem olduğuna hükmetmenin imkânsız olduğu durumlarda başvurulabilir. Bu sebeple Habenneke nesh ile ilgili kaidenin altına

<sup>50</sup> Habenneke, *Kavâidü't-tedebbürî'l-emsâl*, 54-58, 151-155, 203-206.

<sup>51</sup> Habenneke, *Kavâidü't-tedebbürî'l-emsâl*, 205-206.

<sup>52</sup> Habenneke, *Kavâidü't-tedebbürî'l-emsâl*, 153-155.

<sup>53</sup> İsa Kanik, "Kur'ân'ı Anlamanın İlkeleri: Abdurrahman Habenneke El-Meydânî Örneği", *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 13/2 (2018), 469.

mensuh olduğu iddia edilen âyetlerin nasıl anlaşılması gerektiği bağlamında açıklamalarına yer vermiştir.<sup>54</sup>

Habenneke, nesh konusuna olan bakış açısını Kur'ân'da geçen tekrarlar üzerinde de gerçekleştirmiştir. Çünkü ona göre Kur'ân'da yer alan her bir âyet özel olarak değerlendirilmelidir. Yani muhkem olmalı ve bağlamında bir anlam taşımalıdır. Bu sebeple Kur'ân'da tekrar eden âyetlerin her biri aynı mâna ile anlaşılmalı ve ilgili ayetin vurguladığı ayrıntı tespit edilmelidir.<sup>55</sup> Bu durum aynı zamanda Kur'ân üslûbunun da bir özelliğidir.<sup>56</sup>

Kur'ân'da yer alan yeminler konusunda müellif, yemin edilen ile yemin edilme sebebi (konusu) arasındaki irtibatın sağlanması ve ilgili ayetlerin bu açıdan ele alınması gerektiğini vurgulamıştır. Aksâmü'l-Kur'ân'ın beş açıdan değerlendirilmesi gerektiğine değinen Habenneke, örneklerle muksem bih ile muksem aleyh arasındaki irtibatı açıklamaya çalışmıştır.<sup>57</sup> Kıraatler konusunda ise kıraat-i aşere'nin sübûtî açıdan katî ve mütevatir olduğunu dile getirmiş<sup>58</sup> ve bunu ilgili kaideye ek 'kaide' başlığıyla açıklamaya çalışmıştır. Kıraat-i aşere'ye ek olarak açtığı başlıkta müellif, müfessir adayının kıraat vecihlerini derinlemesine incelemesi gerektiğini dile getirmiştir.<sup>59</sup>

Habenneke'nin kaide olarak takdim ettiği on altı ilkeyi biz yukarıda on Kur'ân ilmi altında sınıflandırdık. Müellifin, müfessirin bilmesini istediği bu kaideler aslında 'ulûmü'l-Kur'ân'a ait başlıklar altında değerlendirilmesi muhtemel konulardır. Zaten 'ulûmü'l-Kur'ân konuları da tefsir faaliyetine girişmeden önce müfessirin bilmesi gereken bilgiler topluluğu olmakla birlikte bu bilgiler manzumesi tefsir usûlü ilminin de epistemolojik yönünü<sup>60</sup> oluşturmaktadır.<sup>61</sup>

<sup>54</sup> Habenneke, *Kavâidü't-tedebbürü'l-emsâl*, 139-150.

<sup>55</sup> Habenneke, *Kavâidü't-tedebbürü'l-emsâl*, 307-316.

<sup>56</sup> Habenneke, *Kavâidü't-tedebbürü'l-emsâl*, 535.

<sup>57</sup> Habenneke, *Kavâidü't-tedebbürü'l-emsâl*, 463-498.

<sup>58</sup> Habenneke, *Kavâidü't-tedebbürü'l-emsâl*, 709-711.

<sup>59</sup> Habenneke, *Kavâidü't-tedebbürü'l-emsâl*, 722.

<sup>60</sup> Epistemolojide bir bilginin kabulüne dair hakikatler; olgusal, aşkın ve pragmatik olmak üzere üç farklı kategoride ele alınmaktadır. Olgusal ve aşkın hakikat mutlak bir doğru olarak kabul edilirken pragmatik hakikat ise izâfidir. Buna göre 'ulûmü'l-Kur'ân epistemolojik açıdan bilgilerin olgusal ve aşkın yönünü; Kur'ân'ın yorumu/tefsiri açısından pragmatik yönünü ifade eder. Buna örnek olarak 'ulûmü'l-Kur'ân ve tefsir usûlü başlığıyla yazılan eserlerde işlenen ihtilâfü'l-müfessirîn konusunu gösterebiliriz. İhtilâfü'l-müfessirîn, müfessirlerin âyetlerin yorumlarında ulaştıkları farklı sonuçları bizlere ihtilaf bağlamında sunmaktadır. Ancak unutulmamalıdır ki bunun temelinde müfessirlerin başlangıçta ön kabulü olan olgusal ve aşkın bilgilerin ('ulûmü'l-Kur'ân) içinden ulaştıkları farklı yorumlar,

Habenneke el-Meydânî de eserini kaleme alırken müfessir adayının ön bilgilerle mücehhez bir şekilde Kur'ân yorumuna hazırlanması gerektiğini ortaya koymaya çalışmıştır.

### 3.2. Habenneke'nin Eserinde Müfessirin Tefsir Faaliyeti Esnasında Bilmesi Gereken Kaideler

Vahyin nâzil olduğu ilk dönemde Müslümanlar, Hz. Peygamber'le sürekli iletişim halinde olmalarından ve Hz. Peygamber'in sahâbenin âyetleri yanlış anlamalarına doğrudan müdahale etmesinden dolayı Kur'ân'ı anlama noktasında büyük problemler yaşamadılar. Hz. Peygamber hayattayken sahâbenin yaşadığı bu avantajı onlardan sonra gelen nesiller yaşayamamıştır. Bu sebeple zamanla Kur'ân'ın tefsirine ihtiyaç duyulmasıyla birlikte 'ulûmü'l-Kur'ân'a ait bazı lugavî ilimler de tedrici olarak te'lif edilmeye başlanmıştır. Tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn döneminde âyetler özelinde ortaya çıkan ihtilaflarda konuyu bilen sahâbîlerin açıklamaları da tefsir külliyatımızın ilk kaynaklarını oluşturmuştur.

Tarihî süreç içerisinde ilk dönemde ortaya çıkan dil merkezli Kur'ân'ı anlama çalışması hem tefsir kitaplarında hem de tefsir usûlü eserlerinde kendine yer bulmuştur. Tefsir literatüründe luğavî tefsir ekolüyle öne çıkan sarf, nahiv ve belagat açıklamaları; tefsir usûlü kitaplarında da kavâidü't-efsîr literatürü olarak ortaya çıkmıştır. Tefsir usûlü kitaplarında dil merkezli kurallar olarak ele alınan ve genellikle dil ve mantık merkezli önermeler olan kavâidü't-efsîr literatürü, müfessir adayının Kur'ân yorumunu lafzın müsaade ettiği sınırdan tutmaya çalışmıştır. Habenneke'nin eserinde ortaya koyduğu kırk kaidenin yirmi üç tanesi de dil merkezli ve Kur'ân yorumu esnasında olması gereken yaklaşımla alakalı olup müfessir adayını lafzın müsaade ettiği sınırdan tutma gayretindedir. Aşağıda toplu olarak sunduğumuz kaidelerin bazılarının dil ve mantık merkezli önerme olmamasına rağmen burada sınıflandırmamızın sebebi, bu kaidelerin tefsir faaliyeti esnasında olması gereken tavırla alakalı olmalarıdır.

---

pragmatik bilgi olarak subjektif bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Bu da bize Kur'ân'ın anlam genişliğini, her döneme ve her bireye ayrı ayrı hitap ettiğini göstermektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Akif Yıldırım, *Tefsir Usûlü'nün Mâhiyeti*, (İstanbul: DBY Yayınları, 2021), 150-151.

<sup>61</sup> Akif Yıldırım, "Tefsir Usûlü Kavramında Anlam Arayışı", *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 12/1 (2021), 371.



Kaide-1<sup>62</sup> Kur'ân'da geçen bir cümlenin, sûrenin konusuyla ve Kur'ân'ın farklı sûrelerine dağılmış diğer âyetlerle irtibatının kurulmasının gerekliliği hakkında.

Kaide 2<sup>63</sup> Kur'ân sûrelerinin konu bütünlüğü hakkında.

Kaide 3<sup>64</sup> Nassın hedeflenen vecihleri anlama hakkında.

Kaide 5<sup>65</sup> Cüz'ü yorumlar ve genel mânalar hakkında.

Kaide 14<sup>66</sup> Âyetlerin gerektirdiği mânalar, bunun fikrî altyapı ve bağlamları ile îcâz gereği yapılan hazf ve içeriğe eklenen mazmunlar hakkında.

Kaide 16<sup>67</sup> Kur'ân'daki kelimelerin mânalarını dilbilimsel açıdan araştırmanın gerekliliği hakkında.

Kaide 17<sup>68</sup> Âyetlerin, sonlarıyla olan irtibatlarının kurulması hakkında.

Kaide 18<sup>69</sup> Yakın anlamlı ve eş anlamlı kelimelerin mânalarının araştırılmasının gerekliliği hakkında.

Kaide 21<sup>70</sup> Kur'ân'daki beyânî üslûbun, hedeflenen gayeye uygunluğunu hakkında.

Kaide 22<sup>71</sup> Kur'ân'da belâgata konu olan âyetlerin, fikrî amaçları ve belâğî özelliklerinin araştırılması hakkında.

Kaide 24<sup>72</sup> Kur'ân'ın edebî anlatımındaki üslûbunun çeşitliliği hakkında.

Kaide 26<sup>73</sup> Arap dilinin kurallarını, sarf kalıplarının mânalarının bilmenin ve durum gereği i'râba aykırı olanın araştırılmasının gerekliliği hakkında.

<sup>62</sup> Habenneke, *Kavâidü't-tedebbürî'l-emsâl*, 13. (حول ارتباط الجملة القرآنية بموضوع السورة وارتباطها ) (الموضوعي بما تفرق في المجيد القرآن)

<sup>63</sup> Habenneke, *Kavâidü't-tedebbürî'l-emsâl*, 27. (حول وحدة موضوع السورة القرآنية)

<sup>64</sup> Habenneke, *Kavâidü't-tedebbürî'l-emsâl*, 45. (حول أوجه النص التي يهدف إليها)

<sup>65</sup> Habenneke, *Kavâidü't-tedebbürî'l-emsâl*, 59. (حول التفسيرات الجزئية والمعنى الكلي)

<sup>66</sup> Habenneke, *Kavâidü't-tedebbürî'l-emsâl*, 239. (محاذيفه وروابطه الفكرية، ومحاذيفه ( يضمناها) التي حذف للإيجاز والتضمينات التي

<sup>67</sup> Habenneke, *Kavâidü't-tedebbürî'l-emsâl*, 317. (حول ضرورة البحث في معاني الكلمات القرآنية بحثا علميا ) (لغويا)

<sup>68</sup> Habenneke, *Kavâidü't-tedebbürî'l-emsâl*, 429. (حول الربط بين الآيات وخواتيمها)

<sup>69</sup> Habenneke, *Kavâidü't-tedebbürî'l-emsâl*, 435. (حول النظر في الألفاظ المتقاربة المعنى أو المترادفة)

<sup>70</sup> Habenneke, *Kavâidü't-tedebbürî'l-emsâl*, 499. (حول النظر في ملامحة الأسلوب البياني للهدف منه)

<sup>71</sup> Habenneke, *Kavâidü't-tedebbürî'l-emsâl*, 503. (حول البحث عن الوجوه البلاغية والغرض الفكري من ) (الصور البلاغية في القرآن المجيد)

<sup>72</sup> Habenneke, *Kavâidü't-tedebbürî'l-emsâl*, 529. (حول التنوع في أساليب الأداء البياني)

Kaide 27<sup>74</sup> Lafzî ahenk sebebiyle âyet fâsılalarına dikkat edilmesi hakkında.

Kaide 29<sup>75</sup> Kur'ân âyetlerinde mastar edatı “أن” ile sonrasındaki ifadenin sebep bildirmesi ve öncesinde hazf edilen ifadelerin takdirinin gerekliliği hakkında.

Kaide 30<sup>76</sup> Mâzi fiilin kullanımı hakkında.

Kaide 32<sup>77</sup> Kur'ân'daki 'لعل' lafzı hakkında.

Kaide 33<sup>78</sup> Kur'ân'daki 'بلى' lafzı hakkında.

Kaide 34<sup>79</sup> Kur'ân'daki 'وما أدراك ما...' ifadesi hakkında.

Kaide 35<sup>80</sup> Kur'ân'daki 'يريد- أراد' fiilinin müteaddî kullanımını hakkında.

Kaide 36<sup>81</sup> Kur'ân'da geçen 'الأمم- الورا- من خلفه - من بين يديه' tabirleri hakkında.

Kaide 37<sup>82</sup> Bir fiilin; fâiline, müsebbibine, onu yapmayı emredene, yapmaya çağırana, karar verene, yapmakla suçlanana, bulana, bilgisine ulaşana, meydana gelmesini isteyene veya başka kişi ve durumlara isnat edilmesi hakkında.

Kaide 38<sup>83</sup> İstisnâ-i munkatı hakkında.

Kaide 39<sup>84</sup> Kur'ân'daki 'كذلك' lafzı hakkında.

Her ilmî disiplinin kendisine has tarihi ve terimleri olduğu gibi usûl ve kaîdeleri de vardır. Bu sebeple bir ilmin efradını cami bir şekilde öğrenilmesi için o ilmin

<sup>73</sup> Habenneke, *Kavâidü't-tedebbürî'l-emsâl*, 551. حول ضرورة ملاحظة قواعد اللغة العربية ومفاهيم الصبغ (الإعراب لمقتضى الظاهر (الصرفية ولزوم البحث عن سر مخالفة

<sup>74</sup> Habenneke, *Kavâidü't-tedebbürî'l-emsâl*, 557. (حول رعاية فواصل الآيات اهتماما بالنسق اللفظي)

<sup>75</sup> Habenneke, *Kavâidü't-tedebbürî'l-emsâl*, 581. حول التعليل بأن وفي لزوم تقدير المحذوفات قبلها) (المصدرية وما بعدها في الآيات القرآنية

<sup>76</sup> Habenneke, *Kavâidü't-tedebbürî'l-emsâl*, 601. حول استعمال الفعل الماضي فيما له الكينونة الدائمة و ( فيما حصل فعلا و فيما هو مقتضى مقدر وفيما هو معلوم الله وقوعه في المستقبل ولو لم يكن له إرادة جبرية في وقوعه إنما له به علم وتمكين و تسخير

<sup>77</sup> Habenneke, *Kavâidü't-tedebbürî'l-emsâl*, 627. (حول كلمة لعل الواردة في القرآن في مثل لعلكم تتقون)

<sup>78</sup> Habenneke, *Kavâidü't-tedebbürî'l-emsâl*, 633. (حول كلمة بلى في القرآن)

<sup>79</sup> Habenneke, *Kavâidü't-tedebbürî'l-emsâl*, 637. (حول صبغة وما أدراك ما... في القرآن)

<sup>80</sup> Habenneke, *Kavâidü't-tedebbürî'l-emsâl*, 641. (حول تعدية فعل أراد - يريد في القرآن)

<sup>81</sup> Habenneke, *Kavâidü't-tedebbürî'l-emsâl*, 657. (حول تعبيرات: من بين يديه ومن خلفه ونحوهما - الأمم ) (- الورا

<sup>82</sup> Habenneke, *Kavâidü't-tedebbürî'l-emsâl*, 665. حول إسناد الفعل أو ما في معناه إلى فاعله أو من قام به أو (أو الحاكم أو القاضي به أو واجده والعاثر عليه والواصل إلى العلم به أو غير (مسببه أو الأمر به والداعي له ، أو المتهم به ذلك أو الراغب في حصوله

<sup>83</sup> Habenneke, *Kavâidü't-tedebbürî'l-emsâl*, 683. (حول ما يسمى بالاستثناء المنقطع)

<sup>84</sup> Habenneke, *Kavâidü't-tedebbürî'l-emsâl*, 695. (حول لفظ كذلك في القرآن)

literatürü olan usûl ve kaidelerinin bilinmesi gerekir. Tefsir ilminde de Kur'ân'ın doğru bir şekilde anlaşılması için kavâidü't-tefsîr literatürü, metne dil açısından yaklaşımın mâhiyetini ortaya koyan ilkeleri barındırmaktadır. Bu kaidelere dikkat etmeden yapılacak tefsirin sübjektif yorumlar içermesi kaçınılmaz olduğu gerçeğinden hareketle Habenneke, dille ilgili ilkeleri eserinde ortaya koymaya çalışmıştır.

Yukarıda belirlemeye çalıştığımız yirmi üç kaidenin on dört tanesi<sup>85</sup> doğrudan dil kuralları ile ilgili olup dokuz tanesi<sup>86</sup> de âyetlerin iç ve dış bağlamı<sup>87</sup> ile üslûbun yapısına dikkat edilmesi ile irtibatlıdır. Meydânî'ye göre müfessirler bazen âyetlerin anlamına etki eden i'rab ve nahiv konularına değinmişler ancak yukarıda atıf yaptığımız on dört kaidenin âyetin anlaşılması noktasındaki fonksiyonuna değinmemişlerdir.<sup>88</sup> Hâlbuki söz konusu söz öbeklerinin ve kalıp ifadelerin kullanıldığı âyetlerdeki mâna, bu ifadelerdeki anlam derinliği ile ortaya çıkmaktadır. Habenneke, âyetlerin içerisinde mânaya taalluk eden ve bilinmesini istediği bilgileri, kaide statüsü ile sunmaya çalışmış ancak bunu tam olarak gerçekleştirememiştir. Çünkü kavâidü't-tefsîr ile kastedilen yaklaşımın tam olarak karşılığı; metne muhatap olunduğu anda dilin anlama olan etkisini belirleyen veciz ve küllî dilsel önermeler olduğu şeklindedir. Habenneke ise dil ile ilgili kaideleştirme çabasında, dilin anlama olan etkisini belirleyen örnekler özelinde bunu yapmaya çalışmış fakat önerme veya daha kapsamlı bir ilke koyma adına bunu gerçekleştirememiştir. Lokal terimler ve kavramlar bağlamında Habenneke'nin yaptığı bu çalışma, kavâidü't-tefsîr'e dair giriş bir eser olması açısından önemlidir. Ancak Kur'ân âyetlerinin tamamına olan yaklaşımı şekillendirecek dil ve mantık temelli küllî kuralları içermemektedir.

Habenneke'nin âyetlerin bağlam ve üslûbu açısından ortaya koyduğu dokuz kaidenin, Kur'ân âyetlerinin tevkîfî sıralanışı ile yakından alakası vardır. Âyetlerin nasıl Mekkî ve Medenî olması âyetin anlaşılmasında bir fonksiyona sahipse âyetlerin sıralanışındaki tertibin de bir fonksiyonu vardır. Çünkü her âyetin cümleleri, kalıp ifadeleri ve kelimeleri arasında anlam irtibatı söz konusudur. Müellife göre bağlamın önemiyle birlikte âyetlerin üslûp ve edebî

<sup>85</sup> 16., 18., 22., 26., 29., 30., 32., 33., 34., 35., 36., 37., 38. ve 39. kaideler.

<sup>86</sup> 1., 2., 3., 5., 14., 17., 21., 24 ve 27. kaideler.

<sup>87</sup> İç bağlam ile âyetlerin önceki ve sonraki âyetle irtibatını; dış bağlam ile âyetin, sûrenin diğer ayetleriyle ve aynı konuda gelen diğer ayetlerle olan irtibatını kastediyoruz.

<sup>88</sup> Habenneke, *Kavâidü't-tedebbüri'l-emsâl*, 695.

örüntüsüne dikkat edilmeli, delil getirmeksizin yapılacak takdim ve tehirlerden uzak durulmalı, Kur'ân âyetlerine bulunduğu sûreler de göz önünde bulundurularak metne yaklaşılmalıdır. Yani Kur'ân'da muhataba sunulan metnin bağlamının ve üslûbunun hedefleri gözetilmeli, doğru yoruma ulaşmak için kişiye göre değişme ihtimali olan yapılara dikkat edilmelidir.<sup>89</sup> Habenneke'nin bağlam ve üslûp açısından ortaya koymaya çalıştığı kaidelerin genel yaklaşımı bu şekilde olmakla birlikte o, kurallarını örnekler özelinde açıklamıştır. Müellifin özelde örnekler bağlamında delilleriyle açıkladığı bu kaideler, genelde ilkesel yaklaşımı oluşturacak önermelere tam olarak dönüşmemiştir denilebilir.

### 3.3. Habenneke'nin Eserinde Yorum – Sonuç Merkezli Kaideler

Habenneke, eserinde ilke olarak ortaya koyduğu bir kaidesinde “Kur'ân'da hiçbir çelişki bulunmadığı gibi Kur'ân'ın, elde edilen ilmî gerçeklerle çelişmesinin mümkün olmadığı”<sup>90</sup> (Kaide 13) dile getirmekte ve bu başlığı iki ayrı kategoride ele almaktadır. Birinci olarak Kur'ân âyetleri arasında herhangi bir ihtilafın ya da tenâkuzun bulunmadığını, ikinci olarak da sahih naklin bilimsel verilerden önce geldiğini dile getirmiştir. Kur'ân âyetleri arasında tenâkuzun mümkün olmadığına kısaca değinen müellif, sahih nakille ilgili kısmı ise daha ayrıntılı ele almıştır.<sup>91</sup>

Habenneke'nin konuya dair yaptığı açıklamalarını göz önünde bulundurduğumuzda kaidenin ilk kısmında âyetlerin kendi arasındaki tenâkuzun ön kabulü gerçekleştiği, ikinci kısmında ise bu tenâkuzun sonradan elde edilebilecek verilerle âyetler arasında ortaya çıktığı şeklindedir. Müellif, bilimsel çalışmalar neticesinde elde edilen verilerle nakille tenâkuzun düştüğünde şu üç durumdan birinin ortaya çıktığını dile getirir:

- a) İnsanî tecrübeyle elde edilen bilgi hâlâ zan seviyesinde bir doğruluğa sahip olabilir.
- b) Vahye dair nakledilen haber, yakîn ifade edecek seviyede olmayabilir.

<sup>89</sup> Habenneke, *Kavâidü't-tedebbürî'l-emsâl*, 140-141, 500-502.

<sup>90</sup> Habenneke, *Kavâidü't-tedebbürî'l-emsâl*, 225. حول أن القرآن لا يختلف فيه ولا تناقض ، وأنه لا تناقض (بينه وبين الحقائق العلمية الثابتة بالوسائل الإنسانية)

<sup>91</sup> Habenneke, *Kavâidü't-tedebbürî'l-emsâl*, 225-238.

c) Vahye dayalı haber, zannî ictihad düzeyinde olabilir.<sup>92</sup>

Habenneke, on üçüncü kaidenin her iki kısmında böyle bir tenâkuzun mümkün olmayacağı inancıyla ilâhî metne muhatap olunması gerektiğini vurgulamıştır. Ancak bizim burada dikkat çektiğimiz husus hem âyetler arasında hem de âyetlerin bilimsel verilerle muhtemel tenâkuzun olmadığı bilgisi, ilgili araştırmanın neticesinde elde edilen bir sonuçtur. Yani olması gereken önbilgiden ziyade verilerin mukayesesinden sonra elde edilen bir neticedir. Bu sebeple bu kaide özelinde müellifin âyetlerden ve âyetlerin bilimsel verilerle mukayese edilerek çıkarılabilecek sonuçları, eserinde kaide olarak işleme hatasına bir kez düştüğünü söylememiz mümkündür.

### Sonuç

Kur'ân'ı anlamaya dair yazılan eserler genellikle *tefsir usûlü*, *'ulûmü'l-Kur'ân* ve *kavâidü't-tefsîr* başlıkları ile yayımlanmıştır. İlk dönemlerde *'ulûmü'l-Kur'ân* bilgileri özelinde başlayan bu sürece daha sonra *kavâidü't-tefsîr* ve *tefsir usûlü* kavramları eklenmiştir. Son dönemde ise üst başlık olarak *tefsir usûlü* kabul edilmiş ve eserler bu minvalde yazılmış olsa da son dönem müelliflerinden Habenneke el-Meydânî *Kavâidü't-tedebbürî'l-emsâl li Kitâbillahi azze ve celle* adlı eserini *kavâidü't-tefsîr* literatürü bağlamında kaleme almıştır. Müellif eserinde maddeler halinde kırk kaideden bahsetmiş ve bunu Kur'ân'ın anlaşılması bağlamında *tefsirinde* de uygulamaya çalışmıştır. Habenneke, ilk baskısını 1980'de yaptığı ve 176 sayfadan oluşan eserinde önce yirmi yedi kaideye yer vermiştir. Ancak daha sonra eserini geliştirmek ve bazı kaideler üzerinde değişiklikler yapmak suretiyle kaide sayısını kırka çıkarmıştır.

Habenneke eserini, Kur'ân'ı doğru anlamak için gerekli ilkeler özelinde kaleme almış ve bunu eserinde gerçekleştirmeye çalışmıştır. Müellif bunu yaparken kaide dizilimlerini karmaşık yapmış ve aynı anlama gelebilecek bir ilkeyi ayrı kaideler şeklinde ortaya koymuştur. Bununla birlikte *'ulûmü'l-Kur'ân'a* dair bilgilerin çok kısa ve öz başlıklarla anlatılması muhtemelken konuları dağınık şekilde ele almıştır.

Habenneke'nin eserini *kavâidü't-tefsîr* literatürüne ait bir eser olmaktan ziyade bir *tefsir usûlü* kitabı olarak görmemiz mümkündür. Çünkü müellif kitabındaki kaidelerin neredeyse yarısında *'ulûmü'l-Kur'ân* konularına

<sup>92</sup> Habenneke, *Kavâidü't-tedebbürî'l-emsâl*, 233-234.

değınmiş diğeri yarısında ise Kur'ân yorumu esasında anlamayı şekillendiren ilkelere yer vermiştir. Bu da bu eserin kavâidü't-tefsîr literatüründen ziyade tefsir usûlü açısından kaleme alındığı izlenimini vermektedir. Çünkü tefsir usûlü; Kur'ân'ın yorumlanması faaliyeti esasında, altyapı bilgisi olan 'ulümü'l-Kur'ân ve kavâidü't-tefsîr ile örülen bir yaklaşım tarzıdır. Bizim burada ifade ettiğimiz tefsir usûlü anlayışı; 'ulümü'l-Kur'ân kavramının tefsir ilminin epistemolojik yönünü; kavâidü't-tefsîr kavramının ise bu ilmin metodolojik yönünü ortaya koyduğu şeklindedir. "ulümü'l-Kur'ân + kavâidü't-tefsîr = tefsir usûlü" olarak formüle ettiğimiz bu yaklaşımda üst kavram tefsir usûlü'dür. Murâd-ı ilâhînin anlaşılması için dil, tarih ve Kur'ân ilimlerinden istifade edilmesini vurgulayan Zerkeşî'nin, yaptığımız bu formüle işaret ettiği söylenebilir. Bu sebeple nihâi olarak 'Habenneke el-Meydânî'nin eseri, bir tefsir usûlü kitabıdır.' diyebiliriz.

### Kaynakça

- Aydın, Muhammed. *Genel Tefsir Kuralları*. İstanbul: Nun Yayıncılık, 2009.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: TDV, 2008.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali. *et-Ta'rîfât*. thk. İbrahim Ebyârî. Dâru'd-Diyane li't-Türâs, ts.
- el-Cevherî, İsmail b. Hammad. *es-Sıhah tacu'l-luğa ve sıhahî'l-Arabıyye*. thk. Ahmed Abdulğafur Attar. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1990.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerim Tarihi*. İstanbul: Dergâh, 2014.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: İFAV, 2016.
- Halelî, Abdurrahman. 'Kavâidü't-tefsîr: en-Neş'etü ve't-tedavvuru ve's-sılatü bi'l-ulümi'l-uhrâ', *et-Tefâhüm*. Haleb, ts.
- Halil b. Ahmed. *Kitabü'l-ayn*. Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2005.
- Haydar, Hâzım Saîd. *Ulumu'l-Kur'ân beyne'l-Burhân ve'l-İtkân*. Medine: Dâru'z-Zaman, 2000.
- İbn Kayyîm el-Cevziyye. *el-Bedâi fi 'ulümi'l-Kur'ân*. thk. Seyyid Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2003.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâr-u Sâdır, 1967.
- Kâfiyecî, Muhyiddin. *et-Teysîr fi kavâidi 'ilmi't-tefsîr*. thk. İsmail Cerrahoğlu. Ankara: A.Ü.İ.F. Yayınları, 1974.
- Kahveci, İhsan. *Fahreddin er-Râzî'nin Mefâtihu'l-ğayb Adlı Eserinde Ulümü'l-Kur'ân*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.

- Kanik, İsa. "Kur'ân'ı Anlamanın İlkeleri: Abdurrahman Habenneke El-Meydânî Örneği". *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 13/2 (2018), 457-476.
- Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-zünûn*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971.
- el-Kattân, Mennâ'. *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2015.
- el-Meydânî, Habenneke. *Kavâidü't-tedebbürî'l-emsâl li Kitâbillahi azze ve celle*. Dimeşk: Dâu'l-Kalem, 2009.
- Öztürk, Mustafa. "Tefsirde Usul(süzlük) Sorunu". *İslâmiyât* 6/4 (Ekim-Aralık 2003), 69-84.
- es-Sâbûnî, Muhammed Ali. *et-Tibyân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. İstanbul: Mektebetü's-Sirâc, Ts.
- es-Sa'dî, Nâsır b. Abdullah. *el-Kavâidü'l-hisân li tefsîri'l-Kur'ân*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999.
- es-Sebt, Halid b. Osman. *Kavâidü't-tefsîr*. Kahire: Dâru İbnu Affân, 2001.
- es-Süyûtî, Celâleddin. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Fevâz Ahmed Zümerlî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2010.
- Subhî Sâlih. *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Şam: Matbaatu'l-Camiatu's-Suriyye, 1958.
- Şeyh Osman. *Risâle fî kavâidi 'ilmi't-tefsîr*. thk. Mustafa Özel. İzmir: Birleşik Matbaacılık, 2005.
- eş-Şûm, Muhammed Kâsım. *'Ulûmü'l-Kur'ân ve menâhicü'l-müfessirîn*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye 2014.
- et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir. *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Beyrut: Dâru'l-Hicr, H.1422.
- et-Tûfî, Süleyman b. Abdulkavî b. Abdulkarim. *el-İksîr fî 'ilmi't-tefsîr*. thk. Muhammed Osman. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Turgut, Ali. *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*. İstanbul: İFAV, 1991.
- ez-Zerkeşî, Bedrettin. *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Ebi'l-Fadl ed-Dimyâtî. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006.
- ez-Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.
- Yıldırım, Akif. "Tefsir Usûlü Kavramında Anlam Arayışı". *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 12/1 (2021), 345-376.
- Yıldırım, Akif. *Tefsir Usûlü'nün Mâhiyeti*. İstanbul: DBY Yayınları, 2021.
- Zarzur, Adnan Muhammed. *'Ulûmü'l-Kur'ân*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2014.

**Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı/ Contribution of Authors**

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütülmüştür.  
The research was conducted by a single author.

\*\*\*\*\*

**Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest**

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.  
There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

\*\*\*\*\*

**İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy**

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.  
This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

\*\*\*\*\*

**Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement**

Bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.  
In this study, the rules stated in the “Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive” were followed

\*\*\*\*\*



## GÂYETÜ'L-EMÂNÎ'DE LAFZÎ TEKRİR

Muhammed Eser Altuntaş\*

### Öz

Tekrîr aynı ifadenin bir metinde iki veya daha fazla kez tekrâr edilmesidir. Belâğî bir nükteye binaen zikredilen tekrîr, itnâb sanatının bir çeşididir. Kur'ân-ı Kerîm'de vurgulanmak istenen bazı mesajlar, lafızların veya mananın tekrîri ile aktarılmıştır. Tekrîr üslûbu, anlatıma hareket katan, manayı kuvvetlendiren ve muhatabı tesir altında bırakan belâğî bir kullanım tarzıdır. Kur'ân-ı Kerîm'deki belâgat unsurlarına yer veren önemli eserlerden biri olan Gâyetü'l-emânî adlı tefsirinde Molla Gürânî, ayetlerdeki lafzî tekrîrlerin manaya katkısına ve muhatap üzerindeki etkisine dikkat çekmiştir. Bu çalışmada öncelikle tekrîr kavramının literatürdeki karşılığı ele alınmış sonra da Gâyetü'l-emânî tefsirindeki örnekler bağlamında Kur'ân'da aynı sûrede veya ayette geçen lafzî tekrîrler ve anlamsal ilişkileri açıklanmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belâgatı, Lafzî Tekrîr, Gâyetü'l-Emânî, Molla Gürânî, Kur'ân-ı Kerîm.

## REPETITION OF WORDING IN THE GHĀYAH AL-AMĀNĪ

### Abstract

Wording of repetition is the use of the same word in a text by repeating it two or more times. The repetition, which is mentioned based on an rhetorical purpose, is a type of itnâb. In the Quran, the messages to be focused is expressed with repetition of the meaning or wording. Wording of repetition is a kind of literary form which creates the rhythm, strengthens the meaning and brings an attention to the collocutor. *Ghāyah al-amānī* by Molla Gurānī, is one the notable exegeses studying the rhetorical components of the Quran. It points to the wording repetition used in the verses emphasizing the meaning and impressing the collocutor. In this study, firstly the context of "repetition" is in the literature is discussed and, than the repetition of wording in the same surah or verse of the Quran and semantic relations behind it are explained in the context of the samples from *Ghāyah al-amānī*.

**Keywords:** Arabic Language and Rhetoric, Repetition of Wording, Ghāyah al-Amānī, Molla Gurānī, al-Quran al-Karīm.

\* Dr. Arş. Gör. Manisa Celal Bayar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı.

**e-mail:** muhammed.altuntas@cbu.edu.tr, **ORCID:** <https://orcid.org/0000-0001-8652-2536>

**Atıf/Citation:** Altuntaş, Muhammed Eser. "Gâyetü'l-Emânî'de Lafzî Tekrîr". *BAiD* 15 (Haziran 2022), 225-240.

## Giriş

Kur'ân-ı Kerîm kendine has dil özelliklerine ve edebî üslûba sahip ilâhî bir kelâmdır. Nüzûlünün ilk dönemlerinden itibaren dil yapısındaki dikkat çeken bazı kullanımlar dil bilimcilerinin araştırma alanına girmiştir. Nitekim bu konulardan birisi de âyetlerdeki tekrîr yapılarıdır.

Kur'ân-ı Kerîm'de bazı ifadeler ve kıssalar lafzen veya manen tekrîr edilmiştir. Bu tekrîrlerdeki bazı lafızlarda birtakım artma, azalma, takdîm ve te'hîr gibi hususlar söz konusu olduğundan manada da bir değişim mümkündür.<sup>1</sup> Klasik belâgat eserlerinde itnâb sanatının bir cüz'ü olarak ele alınan bu edebî üslûp, belâğî bir nükteye binaen kullanılır.<sup>2</sup>

Zerkeşî (öl. 794/1392) sözün karışık veya anlaşılmaz olduğu durumlarda manayı doğru ifade etmek ve tahkîk maksadıyla Arapların tekrîr üslûbunu kullandıklarını ifade etmiştir. Böylece sanki bir kelâmın tekrîri yemin ifadesinin yerini alır. Dolayısıyla Kur'ân-ı Kerîm onların dilleriyle nazil olduğundan ve vahyin ilk muhatapları olmaları yönüyle ifade biçimlerinde benzer üslûbun kullanılması yerinde olmuştur.<sup>3</sup>

İbnü'l-Esîr'e (öl. 637/1239) göre Kur'ân-ı Kerîm'deki ifadelerin tekrîrinde bir fayda olduğu mutlakdır. Bu durumda maksadın ortaya konulması için tekrîr ifadelerinin öncesi ve sonrasına dikkatle bakmak gerekir.<sup>4</sup> Dolayısıyla bu yapıların kullanılma nedenleri ve âyetlerin manasına nasıl bir etkide bulunduğu hususu araştırma konusu olmuştur. Mollâ Gürânî<sup>5</sup> (öl. 893/1488) de *Gâyetü'l-emânî fî tefsîri'l-kelâmi'r-rabbânî* adlı tefsirinde tekrîr konusu üzerinde önemle

<sup>1</sup> Ebû Abdillâh Bedrüddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, t.y.), 3/27-28.

<sup>2</sup> Celâluddîn Muhammed b. el-Hatîb el-Kazvînî, *et-Telhîs fî 'ulûmi'l-belâga*, thk. Abdurrahman el-Berkûkî, (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1904), 223-224; Sa'duddîn et-Teftâzânî, *el-Mutavvel şerhu Telhîsi Miiftâhi'l-'ulûm*, thk. Abdulhamid Hindâvî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013), 494.

<sup>3</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 3/9.

<sup>4</sup> İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Feth Ziyâuddîn b. el-Cezerî, *el-Meseli's-sâ'ir fî edebi'l-kâtib ve's-sâ'ir*, thk. Ahmed el-Havfi-Bedevî Tabâne (Kahire: Dâru'n-Nahda, t.y.), 3/8.

<sup>5</sup> Osmanlı Devleti'nin dördüncü şeyhülislâmı ve Fatih Sultan Mehmed'in (öl. 886/1481) hocası olan Mollâ Gürânî (öl. 893/1488) çok yönlü bir kişilik olup tefsir, hadis, fıkıh, kıraat ve nahiv ilimlerinde farklı eserler telif etmiştir. Molla Gürânî'nin hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed Eser Altuntaş, *Molla Gürânî'nin Gâyetü'l-emânî Adlı Tefsirinde Belâgat Uygulamaları* (İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 5-17.

durmuş ve örnek uygulamaları zikretmiştir. Zira çalışmanın temel kaynağı olan bu tefsirde Kur'ân'ın dil özelliklerine, belâgatına ve anlamsal inceliklerine dair birçok önemli husus ele alınmıştır. Bu bağlamda makalede öncelikle tekrîr kavramının belâgat kaynaklarındaki karşılığı incelenmiş akabinde müellifin konuya dair verdiği örneklerde mana ilişkileri ele alınmıştır. Çalışma konusu aynı sûrede veya ayette geçen lafzî tekrîrlerle sınırlandırılmıştır.

## 1. Tekrîr

کَر fiilinin masdarı olan تَكْرِير “tekrîr” lügatte “geriye dönmek, bir şeyi kendisiyle birkaç kez tekrâr etmek” manalarına gelir.<sup>6</sup> Kûfe ekolüne göre تَكْرَار kavramı da aslında تَكْرِير ifadesindeki ي “yâ” harfinin ا “elif”e dönüştürülmesiyle elde edilmiştir.<sup>7</sup>

Belâğî bir terim olarak tekrîr, bir nükteden dolayı aynı ifadenin iki veya daha fazla kez tekrâr edilmesidir.<sup>8</sup> İbn Ebi'l-İsba' (öl. 654/1256) tekrîri “mütekellimin vasıf, medh, zem, tehvîl veya vaîd içeren ifadeyi te'kid etmek gayesiyle aynıyla tekrâr etmesi”<sup>9</sup> şeklinde tarif etmiştir.

Tekrîr üslûbu, te'kid, irşâd, teşvik, faslı uzatmak,<sup>10</sup> tehvîl (korkutmak), tahzîr (uyarmak), terhîb (yıldırımak),<sup>11</sup> medh, zem, vaîd (tehdit etmek), inkâr, takrîf (azarlamak), tevbîh (kınamak) ve istib'âd (akıldan uzak görmek) gibi maksatlarla sözün tekrâr edildiği belâğî bir nüktedir.<sup>12</sup>

Teftâzânî'ye (öl. 792/1390) göre tekrîrdeki gayelerden birisi de vehim söz konusu olacak bir durumda kelâmı tam anlamıyla aktarabilmek maksadıyla tembihi ziyadeleştirmek ve muhatabı uyarmaktır. Diğer taraftan acı ve

<sup>6</sup> İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Dâr-u Sâdır, 1414/1993), 5/135. Ebu't-Tâhir Meccüddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, thk. Muhammed Nuaym el-Araksûsî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 469.

<sup>7</sup> Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, Eyyub b. Musa el-Hüseynî, *el-Külliyât: Mu'cem fi'l-müstalahât ve'l-furûki'l-lügaviyye*, thk. Adnan Derviş, Muhammed el-Mısri (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 297.

<sup>8</sup> Kazvîni, *et-Telhîs*, 223-224; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 494; Seyyid Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga fi'l-meânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*, thk. Yusuf Sumeylî (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1999), 202.

<sup>9</sup> İbn Ebi'l-İsba', Ebû Muhammed Zekiyyüddîn b. Zâfir el-Mısri, *Tahrîru't-tahbîr fî sînâti'ş-şî'r ve'n-nesr*, thk. Hifnî Muhammed Şeref (Kahire: Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1963), 379.

<sup>10</sup> Bedevî Tabâne, *Mu'cemü'l-belâgati'l-Arabiyye*, (Cidde: Dâru'l-Menâra, 1988), 575.

<sup>11</sup> Abdurrahmân Hasan Habenneke el-Meydânî, *el-Belâgatu'l-Arabiyye usuhâ ve 'ulûmuhâ ve funûnuhâ* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1996), 2/71-72.

<sup>12</sup> İbn Hicce, Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Hicce el-Hamevî, *Hızânetü'l-edeb ve gâyetü'l-ereb*, thk. İsmâ Şekiyyu (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl-Daru'l-Bihâr, 2004), 1/361.

üzüntünün fazlalığına dikkat çekmek ve cümlelerin uzaması sebebiyle kelâmdaki uzaklaşılana asıl konuyu muhataba hatırlatmak gibi hususlardır.<sup>13</sup> Tekrîr ile ifadeye açıklık kazandırmanın yanı sıra yinelenen ifadeye muhatabın dikkatini çekmek ve böylece sözün tesirini artırmak amaçlanır.<sup>14</sup> Antere b. Şeddâd (öl. 614) gibi bazı muallaka şairlerinin tekrîr üslûbunu şiirlerinde belâğî bir gaye ile kullandıkları ifade edilmiştir.<sup>15</sup>

İbn Hicce'ye (öl. 837/1434) göre tekrîr belâgat ilmindeki اِطْنَاب *"itnâb"* sanatının bir çeşididir.<sup>16</sup> İtnâb ise bir faydaya binâen bir mananın gereğinden fazla lafızla ifade edilmesidir. Diğer bir tanımla, kuvvetlendirme ve te'kîd gayesiyle maksadın alışılmıştan daha fazla ibareyle zikredilmesidir. Fakat kelâmıda fazlalık olan lafız bir fayda sağlamıyorsa buna *"sözü gereksiz uzatma"* anlamında تَطْوِيل *"tatvîl"* denir.<sup>17</sup> Bu bağlamda tekrîr ifadesi bir faydaya binaen zikredilmişse meânî ilmindeki itnâb sanatının bir cüz'ü sayılır. Eğer tekrîr herhangi bir fayda için gelmemişse tatvîlin bir cüz'ü sayılır.<sup>18</sup> Bâkîllânî (öl. 403/1013) ise tekrîri bedî' ilminin bir cüz'ü olarak ele almıştır.<sup>19</sup>

İbnü'l-Esîr (öl. 637/1239) tekrîri, lafız ve manada veya sadece manada tekrîr olarak ikiye ayırır. Örneğin اَسْرِعْ اَسْرِعْ *"Acele et, acele!"* ifadesinde hem lafız hem manada tekrîr söz konusuyken, اَطْعِنِي وَلَا تَعْصِنِي *"Bana itaat et, karşı gelme!"* ifadesinde ise yalnızca manada tekrîr yapılmıştır. Çünkü itaat emri karşı gelmeyi de nehyetmektedir. Ayrıca zikredilen her iki kısım da faydalı ve faydasız tekrîr olarak ikiye ayrılır. Kelâmıda faydalı olan tekrîr, ifadeyi te'kîd ve teşdîd (sağlamlaştırmak) için kullanılır. Faydasız olan tekrîr ise kelâmıda ihtiyaç duyulmayan gereksiz bir ifade olarak gelir.<sup>20</sup>

<sup>13</sup> Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 494.

<sup>14</sup> M. Ali Yekta Saraç, *Klâsik Edebiyat Bilgisi Belâgat* (İstanbul: Gökkuşbu Yayınları, 2019), 195.

<sup>15</sup> Meydânî, *el-Belâgatü'l-'Arabiyye*, 71.

<sup>16</sup> İbn Hicce, *Hızânetü'l-edeb*, 1/361.

<sup>17</sup> Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, 201; Ahmed Mustafa el-Merâğî, *'Ulûmu'l-belâga*, (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993), 191; Bedevî Tabâne, *Mu'cemü'l-belâgati'l-'Arabiyye*, 384; Muhammed Ahmed Kâsım, Muhyiddin Dîb, *'Ulûmu'l-belâga el-bedî' ve'l-beyân ve'l-me'ânî* (Trablus: Müessesetü'l-Hadîse li'l-Kitâb, 2003), 362; Ali Bulut, *Belâgat Meânî-Beyân-Bedî'* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020), 186.

<sup>18</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-sâir*, 2/345.

<sup>19</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkîllânî, *İcâzü'l-Kur'ân*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakr (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1997), 106.

<sup>20</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-sâir*, 3/3-4.

İbn Reşîk el-Kayrevânî (öl. 456/1064) tekrîr üslûbunu güzel ve çirkin tekrîr olarak iki kısma ayırır. Tekrîrin manalardan ziyade lafızlarda yapıldığı görüşündedir. Lafız ve manadaki tekrîrin bir arada olduğu ifadeyi yetersiz bulmaktadır.<sup>21</sup>

Süyûtî (öl. 911/1505) tekrîr ifadelerinin ikincisinin müteallakı/bağlanılanı ilkinden farklı olduğunda bu üslûba *terdîd* adı verildiğini zikreder.<sup>22</sup> Bu bağlamda Tehânevî (öl. 1158/1745) Rahmân sûresindeki *فَيَأْتِي آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ* “O halde, Rabbinizin hangi nimetlerini yalanlıyorsunuz?” ayetinin terdîd bâbından olduğunu ileri sürer.<sup>23</sup>

İbn Hicce (öl. 837/1434) ise bu ayetin tevbîh ve takrîf maksatlı tekrîr üslûbu olduğunu ifade eder.<sup>24</sup> Merâğî de bu ayeti müteallaklarının çok sayıda olması yönüyle tekrîr olarak kabul eder ve Allah’ın nimetlerini kullarına hatırlatarak kudretini ve lütfunu anımsattığını, yinelenen ayetin her bir nimet arasında bir fâsıla hükmünde olduğunu zikreder.<sup>25</sup> Dolayısıyla Kur’ân-ı Kerîm’de lafzen yinelenen ifadelerin hepsinin tekrîr bâbından olup olmadığı hususunda görüş ayrılıkları vardır.

Zerkeşî’ye (öl. 794/1392) göre Kâfirûn sûresindeki yinelenmiş gibi görünen ayetler aslında tekrîr değildir. Bilakis hazif ve ihtisar içermektedir. Dolayısıyla oradaki ifadelerin herbiri farklı zaman dilimlerine delalet etmektedir.<sup>26</sup>

Bazı dilciler tekrîr ve tekrâr kavramları arasında fark bulunduğunu belirtmeler de çoğunluğun kanaatine göre her ikisi de aynı anlamı ifade etmektedir.<sup>27</sup> Bununla beraber Tâhirü’l-Mevlevî tekrîr ve tekrâr kavramlarını birbirinden ayırmıştır. Tekrîri sözü kuvvetlendirmek ve ifadeye şiddet katmak için yapılan bir tekrâr olarak tarif etmiştir. Tekrârı ise bir sözün bir ibârede lüzûmu olmadığı halde tekrâr edilmesi şeklinde tanımlamıştır. Bu bağlamda tekrîri

<sup>21</sup> İbn Reşîk el-Kayrevânî, Ebû Alî el-Hasen el-Ezdî, *el-'Umde fî mehâsini's-ş-şî'r ve âdâbihî ve nakdihî*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1981), 2/72-73.

<sup>22</sup> Ebu'l-Fadl Celâüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1974), 3/226.

<sup>23</sup> Muhammed A'lâ b. Alî b. et-Tehânevî, *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, thk. Ali Dehruç (Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1996), 2/503.

<sup>24</sup> İbn Hicce, *Hızânetü'l-edeb*, I, 362.

<sup>25</sup> Merâğî, *'Ulûmu'l-belâga*, 193.

<sup>26</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 3/21.

<sup>27</sup> Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2019), 193.

manaya kuvvet ve söze kıymet veren bir durum, tekrârı ise sözün fesâhatini bozan bir durum olarak değerlendirmiştir.<sup>28</sup>

Genel anlamda tekrîr kavramıyla ilgili değerlendirmelerden sonra *Gâyetü'l-emânî*'deki ilgili örnekler ve müellifin değindiği hususlar aşağıdaki başlıklar altında tasnif edilmiştir.

### 1.1. Takrîr İçin Tekrîr

وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ قَوْلٌ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي وَلِأْتِيَنَّكُمْ نِعْمَتِي عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ (Ey Muhammed!) Nereden yola çıkarsan çık, yüzünü Mescid-i Haram'a doğru çevir. (Ey mü'minler!) Siz de nerede olursanız olun, yüzünüzü Mescid-i Haram'a doğru çevirin ki, zalimlerin dışındaki insanların elinde (size karşı) bir koz olmasın. Zalimlerden korkmayın, benden korkun. Böylece size nimetlerimi tamamlayayım ve doğru yolu bulasınız.<sup>29</sup> Burada ve öncesindeki ayette yüzün Mescid-i Haram'a doğru çevrilmesi emrinin üç kez tekrîrinin hikmetini Molla Gürânî şöyle açıklıyor: Kible meselesi zan ve şüpheyeye açık hususlardan birisidir. Dolayısıyla bu konu lafzî tekrîrlerle yazılı olarak ve takrîrî anlatım üslûbuna uygun olarak ifade edilmiştir. Nitekim emrin zikredildiği ilk yerde<sup>30</sup> maksat: Hz. Peygamber'in (s.a.v.) gönlünden geçirdiği -kıblenin Kâbe'ye çevrilmesi<sup>31</sup> arzusuna icabet edilerek O'nu onurlandırmak, Yahudilerin düşüncesizliklerini beyân etmek ve her dinin kible gereksinimini bu emirde birleştirmektir. İkinci tekrîrde:<sup>32</sup> Kibleye yönelme emri sadece şehirde veya mukîm olanlara tahsîs edilmiş bir durum olarak zannedilmesin diye herhangi bir yerdeki sefer halinin hükmü beyân edilmiştir. Ayrıca buradaki hitap kavminin lideri ve önderi olması yönüyle Peygamber Efendimize (s.a.v.)

<sup>28</sup> Tâhirü'l-Mevlevî, *Edebiyat Lügatı*, nşr: Kemâl Edib Kürkçüoğlu (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1994), 156.

<sup>29</sup> el-Bakara 2/150.

<sup>30</sup> (Ey Muhammed!) Nereden yola çıkarsan çık, (namazda) Mescid-i Haram'a doğru dön. Bu elbette Rabbinden gelen gerçek bir emirdir. Allah, sizin işlediklerinizden asla habersiz değildir." (el-Bakara 2/149).

<sup>31</sup> Kâbe, Peygamberimizin (s.a.v.) atası Hz. İbrahim'in (a.s.) kiblesiydi ve iki kıblenin ilkiydi. Arapların Allah'a iman etmelerine daha fazla vesile olabilirdi. Ayrıca Yahudilere muhâlefet için daha uygun bir yerdi. Bk. Nâsirüddîn Ebû Saîd b. Muhammed el-Beydâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, haz. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, t.y.), 1/111.

<sup>32</sup> (Ey Muhammed!) Nereden yola çıkarsan çık, yüzünü Mescid-i Haram'a doğru çevir." (el-Bakara 2/150).

has kılınmıştır. Üçüncü tekrîrde:<sup>33</sup> Hükmün hikmeti açıklanarak kıbleyle ilgili hükme bağlı kalmanın zorunluluğu vurgulanmış ve ayetteki hitapla Hz. Peygamberin (s.a.v.) ümmeti onurlandırılmıştır.<sup>34</sup>

## 1.2. Tahzîr için Tekrîr

وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَى هَؤُلَاءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ  
“*(Ey Muhammed!) Her ümmetin kendi içinden üzerlerine bir şahit göndereceğimiz, seni de onların üzerine bir şahit olarak getireceğimiz günü düşün. Sana bu kitabı; her şey için bir açıklama, doğru yolu gösteren bir rehber, bir rahmet ve müslümanlar için bir müjde olarak indirdik.*”<sup>35</sup> Ayette şahitten kasıt peygamberlerdir. Zira onlar kendi kavimlerinin soylarından gönderilmişlerdir. Birkaç ayet önce zikredilen وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا “*Kıyamet günü her ümmetten bir şahit göndereceğiz*”<sup>36</sup> ifadesinin benzeri bir ifade olan مِنْ أَنْفُسِهِمْ “*Her ümmetin kendi içinden üzerlerine bir şahit göndereceğimiz gün*” ayetinin tekrîr edilmesini Molla Gürânî itnâb olarak yorumlamıştır. Burada sözün uzatılmasının nedeni muhatapları uyarıp sakındırmak ve ikazı daha ziyâdeli bir üslûpla bildirmektir. Ayrıca ifade gücünü artırmak için önceki ayette zikredilen مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ ifadesinin başındaki مِنْ harfi cerinin yerine burada فِي harfi ceri tercih edilmiştir.<sup>37</sup>

وَيَا قَوْمِ مَا لِي أَدْعُوكُمْ إِلَى النَّجَاةِ وَتَدْعُونَنِي إِلَى النَّارِ “*Ey kavmim! Bu ne hal? Ben sizi kurtuluşa çağırıyorum, siz ise beni ateşe çağırıyorsunuz.*”<sup>38</sup> Molla Gürânî’ye göre firavun hanedanından mü’min bir kimsenin kavmini tevhide davetinden bahseden ayetlerde<sup>39</sup> يَا قَوْمِ hitabını üç kez yinelemesi onların tamamen gaflete

<sup>33</sup> وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لَيْلًا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ فَلَا تَحْسَبُوهُمْ وَآخِشُونِي “*(Ey mü’minler!) Siz de nerede olursanız olun, yüzünüzü Mescid-i Haram’a doğru çevirin ki, zalimlerin dışındaki insanların elinde (size karşı) bir koz olmasın. Zalimlerden korkmayın, benden korkun. Böylece size nimetlerimi tamamlayayım ve doğru yolu bulasınız.*” (el-Bakara 2/150).

<sup>34</sup> Molla Gürânî, Şihâbüddîn Ahmed b. İsmâil, *Gâyetü’l-emânî fî tefsîri’l-keâmî’r-rabbânî*, thk. Hâmid b. Ya’kûb el-Furayh vd. (Riyad: Dârü’l-Hadâra, 2018), 1/667. Diğer örnekler için bk. 1/1085, (Âl-i İmrân 3/30); 5/73 (el-Mü’minûn 23/94); 5/915 (Fâtır 35/39); 6/128 (es-Sâffât 37/179); 6/144-145 (Sâd 38/12-14); 7/108 (el-Kamer 54/30); 7/343 (el-Mücâdele 58/20); 7/415 (el-Mümtehine 60/6); 7/1265 (et-Tekâsür 102/4); 7/1365 (en-Nâs 114/1-3).

<sup>35</sup> en-Nahl 16/89.

<sup>36</sup> en-Nahl 16/84.

<sup>37</sup> Molla Gürânî, *Gâyetü’l-emânî*, 4/241.

<sup>38</sup> el-Mü’min 40/41.

<sup>39</sup> Bk. el-Mü’min 40/38-39, 41.

battıklarını ortaya koyar.<sup>40</sup> Bu tekrîr üslûbunda onları gaflet uykusundan uyandırmak, nidâ edilen hususa önem vermelerini sağlamak ve kendisinin nasihatine karşılık onların tavırlarını kınamak vardır.<sup>41</sup>

### 1.3. Vehmi Kaldırmak İçin Tekrîr

وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِي “Hani iznimle çamurdan kuş şekline benzer bir şey yapıyordun da içine üflüyordun, benim iznimle hemen bir kuş oluyordu. Yine benim iznimle doğuştan körü ve alacalıyı iyileştiriyordun. Hani benim iznimle ölüleri de (hayata) çıkarıyordun.”<sup>42</sup> Müellif ayette بِإِذْنِي “benim iznimle” ifadesinin üç kez tekrîr edilmesinin manayı kuvvetlendirdiğini belirtmiştir. Nitekim buradaki belâğî nükte, dalâlet ehli olan kimselerin Hz. İsa’nın (a.s.) tüm bu mucizeleri yalnızca kendi başına gerçekleştirdiğine dair vehimlerini yok etmek içindir.<sup>43</sup> Dolayısıyla Hz. İsa’nın beşikte iken konuşması, çamurdan canlanan kuşlar yapması, doğuştan âmâ olanları ve cüzzamlı hastaları iyileştirmesi, ölüleri kabirlerinden çıkartıp onlara hayat vermesi gibi mucizelerinin asıl müsebbibinin Allah Teâlâ olduğunu vurgulamak ve bunun dışındaki herhangi bir yanlış zannı ortadan kaldırmak için ifade yinelenmiştir.

فَوَيْلٌ لَّهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ “Vay ellerinin yazdıklarından ötürü onların haline! Vay kazandıklarından dolayı onların haline!”<sup>44</sup> Molla Gürânî ayette وَيْلٌ لَّهُمْ “Vay onların haline” ifadesinin tekrîriyle ilgili şunları kaydetmiştir: Bu ifadenin eylemler için ayrı ayrı tekrîri her iki fiile ayrı ayrı mübâlağa anlamı katmaktadır.<sup>45</sup> Dolayısıyla وَيْلٌ لَّهُمْ ifadesi “yazma” ve “kazanma” fiilleri için ayrı ayrı tekrîr edilmeseydi sanki vâdin yalnızca bu iki işi birlikte yapana gerekli olacağı yani her iki durum için sadece bir azap olacağı zannedilebilirdi. Oysaki bu üslûpla her bir fiili işleyene ayrı bir azabın olacağı bildirilmektedir. Bu nedenle ifadenin tekrîriyle böyle bir şüphe giderilmiş olur.<sup>46</sup>

<sup>40</sup> Molla Gürânî, *Gâyetü'l-emânî*, 6/318.

<sup>41</sup> Beydâvî, *Envârü't-tenzil*, 5/58.

<sup>42</sup> el-Mâide 5/110.

<sup>43</sup> Molla Gürânî, *Gâyetü'l-emânî*, 2/410.

<sup>44</sup> el-Bakara 2/79.

<sup>45</sup> Molla Gürânî, *Gâyetü'l-emânî*, 1/496.

<sup>46</sup> Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahrü'l-muhît fi't-tefsîr*, thk. Sitkî Muhammed Cemîl (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420/1999), 1/448.



#### 1.4. Mübâlağa İçin Tekrîr

“Onlardan ne bir dost edinin, ne de bir yardımcı.”<sup>47</sup> Ayette müslümanların münafıkları dost edinmeleri yasaklanmış ve onlarla her türlü ilişkinin kesilmesi emredilmiştir. Müellife göre bu yasaklama manasını mübâlağalı kılmak için nehiy edatı لَا iki defa tekrîr edilmiş ayrıca manayı daha da kuvvetlendirmek maksadıyla mefûl olan وَلِيًّا ve نَصِيرًا ifadeleri nekra olarak zikredilmiştir.<sup>48</sup>

#### 1.5. Tahkîr İçin Tekrîr

هَآأَنْتُمْ هَؤَلَاءِ حَآجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَآجُونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ *“İşte siz böyle kimselersiniz! Hadi hakkında bilgi sahibi olduğunuz konuda tartıştınız; fakat bilgi sahibi olmadığınız konuda niçin tartışıyorsunuz! Oysaki Allah, her şeyi bilir, siz ise bilmezsiniz.”*<sup>49</sup> Necran Hristiyanları ve Yahudi din adamları Hz. İbrahim’in (a.s.) kendi dinleri üzerine olduğunu iddia etmişler ve bu konuda Peygamber Efendimizle (s.a.v.) tartışmaya girmişlerdi. Müellif ayetteki هَآ tenbîh edatının muhatapların gaflet hallerinde çok ileri gittiklerini bildirmek ve tahkîr maksadıyla tekrîr edildiğini ifade etmiştir. Sanki bu üslûpla *“Sizin kitabınızda aslı olmasına rağmen batıl olan düşüncelerinizle bu konuyu münakaşa ediyor olmanız, ahmaklığınızın göstergesidir. Nasıl oluyor da doğrusu ve yanlışı birbirine karışmayan bir meselede tartışabiliyorsunuz?”* denilmiş gibidir.<sup>50</sup>

فَلِ الْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سَتَدْعُونَ إِلَى قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ فَإِنْ تُطِيعُوا يُؤْتِكُمُ اللَّهُ أَجْرًا حَسَنًا وَإِنْ تَتَوَلَّوْا كَمَا تَوَلَّيْتُمْ مِنْ قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا *“Siz, güçlü kuvvetli bir kavme karşı teslim oluncaya kadar savaşmaya çağırılacaksınız. Eğer itaat ederseniz Allah size güzel bir mükâfat verir. Ama önceden döndüğünüz gibi yine dönerseniz, Allah sizi elem dolu bir azaba uğratar.”*<sup>51</sup> Molla Gürânî’ye göre الْمُخَلَّفُونَ *“(Savaştan) geri kalanlar”* ifadesinin bu sûrede üç kez tekrîri<sup>52</sup> zikredilen ismin çirkinliğini

<sup>47</sup> en-Nisâ 4/89.

<sup>48</sup> Molla Gürânî, *Gâyetü'l-emânî*, 2/159.

<sup>49</sup> Â-i İmrân 3/66.

<sup>50</sup> Molla Gürânî, *Gâyetü'l-emânî*, 1/1132-1133.

<sup>51</sup> el-Fetih 48/16.

<sup>52</sup> Bk. el-Fetih 48/11, 15, 16.

beyân etmek ve işitenler nezdinde onların durumlarının tahkîr edildiğini bildirmek içindir.<sup>53</sup>

### 1.6. Te'kîd İçin Tekrîr

“*Kur'ân, namazı dosdoğru kılan, zekatı veren ve ahirete de kesin olarak inanan mü'minler için bir hidayet rehberi ve bir müjdedir.*”<sup>54</sup> Müellife göre ahirete yakinen inanmak dini sorumluluğun meşakkatini üstlenmeye gerekli olan Allah korkusunu da zorunlu kılar. Bu yüzden ayette **هُم** zamiri tekrîr edilmiştir. Dolayısıyla ayette **وَهُم بِالْآخِرَةِ يُوْقِنُونَ لَا يَغْيَرُهَا وَهُمْ الْمُؤْمِنُونَ لَا غَيْرُهُمْ** “*Onlar başka bir şeye değil ahirete kesin olarak inananlardır ve başkası değil onlar müminlerin ta kendileridir*” manası ifade edilmiş gibidir.<sup>55</sup>

“*Göklerdeki her şey, yerdeki her şey Allah'ındır.*”<sup>56</sup> Molla Gürânî bu ibarenin bir önceki ayetteki<sup>57</sup> ifadenin tekrîri olmasının manayı te'kîd ettiğini ifade etmiştir. Çünkü her hayrın hakikatinde takvâ ve Allah korkusu vardır. Bu tekrîr ayetin devamında zikredilecek ibareler için bir temhîd (ön hazırlık) niteliği taşır.<sup>58</sup> Ayrıca bu ifadenin tekrîri muhatapların Allah'a karşı gelmekten sakınmaları, O'na itaat etmeleri ve isyanda bulunmamaları için takvâ sahibi olmanın nedenini zihinlere yerleştirmeyi amaçlar.<sup>59</sup>

“*Onlar, hem bu dünyada, hem de kıyamet gününde lanete uğratıldılar. Biliniz ki Âd kavmi, Rablerini inkâr etti. (Yine) biliniz ki Hûd'un kavmi Âd, Allah'ın rahmetinden uzaklaştı.*”<sup>60</sup> Müellife göre ayette **أَلَّا** tenbih edatının ve Âd kavminin isminin tekrîri ve helak edilmelerinden sonra bile kendilerine beddua edilmesi, indirilen azaba layık olduklarına işarettir.<sup>61</sup>

<sup>53</sup> Molla Gürânî, *Gâyetü'l-emânî*, 6/616.

<sup>54</sup> en-Neml 27/2-3.

<sup>55</sup> Molla Gürânî, *Gâyetü'l-emânî*, 5/396.

<sup>56</sup> en-Nisâ 4/132.

<sup>57</sup> Bk. en-Nisâ 4/131.

<sup>58</sup> Molla Gürânî, *Gâyetü'l-emânî*, 2/220-221.

<sup>59</sup> Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâ'iki gavâmidî't-tenzîl ve 'uyûnî'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1407/1986), I, 574.

<sup>60</sup> Hûd 11/60.

<sup>61</sup> Molla Gürânî, *Gâyetü'l-emânî*, 3/784.

“Oysa onlar daha önce kendilerine yağmur yağdırılmadan evvel kesin bir ümitsizliğe kapılmışlardı.”<sup>62</sup> Molla Gürânî ayetteki قَبْلِ مِنْ ifadesinin tekrîrinin manayı te’kîd ettiğini zikretmiştir. Bu üslûp yağmurun indirilme süresi uzadığı için onların ümitsizliklerinin tamamen arttığına delalet eder.<sup>63</sup>

“Onlar gelip geçmiş bir ümmettir. Onların kazandıkları kendilerinin, sizin kazandıklarınız sizindir. Siz onların yaptıklarından sorumlu tutulacak değilsiniz.”<sup>64</sup> Bakara sûresinin 134. ayetinin tekrîri olan bu ayette atalarıyla övünmeyi tabiatlarına yerleştiren ve onlara güvenen toplumlara mübâlağalı bir uyarı vardır. Ayrıca bu üslûp geçmişteki ümmetleri taklit etme hususunda müminleri ikaz etmek için kullanılmış bir hitap şeklidir. Dolayısıyla müellife göre tekrîrin amacı onların Allah’tan başka bir ilaha inanma teşebbüsünü sonlandırmak, bunu te’kîd ve takrîr etmektir.<sup>65</sup>

### 1.7. Teşvik İçin Tekrîr

“Andolsun, biz Kur’ân’ı düşünüp öğüt almak için kolaylaştırdık. Var mı düşünüp öğüt alan?”<sup>66</sup> Bu ayet Âd,<sup>67</sup> Semûd,<sup>68</sup> Lût<sup>69</sup> ve Firavun<sup>70</sup> kavimleriyle alakalı kıssaların her birinin başında tekrîr edilmiştir. Bundaki maksat muhatapların gafletten sakındırılmaları için uyarının sürekli yenilenmesi ve söz konusu öğüde teşvik edilmeleridir. Müellife göre Kur’ân-ı Kerîm’deki bütün tekrîrlerin asıl hikmeti budur.<sup>71</sup>

“Şüphesiz senin Rabbin mutlak güç sahibi ve çok merhametli olandır.”<sup>72</sup> Bu ayet bu sûredeki kıssaların başında ve sonunda tekrîr edilmiştir.<sup>73</sup> Müellife göre hakikate karşı sağır ve dilsiz kesilip akletmeyen

<sup>62</sup> er-Rûm 30/49.

<sup>63</sup> Molla Gürânî, *Gâyetü’l-emânî*, 5/668; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/485; Beydâvî, *Envâru’t-tenzîl*, 4/209.

<sup>64</sup> el-Bakara 2/141.

<sup>65</sup> Molla Gürânî, *Gâyetü’l-emânî*, 1/644-645; Beydâvî, *Envâru’t-tenzîl*, 1/110.

<sup>66</sup> el-Kamer 54/40.

<sup>67</sup> Bk. el-Kamer 54/17.

<sup>68</sup> Bk. el-Kamer 54/22.

<sup>69</sup> Bk. el-Kamer 54/32.

<sup>70</sup> Bk. el-Kamer 54/40.

<sup>71</sup> Molla Gürânî, *Gâyetü’l-emânî*, 7, 123.

<sup>72</sup> eş-Şuarâ 26/191.

<sup>73</sup> Bk. eş-Şuarâ 26/9, 68, 104, 122, 140, 159, 175.

kimselere bu öğütleri defalarca okumak daha yerinde olur. Nitekim öğüt ve hatırlatmada tekrîr üslûbu, talepte bulunulan hususa karşı muhatapların mazeretini ortadan kaldırmak, tebliği ve tembihi yaymak için kullanılır.<sup>74</sup>

### 1.8. Takbîh İçin Tekrîr

“*Şuayb'ı*” الدِّينَ كَذَّبُوا شُعَيْبًا كَأَن لَّمْ يَغْنَوْا فِيهَا الَّذِينَ كَذَّبُوا شُعَيْبًا كَانُوا هُمُ الْخَاسِرِينَ *Şuayb'ı yalanlayanlar sanki orada hiç yaşamamışlardı. Şuayb'ı yalanlayanlar var ya, asıl ziyana uğrayanlar onlar oldu.*”<sup>75</sup> Molla Gürânî “*Şuayb'ı*” الدِّينَ كَذَّبُوا شُعَيْبًا *Şuayb'ı yalanlayanlar*” ifadesinin ism-i mevsûl ile birlikte isti'nâf ve isim cümlesi olarak tekrîr edilmesindeki hikmeti şöyle açıklıyor: Bu üslûp onların hallerinin çirkinliğini daha etkili bir şekilde dile getirmek ve kavminin ileri gelenlerinin söyledikleri sözleri kınamak içindir.<sup>76</sup>

### 1.9. Tehvîl İçin Tekrîr

بَلِ السَّاعَةِ مَوْعِدُهُمْ وَالسَّاعَةُ أَذَى وَأَمْرٌ *Hayır, kıyamet, onların (görecekları asıl azabın) vaktidir. Kıyamet (azabı) ise daha müthiş ve daha acıdır.*”<sup>77</sup> Müellife göre السَّاعَةُ “*kıyamet*” ifadesinin tekrîri tehvîl içindir. Ayrıca bu ayetteki zamirin merciinin önceki ayette bahsi geçen Bedir savaşı olduğu vehmedilmesin diye ifade ikinci kez zikredilmiştir.<sup>78</sup>

### 1.10. Tekrîr Olmayan Tekrîr

وَيَلِّ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ *O gün vay yalanlayanların haline!*”<sup>79</sup> Müellife göre bu ayet her ne kadar lafzen tekrîr edilse de bağlamıyla birlikte düşünüldüğünde tekrîr değildir. Zira önceki وَيَلِّ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ ifadesi<sup>80</sup> ahiret azabı, burada ise dünya azabı için zikredilmiştir. Öte yandan tekrîrin korkutma maksatlı kullanımının daha yerinde olacağı belirtilmiştir.<sup>81</sup>

وَأَذِنْتُ لِرَبِّهَا وَحَقَّتْ *Rabbini dinlediği zaman -ki ona yaraşan da budur- (insan yaptıklarını karşısında bulur!)*”<sup>82</sup> Bu ayet aynı ibareyle öncesinde de

<sup>74</sup> Molla Gürânî, *Gâyetü'l-emânî*, 5/373-374.

<sup>75</sup> el-A'râf 7/92.

<sup>76</sup> Molla Gürânî, *Gâyetü'l-emânî*, 2/718.

<sup>77</sup> el-Kamer 54/46.

<sup>78</sup> Molla Gürânî, *Gâyetü'l-emânî*, 7/129.

<sup>79</sup> el-Mürselât 77/19.

<sup>80</sup> el-Mürselât 77/15.

<sup>81</sup> Molla Gürânî, *Gâyetü'l-emânî*, 7/896-897.

<sup>82</sup> el-İnşikâk 84/5.

zikredilmiştir.<sup>83</sup> Müellife göre bu bir tekrîr değildir. Çünkü ilki gökyüzü bu ise yeryüzüyle ilgili bir ayettir.<sup>84</sup>

فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ “O halde, Rabbinizin hangi nimetlerini yalanlıyorsunuz?”<sup>85</sup>

Molla Gürânî bu ayeti tekrîr olarak değerlendirmez. Fakat her tekrârı o ayetin müteallakı/bağlanılanı itibariyle Allah Teâlâ'nın ilminin ve kudretinin kemaline bir vurgu, faydalarının sayılamayacağı nimetlerine karşılık şükre teşvik ve emirlerine itaat gibi mana bağlamlarıyla birlikte ele alır.<sup>86</sup>

## Sonuç

Molla Gürânî, tefsirinde ayetlerdeki lafzî tekrîrlerin manaya katkısına ve muhatap üzerindeki etkisine dikkat çekmiştir. *Gâyetü'l-emânî*'deki örnekler ele alındığında Kur'ân-ı Kerîm'de aynı sûrede veya ayette geçen lafzî tekrîrlerde yinelenen ifadeler bağlamı itibariyle ilave anlamlara delalet etmektedir. Nitekim bu ifadeler ilkindeki temel anlamının yanında te'kîd, tahkîr, takbîh ve tehvîl gibi manalar ihtiva ettiği için duyuşsal ve bilişsel olarak muhatabın zihninde farklı anlamsal çağrışımlara neden olmaktadır.

Bu bağlamda zikredilen lafzî tekrîrlerdeki genel maksat sözün kuvvetini artırmak, buyruklara tabi olma hususunda muhatabın mazeretini ortadan kaldırmak ve hükme uygun davranmasını sağlamaktır. Bunun yanında şüpheyeye ve zanna açık hususlarda hükmü kesinleştirmek, ikazı daha ziyadeli bir üslûpla bildirmek, çağrıya önem verilmesini sağlamak, nehyedilen hususu açıkça vurgulamak, kınanan bir vasfın çirkinliğini beyân etmek, emre itaatini ve nehyden kaçınmanın temelindeki takva ilkesini benimsetmek, öğütlere teşvik, muhatabın halini ve sözünü kınamak gibi maksatlar söz konusudur.

Literatürde müteallakı/bağlanılanı çoklu olan tekrârların tekrîr olup olmadığı konusunda farklı yaklaşımlar vardır. Müellifin tekrîr olmayan tekrârlar için örnek sunduğu ayetlerde öne sürdüğü argüman bağlamın farklı olmasıdır. Fakat bağlamı itibariyle muhataplar ve konu değiştiği halde kavimlerle ilgili her bir kıssanın başında ve sonunda yinelenen ifadeleri tekrîr olarak değerlendirmesi ikilem teşkil eder. Bununla beraber her ne kadar kavram

<sup>83</sup> Bk. el-İnşikâk 84/2.

<sup>84</sup> Molla Gürânî, *Gâyetü'l-emânî*, VII, 1045.

<sup>85</sup> er-Rahmân 55/16.

<sup>86</sup> Bk. Molla Gürânî, *Gâyetü'l-emânî*, 7/153-195.

farklılığı olsa da ayetlerdeki lafzî tekrîrlerin manaya zâid bir etkide bulunduğu âşikârdır.

### Kaynakça

- Altuntaş, Muhammed Eser. *Molla Gürânî'nin Gâyetü'l-emânî Adlı Tefsirinde Belâgat Uygulamaları*. İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *İ'câzü'l-Kur'ân*. thk. es-Seyyid Ahmed Sakr. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1997.
- Bedevî Tabâne. *Mu'cemü'l-belâgati'l-'Arabiyye*. Cidde: Dâru'l-Menâra, 1988.
- Beydâvî, Nâsîrüddîn Ebû Saîd b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. haz. Muhammed Abdurrahman el-Maraşî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, t.y.
- Bulut, Ali. *Belâgat Meânî-Beyân-Bedî'*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2019.
- Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, Eyyub b. Musa el-Hüseynî. *el-Külliyât: Mu'cem fi'l-müstalahât ve'l-furûki'l-lügaviyye*. thk. Adnan Derviş, Muhammed el-Misrî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf. *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*. thk. Sıtkî Muhammed Cemîl. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1420/1999.
- Fîrûzâbâdî, Ebu't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsu'l-muhît*. thk. Muhammed Nuaym el-Araksûsî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Hâşimî, Seyyid Ahmed. *Cevâhiru'l-belâga fi'l-meânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. thk. Yusuf Sumeylî. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1999.
- İbn Ebî'l-İsba', Ebû Muhammed Zekiyyüddîn b. Zâfir el-Misrî. *Tahrîru't-tahbîr fî sinâti's-şî'r ve'n-nesr*. thk. Hifnî Muhammed Şeref. Kahire: Lecnetü İhyâi't-Türâsî'l-İslâmî, 1963.
- İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Feth Ziyâüddîn b. el-Cezerî. *el-Meseli's-sâ'ir fî edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*. thk. Ahmed el-Havfî-Bedevî Tabâne. 4 Cilt. Kahire: Dâru'n-Nahda, t.y.
- İbn Hicce, Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Hicce el-Hamevî. *Hizânetü'l-edeb ve gâyetü'l-ereb*. thk. İsam Şekıyu. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl-Daru'l-Bihâr, 2004.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâr-u Sâdır, 1414/1993.
- İbn Reşîk el-Kayrevânî, Ebû Alî el-Hasen el-Ezdî. *el-'Umde fî mehâsini's-şî'r ve âdâbih ve nakdih*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1981.
- Kâsım-Dîb, Muhammed Ahmed-Muhyiddin. *'Ulûmu'l-belâga el-bedî' ve'l-beyân ve'l-me'ânî*. Trablus: Müessesetü'l-Hadîse li'l-Kitâb, 2003.
- Kazvînî, Celâlüddîn Muhammed b. el-Hatîb. *et-Telhîs fî 'ulûmi'l-belâga*. thk. Abdurrahman el-Berkûkî. Kahire: Dâru'l-Fıkrî'l-Arabî, 1904.

- Merâğî, Ahmed Mustafa. *'Ulûmu'l-belâga*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Meydânî, Abdurrahmân Hasan Habenneke. *el-Belâgatu'l-'Arabiyye ususuhâ ve 'ulûmuhâ ve funûnuhâ*. 2 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1996.
- Molla Gürânî, Şihâbüddîn Ahmed b. İsmâil. *Gâyetü'l-emânî fî tefsîri'l-ke'lâmî'r-rabbânî*. thk. Hâmid b. Ya'kûb el-Furayh vd. 7 Cilt. Riyad: Dâru'l-Hadâra, 2018.
- Saraç, M. Ali Yekta. *Klâsik Edebiyat Bilgisi Belâgat*. İstanbul: Gökkuşbu Yayınları, 2019.
- Süyûtî, Ebu'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim. 4 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1974.
- Tâhirü'l-Mevlevî, *Edebiyat Lügati*. nşr: Kemâl Edib Kürkçüoğlu. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1994.
- Teftâzânî, Sa'duddîn. *el-Mutavvel şerhu Telhîsi Miftâhi'l-'ulûm*. thk. Abdulhamid Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî. *Keşşâfû ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*. thk. Ali Dehruç. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1996.
- Zemaşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâ'iki gavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407/1986.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, t.y.

**Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı/ Contribution of Authors**

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütülmüştür.  
The research was conducted by a single author.

\*\*\*\*\*

**Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest**

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.  
There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

\*\*\*\*\*

**İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy**

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.  
This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

\*\*\*\*\*

**Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement**

Bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.  
In this study, the rules stated in the “Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive” were followed

\*\*\*\*\*



## TANZİMAT SONRASI OSMANLI CEZA HUKUKU DÜZENLEMELERİ

Mehmet Özkan\*

### Öz

Osmanlı hukuku esas itibarıyla İslam hukukuna dayanmaktadır. İslam hukukunun devlet başkanına düzenleme yapma yetkisi verdiği alanlarda ise hukuka aykırı olmamak şartıyla kanunnâmeler düzenlenmiştir. Bu tür düzenlemelerin yapıldığı alanlardan biri de ceza hukukudur. Osmanlı'da örfî hukuk kapsamında değerlendirilen ve ceza hukukuna ilişkin düzenlemelere yer verilen kanunnâmeler arasında Fâtih Sultan Mehmed (ö. 886/1481), II. Bayezid (ö. 918/1512), Yavuz Sultan Selim (ö. 926/1520), Kânûnî Sultan Süleyman (ö. 974/1566), II. Selim (ö. 982/1574), III. Murad (ö. 1003/1595), IV. Murad (ö. 1049/1640), IV. Mehmed (ö. 1104/1693) ve diğer Osmanlı padişahları dönemlerinde hazırlanan kanunnâmeler sayılabilir. Tanzimat ve sonrasında da ceza kanunnâmeleri hazırlanmaya devam edilmiştir. İlk ceza kanunnâmesi Tanzimat Fermanı (1839) sonrasında kabul edilen ilkeler doğrultusunda 1840 yılında hazırlanmıştır. Bu kanun genel olarak İslam ceza hukukundan alınan hükümlerden oluşmaktadır. 1851 tarihli ceza kanunu (kanun-ı cedîd), 1840 tarihli ceza kanununun ta'dîli niteliğindedir. Bu kanunda şer'î hükümlere bir öncekine göre daha fazla yer verildiği görülmektedir. 1858 tarihli ceza kanunu ise mukaddimesinde ifade edildiği üzere şahsi haklara hâle getirmemek üzere şer'an devlet başkanına tanınan ta'zîr cezalarını düzenleme yetkisi çerçevesinde hazırlanmıştır. Bu kanunun, şer'î hükümleri esas alan daha önceki ceza kanunnâmelerinin devamı niteliğinde fakat Tanzimat'ın etkisiyle Avrupa kanunlarındaki şekil ve sistematik ile düzenlendiği söylenebilir. Bu çalışmada Tanzimat sonrasında hazırlanan ve yürürlüğe giren bu üç ceza kanunnâmesinde yer alan suç ve cezalar ele alınmıştır. Söz konusu kanunnâmelerde yer alan cezalar genellikle ta'zîr kapsamında olup idam, hapis, celde (sopa), tekdîr ve tevbih (kınama ve azarlama), nefy ve tağrib (sürgün), teşhîr, memuriyetten uzaklaştırma, müsadere, para cezası, kürek, prangabend ve benzeri şekillerde düzenlenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Osmanlı, Ceza Hukuku, Tanzimat, Kanunnâme, Ceza.

## OTTOMAN CRIMINAL LAW REGULATIONS AFTER THE TANZİMAT

### Abstract

Ottoman law is essentially based on Islamic law. In areas where Islamic law gives the head of state the authority to make regulations, laws were issued on the condition that they are not against the law. One of the areas where such regulations are made is criminal law. Among the laws that were evaluated within the scope of customary law in the Ottoman Empire and included regulations regarding criminal law, there are

\* Doç. Dr., Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı.

**e-mail:** ozkanihl@hotmail.com, **ORCID:** <https://orcid.org/0000-0002-6060-4098>

**Atıf/Citation:** Özkan, Mehmet. "Tanzimat Sonrası Osmanlı Ceza Hukuku Düzenlemeleri". *BAİD* 15 (Haziran 2022), 241-277.

the law codes prepared during the reigns of Fatih Sultan Mehmed (d. 886/1481), Bayezid II (d. 918/1512), Yavuz Sultan Selim (d. 926/1520), Kanunî Sultan Süleyman (d. 974/1566), Selim II (d. 982/1574), Murat III (d. 1003/1595), Murat IV (d. 1049/1640), Mehmet IV (d. 1104/1693) and other Ottoman sultans. Penal codes continued to be prepared during and after the Tanzimat. The first penal code was prepared in 1840 in line with the principles adopted after the Tanzimat Fermanı (1839). This law generally consists of provisions taken from Islamic criminal law. The penal code (kanun-ı cedid) of 1851 is an amendment to the penal code of 1840. In this law, it is seen that the sharia provisions are given more place than the previous one. The penal code of 1858, on the other hand, was prepared within the framework of the authority to regulate the "tazir" punishments granted to the sharia head of state, as stated in its introduction, without prejudice to personal rights. It can be said that this law is a continuation of previous penal codes based on sharia provisions, but it was regulated in the form and systematically in European laws with the effect of Tanzimat. In this study, the crimes and punishments in these three penal codes, which were prepared and entered into force after the Tanzimat, will be discussed. Penalties in the aforementioned laws are generally within the scope of tazeer and are death row, imprisonment, calda (lashing), takdeer and tawbeeh (reprimand and scolding), nafy and tagreeb (exile), tasheer (exposure), dismissal from civil service, confiscation, fine, rowing penalty, prangabend (be shackled) and so on.

**Keywords:** Islamic Law, Ottoman, Criminal Law, Tanzimat, Kanunname, Penalty.

## Giriş

Ceza, kelime olarak karşılık, suç işleyenler hakkında uygulanan yaptırım, ukûbet gibi anlamlara gelmektedir.<sup>1</sup> Bir hukuk terimi olarak ise, kamu yararını korumak amacıyla tayin edilen yasak/haram fiiller ve bunlara karşı devletin uyguladığı cezalar açısından fert ile devlet arasındaki ilişkileri düzenleyen hukuk şeklinde tanımlanabilir.<sup>2</sup> Cezalandırmada toplumsal düzenin korunması, adaletin sağlanması, suçlunun ıslahı suçtan sakındırma gibi amaçlar gözetilmektedir.<sup>3</sup> İslam hukukunda naslarla belirlenip belirlenmemesi bakımından cezalar had, kisas ve ta'zîr şeklinde üç grupta ele alınmıştır.<sup>4</sup> Osmanlı, hukukun tüm alanlarında olduğu gibi ceza hukuku sahasında da esas itibarıyla İslam ceza hukukunu esas almıştır. Osmanlı padişahlarının İslam'ın devlet başkanına düzenleme yapma yetkisi tanıdığı alanlardan biri olan ta'zîr cezalarını şer'î hukuka aykırı olmamak şartıyla kanunnâmelerle düzenledikleri bilinmektedir. Örfî hukuk kapsamında değerlendirilen bu çalışmalar Osmanlı'nın batılılaşma sürecinin hızlandığı Tanzimat Fermanı'nın ilanından (1839) sonra da devam etmiştir. Bu çalışmada İslam-Osmanlı ceza hukuku,

<sup>1</sup> Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998), 55.

<sup>2</sup> Cevat Akşit, *İslam Ceza Hukuku ve İnsani Esasları* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1976), 34.

<sup>3</sup> Abdullah Çolak, *İslam Ceza Hukuku* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2018), 79.

<sup>4</sup> bk. Serahsi, Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl. *el-Mebsût* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1983), 9/36; İbn Abidin, *Reddül-muhtâr ala'd-dürri'l-muhtâr* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984), 4/3; Ömer Nasuhi Bilmen, *"Hukukî İslamiyye ve Istılahatı Fikhiyye" Kamusu* (İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, ty.), 3/187; Akşit, *İslam Ceza Hukuku ve İnsani Esasları*, 85-87.

Tanzimat sonrasında Osmanlı'da ceza hukuku alanında hazırlanan ve yürürlüğe konan düzenlemeler incelenecek, özellikle de 1840, 1851 ve 1858 tarihli ceza kanunnamelerinde yer alan suç ve cezalar ele alınacaktır.

## 1. İslam-Osmanlı Ceza Hukuku

Osmanlı hukuku diğer hukuk sistemleri gibi müstakil bir hukuk sistemi olmayıp esas itibarıyla İslam hukukuna dayanır. Bu nedenle de şer'î hukukun hükümleri Osmanlı hukukunun da esas prensiplerini oluşturur. Osmanlı hukukunun yapısını oluşturan diğer bir hukuk da şer'î hukukun boşluk bıraktığı alanlarda bu hukuka aykırı olmamak kaydıyla hükümdar tarafından kanunnâmelerle meydana getirilen örfî hukuktur.<sup>5</sup> Burada örfî hukuk, örf ve âdet hukuku anlamında olmayıp devlet tarafından konulan hukuk anlamındadır.<sup>6</sup> Osmanlı'da örfî hukuk, hukukun pek çok alanında uygulanmıştır. Bu alanlardan biri de ceza hukukudur.

İslam hukukunda "ukûbât" başlığı altında ele alınan suç ve cezalar had, kısas ve ta'zîr olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Had cezası, Allah hakkı olmak üzere icra edilmesi gereken ve miktarı şâri tarafından belirlenen ceza olarak tanımlanmaktadır.<sup>7</sup> Kısasa, kul hakkı olması, taz'îre de devlet başkanının takdirıyla belirlenmesi nedeniyle had denmez.<sup>8</sup> Had, şer'an miktarı muayyen olan cezalar şeklinde tanımlanmıştır.<sup>9</sup> Bu tanıma göre cezaların şer'an belirlenmiş olması bakımından kısas cezaları da bu kapsama girmektedir. Bu durumda had kavramının kısası da içine alacak şekilde bir geniş anlamı, bir de kısası dışarıda bırakacak şekilde dar anlamı olduğu söylenebilir. Burada yapılan tasnifte had cezasının dar anlamı esas alınmıştır.

Had suçları zina, kazif, hırsızlık, yol kesme, şarap içme, irtidat ve bağydır.<sup>10</sup> Had cezaları, işlenen suçlara göre darb, hapis, kat'ı uzuv, katl ve recm şeklinde

<sup>5</sup> Halil Cin - Ahmet Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1995), 1/300; Ekrem Buğra Ekinci, *Osmanlı Hukuku -Adalet ve Mülk-* (İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2016), 101; Münteha Maşalı, *Osmanlı'da Ölüm Cezası*, (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 148.

<sup>6</sup> Mehmet Akif Aydın, Osmanlı Ceza Hukuku, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/ 478.

<sup>7</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 9/36; İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, 4/3; Bilmen, *Kamus*, 3/187; Akşit, *İslam Ceza Hukuku ve İnsani Esasları*, 85-87.

<sup>8</sup> İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr* (Mısır: Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbi ve Evlâdühü, 1389/1970), 5/212.

<sup>9</sup> Bilmen, *Kamus*, 3/187-188.

<sup>10</sup> Çolak, *İslam Ceza Hukuku*, 79.

uygulanmaktadır.<sup>11</sup> Buna göre zina suçunun cezası üç çeşittir. Sopa cezası (celde), sürgün (nefy ve tağrîb) ve hapis ile recmdir. Bekâr erkek ve kadın zina suçu işlediğinde cezası 100 sopa (celde) ve hapistir. Hanefî mezhebinde tağrîb cezası nefy (sürgün) olarak yorumlanmıştır. Bu suçu işleyen evli (muhsan) olması durumunda ise cezası recmdir.<sup>12</sup> Zina iftirasının (kazif) aslı cezası seksen sopa, tebeî cezası ise şahitliğin kabul edilmemesidir.<sup>13</sup> Şarap içme ve sarhoşluğun had cezası<sup>14</sup> sopa ile seksen kırbaç vurmaktır.<sup>15</sup> Hırsızlık suçunun cezası, işleme sıklığına göre sağ elin bilekten kesilmesi (kat'ı uzuv), sol ayağının topuktan kesilmesi veya hapistir.<sup>16</sup> Yol kesme (hırabe) suçunun cezası duruma göre idam (salb), sağ el ile sol ayağın çaprazlama kesilmesi (kat'ı uzuv), sağ el ile sol ayakların kesilmesi (kat'ı uzuv), önce el ve ayakların çaprazlama kesilmesi sonra idam ve hapistir.<sup>17</sup> İrtidat suçunun cezası ise suçlunun cinsiyetine göre ölüm, sürgün veya hapistir.<sup>18</sup>

Tek ve sabit cezalarının olması, re'sen takibe uğramaları, affa konu olmamaları ve hafifletici sebeplerin dikkate alınmaması had suçlarının ayırıcı özelliklerini oluşturmaktadır.<sup>19</sup>

<sup>11</sup> İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtâr*, 4/3; Bilmen, *Kamus*, 3/187-188.

<sup>12</sup> en-Nûr, 24/2; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahihu'l-Müslim (el-Câmiu's-sahîh)* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Hudûd", 12; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as, *Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Hudûd", 23; Muhammed b. İsa, *Sünenü't-Tirmizî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Hudûd", 8; Muhammed b. Yezid Mâce, *Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992) "Hudud", 7. Ayrıca bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 9/ 36; Cin-Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, 1/312.

<sup>13</sup> en-Nûr 24/4-5. Ayrıca bk. Ebu'l-fadl Mecdüddin el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li talîlî'l-muhtâr* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1984), 3/93.

<sup>14</sup> Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh, *Müsned* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 4/7. bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 24/30.

<sup>15</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned* 4/7; Serahsî, *el-Mebsût*, 24/30. Osmanlı devletinin son on yılına kadar uygulanan bu ceza, Men'-i Müskirat Kanununda biri hadd-i şeri olmak üzere alternatifli cezalar getirilmiştir. bk. Cin - Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, 1/315; Men'-i Müskirât Kanunu, *Ceride-i Resmîye*, 28 Şubat 1921, No. 4, md. 2, 3, 4.

<sup>16</sup> el-Mâide, 5/38. bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 9/166; Cin - Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, 1/316.

<sup>17</sup> el-Hucurât, 49/9; el-Mâide, 5/33. Ayrıca bk. Serahsî, *el-Mebsut*, 9/ 195-199; 10/ 124; Cin - Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, 1/317.

<sup>18</sup> el-Mâide 5/54, el-Bakara, 2/217, et-Tevbe, 9/74; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/127; Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "İstibatetü'l-mürted", 2, "Diyat", 6; Müslim, "Kasame", 25-26; İbn Mâce, "Hudud", 2; Ebû Dâvûd, "Hudud", 1; Nesâî, "Tahrimü'd-dem", 11, 14; Serahsî, *el-Mebsût*, 10/ 98, 108. İrtidat suçu ve cezaları için ayrıca bk. Sahip Beroje, *Farklı Bakış Açılıyla İrtidat Suçu ve Cezası* (Ankara: Fecr Yayınları, 2014), 47-86.

<sup>19</sup> Şentop, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukuku*, 17.

Kıyas suçları adam öldürme (katl) ve yaralamalarda (müessir fiil) failin işlediği suça denk bir ceza ile cezalandırılması anlama gelmektedir.<sup>20</sup> İslam hukuku eserlerinde “cinayet”<sup>21</sup> de denilen kıyas ve diyet suçları hadlerde olduğu gibi naslarla belirlenmiştir.<sup>22</sup> Adam öldürme suçu Hanefilerde kasten (amden), kasta benzer (şibh-i amd), hataen, hataya benzer ve tesebbüben öldürme şeklinde düzenlenmiş, bunların ilkinin kıyas cezası gerektireceği ifade edilmiştir.<sup>23</sup> Müessir fiillerde de aynı şekilde kasten ve hataen ayırımı yapılmış suçun cezası buna göre kıyas ve diyet cezası olarak düzenlenmiştir.<sup>24</sup> İslam hukukunda cinayetlere hapis, kıyas, diyet, gurre, mirastan mahrumiyet, kefare-i katl gibi cezalar uygulanmaktadır.<sup>25</sup> Kıyas suçları doğrudan kulların haklarıyla ilgili olmaları hasebiyle bunlarda sulh, af ve şefaata geçerli kabul edilmiştir.<sup>26</sup>

Ta’zîr suçları ise, hakkında muayyen bir şer’î had mevcut olmayan suçlardan dolayı te’dîb ve terbiye anlamında uygulanan cezalardır.<sup>27</sup> Başka bir ifadeyle ta’zîr suç ve cezaları, had, kıyas ve kefaret gerektiren suçlar dışında kalan ve meşrûiyeti Kitap, Sünnet ve icma ile sabit olan<sup>28</sup> bütün suçlardır. Ta’zîr suçuna konu olan fiiller İslam hukuku tarafından aslen yasak kabul edilen fakat herhangi bir ceza takdir edilmemiş fiillerle İslam hukuku tarafından yasaklanmamış fakat devlet başkanı (ülü’l-emr) tarafından yasaklanmış fiiller

<sup>20</sup> Muhammed b. Ahmed, İbn Rüşd, el-Hafid, *Bidâyetü’l-müctehid ve nihâyetü’l-muktesid* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1985), 2/331.

<sup>21</sup> İslam hukuku terimi olarak cinayet, insanın nefesine, azalarından herhangi birine veya kuva ve hislerine taalluk eden ve yapılması halinde kıyas veya diyeti (daman) gerektiren şer’an yasaklanmış fiil olarak tanımlanmıştır. Öldürme (katl) nefse, yaralama (cerh, azalara, azaların -mevcut olduğu halde- işlevsiz hale getirilmesi (ta ‘tîl) ise kuva ve hislere karşı işlenen suçlardır. bk. Bilmen, *Kamus*, 3/ 27-28.

<sup>22</sup> Taammüden öldürme, hataen öldürme ve yaralama suç ve cezaları için bk. el-Bakara 2/178-179, 194; en-Nisâ, 4/92; el-Mâide 5/45; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/49,63; Ebu Dâvûd, “Diyât”, 4, 15, 18; İbn Mâce, “Diyât”, 8; Nesâî, “Kasâme”, 32-33; Tirmizî, “Diyât”, 13; Ayrıca bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 26/ 59-69.

<sup>23</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/22; Bilmen, *Kamus*, 3/58.

<sup>24</sup> Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku* (İstanbul: Nesil Yayınları, 1986), 1/137.

<sup>25</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/22-34; İbn Abidin, *Reddü’l-muhtâr*, 6/527, 588; Bilmen, *Kamus*, 3/ 33. Ayrıca bk. Çolak, *İslam Ceza Hukuku*, 132-139.

<sup>26</sup> Çolak, *İslam Ceza Hukuku*, 80.

<sup>27</sup> İbn Âbidin, *Reddü’l-muhtâr*, 4/60; Bilmen, *Kamus*, 3/306.

<sup>28</sup> en-Nisâ, 4/34; et-Tevbe, 9/118; Ebû Dâvûd, “Salât”, 26. Ayrıca bk. Çolak, *İslam Ceza Hukuku*, 140.

şeklinde ikiye ayrılmıştır.<sup>29</sup> İslam hukuku pek çok ceza hükmünü bu kapsamda düzenlemiş, bunların belirlenmesini ve uygulamasını devlet başkanına ve onun nâibi olan hâkimler ile bir kısım devlet memurunun rey ve içtihadına bırakmıştır.<sup>30</sup>

Taz'ir cezası, hâkimin takdirine göre, ıslah oluncaya kadar idam, hapis ve sopa (celde)<sup>31</sup> olabileceği gibi i'lâm, vaaz ve nasihat, tekdîr ve tevbîh, nefy ve tağrîb (sürgün), teşhîr, memuriyetten azil, hedm-i beyt (ev yıkma), müsadere, para cezası şeklinde uygulanabilmektedir.<sup>32</sup> Ölüm cezasının ta'zîr kapsamına dâhil olup olmadığı konusunda İslam hukukunda farklı görüşler mevcuttur. Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezhepleri ölüm cezasını ta'zîr kapsamına almazken Hanefî mezhebi umumi maslahatın gerekli kılması halinde topluma zarar veren kişilere ta'zîr yoluyla ölüm cezası verilebileceğini ileri sürmüştür. Özellikle Hanefî fakihleri bu niteliği taşıyan ölüm cezasını "siyaseten katl" şeklinde ifade etmişlerdir.<sup>33</sup> Bunların dışında Osmanlı döneminde uygulanan bazı ta'zîr çeşitleri mevcuttur. Bunlar arasında en önemlileri kürek, prangabendlik ve kalebend (kal'a-bend) cezalarıdır.<sup>34</sup>

İslam hukuku devlet başkanına, ta'zîr cezalarının gerek alt ve üst sınırını belirleme gerekse kanunî düzenleme yapma yetkisi vermiştir.<sup>35</sup> Bu yetkiyi Osmanlı padişahları da kullanmış ve bu çerçevede bazı kanunnâmeler çıkarmışlardır.<sup>36</sup> Osmanlı'da ta'zîr suçları kapsamında kanunnâme ile yapılan ilk düzenleme Fatih dönemine (1451-1481) aittir. Benzer bir kanunnâme II. Bayezid döneminde (1481-1512) çıkarılmıştır. Yavuz döneminde (1512-1520)

<sup>29</sup> Akşit, *İslam Ceza Hukuku ve İnsani Esasları*, 58; *Cin-Akgündüz, Türk Hukuk Tarihi*, 1/326; Çolak, *İslam Ceza Hukuku*, 83.

<sup>30</sup> Bilmen, *Kamus*, 3/306; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/145.

<sup>31</sup> Mâlikîler dışındaki fakihler dayak cezasında üst sınır belirlemişlerdir. Örneğin Ebû Hanîfe'ye göre üst sınır 39 iken Ebû Yûsuf'a göre hür hakkında 95 veya 99'dur. Şâfiî'ye göre üst sınır hür için 40, köle için 20 iken Ahmed b. Hanbelî'e göre 10'dur. bk. Bilmen *Kamus*, 3/307-308.

<sup>32</sup> İbn Abidin, *Reddül-muhtâr*, 4/61; Bilmen *Kamus*, 3/306-309; Cin - Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, 1/328.

<sup>33</sup> Bilmen, *Kamus*, 3/307; Akşit, *İslam Ceza Hukuku ve İnsani Esasları*, 58; Cin - Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, 1/328; Maşalı, "Ölüm Cezası", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007; 34/41; Çolak, *İslam Ceza Hukuku*, 80.

<sup>34</sup> Cin - Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, 1/329-330. bk. Mehmet Koç, *Osmanlı Hukukunda Tazir Suç Ve Cezaları* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017).

<sup>35</sup> Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/145.

<sup>36</sup> Halil İnalçık, "Kanunnâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/333.

çıkarılan kanunnâme ise cinayet ve siyaset başlıklarıyla ilgili suçlar ve devletin ta'zîr kapsamında verebileceği cezaları düzenlemiştir. Kanunî döneminde (1520-1566) yapılan kanunnâmeler önceki kanunnâmelere benzer niteliktedir Ancak bu dönem kanunnâmesinde öncekilerden farklı olarak rüşvet, yankesicilik gibi suçlar da düzenlemeye konu edilmiştir.<sup>37</sup> Söz konusu kanunnâme 1846 yılına kadar yürürlükte kalmış<sup>38</sup> fakat II. Selim (1566-1574), III. Murat (1574-1595), IV. Murat (1623-1640) ve IV. Mehmet (1648-1687) dönemlerinde bazı suç ve cezalar ile ilgili yeni düzenlemeler yapılmıştır.<sup>39</sup>

## 2. Tanzimat Sonrası Osmanlı Ceza Hukuku

Sultan Abdülmecid döneminde (1839-1861) 26 Şaban 1255 (3 Kasım 1839)'da Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nun (Tanzimat Fermanı)<sup>40</sup> ilân edilmesinden sonra Osmanlı devletinde Batılılaşma anlamında birçok alanda önemli değişiklikler yaşanmıştır. Söz konusu değişiklik büyük ölçüde hukuk alanına da yansımıştır. Bu durum hukuk alanındaki gelişmeleri Tanzimat öncesi ve Tanzimat sonrası şeklinde ele almayı gerekli kılmıştır. Tanzimat fermanında hukuk sisteminde reform yapılarak Müslüman ve gayr-i müslim tebaa ile farklı din ve mezheplere mensup gayr-i müslim tebaa arasındaki ticaret ve ceza davaları için karma mahkemelerin kurulması, bu mahkemelerde geçerli olmak üzere ceza kanunlarının hazırlanması taahhüt edilmiştir. Yapılacak kanunların dayandırılacağı temel ilkelerden birinin de bütün tebaanın ırz, namus ve can güvenliğini korumak olduğu vurgulanmış, fermanında belirtilen hususlara riayetinin sağlanması ve ihlal durumunda gerekli cezaların verilebilmesi için ceza kanunu hazırlanmasının gereğinden söz edilmiştir.<sup>41</sup> Fermanında, kuruluşundan itibaren Osmanlı devletinin şer'î esaslara bağlı olduğu, son yüz elli yıldır çeşitli sebeplerle şer'î kanunlara uyulmaması nedeniyle güç kaybı yaşandığı, bu nedenle de yeni yapılacak kanunların şer'î esaslara uygun olması gerektiği

<sup>37</sup> Cin - Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, 1/331-333; Şentop, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukuku*, 21-22.

<sup>38</sup> Cin - Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, 1/333; Şentop, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukuku*, 21-22.

<sup>39</sup> Cin - Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, 1/333-334; Şentop, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukuku*, 21-22.

<sup>40</sup> Sarkis Karakoç, *Külliyât-ı Kavânîn*, Haz. M. Âkif Aydın, Fethi Gedikli, Mehmet Akman, Ekrem B. Ekinci, M. Macit Kenanoğlu, (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2006), 1/167.

<sup>41</sup> Halil İnalçık, "Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Humayunu", *Belleten XXVIII/112* (1964), 611, 613; Şentop, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukuku*, 25-27.

vurgulanmıştır.<sup>42</sup> Fermanda belirtilen temel esaslar dikkate alınarak üç ceza kanunnâmesi yayınlanmıştır. Bunlardan birincisi 1 Gurre-i Rebîulevvel 1256 (3 Mayıs 1840) tarihli Ceza Kanunnâmesi,<sup>43</sup> ikincisi 15 Rebiulâhir 1267 (14 Temmuz 1851) tarihli Kanun-ı Cedîd (Kanun-ı Ceza)'dır.<sup>44</sup> Üçüncüsü ise Osmanlı Devleti'nin sonuna kadar yürürlükte kalan 28 Zilhicce 1274 (9 Ağustos 1858) tarihli Ceza Kanunnâme-i Hümâyunu'dur.<sup>45</sup>

Tanzimat sonrası Osmanlı Devletinde yargı alanında ceza kanunâmelerinin yanı sıra başka bazı düzenlemeler de yapılmıştır. 1879 tarihli Usûl-i Mukâkemât-ı Cezâiye Kanun-ı Muvakkati kabul edilene kadar mer'iyetini sürdüren Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye'deki muhakeme usulü düzenlemeleri<sup>46</sup> bir tarafa bırakılacak olursa 19 Cemâziyelâhir 1296 (1879) tarihinde mer'iyete konulan, Usûl-i Mukâkemât-ı Cezaiyye Kanun-ı Muvakkati<sup>47</sup> bu düzenlemeler arasında sayılır. Nizâmiye mahkemelerinde görülen ceza yargılamalarında uyulması gereken kural ve yöntemleri düzenleyen<sup>48</sup> bu kanun, bir mukaddime ve iki kitap şeklinde düzenlenmiş olup toplam 487 maddeden oluşmaktadır.<sup>49</sup> İlk kitapta zâbitân-ı adliye ve bu memurluğun icrası, ikinci kitapta ise muhakemat konuları ele alınmıştır. Bu kapsamda cinayet, kabahat ve cünha türü suçlara bakan mahkemelerle ilgili düzenlemeler yapılmıştır.<sup>50</sup>

Söz konusu kanunun yanı sıra 19 Cemâziyelâhir 1296 (1879) tarihli Usul-i Muhakemat-ı Kanun-ı Muvakkati<sup>51</sup> de yürürlüğe girmiştir. Bu kanun, mukaddime ve dokuz bab şeklinde düzenlenmiş olup 296 maddeden oluşmaktadır.<sup>52</sup> Tanzimat sonrasında yapılan diğer bir düzenleme ise nizamiye

<sup>42</sup> İnalçık, "Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Humayunu", 611, 613.

<sup>43</sup> Karakoç, *Külliyât-ı Kavânîn*, 1/178.

<sup>44</sup> Karakoç, *Külliyât-ı Kavânîn*, 1/241.

<sup>45</sup> Karakoç, *Külliyât-ı Kavânîn*, 1/300; Aydın, "Osmanlı Ceza Hukuku", 7/481-482.

<sup>46</sup> Yargı (kadâ)ve dâvâ ile ilgili düzenlemeler için bk. Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hukkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (Kostantiniye: Matbaa-i Ebu'z-Ziyâ, 1330), 4/189-809.

<sup>47</sup> Usûl-i Mukâkemât-ı Cezaiyye Kanun-ı Muvakkati (UMCK), (Matbaa-i Amire, 1296/1879). bk. Karakoç, *Külliyât-ı Kavânîn*, 2/621.

<sup>48</sup> Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 55.

<sup>49</sup> Said Nuri Akgündüz, "Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukukunun Kaynakları", *Dergiabant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi)*, 4/8, (Güz 2019),12-13.

<sup>50</sup> bk. Usûl-i Mukâkemât-ı Cezaiyye Kanun-ı Muvakkati (İstanbul: Mahmud Beğ Matbaası, 1299), 3, 25, 35.

<sup>51</sup> Usul-i Muhakemat-ı Kanuniyye Muvakkati (İstanbul: Mahmud Beğ Matbaası, 1299), 88-145. bk. Karakoç, *Külliyât-ı Kavanin*, 2/620.

<sup>52</sup> bk. Usul-i Muhakemat-ı Kanuniyye Muvakkati (İstanbul: Mahmud Beğ Matbaası, 1299), 94, 99, 97, 101, 135, 141, 145.



mahkemelerinin teşkilat yapısıyla ilgilidir. Bu konuda 1296/1879 tarihinde Mehâkim-i Nizamiye Teşkilatı Kanun-ı Muvakkati<sup>53</sup> adıyla yürürlüğe konulan kanun, mukaddime ve üç babdan müteşekkil olup 94 maddeden oluşmaktadır. Birinci babda sulh, hukuk, ceza ve ticaret mahkemeleri, ikinci babda müdde-i umûmîlik üçüncü babda ise adliye teşkilatı memurlarının seçimi, tayinleri ve vazifeleri düzenlenmiştir.<sup>54</sup> Bu kanunun son maddesinde 30 Kanun-i evvel 1287 (1872) tarihli nizamnamenin ilga edildiği ifade edilmiştir.<sup>55</sup>

Bu dönemde çıkarılan 19 Cemâziyelâhir 1296 (1879) tarihli Teşkilât-ı Mehâkim Kanun-ı Muvakkati adlı kanun da mahkeme teşkilatını düzenlemektedir.<sup>56</sup>

### 3. Tanzimat Sonrası Ceza Kanunnâmelerinde Düzenlenen Suç ve Cezalar

#### 3.1. 1256 (1840) Tarihli Ceza Kanunu (Ceza Kanunnâme-i Hümâyûnu)

Meclis-i Ahkâm-ı Adliye azalarıyla diğer âlimlerden oluşan komisyon tarafından hazırlanan<sup>57</sup> ve 3 Mayıs 1840 tarihinde yürürlüğe giren bu kanun Tanzimat'ın ilanından sonra hazırlanan ve yürürlüğe giren ilk kanundur. Hazırlanma aşamasında şekil olarak Avrupa'da hazırlanmış kanunlardan istifade edildiği tahmin edilmekle birlikte içerik açısından yerli olarak değerlendirilebilecek niteliktedir.<sup>58</sup>

Söz konusu kanun bir mukaddime, on üç fasıl ve hatimeden oluşmaktadır. Fasıl başlığı bulunmayan kanunda toplam kırk iki madde mevcuttur. Dördüncü, sekizinci, onuncu ve on ikinci fasıllarda ikişer, altıncı, dokuzuncu ve on birinci fasıllarında üçer, birinci, ikinci ve yedinci fasılda dörder, üçüncü fasılda beş, beşinci fasılda yedi madde bulunmaktadır. On üçüncü fasılda ise numaralandırılmamış bir madde mevcuttur. Söz konusu kanun maddeleri her fasılda birden başlamak üzere numaralandırılmıştır.

<sup>53</sup> Mehâkim-i Nizamiye Teşkilatı Kanun-ı Muvakkati (İstanbul: Mahmud Beğ Matbaası, 1299). 152-166; bk. Ekrem Buğra Ekinci, *Osmanlı Mahkemeleri-Tanzimat ve Sonrası* (İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2017), 234.

<sup>54</sup> Mehâkim-i Nizamiye Teşkilatı Kanun-ı Muvakkati, 152, 160, 163.

<sup>55</sup> Mehâkim-i Nizamiye Teşkilatı Kanun-ı Muvakkati, 164; Bu konuda ayrıca bk. Mustafa Akman, "Tanzimat Sonrası Osmanlı Usûl Hukukundaki Gelişmeler" *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8/1, (2019), 431-450.

<sup>56</sup> Karakoç, *Külliyyât-ı Kavanin*, 2/620.

<sup>57</sup> Hazif Ahmed Lütfi, *Mir'ât-ı Adâlet (Tarihçe-i Adliye-i Devleti Aliyye)*, neşr. Kitapçı Ohannes (İstanbul: Nişan Berberyan Matbaası, 1304), 147-150.

<sup>58</sup> Mustafa Şentop, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukuku*, 28.

Kanunun birinci faslı katl ve idam cezalarını,<sup>59</sup> ikinci faslı fesat çıkarma suçunun (sa'y bî'l-fesâd ) cezalarını,<sup>60</sup> üçüncü faslı hakaret, itâle-i lisan ve darb suçlarının cezalarını,<sup>61</sup> dördüncü faslı mal ve mülk emniyetine karşı işlenen suçların cezalarını,<sup>62</sup> beşinci faslı rüşvet suçunun cezasını,<sup>63</sup> altıncı faslı irtikâb ve hırsızlık suçlarının cezasını,<sup>64</sup> yedinci faslı devlet malına zarar verme suçunun cezasını,<sup>65</sup> sekizinci faslı hâkimler, askeri komutanlar ve maliye memurları arasındaki uyumun lüzumunu,<sup>66</sup> dokuzuncu faslı vergisini ödemekten imtina etme, hükümet memurlarına muhalefet veya onları darb veya cerh etme suçlarının cezasını,<sup>67</sup> onuncu faslı silah çekme, yaralama ve ölümlü sonuçlanan yaralama suçlarının cezasını,<sup>68</sup> on birinci faslı yol kesme suçunun cezasını,<sup>69</sup> on ikinci faslı kanunlara uymamanın lüzumunu,<sup>70</sup> on üçüncü faslı hükümetin emir ve talimatlarına uymama suçunun cezasını<sup>71</sup> düzenlemiştir. Hatime kısmında ise bu kanunun Müslüman ahaliden ve diğer milletlerden olanlara istisnasız tatbik edileceği, ihtiyaç duyulması halinde meclis tarafından bazı değişikliklerin yapılabileceği ifade edilmiştir.<sup>72</sup>

Genel olarak İslam ceza hukukundan alınan hükümlerden oluşan kırk iki maddeden müteşekkil 1256 (1840) tarihli bu kanunda düzenlenen cezalar ise

<sup>59</sup> Ahmed Lütfi, *Mir'ât*, 129-130. Kanunun latinize metni için bk. Ahmet Akgündüz, *Mukayeseli İslam ve Osmanlı Hukuku Külliyyatı*, Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Hukuku Fakültesi Yayınları 1986), 809-820; Kanunun sadeleştirilmiş metni için bk. Ahmet Lütfi, *Osmanlı Adalet Düzeni*, sad. Erdiç Beylem (İstanbul: Fatih Yayınevi, 1979), 121-138; Ayrıca bk. Mustafa Şentop, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukuku*, 28-32.

<sup>60</sup> Lütfi, *Mir'ât*, 130-132.

<sup>61</sup> Lütfi, *Mir'ât*, 132-133, 135.

<sup>62</sup> Lütfi, *Mir'ât*, 135-136. bk. Akgündüz, *Külliyyat*, 814; Lütfi, *Osmanlı Adalet Düzeni*, 127-128.

<sup>63</sup> Lütfi, *Mir'ât*, 136-138; Akgündüz, *Külliyyat*, 814-815; Şentop, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukuku*, 30, 32.

<sup>64</sup> Lütfi, *Mir'ât*, 138-139; Akgündüz, *Külliyyat*, 815; Şentop, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukuku*, 30, 32.

<sup>65</sup> Lütfi, *Mir'ât*, 139-141; Akgündüz, *Külliyyat*, 816; Şentop, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukuku*, 30.

<sup>66</sup> Lütfi, *Mir'ât*, 141-142; Şentop, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukuku*, 30.

<sup>67</sup> Lütfi, *Mir'ât*, 142-143; Şentop, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukuku*, 30,32.

<sup>68</sup> Lütfi, *Mir'ât*, 143-144; Akgündüz, *Külliyyat*, 818.

<sup>69</sup> Lütfi, *Mir'ât*, 144; Akgündüz, *Külliyyat*, 818.

<sup>70</sup> Lütfi, *Mir'ât*, 144; Akgündüz, *Külliyyat*, 818.

<sup>71</sup> Lütfi, *Mir'ât*, 145-146; Akgündüz, *Külliyyat*, 818-819; Şentop, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukuku*, 31, 32.

<sup>72</sup> Lütfi, *Mir'ât*, 146-147. Ayrıca bk. Ahmet Gökçen, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Kanunları ve Bu Kanunlardaki Ceza Müeyyideleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1987), 23-44.

*kıyas-ı şer'î, siyaseten katl (idam), kürek, hapis, tekdîr, tevbîh, tenzîl-i rütbe ve memuriyetten tard ve sürgün (nefy ve tağrîb)*'tir. Kanun, kıyas ve ta'zîr cezalarını düzenlemiş olup yol kesme dışında had suçlarıyla ilgili düzenleme yapılmamıştır.<sup>73</sup>

Bu kanunda düzenlenen suç ve cezalar şu şekilde özetlenebilir: Kasten adam öldürme için *kıyas-ı şer'î* (1. Fasil, 1. md.),<sup>74</sup> sözlü olarak yapılan sa'y bi'l-fesâd için *bir seneden beş seneye kadar kürek* (2. Fasil, 1. md.),<sup>75</sup> fiilen sa'y bi'l-fesâd için *idam* (2. Fasil, 2. md.),<sup>76</sup> hakaret ve itâle-i lisân için *beş günden yirmi beş güne kadar hapis veya tekdîr ve tevbîh* (3. Fasil, 1. md.),<sup>77</sup> darb için *on beş günden üç aya kadar hapis* (3. Fasil, 5. md.),<sup>78</sup> başkasının malını zapt ve müsadere için; failin memur olması halinde *memuriyetten tard*, efrad (memur olmayanlar) hakkında ise *bir sene sürgün* (4. Fasil, 2. md.),<sup>79</sup> rüşvet için *memuriyetten tard ile beraber üç sene kürek*, memur olmayanlar hakkında *daha sonra devlet hizmetinde kullanılmamak üzere üç sene kürek* (5. Fasil, 2. ve 3. md.),<sup>80</sup> irtikâb ve ihtilas için *memuriyetten tard ile beraber üç sene kürek* (6. Fasil, 3. md.),<sup>81</sup> vergi ödemekten imtina eden için *hapis* (9. Fasil, 1. md.),<sup>82</sup> zabıta memurlarının davetine mazeretsiz olarak icabet etmemek için *on günden kırk güne kadar hapis* (9. Fasil 2. md.),<sup>83</sup> zabıta memurlarına silah çekmek için *iki sene*, silah boşaltırsa *üç sene*, yaralama gerçekleşmişse *beş sene kürek* (9. Fasil, 3. md.),<sup>84</sup> efrad arasında silah çekmeye *bir*, silah boşaltmaya *iki*, yaralama gerçekleşmişse *üç sene kürek* (10. Fasil, 1. md.),<sup>85</sup> yol kesenlerden sadece soygun yapanlara *yedi*, soygunla beraber kesine yakın (yakîn) bilgi ile adam öldürdükleri ortaya çıkanlara *on sene kürek*, tahkikat

<sup>73</sup> bk. *Ceza Kanunnâme-i Hümayûnu* (1256/1840), 11. Fasil, md. 1, 2, 3. (bk. Lütfi, *Mir'ât*, 144; Akgündüz, *Külliyat*, 818; Şentop, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukuku*, 31, 32.

<sup>74</sup> Lütfi, *Mir'ât*, 129-130.

<sup>75</sup> Lütfi, *Mir'ât*, 130-131.

<sup>76</sup> Lütfi, *Mir'ât*, 131.

<sup>77</sup> Lütfi, *Mir'ât*, 132-133.

<sup>78</sup> Lütfi, *Mir'ât*, 134-135.

<sup>79</sup> Lütfi, *Mir'ât*, 135-136.

<sup>80</sup> Lütfi, *Mir'ât*, 136-137.

<sup>81</sup> Lütfi, *Mir'ât*, 138-139.

<sup>82</sup> Lütfi, *Mir'ât*, 142.

<sup>83</sup> Lütfi, *Mir'ât*, 142-143.

<sup>84</sup> Lütfi, *Mir'ât*, 143.

<sup>85</sup> Lütfi, *Mir'ât*, 143-144.

sonrası kesin olarak katl hadisesinin ortaya çıkması durumunda ise *kıyas* cezası (11. Fası, 2. md.)<sup>86</sup> verilir.<sup>87</sup>

Bu kanunda kalpazanlık, sahtekârlık, kundakçılık, yalan yere şahitlik, yalan yere yemin, iflas, dolandırıcılık, emniyeti suistimal gibi çok sayıda suç için ceza düzenlemesi yapılmamıştır. On bir sene yürürlükte kalan bu kanun, yerini 1267 (1851) tarihli Kanun-ı Cedîd'e bırakmıştır.

### 3.2. 1267 (1851) Tarihli Ceza Kanunu (Kanun-ı Cedîd)

15 Rebûlâhir 1267 (1851) tarihli Kanun-ı Cedîd, 1256 (1840) tarihli ceza kanununun ta'dîli niteliğindedir. Bu nedenle kanunda yer alan bazı hükümler önceki kanundakilerle benzerlik göstermektedir. Ayrıca bu kanunda şer'î hükümlere bir öncekine göre daha fazla yer verildiği görülmektedir.

Kanun-ı Cedîd'in sistemi bir önceki kanun gibidir. Bir mukaddime ve üç fasıldan meydana gelen kanunda fasıl başlıkları mevcut değildir. Her fasıl birden başlayarak numaralandırılmıştır. Birinci fasılda on yedi, ikinci fasılda yedi, üçüncü fasılda ise on dokuz olmak üzere kanunda toplam kırk üç madde mevcuttur.

Mukaddime kısmında, bu düzenlemenin Tanzimat fermanıyla altı çizilen ve şer'-i şerîfe dayalı olan, zamanın değişmesiyle değişmeyen esaslardan olan can, mal ve namus emniyetini korumak amacına matuf olduğu ifade edilmiştir. Bu ilkelerin değişmemesi esas olmakla birlikte bunlarla ilgili teferruata ait ceza kanunlarının zamanın değişmesine, devlet ve milletin karşılaşacağı olaylara göre şiddetlenip hafifleyebileceği ifade edilmiştir. Bu çerçevede sonradan ortaya çıkan olaylara tatbik edilecek cezalar ya mevcut olmadığından ya da zamanın değişmesiyle yetersiz kalmasından dolayı yeniden düzenlendiği belirtilmiştir.<sup>88</sup>

Kanunun birinci faslı genel olarak katlin çeşitlerinden teşhîr-i silah ve yaralama, zabita memurlarına karşı meydana gelecek teşhîr-i silah ve yaralama fiilleri, yol kesme, sa'y bi'l-fesâd olarak adlandırılan devletin iç güvenliğini ihlal gibi suçlar ve cezaları düzenlerken<sup>89</sup> ikinci faslı genel olarak ırz ve namusa dair suçlar, hakaret, itâle-i lisan, darb, kız kaçırma, zabita memurlarının davetine

<sup>86</sup> Lütfi, *Mir'ât*, 144.

<sup>87</sup> bk. Şentop, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukuku*, 32.

<sup>88</sup> Lütfi, *Mir'ât*, 149-152.

<sup>89</sup> Lütfi, *Mir'ât*, 152-159.

mazeretsiz olarak icabet etmeme ve sarkıntılık eden sarhoşların ve kumarbazların cezasını düzenlemiştir.<sup>90</sup> Üçüncü fasıl ise zabt ve müsadere-i emvâl, irtikab ve ihtilas, vergi ödemeye muhalefet, rüşvet, cerîme, alış-verişte noksan dirhem kullanmak, narh üzerinde fiyat koymak, sahtekârlık, kalpazanlık, ikrah ve icbar ile meydana gelen öldürme ve yaralama fiilleri gibi suçlar ile cezalarını düzenlemiştir.<sup>91</sup>

1267 (1851) tarihli bu kanunda ceza türlerinin *had, kısas, diyet, siyaseten katl (idam), kürek (pranga), hapis, ta'zîr, nefy ve tağrîb, değnekle darb, tenzîl-i rütbe, memuriyetten tard, tekdîr ve tevbîh* şeklinde düzenlendiği görülmektedir. Bu kanunda, 1256 (1840) tarihli kanunda mevcut olmayan bazı suç ve cezalar mevcuttur. Hata ile adam öldürmek, adam öldürme fiiline yardım etmek, kız kaçırmak, remî ve âdî evrakta sahtecilik, kalpazanlık, kalp sürücülüğü, sarkıntılıkla beraber sarhoşluk, nâra atarak edepsizlik etmek, kumarbazlık, noksan dirhem kullanmak, narhın üzerinde bir fiyatla satış yapmak gibi suç ve cezaları bunlar arasındadır.<sup>92</sup>

Kanunda düzenlenen suç ve cezalardan bazıları şu şekildedir: Sarhoş olup sokaklarda sarkıntılık etmek *had* (2. Fasıl, 5. md.),<sup>93</sup> devlete karşı fitne çıkarmak, adam öldürmek *kısas* (1. Fasıl, 1. ve 15. md.),<sup>94</sup> yol kesip can telef etmek *idam* (siyaseten/ta'zîren katl) (1. Fasıl, 9. md.)<sup>95</sup> cezasını gerektirmektedir.

Devlete, kanun ve nizama karşı sözlü olarak ortalığı karıştırarak insanları kışkırtmak (sa'y bi'l-fesâd) *bir seneden beş seneye kadar kürek ve pranga* (1. Fasıl, 5. md.),<sup>96</sup> yol kesmek suretiyle cana kıymadan sadece soygun yapmak *yedi sene kürek* (1. Fasıl 9. md.)<sup>97</sup> cezasını gerektirir. Hata ile adam öldüren katil zanlısı şahıstan böyle bir suç bekleniyorsa kendisine asıl cezanın yanında ayrıca nizamden *bir yıl kürek* veya *pranga* cezası verilir (1. Fasıl, 13. md.).<sup>98</sup> Cinayeti para vesaire ile başkasına işleten kimsenin cezasıyla ilgili olarak kâtile

<sup>90</sup> Lütfi, *Mir'ât*, 159-163.

<sup>91</sup> Lütfi, *Mir'ât*, 163-176; Akgündüz, *Külliyat*, 825-831. 826.

<sup>92</sup> 1256/1840 ve 1273/1851 sayılı kanunlarla ilgi mukayeseli değerlendirmeler için bk. bk. Şentop, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukuku*, 34-37.

<sup>93</sup> Lütfi, *Mir'ât*, 161-162; Akgündüz, *Külliyat*, 825-826. Diğer suç için bk. 2. Fasıl, 1. md.

<sup>94</sup> Lütfi, *Mir'ât*, 152-153, 158. Diğer suç için bk. 1. Fasıl, 10. md.

<sup>95</sup> Lütfi, *Mir'ât*, 155-156; Diğer suçlar için bk. 1. Fasıl, 1. md., 1. Fasıl, 6. md.

<sup>96</sup> Lütfi, *Mir'ât*, 154. Aynı ceza için bk. 1. Fasıl, 11. md.

<sup>97</sup> Lütfi, *Mir'ât*, 155-156.

<sup>98</sup> Lütfi, *Mir'ât*, 157; Akgündüz, *Külliyat*, 824.

şer'an ve kanunen gereken ceza, öldürtene (azmettirene) derecesine göre *bir seneden beş seneye*, kâtil yardımcısına *bir seneden üç seneye kadar kürek ve pranga* cezası verilir (1. Fasil, 14. md.).<sup>99</sup> Sokakta nara atan edepsizler ile suçüstü yakalanan kumarbazların bu suçu alışkanlık haline getirmeleri halinde (üç ve daha fazla) kendilerine eğer suç Dersaadet'te işlenmişse pişman oluncaya ve tevbe edinceye kadar *kürek*, taşrada işlenmişse *pranga* cezası verilir (2. Fasil, 5. md.).<sup>100</sup> Devlet tarafından verilen resmî evrak, senedât-ı şeriyye ve mürûr tezkeresini taklit etmek ve bazı yerlerini yırtmak ve değiştirmek, suçun derecesine göre *dört aydan dört seneye*, bunu diğer kimselerin evrakında yapmak ise *üç aydan üç yıla kadar kürek ve pranga* ve şahsına göre *nefy ve tağrîb* ile cezalandırılır. Sikke ve evrâk-ı nakdî taklit eden kalpazanlara suistimal derecelerine göre *altı aydan dört seneye kadar pranga* cezası verilir. Piyasaya kalb (sahte) para sürenlere suç ve kabahatlerinin derecesine göre kalpazanlara verilen cezanın aynısı verilir (2. Fasil, 12. md.).<sup>101</sup> Yaralama suçu işlenmesi halinde ise *üç aydan üç seneye kadar pranga ve kürek* cezası verilir (3. Fasil 19. md.).<sup>102</sup> Kolluk kuvvetlerine karşı gelmek ve silah çekmek *iki aydan iki seneye*, gerek kurşun gerekse yaralayıcı diğer bir aletle yaralamak *beş aydan beş seneye kadar prangaya vurularak süfli işlerde çalıştırılmayı* gerektirir (1. Fasil, 16. md.).<sup>103</sup> İnsanlardan birine rastgele silah çekmenin cezası, suçun derecesine göre *bir aydan bir seneye kadar pranga* cezasına çarptırılmaktır (1. Fasil, 16. md.).<sup>104</sup>

Kâtile yardım eden kadına, kadınlara mahsus hapisanede *ıslah oluncaya kadar hapis* (1. Fasil, 15. md.),<sup>105</sup> orta sınıftan ve halktan bir kişinin şeref ve namusuna dokunacak bir şey söylemek, sebepsiz yere darb etmek ve sövmenin cezası, - eğer taz'îr derecesinde kalan bir ceza ise- *hapis ve sürgünden başka şer'î hükme göre üç değnekten yetmiş dokuz değneğe kadar değnekle te'dîb* cezasını gerektirir. Yapılan tahkikat sonunda bunun bir iftira

<sup>99</sup> Lütfi, *Mir'ât*, 157; Akgündüz, *Külliyat*, 824. Bir seneden beş seneye kadar kürek ve pranga cezası için bk. 3. Fasil 19. md.

<sup>100</sup> Lütfi, *Mir'ât*, 161-162; Akgündüz, *Külliyat*, 825-826.

<sup>101</sup> Lütfi, *Mir'ât*, 169-170.

<sup>102</sup> Lütfi, *Mir'ât*, 174; Akgündüz, *Külliyat*, 830-831. Üç aydan üç seneye kadar olan diğer pranga suç ve cezaları için bk.1. Fasil, 16. Md; 2. Fasil, 11 ve 12. md.

<sup>103</sup> Lütfi, *Mir'ât*, 158; Akgündüz, *Külliyat*, 824; iki aydan iki seneye kadar pranga cezası için bk. 1. Fasil, 16. md.

<sup>104</sup> Lütfi, *Mir'ât*, 159; Akgündüz, *Külliyat*, 824.

<sup>105</sup> Lütfi, *Mir'ât*, 158 ; Akgündüz, *Külliyat*, 824.

olduğu ortaya çıkarsa müfteriye *beş günden kırk beş güne kadar hapis cezası* verilir (2. Fasil, 2. md.).<sup>106</sup> Yaralayıcı olmayan aletlerle birbirlerine vuranlar kabahatlerinin derecesine göre *on beş günden üç aya kadar hapis* ile cezalandırılır (2. Fasil, 7. md.).<sup>107</sup> Devlete vergi ödememek *hapis* cezasını gerektirir (3. Fasil, 7. md.).<sup>108</sup> Bakkal, kasap, fırıncı gibi esnaftan eksik tartı ile ve narhın üzerinde bir fiyatla satış yapma suçunu işlemeye devam edenlere *hapis* cezası verilebilir.<sup>109</sup> Üçüncü kez aynı suçu işlemeleri durumunda ise *hapis* ve *darb* ile cezalandırılırlar (3. Fasil, 19. md.).<sup>110</sup>

Bazı yönleriyle uygunsuzlukları ortaya çıkan şerîr kimselerden te'dîb ve terbiyeleri iltimas olunanlara şahsına ve suçunun derecesine göre *bir sene müddetle nefy ve tağrîb* ve *pranga* cezası verilir. İslah olmamaları durumunda ise ceza süresi uzatılır (3. Fasil, 13. md.).<sup>111</sup> Bir kimsenin başka birinin mal ve emlakine tasallut etmesi durumunda, mal mevcutsa sahibine iade edilir, değilse bedeli ödettirilir. Bu suçu işleyen devlet memuru ise *görevden tard* ve *ihraç* edilir, değilse *bir sene nefy ve tağrîb* cezası verilir (3. Fasil, 1. md.).<sup>112</sup> Orta sınıftan ve halktan bir kişinin şeref ve namusuna dokunacak bir şey söylemek, onu sebepsiz yere darb etmek ve sövmenin cezası - eğer ta'zîr derecesinde kalan bir ceza ise- *hapis* ve *sürgün* ile birlikte şer î cezadır (2. Fasil, 2. md.).<sup>113</sup>

Yaralayıcı olmayan aletlerle birbirlerine vuranlar kabahatlerinin derecesine göre *on beş günden üç aya kadar hapis* ile cezalandırılır (2. Fasil, 7. md.).<sup>114</sup> Adam öldüren fakat maktûlün varislerinin affetmesiyle kısas veya diyet cezası almaktan kurtulan çocuğa *bir seneden beş seneye*, yaralama suçu işlemesi halinde ise *üç aydan üç seneye kadar pranga* ve *kürek* cezası verilir. Söz konusu suçu cariyeye işlerse aynı müddet ile kadınlara mahsus *hapishanede*

<sup>106</sup> Lütfi, *Mir'ât*, 159-160; Akgündüz, *Külliyat*, 825. Üçten yetmiş dokuza kadar değnek cezaları için bk. 2. Fasil, 2, 5 ve 7. md.; 3. Fasil, 1. md.

<sup>107</sup> Lütfi, *Mir'ât*, 162-163.

<sup>108</sup> Lütfi, *Mir'ât*, 167.

<sup>109</sup> Lütfi, *Mir'ât*, 173-176; Akgündüz, *Külliyat*, 830-831

<sup>110</sup> Lütfi, *Mir'ât*, 173-174. Diğer cezalar için bk. 3. Fasil, 19. md.

<sup>111</sup> Lütfi, *Mir'ât*, 170.

<sup>112</sup> Lütfi, *Mir'ât*, 163-164; Akgündüz, *Külliyat*, 825-826. Nefy ve tağrîb cezası için bk. 2. Fasil, 12. md.

<sup>113</sup> Lütfi, *Mir'ât*, 159-160; Akgündüz, *Külliyat*, 825.

<sup>114</sup> Lütfi, *Mir'ât*, 162-163.

*hapsedilir ve değnek darbu ile ta'zîr edilir. Değnek cezasının keyfiyet ve kemiyeti şer'-i şerifin belirlediği şekilde olmalıdır (3. Fasil, 19. md.).*<sup>115</sup>

İrtikâb suçu işleyen maliye memuruna geri dönmek üzere devlet *memuriyetinden tard, rütbesinden hat ve tenzil, nefy ve tağrîb ve kürek* cezası verilir. Suçlunun şahsına ve suçunun derecesine göre bu cezaların tamamı veya bir kısmı verilir (3. Fasil, 3. md.).<sup>116</sup> Ünlü âlimlerden veya ileri gelen efendilerden ya da rütbe sahibi kişilerden birinin şeref ve namusuna dokunacak bir şey söylemek, onu sebepsiz yere darb etmek ve sövmenin cezası - eğer ta'zîr derecesinde kalan bir ceza ise- yüce meclis-i vâliye getirilerek *ta'zîr* edilmesidir (2. Fasil, 2. md.).<sup>117</sup>

### 3.3. 1274 (1858) Tarihli Ceza Kanunu (Ceza Kanunnâme-i Hümâyûnu)

1858 tarihli ceza kanununun mukaddimesinde gerek şahsa gerekse devlete karşı işlenen suçlarda cezalandırma yetkisinin devlete ait olduğu vurgulandıktan sonra bu kanunun, şer'an devlet başkanına tanınan ta'zîr cezalarını düzenleme yetkisi çerçevesinde hazırlandığı şahsi hukuka halel getirilmeyeceği ifade edilmiştir (1. md.).<sup>118</sup>

Üyeleri arasında Ahmet Cevdet Paşa'nın da bulunduğu Meclis-i Âlî-i Tanzimat tarafından kaleme alınan 21 Zilhicce 1274 (1858) tarihli mazbatada kanun metninin incelenmek üzere şeyhülislamlık makamına gönderildiği, makamın gönderdiği mütalaa metninin dikkate alınarak gerekli düzenleme ve ilavelerin yapıldığı belirtilmektedir. Ayrıca daha önce hazırlanan ve yürürlükte bulunan, aynı zamanda 1858 tarihli ceza kanunun kaynaklarını oluşturan 1271 (1855) tarihli Men'-i İrtikâb kanunu ile önceki ceza kanunlarının yürürlükten kaldırıldığı belirtilmektedir.<sup>119</sup>

Bu bilgilerden yola çıkıldığında 1858 tarihli ceza kanunnâmesinin iddia edildiği gibi 1810 tarihli Fransız Ceza Kanununun hemen hemen aynen ve hatalı çevirisi değil şer'î hükümleri esas alan daha önceki ceza kanunnâmelerin devamı

<sup>115</sup> Lütfi, *Mir'ât*, 174-175; Akgündüz, *Külliyyat*, 830-831.

<sup>116</sup> Lütfi, *Mir'ât*, 164-165; Benzer cezalar için bk. 2. Fasil, 8. md.

<sup>117</sup> Lütfi, *Mir'ât*, 160.

<sup>118</sup> Serkiz Karakoç, *Ceza Kanunu Tahşiyeli* (Şant Matbaası, 1329), 27; Halil Rifat, *Külliyyat-ı Şerh-i Ceza* (İstanbul: Mihran Matbaası, 1303), 7.

<sup>119</sup> Ahmet Akgündüz, "1274/1858 Tarihli Osmanlı Ceza Kanunnamesinin Hukuki Kaynakları, Tatbik Şekli ve Men'-i İrtikâb Kanunnamesi", *Bellefen* 51/199 (Nisan 1987), 136-137; Akgündüz, *Külliyyat*, 832; Şentop, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukuku*, 37-38.



niteliğinde fakat Tanzimat'ın etkisiyle Avrupa kanunlarındaki şekil ve sistematik ile düzenlenmiş bir kanun olduğu söylenebilir.<sup>120</sup>

Osmanlı Devletinde uzun yıllar yürürlükte kalan bu kanunun, ikinci meşrutiyet dönemine kadar 52 yıllık dönemde 15 maddesi değiştirilmiş, 26 maddesine ise ilaveler yapılmıştır. Daha sonra yapılan değişikliklerle birlikte toplam 101 maddesi değiştirilmiş, bir madde eklenmiş, bir faslına ve bir babına ilave yapılmıştır.<sup>121</sup>

Kanun, mukaddime ve üç babdan oluşmaktadır. Dört fasıldan oluşan mukaddemenin ilk faslında 1-15, ikinci faslında 16-33, üçüncü faslında 34-39, dördüncü faslında ise 40-47 arası maddeler yer almaktadır.

Kanunun birinci babı on altı fasıldan oluşmaktadır. İlk faslında, 48-54, ikinci faslında 55-66, üçüncü faslında 67-81, dördüncü faslında 82-93, beşinci faslında 94-102, altıncı faslında 103-111, yedinci faslında 112-116, sekizinci faslında 117-121, dokuzuncu faslında 122-129, onuncu faslında 130. ve 131., on birinci faslında 132. ve 133., on ikinci faslında 134-136, on üçüncü faslında 137-142, on dördüncü faslında 143-147, on beşinci faslında 148-162 ve on altıncı faslında 163-167 arası maddelere yer verilmiştir.

Kanunun ikinci babı on iki fasıldan oluşmaktadır. İlk faslında 168-191, ikinci faslında 192-196, üçüncü faslında 197-202, dördüncü faslında 203-206, beşinci faslında 207-212, altıncı faslında 213-215, yedinci faslında 216-230, sekizinci faslında 231-233, dokuzuncu faslında 234-237, onuncu faslında 238-241, on birinci faslında 242. ve 243. ve on ikinci faslında 244-253 arası maddeler yer almıştır. Kanunun üçüncü ve son babı ise 254-264 arası maddelerden oluşmaktadır.<sup>122</sup>

Mukaddimenin ilk faslında genel olarak suç (cürüm) ve cezaların mertebe ve dereceleriyle bazı usullere,<sup>123</sup> ikinci faslında cinayete mahsus cezalara,<sup>124</sup> üçüncü faslında cünha ve kabahate dair cezalara,<sup>125</sup> dördüncü faslında ceza

<sup>120</sup> Akgündüz, "1274/1858 Tarihli Osmanlı Ceza Kanunnamesinin Hukuki Kaynakları", 155.

<sup>121</sup> Şentop, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukuku*, 37. Değişiklikler için bk. Karakoç, *Ceza Kanunu Tahşiyeli*, (Şant Matbaası, 1329); Şentop, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukuku*, 38-74.

<sup>122</sup> Ceza Kanunname-i Humayunu (Takvimhane-i Amire Matbaası, ty.).

<sup>123</sup> Karakoç, *Ceza Kanunu*, 27.

<sup>124</sup> Karakoç, *Ceza Kanunu*, 32.

<sup>125</sup> Karakoç, *Ceza Kanunu*, 38.

ehliyeti ile ilgili düzenlemelerin yanı sıra bir şahsa cebir ve tehdit altında bir suç işletilmesi, iştirak ve af ile ilgili düzenlemelere yer verilmiştir.<sup>126</sup>

Kanunun birinci babı, on altı fasıldan müteşekkil olup zarar-ı âmm olan cinayet ve cünha suçlarıyla bunların gerektirdiği cezaları düzenlemektedir.<sup>127</sup> Birinci babın ilk faslında devletin dış güvenliğini ihlal eden cinayet ve cünhalar,<sup>128</sup> ikinci faslında devletin dâhilî emniyetine yönelik cinayet ve cünhalar,<sup>129</sup> üçüncü faslında rüşvet suçu, dördüncü faslında devlet malını çalmak ve benzeri irtikâblar, beşinci faslında memuriyet nüfuzunu ve makamını suistimal etmek, memurluk görevini yerine getirmeme suçu, altıncı faslında memurlarının fertlere (efrâd) kötü muamelede bulunma suçunun cezaları, yedinci faslında devlet memuruna muhalefet, itaatsizlik ve hakaret suçları, sekizinci faslında mahbus, kaçırma ve cinayet işleyenleri gizlemeye dair suçlar, dokuzuncu faslında mühür fekki (mühür bozmak), emanet eşya ve resmî evrak çalma suçu, onuncu faslında yetki ve izin olmaksızın resmî bir sıfatta bulunanlarla ilgili suçlar, on birinci faslında mezhep imtiyazına taarruz edenlerle bazı değerli ve eski eserlerin tahribine dair suçlar, on ikinci faslında telgraf muhaberatını ihlal suçu, on üçüncü faslında ruhsatsız matbaa açma, usulüne uygun açılmış matbaalarda zararlı evrak neşretme, okullarda öğretim usulü ile ilgili hükümler, on dördüncü faslında kalpazanlık ile ilgili hükümler, on beşinci faslında sahtekârlık, on altıncı faslında ise kundakçılık ile ilgili hükümler düzenlenmiştir.

Kanunun ikinci babı şahıslara karşı işlenen suçlarla (cinayet ve cünha) bunlara ilişkin düzenlenen cezalar hakkındadır. İkinci babın ilk faslında öldürme, yaralama ve korkutmaya dair hükümler, ikinci faslında çocuk düşürme (ıskat-ı cenin), sağlığı bozucu meşrubat ve yetkisiz olarak kimyevî maddelerin (semmiyât) satışı durumunda meydana gelen suçlarla ilgili hükümler, üçüncü faslında ırza geçme ile ilgili suçlar, dördüncü faslında şahısların usulsüz tevkif ve hapsi, küçüklerin ve temyiz kudretine sahip olanların hırsızlığı ve kız kaçırma suçu, beşinci faslında yalancı şahitlik ve yalan yere yemin etme cezaları, altıncı faslında iftira, sövme ve sırrın ifşasıyla ilgili hükümler, yedinci faslında hırsızlık suçu, sekizinci faslında iflas ve dolandırıcılık suçları, dokuzuncu faslında

<sup>126</sup> Karakoç, *Ceza Kanunu*, 40.

<sup>127</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 103; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 47.

<sup>128</sup> Karakoç, *Ceza Kanunu*, 47.

<sup>129</sup> Karakoç, *Ceza Kanunu*, 51.

emniyetin suistimali ile ilgili cezalar, onuncu faslında müzayede ve ticari işlemlere fesat karıştırma suçu, on birinci faslında kumar ve piyango cezaları, on ikinci faslında malların telef edilmesi ve insanlara zarar verme suçları düzenlenmiştir.

Kanunun üçüncü babı, muhafaza ve temizlik işleriyle zabıtaya aykırı hareket eden şahıslara verilecek cezaları fasıllara ayırmadan düzenlemiştir.

1858 tarihi ceza kanununun mukaddimesinde cezaya konu olan suçlar, *cinayet, cünha ve kabahat* şeklinde üç kategoride ele alınmıştır (2. md.).

*Cinayet*, ağır cezayı (mücâzât-ı terhîbiyye) gerektiren suçlar olarak tanımlanmış, cezası da *katl ve idam, tehşîr ederek müebbeden veya muvakkaten küreğe konmak, kalebend (kal'a-bend) olmak, nefy-i ebed, müebbeden rütbe ve memuriyetten mahrumiyet, hukuk-ı medeniyeden iskat* şeklinde belirlenmiştir (3. md.).

*Cünha*, terbiye edici cezaları (mücâzât-ı te'dîbiyye) gerektiren suçlar olarak tanımlanmış, cezası *bir haftadan fazla hapis, muvakkaten nefy (sürelî sürgün), memuriyetten tard ve para cezası* olarak belirlenmiştir (4. md.).

*Kabahat* ise, azarlamayı (muâmele-i tekdîriyye) gerektiren suçlar olarak tanımlanmış, cezası da *yirmi dört saatten bir haftaya kadar hapis ile yüz kuruşa kadar para cezası* olarak belirlenmiştir (5. md.).<sup>130</sup>

Söz konusu cezalardan başka *cinayet ve cünha* kapsamındaki suçlarda *gözüaltına alınma, para cezası, suça konu olan veya suçta kullanılan eşyaya el koyma* gibi tedbir nitelikli uygulamalar getirilmiştir (12. md.).<sup>131</sup>

Bu cezalar kanunun öngördüğü çerçevede tek başına olduğu gibi birlikte de uygulanabilecektir (6. md.).<sup>132</sup> Burada ister tek başına ister başka cezalarla birlikte verilmiş olsun hakkında düzenleme yapılan suçlar ayrı ayrı ele alınacaktır.

<sup>130</sup> Karakoç, *Ceza Kanunu*, 27-28; Rifat, *Şerh-i Ceza*, 9-13.

<sup>131</sup> Karakoç, *Ceza Kanunu*, 31-32; Rifat, *Şerh-i Ceza*, 29, 30-31, 34-35.

<sup>132</sup> Karakoç, *Ceza Kanunu*, 28; Rifat, *Şerh-i Ceza*, 13-14.

### 3.3.1. Cinayete Mahsus Suç ve Cezalar

#### 3.3.1.1. İdam

İdam cezasının uygulanması yargı kararı ve padişahın onayına bağlanmış (16. md.), maktûlün cesedinin varislerine, varislerinin olmaması durumunda ise mensubu olduğu millete defnettirileceği ifade edilmiştir (17. md.). Kanunda idam cezasına mahkûm edilen kadının, hamile olması durumunda cezasının çocuğunu doğurduktan sonra infaz edileceği<sup>133</sup> belirtilmiştir (18. md.).<sup>134</sup>

İdam cezasını gerektiren bazı suçlar şu şekildedir: Devletin düşmanlarıyla bir olup devlet aleyhine silah çekmek, düşmanla birlikte hareket ederek devlet aleyhine faaliyetlerde bulunmak, devletin mallarını düşmana teslim etmek, devlete zarar verilmesine yardımcı olmak, casuslukta bulunmak (48, 49, 50, 51, 52. md.),<sup>135</sup> devlet aleyhine silahlı isyan çıkarmak (55. md.), insanları birbirine düşürüp aralarında kavga başlatmak, gasb ve tahribatta bulunmak (56. md), 55. ve 56. maddedeki suçları organize olarak işlemek (57. md.).<sup>136</sup>

#### 3.3.1.2. Kürek

Kürek, ayaklarında demir olduğu halde ağır işlerde çalıştırılmaktır. Bu cezaya çarptırılanlar için teşhîr uygulaması da yapılacağı ifade edilmiş, teşhîrin nasıl yapılacağı açıklanmıştır. Buna göre teşhîr, cezaya hükmeden divan mazbatasının bir özeti kalın harflerle yazılıp cezalandırılacak şahısın bulunduğu şehirde bir meydana veya insanların yoğun olarak gelip geçtiği yere götürülüp söz konusu özet, göğsüne konularak orada iki saat halka gösterildikten sonra ayaklarına demir konularak cezanın uygulanacağı yere götürülmesidir.<sup>137</sup> Kanunda on sekiz yaşından küçüklerle yetmiş yaşından büyüklerin teşhîr uygulamasından muaf tutulacakları ifade edilmiştir.<sup>138</sup> 19. maddenin zeylinde

<sup>133</sup> Doktrinde bu konudaki tartışmalar için bk. Mehmet Dirik, "İslâm Fıkıhında Ceninin Yaşama Hakkını Koruyan Düzenlemeler", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 22 (45-62), 2013, 52-58.

<sup>134</sup> Karakoç, *Ceza Kanunu*, 32-33; Rifat, *Şerh-i Ceza*, 36, 38, 39.

<sup>135</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 103, 105, 106, 110; ,-Karakoç, *Ceza Kanunu*, 47-48.

<sup>136</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 114-117; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 53, 54, 55; Diğer suçlar için bk. 59, 60, 61, 62, 163, 166, 170, 173 ve 174. md.

<sup>137</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 41.

<sup>138</sup> Karakoç, *Ceza Kanunu*, 34.

muafiyet kapsamına müslümanların âlim, şeyh, hatip ve imamları ile gayri müslimlerin ruhânî önderleri dâhil edilmiştir.<sup>139</sup>

Kürek cezası müebbeden ve muvakkaten olarak ikiye ayrılmış müebbeden kürek, cânînin teşhîr edildikten sonra devletçe belirlenen yerlerde ayaklarına zincir vurularak ölene kadar, muvakkaten kürek ise aynı şekilde teşhîr edildikten sonra devletin belirlediği yerde üç seneden on beş seneye kadar ayaklarına zincir vurularak (demirbend) ağır işlerde çalıştırılması şeklinde tanımlanmıştır. Beş seneden az olan kürek cezalarının mahallinde uygulanabileceği hükme bağlanmıştır.<sup>140</sup> Yirmi ikinci maddede idam ve teşhîrin mahkûmun mensup olduğu din ve mezhebin özel günlerinde uygulanmayacağı ifade edilmiştir.<sup>141</sup> Muvakkat kürek ve kalebend cezaları ancak, düzenlenecek i'lâm ve mazbatanın tasdikinden sonra uygulanabilecektir (26. md).<sup>142</sup>

Müebbeden kürek cezasını gerektiren suçlara örnek olarak düşman ülkenin casuslarını korumak ve kollamak (54. md.)<sup>143</sup> verilebilir.<sup>144</sup> Muvakkaten kürek cezası ise alt ve üst sınırı belirlenmiş ve sınırı belirlenmemiş olmak üzere iki grupta ele alınabilir. Alt ve üst sınırı belirlenmiş muvakkat kürek cezaları *üç seneden on beş seneye kadar* (53. md.),<sup>145</sup> *en az on sene* (143. md.),<sup>146</sup> *üç sene* (166. md. Zeyl),<sup>147</sup> *on beş sene* (174. md.),<sup>148</sup> *altı aydan iki seneye kadar* (193. md.),<sup>149</sup> *en fazla on sene* (149. md),<sup>150</sup> *en fazla yedi sene* (152. md.),<sup>151</sup> *en az on beş sene* (172. md.)<sup>152</sup> ve *en az beş sene* (199. md.)<sup>153</sup> şeklinde düzenlenmiştir. Alt ve üst sınırı belirlenmeyip hâkimin takdirine bırakılan muvakkat kürek

<sup>139</sup> Karakoç, *Ceza Kanunu*, 34; Rifat, *Şerh-i Ceza*, 41.

<sup>140</sup> Karakoç, *Ceza Kanunu*, 34; Rifat, *Şerh-i Ceza*, 47-48.

<sup>141</sup> Karakoç, *Ceza Kanunu*, 34; Rifat, *Şerh-i Ceza*, 49.

<sup>142</sup> Karakoç, *Ceza Kanunu*, 35; Rifat, *Şerh-i Ceza*, 53.

<sup>143</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 111-112; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 50.

<sup>144</sup> Aynı cezayı gerektiren suçlar için bk. 217, 218 ve 219. md.

<sup>145</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 111; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 50.

<sup>146</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 238; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 88-89. En az on sene muvakkaten kürek cezaları için bk. 148, 152 ve 153. md.

<sup>147</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 264-265; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 98. Diğer üç sene kürek cezası için bk. 177. md.

<sup>148</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 276.

<sup>149</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 317; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 113-114.

<sup>150</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 247; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 91. En fazla on sene diğer kürek cezası için bk. 177. md.

<sup>151</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 251-252; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 92.

<sup>152</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 273; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 101.

<sup>153</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 325; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 116.

cezalarıyla cezayı mûcib suçlar 62, 63, 119, 120, 128, 175 ve 198. maddelerde düzenlemiştir. Örneğin bekâr bir kıza cebren fiil-i şenî icra edenlere *kürek cezasının* yanında *tazminat* cezası da verileceği ifade edilmiştir (200. md.).<sup>154</sup>

### 3.3.1.3. Kalebend (Kal'a-bend)

Kalebend cezası, müebbeden ve muvakkaten olarak ikiye ayrılmış, müebbed kalebentlik, suçlunun devletçe belirlenen kalelerin birinde ölene kadar, muvakkat kalebentlik ise aynı şekilde devletin belirlediği kalelerin birinde *üç seneden on beş seneye kadar hapis ve tevkif* edilmesi şeklinde tanımlanmıştır (23 ve 24. md.).<sup>155</sup>

Kalebend, hapis ile nefy (sürgün) cezalarını cem eden bir ceza olup suçlu, kendisine verilen izin ölçüsünde kale içindeki ve dışındaki kişilerle haberleşebilir (25. md.).<sup>156</sup> Muvakkaten kürek ve kalebend cezaları, ancak düzenlenecek i'lâm ve mazbatanın tasdikinden sonra uygulanabilir (26. md.).<sup>157</sup> Muvakkat kürek veya kalebend olarak cezalandırılanlara mahkûmiyetleri süresince mallarını idare etmek üzere hükümetin rey-i ile bir vekil tayin edilebilir (27. md.).<sup>158</sup>

Müebbed kalebentlik suç ve cezası kanununda düzenlenmiştir. Buna göre nefy-i ebed (süresiz sürgün) cezasını çeken mahkûmun firar etmesi müebbed kalebend kılınma cezasını gerektirir (7. md. ve zeyli).<sup>159</sup>

Muvakkat kalebentlik suçları ise alt ve üst sınırı belirlenmiş ve belirlenmemiş olarak iki grupta düzenlenmiştir. Alt ve üst sınırı belirlenmeyen kalebentlik cezaları ve cezayı mûcib suçlar 58, 68, 69, 70, 85, 86, 87 ve 108. maddelerde düzenlemiştir.<sup>160</sup> Örneğin kendi malını ateşe verirken başkasının malına zarar vermek *muvakkat kalebend* cezasını gerektirmektedir (165. md.).<sup>161</sup>

<sup>154</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 327. Diğer suçlar için bk. 136, 144, 145, 164, 165, 167, 180 ve Zeyli, 184, 185, 191, 192, 204, 206, 207, 218, 220, 221, 228, 229, 230, 231 ve 252. md.

<sup>155</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 50-51; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 34-35.

<sup>156</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 50-51; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 35.

<sup>157</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 53; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 35.

<sup>158</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 53-54; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 35.

<sup>159</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 14; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 28.

<sup>160</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 114-117, 147-148, 167-168, 169-170, 190, 199-200; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 53, 54, 55, 60, 61, 65, 66, 72-73, 75.

<sup>161</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 262; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 97.

Süresi belirlenmiş kalebend cezaları ise 7, 74, 75, 149, 152, 153. maddelerde düzenlenmiştir.<sup>162</sup> Örneğin bilerek sahte evrak kullanmak *yedi seneyi aşmamak üzere muvakkaten prangabend*<sup>163</sup> veya *kalebend* cezasını gerektirmektedir. (154. md.).<sup>164</sup>

#### 3.3.1.4. Nefy-i Ebed

Nefy-i ebed, bir şahsın devlet tarafından belirlenen bir mahalle müebbeden gönderilip orada ikamet ettirilmesidir (28. md.).<sup>165</sup> Bu ceza, kanunun 58, 59, 60. maddelerinde düzenlenmiştir.<sup>166</sup> Örneğin meydanlarda ahalinin arasında sözlü ve yazılı olarak insanları devletin dâhili emniyeti aleyhine suç işlemeye tahrik etmek -eyleme dönüşmemesi halinde- *nefy-i ebed* cezasını gerektirir (66. md.).<sup>167</sup>

#### 3.3.1.5. Müebbeden Rütbe ve Memuriyetten Mahrumiyet

Müebbeden rütbe ve memuriyetten mahrumiyet cezası, suçlunun artık devlet memurluğunda bulunamaması, rütbe ve maaş alamaması, devlet memuru ise de rütbe ve memuriyetinin sona ererek maaşının kesilmesidir (29. md.).<sup>168</sup> Bu ceza, kanunun 74, 82 ve 107. maddelerinde düzenlenmiştir. Örneğin mahkeme ve meclisler ile devlet memurları tarafından zanlılara eziyet ve işkenceye hükmedilmesi veya bunların icra edilmesi *müebbeden rütbe ve memuriyetten mahrumiyet* cezasını gerektirmektedir (103. md.).<sup>169</sup>

#### 3.3.1.6. Hukuk-ı Medeniyeden İskat

Medenî hakların düşürülmesi anlamına gelen hukuk-ı medeniyeden iskat cezası müebbeden iskat, müebbeden rütbe ve memuriyetten mahrumiyet cezasına müstahak olmak, resmî memuriyette bulunmaktan mahrum olmak, mektep hocalığı yapamamak, tahkikat ve bilirkişilik gibi görevler yapamamak, dava vekilliği yapamamak, vasî olamamak ve silah taşıyamamaktır (31. md.).<sup>170</sup>

<sup>162</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 17-18, 151-153, 247, 251-252, 253; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 61, 91, 92.

<sup>163</sup> Burada pranga-bend'den kastedilen kürektir. bk. Rifat, *Şerh-i Ceza*, 254.

<sup>164</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 253; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 92.

<sup>165</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 55; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 36.

<sup>166</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 114-117, 118-119, 126-127; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 53- 54, 55-66, 59.

<sup>167</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 126-127; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 59.

<sup>168</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 56-57; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 36.

<sup>169</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 190; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 72-73.

<sup>170</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 59-60; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 37.

Rütbe ve hukuk-ı medeniyeden ıskat cezaları bazen müebbed ve muvakkat kürek, kalebendlik ve nefy-i ebed cezalarıyla beraber, bazen de özel ve müstakil ceza olarak verilmektedir. Bu durumda ise cezaya, üç seneden fazla olmamak üzere hapis cezası da eklenir (32. md.).<sup>171</sup> Medenî haklardan mahrumiyet cezası, cünha türü cezalar ile birlikte verilebilir (38. md.).<sup>172</sup>

### 3.3.2. Cünhaya Mahsus Cezalar

#### 3.3.2.1. Bir Haftadan Fazla Hapis

Hapis cezası, devlet hapishanelerinde belli bir süre içinde tevkif edilmektir. Hapis müddetinin *en azı 24 saat* en fazlası ise *üç yıldır* (34. md.).<sup>173</sup> Kanunda birkaç suç dışında (216. md.) hapis cezalarının alt ve üst sınırı belirtilmiştir.

Yirmi dört saatten başlayan hapis cezaları; *yirmi dört saatten bir aya* (214. md.),<sup>174</sup> *yirmi dört saatten üç aya* (226. md.)<sup>175</sup> ve *yirmi dört saatten bir seneye kadar hapis* şeklinde düzenlenmiştir (230. md. 2. Zeyl).<sup>176</sup> Bir haftadan başlayan hapis cezaları; *bir haftadan on beş güne* (253. md.),<sup>177</sup> *bir haftadan bir aya* (132. md.),<sup>178</sup> *bir haftadan iki aya* (183. md.),<sup>179</sup> *bir haftadan üç aya* (246. md.),<sup>180</sup> *bir haftadan altı aya* (112. md.),<sup>181</sup> *bir haftadan bir seneye* (106. md.)<sup>182</sup> ve *bir haftadan iki seneye kadar hapis* şeklinde düzenlenmiştir (196. md.).<sup>183</sup> On beş günden başlayan hapis cezaları; *on beş günden bir buçuk aya* (245. md.),<sup>184</sup> *on beş günden üç aya kadar hapis* şeklinde düzenlenmiştir (238. md.).<sup>185</sup> Bir aydan başlayan hapis cezaları; *bir aydan üç aya* (202. md. zeyli),<sup>186</sup>

<sup>171</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 62-63; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 37.

<sup>172</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 73; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 39.

<sup>173</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 65-66; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 38.

<sup>174</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 360; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 126.

<sup>175</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 382; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 135; Diğerleri için bk. 37 ve 225. md.

<sup>176</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 386-387; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 137.

<sup>177</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 421; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 146.

<sup>178</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 227; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 85. Diğerleri için bk. 111, 113, 202 ve 245. md.

<sup>179</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 299-300; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 108; Ayrıca bk. 117. md.

<sup>180</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 412-413; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 144.

<sup>181</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 205; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 77; Benzer suçlar için bk. 105, 118, 124, 179, 200, 244. md.

<sup>182</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 196-197; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 74-75. Diğer suçlar için bk. 142, 179 ve 185. md.

<sup>183</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 321; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 114.

<sup>184</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 410; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 144.

<sup>185</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 401-402; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 141. Ayrıca bk. 227. md.

<sup>186</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 335; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 120. Diğer suçlar için bk. 126 ve 158. md.



*bir aydan beş aya* (208. Md),<sup>187</sup> *bir aydan altı aya* (206. md. zeyli),<sup>188</sup> *bir aydan bir seneye* (201. md.)<sup>189</sup> ve *bir aydan iki seneye kadar hapis* şeklinde düzenlenmiştir (232. md.).<sup>190</sup>

İltimas ve rica yoluyla mahkeme kararına müdahale etmek *bir buçuk aydan üç aya kadar* (96. md),<sup>191</sup> cebren ırza geçmeye kalkışıp da elinde olmayan sebeplerden dolayı gerçekleştirilememek *en az üç ay* (198. md. zeyli),<sup>192</sup> emniyeten teslim olunan mühürlü ve imzalı resmî evrak üzerinde suistimalde bulunmak ise *en az altı ay hapis* cezasını gerektirecek şekilde düzenlenmiştir (235. md.).<sup>193</sup>

İki aydan iki seneye kadar hapis cezasını gerektiren suçlara, yirmi güne kadar iş göremez hale gelecek şekilde darb ve cerh suçu işlemek (178. md.)<sup>194</sup> örnek verilebilir.<sup>195</sup>

Üç aydan başlayan hapis cezaları; *üç aydan altı aya* (96. md.),<sup>196</sup> *üç aydan bir seneye* (240. md.),<sup>197</sup> *üç aydan bir buçuk seneye* (96. md.),<sup>198</sup> *üç aydan iki seneye* (249. md.),<sup>199</sup> *üç aydan üç seneye* (178. md.)<sup>200</sup> ve *üç aydan beş seneye kadar hapis* şeklinde düzenlenmiştir (122. md.).<sup>201</sup> Altı aydan başlayan hapis cezaları ise; *en az altı ay* (212. Md.),<sup>202</sup> *altı ay* (39. Md.),<sup>203</sup> *altı aydan bir seneye*

187 Rifat, *Şerh-i Ceza*, 350; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 123.

188 Rifat, *Şerh-i Ceza*, 344; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 122. Diğer suçlar için bk. 242, 243 ve 245. md.

189 Rifat, *Şerh-i Ceza*, 329; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 117. Diğer suçlar için bk. 133, 176, 194,223, 224,237, 250 ve 264. md. zeyli.

190 Rifat, *Şerh-i Ceza*, 393; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 138.

191 Rifat, *Şerh-i Ceza*, 181; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 69.

192 Rifat, *Şerh-i Ceza*, 324; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 116. Ayrıca bk. 130. md.

193 Rifat, *Şerh-i Ceza*, 397; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 140. Diğer suçlar için bk. 197 ve 212. md.

194 Rifat, *Şerh-i Ceza*, 287; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 105.

195 Diğer suçlar için bk. 234 ve 236. md.

196 Rifat, *Şerh-i Ceza*, 181; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 69.

197 Rifat, *Şerh-i Ceza*, 405; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 142. Ayrıca bk. 96, 202,206, 228, 230. md.

198 Rifat, *Şerh-i Ceza*, 181; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 69.

199 Rifat, *Şerh-i Ceza*, 415-416; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 145. Ayrıca bk. 134, 135, 201 ve 245. md.

200 Rifat, *Şerh-i Ceza*, 287; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 105. Ayrıca bk. 190, 203, 206 (Zeyl), 233, 234. md.

201 Rifat, *Şerh-i Ceza*, 218; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 82.

202 Rifat, *Şerh-i Ceza*, 354; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 124; Ayrıca bk. 235. md.

203 Rifat, *Şerh-i Ceza*, 73; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 39.

(112. md.),<sup>204</sup> *altı aydan bir buçuk seneye* (201. md.),<sup>205</sup> *altı aydan iki seneye* (193. md.)<sup>206</sup> ve *altı aydan üç seneye kadar hapis* şeklinde düzenlenmiştir (203. md.).<sup>207</sup>

*Bir seneye kadar hapis cezasını* gerektiren suçlara, gece ve birkaç kişi tarafından araba veya hayvanlarla biçilmiş ve koparılmış mahsul ile araziden elde edilen hububat yığınlarından çalmak örnek olarak verilebilir (225. md.).<sup>208</sup>

Bir sene ve daha fazla hapis cezaları; *en az bir sene* (236. md.),<sup>209</sup> *bir sene* (72. md.),<sup>210</sup> *iki seneye kadar* (90. md.),<sup>211</sup> *bir seneden iki seneye* (88. md.)<sup>212</sup> ve *bir seneden üç seneye kadar hapis* şeklinde düzenlenmiştir (155. md.).<sup>213</sup>

*Üç sene hapis cezasını* gerektiren suçlara, sahte mührü devlet ve millete zarar verecek şekilde kullanmak örnek verilebilir (149. md.).<sup>214</sup> Ayrıca kanuna aykırı bir yerde satılmak veya kullanılmak üzere bulundurulmuş barutun ateş alıp patlaması sonunda can telef olması (telef-i nefis) *on seneden on beş seneye kadar hapis cezasını* gerektirmektedir (166. md. zeyli).<sup>215</sup>

### 3.3.2.2. Muvakkaten Nefy

Nefy-i muvakkat (sürelî sürgün) cezası, suçlunun bulunduğu yerden bir başka mahalle gönderilip üç aydan üç yıla kadar orada tutulmasıdır (35. md.).<sup>216</sup> Kanunda muvakkaten nefy cezalarının süresi işlenen suçların derecesine göre *üç aydan üç yıla kadar* değişmektedir. Kanunda bu cezaların süresi *üç aydan*

<sup>204</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 205; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 77; Ayrıca bk. 123, 124, 129, 133, 150, 159 ve 209 md.

<sup>205</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 329; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 117.

<sup>206</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 317; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 113-114; Ayrıca bk. 113, 114, 121, 127, 131, 156, 159, 182 ve 193. md.

<sup>207</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 337; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 120; Ayrıca bk. 40, 104, 105, 108, 111, 117 ve 205. md.

<sup>208</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 381; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 135; Ayrıca bk. 99. md. zeyli.

<sup>209</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 398-399; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 140.

<sup>210</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 148-149; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 61.

<sup>211</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 174; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 67.

<sup>212</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 171; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 66. Ayrıca bk. 89. md.

<sup>213</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 254; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 93. Ayrıca bk. 53, 55, 58, 123, 127, 157, 160, 161, 166 (Zeyl), 191, 251, 252 md.

<sup>214</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 247; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 91. Diğer suçlar için bk. 92, 150, 222, 223. md.

<sup>215</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 264-265; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 98.

<sup>216</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 69; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 38.

*altı aya* (107. md.),<sup>217</sup> *altı aydan üç seneye* (110. md.),<sup>218</sup> *bir seneden iki seneye* (89. md), *iki seneden üç seneye kadar sürgün* (89. md)<sup>219</sup> şeklinde düzenlenmiştir. Ayrıca mahkeme hâkimi ve meclis reisinin kendilerine yapılan emir, iltimas veya haksız karara yol açacak bir teklifi yetkili makamlara bildirmediği gibi bunu hükümlerine de yansıtarak gerçeğe aykırı hüküm vermeleri *üç sene müddetle nefy* cezasını (98. md)<sup>220</sup> gerektirmektedir.

### 3.3.2.3. Memuriyetten Tard

Memuriyetten tard cezası, suçlunun memuriyetten çıkarılması ve maaşının kesilmesidir. Tard süresinin en azı *altı ay* en fazlası ise *altı yıldır*. Memuriyette olmayanlar bu cezalara müstahak olurlarsa onlar da cezaları süresince memur olamaz ve maaş alamazlar (36. md).<sup>221</sup> İhale ve müzayede kurallarına uymamak (88. md.),<sup>222</sup> devlet memuru olup idaresine verilen eşya ile ilgili usulsüz alım satım yaparak kendine çıkar sağlamak, komisyon almak veya böyle bir işe karışmak (89. md.),<sup>223</sup> vali, mutasarrıf, kaymakam, defterdar, mal müdürü ve kaza müdürü olup buldukları eyalet, sancak ve kazalarda ticaret yapmak (100. md.) bu cezayı gerektiren suçlar arasında yer almaktadır.<sup>224</sup>

### 3.3.2.4. Mücâzât-ı Nakdiyye

Mücâzât-ı nakdiyye, bir şahıstan kanunun belirlediği şekilde akçe alınmasıdır (37.md).<sup>225</sup> Kanunda para cezaları bazen müstakil, bazen de diğer cezalarla birlikte uygulanacak şekilde düzenlenmiştir. Birkaç istisna dışında para cezalarının miktarları belirlenmiştir (72. md.).<sup>226</sup> Miktarı belirlenen para cezaları ise bazı suçlarda oransal, çoğunda ise rakamsal olarak düzenlenmiştir.

Rakamsal olarak düzenlenen bir beşlikten yirmi beşliğe kadar olan para cezaları; *bir beşlikten beş beşliğe* (255. md.),<sup>227</sup> *altı beşlikten on beşliğe* (256.

<sup>217</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 198; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 75.

<sup>218</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 202; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 76. Diğerleri için bk. 90 ve 96. md.

<sup>219</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 172-173; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 66. Diğer suç için bk. 88. md.

<sup>220</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 183; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 69.

<sup>221</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 70-71; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 38-39.

<sup>222</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 171; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 66.

<sup>223</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 172-173; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 66.

<sup>224</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 186; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 71. Diğer suçlar için bk. 90, 102, 110 ve 233. md.

<sup>225</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 71-72; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 39.

<sup>226</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 148-149; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 61.

<sup>227</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 424; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 149.

md.),<sup>228</sup> *on beşlikten on beş beşliğe* (263. md.),<sup>229</sup> *on beş beşlikten yirmi beşliğe kadar para cezası* şeklinde düzenlenmiştir (264. md.).<sup>230</sup> Yarım mecediye altınından beş mecediye altınına kadar olan para cezaları; *yarım mecediye altınından üç mecediye altınına* (214. md.)<sup>231</sup> ve *yarım mecediye altınından beş mecediye altınına kadar para cezası* şeklinde düzenlenmiştir (223. md.).<sup>232</sup> Bir yirmilik mecediyeden iki mecediye altınına kadar olan para cezaları; *bir yirmilik mecediyeden bir mecediye altınına* (215. md.)<sup>233</sup> ve *bir yirmilik beyaz mecediyeden iki mecediye altınına kadar para cezası* şeklinde düzenlenmiştir (245. md.).<sup>234</sup> Bir mecediye altınından yüz mecediye altınına kadar olan para cezaları; *bir mecediye altından üç mecediye altınına* (113. md.),<sup>235</sup> *bir mecediye altınından beş mecediye altınına* (129. md.),<sup>236</sup> *bir mecediye altınından on mecediye altınına* (133. md.),<sup>237</sup> *bir beyaz mecediyeden beş mecediye altınına* (116. md.),<sup>238</sup> *bir mecediye altınından on mecediye altınına* (202. md.),<sup>239</sup> *bir mecediye altından on beş mecediye altınına* (251 md.),<sup>240</sup> *bir mecediye altınından yirmi beş mecediye altınına* (196. md.),<sup>241</sup> *bir mecediye altınından elli mecediye altınına* (233. md.),<sup>242</sup> *bir mecediye altınından elli beş mecediye altınına* (252. md.),<sup>243</sup> *bir mecediye altından yüz mecediye altınına kadar para cezası* şeklinde düzenlenmiştir (238. md.).<sup>244</sup>

<sup>228</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 425; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 149-150. Diğer suç ve cezalar için bk. 257. ve 258. md.

<sup>229</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 429; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 153. Diğer örnekler için bk. 259,260, 261 ve 262. md.

<sup>230</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 430; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 153. Diğer örnek için bk. 263. md.

<sup>231</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 360; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 126.

<sup>232</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 378; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 133.

<sup>233</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 361; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 128.

<sup>234</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 410; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 144.

<sup>235</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 207; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 77.

<sup>236</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 224-225; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 84; 139. ve 176. md.

<sup>237</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 229; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 85.

<sup>238</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 211-212; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 79.

<sup>239</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 334; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 119.

<sup>240</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 417-418; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 145-146. Aynı cezayı gerektiren diğer suç için bk. 237 md.

<sup>241</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 321; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 114. Diğer örnekler için bk. 241. 248. md.

<sup>242</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 395; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 139. Diğer örnekler için bk. 242 ve 243. md.

<sup>243</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 419; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 146.

<sup>244</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 401-402; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 141.

İki ve daha fazla mecdiye altınından bin mecdiye altınına kadar olan para cezaları ise; *iki mecdiye altınından on mecdiye altınına* (141. md.),<sup>245</sup> *üç mecdiye altınından yirmi mecdiye altınına* (191. md.),<sup>246</sup> *beş mecdiye altınından otuz mecdiye altınına* (140. md.),<sup>247</sup> *beş mecdiye altınından elli mecdiye altınına* (122. md.),<sup>248</sup> *beş mecdiye altınından yüz mecdiye altınına* (241. md.),<sup>249</sup> *on mecdiye altınından elli mecdiye altınına* (195. md.),<sup>250</sup> *yirmi beş mecdiye altınından bin mecdiye altınına kadar para cezası* şeklinde düzenlenmiştir (100. md.).<sup>251</sup>

İzinsiz ve ruhsatsız olarak matbaa açmak, orada kitap ve evrak basmak *elli mecdiye altınına* (137. md.),<sup>252</sup> devlet içinde ortaya çıkabilecek ihtilal ve karışıklık sırasında telgraf hatlarını tahrip ederek veya başka şekillerde memurlar arasında muhaberatı engellemek ve telgraf hatlarını tamir etmeyi engellemek *elli mecdiye altınından iki yüz mecdiye altınına* kadar para cezasını gerektirecek şekilde düzenlenmiştir (136. md.).<sup>253</sup>

Bunların dışında; *bir aylık maaş miktarı para cezası* (126, 127.md.),<sup>254</sup> *bir yüzlük Osmanlı altınından on adet yüzlük Osmanlı altınına kadar para cezası* şeklinde düzenlenen cezalar da mevcuttur (264. md. zeyli).<sup>255</sup>

Miktarı oransal olarak düzenlenen cezalar ile söz konusu cezaları mücbib suçlara aşağıdaki örnekler verilebilir:

(1) Kara ve deniz askerlerinin levazımının tedarikinde usulsüzlük yaparak para alan memurlara, aldıkları para *tazmin* ettirilir ve *tazmin edilen paranın dörtte bir miktarı kadar para cezası* kesilir (91. md.).<sup>256</sup>

<sup>245</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 236; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 88.

<sup>246</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 313-314; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 112.

<sup>247</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 236; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 88.

<sup>248</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 218; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 82; Diğer örnekler için bk.134, 135, 235. md.

<sup>249</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 406; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 142; Diğer örnekler için bk. 201. md. Zeyli, 201. md. Zeyli.

<sup>250</sup> Rifat, *Külliyat-ı Şerh-i Ceza*, 319-320; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 114; Diğer örnekler için bk. 95. ve 138. md.

<sup>251</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 186; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 71.

<sup>252</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 234; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 87.

<sup>253</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 232-233; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 86-87.

<sup>254</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 222, 223; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 83.

<sup>255</sup> Karakoç, *Ceza Kanunu*, 153.

<sup>256</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 175; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 67. Aynı tür cezalar içi bk. 93, 236, 247, 249 ve 250. md.

(2) Mümeyyiz olmayan bir çocuğun ihtiyaçlarını suistimal ederek çocuğun zararına olacak şekilde borçlanan, malını ariyet olarak veren, senet alan, ticari taahhütte bulunan kimseden, meydana gelen zarar tazmin ettirildikten sonra *tazmin olunan akçenin dörtte birinden fazla ve her halde bir mecdiyeye altınından aşağı olmamak üzere para cezası* alınır (234. md.).<sup>257</sup>

(3) Altın ve gümüşün avarı ve kıymetli taşlar konusunda halkı aldatan, eksik ölçü ve tartı kullanarak hile yapan kimseden, sebep oldukları zarar tazmin ettirildikten sonra *tazminatın dörtte birini aşmayacak şekilde ve her halde üç mecdiyeden az olmamak üzere para cezası* alınır (240. md.).<sup>258</sup>

(4) Vergi, öşür, rüsûm ve diğer aidatları, belirlenen miktardan fazla tahsil etmenin cezası, bu suçu işleyen memurlardan *aldıkları akçenin bir misli para* alınmasıdır (108. md.).<sup>259</sup>

(5) Mahbûsu para alarak firar ettiren kimse, eğer mahbûsun suçu; öldürme, müebbed kürek veya kalebend cezalarını mücib ise *aldığı akçenin iki katı para cezası*, bunların altında (dûnunda) ise mürteşî hakkında belirlenen ceza ile tecziye edilir (120. md.).<sup>260</sup>

(6) Sahte olduğunu anladıkları halde sahte para kullanmaya ve piyasaya sürmeye devam eden kimselere sürdükleri *meblağın üç mislinden az olmamak üzere altı misline kadar para cezası* kesilir. Kesilen bu para cezası kesinlikle *bir mecdiyeye altınından aşağı* olamaz (146. md.).<sup>261</sup>

### 3.3.3. Kabahatler

Kanunda yirmi dört saatten bir haftaya kadar süre ile hapis cezasını gerektiren bazı suçlar ve ceza süreleri şu şekildedir:

Ateşle iş yapan esnaftan dükkân, fırın ve fabrikalarının bacalarını düzenli olarak temizlememek, mahallelerde zarar verecek şekilde fişek atmak, şehir kasaba ve köylerde tabanca ve tüfek atmak *yirmi dört saatten üç güne* (255. md.),<sup>262</sup> bir kimsenin hanesine, binasına, avlusuna, bahçesine taş veya pislik

<sup>257</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 396-397; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 139.

<sup>258</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 405; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 142.

<sup>259</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 199-200; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 75.

<sup>260</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 215; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 81.

<sup>261</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 242; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 89-90. Diğer örnekler için bk. Rifat, *Şerh-i Ceza*, 145, 160; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 62,63.

<sup>262</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 424; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 149. Diğer bir suç için bk. 263. md.

atmak, girilmesi yasak olan mahallere girmek, geçme hakkı bulunmayan mahallerden geçmek *yirmi dört saatten beş güne* (258. md.),<sup>263</sup> doktor, cerrah, eczacı ve buna benzer kimselerin meslekleri gereği kendilerine verilen sırları ifşa etmeleri *yirmi dört saatten bir haftaya* (215. md.),<sup>264</sup> umumi yollar, meydanlar ve seyir yerleri gibi halkın yararına ayrılmış olan yerleri bozmak *üç günden bir haftaya kadar hapis* cezasını gerektirmektedir (264. md.).<sup>265</sup>

#### 4. Bazı Suçlarla İlgili Tedbir Niteliğindeki Uygulamalar İle Diğer Bazı Düzenlemeler

Kanunun mukaddime kısmının ilk faslında cinayet ve cünhaya müteallik suçlarda *zaptiye memurlarınca gözaltına alınmak*,<sup>266</sup> *para cezası kesilmek, suçta konu olan veya suçta kullanılan eşyaya el konulması* şeklindeki uygulamalar (12. md.) ile devletin dâhilî ve hâricî asayişine zarar verecek cinayet ve cünhaya karışmış olan kimselerin *kanunen öngörülen cezalarını çektikten sonra zaptiye nezareti altında bulundurulacakları* hükmüne yer verilmiştir (13. md.).<sup>267</sup>

Kanunda genellikle zaptiye nezaretinde bulundurulmanın süresi belirtilmiştir. Zaptiye nezaretinde bulundurulma süreleri; *bir seneyi aşmamak üzere* (230. md. zeyli),<sup>268</sup> *iki sene* (65. md.)<sup>269</sup> ve *beş seneden on seneye kadar* (190. md.)<sup>270</sup> olacak şekilde düzenlenmiştir.<sup>271</sup>

Kanun, cezanın af, tebdil ve tahfif edilmesinin mümkün olduğunu fakat bunun ancak padişahın onaylaması ve Kanunnâmede açıkça belirtilmiş olması şartına bağlamıştır. Örneğin idam cezasının küreğe, kürek cezasının kalebendliğe, müebbed kalebendliğinin nefy-i ebede ve muvakkat kalebendlik ile hapsin nefy-i

<sup>263</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 426; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 150.

<sup>264</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 361; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 128. Diğer suç için bk. 139. md.

<sup>265</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 430; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 153. Diğer suçlar için bk. 260, 263, 248 md.

<sup>266</sup> bk. 196, 216, 242 ve 243. md.

<sup>267</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 29, 30-31,34-35; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 31-32.

<sup>268</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 354; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 136-137.

<sup>269</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 125; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 58.

<sup>270</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 312-313; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 111.

<sup>271</sup> Zaptiye nezaretinde bulundurulmayı düzenleyen diğer hükümler 64, 147 ve 151. maddelerde düzenlenmiştir.

muvakkate dönüşmesi mümkündür. Fakat bu padişahın onayına bağlıdır (47. md.).<sup>272</sup>

Kanunda ceza ehliyeti konusu da düzenlenmiştir. Buna göre bulûğ çağına ermeyen çocuk (40. md.), cinnet halinde bulunan (mecnûn) (41. Md)<sup>273</sup> ve rızası olmadığı halde suç işlemeye zorlanan kişi (mükreh) cezalandırılmaz (42. md.).<sup>274</sup> Ayrıca ceza kanunu önünde kadın ve erkeğin eşit olduğu fakat bazı cezaların uygulanması sırasında kadınların özel hallerinin dikkate alınacağını hükme bağlanmıştır (43. md.).<sup>275</sup>

1858 tarihli ceza kanunnâmesinde ta'zîr dışındaki bazı şer'î cezalara da atıflarda bulunulmuştur. Örneğin, katli, cerh ve darb fiilleri ihtilal, talan ve yağma ile birlikte işlenirse sadece bu suçu işleyenler değil aynı zamanda azmettirenler de aynı suçu işlemiş gibi cezalandırılır. Bu suçun cezası olan *kıyas*, *şer'î hükme göre* uygulanır (181. md.).<sup>276</sup> Öldürme suçunda şahsi haklarla ilgili olarak maktûlün varislerinin açtığı *dava şer'î mahkemelere* havale edilir (171. md.).<sup>277</sup> Kasten darb veya benzer bir fiil ile hamile kadının çocuğunun düşmesine sebep olmak,<sup>278</sup> düşürülen çocuğun *diy-et-i şer'iyyesi* ödedikten sonra *muvakkaten kürek* cezasını gerektirir (192. md.).<sup>279</sup>

## Sonuç

Osmanlı Devleti'nde ceza hukuku dâhil hukukun tüm alanlarında İslâm hukukunun uygulandığı görülmektedir. İslam hukukunda cezalar, had, kıyas ve tazir şeklinde sınıflandırılmıştır. Şer'î hukukta devlet başkanına ta'zîr suç ve cezaları konusunda tanınan geniş takdir yetkisi çerçevesinde Osmanlı padişahları bütün imparatorlukta yürürlükte olacak şekilde bazı hukukî düzenlemeler yapmıştır. Bu durum, Osmanlı'da fıkıh kitaplarında mevcut olan cezaî esasların yanı sıra başka birtakım esasların daha ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu esaslar, zaman içinde "örfî hukuk" olarak adlandırılmıştır. Örfî

<sup>272</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 100; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 47. Bu madde 6 Cemâziyelâhir 1329'da değiştirilmiştir.

<sup>273</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 86; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 43.

<sup>274</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 91; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 43.

<sup>275</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 95; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 44.

<sup>276</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 295; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 108.

<sup>277</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 272; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 100.

<sup>278</sup> Doktrinde bu konudaki tartışmalar için bk. Dirik, "İslam Hukukunda Cenin Öldürme Suçunun Cezası", *Bilimname* 23 (2012/2), 189 vd.

<sup>279</sup> Rifat, *Şerh-i Ceza*, 316; Karakoç, *Ceza Kanunu*, 113.



ceza hukuku şer'î hukuka aykırı ve ona rağmen gelişen bir hukukî düzenleme değildir. Osmanlı kanunnâmelerinde kısas ve haddi gerektiren suçların şer'î hukuktaki cezalarına sadece işaretle yetinilmiş ve daha çok, düzenlenmesine ihtiyaç duyulan konularda ayrıntılı hükümler getirilmiştir. Bununla birlikte kanunnâmeler incelendiğinde esas itibarıyla kısas ve had grubuna giren suçlara İslâm hukuku tarafından öngörülen cezaların uygulandığı, suçun unsurlarında veya ispat şartlarında bir eksiklik olması ya da başka bir nedenle bu cezaların uygulanmaması durumunda kanunnâmelerde yer alan ta'zîr cezalarının uygulandığı görülmektedir.

Osmanlı ceza hukukunda genel olarak kısas, el kesme, dayak, recm, salb gibi cezalara ilâve olarak ölüm, hapis, çeşitli miktarlarda para cezaları, küreğe mahkûm etme, yüzü karalama, sakalı kesme, dağlama, belli organları kesme, nefy ve tağrîb (sürgün), kalebend kılma, memuriyetten tard, hukuk-ı medeniyeden ıskat, rütbe ve memuriyetten mahrumiyet gibi ta'zîr cezaları mevcuttur. Ta'zîr cezaları arasında siyaseten verilen cezanın ayrı bir yeri vardır. Ta'zîr suç ve cezalarının hâkimin takdirine bırakılmayıp kanunnâmeler halinde düzenlenmesi Osmanlı ceza hukukunun önemli bir özelliğidir. Bu durum, ceza hukuku alanında muhtemel keyfiliklerin önlenmesi ve kanunîliğin hâkim olması bakımından önemlidir.

Osmanlı'da Tanzimat Fermanı (1839) sonrasında her alanda ıslahat ve değişiklik çalışmaları başlamıştır. Bu alanlardan biri de hukuktur. Tanzimat düşüncesine uygun olarak Batı'yı örnek alan ilerleme ve yenilikler hukuk alanında; yabancı kanunların kabulü, içerik olarak eski ve millî kalınsa da şekil olarak Batılı kanun yapma tarzının benimsenmesi, hukukî meclislerin ve mahkeme teşkilatlarının düzenlenmesi şekillerinde kendini göstermiştir. Ceza muhakemeleri usulü kanunu da bu kapsamdadır. Bu dönemde önceki dönemlerde var olan ceza kanunnâmeleri düzenleme geleneğini sürdürme anlamına gelen üç ceza kanunnâmesi hazırlanmıştır. Bunlardan ilki 1256 (1840) tarihli Ceza Kanunnâmesi'dir. Kanun teknik olarak fasıllar ve maddeler hâlinde düzenlenmekle birlikte birçok yönden eski Osmanlı kanunnâmelerinin devamı niteliğindedir. Kanunda, kısas gibi şer'î hükümlere açıkça atıf yapılmakta, fakat had suçlarına yer verilmemektedir. Suçlar için tayin edilen cezalar sabit olup, alt ve üst sınır belirtilmemiştir. Başka bir ifadeyle hâkimlere takdir yetkisi bırakılmamıştır. On bir sene yürürlükte kalan bu kanun, şekil ve

içerik açısından düzensiz olduğu, birbiriyle münasebeti olmayan maddelerin aynı fasıllarda toplandığı gibi gerekçelerle eleştirilere maruz kalmıştır.

İkinci ceza kanunnâmesi olan 1267 (1851) tarihli Kânûn-ı Cedîd, öncekine nisbetle önemli değişiklikler getirmemiştir. Kanunda çeşitli maddelerde kısas cezasından açıkça bahsedilirken, iftira ve sarhoşluk suçları ile ilgili olarak da “hadd-i şer’î”ye atıfta bulunmaktadır. Bu kanun, üslup ve muhteva bakımından bir öncekinden farklı değildir. Sadece daha önceki kanunda bulunmayan suç ve cezalar düzenlenmiş, sâbit cezalar yerine hâkimin takdir yetkisini mümkün kılan alt ve üst sınırı olan cezalara yer verilmiştir. 1851 tarihli kanun, Osmanlı Devleti’nde asırlarca uygulanan para cezalarını yasaklamaktadır.

Tanzimat sonrası dönemin en önemli ceza kanunu, 1274 (1858) tarihli Ceza Kanunnâme-i Hümayunu’dur. Meclis-i Tanzîmat tarafından aralarında Ahmed Cevdet Paşa’nın da bulunduğu bir komisyon tarafından hazırlanan kanun, 1810 tarihli Fransız Ceza Kanunu ile yerli hükümlerin bir araya getirilmesinden oluşmaktadır. Metninde ta’zîr cezasının çeşitli derecelerini düzenlemek üzere hazırlandığı ifade edilen bu kanunnâme, Osmanlı Devleti’nin sonuna kadar yürürlükte kalmak, önceki kanunnâmelere nispetle çok daha geniş ve kapsamlı olmak gibi özelliklere sahiptir. Bu kanun, devletin bütün vatandaşlarına uygulanması ve temel suçları ihtiva etmesi bakımından tam bir ceza kanunu niteliğindedir.

## Kaynakça

Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdillâh. *Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Akgündüz, Ahmet. *Mukayeseli İslam ve Osmanlı Hukuku Külliyyatı*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Hukuku Fakültesi Yayınları, 1986.

Akgündüz, Ahmet. "1274/1858 Tarihli Osmanlı Ceza Kanunnamesinin Hukuki Kaynakları, Tatbik Şekli ve Men'-i İrtikâb Kanunnamesi". *Bellekten*, 51/199 (Nisan 1987), 153-192.

Akdündüz, Said Nuri. "Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukukunun Kaynakları". *Dergiyabant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi)* 4/8 (Güz 2019), 1-16.

Akman, Mustafa. "Tanzimat Sonrası Osmanlı Usûl Hukukundaki Gelişmeler". *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/1 (2019), 431-450.

Ali Haydar Efendi. *Dürrerü'l-hukkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. 4 Cilt. Kostantiniye: Matbaa-i Ebu'z-Ziyâ, 1330.

Akşit, Cevat. *İslam Ceza Hukuku ve İnsani Esasları*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1976.

- Aydın, Mehmet Akif. "Osmanlı Ceza Hukuku". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/ 478-482. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Beroje, Sahip. *Farklı Bakış Açılıyla İrtidat Suçu ve Cezası*. 1. Baskı. Ankara: Fecr Yayınları, 2014.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. "Hukukî İslamiyye ve İstilahatı Fıkhiyye" *Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, ty.
- Buhari, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Cin, Halil - Akgündüz, Ahmet. *Türk Hukuk Tarihi*. 2 Cilt. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1995.
- Çolak, Abdullah. *İslam Ceza Hukuku*, 1. Baskı. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2018.
- Dirik, Mehmet. "İslâm Fıkhında Ceninin Yaşama Hakkını Koruyan Düzenlemeler". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 22 (2013), 45-62.
- Dirik, Mehmet. "İslam Hukukunda Cenin Öldürme Suçunun Cezası". *Bilimname* 23 (2012/2),187-213.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as. *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ekinci, Ekrem Buğra. *Osmanlı Hukuku -Adalet ve Mülk-*. 4. Baskı, İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2016.
- Ekinci, Ekrem Buğra. *Osmanlı Mahkemeleri-Tanzimat ve Sonrası-*. İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2017.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998.
- Gökçen, Ahmet. *Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Kanunları ve Bu Kanunlardaki Ceza Müeyyideleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1987.
- İbn Âbidin, Muhammed Emin. *Reddü'l-muhtâr ala'd-dürri'l-muhtâr*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984.
- İbn Rüşd, el-Hafid Muhammed b. Ahmed. *Bidayetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktesid*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1985.
- İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*. 1. Baskı. Mısır: Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbi ve Evlâdühü, 1389/1970.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezid. *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- İnalçık, Halil. "Kanunnâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 24/333-337. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- İnalçık, Halil. "*Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Humayunu*". *Bellekten* XXVIII/112 (1964), 603-622.
- Karakoç, Serkiz. *Ceza Kanunu Tahşiyeli*, Şant Matbaası, 1329.
- Karakoç, Sarkis. *Külliyât-ı Kavânîn*. Haz. M. Âkif Aydın, Fethi

- Gedikli, Mehmet Akman, Ekrem B. Ekinci, M. Macit Kenanoğlu. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2006.
- Karaman, Hayrettin. *Mukayeseli İslam Hukuku*, İstanbul: Nesil Yayınları, 1986.
- Koç, Mehmet. *Osmanlı Hukukunda Tazir Suç Ve Cezaları*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Lütfi, Hafız Ahmed. *Mir'ât-ı Adâlet (Tarihçe-i Adliye-i Devleti Aliyye*. Nşr. Kitapçı Ohannes. İstanbul: Nişan Berberyan Matbaası, 1304.
- Lütfi, Ahmed. *Osmanlı Adalet Düzeni*. sad. Erdinç Beylem. İstanbul: Fatih Yayınevi, 1979.
- Maşalı, Münteha. "Ölüm Cezası". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 34/40-43. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Maşalı, Münteha. *Osmanlı'da Ölüm Cezası*. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Mehâkim-i Nizamiye Teşkilatı Kanun-ı Muvakkati. İstanbul: Mahmud Beğ Matbaası, 1299.
- Men'-i Müskirât Kanunu (No: 4). *Ceride-i Resmiye*. 28 Şubat 1921. md. 2, 3,4.
- Mevsilî, Ebu'l-Fadl Mecdüddin. *el-İhtiyâr li talîli'l-muhtâr*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1984.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac. *Sahîhu'l-Müslim (Câmiu's-sahîh)*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *Sünenü'n-Nesâî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Rifat, Halil. *Külliyat-ı Şerh-i Ceza*. İstanbul: Mihran Matbaası, 1303.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. 30 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları 1983.
- Şentop, Mustafa. *Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukuku (Kanunlar-Tadiller-Layihalar-Uygulama)*. İstanbul: Yayıncılık Matbaası, 2004.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Usûl-i Mukâkemât-ı Cezaiyye Kanun-ı Muvakkati. Matbaa-i Âmire, 5 Receb 1296.
- Usûl-i Mukâkemât-ı Cezaiyye Kanun-ı Muvakkati. İstanbul: Mahmud Beğ Matbaası, 1299.
- Usul-i Muhakemat-ı Kanuniyye Muvakkati. İstanbul: Mahmud Beğ Matbaası, 1299.

**Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı/ Contribution of Authors**

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütülmüştür.  
The research was conducted by a single author.

\*\*\*\*\*

**Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest**

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.  
There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

\*\*\*\*\*

**İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy**

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.  
This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

\*\*\*\*\*

**Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement**

Bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.  
In this study, the rules stated in the “Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive” were followed

\*\*\*\*\*



## ŞEYH SAFVET VE İZMİRLİ İSMAIL HAKKI'NIN TASAVVUF KİTAPLARINDAKİ HADİSLERLE İLGİLİ TARTIŞMALARININ USÛLÎ BOYUTU\*

Nazım Büyükbaş\*\*

### Öz

XIX. yüzyıl sonlarında ve XX. yüzyılın başlarında İslam dünyasında “Gelenek” ciddi şekilde eleştirildi. Geleneksel tasavvuf ve fıkıh anlayışları da bu dönemin eleştirilerinden payını aldı. Halveti Şeyhi Mustafa Safvet Yetkin (1866-1950) ile Şâzelîyye hilâfeti de bulunan İzmirli İsmâil Hakkı (1869-1946) da Osmanlı'nın sonu ve Cumhuriyet'in kuruluşu dönemlerinde alanlarında etkin birer isimdi. Tasavvuf kitaplarındaki hadislerin güvenilirliği hakkında bu iki isim arasında başlayan tartışma, tasavvufun daha başka meselelerini de kapsayacak şekilde büyümüştür. Bu makalede bu iki ismin tartışmalarındaki üslup ve argümanları ile kullandıkları terminoloji fıkıh usulü, fıkıh usulünün haber teorisi ekseninde değerlendirilmiştir. Yaşanan değişimin bu tartışmalara yansıyor yansımadağı da tespit edilmeye çalışılmıştır. Böylece en çalkantılı bir dönemde Osmanlı'nın son dönem ulema ve meşâyihî arasındaki iki ismin münazara üslubunun günümüz akademisyenlerine de katkı sunmasını umulmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Usul, Hadis, Şeyh Safvet, İzmirli.

## SHEIKH SAFVET AND THE IZMIRLI ISMAIL HAKKI'S SUFISM DEBATES ACCORDING TO USOL-FIQH

### Abstract

At the end of the XIX century and the beginning of the XX century, the Tradition in the Islamic world has been heavily criticised. Traditional sûfism and understandings of fiqh also took their share of the pains of this period. Halveti Sheikh Safvet Yetkin (1866-1950) and Izmirli Ismail Haqqi (1869-1946), who also had the

\* Bu makale “Marmara Türklük Araştırmaları Sempozyumu I: Türkistan'dan Balkanlara Türk Sufizmi” isimli uluslararası sempozyumda (İstanbul: 29-30 Mayıs 2021) “Şeyh Saffet ve İzmirli İsmail Hakkı'nın Tasavvuf Tartışmalarının Usulü Boyutu” adıyla sunulan bildirinin yeniden gözden geçirilmiş ve kısmen değiştirilmiş halidir.

\*\* Doç. Dr., Develi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı.

**e-mail:** nazimbuyukbas@kayseri.edu.tr, **ORCID:** <https://orcid.org/0000-0002-5608-3699>

**Atıf/Citation:** Büyükbaş, Nazım. “Şeyh Safvet ve İzmirli İsmail Hakkı'nın Tasavvuf Kitaplarındaki Hadislerle İlgili Tartışmalarının Usulü Boyutu”. *BAİD* 15 (Haziran 2022), 279-302.

Shazeli caliphate, were also influential figures in their fields during the periods of the end of the Ottoman Empire and the foundation of the Republic of Turkey. The debate between these two names about the credibility of the hadiths in the sûfi books has grown to include other issues of the tasawwuf. In this communiqué, the methods and arguments in the discussions of these two names will be discussed and evaluated on the axis of the fiqh method terminology, the hadith theory of the usul al-fiqh/ legal theory and the fiqh issues. We will also try to see if the change experienced at that time was reflected in these discussions. Thus, in the most turbulent period, We hope that the debate style of the two names who are among the last ulema and the meshayih of the Ottoman Empire will contribute to today's academics.

**Keywords:** Sufism, Usol, Hadisth, Sheikh Safvet, İzmirli

## Giriş

Döneminin mektep ve medreselerinde Arapça, akâid-i İslâmiyye, kelâm, târih, felsefe, İslâm felsefe târihi, usûl-i fıkıh dersleri veren, medreselerin ve eğitim sisteminin ıslahı çalışmalarında neredeyse tüm ilmî kurullarda yer alan İzmirli İsmail Hakkı (1869-1946) çok yönlü bir âlimdir. Ancak İzmirli'nin özellikle günümüzde pek bilinmeyen bir yönü hadis ilmindeki birikimidir. *Siyer-i Celile-i Nebeviyye, Târih-i Hadîs, Ahlâk ve Tasavvuf Kitaplarındaki Hadislerin Sıhhati* hadis konusunda ön plana çıkan eserleridir. İbrahim Hatipoğlu'nun tahkik ve neşrini yaptığı *Ahlâk ve Tasavvuf Kitaplarındaki Hadislerin Sıhhati* isimli eser, İzmirli'nin Şeyh Mustafa Safvet Yetkin'le (1866-1950) yaptığı hadis ve usul merkezli tartışmanın resmî yazışmalarını içerir.

İzmirli, hadislerin Kur'ân-ı Kerîm gibi zabt edilmeyip geç cem edilmesi neticesinde bir kısım zayıf ve şaz rivâyetlerin eserlere girmesi sebebiyle hadislerin sıhhatinin araştırılmasına önem verir.<sup>1</sup> Ahkâm-ı şer'iyyenin ikinci rûknü olan hadislerin vaz/uydurma ve tahriften korunması için ulemâ emsâli olmayan isnad ve rical eleştirisi ilmini icad etmiş ve bu ilmi hadisler dışında târih, nahiv, edebiyât ve İslâmî ilimlerde de kullanmıştır.<sup>2</sup> O, hadiseler üzerinde doğru muhâkeme yapmak için nakillerin de doğru aktarılması, Siyer'e ve diğer İslâmî ilimlere doğru bir şekilde vâkıf olmak için nakd-i ricâli (hadisleri rivâyet edenlerin rivâyete ehil olup olmadığını araştırma ilmini) iyi bilmek gerektiğini savunur. Yazarına güvenerek herhangi bir kitabın rivâyetlerini zayıf veya

<sup>1</sup> İsmail Hakkı İzmirli, *Siyer-i celile-i nebeviyye* (Darülhilafe: Tevsi-i Tıbaat Matbaası, 1332), 12-13.

<sup>2</sup> İzmirli, *Siyer*, 26-27.



uydurma/asılsız olup olmadığına bakmadan aktarmayı gaflet sayar, mevzûât ve duafâ kaynaklarına başvurmayı ihmal etmez.<sup>3</sup>

Mevzû hadis, ne ahkâmda ne başka alanda delil olarak kullanılamaz. Yalnızca mevzû olduğunu beyan için rivâyet edilebilir.<sup>4</sup> Hadis uyduranların, çoğunlukla kendilerinin bazen de İsrâiliyattan, zâhid veya hikmet ehlinin sözünden alarak hadis uydurdukları da bilinmektedir.<sup>5</sup>

İzmirli'nin *Siyer-i Celile-i Nebeviyye* adlı eserinde sûfîlerin, zâhidlerin mevzû hadisleri kullandığını yazması, yazıldığı dönemde tasavvuf çevrelerinde ses getirmese de bu eserden çok sonraları Gazzâlî'yi (ö. 505/1111) anlattığı bir yazısının dipnotu büyük bir tartışmayı ateşlemiştir. Yazısının dipnotunda bir hadis usulü kaidesi olarak sunduğu "... tasavvuf ve ahlâk kitaplarında ehâdîs-i Nebî olarak gösterilen akvâl muhaddisîn indinde hadîs-i Nebî değildir. Belki çoğu kibâr, mutasavvife sözlere dir."<sup>6</sup> ifadesi, Halvetî Şeyhi Safvet Yetkin ile arasında makalemizin de konusu olan büyük tartışmalara sebep olmuştur.

Tasavvuf eserlerindeki hadisler hakkında süren bu tartışma aşağıda da görüleceği üzere çok daha eskilere dayanmaktadır. Ancak olayın bu derece büyümesinin ana etkeni XIX. yüzyıl sonu ile XX. yüzyılın başlarında İslâm dünyasında geleneğin ciddi eleştiriler almasıdır. İslâmî geleneğin tüm alanlarında bir ayıklama düşüncesiyle hareket eden modernist düşüncenin gelenekle çatışması özellikle fıkıh ve tasavvuf sahalarında çok fazla

<sup>3</sup> İzmirli, *Siyer*, 41-42.

<sup>4</sup> İzmirli, *Siyer*, 78.

<sup>5</sup> İzmirli, *Siyer*, 80.

<sup>6</sup> İzmirli, *Siyer*, 96-97; İsmail Hakkı İzmirli, "İslâm Âlimleri ve Mütefekkirleri I: Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî", *Cerîde-i İlmîyye*, İstanbul: Meşihat-ı Celîle-i İslamiyye, 5/53 (1338), 1690. Benzer ifadeleri İzmirli bu dipnottan on yıl kadar önce, *Siyer-i Celile-i Nebeviyye*, 96-97'de belirttiği halde bu dipnota itirazın şiddetli olması da iki yazının dönemleriyle alakalı olmalıdır. Tartışmanın tarihî seyri hakkında geniş bilgi için bk. İsmail Hakkı İzmirli, Şeyh Safvet, *Ahlak ve Tasavvuf Kitaplarındaki Hadislerin Sıhhati, Ahlak ve Tasavvuf Kitaplarındaki Ehadis Hakkında, Darü'l-Hikme ve Tetkik-i Mûellefat Arasındaki Münakaşat-ı İlmîyye*, nşr. İbrahim Hatiboğlu (İstanbul: Darulhadis, 2001) (Osmanlı hadis araştırmaları; 5. Temel kaynak tetkikleri serisi; 1). Ayrıca bk. İbrahim Hatipoğlu, "Ahlâk ve Tasavvuf Kitaplarındaki Hadislerin Sıhhati: Bir İlmî Münakaşanın Seyri Üzerine Bâzı Notlar (1)", *Akademi Mecmuası*, İstanbul: *Kubbealtı* 31/3 (2002), 77-87, İbrahim Hatipoğlu, "Ahlâk ve Tasavvuf Kitaplarındaki Hadislerin Sıhhati: Bir İlmî Münakaşanın Seyri Üzerine Bâzı Notlar (2)", *Akademi Mecmuası*, İstanbul: *Kubbealtı* 31/4 (2002), 62-76.; Ahmet Yıldırım, "İzmirli İsmail Hakkı ve Şeyh Safvet'in Tartışmalarında Gazzâlî ve İhyâ Hadisleri", *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu 12-14 Mayıs 2011*, Bildiriler Kitabı, (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, 2014), 127-134.

hissediliyordu. Bu ortamda İzmirli de tasavvufu inkâr etmemekle birlikte tasavvuf eserlerinde olduğunu iddia ettiği hurafe ve uydurma/asılsız rivâyetlere karşı dikkatli olmayı savunur. Şeyh Safvet de tasavvufu ve tasavvuf kaynaklarında olup da uydurma olduğu söylenen rivâyetleri savunmaya çalışmıştır. Kısacası tartışma görünürde anlamsız bir şekilde uzasa da<sup>7</sup> bunun altında yatan sebebin yalnız delile uyma söylemiyle mezhebi önemsizleştirmeye varan içtihat taraftarlığı karşısında geleneğin kendini savunma refleksi olduğu kanaatindeyiz.

Çalışmamızın çıkış noktası olan dipnota Şeyh Safvet resmî olarak itirazda bulunur. İzmirli de bu hareketi kendisine karşı bir “hal fetvası isteme” olarak algılar. Bu münakaşa, toplumun da gözünden kaçmaz ve “Dâru'l-Hikme<sup>8</sup> tasavvuf kitaplarındaki hadisleri inkâr ediyor; Dâru'l-Hikme büyük şahsiyetleri anlamamış” gibi sözler yayılmaya başlar.<sup>9</sup>

Bahsettiğimiz dipnota benzer bir başka örnekte Gazzâlî şüphecilik hastalığından ilahî tecelliyle kurtulduğunu iddia ederken “Hayatınızın bazı günlerinde Rabbinizin tecelliyâtı zuhûr eder, onlara kavuşmak için, dikkatli ve uyanık olun” hadisini keşf ve ilham yolunun istidlâl yolundan üstün olduğuna delil getirdiğini söyler.<sup>10</sup> İzmirli bu konuyu naklederek<sup>11</sup> felsefeci ve mutasavvifin eserlerinde zayıf hadislerle delil getirmenin bulunduğunu, Gazzâlî'nin de görüşünü bu rivâyetlerle desteklediğini, tasavvuf ve ahlâk kitaplarında peygamber sözü olarak gösterilen sözlerin muhaddislerce peygamberin sözleri olmadığını ve kendi kanaatine göre, büyüklerin ve

<sup>7</sup> İsmail Hakkı İzmirli, *Mutasavvife Sözlere mi? Tasavvufun Zaferleri mi? Hakkın Zaferleri* (İstanbul: Şehzadebaşı Evkaf-ı İslamiye Matbaası, 1341), 18.

<sup>8</sup> Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiye, Osmanlı Devleti'nde Meşihat Kurumu'na bağlı olarak kurulup dört yıl (1918-1922) gibi kısa süre faaliyet sürdürse de dönemin dinî, ilmî, siyasî ve fikrî yapısında etkili olmuştur. Kuruma eğitim ve öğretim başta olmak üzere dinî, içtimaî ve ahlâkî sahada faaliyette bulunma yetkisi verilmiştir. Kurum hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Sadık Albayrak, *Son Devrin İslâm Akademisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1998); Zekeriya Akman, *Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiye Kurumu (1918-1922)*, (Ankara: Ankara Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2006).

<sup>9</sup> Himmet Konur, “İzmirli'nin Tasavvufî Yönü ve Hakkın Zaferleri Adlı Eseri”, *İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu Tebliğleri*, (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 165.

<sup>10</sup> Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed, *el-Munkız Mine'd-Dalâl* (Kâhire: Dâru'l-kütübü'l-hadîs, trs.), 116.

<sup>11</sup> Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman, *Câmiu'l-ehâdîs* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1414/1994), 9/146; Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân el-Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-ummal fi süneni l-akvâl ve'l-efâl*, thk. Bekrî Hayyanî - Safvet es-Sikâ (Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1401/1981) 7/769.

mutasavvıfların sözleri olduğunu tekrarlar.<sup>12</sup> Görüldüğü gibi İzmirli tasavvuf ve ahlâk kitaplarında peygamber adına uydurulmuş sözler olduğunu ve bu konuda dikkatli olunması gerektiği görüşünü üç ayrı yerde tekrarlamıştır.

## 1. Tartışmanın Ana Eksenini

### 1.1. Tartışılan İbârenin Küllî İlke Olarak Sunulması

Şeyh Safvet, tasavvuf kitaplarında hadis diye uydurulmuş sözler olduğu genellemesine öncelikle kaynak ister.<sup>13</sup> İzmirli'nin görüşünün delilini ortaya koymayıp teker teker mutasavvıfların ve onların kitaplarının eleştirilerine yer verdiğini, dolayısıyla bu görüşünün kaynağını gösteremediğini belirtir.<sup>14</sup> Kaynak olarak gösterilen eserlerin ise dikkatsizlik ya da bilgisizlikle yanlış yorumlandığı veya tahrif yapıldığını, özellikle bilgilerde taraflı olarak sûfî şahısların ve tasavvuf kitaplarının eleştirilmesinin öne çıkartılmasında bir kasıt olduğunu düşünür ve ulema arasında ulaşılmış nihai kararlar görülmeden nakiller yapıldığını belirtir. *Kûtu'l-Kulûb* ve *İhyâ* gibi tasavvuf kitaplarındaki hadisler hakkındaki bu genellemenin yanlışlığına, doğuracağı hatalara dikkat çeker. İbârenin düzeltilmesini ve genelleme yapmamasını ister. Şeyh Safvet teker teker bu tür örnekler ile genelleme yapmanın yanlışlığına dikkat çeker.<sup>15</sup> Dahası örneklerin de İzmirli'nin iddiasını destekleyici tarzda seçmeci verildiğini söyler. Anlaşılacağı gibi Safvet Yetkin, dipnottaki bu genelleyici sözleri geleneği önemsizleştirme ve gereksizleştirme tarzı bir tür bidat olarak algılar.<sup>16</sup> Ayrıca, tasavvuf karşıtlarının saldırıları ile insanların şüpheye düştüğü bir zamanda Dârü'l-hikmet gibi bir ilmî kurumun avam ve havas Müslümanlara telkin gücü olan *Ceride-i İlmiye*'sinde İzmirli gibi birine itimad hatasıyla yazılan bu dipnotun vereceği zararı dile getirir.<sup>17</sup>

İzmirli'nin genelleyici cümlesine karşılık Şeyh Safvet, onun tavrı hakkında başka bir genelleme yapar; Müslümanları şüpheye düşürmek için açıktan açığa din büyüklerine ve dine saldıramayanların furûât üzerinden içtihadı bahane ederek saldırdığını söyler. Şeyh Safvet'e göre, tasavvuf kitaplarının dalâleti

<sup>12</sup> İzmirli - Yetkin, *Tasavvuf Kitaplarındaki Hadislerin Sihhati*, 45.

<sup>13</sup> İzmirli - Yetkin, *Tasavvuf Kitaplarındaki Hadislerin Sihhati*, 46.

<sup>14</sup> İzmirli - Yetkin, *Tasavvuf Kitaplarındaki Hadislerin Sihhati*, 84.

<sup>15</sup> İzmirli - Yetkin, *Tasavvuf Kitaplarındaki Hadislerin Sihhati*, 84.

<sup>16</sup> Şeyh Safvet Yetkin, *Tasavvufun Zaferleri Yâhud el-Burhân ve'd-Delîl "alâ mâ Havâhü's-Şerh ve't-Tahlîl mine'l-ebâcîl* (İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1343), 52.

<sup>17</sup> Yetkin, *Tasavvufun Zaferleri*, 4-5.

yaymak için baştan aşağı şeriâta muhâlif hurâfelerle dolu olduğu ve bu kitaplardaki hadislerin hiç birisinin hadîs olmadığı iddia edilmektedir. İzmirli'nin İbn Teymiyye'ye (ö. 728/1328) halef olup onun gibi 'insan şeytanlara' uymasından endişe ettiğini söyler.<sup>18</sup> İzmirli'nin hatasını itiraf edemediğini, bunun sebebinin de pek çok alanda geniş ilim ve ihtisas sahibi birini bir dervişin cerh ve tadilinin nefs-i emmâreyi kızdırması olarak görür. Kinâyeli bir tarzda "nazarımızda masumsunuz!" der.<sup>19</sup> Şeyh Safvet, İzmirli'nin tasavvuf kitaplarında geçen hadisler içinden hadis eleştirmenleri tarafından mevzû olduğuna işaret edilen rivâyetleri birleştirip oluşturduğu bir uydurma rivâyet çokluğunun yapay olduğunu, İzmirli'nin "tasavvuf kitaplarında hadis olarak nakledilen sözlerin çoğu uydurmadır, bunlar tasavvuf büyüklerinin sözleridir" şeklinde bir kaideyi gerektirecek ve ispat edecek sarih nakil getiremediğini belirtir.<sup>20</sup>

Şeyh Safvet savunmacı bir tarzda iddialara cevap verirken İbn Teymiyye adını anması da İzmirli'nin Ceride-i İlmîyye dergisinde Gazzâlî'yi tanıtan bir dizi makale yayınlaması da tesadüf değildir. İslâm tarihinde çeşitli etkilerle ortaya çıkan ve halk arasında yayılan bidat ve hurafelere karşı ilk ciddi ıslah hareketini Gazzâlî temsil etmekteydi. Gelenek karşıtı modernist ıslah hareketlerinin dayandığı düşüncenin sembol ismi ise İbn Teymiyye'dir. İzmirli'nin içinde yaşadığı dönem de yaşanan büyük değişimler ve yenilgilerle tarihe eleştirel gözle bakılan bir dönemdi. İbn Teymiyye'den istifade etmek gerektiğini savunan İzmirli, bir yandan da Gazzâlî'nin çizdiği selef anlayışını savunmaktaydı.<sup>21</sup> Şeyh Safvet, geleneği düzeltme ve ayıklama iddiasında bulunan İzmirli'yi Gazzâlî çizgisinden çıkıp İbn Teymiyye'nin fikirlerini benimseyip devam ettirdiği hatırlatması ile uyarılmaktadır.

## 1.2. İbarenin Hâs Lafzın Özelliğine Göre Anlaşılması

Şeyh Safvet, "tasavvuf ve ahlâk kitaplarında ehâdîs-i nebî olarak gösterilen akvâl muhaddisîn indinde hadis-i nebî değildir", "tasavvuf ve ahlâk kitaplarında ehâdîs-i nebî olarak gösterilen akvâl muhaddisîn indinde hadis-i nebî değildir

<sup>18</sup> Yetkin, *Tasavvufun Zaferleri*, 4-5. 7, 11.

<sup>19</sup> Yetkin, *Tasavvufun Zaferleri*, 9-10.

<sup>20</sup> İzmirli - Yetkin, *Tasavvuf Kitaplarındaki Ehadis*, 84.

<sup>21</sup> İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlmî Kelam* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 61; Süleyman Uludağ, "İbn Teymiyye", İbn Teymiyye Külliyyatı (Mecmu' Fetava tercümesi için yazılan giriş), trc. Komisyon, (İstanbul: Tevhid Yayınları, 1986), 35.

belki pek çoğu mutasavvife sözüdür”, “tasavvuf ve ahlâk kitaplarındaki ehâdis arasında muhaddisîn ininde sabit olmayan akvâl vardır ve bu akvâlin pek çoğu kibâr-i mutasavvife sözüdür” şeklindeki üç cümlelerin farklı anlamlarda olduğunu<sup>22</sup> “tasavvuf ve ahlâk kitaplarında zikrolunan” sözünün fıkıh usulünde vaz itibarıyla has kısmından olduğunu, has lafızların ise ziyade ve noksana ihtimalli olmadığını, dolayısıyla “tasavvuf kitaplarında zikrolunan ehâdis” denilince bu kitaplarda zikrolunan ne kadar ehâdis varsa ziyadesiz ve noksansız bunların hepsine katî delâlet etmesi gerekeceğini savunur. Şeyh Safvet, burada bir adım daha ileri gidip niyet okur ve İzmirli’nin düşünce ve kastına göre de tasavvuf kitaplarındaki ehâdisin ale’l-ıtlak mevzuğuna kâil olan veya kastı böyle olanın bu fikri telkin için ancak onun kullandığı bu lafızları kullanabileceğini söyler. “Ana hadis kitaplarında geçen hadisler tasavvuf kitaplarında geçmekle hadis olmaktan çıkar mı?” diye de sorar.<sup>23</sup> İzmirli’nin ibaresinin “tasavvuf kitaplarındaki ehâdis inde’l-muhaddisîn hadis-i nebî değildir, bunlar ana hadis kaynaklarında yoktur. Ancak tasavvuf kitaplarına münhasırdır” şeklinde anlaşılacağını söyler.<sup>24</sup>

### 1.3. İzmirli’nin İbâresini Usul Kurallarıyla Savunması

İzmirli savunmasında; öncelikle, tasavvuf imamları ve tasavvuf ehline benzeyen sahtekârların kitaplarını da içine alan “tasavvuf kitapları” ifadesinin Şeyh Safvet tarafından ısrarla Sûfiyye imamlarına hasr ve tahsis edilmesini konuyu başka yöne çekme ve art niyetli olarak görür.<sup>25</sup> Usûl birliği üzerinde durup<sup>26</sup> aralarındaki tartışmanın ortak zemini olacak cerh ve ta’dîl ilmi usulleri içerisinde yapılması gerektiğinde ısrar eder. İzmirli dipnotta ulaştığı ilkeyi nereden aldığını yazmak yerine örneklerden hareketle genel hükme varmaya çalışır. Hadiste ölçütün ana hadis kitapları olduğunu tasavvuf ve ahlâk kitaplarındaki hadislerin de ancak bunlarda bulunursa itibar edilebileceğini söyler. Hadis eleştirmenleri tarafından da hadisin sübutunda ta’n bulunmazsa ancak o zaman bu sözlerin hadis olduklarına hükmedilir. Sırf tasavvuf veya ahlâk kitaplarında bulunmaları münferit kalan bu sözlerin hadis olduklarını ifade etmez. “inde’l-muhaddisîn” kaydının yani hadis eleştirmelerinin müdahalesine uğrayan hadisler anlamının bunu gösterdiği açıktır. İzmirli,

<sup>22</sup> Yetkin, *Tasavvufun Zaferleri*, 128.

<sup>23</sup> Yetkin, *Tasavvufun Zaferleri*, 130.

<sup>24</sup> Yetkin, *Tasavvufun Zaferleri*, 129-130.

<sup>25</sup> İzmirli, *Hakkın Zaferleri*, 5; Yetkin, *Tasavvufun Zaferleri*, 3.

<sup>26</sup> İzmirli - Yetkin, *Tasavvuf Kitaplarındaki Ehadis*, 49.

muhaddislerin hadis demediği haberlerin tasavvuf kitaplarında (hadis diye) mevcut olduğunu ortaya koyduğu iddiasındadır. Örnek olarak da “İnsanlar uykudadır. Öldükleri zaman uyanırlar.”<sup>27</sup> sözünü bunu desteklemek için getirmiştir. Yoksa hadis kitaplarındaki bir hadisin tasavvuf kitaplarında zikredilmekle hadis olmaktan çıkacağını hiçbir aklın kabul etmeyeceğini belirtir. Tasavvuf kitaplarının münferit kaldığı hadislerin de hadis olmaması için hadis eleştirmeni muhaddislerin o söze müdahale etmiş olması gerekeceğini yoksa “muhaddisler nazarında hadis değildir” kaydının anlamsız kalacağını söyler. Muhaddislerin müdahale ettiği bu sözlerin çoğunun da mutasavvıf sözü olduğunu çok azının da bazı uydurmacıların sözü olduğunu göstermek için de “çoğu kibâr ve mutasavvife sözüdür” der. Yani İzmirli'ye göre bu kayıtlarla tasavvuf kitaplarında geçip muhaddislerin eleştirmede rivâyetler hadistir. “Akvâl” (sözler) dediğinde muhaddisler tarafından eleştirilmiş ve hadis olmadığı belirtilmiş olanlar anlaşılmalıdır. Bu açıklamasının kendisine yapılan eleştiriler üzerine sonradan yazılmış bir şey olmadığına da on yıl önce yazdığı siyer eserindeki aynı görüşleri tekrarlamasını delil getirir. Görüldüğü gibi İzmirli, bu tür eserlerdeki rivâyetlerin Peygamber'e ait olmadığına dair kayıtsız ifadesinin mukayyet olarak anlaşılması gerektiğini usul ilmiyle izah etmektedir. En azından rivâyetlerin hadis olarak değerlendirilmesi için hadis eleştirmenlerince sahih olduğunun belirtilmesi gerektiğine bir itiraz olmaması beklenir.

Tasavvuf kitaplarında ne kadar hadis varsa hepsinin mevzu olduğuna inanıp halkı da bu yolla tasavvuf kitaplarını okuma ve incelemeyi nefret ettirmeye çalışma iddiası bizce de zorlama bir iddiadır. Tartışma konusu olan dipnottaki ibârenin Şeyh Safvet tarafından mefhum-u muvafaka ilkesi gereği “bu kitaplarda münderic ehâdîsin ekseri hadîs-i nebî değildir.” ve mefhum-u muhalefet ilkesi ile de “bu kitaplarda ehâdîsin ekalli hadîs-i nebî'dir” şeklinde anlaşılmasını ve tüm değerlendirmelerin bu anlayış üzerine bina edilmesini eleştirir. İzmirli, kastı böyle olsaydı cümlesine kaydlar/sınırlamalar getirilmeden “tasavvuf kitaplarındaki ehâdîsin hiçbirisi hadîs-i Nebî değildir” demekle ‘âmdan

<sup>27</sup> Aclûnî, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs amme'stehera mine'l-ehâdîs alâ elsineti'n-nâs* (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1351), 2/164; Gazzâlî Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Darul Marife, trs.) 4/23; Irâkî, merfu hadisler arasında bulamadığını, Hz. Ali'ye nispet edildiğini söylemiştir. Zeynüddin Irâkî, *Tahrîcu ehâdîsi İhyâ'u ulûmi'd-dîn* (Riyad: Dâru'l-âsime, 1987), 5/2094; İzmirli, *Mustasvife Sözlere*, 101-103.

tahsis ihtimâlini kaldırmamasının gerektiğini vurgular.<sup>28</sup> Tasavvuf kitaplarında geçen ‘Sen olmasaydın alemleri yaratmazdım<sup>29</sup>, Dünya cifedir<sup>30</sup>, İnsanlar uykudadır..., vb.’ gibi hadis olarak gösterilen sözlerin muhaddislerce ta’na uğradığını, bunların hadis olmayıp, çoğu kibâr-ı mutasavvife sözü olduğunu söyler.<sup>31</sup>

Sûfîleri gözden düşürme, kitaplarını değersizleştirme ithamları da bu ibâre üzerinden yapılan bir itirazdır. İzmirli, yanlış anlayabileceğini, yanlış aktarabileceğini, ancak asla tahrifte bulunmadığını söyler, güvenilir bir nakilci olmakla, peygamberimizden başka kimseyi masum görmeyip lehinde ya da aleyhinde olanların sözüne bakmadan ulemanın sözlerini ancak delille ve tefekkürle almakla övünür.<sup>32</sup> İzmirli, tasavvuf ve ahlâk kitaplarında zikredilen hadislerin kayıtsız şartsız hadis olmadığını anlaşılmasını gerektiğini söyler. Maksudunun, tasavvuf ve ahlâk kitaplarının münferit oldukları hadislerde hadis eleştirmenlerinin bu rivâyetlerin hadis olmadıklarını açıklamaları olduğunu belirtir. Sûfî imamlarına hürmet ettiğini, onları inkâr etmediğini, kendisinin de Şâzelîyye tarîkati hilâfetinin bulunduğunu, bazı sûfîleri tekfir edip dalâletle suçlayanlardan ayrıldığını ifade eder. Din büyüklerinin aleyhine olan sözlerin peşinde olmadığını, ancak onların hatalarını da ‘tehditlere pabuç bırakmadan’ söyleyeceğini ifade eder. Bir hata ile de onların mertebelerinin düşmeyeceğini söyler. “Lazım-ı kavil kavil değildir” (‘şöyle dedi, o halde şunu demek istedi’ denilemez) ilkesi ihmal edildiğinden İbn Arabî (ö. 638/1240) hakkında çok ileri gidildiğini, emir ve nehyi ihmal eden zındıka aleyhinde olduğunu, taassup ehli değil tasallub/dinde gayret ehli olduğunu, fikirlerinin Gazzâlî’nin eserlerinden mülhem olduğunu yazar ve İslam aleminde “Şeyhu’l-İslâm” unvanı verilen İbn Teymiyye’yi şaşırtan ‘şeytanların’ kimler olduğunu Şeyh Safvet’e sorar.<sup>33</sup> Şeyh Safvet’in İbn Teymiyye karşıtlığı karşısında İbn Teymiyye’yi savunur. Onun ilmine uygun vakarı olduğunu, alimlerin onu övdüğünü, lehinde bulunanların aleyhindekilerden çok olduğunu, ancak sözünün vahiy gibi olmadığını, masum olmadığını, onun sözünün de delille kabul edileceğini söyler.<sup>34</sup> Şeyh Safvet’in,

<sup>28</sup> İzmirli, *Hakkın Zaferleri*, 9-16.

<sup>29</sup> Râdiyyuddin es-Sâğânî, *Kitâbu’l-mevdûât*, thk. Necm Abdurrahman Halef (Dimaşk: Dâru’l-Me’ûn, 1405), 52; Aclûnî, *Keşfü’l-hafâ*, 2/164.

<sup>30</sup> Sağani, *Mevdûât*, 1/38; Aclûnî, *Keşfü’l-hafâ*, 1/409.

<sup>31</sup> İzmirli, *Siyer*, 96-97.

<sup>32</sup> İzmirli, *Hakkın Zaferleri*, 6; Yetkin, *Tasavvufun Zaferleri*, 5.

<sup>33</sup> İzmirli, *Hakkın Zaferleri*, 8.

<sup>34</sup> İzmirli, *Hakkın Zaferleri*, 70-71.

“İbn Teymiyye meşrep ve mezhebine uymayan hadisleri bir kalemde çizer, selefte hakaret eder, ipiyle kuyuya inilmez” sözünü ona iftira sayar.<sup>35</sup>

İzmirli, Şeyh Safvet'in bir küçük meseleyi “sabun köpüğü gibi” büyütmesini anlayamadığını belirtir.<sup>36</sup> Dâru'l-Hikmet kurumunun da kendisiyle aynı fikirde olduğunu, bu sebeple cevabın kurumun mührüyle yayınlandığını söyler.<sup>37</sup> Şeyh Safvet'in şeyhliğinin etkisini de kullanarak tartışmayı halk arasında yayıp tasavvuf büyüklerine karşı göstermekle suçlar.

Artık maksadını açıkladığı için tartışmanın sonlandırılması gerekirken Şeyh'in kendi anladığı mana üzerinden tartışmayı yürütüp iki yönden tartışmayı yeniden alevlendirdiğini yazar:

a. “Neden daha giriş kısmında değil de sona doğru iddiayı iptale çalışıyor.” iddiası:

Buna cevap olarak tasavvuf kitaplarında sûfî büyüklerinin hadis uydurmaktan uzak oldukları halde kitaplarında pek çok uydurma olduğunu gösterdiğini, bunu izah etmeden maksadını açıklayamayacağını, meseleleri izah ettiği için konunun sonlarda yer aldığını belirtir.

b. “İbârede selâmet olmaması.” iddiası:

İzmirli'ye göre tartışılan dipnottaki ibaresinde “delâlet” de “selâmet” de vardır. Çünkü “ehâdîs” lafzı âmm-ı mahsûsdur<sup>38</sup>, tahsisin karinesi ise “akvâl” kayıdır. İzmirli, “bir kısmı tahsise uğramayan hiçbir âm yoktur” kaidesinin usulde meşhur bir kaide olduğunu belirtir. İbâresindeki âmm olan “ehâdîs” lafzının “münferid olup eleştirmenlerin müdâhale ettiği ehâdîs” suretiyle tahsis edildiğini söyler. Zorlama tevillerle hatasından geri adım attığı iddiasını reddeder. Ancak “tasavvuf ve ahlâk kitaplarında bulunup da eimme-i hadîs “indeinde sabit olmayan ehâdîsin pek çoğu kibâr mutasavvife sözü, kısm-ı kalîli de eşhâs-ı sâirenin sözüdür” şeklinde “eimme-i hadis indeinde sabit olmayan hadisler” kaydı olsaydı ibaresinin daha açık ve anlaşılır olacağını kabul eder.<sup>39</sup>

<sup>35</sup> İzmirli, *Hakkın Zaferleri*, 72; Şeyh Safvet, *Tasavvufun Zaferleri*, 45.

<sup>36</sup> İzmirli, *Hakkın Zaferleri*, 7, 46-48.

<sup>37</sup> İzmirli, *Hakkın Zaferleri*, 8-9.

<sup>38</sup> Yani söz umumi görünse de kastedilen mana umumi değildir. “Her bidat dalalettir.” cümlesi, amm-ı mahsustur. Bu cümle: “Bidatlerin çoğu dalalettir.” anlamındadır. “Teravîh güzel bidattir.” sözü de bu yorumu teyit eder.

<sup>39</sup> İzmirli, *Hakkın Zaferleri*, 11.



Görüldüğü gibi İzmirli, Türkçe bir cümlenin medlûlüne delâleti hususunda usul-i fıkıh kaidesinden yardım alır. Yine “Makâm-ı beyânda sükût hasr ifâde eder” kaidesini kullanarak cümlesinin tasavvuf ve ahlâk kitapları hakkında olup ehâdîs hakkında olmadığını belirtir.<sup>40</sup> Şeyh Safvet, bu açıklamaları tekellûf ve boş bir gayret olarak görür.

#### 1.4. Tartışmanın Usulde Hadis Konularına İlişkin Yönleri

##### 1.4.1. Sahih Hadislerle ve Ümmetin Kabul Ettiği Rivâyetlerle Amel

Şeyh Safvet, Şah Veliyyullah'ın (ö. 1176/1762) tasnifine göre birinci tabakada yer alan hadis kitaplarında merfû-muttasıl bir hadisle derhal kayıtsız şartsız istidlâl ve bu istidlâl karşısında hemen teslimiyetin dini basiretin gereği olduğunu savunur. Diğer hadis kitapları tabakalarında da ümmet arasında sıhhatlerine hükmedilenleri de aynı kıymette görür. Sahihlere teslim olmayanların ‘bunlarda ta’n edilmiş delil olamayacak yüzlerce hadis vardır’ demekten çekinmeyenlerin ne İcmâ’yı, ne de içtihadın hikmetini anlamadığını söylerken<sup>41</sup> İzmirli, bu sözyle Şeyh Safvet’in usul-i fıkıh ve hadis de bilmediğini, çünkü fakihlerin, özellikle de Hanefilerin usulünde hadislerle amelde sırf merfû muttasıl olmasının amel için yeterli olmadığını, Ebû Hanîfe’nin (ö. 150/767) hadisi Kur’ân ve sünnete arz etmeyi de şart koştuğunu yazar. “Ebû Hanîfe de mi dinî basiretten yoksun!” diye sorar.<sup>42</sup> Görüldüğü gibi Şeyh Safvet “hadis sahihse mezhebim odur” anlayışındaki ehl-i hadis bakışıyla, İzmirli ise Hanefi usulündeki arz yöntemini gündeme getirerek ehl-i rey bakışıyla rivâyetleri değerlendirir.

##### 1.4.2. Sahâbe Kavli ya da Mevkûf Haberin Merfû Hadis Sayılması

İzmirli, Gazzâlî’nin Hz. Ali’den (ö. 40/661) merfû olarak naklettiği ‘insanlar gaflet uykusundadır, ancak öldüklerinde uyanırlar’ sözünün peygamber sözü olmayıp Hz. Ali’nin sözü olduğunu iddia eder. Şeyh Safvet ise sahâbede biten isnatların metinleri, kendisinin bilmesi mümkün olmayan ahiret ve gayb hallerinden ise bazı şartları taşımak kaydıyla hükmen merfû hadis sayılan mevkûf hadis kısmından sayar. Hz. Ali’ye isnat edilse bile bu sözün Hz. Ali’nin sözü olması gerekmez. Gazzâlî de mevkûf olan o sözü hükmen merfû olarak düşünmüş ya da kendince başka yollardan rivâyet edilme ihtimâliyle merfû

<sup>40</sup> İzmirli, *Hakkın Zaferleri*, 9-16.

<sup>41</sup> Yetkin, *Tasavvufun Zaferleri*, 86.

<sup>42</sup> İzmirli, *Hakkın Zaferleri*, 87.

saymıştır. Şeyh Safvet, usûl-i fıkhîta üstat olan Gazzâlî'nin usul-i hadisten habersiz olamayacağını, bunun ona iftara olacağını söyler.<sup>43</sup>

İzmirli'nin görüşlerine değer verdiği Şah Veliyyullah, Ebû Nuaym'ın (ö. 430/1038) eserleri gibi olan tasavvuf kitaplarında sahâbe ve başkalarının sözlerinin Hz. Peygamber'in sözleri ile karıştığına dikkat çekmiş ve bunlarla istidlâlî doğru bulmamıştır.<sup>44</sup> İzmirli, sahâbe kavli ile mevkûf rivâyet arasındaki farka kaynaklarda işaret edildiğini gösterir. 'İnsanlar uykudadır...' hadisi mevzûât kitaplarında Hz. Ali'nin sözü olarak geçer.<sup>45</sup> Ona göre belki de Gazzâlî bu sözü başkasına itimat ederek nakletmiştir.

İsrâîliyyât ile ilişkisi tespit edilememiş sahâbenin yaratılış, geçmiş milletlere ait rivâyetler, peygamber kıssaları, gelecekte olacak savaşlar ve ahiret durumları, sevap ya da ceza gerektiren ameller gibi içtihat ile bilinemeyecek ve bir dilin veya bir kelimenin açıklaması gibi dile ait olmayan ve başka yollardan merfû rivâyeti bulunamayan sözlerini hükmen merfû sayanlar vardır.<sup>46</sup>

#### 1.4.3. Faziletlerde Zayıf Hadisle Amel

İzmirli, amellerin faziletleri meselesinde gevşeklik gösterildiğini belirtir. Faziletli amellerde zayıf hadisle amelin kabul edilmesi sonucunda siyer eserlerinde bulunan zayıf rivâyetler tasavvufa geçmiştir. Zayıf hadisle amelde ilk olarak bir uzmana göre zayıf râvinin ya da rivâyetin başkasına göre güvenilir olabileceği unutulmamalıdır.

Saffet Sancaklı'nın aktarımına göre zayıf hadislerle amelde üç yaklaşım görülür:

1- Zayıf hadisler hiçbir alanda kullanılamaz. Yahya b. Main (ö. 233/848), İbn Hazm (ö. 456/1064), Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) bu görüştedir.

2- Zayıf hadisler şeri hükümlerin haricinde faziletli ameller alanında kullanılabilir. Bu görüşte icmâ iddiası vardır.

İbn Hacer (ö. 852/1449) zayıf hadislerle amelde şu şartları sayar: a) Zayıflığın aşırı olmayışı. b) Dinin esaslarına uyumlu olması. c) Bu rivâyetin sübutunu

<sup>43</sup> İzmirli - Yetkin, *Tasavvuf Kitaplarındaki Ehadis*, 46-47.

<sup>44</sup> Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *Huccetullahi'l-bâliğa*, thk. Seyyid Sâbık (Beyrut: Daru'l-ceyl, 1426/2005), 1/233.

<sup>45</sup> Yetkin, *Tasavvufun Zaferleri*, 137-140; İzmirli, *Hakkın Zaferleri*, 101-103.

<sup>46</sup> Abdullah Aydın, "Merfû", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29/180.

kesin görmeme. Çünkü Peygamber'e ait olmama ihtimâli vardır.<sup>47</sup> Karadâvî bu üç şarta şunları da ekler: a) Aklın, dinin veya dilin kabul etmediği abartıları kapsayıcı olmaması. b) Kendisinden daha kuvvetli başka bir şer'i delille gelişmeme.<sup>48</sup>

3- Zayıf hadisler şu şartları taşırsa şeri hükümlerde de kullanılabilir: a) Delillerle ve sahih rivâyetlerle desteklenmesi. b) İsnadı zayıf olsa da, muhtevasıyla ümmetin amel etmesi. c) İhtiyata uygun olması. d) Başka delil yoksa zayıf hadisin re'ye tercihi.<sup>49</sup>

İzmirli de zayıf hadisle ümmetin amel etmesi sabit ise o zaman bu zayıf hadislerin başka yollarla hasen derecesine çıkacağını, müçtehitlere göre bu hadis ile amel edileceğini, batıl sayılmayacağını söyler.<sup>50</sup> Şeyh Safvet de zayıf hadisin mevzû hadis olmadığından yola çıkarak hadis ehline göre faziletli amellerde zayıf hadisle amel edileceğini ifade eder.<sup>51</sup>

#### 1.4.4. Cerh ve Ta'dil'in Ölçüsü Olarak Uzmanlık

İzmirli, cerh ve ta'dil ilminin kriterleriyle bir rivâyetin hadis olduğunun tespit edilebileceğini, hadisleri ancak hadis değerlendirmesinde uzman muhaddislerin ayırt edebileceğini yazar.<sup>52</sup> Şeyh Safvet de prensipte bunu kabul etmiştir.<sup>53</sup> Fıkıhta fakihler, felsefede filozoflar, tıpta doktorlar, hadis ilimlerinde de muhaddisler söz sahibidir. Bu alanda kaynaklar da ancak rical ve mevzuat kitaplarıdır. İzmirli'nin kaynakları Makdisî (ö. 600/1203), İbnü's-Salâh (ö. 643/1245), Sâğânî (ö. 650/1252), Zehebî (ö. 748/1348), Sehâvî (ö. 902/1497), Suyûtî (ö. 911/1505), Ebû'l-Mehâsin el-Meşîşî (ö. 1224/1809), Şevkânî (ö. 1250/1834), Leknevî (ö. 1848-1886) gibi âlimlerin hadis eserleridir.

Şeyh Safvet, İzmirli'nin saydığı isimlerden Zehebî dışında diğerlerinin hadis imamı olmadığını, İzmirli'nin de hadis imamları sınıfından olmadığını, onun da sözlerini kabul etmek zorunda olmadıklarını bildirir. Şeyh Safvet, "söz hadis imamlarının olsa da onların sözlerinin son şeklini görmek gerekir, hadis imamı

<sup>47</sup> Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fî şerhi takribi'n-Nevevî*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî (b.y.: Dâru Taybe, ts.), 1/351.

<sup>48</sup> Mevqiu Semâhati'ş-Şeyh Yûsuf el-Qaradâwî, "al-qaradawi.net" (Erişim 15 Haziran 2022).

<sup>49</sup> Saffet Sancaklı, "Günümüzde Zayıf ve Mevzû Hadislerin Sahih Hadislerle Karıştırılma Problemi", *Diyanet İlmî Dergisi*, 37/ 1 (Ocak-Mart 2001), 41-42.

<sup>50</sup> İzmirli, *Siyer*, 63-64.

<sup>51</sup> Yetkin, *Tasavvufun Zaferleri*, 137.

<sup>52</sup> İzmirli - Yetkin, *Tasavvuf Kitaplarındaki Ehadis*, 49.

<sup>53</sup> Yetkin, *Tasavvufun Zaferleri*, 28.

başka, muhaddis başka, zamanımızdaki muhaddis de başkadır” der. “Sâğânî bile hadis imamı değilken zamanımız ehlinde Ebü'l-Mehâsin Meşîşî'lerin zikredilmesi ne haddine” demekten geri durmaz.<sup>54</sup> Bu gibi isimlerin hadis imamı olmayıp hadis imamlarının eserlerinden ancak nakil yapabileceğini sözlerinin delil olamayacağını belirtir. İzmirli'yi kendi siyerini me'haz gösterip kendini de imam gösterebileceği şeklinde hafife alır ve 'kelimat-ı İsmailiye'den başka kaynağı olmadığını belirtir.<sup>55</sup> Görüldüğü gibi Şeyh Safvet'in klasik müçtehit tabakası anlayışına benzer hadiste de bir müçtehit tabakası anlayışı vardır. O dönemde içtihat taraftarı olan kesime geleneksel anlayışı savunan âlimlerin itirazı da bu yöndedir.

İzmirli, kaynaklarının hepsinin hadis imamları olduğunu iddia etmediğini, hadisleri tetkik eden ulemeden olduklarını yazar. Ehl-i hadisin tasavvuf kitaplarındaki hadislere itimat etmediğine Şeyh Safvet'in kaynak istemesine hayret eder. Hadis ilmi ve ricâl tenkidi ile uğraşanların bunu bir kaide olarak kabul ettiğini yazar. Ehl-i hadisin tasavvuf kitaplarındaki hadislere itimat etmeyişine örnekler sıralar. İraki'nin sahihi zayıfından ayrılmayan kitaplara itimat edilmeyeceğini söylediğini, Aliyu'l-Kârî'nin de (ö. 1014/1605) hadiste, fıkhıta, tefsirde zındık ve mülhitlerin uydurmalarından sakınmak için güvenilir şekilde muhafaza edilmiş ve ellerde dolaşımı yaygın olan kitaplardan bu ilimlerin öğrenilmesinin külli bir kaide olduğunu söylediğini yazar. İbnü'l-Cevzî'ye (ö. 597/1201) göre tasavvuf kitaplarında bu tür rivâyetlere yer verilmesi; sünnet bilgilerinin azlığı, bilgisizlikleri ve kavm (tarikât ehline) olan güvenleridir. İzmirli bu örneklerle kaidesinin hayali olduğu iddiasını çürüttüğünü savunur.<sup>56</sup> Kitaplarındaki rivâyetleri eleştirse de sûfî büyüklerini cerh etmemeye özen gösterir. Ona göre, sûfî büyükleri uydurma rivâyetleri kasıtlı olarak hadis diye nakletmez. Hüsn-i zanla kitaplarına bunları almışlardır. Onların cerh ve tadil bilmemesi de eksiklik değildir. Her alanda uzman olamayacağı için bu Gazzâlî için de noksan olamaz.<sup>57</sup>

<sup>54</sup> Yetkin, *Tasavvufun Zaferleri*, 13.

<sup>55</sup> Yetkin, *Tasavvufun Zaferleri*, 14; Mustafa Sabri Efendi, *Mevkifü'l-akl ve'l-ilim ve'l-âlem min rabbi'l-âlemîn ve 'ibadihi'l-mürselîn* (Beyrut-Lübnan: Dârü İhyâi't-Türasi'l-Arabî, 1992), 356; Yetkin, *Tasavvufun Zaferleri*, 15.

<sup>56</sup> İzmirli, *Siyer*, 98; İzmirli, *Hakkın Zaferleri*, 18-21.

<sup>57</sup> İzmirli - Yetkin, *Tasavvuf Kitaplarındaki Ehadis*, 69-70.

#### 1.4.5. Keşf-i Ricâl ile Hadis Alma Meselesi

İzmirli, hadislerin ancak hadis değerlendirmesinde uzman muhaddislerin belirlemesi ile kabul edileceğini söyler. Muhaddislerin hadis tenkidi ile sabit olmayan bir hadis bazı sūfilere göre keşf ile sabit olur. Onları sevenler de teslimiyet ve teberrük kastıyla bu keşfle nakledilen sözleri hadis diye yaydıkları gibi, eserlerinde de yazmışlardır. İzmirli'ye göre evliyanın yakaza halinde ya da keşf ve mükâşefe ile peygamberimizle görüşüp hadis almalarının imkân ve vukûu olmakla beraber bunun hakikatının tespiti imkânsızdır. İlhâmı hüccet-i mülzim şeklinde umuma bir ilim ifade edecek ilim kaynağı olarak görmez. Muhaddislere, kelamcılara ve usulcülere göre keşf ve ilhamın delil olmadığını belirtir. Hadisçiler arasında zayıflığında, sıhhatinde, sübutunda ihtilaf edilen bir hadis hakkında mükâşefe tarikiyle ihtilâfın tashihini bağlayıcı görmez. İzmirli'ye göre “وقد صح هذا الحديث عندنا بالكشف / bu hadis bize göre keşif yoluyla sahihtir” diyen bir kişi, ilhâmı evhamdan, takvâyı fücûrdan ayırsa bile başkası hakkında değil, ancak kendisi hakkında bir ilim hasıl olur.<sup>58</sup> O'na göre ilimden amaç, umûma ilim ifade etmek olduğundan ilhâm bilgi yollarından olamaz.<sup>59</sup>

Şeyh Safvet, fıkıh imamları arasında ihtilafı olan bir meselede, muhaddisler arasında sıhhat ve sübutta ihtilafı bir konuda mükâşefe yoluyla rivâyeti tashih etmenin caiz olduğunu, bunun baştan ahkâmı şer'iyeyi ispat olmadığını, arada büyük fark olduğunu söyler.<sup>60</sup> Tasavvuf kitaplarında görülen bazı hadislerin şer'î ilimlere uymak şartıyla mükâşefe yoluyla tashih edildiğini kabul eder. İlhâmı kabul etmeyenleri evhamla suçlar. Muhaddislerin ihtilâf ettiği bir rivâyet hakkında “bu hadis bizim keşfimize göre sahihtir” diyen birini bırakıp “şöyle ya da böyle bir sebepten sıhhatine kâil olunmuştur” demeyi indî ve hayalî bir yorum sayar.<sup>61</sup> İzmirli'ye göre ise keşf ile şer'î hüküm sabit olamayacağı gibi, hadis gibi şer'î hükmün delili de keşf ile sabit olmaz.<sup>62</sup>

İzmirli, tasavvuf kitaplarında sūfî ve mutasavvıfların Hz. Peygamber'in rûhâniyetinden aldıklarını söyledikleri sözler olsa da, hadislerin hepsinin ya da büyük kısmının bu şekilde olduğunu iddia etmez. Ona göre, keşf ile rivâyetleri

<sup>58</sup> İzmirli, *Hakkın Zaferleri*, 100-101.

<sup>59</sup> İzmirli - Yetkin, *Tasavvuf Kitaplarındaki Ehadis*, 151.

<sup>60</sup> Yetkin, *Tasavvufun Zaferleri*, 125.

<sup>61</sup> Yetkin, *Tasavvufun Zaferleri*, 126- 127.

<sup>62</sup> İzmirli - Yetkin, *Tasavvuf Kitaplarındaki Ehadis*, 151.

tashihe uğraşmak, Kitab'ı ve Sünnet'i ihmale yol açar.<sup>63</sup> Bize göre de keşf, rüya ya da ilham ile hadis alma ve bunu kesin bir bilgi gibi görmek başta kelâm, fıkıh ve hadis ilimleri olmak üzere tüm İslamî ilimlere olan güveni yıkmaya yolunu açabilecektir. Çünkü Hz. Peygamberden başkası masum olmadığından, rüyada görülen kişinin Hz. Peygamber olduğu bilinmeyeceğinden, görülen kişinin Hz. Peygamber olduğunu kabul etsek bile herkesi bağlayıcı olan vahiy kesildiğinden ve Hz. Peygamberin bile herkesi bağlayan hükümlere tabii olduğu gerçeğinden hareketle görülen rüya sadık bir rüya kabul edilse bile emir ve yasaklar konusunda delil sayılamaz.

### 1.5. Sûfî Büyükleri Hakkında İcmâ İddiası

Şeyh Safvet, sûfiyenin büyük ricalinin imametleri icmâ ve ittifakla teslim olduğunu iddia eder.<sup>64</sup> İzmirli de Şa'rânî'nin (ö. 973/1565) *el-Ecvibetü'l-Merdiyye*'sinde geçen "sûfileri her asırda bazı fukahâdan başkası inkâr etmedi." sözünün, her asırda sûfiyyeye bir kısım fukahânın ret ve inkârının açık ifadesi olduğunu dile getirir. İbn Dakik'in (ö. 702/1302) "sûfiye ile ehl-i hadis arasında hilâf yoktur." sözünü, Münâvî'nin (ö. 1031/1622) "sûfiye ile ehl-i hadis ve fikhin âdeti üzere İbn Cevzî ve İbn Tâhir, Ahmed Gazzâlî'yi (ö. 520/1126) ithamda bulundu." sözünü nakleder. İzmirli, pek çok sûfî imamına olan itirazları örnek verir. Geylânî'nin (ö. 561/1165-66) Tusterî'yi (ö. 283/896) tenkidi gibi sûfiye arasında da ret olduğunu söyler. Bu nakilleri sebebiyle yine sûfiyeyi inkâr etmediğini, din büyükleri aleyhine olan sözlerin peşinde olmadığını tekrar eder.<sup>65</sup>

### 1.6. Te'vîl-Tefsir ve İşâret Meselesi

Şeyh'in, Gazzâlî'nin te'vîlatının sûfiye işârâtı olup olmadığını sorması üzerine, İzmirli "Gazzâlî'den önce sûfî sözleri işârât kabilindendi, Gazzâlî'den önce sûfilerin sözlerine te'vîlât-ı bâtiniyye karışmıştı, Gazzâlî de bundan kurtulamadı, sözlerinin bir kısmı işâret, bir kısmı da felsefe ve bâtiniyye te'vîlindedir" der. Gazzâlî'nin "köpek olan eve melek girmez"<sup>66</sup> hadisindeki

<sup>63</sup> İzmirli, *Siyer*, 101.

<sup>64</sup> İzmirli - Yetkin, *Tasavvuf Kitaplarındaki Ehadis*, 88.

<sup>65</sup> İzmirli, *Hakkın Zaferleri*, 46-48.

<sup>66</sup> Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Zühreyy b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Bed'ü'l-Halk", 7 (No: 5949); Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, trs), "Libas", 26/83 (No. 2106); İbn Mâce, Ebû

evi kalp köpeği öfke ile te'vîli, sūfî işarete; "Çıkar ayakkabılarını!"<sup>67</sup> buyruğunun kevineyle ile te'vîli, bâtinîyye yorumuna örnektir. Çünkü bunlar ne sahâbeden ne tabiinden ne seleften menkûldü. Ayrıca İzmirli bu bâtinî yorumlarla zühd ile ya da başka bir şey ile hakkın beşer nefesine feyz eylediği marifetlerin Mûsâ (a.s.)'a olan hitab-ı ilâhî cinsinden zannettiklerini, bu te'vîlin ise felsefecilerin "nübüvvet kesbidir" sözüne varacağını söyler. Ona göre Gazzâlî'den sonra enbiya menzilleri talep olunmuştur. İzmirli, mutasavvıf bazı felsefe ehlinin, nübüvvetin kesbî olduğu görüşleri sebebiyle peygamberlik arzusunda olduklarını savunsa da nübüvvetin ilâhî bir lütuf olduğu fikri sūfiler arasında da yaygın düşüncedir.<sup>68</sup> Kalbe vasıtasız inzal olunan manâdan ibaret olan ilhâm İzmirli'nin açıklamasına göre Mûsâ (a.s.)'ın Rabbi'yle hicâb ve savt ile konuşmasından, velâyet-i nübüvvet ve velâyet-i risaletten üstün sayılmıştır.<sup>69</sup> İzmirli, Gazzâlî'nin İslâmî ilimlerde üstat olması sebebiyle bu tür söz ve te'vîllerine de itimad edildiği görüşündedir. Bu da ulemanın, Gazzâlî'ye tepki sebeplerindendi. İzmirli zâhiri inkâr etmeden bâtinîyyenin te'vîline uygun olsa bile te'vîli bâtil görmediğini belirtir.<sup>70</sup> Gazzâlî'nin ârif-i billah olduğunu kabul etse de masum olmadığını, Gazzâlî'ye ilhâm olanın bize hüccet olmadığını beyan eder. Nitekim İbnü'l-Cevzî, Gazzâlî'yi keşf ilminden konuşmak ve fıkıh ilmi kurallarından çıkmakla itham ederken, İbn Kayyim (ö. 751/1350) de "Gazzâlî'yi İhyâ'yı yazmakla fıkıh dairesinden çıkararak (Allah) münezzehtir" der. İzmirli, "Gazzâlî'nin İbn Sina'dan (ö. 428/1037) aynen aldığı sözleri tasavvufa karışan felsefe maddeleri sayılacak mı?" diye sorar.<sup>71</sup>

İzmirli tasavvufî tefsiri inkâr ya da eleştiren tüm ulemâyı Zehebî gibi sūfilere hasım olmakla suçlayamayacağımızı söyler.<sup>72</sup> Cumhurun emin yolunu bırakıp Zehebî'nin bazı zatların hataları peşinde körü körüne gitme iddiasını ise İzmirli

---

Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, *Sünen*, thk. M. Fuad Abdulkaki (Beyrut: Dâru'l-Fikr, trs), "Libâs", 44 (No.3649).

<sup>67</sup> Tâhâ, 20/12.

<sup>68</sup> İzmirli, *Hakkın Zaferleri*, 37-38; İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlmî Kelâm* (İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1339-1341), 1/143; İsmail Hakkı İzmirli, "İki Türk Feylosofu 3", *Dârülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1927), 5/6, 687'den naklen İbrahim Bayram, "İslam Düşüncesinde Nübüvvetin Vehbîliği Kesbîliği Meselesi", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2015), 181.

<sup>69</sup> İzmirli, *Hakkın Zaferleri*, 38.

<sup>70</sup> İzmirli, *Hakkın Zaferleri*, 39.

<sup>71</sup> İzmirli, *Hakkın Zaferleri*, 41.

<sup>72</sup> İzmirli, *Hakkın Zaferleri*, 48-50.

“ilmî meselelerde ekseriyet değil hak aranır, hak ekalliyette olabilir körü körüne çoğunluğa uymak çıkmaz sokaktır!” cevabını verir.<sup>73</sup>

### 1.7. Bazı Sûfî İmamları Hakkındaki Tartışma

Şeyh Safvet, İzmirli'nin Sağani'nin risalesindeki “fukahâ” ibaresini çıkartıp “fukarâ” şeklinde değiştirdiği ya da yanlış aktararak mevzu rivâyet eleştiri oklarını sûfiyeye çevirdiği tenkidinde bulunur.<sup>74</sup> Kaynaklarda tahrif veya görmezceye geldiğini iddia eder.<sup>75</sup> İzmirli bahs gereği sadece ilgili yeri naklettiğini başka bir maksat gözetmediği cevabını verir.<sup>76</sup> İzmirli iddiasını desteklemek için cerhte aşırıya varan hadis uzmanlarının görüşlerine çokça yer verir. Örneğin Hakîm-i Tirmizî'nin (ö. 320/932) büyük imamlardan olmasına itiraz edilmese de eserlerinde münker ve mevzû rivâyet olduğunu hadis imamlarının belirttiğini dile getirir.<sup>77</sup> Gazzâlî'nin *İhyâ'sında* mevzû hadisler olduğunu ve bu konuda hadis imamlarına mürâcaât etmeyi tavsiye eder. İzmirli, Gazzâlî'nin *İhyâ'nın* büyük bir eser olduğunda şüphe duymaz, *İhyâ'nın* eleştirilmesinin ne Gazzâlî'nin ne de eserinin kıymetini düşürmeyeceğini söyler.<sup>78</sup> Şeyh Safvet, “*İhyâ'da* çok az mevzu hadis var” derken<sup>79</sup>, İzmirli'ye göre Irâkî'nin senedini bulamadığı iki yüz hadis az değildir.<sup>80</sup> Şeyh Safvet'e göre ise İbn Hacer ve İbni Kutluboğa (ö. 879/1474), *İhyâ'daki* hadislerin tamamını kast ederek İhya'daki hadislere itimat olunmaz demenin caiz olmayacağını söyler.<sup>81</sup> Irâkî'nin (806/1404) ve Kutluboğa'nın çalışmalarının *Kûtu'l-kulûb'a* da hizmet ettiğini belirtir.<sup>82</sup>

İzmirli, Dihlevî'nin (ö. 1176/1762) “mazinnetü hazihî'l-ehâdis” ifadesini uydurma hadislerin çok bulunduğu kaynaklar şeklinde anlarken, Şeyh, aynı ifadeyi tam tersine bu hadislerin sıhhatini tespit için ölçüt olacak kaynaklar

<sup>73</sup> İzmirli, *Hakkın Zaferleri*, 25, 51.

<sup>74</sup> Yetkin, *Tasavvufun Zaferleri*, 14-17.

<sup>75</sup> Yetkin, *Tasavvufun Zaferleri*, 22.

<sup>76</sup> İzmirli, *Hakkın Zaferleri*, 23.

<sup>77</sup> İzmirli, *Hakkın Zaferleri*, 24.

<sup>78</sup> İzmirli, *Hakkın Zaferleri*, 52-53.

<sup>79</sup> İzmirli - Yetkin, *Tasavvuf Kitaplarındaki Ehadis*, 72.

<sup>80</sup> İzmirli, *Hakkın Zaferleri*, 53.

<sup>81</sup> Yetkin, *Tasavvufun Zaferleri*, 25.

<sup>82</sup> Yetkin, *Tasavvufun Zaferleri*, 29.



olarak anlamış, İzmirli'yi "mazinne" kelimesini yanlış çevirip Ebû Nuaym'ın (ö. 430/1038) eserlerini dördüncü tabakada saymasına itiraz etmiştir.<sup>83</sup>

İzmirli, Gazzâlî ya da Ebû Tâlib Mekkî (ö. 386/996) gibi sûfilere büyük küçüklüğünü inkar etmez. Sadece her ikisinin kitaplarında mevzû ehâdis olduğunun bir realite olduğunu kabul eder. Mekkî de *Kûtü'l-kulûb*'da haberleri naklederken zayıf bir haberi naklettiyse mutlaka Kuran ve Sünnete muhalif olmaması gerektiğini aksi halde reddedilmesi gerektiğini söyler. Ona göre de Kitap, sünnet ve icmâya ters düşen, râvisinin yalancı olduğu ortaya çıkan haberler kabul edilmez. Ancak Mekkî râviler hakkında cerh yapanların eleştirilerini gören bidat ehlinin sünneti reddetme ve aklî görüşleri ön plana çıkarma yolunu açtıklarını söyler.<sup>84</sup> Bu bakış açısı Şeyh Safvet'in tasavvuf kitapları hakkındaki halkın içine düşeceği şüpheler hakkındaki endişesine benzemektedir.

İzmirli, *Kûtü'l-kulûb*'dan bir nakille kıssacılarla sûfiler arasındaki ilişkiye ve kıssacıların kaynağının ahlâk, terğîb ve terhîb kitapları olduğuna da değinir.<sup>85</sup> Şeyh Safvet, İzmirli'nin kıssacıların bâtil hikayelerini sûfilere teşmil etmesini reddeder. Kıssacıların hurafeleri ile sûfiyyenin naklettiği hadislerin bir alakası yoktur.<sup>86</sup> İzmirli'nin zaten çoğul olan "kussâs" kelimesini "kussasîn" şeklinde çoğul yapmasını da "daha lafzını doğru yazamadığınız bir şeyin manasına kalkışıyorsunuz" diye alaya alır.<sup>87</sup>

İzmirli, Sülemî (ö. 412/1021) hakkında Hatib'in (ö.463/1071) ve Zehebî'nin "Şâfiyye ve sûfiler için hadîs vaz' ettiği" ve "tefsirinde bâtinî teviller olduğu" iddialarını nakleder.<sup>88</sup> Ancak, Sülemî'yi hadis hafızı sayarken bâtinîyeden saymasının mümkün olmadığını, tefsirinde bâtinî teviller var demenin ise kendisi bâtinîdir demek olmadığını söyler.<sup>89</sup> Şeyh Safvet ise, kırk seneyi aşkın bir süre hadisle iştiğal eden ve pek çok hafız yetiştiren Sülemî hakkında da İzmirli'nin konuşmasını, ikide bir bu büyük zatları hedef alır tarzda nakiller

<sup>83</sup> İzmirli, *Hakkın Zaferleri*, 77-88; Yetkin, *Tasavvufun Zaferleri*, 57-67.

<sup>84</sup> Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Aziğı Kûtü'l-kulûb* çev. Yakup Çiçek - Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand, 2004), 2/178-180.

<sup>85</sup> İzmirli, *Hakkın Zaferleri*, 96-98.

<sup>86</sup> Yetkin, *Tasavvufun Zaferleri*, 119.

<sup>87</sup> Yetkin, *Tasavvufun Zaferleri*, 120.

<sup>88</sup> İzmirli, *Hakkın Zaferleri*, 25.

<sup>89</sup> İzmirli, *Hakkın Zaferleri*, 32-33.

yapmasını fırsattan istifade sūfiyenin imamlarına bir taş atmak olarak niteler.<sup>90</sup> İzmirli'nin nakillerinde naklin başını sonunu tahrif ettiğini iddia eder.<sup>91</sup> Şeyh Safvet, Zehebî'nin Eşârî ve sūfiyeden olanlar hakkındaki sözlerinin meşrebi sebebiyle makbul olamayacağını söyler.<sup>92</sup> "Sülemî sika değildir ve sūfiler için hadis uydururdu." naklini alıp Sübkî'nin (ö. 771/1370) devamında Hatib Bağdâdî'den (ö. 463/1071) Sülemî'nin ehl-i hadis olduğu ve herkes tarafından sevildiği, saygı gördüğü, aleyhinde söz söylenirse itibar edilmeyeceği kısmına kör kesilmesine hiddetlenir.<sup>93</sup> İzmirli ise o cümleleri kendisinin değil Zehebî'nin söylediğinde ısrar eder.<sup>94</sup> Şeyh'e göre Sülemî'nin hadis uydurmakla ithamı bir iftira olup vesikadan yoksundur. Rahlesinden pek çok muhaddis geçmiştir.<sup>95</sup>

İzmirli, kendisinin Sülemî sūfî imamlardan olduğu için ta'n ettiği eleştirisinin iftira olduğunu, Zehebî'nin eleştirileri beyânında Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Vâkîdî (ö. 207/823), Ebû Zür'a (ö. 281/894) gibi her sınıfın meşhurları hakkındaki eleştirilerini gösterirken onu da zikrettiğini, din alimleri hakkında söylenen sözleri takip etmek maksadında olmadığını yeniler.<sup>96</sup>

## Sonuç

İzmirli dipnottaki külli kaide gibi sunduğu ibareden dönmediğini ve usul kaidelerine göre sözünden 'tasavvuf ve ahlâk kitaplarındaki tüm hadisler uydurmadır' şeklinde bir anlam çıkmayacağını söylese de sözünü yumuşatması geri adım olarak kabul edilebilir. Meselenin bu kadar uzatılmasının asıl sebebinin dipnotun kendisi değil dönemin iki zihniyetinin hesaplaşması olduğu söylenebilir.

İzmirli, müesses bir ekole mensup olmamanın rahatlığı ile konuşurken Şeyh Safvet, asırlar içinde şekillenen ve gelişen bir anlayışı temsil eder. Dönem dönem sūfî imamlarla ehl-i sünnet olan muhaddisler ve fakihler arasındaki yaşananların bir sebebi de yöntem farkıdır. Ulemanın sūfiyeye eleştirileri de aynı seviyede değildir. Tasavvuf ehli içinde Kuran tevili, hadislerin keşf ile alınması gibi konularda farklı anlayışlar olduğu gibi, Hanefî ve Şâfiî ulemâdan

<sup>90</sup> Yetkin, *Tasavvufun Zaferleri*, 101-113.

<sup>91</sup> Yetkin, *Tasavvufun Zaferleri*, 19.

<sup>92</sup> Yetkin, *Tasavvufun Zaferleri*, 20.

<sup>93</sup> Yetkin, *Tasavvufun Zaferleri*, 20.

<sup>94</sup> İzmirli, *Hakkın Zaferleri*, 25.

<sup>95</sup> Yetkin, *Tasavvufun Zaferleri*, 118.

<sup>96</sup> İzmirli, *Hakkın Zaferleri*, 25.

da ehl-i sünnet olmayanlar vardır. Bu Hanefîleri ve Şâfîîleri ehl-i sünnet olmaktan çıkarmadığı gibi aynı durum sûfîleri de bâtînî yapmaz. Kısaca basit bir dipnottan yola çıkan büyük tartışma aslında iki zihniyetin mücadelesinin su yüzüne çıkmış halidir. Şeyh Safvet, mensubu olduğu tasavvuf mesleğine/yoluna güven içindedir. İzmirli ise dönemin tecdîdcilerinin/yenilikçilerinin geleneği islah ve ayıklama tarafında görünmektedir. Nitekim Şeyh Safvet, İzmirli'yi kaynaklardan fikrine uygun gördüklerini cimble seçmekle ve aceleci davranıp yanlış aktarımlarda bulunarak ehl-i sünnet alimlere mutezile yaftası vurmakla eleştirir.

İki taraf arasındaki önceki resmî yazışmalarla daha sonraki bireysel yazışmalar arasındaki üslup farkından anladığımız bu gibi toplumun ayrışma ve tartışmalarına yol açabilecek konuların resmi kurumların kontrolünde yazılmasının ve denetlenmesinin isabetli olacağıdır.

### Kaynakça

- Aclûnî, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs amme'stehera mine'l-ehâdîs alâ elsineti'n-nâs*. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1351.
- Akman, Zekeriya. *Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiye Kurumu (1918-1922)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Albayrak, Sadık. *Son Devrin İslâm Akademisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.
- Aydın, Abdullah. "Merfû". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/ 180-181. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Bayram, İbrahim. "İslam Düşüncesinde Nübüvvetin Vehbîliği Kesbîliği Meselesi", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2015), 169-198.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Zühre b. Nasr. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah. *Hucetullahi'l-bâliğa*. Thk. Seyyid Sâbık. Beyrut: Daru'l-ceyl, 1426/ 2005.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed. *el-Munkız Mine'd-Dalâl*. Kâhire: Dâru'l-Kütübü'l-Hadîs, trs.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed. *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-Marife, trs.
- Hatipoğlu, İbrahim. "Ahlâk ve Tasavvuf Kitaplarındaki Hadislerin Sıhhati: Bir İlmî Münakaşanın Seyri Üzerine Bâzi Notlar (1)", *Kubbealtı Akademi Mecmuası* 31/3 (2002), 77-87.
- Hatipoğlu, İbrahim. "Ahlâk ve Tasavvuf Kitaplarındaki Hadislerin Sıhhati: Bir İlmî Münakaşanın Seyri Üzerine Bâzi Notlar (2)", *Kubbealtı Akademi Mecmuası* 31/4 (2002), 62-76.
- İrâkî, Zeynüddin. *Tahrîcu ehâdîsi İhyâü ulûmi'd-dîn*. Riyad: Dâru'l-Âsime, 1987.

- İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvinî. *Sünen*. thk. M. Fuad Abdulkaki. Beyrut: Dâru'l-fikr, trs.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Siyer-i celile-i Nebeviyye*. İstanbul: Darülhilafe, Tevsi-i Tıbaat Matbaası, 1332.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Mutasavvife Sözleri mi? Tasavvufun Zaferleri mi? Hakkın Zaferleri*. İstanbul: Şehzadebaşı Evkaf-ı İslamiye Matbaası, 1341.
- İzmirli, İsmail Hakkı. "İslâm Âlimleri ve Mütefekkirleri I; Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî" *Ceride-i 'İlmiyye*, 5 (1338), 53.
- İzmirli, İsmail Hakkı. "Mustasvife Sözleri mi, Tasavvufun Zaferleri mi?", *Mihrâb*, 24 (1340), 873-880.
- İzmirli, İsmail Hakkı. "Hakîkî Tasavvuf Mansûr, Mustasvife Tasavvufu Makhûrdur", *Mihrâb*, 27 (1341), 127-130.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlmi Kelam*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- İzmirli, İsmail Hakkı - Yetkin, Şeyh Safvet. *Ahlâk ve Tasavvuf Kitaplarındaki Hadislerin Sıhhati*. Nşr. İbrahim Hatiboğlu. İstanbul: Darulhadis, 2001.
- Konur, Himmet "İsmail Hakkı İzmirli'nin Tasavvufi Yönü ve 'Hakkın Zaferleri' Adlı Eseri", *İzmirli İsmail Hakkı (Sempzoyum: 24-25 Kasım 1995)*, 1996, 157-169.
- Mevqiu Simâhatu'ş-Şeyh Yusuf el-Qaradâwi, "al-qaradawi.net". Erişim 15 Haziran 2022. <https://www.al-qaradawi.net/node/4052>
- Mekki, Ebû Tâlip. *Kalplerin Azığı Kûtu'l-kulûb*. Çev. Yakup Çiçek - Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand, 2004.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Müttakî el-Hindî, Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân. *Kenzü'l-ummal fi süneni l-akvâl ve'l-efâl*. thk. Bekrî Hayyanî - Safvet es-sikâ. Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1401/1981.
- Sabri Efendi, Mustafa. *Mevkifü'l-akl ve'l-ilim ve'l-âlem min rabbi'l-âlemîn ve 'ibadihi'l-mürselîn*. Beyrut-Lübnan: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1992.
- Sâğgânî, Radiyyuddin. *Kitâbu'l-mevdûât*. thk. Necm Abdurrahman Halef. Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn, 1405.
- Sancaklı, Saffet. "Günümüzde Zayıf ve Mevzû Hadislerin Sahih Hadislerle Karıştırılma Problemi". *Diyanet İlmi Dergi* 37/ 1 (2001), 39-60.
- Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman. *Câmiu'l-ehâdis*. Beyrut: Darul fikr, 1414/1994.
- Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman. *Tedribü'r-râvî fi şerhi takribi'n-Nevevî*. thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî. b.y.: Dâru Taybe, trs.

Uludağ, Süleyman. "İbn Teymiyye". *İbn Teymiyye Külliyyatı*, çev. Komisyon, İstanbul: Tevhid Yayınları, 1986.

Yetkin, Şeyh Safvet. *Tasavvufun Zaferleri Yâhud el-Burhân ve'd-Delîl "alâ mâ Havâhüş-Şerh ve't-Tahlîl mine'l-ebâcîl*. İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1343.

Yetkin, Şeyh Safvet. "Tasavvuf Daima Muzafferdir", *Mihrâb* 26 (1341), s. 71-76.

Yıldırım, Ahmet. "İzmirli İsmail Hakkı ve Şeyh Safvet'in Tartışmalarında Gazzâlî ve İhyâ Hadisleri", *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu 12-14 Mayıs 2011*, Bildiriler Kitabı, (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, 2014), 127-134.

**Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı/ Contribution of Authors**

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütölmüştür.  
The research was conducted by a single author.

\*\*\*\*\*

**Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest**

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.  
There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

\*\*\*\*\*

**İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy**

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.  
This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

\*\*\*\*\*

**Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement**

Bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.  
In this study, the rules stated in the “Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive” were followed

\*\*\*\*\*

## CAHİLİYE DÖNEMİ ARAP ŞİİRİNDE YER ALAN DUA ÜSLUPLARININ İNCELENMESİ

Tahsin YILDIRIM\*

Rami ALKHALAF ALABDULLA\*\*

### Öz

Arapça belîğ bir etkiye sahip bazı dua üsluplarını içermesi ile öne çıkmaktadır. Öyle ki bu üsluplardan bir kısmı Arapların kendi aralarında kullandıkları atasözleri gibi yaygınlaşmıştır. Bu nedenle makale Cahiliye Dönemi şairlerinin şiirlerinde yaygın olarak kullandıkları dua üsluplarını ortaya koyarak sözdizimsel ve anlambilimsel yönleriyle incelemeyi amaçlamaktadır. Araştırmada Cahiliye Dönemi şiirinde yaygın olan dua üsluplarını şu şekilde belirledik. el-Mu`allakâtu'l-Aşer, el-Mufaddaliyât ve el-Asma`iyyat'taki şiirler üç defa okunmuş ve tamamındaki beyit sayısı 10350'ye ulaşmıştır. Farklı kasidelerde yer alan şiir beyitlerinde tekrarlanan dilsel dua üslupları belirlenmiş ve retorik ve dilbilgisel öneme sahip tekrarlanan üsluplar vurgulanmıştır. Araştırma neticesinde tespit edilen önemli sonuçlar şunlardır. Cahiliye Dönemi Arap şiirinde yirmi bir dua üslubu yaygın olarak kullanılmaktadır. Bazı şairler tarafından zahiren kötülümeye, yerme ve kötülümeye ifade eden bazı dua üslupları şaşırma ve övgü maksadıyla da kullanılmıştır. Cahiliye Döneminde yaygın olarak kullanılan dua üsluplarından bazılarının kullanılmasını Hz. Peygamber (s.a.s.) yasaklamış bazı dua üslupları da Müslümanlar tarafından kullanılmaya devam etmiştir. Cahiliye Dönemi şiirinde en yaygın dua üslubu fiil cümlesi ile kullanılan dua üslubudur.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belagati, Cahiliye Dönemi, Şiir, Dua, Sözdizimi, Anlambilim, Övgü, Hiciv.

## PRAYER STYLES USED IN JOURNALISTIC EXPRESSIONS IN JAHILIYYA POETRY

### Abstract

Arabic is distinguished by its supplication styles, some of these styles became popular linguistic methods among the Arabs, and some of them even became popular proverbs in their communities. The research

\* Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı.

**e-mail:** tahsinyildirim@gmail.com, **ORCID:** <https://orcid.org/0000-0003-0219-1421>

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı.

**e-mail:** ramized1980@gmail.com, **ORCID:** <https://orcid.org/0000-0002-9020-9101>

**Atıf/Citation:** Yıldırım, Tahsin - Rami Alkhalaf Alabdulla. "Cahiliye Dönemi Arap Şiirinde Yer Alan Dua Üsluplarının İncelenmesi". *BAİD* 15 (Haziran 2022), 303-330.

focused on deduce the methods of supplication in pre-Islamic poetry. And study it a semantic grammatical study to find out how it was employed by the pre-Islamic poetry. We have identified the common methods of supplication in pre-Islamic poetry through the following. Careful reading of the poetry of - Mu'allaqat (the best ten poems in the pre- Islamic era). Al-mufaddalyat (a collection of poetry verses chosen by the writer al Mufaddal), and – Asmaiyyat (a collection of verses has been chosen by the veteran poet al Asmaiyy). Three times, as the number of poetic verses that have been read reached 10,350 verses. Identifying the linguistic styles that are repeated in supplication within the poetic verses of the various poems. Linguistic styles were identified and emphasis was placed on duplicated styles of rhetorical and grammatical significance. The most important results of the search are. The common styles of supplication in pre - Islamic poetry have been enumerated , and it has reached 21 styles. Some of the methods that have been used in supplication seem insult and evil, and the real intention is praise or exclamation. Some of the poetic styles used by pre-Islamic poets in supplication continued after The Islamic era. Some of them were used by the Prophet (Muhammad) Peace be upon him. As in his saying (Taribat yadaka) the literal meaning is a supplication for the other with poverty but The Arabs say it to the one you love, even if its original meaning is evil. Some of these methods the Prophet (peace be upon him) forbade their use. As in saying (abait allaen) which means don't do something that you may be cursed because you have done it. The imperative form has been used by some styles of supplication. But the verb phrases in supplication was the most common in the pre- Islamic poetry.

**Keywords:** Arabic Language and Rhetoric, Jahiliyya, Poetry, Prayer, Syntax, Semantics, Praise, Satire.

## دراسة لغوية دلالية لبعض أساليب الدعاء في الشعر الجاهلي (المعلقات والمفضليات والأصمعيات نموذجاً)

### ملخص البحث

تتميز اللغة العربية باحتوائها على أساليب دعاء ذات أثر بليغ حتى صار بعضها من الأساليب اللغوية المشهورة عند العرب، وأصبحت كالأمثال السائعة المشهورة عندهم.

وقد استهدف البحث استنباط أساليب الدعاء الشائعة في الشعر الجاهلي، ومن ثمّ دراستها دراسة لغوية دلالية لمعرفة كيفية توظيفها من قبل الشعراء الجاهليين.

وقمنا بتحديد بعض الأساليب الشائعة في الدعاء في الشعر الجاهلي كما يلي:

- قراءة الأشعار في المعلقات العشر والمفضليات والأصمعيات قراءة متأنية، وقد وصل عدد الأبيات الشعرية الموجودة فيها جميعاً 10350 بيتاً شعرياً.

- تحديد الأساليب اللغوية المكررة (في الدعاء) ضمن الأبيات الشعرية في القصائد المختلفة، ونقصد بالمكررة هنا التي تكرر استخدامها من قبل الشعراء، وتمّ التركيز على الأساليب ذات الأهمية البلاغية والنحوية.

وكان من أهمّ نتائج البحث ما يلي:

- تمّ تثبيت أهمّ أساليب الدعاء الشائعة في الشعر الجاهلي، وقد بلغت عشرين أسلوباً.

- بعض الأساليب التي تُستخدّم في الدعاء ظاهرها الذمّ والشّرّ ومقصدها المدح والتعجب كما استخدمها الشعراء.

- بعض الأساليب التي استخدمها الشعراء الجاهليون في الدعاء استمرت بعد الإسلام وقد استخدمها الرسول صلّى الله عليه وسلّم، وبعضها نهى الرسول عن استخدامها.

- الأسلوب الفعلي المُستخدّم في الدعاء هو الأسلوب الأكثر شيوعاً في الشعر الجاهلي.



## مقدمة

كان العربُ يتفاخرون ببلاغتهم وفصاحتهم قبل الإسلام، وكانوا يَنْظِمون الشُّعْر، ويتسابقون في نَظْمِ الجَيْدِ منه، وكانوا يَهْتَمُّون باختيار الألفاظِ والأساليبِ المؤثِّرة على المُسْتَمِعِ، ومِن الشُّعْرَاءِ مَنْ يَعْتَنِي بِشِغْرِهِ كَثِيراً، ولا يُخْرِجُ القصيدةَ إلى النَّاسِ إلَّا بعد مُرورِ حَوْلٍ كاملٍ، يُرَاجِعُ فيه كلماتِ قصيدتهِ ومعانيها ويُعَدِّلُ فيها وَيَسْتَبْدِلُ، فكانت لغةُ الشُّعْرِ الجاهلي لغَةً عميقة عكست المستوى اللغويِّ الذي وصلت إليه في ذلك الزمان.

إنَّ لغةَ الشُّعْرِ الجاهلي، وإن بدت لنا الآن لغةً كلاسيكيةً، كانت في زَمَانِهَا تنبُع من بيئتها ومجتمعها، وتقترُبُ اقتراباً وثيقاً من لغة الحياة اليومية التي كان يَتَحَدَّثُ بها عامَّة النَّاسِ في ذلك الزمان. ولا نَعْنِي بهذا أنَّها اللغة اليومية بحذافيرها، فلا شكَّ أنَّها كانت لغةً منتخبةً، جوَدَها أفراداً أو تُوا نصيباً من الفصاحة والحسِّ اللغوي والثروة اللفظية والمقدرة التعبيرية عمَّا يفكِّرون ويشعرون. لكن هذا الانتخاب والتجويد لم يجعلها مختلفةً عن لغة الحياة اليومية، كما تختلف لغةُ شعْرنا الآن عن حديثنا اليومي، وهذه حقيقةٌ يصعبُ علينا الآن أن نصدِّقها، إذ تبدو تلك اللغة الشُّعْرية غريبةً صعبةً مليئةً بالمفردات غير الشائعة، ويبدو لنا التزامها الدقيق بقواعد النحو والصرف شيئاً غير طبيعي، فننسى أنَّ هذه القواعد كانت في يوم من الأيام سنناً طبيعيةً يجري بها اللسانُ العربي، وإن أهملها الآن وأهدرها، وأنَّ تلك الألفاظ كانت شائعة مألوفة تُسْتَعْمَلُ في واقع الحياة لا في بطون الكتب. وبراعةُ الشُّعْرِ تتجلى في اختيارها (الألفاظ) وضمُّ بعضها إلى بعض في تراكيب مؤثِّرة ساحرة.<sup>1</sup>

ومن أهمِّ ما يلاحظُ على الشُّعْرِ الجاهلي أنَّه كاملُ الصياغة، فالتراكيب تامَّةٌ ولها دائماً رصيْدٌ من المدلولاتِ تعبَّرُ عنه، وهي في الأكثرِ مدلولاتٌ حسَّيةٌ، والعبارة تستوفي مدلولها، فلا قُصُورَ فيها ولا عجز. وهذا الجانبُ في الشُّعْرِ الجاهلي يُصوِّرُ رُفِيّاً لغويّاً، وهو رقيٌّ لم يحدث مصادفةً، فقد سبقته تجاربٌ طويلةٌ في غضون العصور الماضية قبل هذا العصر، وما زالت هذه التجاربُ تنمو وتتكمَّلُ حتى أخذت الصياغةُ الشُّعْرية عندهم هذه الصورة الجاهلية التامة، فالألفاظ تُوضَعُ في مكانها والعبارات تُؤدِّي معانيها دون اضطرابٍ.

أمَّا عن أسلوب الدُّعاء في الشُّعْرِ الجاهلي فقد أخذَ صوراً وقوالب لغويةً مُتنوِّعة للتعبير عن مواقف مختلفةٍ يقصدها المُتكلِّم، وقد جاء بعضها بأسلوبٍ خبريٍّ وبعضها بأسلوبٍ إنشائيٍّ، وسنتكلِّم في هذا البحث عن أشهرِ هذه الأساليب في الشُّعْرِ العربي القديم.

إنَّ هذه الأساليب التي استخدمها العرب عامة والشُّعْرَاءُ خاصة في الدُّعاء هي تراكيب لغويةٌ عُرْفِيَّةٌ، تجري على ألسنة أبناء اللغة، للتعبير عن فكرةٍ أو معنى ما، دون تغيير جوهريٍّ في عناصرها وأبنيتها اللغوية، فهي أشبه بما تعرفه كلُّ لغةٍ عادةً من أنماطٍ ثابتة، محافظة على مفرداتها وتركيبها النحوي، وتنتقل من متكلِّم إلى آخر انتقالاً آلياً، وقد يتجاوز بعضها العصر الذي أُسْتُخْدِمَتْ فيه إلى عصرٍ آخر،

1 محمد النويهي: الشُّعْرِ الجاهلي قراءة في دراسته وتقويمه (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، 1938)، 782-783.

ويبقى بعضها متوقفاً عن الاستخدام لأسباب اجتماعية وبيئية وحضارية مختلفة، ولكنها تبقى تُشيرُ إلى سماتٍ لغويةٍ تنتمي إلى عصرٍ بعينه.<sup>2</sup>

هذه الأساليب اللغوية المستخدمة في الدعاء المبنوثة في الشَّعر الجاهلي ذاتُ قيمةٍ كبيرةٍ من الناحية الدلالية، فهي من حيث الشكل واحدةٌ، ولكنَّ توظيفها من قِبَل الشَّعراء يختلفُ باختلاف الموقف الذي يريد التعبير عنه. وهذه التراكيب ليست مُهملةً الآن بل إنَّ قسماً كبيراً منها مُستخدمٌ في كُتب الأدب واللغة والحياة الاجتماعية بشكل عام.

### مشكلة البحث وأسئلته

حين نقرأ الأدب العربي عامة والشَّعر خاصة تصادفنا الكثير من الأساليب اللغوية التي اشتهرت في الشَّعر الجاهلي في الدُّعاء، ونجدها تتكرَّر عند بعض الشَّعراء، وقد يتلقَّظ بها بعض الناس في أحاديثهم لشهرتها؛ لأنَّها أصبحت قريبةً من الأمثال السائرة على ألسنتهم. فنسمع على سبيل المثال "ويلمَّه" و"قاتلك الله" وغيرها من الأساليب الكثيرة، ولكن المشكلة هنا في تحديد دلالة هذه الأساليب بدقة، ومعرفة كيفية استخدامها، من منطلق أن لكلِّ مقامٍ مقال.

لذلك يحاول البحث الحالي تحديد أهمِّ أساليب الدعاء، ودراستها دراسة دلالية بحيث نبرِّز الغرض والغاية من استخدامها وطريقة توظيفها من قِبَل الشَّعراء الجاهليين. ويحاول البحث الإجابة عن الأسئلة الآتية:

- ما أهمُّ أساليب الدعاء الخبرية في الشَّعر الجاهلي؟

- ما دلالة هذه الأساليب؟

- ما الأغراض التي تُعبِّر عنها هذه الأساليب في الشَّعر الجاهلي؟

### أهمية البحث

تتمثل أهمية البحث في توضيح معاني أشهر الأساليب اللغوية المستخدمة في الدعاء في الشَّعر الجاهلي، ومعرفة دلالتها في اللغة والشَّعر، وكذلك تقوية مهارة التذوق اللغوي عند القارئ من خلال اطلاعه على دلالة هذه الأساليب اللغوية المتنوعة.

### أهداف البحث

استهدفنا في هذا البحث تحديد أساليب الدعاء الشائعة في الشَّعر الجاهلي ودراستها دراسة دلالية لمعرفة دلالتها وكيفية توظيفها من قِبَل الشَّعراء الجاهليين.

### منهج البحث وحدوده

يتبعُ البحث المنهج الوصفي التحليلي؛ وذلك من خلال استنباط أساليب الدعاء الشائعة في الشَّعر الجاهلي وتحليلها لمعرفة كيفية توظيفها في الشَّعر الجاهلي.

<sup>2</sup> محمد العبد، إبداع الدلالة في الشَّعر الجاهلي، (القاهرة: دار المعارف، ط1، 1988)، 102.

أما حُدودُ البحثِ فمقصورة على المعلقَات العشرة والأشعار الواردة في كتابي "المُفضَّلِيَّات" و"الأصمعيَّات".

## الإطار النَّظري

تطرَّقنا هنا إلى الشعر الجاهلي وبداياته وأهمِّ ما كُتِب فيه وأبرز شعرائه، بالإضافة إلى التعريف بالمعلقَات والمفضَّلِيَّات والأصمعيَّات، ومن ثمَّ تكلمنا عن أسلوب الدعاء في الشعر العربي، وذلك كما يلي:

### 1 - الشَّعرُ الجاهلي

يُطلَقُ اسم الشَّعرِ الجاهلي على الشَّعرِ الذي قيل قبل الإسلام، وقد كان الشَّعرُ الجاهلي ميداناً غنيّاً للأدباء واللغويين لدراسَتِهِ والبحث فيه، فاختلَفوا في تحديد بدايته، وفي نسبة هذا الشَّعرِ لشعراء من العصر الجاهلي بسبب لغته الأدبية العميقة، وشكَّكوا في نسبة بعض القصائد لشعراء جاهليين وغير ذلك من القضايا التي نتجَ عنها مئات الدراسات والأبحاث عن الشَّعرِ الجاهلي.

وأكثرُ الآراء تتفقُ مع قول الجاحظ إنَّ الشَّعرَ الجاهلي بدأ قبل الإسلام بقرنٍ ونصف أو بقرنين على الأكثر، هذا رأي الجاحظ حيث قال: "فإذا استظهرنا الشَّعرَ وجدنا له - إلى أن جاء الله بالإسلام - خمسينَ ومئةَ عام، وإذا استظهرنا بغاية الاستظهار فمِئتي عام"<sup>3</sup>.

وليس مُهمّاً كثيراً تحديداً بداية الشَّعرِ الجاهلي، ولكنَّ المهمَّ هو الاتفاق على أنَّ جُزءاً كبيراً من هذا الشَّعرِ يعودُ إلى العصر الجاهلي قبل الإسلام، وقد كان الرِّسولُ صلى الله عليه وسلّم والصحابة يستمعون إلى بعض تلك الأشعار ويستحسنونها وخاصَّة الأشعار التي تدعو إلى القيم والأخلاق الفاضلة، وهذا يدلُّ على أن الشَّعرَ كان موجوداً قبل الإسلام ولما جاء الإسلام استمرَّ هذا الشَّعرُ بعد التزامه بالمعايير الإسلامية التي جاء بها ديننا الإسلامي.

وقد كان الشَّعرُ في الجاهلية عند العرب ديوان عِلْمهم، ومُنْتَهى حُكْمهم، به يأخذون، وإليه يصيرون. قال ابن سلام: قال ابن عَوْنٍ، عن ابن سيرين قال: قال عمرُ بن الخطَّاب: كان الشَّعرُ عِلْمَ قَوْمٍ لم يكن لهم عِلْمٌ أصحُّ منه.<sup>4</sup> وكان الشَّاعر في الجاهلية نبيَّ القبيلة وزعيمها في السِّلْمِ وبطلها في الحرب، وكانت القبيلة تُقيمُ الأعيادَ إذا نبغَ فيها شاعرٌ.<sup>5</sup>

ولا شكَّ أنَّ البيئة الجاهلية أثَّرت بمظاهرها المختلفة، في نفسية الشاعر الجاهلي، فحرَّكت وجدانه، وأثَّرت مشاعره، فانطلق لسانه مُصَوِّراً خلجات نفسه، ونبضات جسده في شتى المناسبات، فجاء الشَّعرُ الجاهلي حافلاً بمختلف العواطف الإنسانية. وتغنوا بطيب أعرافهم، ومكارم أخلاقهم، وأشادوا بأبطالهم وخلصوا أيامهم وأمجادهم، ومدحوا اعترافاً بالفضل، وتخليداً للشهامة والمروءة ووصفوا كل ما وقعت عليه عيونهم من مظاهر الجمال، فأثروا في كل ذلك بروائع الصور، فامتلاً شعرهم بفنون

<sup>3</sup> عمرو بن بحر الجاحظ، *الحيوان*، ج1، تحقيق عبد السلام هارون، (القااهرة: مصطفى الباوي الحلبي، 1965م)، 74.

<sup>4</sup> محمد بن سلام الجعفي، *طبقات فحول الشَّعراء*، تحقيق محمد محمود شاكر، (جدة، السعودية: دار المدائن، د.ت)، 24.

<sup>5</sup> حتا فخور، *تاريخ الأدب العربي*، (بيروت، طبعة الجامعة الأمريكية، 1952م)، 62-63.

عديدة من الشَّعر، ففيه الوصف، والغزل، والفخر، والمدح، والهجاء والذم، والتهديد، والرثاء، والاعتذار، والنصح، والحكمة.<sup>6</sup>

كانت حياة العرب عامة والشعراء على وجه الخصوص فطرية بسيطة، خالية من التعقيد، والأفكار مستقاة من البيئة الصحراوية، فمظاهر الصحراء، والحياة الجاهلية في ربوعها، مصورة في الشَّعر الجاهلي أحسن تصوير. والصور الشَّعرية كلها مأخوذة من البيئة الصحراوية. أمَّا الألفاظ فنجد أن الشَّعراء كانوا يهتمون بالفاظهم وعباراتهم، فينتقون ويدققون في اختيار الألفاظ، ويتحرون أن تكون ألفاظًا شعرية تؤدي الغرض المقصود بما تحمل من معاني القوة والتأثير، ونجدهم في تأليف الأبيات، وتكوين العبارات يتحرَّون الدقة في التعبير، فلا يأتون بكلمات زائدة، أو لا لزوم لها. فكانوا يأتون بالألفاظ والعبارات على قدر المعنى المقصود، فلا ينقصون ولا يزيدون. والأسلوب في الشَّعر الجاهلي قويٌّ رصين، كلُّ ما فيه لازم وضروريٌّ، لتكميل الصورة، فليس فيها نقص يُخلُّه، ولا زيادة تُشوِّهه، أو تُقلِّل من حُسن العرْض وجمال التصوير. وقد نجد فيه الآن غرابة في بعض الألفاظ، وليس السبب في ذلك أن الشَّعراء كانوا يختارون الألفاظ الغريبة، أو غير المستعملة، بل كان كلُّ منهم يحاول أن يختار الألفاظ الأدبية المعروفة لدى الجميع، حتى تجري على جميع الألسنة، ويكتسب شهرة بانتشار أشعاره، وإنما تبدو هذه الألفاظ بالنسبة لنا غريبة لعدم استعمالنا لها ولطول العهد بيننا وبين الوقت الذي كانت شائعة ومستعملة فيه، ولاختلاف بيئتنا عن بيئتهم التي كانت فيها هذه الألفاظ شائعة الاستعمال، ومفهومة لدى الجميع وكان التعبير بها يعتبر بسيطًا سهلًا.<sup>7</sup>

ولحماية الشَّعر الجاهلي من الضياع فقد كان يُنقل شفويًّا في عصر صدر الإسلام، ثم بدأ الاهتمام بتدوينه جُزئيًّا في العصر الأموي، ولكنَّ حركة التدوين الحقيقيَّة للشعر الجاهلي بدأت في العصر العباسي، فوصلت إلينا المؤلفات القيِّمة عن الشَّعر الجاهلي، ومنها المعلقات السبع والمفضَّليات والأصمعيات، وأشعار الحماسة وأشعار الجُمهرة، والشَّعر المتضمَّن في عشرات الكتب الأدبية.

## 2- المعلقات

المُعلِّقات قصائد مشهورةٌ في تراثنا تمثل قِمة النَّضج في البناء، وتُصوِّر الحياة الجاهلية، وهي مليئة بأخبار الجاهلية وحروبهم وأيامهم.<sup>8</sup> وقد عمدت العرب إلى سبع قصائد تخريرتها من الشَّعر القديم فكتبتها بماء الذهب في القباطي، وعلقتها بين أستار الكعبة، فمنه يقال: مُدَّهَبَةٌ إمْرئ القيس، ومُدَّهَبَةٌ زهير. والمُدَّهَبَاتُ سَبْعٌ، وقد يقال لها المُعلِّقات.<sup>9</sup> والمعلقات هي أشهر ما وصل إلينا من الشَّعر الجاهلي، وأطولها نفسًا وأبعدها أثرًا، وقد اختلف الدارسون في سبب تسميتها، قيل: إنها سميت معلقات لأنها كتبت بماء الذهب وعلقت على أستار الكعبة، فسميت بذلك المعلقات أو المذهبات، وأنكر بعضهم تعليقها على جدران البيت الحرام، وزعم أن حَمَادًا الراوية هو الذي جمع القصائد السبع الطوال وقال للناس: هذه هي المشهورات، فأخذها عنه من جاء بعده. وقال آخرون: إنها سميت بذلك لأنها من القصائد المستجادة التي كانت تعلق في خزائن الملوك، وقيل: بل لكونها جديرة بأن تعلق في الأذهان لجمالها، وقيل: لأنها كالأسماط التي تُعلَّق في الأعناق، والراجح اليوم أنها سُمِّيت

6 علي الجندي، في تاريخ الأدب الجاهلي، (القاهرة: مكتبة دار التراث، ط1، 1991م)، 343-344.

7 علي الجندي، في تاريخ الأدب الجاهلي، 349-353.

8 عفيف عبد الرحمن، الأدب الجاهلي في آثار الدارسين قديمًا وحديثًا، (القاهرة: دار الفكر العربي، ط1، 1987، 34.

9 ابن عبد ربه الأندلسي، العقد الفريد، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، ج6، 1404هـ، 118.

بالمعلقات لتشبيها بالسموط، أي العقود التي تُعَلَّقُ بالأعناق، وقد سميت أيضًا بالمذهبات لأنها جديرة أن تكتب بماء الذهب لنفاستها. واختلف أيضًا في عددها، فالبعض قال: إنها سبع، والبعض قال: إنها عشر.<sup>10</sup> وأصحاب المعلقات السبعة هم: امرؤ القيس، طرفة بن العبد، زهير بن أبي سلمى، لبيد بن ربيعة، عمرو بن كلثوم، عنتر بن شداد، والحارث بن جِلْزَة اليشكري. وشرح هذه المُعلقات السبع عدة علماء كابن الأنباري والرُّوزني، وقد أضاف بعضهم ثلاث قصائد فأصبحت عشر وسُمِّيت بالمعلقات العشر كما عند الخطيب التبريزي الذي أضاف إليها قصائد النَّابغة الذُّبَياني، والأعشى، وعبيد بن الأبرص. وقد تُرجمت المُعلقات إلى عدّة لغات من أبرزها الإنكليزية والألمانية وغيرها.

وأذكرُ هنا عدد أبيات المُعلقات لكلِّ شاعرٍ من شعرائها العشرة كما جاءت عند الرُّوزني، فمعلقة امرئ القيس بلغت 82 بيتاً، ومعلقة طرفة بن العبد 105 أبيات، ومعلقة زهير بن أبي سلمى 59 بيتاً، ومعلقة لبيد بن ربيعة 89 بيتاً، ومعلقة عنتر بن شداد العبسي 80 بيتاً، ومعلقة عمرو بن كلثوم 96 بيتاً، ومعلقة الحارث بن جِلْزَة اليشكري 85 بيتاً، ومعلقة الأعشى ميمون بن قيس 64 بيتاً، ومعلقة النَّابغة الذُّبَياني 50 بيتاً، ومعلقة عبيد بن الأبرص 47 بيتاً. وبذلك يكون عدد أبيات المُعلقات التي ستخضع للقراءة والبحث عن الشواهد التي تمثّل أساليب الدعاء الخبرية في هذا القسم فقط 757 بيتاً شعرياً.

### 3- المفضّليات

تحتوي المفضليات التي بين أيدينا على قصائد لسبعة وستين شاعرًا، منهم ستة شعراء إسلاميون، وأربعة عشر شاعرًا من المخضرمين، والباقيون وهم سبعة وأربعون شاعرًا جاهليون لم يدركوا الإسلام. وذكر أنّ أصل المفضليات التي اختارها المفضل ثمانون قصيدة فقط، ثمّ قرئت على الأصمعي فصارت مائة وعشرين، ومعنى ذلك أن ثلثي القصائد المذكورة في هذه المجموعة فقط من اختيار المفضل، وأن سائرهما من الزيادات التي أضافها الأصمعي وتلاميذه.<sup>11</sup>

ومهما يكن فإنّ تحليلنا للقصائد الشَّعرية سيشمل كتاب المفضّليات الذي حقَّقه عبد السلام هارون وأحمد محمد شاكر حيث ربّما القصائد فيه من الأقدم فالأقدم، وقد ضمّت 336 قصيدة، لم يُكرَّر منها بين كتاب وآخر إلا 30 قصيدة، وفي هذا التكرار فائدة، وعدد أبياتها 8157 بيتاً، وشعراؤها 155 شاعرًا كلّهم كان في الجاهلية أو صدر الإسلام. وسنقتصر في التحليل على الشَّعراء الجاهليين والمخضرمين، أما الشَّعراء الإسلاميون فلن ندرس قصائدهم؛ لأننا حدّدنا الشَّعر الجاهلي فقط في دراستنا.

### 4 - الأصمعيات

هذه المجموعات تسمى باسم الذي اختارها وجمعها، وهو الأصمعي الأديب الراوية المشهور، وتشتمل على اثنتين وتسعين قصيدة وقطعة، لواحد وسبعين شاعرًا، منهم ستّة إسلاميون، وأربعة عشر شاعرًا مُخضرمًا، وأربعة وأربعون شاعرًا جاهليًا، وسبعة شعراء غير معروفين.

<sup>10</sup> انظر: ابن رشيقي القيرواني، العُمدَة في مَحاسن الشَّعر وأدابه، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، (بيروت: دار الجيل، ط5، 1981م)، 96؛ حسين بن أحمد بن حسين الرُّوزني، شرح المعلقات السبع، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط1، 2002م)، 1.

<sup>11</sup> ناصر الدين الأسد، مصادر الشَّعر الجاهلي، (مصر: دار المعارف، 1988م)، 573-576.

وأغلب ما تحتويه قطع قصيرة، قد تكون الواحدة منها بيتين فقط، والأصمعيات تلتقي مع المفضلليات في تسع عشرة قصيدة. وكان ذلك من الأسباب التي دعت بعض الباحثين إلى أن يقولوا إن مجموعة المفضلليات ليست كلها من اختيار المفضل الضبي، وإنما اشترك معه في اختيارها الأصمعي بأن زاد في مجموعة المفضل بعدة بعض قصائد لم يختارها المفضل الضبي، وربما كان الأصمعي يبغى من وراء اختياره "وجهة لغوية"، ففي الأصمعيات يتجلى مزاج الأصمعي الذي يَرَجِّحُ في نَظَرِهِ الناحية اللغوية والنحوية في كل أثر شعري، على الناحية الأدبية، ولعل هذا هو السبب فيما يقال عن الأصمعيات من أنها لم تلقَ ما لقيته المفضلليات من الانتشار والقبول. والحق أن الأصمعيات والمفضلليات ثروة أدبية لغوية ممتازة، ولكن المفضلليات تفوق زميلتها في كلتا الناحيتين الأدبية واللغوية، ولعل ذلك راجع إلى اختيارها في الأصل حيث كان يقصد منه تثقيف ولي العهد تثقيفاً أدبياً لغوياً يقوّي فيه الذوق الأدبي الممتاز الذي يُرضي الخليفة وولي العهد.<sup>12</sup>

والأصمعيات سارت على النهج نفسه الذي سارت عليه المفضلليات في اختيار أفضل أشعار العرب، ولكن الأصمعي لم يكن يثبت بعض القصائد كاملة، بل إنه ربما كان يميل إلى اختيار أبياتاً منها، وربما كانت هذه الأبيات هي التي وصل إليها فقط. وهناك قصائد مكررة وردت في المفضلليات وقدرها تسع عشرة قصيدة، وهذا يدلُّ على أنَّ الأصمعي كان من الذين أضافوا إلى المفضلليات بعض القصائد عندما عُرضت عليه.

وبذلك ستكون دراستنا التجريبية على الأشعار الذي تضمّنته المُعلقات العشرة، والمفضلليات والأصمعيات بعد استبعاد القصائد التي تعود لشعراء إسلاميين في المجموعتين الأخيرتين (المفضلليات والأصمعيات).

## 5- أسلوبُ الدُّعاء

يمكن التعبير عن الدُّعاء من خلال الأسلوب الإنشائي وذلك كما في صيغ الأمر والنهي والنداء عندما تخرج إلى مقصد الدُّعاء أو من خلال الأسلوب الخبري، وهو ما نقصده في بحثنا هذا، والدُّعاء بالأسلوب الخبري أبلغ منه في الأسلوب الإنشائي؛ "والدُّعاء بصيغة الماضي من البليغ يحتمل التفاؤل وإظهار الحرص على وقوعه، أو للاحتراز عن صورة الأمر؛ كقول العبد للمولى إذا حوّل عنه وجهه (ينظر المولى إليّ ساعة)، أو لحمل المخاطب على المطلوب.."<sup>13</sup>

وعندما تدعو لأحد وتقول: "حَفِظْهُ اللهُ" تجدُ فيه من التفاؤل واليقين بحصوله أكثر من قولك ليحفظه اللهُ؛ لأنك تشعر بصيغة الدُّعاء الخبري وكأنها مُحَقَّقة مُستجابة، وخاصة بصيغة الماضي من باب التفاؤل، وكذلك الدُّعاء بأسلوب الخبر فيه تأدُّب أكثر منه في صيغة الأمر، وهو يدفع المخاطب إلى الاستجابة لما تضمّنه من أدب واحترام في طريقة عرض الدُّعاء.

<sup>12</sup> علي الجندي، في تاريخ الأدب الجاهلي، 160-161.

<sup>13</sup> عبد المتعال الصعدي، نغمة الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة، (القاهرة: مكتبة الآداب، الجزء الثاني، 1993)،

وعندما قال تعالى: " تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ " سورة المسد، الآية (1). فقال الرّمخشري في الكشف:  
التباب: الهلاك، والمعنى هلكت يده، ومعنى "وتبّ" كان ذلك وحصل.<sup>14</sup>

واستخدام الماضي في أسلوب الدعاء يُرادُ به المُستقبل وهو يدل على الطلب، ومن ذلك الدعاء له أو  
عليه نحو (غفر الله لك) أي ليغفر الله لك، ونحو (ناشدتك الله إلا فعلت) أي افعل..<sup>15</sup> كما أنّ الفعل  
الماضي المسبوق ب(لا) الطلبية لا يكون إلا للدعاء كقولك: لا أفجعك الله.

أما الفعل المضارع فإنه يمكن أن يعبر عن الزمن الماضي كقوله تعالى: " قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ  
اللَّهِ مِنْ قَبْلُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ " سورة البقرة، الآية 91. فالقتل حصل في الزمن الماضي وعبر عنه  
بصيغة المضارع، كما يُعبر بالفعل المضارع عن الحال، وعن الاستقبال، وفي حال الاستقبال يمكن  
للمضارع أن يدل على الدعاء، كقولك: يرحمك الله.

والدعاء ليس مقتصرًا على الجمل الفعلية فقط، ولكن يمكن للجملة الإسمية أن تفيد الدعاء، ومن  
ذلك قول الشاعر امرئ القيس:<sup>16</sup>

اللَّهُ يَطْوِي بِسَاطِ الْأَرْضِ بَيْنَهُمَا حَتَّى يَرَى الرَّبْعَ مِنْهُ وَهُوَ مَاهُولٌ

وقوله " اللَّهُ يَطْوِي بِسَاطِ الْأَرْضِ بَيْنَهُمَا " والبساط هنا: الأرض الواسعة. وقد جعل الكلام لما يتمناه،  
ويطلب قربه ويتشاهه، على أنه إخبار عن الشيء وقد وقع. وكل ذلك تحقيق لما يؤمله ويسأله. وهذا  
كما يجعل الدعاء على لفظ الخبر، كأنه لِقْوَةُ الأمل يجعل المطلوب في حكم ما قد حصل. وقوله "حَتَّى  
يَرَى الرَّبْعَ مِنْهُ وَهُوَ مَاهُولٌ"، يعني أن يلتَمَّ الشَّمْلُ وتصبح الديار مأهولة بساكنيها.

وتتميّز اللغة العربية باحتوائها على أساليب دعاء ذات أثر بليغ حتى صار بعضها من الأساليب اللغوية  
المشهورة عند العرب، وأصبحت كالأمثال السائعة المشهورة عندهم، بل إنّ بعض الأمثال تُستخدم في  
الدعاء أصلاً، وقد تبّع العرب وبرعوا في أساليب الدعاء سواء أكانت في الخير أم في الشر وقد قال غيلان  
أبو مروان: إذا أردت أن تتعلم الدعاء فاسمع دعاء الأعراب.<sup>17</sup>

### من أساليب الدعاء في الشعر الجاهلي

سنتعرّف في هذا البحث على أهمّ أساليب الدعاء عند الشعراء العرب الجاهليين والمخضرمين من  
جانب دلالتها اللغوية والبلاغية، وكيفية استخدامها. وقد قسمنا هذه الأساليب إلى قسمين:

#### القسم الأوّل: الأسلوب الفعليّ:

أسلوب الدعاء باستخدام الصيغة الفعلية كثيرٌ جدّاً في الشعر الجاهلي، وأهمّ الأساليب المشهورة في  
الدعاء بالأسلوب الفعلي في الشعر الجاهلي هي:

#### - (أبيت اللعن)

14 الزمخشري، الكشف، تحقيق: خليل مأمون شيحا، (بيروت: دار المعرفة، 2009م)، 1227.

15 فاضل السامرائي، معاني النحو، (عمّان: دار الفكر، ج3، 2000م)، 313.

16 المرزوقي الأصفهاني، شرح ديوان الحماسة، تحقيق: غريد الشيخ، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003م)، 1283.

17 الجاحظ، البيان والتبيين، (بيروت: دتر الهلال، ج2، 1423هـ)، 112.



يمكن أن تكون الجملة هنا فعلية مكونة من فعل وفاعل و (اللَعْن) مفعول به منصوب، والآخر أن الهمزة حرف نداء، وبيت منادى مضاف منصوب، و(اللعن) مضاف إليه مجرور، والتقدير: يا بيت اللعن. والقول الأخير ضعيف ومُستقبح.

أما من حيث دلالتها اللغوية: كانت العَرَب تحيي مَلوكها في الجَاهِلِيَّة بِأَن تقول للملك: أبيت اللعن، وَمَعْنَاهُ: أبيت أيها الملك أن تأتي أمراً تُلَعن عَلَيهِ. واللَعْنُ: الإِبْعَادُ وَالطَّرْدُ مِنَ الْخَيْرِ، وَقِيلَ: الطَّرْدُ وَالِإِبْعَادُ مِنَ اللَّهِ، وَمِنَ الْخَلْقِ السَّبُّ وَالِدُّعَاءُ، وَلَعْنَهُ يَلَعْنُهُ لَعْنًا: طَرَدَهُ وَأَبْعَدَهُ.<sup>18</sup> إذن فمعنى هذا الأسلوب هو الدعاء ويُقصد لِمَنْ يُقالُ له أَنَّهُ لا يَأْتِي أمراً يستحقُّ عليه اللعن، لأنَّهُ حَكِيمٌ ولا يَفْعَلُ إلا الصَّواب.

والشاعر أو المتكلم عندما يكون في حال التودد أو الاعتذار إلى الآخر سواء أكان ملكاً أم غير ذلك فيستخدم هذه الصيغة التي يريد بها التقرب إلى المخاطب ومدحه.

وقد استخدم الشعراء الجاهليون هذا الأسلوب كثيراً،<sup>19</sup> وفي ذلك يقول النابغة الذبياني:

هذا الثناء فإن تسمع به حسناً فلم أعرض أبيت اللعن بالصَّفدِ

والشاعر هنا عندما أراد الاعتذار من الملك النعمان بن المنذر، مدحه وقال له إنني لم أمدحك طمعاً في المال، بل لأنك تستحق هذا المدح والثناء، ولا أبتغي من ذلك نوالاً أو عطاءً. ثم دعا له "أبيت اللعن" أي إنك لا تقوم بشيء تُلَعنُ عليه. وهذه الصيغة خاصة بالملوك وذوي الشأن، وقد وظفها النابغة هنا في أثناء الاعتذار للملك النعمان من باب التَّقَرُّبِ والتودد إلى الملك ليصفح عنه ويسامحه.

#### - (إسلمي)

وهذا الأسلوب هو فعلٌ أمر مبني على حذف التَّوْنِ، وياء المؤنث المحاطبة ضمير متصل مبني في محل رفع فاعل. و(إسلمي) هو فعلٌ أمر، الماضي منه سَلِمَ، بمعنى بَرِيَ.<sup>20</sup> والسَّلَامَةُ ضِدُّ الْهَلَاكِ. ويأتي مع المذكر (اسلَمْ) أو مع غيره بحسب المخاطب. أما دلالة هذا الأسلوب فهو الدعاء، وتأويله (أدام الله عليك السلامة، أو دُمْتَ سالمًا، أو دُمْتَ سالمَةً أو دُوي بالسلامة حسب المخاطب، وذلك من باب التفاؤل بدوام السَّلَامَةِ من الأمراض أو المصائب، أو الآفات.<sup>21</sup>

ولنا هنا بعض الملاحظات حول هذا الأسلوب:

18 ابن منظور، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، 1414 هـ) ج13، 387.  
19 للاطلاع على أمثلة شعرية أخرى تضمنت هذا الأسلوب انظر شرح القصائد العشر للبربري، تحقيق محمد محي الدين، (القاهرة: مكتبة محمد علي، د.ت) 533؛ والمفضليات، تحقيق: أحمد محمد شاكر، عبد السلام هارون، (القاهرة: دار المعارف، ط6، د.ت)، 153، 298، 393، والأصمعيات، عبد الملك بن قريب الأصمعي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، عبد السلام هارون، (بيروت، ديوان العرب، ط5، د.ت)، 166.  
20 مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، 446.  
21 ينظر في: الشيباني، شرح المعلقات التسع، تحقيق: عبد الكجيد همو، بيروت، مؤسسة الأعلمي للطبوعات، 2001م، ص217؛ ابن عقيل، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، تحقيق: محمد محي الدين، القاهرة، دار التراث، 1980م، 266.



1- الدعاء في صيغة الأمر لا يكون إلا من العبد إلى ربه، وأجاز بعضهم أن يكون من الأقل مرتبة إلى الأعلى مرتبة. وفي صيغة "إسلمي" فالمخاطب قد يكون الحبيبة وقد تكون الديار، ولم يأت البتة في الشَّعر العربي في مقام خطاب الأعلى مرتبة.

2- أن هذه الصيغة لا تُستخدم في الشَّعر العربي إلا في الدعاء، بالإضافة إلى أن العرب الآن يستخدمون هذه الصيغة بأسلوبها الخبيري في كلامهم كثيراً؛ فتجدهم يدعون للآخر ويقولون له: (سَلِمْتَ) أو (دُمْتَ) سالماً، ولا يستخدمون (دُمَّ بخير أو سالماً، دومي بخير..إلخ).

3- لو لم تكن صيغة (اسلمي) للدعاء الخبيري كما قلنا سابقاً، ستكون للتمييز عند مخاطبة الديار؛ والديار غير عاقل، والأمر الموجه لغير العاقل يخرج إلى معنى التمييز؛ والتمييز هنا غير ممكن خصوصاً؛ أما الدعاء فيرجى منه الحصول من باب التَّفَاؤُل.

4 - بما أن غرض هذه التراكيب محدّد وهو الدعاء فهذا يُخرجها من القياس على أساليب الأمر التي تفيد الدعاء عندما تكون موجهة من العبد إلى ربه أو من الأدنى إلى الأعلى.

أما عن استخدام هذا الأسلوب في الشَّعر العربي، فقد قال عنتر بن شداد:

يَا دَارَ عِبْلَةَ بِالْجَوَاءِ تَكَلِّمِي وَعِيِي صَبَّاحاً دَارَ عِبْلَةَ واسلَمِي

يخاطب الشاعر دار حبيبتة (عبله) في الجواء، ويلقي عليها التحية، ويدعو لها بدوام الأمان والطُمأنينة. واستخدام هذه الصيغة في الدعاء هنا جاء مناسباً للموقف؛ فهو موقف مخاطبة دار عشيقته، هذه الدار التي شخّصها الشاعر وجعلها كالإنسان، وتمتّى لو أنّ هذه الدار تكلمه، ولكن هذا ليس ممكناً فهو مُجرّد تمنٍّ، فوجد أنّ أفضل شيء لها أن يدعو لها بالسلامة من مصائب الدهر.

وقال المُرَّقِش الأصغر مخاطباً حبيبتة فاطمة:<sup>22</sup>

أَلَا يَا اسلَمِي لِأَصْرَمَ لِي الْيَوْمَ فَاطِمَا وَلَا أَبْدأً مَاذَامْ وَصَلِّكَ دَائِمًا

أَلَا يَا اسلَمِي ثُمَّ اعْلَمِي أَنَّ حَاجَتِي إِلَيْكَ، فَرُدِّي مِنْ تَوَالِكِ فَاطِمَا

بدأ الشاعر شعّره بالدعاء لحبيبتة فاطمة، وقد استخدم أداتي التنبيه (ألا) و(يا) حتى يلفت الانتباه للكلام الآتي، ثم ذكر الدعاء بالسلامة لحبيبتة من كلِّ شرٍّ، وأخبرها أنها لا يهجرها ولا يتركها ما دام وصالها معه. وأنه بحاجة إليها. والياء قبل هذا الأسلوب تكون حرف تنبيه، ويجوز أن تكون حرف نداء والمنادى مَحذوف مُقدَّر في الكلام؛ لأنَّ حرف النداء لا يدخل على الأفعال.

ويبدو أنّ الشعراء لم يستخدموا هذا الأسلوب إلا مع الديار أو مع الحبيبة؛ وهذان العنصران من العناصر المهمة في حياة الشعراء وفي أشعارهم، فذكر الديار والتغزل بالمحبة يشكلان عنصرين مهمين من عناصر البناء العضوي للقصيدة الجاهلية، فضلاً عن كونهما مصدر إلهام للشاعر؛ لذلك جاء الدعاء بالسلامة للديار وللمحبة بكثرة في أشعار الجاهليين.

- (أَنْعَمُ صَبَّاحاً)

<sup>22</sup> المفضل الظبي، المُفَصَّلَات، 244، 246.

هذا التركيب مُكوّن من فعل أمر مبني على السكون، وصباحاً: مفعول فيه ظرف زمان منصوب، أو تميّز منصوب.

و(أُنْعِمُ صباحاً) دعاءٌ بالخَيْرِ، بمعنى (طاب صباحُك) أو صباح مبارك وطيبٌ، ذو راحة وسلام، وهو من النعمة وطيب العيش، وقد يكون معناه سَلَمَكَ اللهُ من المصائب والانقراض، وخصَّ الصباح بهذا الدعاء؛ لأن الغارات تكون عادةً في الصباح. ونلاحظ هنا أننا أولنا أسلوب الأمر الإنشائي بجملة خبرية دالة على الدعاء، وهناك من يقول إنّ تأويلها؛ كُن في نعمة،<sup>23</sup> ولكننا نرجّح التأول الأول للأسباب التي ذكرناها في الأسلوب السابق (اسلمّي).

وأحياناً كانوا يقولون (عِم صباحاً) وهي اختصار لقولهم: (أُنْعِم صباحاً) بسبب كثرة استعمالها، وهي من أساليب التحية والدعاء في الجاهلية بالإضافة إلى تحية (السلام)، ولما جاء الإسلام نهى عن استخدام هذه التحية؛ لأنّها من عادات الجاهلية وأبقي على تحية (السلام).

وكان استخدام هذا الدعاء للملوك خاصة، ولكنّ الشّعراء استخدموها للدعاء للديار،<sup>24</sup> فقال زهير عندما تعرّف على دار حبيبتّه بين البيوت المهجورة ولم يبق في الديار كلها أحد إلا آثارهم قال:

فلَمَّا عَرَفْتُ الدَّارَ قَلتُ لِرَبِيعِهَا أَلَا أُنْعِمُ صَبَاحاً أَيُّهَا الرِّبْعِ وَأَسَلِّمُ

الربيع، هو المنزل وقت الربيع ثمّ استخدمها العرب بمعنى الديار، وهنا في بيت زهير نجدُ دعاءين؛ وهما قوله: (أُنْعِمُ صباحاً) فهو يدعو أن يعودَ الرّبْعُ مأهولاً بسكّانه وأهله وحبيبتّه، كما دعا له في قوله (اسلمّي) بعودة الأمان والراحة والطمأنينة إليه.

ومثل ذلك قول عنتره بن شدّاد:

يَا دَارَ عَبْلَةَ بِالْجَوَاءِ تَكَلِّمِي وَعِمْي صَبَاحاً دَارَ عَبْلَةَ وَأَسَلِّمِي

وعنتره أيضاً يخاطب ديار حبيبتّه، ويدعو لها بأن تُحمي من المصائب، وأن تبقى هذه الديار خالدة.

ونلاحظ في البيتين السابقين أنّ الشاعرين استخدموا الأسلوبين معاً في شعرهما؛ (عِمْي صَبَاحاً، اسلمّي) والسبب هنا أنّ الشاعرين عندما دعوا لديار الحبيبة بأن تبقى خالدة وتعود أهلة بسكّانها، كان لا بُدّ من أن يذكرنا السلامة والأمان والطمأنينة مع ذلك.

وكذلك قول امرئ القيس:<sup>25</sup>

أَلَا أُنْعِمُ صَبَاحاً أَيُّهَا الظَّلَلُ البَالِي، وَهَلْ يَنْعَمُنْ مَنْ كَانَ فِي العُصْرِ الخَالِي؟

فهو يخاطب الأطلال التي أصبحت قديمة مهجورة من أهلها، ويدعو أن تعود معمورة بهم، ولكنّه يرى ذلك بعيداً، فالناس في الزمان القديم لم يبقوا طوال الدهر في ديارهم. فهو زغم يأسّه من عودة أحبّابه إلى ديارهم يدعو لهذه الديار أن تُدبّ بها الحياة من جديد.

- (أهلاً وسهلاً ومرحباً)

<sup>23</sup> ينظر في: ابن منظور، لسان العرب، ج12، 641؛ التبريزي، شرح القصائد العشر، 106.

<sup>24</sup> التبريزي، شرح القصائد العشر، 206، 318.

<sup>25</sup> عبد الرحمن المصطاوي، ديوان امرئ القيس، 136.

"أهلاً وسهلاً ومَرْحَباً" "أهلاً": مفعول به لفعل محذوف تقديره: "أَتَيْتُمْ". "وسهلاً": الواو حرف عطف، "سهلاً": مفعول به لفعل محذوف تقديره: "نزلتم". و"مرحباً" مفعول به منصوب بمعنى لقيت رُحْباً (سعةً). أما الرأي الآخر فهو مرحباً وأهلاً منصوب على المصدر، (مفعول مطلق) وفيه معنى الدعاء. كأنه قال: رَحَّبَ اللهُ بك مرحباً، وأَهْلَكَ أهلاً، وسَهَّلْتَ عليك أمورَكَ سَهْلاً.

أما دلالة هذا التركيب فهي: (مرحباً) لقيت رُحْباً؛ أي لقيت سعةً، ولقيت أهلاً كأهلك. ولقيت سهلاً: أي سهَّلْتَ عليك أمورَكَ.

أو (أهلاً وسهلاً ومَرْحَباً) مَعْنَاهُ أَتَيْتَ قَوْمًا أَهْلًا وَمَوْضِعًا سَهْلًا وَاسِعًا فَابْسُطْ نَفْسَكَ وَاسْتَأْنِسْ وَلَا تَسْتَوْجِحْ، وهذا المعنى قريبٌ للمعنى السابق. وَيُقَالُ فِي التَّجِيَّةِ أَهْلًا وَسَهْلًا لَقِيَتْ أَهْلًا وَحَلَلَتْ سَهْلًا.<sup>26</sup>

ويستخدم العرب هذا التركيب اليوم ولكن ليس بهذا الشكل، وإنما بشكل منفصل، فيقولون مثلاً: مَرْحَباً لإلقاء التحية، كما يقولون أهلاً وسهلاً للترحيب بالقادِم إليهم، أما الشُّعراء فقد استخدموه بالشُّكْلين منفصلاً ومتصلاً، وكثيراً ما ورد في الشُّعر العربي مُتصلاً، وهو بمعنى الدُّعاء، ومن ذلك قول الشَّاعر عمرو بن الأَهمتم:<sup>27</sup>

فَقُلْتُ لَهُ: أَهْلًا وَسَهْلًا وَمَرْحَبًا فَهَذَا صَبُوحُ رَاهِنٍ وَصَدِيقِ

ومثل ذلك قول الشَّاعر ضَمْرَةَ النَّهْشَلِيّ:<sup>28</sup>

وَقُلْتُ لَهُ: أَهْلًا وَسَهْلًا وَمَرْحَبًا وَأَكْرَمْتُهُ حَتَّى غَدَا وَهُوَ حَامِدٌ

نلاحظُ أَنَّ كِلَا الشَّاعِرَيْنِ اسْتَعْدَمَا هَذَا الْأَسْلُوبَ لِلتَّرْحِيْبِ بِالْقَادِمِ، وَيدْعَوَانِ لِلضَّيْفِ بِأَلَا يَأْتِي الْمَلَلُ أَوْ الضَّجْرُ إِلَى نَفْسِهِ فَهُوَ قَدْ جَاءَ إِلَى أَهْلِهِ وَأَقَامَ بَيْنَهُمْ، وَأَصْبَحَ أَمْنًا مُكْرَمًا.

ويشير هذا الأسلوب إلى مدى الاهتمام الكبير من العرب بالضيوف والعناية بإكرامهم حيث اشتهروا بالكرم وكان عادة من العادات التي تربيوا عليها وعاشوها ومارسوها فانعكست في كلامهم وشعرهم.

- (تَرَبَّتْ يَدَاكَ)

يُقَالُ لِلرَّجُلِ إِذَا قَلَّ مَالُهُ "قَدْ تَرَبَّتْ" أَي افْتَقَرَ حَتَّى لَصِقَ بِالتَّرَابِ. وَ(أَتَرَبَّتْ) إِذَا اسْتَغْنَى؛ هَذَا هُوَ الْأَصْلُ ثُمَّ قَدْ يَسْتَعْمَلُ فِي الْحَثِّ عَلَى الشَّيْءِ وَالاسْتِغْنَامِ لَهُ وَالتَّنْبِيهِ عَلَى الْإِهْتِمَامِ بِهِ وَالْحِرْصِ عَلَيْهِ. وَ(تَرَبَّتْ يَدَاكَ) أَسْلُوبٌ دَعَاءٌ كَأَنَّكَ تَقُولُ: حَبِيتَ وَحَسِرْتِ. وَإِنَّمَا تُدَكِّرُ فِي التَّعَجُّبِ. وَهَذِهِ كَلِمَةٌ جَارِيَةٌ عَلَى أَلْسِنَةِ الْعَرَبِ يَقُولُونَهَا وَلَا يَرِيدُونَ وَقُوعَ الْأَمْرِ، أَلَا تَرَاهُمْ يَقُولُونَ: لَا أَرْضَ لَكَ، وَلَا أُمَّ لَكَ، وَيَعْلَمُونَ أَنَّ لَهُ أَرْضًا وَأُمَّ.<sup>29</sup>

26 مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، (القاهرة: دار الدعوة، د.ت)، ص459.

27 المفضل الظبي، المُفْصَلِيَّاتِ، 126.

28 المفضل الظبي، المُفْصَلِيَّاتِ، 226.

29 الميداني، مجمع الأمثال، ص133.

ونرى أنه عَلَيْهِ السَّلَام عندما قال: «فَعَلَيْكَ بِدَاتِ الدِّينِ تَرِبْتُ يَدَاكَ» لم يَتَعَمَّدِ الدُّعَاءَ عَلَيْهِ وَلَكِنَّهَا كَانَتْ كَلِمَةً جَارِيَةً عَلَى أَلْسِنَةِ الْعَرَبِ يَقُولُونَهَا وَلَا يُرِيدُونَ وُقُوعَ ذَلِكَ وَقَالَ ابْنُ عَرَفَةَ أَرَادَ تَرِبْتُ يَدَاكَ إِنْ لَمْ تَفْعَلْ مَا أَمَرْتُكَ بِهِ، وَقَالَ ابْنُ الْأَنْبَارِيِّ مَعْنَاهُ اللَّهُ ذَكَرَ إِذَا اسْتَعْمَلْتَ مَا أَمَرْتُكَ بِهِ.<sup>30</sup>

ولكننا نرجح أن تكون هذه الصيغة دعاء يُرادُ بها التعجب من عدم فعل أمر؛ فهي دُعَاءٌ وَتَرْغِيْبٌ وَقَدْ اسْتَعْمَلَ الْعَرَبُ أَلْفَاظًا ظَاهِرًا هَذَا الدَّمُ وَمَقْصِدُهَا الْمَدْحُ أَوْ التَّعَجُّبُ؛ كَقَوْلِهِمْ: (لَا أَبَا لَكَ، وَيَلْمَهُ).

وها هو الشاعر علباء بن الأرقم يخاطبُ حبيبته التي ابتعدت عنه ويقول:<sup>31</sup>

تَرِبْتُ يَدَاكَ وَهَلْ رَأَيْتِ لِقَوْمِهِ مِثْلِي عَلَى يُسْرِي وَجِبْنَ تَعَلِّي

جاء في خزانة الأدب للبغدي أن الشاعر "يدعو على حبيبته بالفقر والخيبة في الرجاء؛ فقال: صار في يدك التراب وهل رأيت لقومه من يماثلني في حالتي السراء والضراء حتى تتعلقي بغيري إذا أخليت مكاني".<sup>32</sup> ولكننا نرى أن الشاعر هنا لم يقصد الدعاء عليها بالفقر، ولكنه تَعَجَّبَ من رأيها، فهو يرى أنها أخطأت في بُعدها عنه، وفي أملها بأن يسدَّ أحدُ مكان الشاعر إذا مات أو ابتعد عنها.

- (جَزَى اللَّهُ)

أما صيغة (جزى الله) فَتُسْتُخْدَمُ في معنيين؛ إمَّا للدلالة على العقاب، وفيها يدعو الشاعر على المُخاطَبِ بِالسُّرِّ، كما في قول الحصين بن الحمام:<sup>33</sup>

جَزَى اللَّهُ أَفْتَاءَ الْعَشِيرَةِ كُلِّهَا بِدَارَةِ مَوْضِعِ عُقُوقًا وَمَأْتَمَا

الشاعر يدعو على أبناء عمِّه بالسُّرِّ، ويدعو الله أن يجازيهم على الآثام التي فعلوها بحق الشاعر؛ لأنَّهم عصوه ولم يسمعوا كلمته ولم يُنَاصِرُوهُ.

وأما استخدام هذه الصيغة في الدعاء بالخير فقد جاء عند زهير:<sup>34</sup>

جَزَى اللَّهُ بِالْإِحْسَانِ مَا فَعَلَا بِكُمْ وَأَبْلَاهُمَا خَيْرَ الْبَلَاءِ الَّذِي يَبْلُو

يدعو الشاعر الله بأن يُجازي خيراً هذين السيدين العظيمين اللذين فعلا الإحسان، وفي الشطر الثاني فإن الإنسان يمكن أن يُبتلى بالخير أو بالسُّرِّ، وهنا يدعو الشاعر أيضاً أن يبتليهما ويصنع لهما الخير الكثير.

إن استخدام الفعل مع لفظ الجلالة (الله) في العصر الجاهلي له دلالة دينية تعبر عن مدى شيوع الدين الحنيف بين شعراء الجاهلية؛ دين سيدنا إبراهيم عليه الصلاة والسلام. وتكرار لفظ الجلالة بصيغ متعددة في أساليب الدعاء يشير إلى مدى انتشار الدين الحنيف، دين إبراهيم عليه الصلاة

30 ابن حميد الأزدي، تفسير غريب ما في الصحيحين البخاري ومسلم، تحقيق: زبيدة محمد سعيد، (القاهرة: مكتبة السنة، 1995م)، 320.

31 الأصمعي، الأصبغيات، 161.

32 البغدادي، خزنة الأدب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (القاهرة، مكتبة الخانجي، 8، ج، 1997 م)، 41.

33 المفضل الظبي، المفضليات، ص 64.

34 فخر الدين قباوة، شرح شعر زهير بن أبي سلمى، 91.

والسلام بين الشعراء في ذلك الوقت، ولولا إيمانهم بقدرة الخالق الواحد لما استخدموا هذه الأساليب بكثرة في أشعارهم.

### - (سَبَاكَ اللهُ)

"سَبَاَهُ اللهُ يَشْبِيهِ سَبِيًّا: لَعَنَهُ وَعَزَّبَهُ وَأَبْعَدَهُ اللهُ كَمَا تَقُولُ لَعَنَهُ اللهُ. وَيُقَالُ: مَا لَهُ سَبَاهُ اللهُ؛ أَيَّ عَزَّبَهُ، وَسَبَاهُ إِذَا لَعَنَهُ. وَمِنْهُ السَّبِيُّ لِأَنَّهُ يُعْرَبُ عَنْ وَطْنِهِ، وَالْمَعْنَى مُتَقَارِبٌ لِأَنَّ اللَّغْنَ إِعْبَادٌ. وَالسَّبِيُّ يَخْتَصُّ بِالنِّسَاءِ وَلَيْسَ بِالرِّجَالِ؛ لِأَنَّهِنَّ يَشْبِيْنَ الْقُلُوبَ وَيَسِيْطِرْنَ عَلَيْهَا، أَوْ لِأَنَّهِنَّ يُشْبِيْنَ فِي الْحَرْبِ فَيُؤْمَلِكْنَ. وَقَدْ اسْتخدمَهَا الْعَرَبُ فِي الدُّعَاءِ لِلرِّجَالِ وَذَلِكَ مِنْ بَابِ الْمَبَالِغَةِ فِي الدَّهْشَةِ وَالتَّعْجَبِ مِنْ أَمْرٍ مَا. وَتُسْتخدمُ هَذِهِ الصِّيغَةُ أحياناً فِي الدُّعَاءِ بِمعْنَاهَا الْحَقِيقِي الدَّالُّ عَلَى الشَّرِّ، فَيَكُونُ معْنَاهَا لَعْنُكَ اللهُ، أَوْ أَرْسَلَ اللهُ عَلَيْكَ مِنْ يُسْبِيْكَ، فَتَتَّعَرَّبُ وَتَبْعُدُ عَنْ وَطْنِكَ. وَقَدْ تُسْتخدمُ أَيْضاً مِنْ بَابِ التَّعْجَبِ وَالاسْتغْرَابِ فَلَا يُقْصَدُ مِنْهَا الشَّرُّ."<sup>35</sup>

ومنه قول امرئ القيس:<sup>36</sup>

فَقَالَتْ سَبَاكَ اللهُ إِنَّكَ فَاضِحِي أَلْسَتِ تَرَى السَّمَارَ وَالنَّاسَ مِنْ حَوْلِي

وقولها: سبائك الله: أبعدك وأذهبك إلى غربة، وقيل: لعنك الله. وهي هنا قصدت به المدح.

### - (سَقَى اللهُ)

وهذه الصيغة لها دلالات مختلفة في اللغة العربية؛ فمثلاً عندما نقول: (سقى الله تلك الأيام أو ذلك الزمان) فإننا هنا نقصد بها أن تلك الأيام كانت كثيرة البركة وفيها ذكريات جميلة يفتقدها الإنسان، ويفتقد أيام الراحة والدعة التي عاشها في ظلها. ويستخدم العرب هذه الجملة كثيراً في كلامهم الآن. وعندما نقول (سقى الله هذه الأرض أو هذه الدار) فنحن هنا ندعو لها مثلاً بالسُّقيا الغزيرة.<sup>37</sup> أما عندما نقول: (سقى الله هذا القبر) فنحن ندعو للميت بالرحمة من الله. وهذه كلها تُستخدم في موقف الخير، ولكن يمكن أن تُستخدم للدعاء على الآخر، فنقول: (سقاك الله المنيّة) فنحن ندعو عليه بالموت. وهكذا تختلف دلالة هذه الصيغة باختلاف الحال التي تُستخدم فيه.

أما الشعراء الجاهليون فقد استخدموها كثيراً في معنى الخير،<sup>38</sup> وفي ذلك يقول مالك بن نويرة:

سَقَى اللهُ أَرْضاً حَلَّهَا قَبْرٌ مَالِكٍ ذَهَابَ الْعَوَادِي الْمُدْجِنَاتِ فَأَمْرَعَا

فوالله ما أسقى البلادَ لِحُبِّهَا وَلَكِنِّي أُسْقِي الْحَبِيبَ الْمُودَعَا

الشاعر هنا يرثي أخاه مالكاً، ويدعو للأرض التي فيها قبر أخيه بالسُّقيا، حتى تَحْضَرَ الأَرْضَ وَتَتَجَمَّلَ، وهذا هو الظاهر، لكنّه في الحقيقة هو يدعو بالرحمة لأخيه في قبره، وهذا الذي صرّح به في البيت

35 ينظر في: ابن منظور، لسان العرب، 14/368؛ سلمة بن مسلم العوّتي الصّحاري، الإبانة في اللغة العربية، سلطنة عمان، وزارة التراث القومي والثقافة، 1999م، ج3، ص263.

36 ديوان امرئ القيس، تحقيق المصطاوي، ، 137.

37 أبو علي أحمد بن محمد بن الحسن المرزوقي الأصفهاني، شرح ديوان الحماسة، تحقيق: غريد الشيخ، بيروت، دار الكتب العلمية، 2003م، ص1307.

38 المفضل الطيبي، المُفضَّلِيَّاتِ، 268، 392.

الثاني فهو يقول إنّه لا يدعو للبلاد لأنّه يُحبها بل لأنّها تَعَمَدت قبرَ أخيه. وكان الشّاعر حين يدعو بالسُّقيا للبلاد فإنّه يقصِدُ الساكنين فيها.

والعرب في الجاهلية كانوا يعيشون في صحراء قاحلة مترامية الأطراف، والمطر بالنسبة لهم رحمة من الله، لذلك كثر في دعائهم هذا الأسلوب، والمقصود منه طلب الرحمة من الله.

### - (شاهت الوجوه)

جاء في لسان العرب "شاهت الوجوه تُشوهُ شوهاً: قَبِحَتْ. وَرَجُلٌ أَشْوَهُ وَامْرَأَةٌ شَوْهَاءُ إِذَا كَانَتْ قَبِيحَةً. وَفِي حَدِيثِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ دَعَا عَلَى الْمُشْرِكِينَ يَوْمَ حُنَيْنٍ وَقَالَ: شَاهَتِ الْوُجُوهُ."<sup>39</sup>

وفي الشّعْر الجاهلي أُسْتُخِدِمَت الكلمة بالمعنى اللغوي نفسه، فجاءت بمعنى تَقْبِيح الوجوه، ولا تُسْتخدَمُ هذه الصيغة إلا بالدعاء على الآخرين بالشّرِّ، ومن الشّعراء الذين استخدموا هذا الأسلوب في شعرهم الجُمُيح:<sup>40</sup>

مُنْتَظِمِينَ جَوَارِ نَضَلَةٍ يَا شَاةَ الْوُجُوهِ لِذَلِكَ النَّظْمِ

و(نضلة) أراد به نضلة بن الأشتر، وكان جارا لبني فقعس فقتلوه، فقال هذه القصيدة في ذلك. ومُنْتَظِمِينَ: بمعنى مُجْتَمِعِينَ مع بعضهم. وقوله: (يا شاه الوجوه) أي، قبحت هذه الوجوه المجتمعة، وهو دُعاء عليهم بصيغة الخبر، و(يا) هنا أداة تنبيه. وقال أوس أيضاً:

فيا راكباً إما عَرَضْتُ فبلغن بني كاهل، شاه الوجوه لكاهل

والشاعر هنا يطلب من المُسافر إلى هذه القبيلة أن يوصل رسالته إليهم، فهم عنده قومٌ قبيحون، وقبحت وجوههم؛ حيث استخدم صيغة الدعاء التي لا يُرادُ بها الخير "شاه الوجوه".

### - (قاتلك الله)

أما صيغة (قاتلك الله) فهي توحى أنها دعاءٌ على شخصي ما بالشّرِّ في ظاهرها، ولكنّها في الحقيقة لا تستخدم عند العرب إلا في موقف المدح والتعجب، فهي مثل تَرَبَّتْ يداك وأشباهها،<sup>41</sup> فمثلا تقول لفتاة جميلة: (قاتلك الله ما أجملك!)، وتقول لرجل ذكي: (قاتلك الله ما أذكك)، فهي تُستخدم في هذا المعنى ويُرادُ منها المدح.

وفي حَدِيثِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَنَّهُ قَالَ: " لَا تُؤْذِي امْرَأَةً رُوِّجَهَا فِي الدُّنْيَا إِلَّا قَالَتْ رُوِّجَتْهُ مِنْ الْخُورِ الْعَيْنِ: لَا تُؤْذِيهِ قَاتَلِكِ اللَّهُ، فَإِنَّمَا هُوَ عِنْدَكَ دَخِيلٌ يُوشِكُ أَنْ يُفَارِقَكَ إِلَيْنَا "<sup>42</sup>

وقد قال المرّش الأصغر:<sup>43</sup>

<sup>39</sup> ابن منظور، لسان العرب، 13/ 508.

<sup>40</sup> انظر: الأصمعي، الأصبغيات، 218، المفضل الطيبي، المفضليات، 366.

<sup>41</sup> الزمخشري، الفائق في غريب الحديث والأثر، تحقيق: علي محمد الجاوي- محمد أبو الفضل إبراهيم، لبنان، دار المعرفة، دت، ص 34.

<sup>42</sup> أبو محمد العوفي، اللآلئ في غريب الحديث، تحقيق: محمد بن عبد الله القناص، (الرياض، مكتبة العبيكان، ج 1، 2001م)، 135.

<sup>43</sup> الأصمعي، الأصبغيات، 153.

قاتلكِ الله من مشروبةٍ لو أنّ ذا مِرّةٍ عنكِ صبور

فهو يدعو على الخمرة من باب العجب بتأثيرها على الرجال، حتى إنّ الرجل القوي الشديد لا يُمكن له أن يصبر على تركها.

- (لا + فعل ماضٍ)

إذا جاءت (لا) النافية مع الفعل الماضي ولم تُكزّر أفادت (لا) مع الفعل الماضي الدُعاء، فإن قلنا: لا فَيْشَلْ خالدٌ، فهذا دُعاء، وإن قلنا لا فَيْشَلْ خالدٌ ولا حَزِنٌ، فهي نافية لأنها مكررة. وإذا أردنا نفي الفعل الماضي دون أن نُكزّره نضعُ (ما) قبل الفعل بدلاً من (لا).

وقد جاء أسلوب الدعاء هذا في الشُّعر العربي كثيراً، وخاصة مع الفعل النَّاقص (زال)، ومع ذلك فإنّه يبقى من الناحية النحوية يعمل عمل الفعل الناقص، فيرفع الاسم وينصب الخبر، ولكنّ معناه يخرج إلى الدعاء؛ ومن ذلك قول الشَّاعر ربيعة بن مقروم:<sup>44</sup>

هذا تَنائيٌ بما أولَّيتِ من حَسَنِي لا زِلْتِ عَوْضُ قَرِيرِ العَيْنِ مَحْسودا

الثناء: المدح، أولَّيتِ: أعطيت، عَوْضُ: بالضمّ أو الفتح ظرف بمعنى (أبدأ)، وقرير العين كناية عن الطُّمأنينة، فالشاعر هنا عندما أراد الدعاء للممدوح استخدمَ الأسلوب (لا زِلْتِ قَرِيرِ العَيْنِ)؛ أي أدعو لك بالراحة والطُّمأنينة على طول الزمان.

أما (لا) مع الفعل الماضي فقد وردت كثيراً في أشعار القدماء،<sup>45</sup> ومن ذلك قول النابغة الذُّبياني:

ما إنْ أتيتُ بشيءٍ أنتَ تَكْرهُهُ إِذَا فلا رَفَعْتَ سَوْطِي إِلَيَّ يَدِي

الشاعر هنا يدعو بأن تُشَلُّ يده إن كان قد تكلم بسوء على الملك النعمان بن المنذر، وقد دعا على نفسه من خلال أسلوب (فلا رفعت سوطي إليّ يدي).

(لَحَى اللهُ)

استخدم العرب هاتين الصيغتين كثيراً في كلامهم أو في شعرهم، والصيغة الأولى (لَحَى اللهُ) بمعنى قَبَّحَهُ اللهُ ولعنه، وهي لا تُستخدمُ إلا في الذم.<sup>46</sup> وقد جاءت كثيراً في أشعار العرب، واستخدمها الشُّعراء للدعاء على الإنسان أو الحياة أو غير ذلك. ومنه قول عروة بن الوُرْد:<sup>47</sup>

لَحَى اللهُ صُغْلُوگًا إِذَا جَنَّ لَيْلُهُ مَضَى فِي المُشَاشِ أَلْفَاكُلٍ مَجْرِرٍ

والشاعر هنا استخدم صيغة (لَحَى اللهُ) للدُعاء على الرجل الفقير الذي لا يعمل، ولكنه كما صار الليلُ يخرج باحثاً عن العظام المرمية عند دكاكين الجزيرة.

كما قال عمرو بن معد يكرب:<sup>48</sup>

44 الأَصمعي، الأَصمعيات ، 169؛ المفضّل الطيبي، المُفضّليات، 214.

45 الأَصمعي، الأَصمعيات ، 146، 227.

46 أبو علي الأصفهاني، شرح ديوان الحماسة، ص 304، 752.

47 الأَصمعي، الأَصمعيات ، 45.

لَحَا اللهُ جَزْمًا كَلَّمَا ذَرَّ شَارِقُ وَجُوهَ كَلَابٍ هَارِشَتْ فَارِيَا زَتْ

يدعو الشَّاعر على قومٍ وَيَدْتَمُهُمْ، فعليهم اللعنة كلما طلعت الشمس، والجرم: القوم. شارق، شروق الشمس، ولهم وجوه مثل وجوه الكلاب التي نبحت وتجمعت ولم تفعل شيئاً.

(هَبْلَتَكَ أُمُّكَ)

(هَبْلَتَكَ أُمُّكَ)؛ أي فَقَدْتِكَ، وتأتي للمدح والتعجب، أو للدعاء على الآخر بالهلاك.<sup>49</sup>

وقد جاءت بمعنى الدعاء بالهلاك عند الشاعرة سعدى بنت الشَّمْرَدَل:<sup>50</sup>

أَجَعَلْتِ أَشْعَدَ لِلرِّمَاحِ ذَرِيئَةً هَبْلَتِكَ أُمُّكَ أَي جَزِدِ تَرْفَعُ

فالشاعرة هنا تَرثي أخاها (أسعد) وتُخاطبُ الرجل الذي قتلَ أخاها وتدعو عليه بالهلاك، وتقول له إنك قد فعلتَ جُزْمًا كبيراً، ولا يُمكن لك أن تُصِلِحَه، لأنك قد جنيتَ جِنَايَةً بشعة عندما قتلتَ أخي. والدعاء هنا لا يمكن أن يكون بالخير مُطلقاً بل هو بالشر والهلاك.

أما استخدام هذا الأسلوب في باب التعجب، فقد ورد عند مطرود بن كعب الخُزاعي حين قال:<sup>51</sup>

يَا أَيُّهَا الرَّجُلُ الْمُخَوَّلُ رَحَلَهُ، هَلَّا نَزَلْتَ بَالِ عَبْدِ مَنْفٍ؟

هَبْلَتِكَ أُمُّكَ لَوْ نَزَلْتَ بَدَارِهِمْ، صَبْمُوكَ مِنْ جُزْمٍ وَمِنْ إِقْرَافٍ

فهو يتعجب من هذا الرجل الذي لم يأت إلى ديار آل عبد مناف، فهو لو جاء إليهم لنصروه وخموه من الظلم، وقد جاءت صيغة الدعاء في هذا الشَّعر لإظهار التعجب، وليس للدعاء عليه بالموت والهلاك. فهو تعجب واستغراب من عدم اتِّخاذ القرار الصحيح في اختيار القوم الذين سيجمونه من الهلاك.

وتخصيص الأم واستخدامها في الدعاء يشير إلى المكانة العالية التي كانت تتمتع بها الأم رغم النظرة السلبية تجاه المرأة عموماً في العصر الجاهلي فهي التي قد تكون سبباً أو جارية أو مادة للمتعة والتسلية، ولكن الأم لها قدسية وأثر كبير في النفوس فهي التي تحزن على فقد أولادها وتتأثر إلى درجة لا يمكن لأحد أن يبلغها؛ لذلك استخدمها الشعراء بكثرة في الدعاء للتأثير على الآخر.

- (هَوْتُ أُمُّهُ)

نقول (هَوْتُ أُمُّهُ): أي هَلَكْتُ أو سَقَطْتُ؛ والهاوية ما بين أعلى الجبل أو البئر إلى المستقر. وفي القرآن: " فأمة هاوية "، قيل هي اسمٌ لجهنم، أي هي مأواهم. وهذه الصيغة تُسْتَعْمَلُ عند الداهية (المصيبة) يشرف عليها الإنسان أو يقع فيها، وقيل إنَّه في الدُّعَاءِ على الرجل إذا فعلَ أمراً مُنْكَرًا قبيحاً، أو إنَّه دُعَاءٌ عليه بالهلاك. و الدعاء بالهلاك والموت ليس على الأم، وإنما على ولدها؛ ولكن الأم هي التي تُصْبِحُ حزينة ثكلى خاسرة وكأنها سقطت في مصيبة.<sup>52</sup>

48 الأَصْمَعِيُّ، الأَصْمَعِيَّات ، 122.

49 ينظر في: البغدادي، خزائن الأدب، ج 10، ص 374؛ ابن منظور، لسان العرب، ج 11، ص 686.

50 الأَصْمَعِيُّ، الأَصْمَعِيَّات ، 103.

51 ابن منظور، لسان العرب، 113/9.

52 ينظر في: ابن منظور، لسان العرب، ج 15، ص 373؛ أبو علي الأصفهاني، ص 658.



ولكن بعض العلماء يرى أنّ هذه الصيغة تُقالُ أيضاً في موضع المدح والتعجب؛ لأنّ العربُ تدعو على الإنسان والمراد الدعاء له، كما يُقالُ للدَّيغ: سَلِيم، على سبيل التفاضل. <sup>53</sup> وهذا دعاء لا يراد به الوقوع والتحقّق أو الشّر؛ والدليل أنّ الشاعر ابن مُسافع العسبيّ استخدمَ هذا الأسلوب عندما رثى أخاه فقال: <sup>54</sup>

هَوْتُ أُمَّهُ مَاذَا تَضَمَّنَ قَبْرَهُ مِنَ الْجُودِ وَالْمَعْرُوفِ حِينَ يَثُوبُ

فالشاعر هنا لا يدعو على أمّه بالهلال، بل على العكس، فهو يُبين مصيبتها الكبرى في فقدان ولدها، فهي من وقعت عليها هذه الفاجعة؛ وذلك لأنّ أخاه كثير الكرم والخير على النَّاس، ولكنّ القبر لا يعرف ماذا احتوى داخله من العمل الطيب والكرم. ولكي يُبين الشاعر لنا مكانة أخيه من جهة، ومن جهة أخرى ليُظهر مقدار الفاجعة أو المصيبة التي سقطت على رأسه في وفاته استخدم أسلوب الدعاء (هَوْتُ أُمَّهُ).

وهذا كَغُبْ بِنُ سَعِدِ الْغَنَوِيِّ يَرِثِي أَخَاهُ أَيْضاً: <sup>55</sup>

هَوْتُ أُمَّهُ مَا يَبْعَثُ الصَّبْحُ غَادِيَا ... وَمَاذَا يُؤَدِّي اللَّيْلُ حِينَ يُوْبُ

والشاعر هنا يُظهر أنّ مُصيبة أمّه كبيرة، وكأنها وقعت في هاوية بسبب فَقْدِ ابْنِهَا، لذلك فهي قد خسرت ذلك الفارس الشجاع الذي يردُّ الأعداء في الصباح، ويستقبل الضيوف ويكرمهم في المساء، فعجبا لخسارة هذه الأم الكبيرة. ويُقالُ في الغاية من استخدام هذا الأسلوب هنا ما قيل في البيّ السابق.

### القسم الثاني: الأسلوب الإسمي:

#### (أُمَّكَ عَابِر)

أُمَّكَ عَابِر: وهي من العبرة أي الدفعة بمعنى أنّ أُمَّكَ أصبحت في بكاء مُستمر عليك، ولأَمَك العبر والعبر أي الثكل، <sup>56</sup> ومن ذلك قول الشّاعر الحارث بن وِعلَة: <sup>57</sup>

يَقُولُ لِي النَّهْدِيُّ: إِنَّكَ مُرْدِي كَيْفَ رِدَا فُ الْقَلِّ، أُمَّكَ عَابِرُ

و النَّهْدِيُّ اسم رجل طلب من الشاعر أن يَحْمَلَهُ معه على فرسه بعد أن فرّ من الحرب، ولكن الشاعر أبي ورفض ذلك، وقال له كيف تركب معي أيها المهزوم في الحرب، ثمّ دعا عليه بهذا الأسلوب (أُمَّكَ عَابِر) أي لتبك عليك أُمَّكَ.

#### - (أُمَّكَ هَابِل)

المرأة الهابل هي التّكلى التي فقدت ابنها، <sup>58</sup> ودلالة هذه الصيغة هي الدعاء على الأم بأن يُصيبها الحزن على فقد أحد من أولادها، فظاھر دعاء على أمّ المُخاطب، ولكنّ المقصود منه هو دعاء على

53 الميداني، مجمع الأمثال، ج2، ص390.

54 الأَصْمَعِيُّ، الأَصْمَعِيَّات، 99.

55 الأَصْمَعِيُّ، الأَصْمَعِيَّات، 95.

56 الزمخشري، أساس البلاغة، ص631.

57 المفضل الطيبي، المُفَضَّلِيَّات، 166.

المخاطب نفسه بالموت، وقد لا يُرادُ منه معناه القريب، وإنما يذكره الشاعر على سبيل التعجب من فعلٍ أو أمر قام به المُخاطب، وقد سبق الحديث عنه في الأسلوب الفعلي (هوت أمته) فهي تحمل المعنى نفسه ولكنّه هنا جاء بالأسلوب الإسمي.

وهذا شاعر آخر واسمهُ المُزرد، يقول:

فقالَ لها: هل مِن طعامٍ فإنِّي أدُّمُ إليكِ النَّاسَ، أمُّكِ هابِلُ

والشاعر هنا يطلب من زوجته الطعام، وشكا لها معاملة الناس حوله؛ لأنّهم لم يُساعدوه بعد أن أصبح فقيراً، وذكر الدعاء من باب التعجب، لما صار إليه حاله؛ والشاعر هنا لا يدعو على زوجته، بل يتعجب من الحال التي وصل إليها.

- لا أبا لك

اختلف النحاة في إعراب هذا التركيب، وقد ظهرت للنحاة ثلاثة أوجه؛ الأول أن (أبا) اسم لا مبني على الفتح المقدّر في محل نصب، وذلك على لغة قبيلة تُعاملُ هذا الاسم بالالف في جميع حالات الإعراب مرفوعاً أو منصوباً أو مجروراً فهو يشبه الاسم المقصور والجار والمجرور (لك) خبر لا النافية للجنس، والرأي الثاني أن أصل (أبا) هو (أب) والألف إشباعٌ للفتحة وبذلك يكون إعرابها مثل الإعراب السابق، أمّا الرأي الثالث فكلمة (أبا) منصوبة بالألف لأنها من الأسماء الخمسة، واللام في (لك) زائدة، والضمير مبني في محل جر مضاف إليه.

وُستخدّم هذا التركيبُ عموماً لِبُرَادٍ به المدحُ أو الذمُّ، وفي المدح يأتي بمعنى: لا ناصر لك، بمعنى يجب أن تعتمد على نفسك، لأنّ الأب الذي كان يُناصرك قد مات، وهذا الدعاء يفيد الحثّ بمعنى لا كافي لك ولا مُعطي. وقولهم: "لا أبا لك" كلام جرى مجرى المثل وذلك أنك إذا قلت هذا فإنك لا تنفي في الحقيقة أباه وإنما تخرجه مخرج الدعاء أي أنت عندي ممن يستحق أن يدعى عليه بفقد أبيه. كذا فسره أبو علي.<sup>59</sup>

وزعم بعضُ العلماء أن قولهم: لا أبا لك، ولا أب لك، مدح؛ ولا أم لك، ذمُّ. وقال أبو الهيثم: لا أم لك عندنا في مذهب ليس لك أم حُرّة، وهذا هو الشتم الصحيح؛ لأن بني الإماء عند العرب ليسوا بمحمودين ولا لأحقين بما يلحق به غيرهم من أبناء الحرائر، فأما إذا قال "لا أبا لك" فلم يترك له من الشّتيمة شيئاً.<sup>60</sup> ولكن يبدو لنا أن هذا التركيب ظاهره الذمُّ ولكنّه دعاءٌ فُصِدَ منه إظهار الضّعف واستجداء السند. ومن أمثلة هذا التركيب ما قال زهير:<sup>61</sup>

سَيَمُتُ تَكَلِّيفَ الْحَيَاةِ وَمَنْ يَعِشُ ثَمَانِينَ حَوْلًا لَا أَبَا لَكَ يَسَامُ

فزهيرٌ ملٌّ من الحياة وحوادثها وخاصةً أنّه وصل إلى سنِّ الثمانين فلا ناصر له. وزهير في البيت يتكلم عن نفسه، وعن الحال التي وصل إليها بعد أن تجاوز عُمرهُ الثمانين، فلا مُعين له، وذكر هذا التركيب الدعائي لأنّه في موقف استجداء.

58 البغدي، خزائن الأدب، ج2، 253.

59 ابن جني، الخصائص، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص344.

60 مجمع الأمثال، الميداني، تحقيق، محمد محي الدين، بيروت، دار المعرفة، ج2، ص240.

61 التبريزي، شرح القصائد العشر، تحقيق، محمد محي الدين، (مصر، مكتبة محمد علي، دت)، 239.

ومنه قول الأسود بن يعفر:<sup>62</sup>

وَمَنْ الْحَوَادِثِ، لَا أبا لِكَ، أَنَّنِي صُرَيْتُ عَلَيَّ الْأَرْضُ بِالْأَسَدَادِ

وهنا يبين الشاعر أنَّ الدنيا قد سُدَّت أمامه لكبر سنه وعماه، فأصبحت وكأنها كلها سدود، ولا ناصر له. والمعنى في هذا البيت يُشبهه المعنى في بيت زهير السابق.

وهذه الأسلوب يركّز على الأب في الدعاء لسببين؛ الأول: أنَّ الأب هو السند وهو القوة التي نلوذ فيها وقت الشدائد، فكأنك تستجدي هذه القوة وتطلبها، والآخر: أنَّ العرب يولون مكانة كبيرة لقضية الأنساب، فهي قضية إما أن ترفع قدر الإنسان بين أبناء قبيلته والقبائل الأخرى، وإما أن تجعل مكانة الإنسان وقدره في أسفل الدَّرَجَات. وأنا هنا أَرَجِح أن يكون المقصود هو طلب العون والسند؛ لأننا أحيانا نسمع شعرا أُسْتُخْدِم فيه (لا أبا ليا) ومن غير الممكن أن يدعو يتهم الشاعر نفسه هنا بأنه مجهوا الأب أو أن يدعو على نفسه بأن يكون في درجة مَن لا أبا له.

### - (نَفْسِي فِدَاؤُكَ)

وهذه الصيغة تُستخدم للدعاء في الخير دائماً، وكأنَّ المتكلم يفدي المخاطب بأعلى ما يملك؛ فهو يفديه بحياته، وقد استخدم الشعراء هذه الصيغة في شعرهم للدعاء؛ وهي بهذا الشكل لا تأتي إلا للدعاء فقط. ومن ذلك قول تَابُط شَرًّا:<sup>63</sup>

يَسْرِي عَلَى الْأَيْنِ وَالْحَيَّاتِ مُخْتَفِيًا نَفْسِي فِدَاؤُكَ مِنْ سَارٍ عَلَى سَاقٍ

يسري بمعنى يسير ليلاً، والأين: هو التعب، ومحتفياً أي حافي القدمين، والشاعر هنا يبيّن حالته حيث كان يسير ليلاً هرباً من أعدائه، وهو حافي القدمين. ورغم شجاعته فهو لا يستطيع أن يواجه الأعداء وحده، لذلك فإنَّ هروبه هنا يُعَدُّ شجاعة؛ لأنَّه استخدم الحيلة للنجاة بنفسه، وقد استخدم الدعاء هنا من باب الفخر والإعجاب بذكائه فهو فارس شجاع، لذلك جعل نفسه فداء لنفسه، وهذا الأسلوب عادةً يُستخدم لجعل النفس فداء للآخرين. وهذا ما قاله أعشى بني سليم:<sup>64</sup>

نَفْسِي فِدَاؤُكَ يَوْمَ النَّزَالِ إِذَا كَانَ دَعْوَى الرِّجَالِ الْكِرِي

يوم النَّزَالِ، بمعنى الحرب، والكرير هو الصَّوْتُ المُكْرَّرُ، ويقول الشاعر عندما تسمع أصوات الرجال الجرحى في المعركة وتسمع آهاتهم المتكررة قبل الموت، فإنَّ نفسي فداء لك. وهذا هو الاستخدام المعتاد لهذه الصيغة، فأنت تفدي بروحك الذي تُحِبُّه، وتقول له (نفسِي فِدَاؤُكَ). فالشاعر هنا يُقَدِّم روحه فداء لصاحبه في ذلك اليوم العصيب عندما يشدُّ أوار الحرب.

### - (وَيْلٌ - وَيْلَمَهُ)

نقول: (ويلٌ لزيد، وويلاً لزيد)، فهي بالرفع مُبْتَدَأٌ والجار والمجرور متعلقان بخبر، أمَّا النصب فهي مفعول مُطلقٌ أو مفعول به منصوب بفعل محذوف تقديره أَلَزَمَهُ، ولا فعل له من جنسه.

62 المفضل الظبي، المُفَضَّلِيَّات، 216.

63 المفضل الظبي، المُفَضَّلِيَّات، 27.

64 الزمخشري، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998م)، 2/ 129

(وَيْلَمَهُ) وأصلها وِيلٌ لَأَمَّهُ، فَحُدِّقَتِ اللّامُ والهمزة لكثرة استعماله، وبذلك تكون مبتدأ والجار والمجرور بعدها خبر، وأما كسر اللام (وَيْلَمَهُ) بكسر اللام أصله: وَيٌّ لَأَمَّهُ؛ فتكون (ويّ) اسم فعل مضارع بمعنى أعجب. وهناك أقوال أخرى في إعرابها لكننا اخترنا الأشهر منها.

وهي كلمة عذاب، أو وادٍ في جهنم وقيل: بابٌ من أبوابها. وقد يُراد بها: وِيلٌ لك أي فُجِحًا لك. وتفيد الدعاء على الشخص الذي وقع في الهلاك. يقال: وَيْلُهُ وويْلَكَ وويلي، وقد تدخل عليها الهاء فيقال: وَيْلُهُ، وتُجمع على وِيَلَاتٍ، قال الأعشى:<sup>65</sup>

قالتْ هريرة، لَمَّا جئْتُ زائرَها وَيْلِي عَلَيكَ، وَوَيْلي مِنْكَ يا رَجُلُ

فالشاعر عندما زار حبيبته خفية خافت وقالت له سيحلُّ بك وبِي العذاب والهلاك إذا اكتشف أهلي أمرنا. وقد عبرت عن ذلك من خلال أسلوب الدعاء الذي يكشف لنا هول الموقف الذي وقعا فيه.

وقال امرؤ القيس:<sup>66</sup>

وَيَوْمَ دَخَلْتُ الْخِذْرَ خِذْرٌ عُتْبِيَّةٌ فَقَالَتْ: لَكَ الْوَيْلَاتُ!، إِنَّكَ مُرْجِلِي

وهذه عُتْبِيَّةٌ تدعو على الشاعر الذي دخل إليها في هودجها على ظهر البعير، وقالت له إنك ستُسْقِطُنَا أرضاً، ففُتِحَتْ من رَجُلٍ. وذكر الويل بصيغة الجمع للمبالغة في وصف ردة فعل محبوبته عندما أقدم على هذا الأمر.

وَيْلَمَهُ: أصله للدعاء عليه ثم استعمل في التعجب مثل قاتله الله. (وَرَجُلٌ) وَوَيْلَمَهُ؛ أي: داهٍ، وَيُقَالُ لِلْمُسْتَجَادِ: وَوَيْلَمَهُ، أَي: وَيْلٌ لَأَمَّهُ، يُقَالُ لَهُ مِنْ دَهَائِهِ: وَوَيْلَمَهُ.<sup>67</sup>

وقد استخدم الشعراء الجاهليون هذا الأسلوب كثيرا في شعرهم، وقد قالت سَعْدَى بِنْتُ الشَّمْرَدَلِ:<sup>68</sup>

وَيْلَمِهِ رَجُلًا يُلِيدُ بَظْهَرِهِ إِبْلًا وَتَسَالُ الْقَيَافِي أَرْوَعُ

الشاعرة هنا استخدمت أسلوب الدعاء (وَيْلَمَهُ) لتعبر عن إعجابها بقوة هذا الرجل الممدوح وأخلاقه الحميدة. فكانها استجدت أفعاله من خلال أسلوب الدعاء هذا.

ومنه أيضاً قول الشاعر أبو دُوَادٍ الإيادي:<sup>69</sup>

ودارٍ يقولُ لها الرّائدونَ وَيْلَ أُمَّ دارِ الحُدافي دارا

فالشاعر يصف داراً في البادية وهذه الدار أهلةٌ بالحيوانات الوحشية، فاستعمل (ويلَ أُمَّ) لإظهار دهشته من إقامته في هذه الدار عندما خرج للصيد.

- (ويح)

65 التبريزي، شرح القصائد العشر، 492.

66 التبريزي: شرح القصائد العشر، 69.

67 ابن منظور، لسان العرب، 413/13، 415/15؛ ابن سيده، المحكم، تحقيق، عبد الحميد هندواوي، (بيروت: دار

الكتب العلمية، 2000 م)، 461/10.

68 الأصمعي، الأصبمعيات، 103.

69 الأصبمعي، الأصبمعيات، 190.

وُستَخدم في الدُّعاء بالرحمة لمن تنزل به بلية. وَقَد قَالَ أَكْثَرُ أَهْلِ اللُّغَةِ: إِنَّ الْوَيْلَ كَلِمَةٌ تَقَالُ لِمَنْ وَقَعَ فِي هُلُكَةٍ أَوْ بَلِيَّةٍ لَا يُتْرَكُ عَلَيْهِ مَعَهَا، وَوَيْحٌ تَقَالُ لِمَنْ وَقَعَ فِي بَلِيَّةٍ يَرْتِي لَهُ وَيُدْعَى لَهُ بِالتَّخْلُصِ مِنْهَا. وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِعَمَّارٍ: (وَيْحُكَ يَا ابْنَ سُمَيَّةِ بُؤْسًا لَكَ تَقْتُلُكَ الْفِتْنَةُ الْبَاغِيَّةُ).<sup>70</sup> وقد تُستَخدمُ في المدح والتعجب عندما يعجبك كلام شخص فتقول له: ويحك.

وقد استخدم الشعراء هذه الصيغة (ويح) كثيراً في شعرهم، وقد قال تأبط شراً:<sup>71</sup>

وَلَا أَقُولُ إِذَا مَا حُلَّةٌ صَرَمْتَ يَا وَيْحَ نَفْسِي مِنْ شَوْقٍ وَإِشْفَاقٍ

الحُلَّةُ بمعنى الصديقة، وصرمت بمعنى قطعت، والشاعر من شدّة شوقه وإشفاقه على نفسه إذا ما قاطعته حبيبته يستخدم (يا ويح نفسي) فكأنه وقع في بلية ومصيبة من الهجران والخسران فبين ذلك من خلال طلب الرحمة لنفسه من خلال هذا الأسلوب. و(يا) هنا للتنبيه وليست أداى نداء.

وكذلك قال الأجدع بن مالك:<sup>72</sup>

والحارث بن يزيد ويحك أعولي حُلُوباً شمائله رحيب الباع

يطلبُ الشاعر من امرأة من قومه أن تبكي وتنوح على هذا الفارس الشجاع (الحارث بن يزيد) صاحب الصفات الجيدة والأخلاق الكريمة. وهنا استخدم الشاعر (ويحك) مُتَعَجِّباً من الناحية التي ينبغي لها تنوح على رجلٍ جمع الفضائل والأخلاق الحميدة.

### نتائج البحث

- من أشهر أساليب الدعاء الخبرية في الشَّعر الجاهلي التي وَرَدَتْ في المعلقات العشر والمفضليات والأصمعيات عشرون أسلوباً، وهي:

هُوْتُ أُمُّهُ	هَبْلَيْتُكَ أُمُّكَ	أَبَيْتَ اللَّعْنَ	قَاتَلْتَكَ اللَّهُ	سَبَاكَ اللَّهُ
جَزَى اللَّهُ	لَحَى اللَّهُ	شَاةَ الْوُجُوهِ	أَهْلًا وَسَهْلًا وَمَرْحَبًا	سَقَى اللَّهُ
تَرَبَّتْ يَدَاكَ	لَا + فعل ماضٍ	نَفْسِي فِدَاؤُكَ	أُمُّكَ هَابِلٌ	أُمُّكَ غَابِرٌ
لَا أَبَا لَكَ	وَيْلٌ - وَيْلُمَّهُ	وَيْح	إِسْلَمِي	أُنْعِمُ صَبَاحًا

- بعض الأساليب التي تُستَخدمُ في الدعاء ظاهرها الذمُّ والشُّرُّ ومَقْصدها المدح والتعجب مثلما استخدمها الشعراء، ومن أهمّ هذه الأساليب: (هُوْتُ أُمُّهُ، هَبْلَيْتُكَ أُمُّكَ، قَاتَلْتَكَ اللَّهُ، سَبَاكَ اللَّهُ..).

70 ابن منظور، لسان العرب، 638/2، 639.

71 المفضل الطيبي، المفضليات، 28.

72 الأصمعي، الأصمعيات، 48.

- بعضُ الأساليب التي استخدمها الشعراء الجاهليون في الدعاء استمرَّت بعد الإسلام وقد استخدمها الرسول صلَّى الله عليه وسلَّم مثل: (تَرَبَّتْ يَدَاكَ) وبعضها نهى الرسول عن استخدامها مثل: (أَبَيْتَ اللَّعْنَ، أُنْعِمْ صباحاً).

- بعض الأساليب جاءت في صيغة الأمر ولكن دلالتها الخبر، وهي (إِسْلَمِي، أُنْعِمْ صباحاً) وقد ذكرنا الأسباب عندما تكلمنا عن هذه الأساليب.

- الأسلوب الفعلي المُستخدَم في الدعاء هو الأسلوب الأكثر شيوعاً في الشُّعر الجاهلي.

- تمَّ توضيح دلالة الأسلوب بحسب البيت الشُّعري الذي جاء به، وتوضيحه والتعليق عليه، بالإضافة إلى التركيز على الوجوه الإعرابية الجائزة في إعراب بعض الأساليب المُشكلة. كما حاولنا ربط بعض الأساليب بثقافة المجتمع الجاهلي والبيئة الصحراوية التي كانوا يعيشون فيها.

## المراجع

- ابن جيِّي، الخصائص، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ت.
- ابن حميد الأزدي، تفسير غريب ما في الصحيحين البخاري ومسلم، تحقيق: زبيدة محمد سعيد، القاهرة: مكتبة السُّنة، 1995م.
- ابن رشيقي القيرواني، العُمدة في محاسن الشُّعر وآدابه، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: دار الجيل، ط5، 1981م.
- ابن سيده، المحكم، تحقيق، عبد الحميد هندراوي، بيروت: دار الكتب العلمية، 2000م.
- ابن عبد ربه الأندلسي، العقد الفريد، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1404هـ.
- أبو محمد العوفي، الدلائل في غريب الحديث، تحقيق: محمد بن عبد الله القناص، الرياض: مكتبة العبيكان، 2001م.
- ابن منظور، لسان العرب، بيروت: دار صادر، الطبعة: الثالثة، 1414هـ.
- البغدادي، خزانة الأدب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1997م.
- التبريزي، شرح القصائد العشر، تحقيق محمد محيي الدين، القاهرة: مكتبة محمد علي، د.ت.
- الجاحظ، البيان والتبيين، بيروت: دار الهلال، 1423هـ.
- الجاحظ عمرو بن بحر، الحيوان، ج1، تحقيق عبد السلام هارون، بيروت: مصطفى البابي الحلبي، 1965م.
- حسين بن أحمد بن حسين الرُّؤزي، شرح المعلقات السبع، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 2002م.
- حتَّا فاخوري، تاريخ الأدب العربي، بيروت: طبعة الجامعة الامريكية، 1952م.
- الزمخشري، الكشاف، تحقيق: خليل مأمون شيحا، بيروت: دار المعرفة، 2009م.

- الزمخشري، *أساس البلاغة*، تحقيق: محمد باسل، بيروت: دار الكتب العلمية، 1998م.
- الزمخشري، *الفائق في غريب الحديث والأثر*، تحقيق: علي محمد الجاوي - محمد أبو الفضل إبراهيم، لبنان، دار المعرفة، د.ت.
- سلمة بن مسلم العوتبي الصُّحاري، *الإبانة في اللغة العربية*، سلطنة عمان، وزارة التراث القومي والثقافة، 1999م.
- عبد الرحمن المصطوي، *ديوان امرئ القيس*، بيروت: دار المعرفة، 1425 هـ - 2004 م.
- عبد المتعال الصعيدي، *تُغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة*، القاهرة: مكتبة الآداب، الجزء الثاني.
- عبد الملك بن قُريب الأصبغي، *الأصمعيات*، تحقيق: أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، بيروت: ط5، ديوان العرب، د.ت.
- عفيف عبد الرحمن، *الأدب الجاهلي في آثار الدارسين قديما وحديثا*، القاهرة: دار الفكر العربي، ط1، 1987م.
- علي الجندي، *في تاريخ الأدب الجاهلي*، القاهرة: مكتبة دار التراث، ط1، 1991م.
- فاضل السامرائي، *معاني النحو*، عَمّان: دار الفكر، 2000م.
- فخر الدين قباوة، *شرح شعر زهير بن أبي سلمى*، دمشق: مكتبة هارون الرشيد، 2008م.
- محمد بن سلام الجُمحي، *طبقات فحول الشُّعراء*، تحقيق محمد محمود شاكر، جدّة: السعودية، دار المدائن، د.ت.
- محمد العبد، *إبداع الدلالة في الشُّعر الجاهلي*، القاهرة: دار المعارف، ط1، 1988م.
- محمد النويهي: *الشُّعر الجاهلي قراءة في دراسته وتقويمه*، القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر.
- مجمع اللغة العربية، *المعجم الوسيط*، القاهرة: دار الدعوة، د.ت.
- المرزوقي الأصفهاني، *شرح ديوان الحماسة*، تحقيق: غريد الشيخ، بيروت: دار الكتب العلمية، 2003م
- المفضل بن محمد الضبي، *أمثال العرب*، بيروت: دار الهلال، ط1، 1424هـ.
- المفضل بن محمد الضبي، *المُفَصَّلِيَّات*، تحقيق: أحمد محمد شاكر، عبد السلام هارون، القاهرة: دار المعارف، ط6، د.ت.
- الميداني، *مجمع الأمثال*، تحقيق، محمد محي الدين، بيروت: دار المعرفة، د.ت.
- ناصر الدين الأسد، *مصادر الشُّعر الجاهلي*، مصر: دار المعارف، 1988م.

## Kaynakça

- Afif, Abdurrahman. *el-Edebü'l-cahiliyyi fî âsâri'd-dirâsîne hadîsen ve kadîmen*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1987.
- Dayf, Şevkî. *el-Asru'l-cahiliyyu*. Kahire: Dâru'l-Maarif, 1960.
- ed-Dabbî, el-Mufaddal b. Muhammed. *el-Mufaddaliyât*. Kahire: el-Mektebetü't-Ticariyyetü'l-Kübrâ, 1926.
- ed-Dabbî, el-Mufaddal b. Muhammed. *Emsâlü'l-arab*. Beyrut: Dâru'l-Hilal, 2003.
- el-Abd, Muhammed. . *İbdâu'd-delâleti fî asri'l-cahiliyyi*. Kahire: Dâru'l-Maarif, 1988.
- el-Asmaî, Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb el-Asmaî el-Bâhilî. *el-Asmâiyât*. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- el-Avfî, Ebû Muhammed. *ed-Delâil fî ğarîbi'l-hadis*. Riyad: Mektebetü'l-Abkîn, 2001.
- el-Bağdâdî, Abdulkadir. *Hizanetü'l-edeb*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1997.
- el-Câhız, Amr b. Bahr. el-Kinanî. *el-Beyan ve't-tebyîn*. Beyrut: Dâru'l-Hilal, 2002.
- el-Câhız, Amr b. Bahr. el-Kinanî. *el-Hayevân*. Beyrut: Dâru'l-Hilal, 1965.
- el-Cumahî, Muhammed b. Sellam. *Tabakâtu fuhûli's-suarâ*. Cidde: Dâru'l-Medâyin, ts.
- el-Cundî, Ali. *Fî târihî edebî'l-câhilî*. Kahire: Mektebetü Dari't-Türâs, 1991.
- el-Ezdî, İbn Hamid. thk. Zübeyde Muhammed Said. *Tefsîru ğaribî mâ fî's-sahihayn el-Buharî ve'l-müslim*. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1995.
- el-İsfahânî, el-Merzûkî. thk. Garidu's-Şeyh. *Şerhu dîvânî'l-hamâse*. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- el-Kayrevânî, İbn Raşîk. *el-Umde fî mehâsini's-sî'ri ve âdâbîhî*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1981.
- el-Kindî, İmruülkays b. Âbis el- Munzir. *Dîvanü imruülkays*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2004.
- el-Meydanî, Ahmed b. Muhammed. *Mecmau'l-emsali'l-Arabiyye*. Beyrut: Müessetü't-Tab' ve'n-Neşr, 1947.
- en-Nüveyhî, Muhammed. *eş-Şi'ru'l-câhiliyyü kıraaten fî dirâsetihî ve takvîmihi*. Kahire: ed-Dâru'l-Kavmiyye li't-Tibaati ve'n-Neşr, 1900.
- es-Saidî, Abdülmüteal. *Buğyetu'l-îzah li telhîsî'l-miftâh fî ulûmi'l-belâğa*. Kahire: Mektebetü'l-Edeb, 2009.
- Esed, Nasruddin. *Masâdiru Şi'ri'l-cahilî*. Kahire: Dâru'l-Maarif, 1998.
- et-Tebrizî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Alî b. Muhammed el-Hatîb et-Tebrizî *Şerhu kasâidi'l-aşer*. Kahire: Dâru'l-Afâk ve'l-Cedide, ts.
- ez-Zemahşerî, bü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Keşşâf*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2009.



ez-Zemaşerî, bü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Esâsu'l-belâga*. Beyrut: Dâru'l-kutubu'l-ilmîyye, 1998.

ez-Zemaşerî, bü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Faik fi ğaribi'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.

ez-Zevzanî, Hüseyin b. Ahmed. thk. Muhammed Basıl. *Şerhu'l-muallakâtu's-seb'*. Beyrut: Darul-Kütübil-İlmîyye, 2002.

Fâhurî, Hanna. *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*. Beyrut: Tabatu'l-Câmiati'l-Amrikî, 1952.

İbn Cinnî, E.-F. O. . *el-Hasâis*. Kahire: ts.

Mustafa, İbrahim. *el-Mu'cemu'l-vasît*. Kahire: Dâru'd-Da've, ts.

Rabbih, İbn Abd Endulusî. *el-Ikdu'l-ferîd*. Dâru'l-Kutubu'l-İlmîyye, 1984.

**Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı/ Contribution of Authors**

Yazarlar çalışmaya eşit oranda katkı sağlamıştır.  
The authors contributed equally to the study.

\*\*\*\*\*

**Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest**

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.  
There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

\*\*\*\*\*

**İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy**

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.  
This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

\*\*\*\*\*

**Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement**

Bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.  
In this study, the rules stated in the “Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive” were followed

\*\*\*\*\*

## TRAVNİKLİ ÂLİM SİRAC KORKUT EFENDİ: HAYATI, ŞAHSİYETİ VE MÜCADELESİ

Merzuk Grabus\*

### Öz

Balkanlarda İslam'ın muhafaza edilmesinde Bosna-Hersek'in önemli bir rolü bulunmaktadır. Bosna-Hersek içerisinde ise özellikle Travnik yetiştirdiği âlimler ile ön plana çıkmaktadır. Bu âlimler arasında Korkut ailesinin ayrı bir yeri vardır. Dolayısıyla Korkut ailesinin yetiştirdiği âlimlerin biyografilerinin incelenmesi Bosna ve İslam Tarihi açısından önem arz etmektedir. Bu çalışmada Korkut ailesinin önemli isimlerinden Sirac Korkut Efendi ele alınmıştır. Sirac Korkut Efendi 1905 yılında Bosna Hersek'in Travnik şehrinde dünyaya gelmiştir. Babası Muhammed Asım Efendi, dedesi Muhammed Hazim Efendi ve büyük dedesi Derviş Muhammed Korkut Efendi Travnik'te uzun yıllar boyunca müftülük ve müderrislik makamlarında bulunmuşlardır. Sirac Korkut da babası ve dedesinden ilmî anlamda azamî derecede istifade etmiştir. İlk mektebi bitirdikten sonra Travnik'teki Elçi İbrahim Paşa Medresesi'nde okumuş, daha sonra Kahire'de el-Ezher Üniversitesi'nde ilim tahsilinde bulunmuştur. 1932-1945 yıllarında Elçi İbrahim Paşa Medresesi'nde müderrislik yapmıştır. Yugoslavya'da Komünist idaresinin yönetime gelmesiyle Travnik'te yüzyıllar boyunca etkin olan Korkut ailesine baskı ve zulüm uygulanmıştır. Korkut, İslam dininin muhafazası ve atalarından tevarüs ettiği geleneğin devam etmesi için mücadele vermiştir. Ancak uygulanan baskılar neticesinde hastalanmış ve 1952 yılında 47 yaşında iken vefat etmiştir. Travnik girişinde bulunan İbrahim Dede Türbesi mezarlığında metfundur. İlmî ve İslâmî mücadelesi Sirac Korkut Efendi'nin Bosna ve İslam Tarihi açısından önemini ortaya koymaktadır

**Anahtar Kelimeler:** İslam Tarihi, Bosna Hersek, Travnik, Sirac Korkut Efendi, Medrese.

## SIRAJ KORKUT EFENDİ AN 'ÂLİM FROM TRAVNIK: HIS LIFE, CHARACTER AND STRUGGLE

### Abstract

Bosnia and Herzegovina played a crucial role in the preservation of Islam in the Balkans. By producing numerous notable scholars, the city of Travnik in Bosnia and Herzegovina comes forth in this regard. The Korkut family respectively is one of the most prominent scholars families. It is in this respects that study of Korkut scholars' biographies is of great importance for Bosnian history and history of Islam. In this paper, I will be focusing on Siraj Korkut Efendi, one the most important names in the family. Siraj Korkut Efendi was born in 1905, in the city of Travnik. His father Muhammad Asim Efendi, his grandfather Muhammad Hazim

\* Dr. Öğr. Gör., Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı.  
e-mail: merzuk85@hotmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6958-8664>

**Atıf/Citation:** Grabus, Merzuk. "Travnikli Âlim Sirac Korkut Efendi: Hayatı, Şahsiyeti ve Mücadelesi". *BAİD* 15 (Haziran 2022), 331-346.

Efendi and his great grandfather Derwish Muhammad Korkut Efendi performed important duties in Travnik, such as offices of qadi and teaching mastership. Siraj Korkut's took his first steps in learning with his father and grandfather. After the primary school, he went on to join the madrasa of Elchi Ibrahim Pasha in Travnik, and later proceeded with his education at al-Azhar University in Qairo. In the period of 1932-1945 he was appointed as teacher at the madrasa of Elchi Ibrahim Pasha. But with the ascension to power of Yugoslavian communist regime, the centuries long scholarly family of Korkut was subjected to oppression and persecution. The Korkuts chose to fight for the preservation of Islam and for the continuation of ancestral scholarly tradition. Unfortunately, affected by persecution Siraj Korkut fell gravely ill and consequently died in 1952 at the age of 47. He is buried at the tomb of Ibrahim Dede, which is situated at entrance to the city. His unyielding scholarly struggle also is of paramount importance for the history of Bosnia and Islam

**Keywords:** History of Islam, Bosnia and Herzegovina, Travnik, Siraj Korkut Efendi, Madrasa.

## Giriş

İslam Medeniyeti Tarihinde Müslüman şehirlerinin merkezlerinde cami, mektep ve medreseler önemli üç unsurdur. Bu müesseseler şehre ve hayata istikamet çizmişlerdir. Buralarda görev yapan hoca, müderris ve âlimler de İslam geleneğinde ayrı bir öneme sahiptir. Onlar, Kur'ân ve sünnet ışığında adeta manevî birer kandil olarak insanları aydınlatmış ve irşat etmişlerdir. Osmanlı, İslamiyet'i götürdüğü bölgelerde bu anlayışla hareket etmiş ve aynı müesseseleri buralarda ihdas etmiştir. Bu bölgelerden birisi de Bosna Hersek'in Travnik<sup>1</sup> şehridir. Travnik yüzyıllar boyunca Osmanlı'nın önemli merkezlerinden biri olmuştur. Bir Osmanlı şehri olarak Travnik'te de ilmî gelenek devam etmiş ve pek çok âlim yetişmiştir. Burada yetişen âlimler zincirine bakıldığında Korkut<sup>2</sup> ailesinden olan ulemanın adeta Travnik'le ve içinde bulunan Elçi İbrahim Paşa Medresesi ile özdeşleştiklerini görmek mümkündür. Korkut ailesine mensup olan onlarca âlim, müftü, müderris takriben yüz yıl kadar Travnik'te söz sahibi olmuş, dinî hayatta yer almış ve insanlara yol göstermiştir.

Korkut ailesinin Travnik'teki son temsilcisi Sirac Korkut Efendi'dir. Sirac Korkut 20. yüzyılın ilk yarısında Travnik'te iz bırakmış âlimlerden biridir. Osmanlı'dan sonra Bosna Hersek siyasî anlamda farklı dönemlerden geçmiştir. Ancak Müslümanlar yeniliklerle birlikte İslam'ı ve Osmanlı geleneğini 1940'lı yıllarda kurulan Komünist-Sosyalist Tito Yugoslavyası'na kadar zorluklarla muhafaza

<sup>1</sup> Travnik hakkında bk. Hamdija Kreševljaković ve Muhamed Derviš Korkut, *Travnik u Prošlosti 1464-1878*, (Travnik: 1961), 1-152; Kiel Machiel, "Travnik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 41/308-311.

<sup>2</sup> Korkut ailesi hakkında bk. Dzemail İbranović, *Porodica Korkut i Njen Doprinis Našoj Kulturnoj Baštini* (Sarajevo: Saraybosna Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 21-22.

edebilmişlerdir. Komünist yönetimi dini ve âlimleri kendine alternatif olarak gördüğünden Müslümanlara temel din ve vicdan hakkını tanınamıştır. Sirac Efendi, mensup olduğu Korkut ailesinin üzerine kara bulutların toplandığı böyle bir ortam içerisinde mücadele etmek durumunda kalmıştır.

Bu araştırmamızda Sirac Korkut'un hayatını ve mücadelesini ele almaya gayret ettik. Kendisiyle alakalı az sayıda bulunan bilgileri bir araya getirmeye çalıştık. Zira bizzat şahsıyla ilgili yeterince bir çalışmanın olmayışı kendisini araştırmamıza neden olmuştur. Çalışmamız Korkut'un mücadelesini konu ederek bir nebze de olsa döneminde Müslümanlara yönelik yapılan baskı ve zulüm hakkında fikir sahibi olmayı sağlayacaktır. Ayrıca bu tür biyografik çalışmalar mevcut bilgilerin kaybolmaması adına önem arz etmektedir.

### 1. Korkut'un Ailesi

Sirac<sup>3</sup> Korkut Efendi 1905 yılında Bosna Hersek'in Travnik şehrinde doğmuştur. İlk eğitimini babası Muhammed Asım Efendi ve dedesi Muhammed Hazim Efendi'den almıştır.<sup>4</sup> Büyük dedesi Meşhur Müftü Derviş Muhammed Efendi 1800'lü yılların başında Mostar taraflarından Travnik'e müftü olarak gelmiş ve 47 yıl bu makamda kalmıştır. Ondan sonra da bu makam onun nesli tarafından devam ettirilmiş ve ilmî açıdan Bosna Hersek tarihinde unutulmaz bir iz bırakmışlardır.<sup>5</sup> Sirac Korkut'un dedesi Muhammed Hazim Efendi 1824 yılında Travnik'te dünyaya gelmiştir. İlmî anlamda önce babasından istifade ettiği nakledilmiştir. Şiir yazma hususunda temayüz etmiş ve Türkçenin yanı sıra Arapça olarak da şiir yazdığı rivayet edilmiştir. Travnik Müftülüğü makamı başta olmak üzere, Elçi İbrahim Paşa Medresesi'nde müderrislik ve medresenin yanı başında bulun Halveti Tekke şeyhliği görevlerini babasından devralmıştır.<sup>6</sup> Pek çok hizmette bulunan M. Hazim Korkut Efendi 1903 yılında Travnik'te büyük bir yangın hadisesinde yanan Lonçarica Camii'ni şahsî imkânlarıyla onarmıştır.<sup>7</sup> 1914 yılına kadar müftülük vazifesini sürdüren Muhammed Hazim Korkut babası gibi halk arasında "keramet sahibi" olarak

<sup>3</sup> Boşnakça olarak Siradz şeklinde yazılmaktadır. Okunuşu Sirac'dır.

<sup>4</sup> Enisa Gazija-Pajt, "Elçi İbrahim Pašina Medresa - Kontinuitet odgoja i obrazovanja", *Elçi İbrahim Pašina Medresa U Travniku 1706-2014* (Travnik: Elçi İbrahim Pašina Medresa, 2014), 99.

<sup>5</sup> Mustafa Gafić, *Derviš M. Korkut Kazivanja o Travniku* (Travnik: SİP DD Borac, 1998), 5-6.

<sup>6</sup> Elvir Duranović, "Travničko Muftijstvo i Travničke Muftije od 1680-1930. Godine", *Takvim za 2014* (Sarajevo: Rijaset İslamske Zajednice u BiH), 253.

<sup>7</sup> Enisa Gazija-Pajt, "Elçi İbrahim Pašina Medresa - Kontinuitet odgoja i obrazovanja", 97.

tanınmıştır. Rivayete göre Viyana Otel’inde bir çalışanın diş tedavisini dişe dokunmak suretiyle yaptığından “Der heilige mufti von Travnik” (Kutsal veya Aziz Travnik Müftüsü) lakabıyla şöhret bulmuştur. Müftü, kerametleri, Avusturya-Macaristan’ın Bosna’ya girmesini soğukkanlı karşılaması ve fiilî bir mücadeleden kaçınmış olmasından ötürü İmparator Franz Joseph’in de dikkatini çekmiş ve Vranduk yakınlarında 3600 dönüm toprağı kendisine bağışlamıştır.<sup>8</sup> Bir rivayete göre Berlin kongresi neticesinde Avusturya-Macaristan Bosna Hersek’in hâkimiyetini alacağı sıralarda Müftü Muhammed Hazim Korkut Salihbeg Kopic ile birlikte durum hakkında istişare etmek üzere dönemin mutasarrıfı Abdullah Efendi’nin yanına gitmiştir. Burada Sultan’ın fermanına uygun mu hareket edileceği yoksa silah alıp Avusturya-Macaristan güçlerine karşı mı gelineceği hususu tartışılmış ve tekrar İstanbul’dan bu meselenin teyidini istemişlerdir. Ancak kısa bir süre sonra İstanbul’dan emir tekrarlanmış ve sükûnet içinde Avusturya-Macaristan hâkimiyetinin kabullenilmesi gerektiği belirtilmiştir. Bunun üzerine Müftü Travnik’teki Süleymaniye Camii’nde Sultan’ın emirini bildirince büyük tepkilerle karşılanmış ve birkaç kişinin yardımıyla camiden güçlükle sağ çıkabilmiştir.<sup>9</sup> Müftü Muhammed Hazim cömertliğiyle ve fetvalarıyla da ün salmış bir zat idi. Vefatına kadar medrese müderrisliğine devam etmiştir. 1920 yılında vefat etmiş ve vaktiyle onardığı Loncarica camiinin haziresine defnedilmiştir.<sup>10</sup>

Sirac Korkut’un babası Muhammed Asım Efendi ise 1873 doğumlu olup babası ve dedesinin yolunu takip etmiştir. Travnik’teki Elçi İbrahim Paşa Medresesi’nin baş müderrisliğinde bulunmuştur. 1921-1924 yıllarında medrese müdürü olarak görev yapmıştır. Oğulları Sirac ve Derviş Asım başta olmak üzere Şakir Torlic ve Derviş Spahiç gibi sonraki yıllarda önemli vazifelerde bulunan hocaları bizzat kendisi yetiştirmiştir.<sup>11</sup> Karakter olarak az ve öz konuşan bir yapıya sahip olduğu nakledilmiştir. Ayrıca Travnik ve civarında vaaz ve nasihatleriyle tanınan ve sevilen bir âlim olduğu zikredilmektedir. Boş zamanlarında Travnik girişindeki Puticevo köyünde bulunan bahçelerinde çalışarak çokça vakit geçirdiği aktarılmaktadır. 1939

<sup>8</sup> İbranović, *Porodica Korkut i Njen Doprinos Našoj Kulturnoj Baštini*, 21-22.

<sup>9</sup> İbranović, *Porodica Korkut i Njen Doprinos Našoj Kulturnoj Baštini*, 16-17.

<sup>10</sup> Mehmed Mujezinović, *İslamska Epigrafika Bosne i Hercegovine* (Sarajevo: Publishing, 1998), 2/413; Dzevdet Šošić, *İslamska Pedagoška Misija i Praksa Derviš Ef. Spahića*, 2. Baskı (Travnik: Elçi İbrahim Pašina Medresa Yayınları, 2015), 32.

<sup>11</sup> Alija Bejtić, “Derviš M. Korkut kao kulturni i javni radnik”, *Oslobodjenje* (1974), 18.

yılında vefat eden Muhammed Asım Efendi'nin Sirac Efendi'nin yanı sıra Derviş Asım ve Ahmed isimli iki oğlu vardı.<sup>12</sup>

Sirac Korkut'un İbnü'l-Ayn olarak bilinen ağabeyi Derviş Asım Korkut Efendi 20. yüzyıl Bosna Hersek tarihinde önemli simalarından biri olmuştur. Pek çok eser telifinde bulunan Derviş Asım Korkut Efendi 43 yaşında iken genç yaşta vefat etmiştir.<sup>13</sup>

Bosna Hersek'in Gračanica şehrinin eşrafından Mahmut Rešidbegović<sup>14</sup> Efendi'nin kızı Bakša<sup>15</sup> hatunla evli olan Sirac Korkut'un Lutvija<sup>16</sup>, Emina, Nasira, Hatidza<sup>17</sup>, Hasiba isimli beş kızı ve Beşir isimli bir oğlu dünyaya gelmiştir.<sup>18</sup>

## 2. Korkut'un Tahsili

İlk mektebini Travnik'te bitirmiştir. Babası Muhammed Asım Efendi ve dedesi Muhammed Hazim Efendi'den ders almış ve ilim tahsil etmiştir. Daha sonra babası ve dedesinin baş müderrislik görevlerinde buldukları Elçi İbrahim Paşa Medresesi'nde eğitimine devam etmiştir. Buradan mezun olduktan sonra Kahire'de el-Ezher Üniversitesinde ağabeyleri Derviş Asım ve Ahmed ile birlikte okumuştur.<sup>19</sup> Keskin bir zekâya sahip olan Korkut, ilmî konularda çok titiz davranmıştır. Fevkalade bir dil öğrenme yeteneğine sahip olduğu rivayet edilmektedir. Arapça, Farsça ve Türkçeye hâkimiyeti ile tanınan birisidir. Özellikle Arapçaya çok ayrı ilgisi olduğu rivayet edilmektedir.<sup>20</sup>

<sup>12</sup> Enisa Gazija-Pajt, "Elçi İbrahim Pašina Medresa - Kontinuitet odgoja i obrazovanja", 97.

<sup>13</sup> İbnü'l-Ayn hakkında geniş bilgi için bkz. Hajrudin A. Haračić, *Derviş ef. A. Korkut-İbnul Ajn: Zivot i Djelo*, (Sarajevo: el-Kalem, 2005).

<sup>14</sup> Mahmut Rešidbegović Efendi Gračanica şehrinde bir dönem Vakıf-Maarif Heyeti'nin riyasetinde bulunmuştur. Ayrıca tüccar ve siyasî kimliği olan birisidir. Hakkında geniş bilgi için bk. Mina Kujović, "Rezultati Prvih Izbora Za Općinsko Vijeće u Gračanici", *Gračanički Glasnik* (1910), 34.

<sup>15</sup> Sirac Korkut'un hanımı Bakša Hatun uzun bir hayat yaşamıştır. Son Bosna Savaşı esnasında 1993 yılında Bosna Hersek'in Zenica şehrinde vefat etmiş ve Zenica'nın Lokvine köyü mezarlığına defnedilmiştir.

<sup>16</sup> Okunuşu Lutviya şeklindedir.

<sup>17</sup> Okunuşu Hatica'dır.

<sup>18</sup> Emina Grabus ile yapılan mülakat, 04.07.2002.

<sup>19</sup> İbranović, *Porodica Korkut i Njen Doprinos Našoj Kulturnoj Baštini*, 43.

<sup>20</sup> Enisa Gazija-Pajt, "Elçi İbrahim Pašina Medresa - Kontinuitet odgoja i obrazovanja", 99.

### 3. Korkut'un Yetiştığı ve Müderrislik Yaptığı Kurum Olarak Elçi İbrahim Paşa Medresesi

Medresenin kurucusu Elçi İbrahim Paşa Yunanistan'ın doğusunda bulunan Eğriboz sancağından olup 1704 tarihinde Bosna veziri olarak görevlendirilmiştir.<sup>21</sup> Ancak burada kısa bir süre vazife yaptıktan sonra memleketi Eğriboz'a dönen Elçi İbrahim Paşa Travnik'te büyük bir vakıf kurmaya karar vermiş ve vakfiyesini memleketinde 28.03.1706 tarihinde düzenlemiştir.<sup>22</sup> Travnik'te vakfettikleri bir han, bir berber dükkânı, bir nalbant yeri, altı dükkânlı kahvehane, bir ekmek fırını, bir saman yeri, dört kasap dükkânı, bir tabhane, bir tekke, bir medrese, bir kütüphane ve bir mektepten oluşmaktadır.<sup>23</sup> İlgili vakfiyesine göre yukarıda zikredilen dükkânlardan gelen gelirler medrese, mektep, talebe odaları, Halvetî tekke ve dervişleri için kullanılacaktır. Hakeza baş müderris Emrullah Efendi'nin maaşı da belirlenmiş olup günlük on akçe olarak tahsis edilecektir. Yaptığı vaazlar için ise beş akçe takdir edilecektir. Zaman içinde yıpranan ve tadilata muhtaç olan binalar vakıf gelirlerinden mahkeme ve vakıf mütevellisinin kontrolünde yapılacaktır. Vakıf gelirlerinden artan para ile her sene on iki Rebiu'l-evvel günü Hz. Peygamber'e mevlid-i şerif okunacaktır. Valiler, büyük vezirler ve mirler vakfın fahri denetleyicisi olacaklardır. Baş müderris Emrullah Efendi'nin vefatından sonra medreseye müderris ve vaiz olarak atanacak olanın tefsir, hadis ve fıkhı iyi bilen kimse olması gerekmektedir. Talebelerin ikamet ettiği odalarda onlar dışında kimse kalamaz, buna izin verenin üzerine "Allah'ın laneti olsun" bedduası bulunmaktadır. Bu maddeler vakfiyenin medrese ile ilgili bölümdendir. Böylece medrese binası 1706 tarihinde Travnik'in girişinde bulunan Şumeçe mahallesinde inşa edilmiş ve eğitim-öğretimine başlamıştır.<sup>24</sup> Medresede görev yapan müderrislere bakıldığında Emrullah Şamiç Efendi'den sonra oğlu Muhammed Şamiç Efendi ve torunları bu göreve devam etmiştir. Ancak medresede en uzun müderrislik yapan Sirac Korkut'un büyük dedesi Ak saçlı müftü olarak bilinen Derviş Muhammed Efendi, oğlu Muhammed Hazim

<sup>21</sup> Alija Bjetić, "Elçi İbrahim Paşin Vakuf u Travniku", *el-Hidaje V* (1941-42), 5.

<sup>22</sup> İsmet Kasumović, "Skolstvo i Obrazovanje u Bosanskom Ejaletu za Vrijeme Osmanske Uprave", *Kulturni Centar Mostar* (1999), 209.

<sup>23</sup> Alija Bjetić, "Elçi İbrahim Paşin Vakuf u Travniku", 9-10; Osman Lavić, "Travničke Vakufname," *Vakufi u Bosni i Hercegovini Zbornik Radova, Vakufi u Travniku* (Sarajevo: el-Kalem, 2019), 29.

<sup>24</sup> Enisa Gazija-Pajt, "Elçi İbrahim Paşina Medresa - Kontinuitet odgoja i obrazovanja", 81-84.



Efendi ve onun ahfadıdır.<sup>25</sup> Medresenin tarihçesi ve müfredatına diğer çalışmalarımızda yer verildiğinden burada değinilmeyecektir.<sup>26</sup> 1941 yılında İkinci Dünya Harbi vuku bulduğundan medrese eğitimine kendi binasında devam edemeyip Travnik'in içinde daha güvenli mekânlarda sürdürülmüştür. Savaş nihayete erdikten sonra iş başına gelen komünist idare medreseye kilit vermiştir. Böylece iki yüz elli yıla yakın süren ve Korkut ailesiyle özdeşleşen bu müessesenin eğitim-öğretimi sona ermiştir. Sirac Korkut da müderrislikten men edilmiştir. Medrese binası komünizm döneminde farklı şekillerde kullanılmıştır. Bir dönem yaşlılar evi, daha sonra Travnik Hastanesinin Psikiyatri Bölümü, evsiz insanların barınağı ve bir dönem kaderine terk edilmiş vaziyette idi. Hatta bir ara yıkılması için önerilerde bulunanların söz konusu olduğundan bahsedilmektedir. 1983 yılında onarmak ve daha sonra mobilya mağazası olarak kullanmak adına Sipad firmasına verilmiştir.<sup>27</sup> Aliya İzzetbegoviç'in döneminde savaşın yoğun devam ettiği 08 Ekim 1994 tarihinde medrese binası tekrar aslına rücu ettirilmiş olup eğitim-öğretime halen devam etmektedir.<sup>28</sup>

#### 4. Korkut'un Hizmetleri

Sirac Korkut atalarının yolunu takip ederek el-Ezher Üniversitesi'nden mezun olduktan sonra 1932 yılı itibarıyla Elçi İbrahim Paşa Medresesi'nde müderrislik yapmaya başlamıştır. Daha ziyade Arapça derslerini okutmuştur. Çok iyi bir vaiz olduğu rivayet edilmektedir. Travnik ve civarında vaaz ve irşat faaliyetleri ile meşhur olmuştur. Halk tarafından çok sevilen Korkut yoğun vaaz ve irşat faaliyetlerinden dolayı olsa gerek yazılı eser bırakamamıştır. Komünist rejim tarafından kapatılan Elçi İbrahim Paşa Medresesi'nin son müderrislerinden biri Korkut olmuştur.<sup>29</sup> Korkut Travnik'te kısa bir süre Devlet Şehir Okulu'nda muallim olarak da çalışmıştır.<sup>30</sup> Sirac Efendi genellikle yazları Travnik girişindeki Puticevo köyünde oturmuş, kışları ise Travnik'in Donje Osoje mahallesinde ikamet etmiştir. Elçi İbrahim Paşa Medresesi'ndeki görevi ve vaaz programlarının dışında evde de tedrisata devam ettiği nakledilmektedir.

<sup>25</sup> Enisa Gazija-Pajt, "Elçi İbrahim Paşına Medresa - Kontinuitet odgoja i obrazovanja", 93-99.

<sup>26</sup> Bu konuda bkz. Merzuk Grabus, "Bosna'da Bir İlim ve Aksiyon Geleneği: Derviş Spahiç Efendi: Hayatı, Medresesi, Öğrencileri ve Eserleri", *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2020), 64-88.

<sup>27</sup> Sulejman Posavljak, "Elçi İbrahim Paşına Medresa u Travniku, Glasnik Rijaseta Islamske Zajednice u BiH", 1-3-LVIII (1996), 116-117.

<sup>28</sup> Enisa Gazija-Pajt, "Elçi İbrahim Paşına Medresa - Kontinuitet odgoja i obrazovanja", 103.

<sup>29</sup> Enisa Gazija-Pajt, "Elçi İbrahim Paşına Medresa - Kontinuitet odgoja i obrazovanja", 99.

<sup>30</sup> Arhiv Srednje Bosne, fascikla br. 19, god. 1939-43.

Çocuklarına yazın sabah namazından sonra Kur'ân ve Fıkıh derslerini okutmuş, kışın ise bu faaliyetlerini akşam namazından sonra yapmıştır. Evde yaptığı ders faaliyetlerine civar köylerde oturan ve imamlık vazifelerinde bulunan bazı hocalar da katılmıştır. İlmî meselelerin yanı sıra komünist idarenin getirdiği zorluklarla karşı karşıya gelen hocalar Sirac Korkut Efendi ile sıkça bir araya gelmiş ve gerekli hususları onunla istişare etmişlerdir. Rasim Grabus Eşfendi<sup>31</sup>, İbrahim Hadzic Efendi<sup>32</sup> ve Şefket Ljubovic Efendi gibi hocalar buna örnek olarak verilebilir. Sirac Korkut Efendi köyü atalarının mirası olarak telakki etmiş ve ondan kopmak istememiştir. Gerek şehirde gerekse civar köylerde kendisinin ve babası Muhammed Asım Efendi'nin büyük hizmetleri ve halk nazarında itibarları söz konusu olmuştur. Bütün bu hizmetleri ve itibarları 1940'lı yıllarda iş başına gelen komünist idarenin gözünden kaçmamış ve kendisinin şahsında Korkut ailesine büyük zulümler reva görülmüştür.<sup>33</sup>

## 5. Komünist İdarenin Korkut Ailesine Yönelik Zulmü

1945 yılında iş başına gelen komünist idare Bosna Hersek Müslümanlarına pek çok alanda baskı uygulamış ve mevcut uygulamalara son vermiştir. Bu değişiklikler halk nazarında büyük meselelere dönüşmüş ve belli yerlerde tepkilere yol açmıştır. Yapılan yeniliklere bakıldığında toplumsal anlamda olduğu gibi insanların ferdî olarak yaşayış biçimine de müdahalelerin söz konusu olduğunu görmek mümkündür. Mesela kurumsal olarak bakılacak olursa Gazi Hüsrev Bey Medresesi hariç diğer bütün medreselere kilit vurulmuştur.<sup>34</sup> Kırsal bölgelerdeki cami ve mescitler okullara çevrilmiştir.<sup>35</sup> Çoğu vakıf malına el konulmuştur.<sup>36</sup> Osmanlı döneminden beri devam eden

<sup>31</sup> Rasim Grabus Travnik'in Krpeljići köyünden olup Velika Bukovica köyünde imamlık vazifesinde bulunmuştur. Hakkında bkz. Merzuk Grabus, Travnikli Âlim Yakub Hadzic Efendi; Hayatı, Şahsiyeti ve Hizmetleri, *Balikesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2021), 283-285.

<sup>32</sup> İbrahim Hadzic Travnik'in Mosor ve Bandol köylerinde imamlık yapmıştır. Hakkında geniş bilgi için bkz. Muharem Omerdić, "Merhum hadzi İbrahim ef. Hadzic", *Preporod* 6/577- XXV (1995), 31.

<sup>33</sup> İbranović, *Porodica Korkut i Njen Doprinis Našoj Kulturnoj Baštini*, 23.

<sup>34</sup> İsmet Veladžić, Enes Karić, "Gazi Husrev Begova Medresa Od Oslobođenja Do Danas", 450 *Godina Gazi Husrev Begove Medrese u Sarajevu* (Sarajevo: Gazi Husrev Begova Medresa, 1988), 97-98.

<sup>35</sup> Enes Durmišević, "Prestanak Važenja šerijatskog Prava Kao Pozitivnog Prava 1945. godine u Bosni i Hercegovini", *Prošlost-sadašnjost-budućnost* 11-12, (2007), 1063.

<sup>36</sup> Radmila Radić, *Država i verske zajednice 1945-1970* (Beograd: İnis, 2002), 1/179; Ayrıca Travnik'teki vakıfların durumu hakkında bkz. Adil Lozo, *Nacionalizacija i Uzurpacija*

Şerî mahkemeler 05 Mart 1946 tarihinde kapatılmıştır.<sup>37</sup> Travnik'te Elçi İbrahim Paşa Medresesi'nin yanı sıra Osmanlı döneminden kalma Vezir Konağı yıkılmıştır.<sup>38</sup> Bütün bunlar Müslüman halkı tedirgin etmiştir. Ancak Komünist rejimi bununla da kalmamış özel hayatlarına da müdahalelerde bulunmuştur. Mesela din adamları takibat altına alınmış ve bir kısmı düzmece sebeplerden dolayı hapis cezasına mahkûm edilmiştir.<sup>39</sup> Kadınların çarşaf, ferace ve peçe takmaları yasaklanmış, takmaları halinde 20.000 dinar para ve 2 yıl hapis cezası verilmiştir.<sup>40</sup> Bazı bölgelerde bu karara isyan ve direnmeler söz konusu olmuşsa da komünistler bunları bastırmıştır. Örneğin Foça, Travnik vb. şehirlerde çarşaf, ferace ve peçe yasağına karşı çıkmıştır ancak komünistler isyanları bastırılmış ve dönemin gazetelerinde çarşaf, ferace ve peçelerini çıkaran kadınları haber yapmak suretiyle uygulamalarının halk tarafından benimsendiğini göstermeye çalışmışlardır.<sup>41</sup> Bütün bu olumsuz uygulamalara Korkut ve ailesi de tabi tutulmuştur. Korkut bu dönemde komünist ideolojisine dirense de baskılar devam edecektir. Zaman içinde mallarına el konulmuş ve ideolojik baskılarını arttırarak Korkut takibat altına alınmıştır. Yaşanan bütün olumsuzluklar Korkut'un sağlığının bozulmasına sebebiyet vermiştir. Memleketin ve Korkutların üzerine çöken kara bulutların farkında olan Sirac Korkut 1949 yılında rahatsızlandığında ailesini ve Korkut ailesinden gelen ulemanın geleneğini korumak için bir vasiyet mektubu yazmıştır.<sup>42</sup>

## 6. Sirac Korkut Efendi'nin Vasiyeti

Korkut, komünistlerin yaymaya çalıştığı ateizm propagandalarına karşı ailesini korumak uğruna var gücüyle çalışmıştır. Bunun en bariz örneği 1949 yılında hastalandığında ailesine bıraktığı vasiyetidir. Vasiyet şu şekildedir:

---

*Vakufske İmovine u Travniku, Vakufi u Bosni i Hercegovini Zbornik Radova* (Sarajevo: Vakufi u Travniku, 2019), 137-146.

<sup>37</sup> Durmišević, "Prestanak Važenja šerijatskog Prava Kao Pozitivnog Prava 1945. godine u Bosni i Hercegovini", 1063.

<sup>38</sup> Hamdija Kreševljaković, *Saraji ili Dvori Bosanskih Namjesnika, (1463-1878)* (Sarajevo: Nase Starine III, 1956), 15-16.

<sup>39</sup> Bu konuda bkz. Abdullah Budimlija, "Moja sjećanja", *BZK Preporod* (2004), 79.

<sup>40</sup> Službeni list Narodne Republike Bosne i Hercegovine, 32, god. VI, Sarajevo, 5 Oktobar (Ekim) 1950, 427.

<sup>41</sup> Fikret Karčić, "Primjena Zakona o Zabrani Nošenja Zara i Feredze u BiH", *Novi Muallim XI* (2013), 53, 56.

<sup>42</sup> İbranović, *Porodica Korkut i Njen Doprinos Našoj Kulturnoj Baštini*, 23-24.

“Bu belgeye imza atan bizler Cenab-ı Hakk’a yemin eder ve babamıza, amcamıza ömür boyu aşağıdaki prensiplere uyacağımıza dair şeref sözü veriyoruz:

İyi çalışacağımıza, zihnimize, kalbimize ve ruhumuza sadece ve sadece her iki dünyada faydalı olan ilmi nakşedeceğimize; o ilim ki İslâm dininin yüce kanununa, Kur’ân-ı Kerîm’e ve atalarımızın tabi olduğuna mutabiktir. Okunması zorundan olan ve temiz olmayıp zararlı olan fikirler zihnimizde ve duygularımızda yer etmemesi gerekir. Sadece zorunda kalındığında onlar kullanılabilir.

Ömür boyu beş vakit namaz kılacağız. Zaruri durumda kılınamayan namazları ilk fırsatta kaza edeceğiz.

Güç ve baskı karşısında dayanılamayan noktaya gelindiğinde kısa veya uzun bir süre dinî vazifeleri terk etmek durumunda kalındığında o vakit içimizde baskı bittiği gün tekrar normal hayata döneceğimize ve bu görevleri deruhte edeceğimize sağlam niyet taşıyacağız.

Gelebilecek hiçbir muhtemel güç dinimizin temel esası olan (la ilahe illallah) hakkında bizi tereddüde düşüremeyecek ve Allah’a olan imanımızı ve O’na (c.c.) karşı mesuliyetimizi içimizden sökemecektir.

Arapça öğrenmeye gayret eder ve onun vasıtasıyla dinimizi temel kaynaklardan öğrenmeye ve atalarımızın geleneğini sürdürmeye devam edeceğiz. Böylece evlerimizde bulunan kitaplardan gömülen hazineleri çıkararak onları ihya etmiş olacağız.

Hangi okulu bitirsek bitirelim ve hangi mevki makamda bulunursak bulunalım hiçbir zaman köyümüze ve köy işlerine yabancılaşmayacak ve her fırsatta köyde olanlarımıza maddi ve fizikî yardımda bulunacağız.

Eğer oğlum ve yeğenim verdikleri sözde sadık olurlarsa onlara hayır dua bırakacağım ve onlara hakiki baba ve her anlamda hayır isteyenleri olmuş olacağım. Aksi takdirde aramızda manevî bağ ve her türlü duygu düşmüş olacaktır. Geride hiçbir babalık hassasiyeti kalmayıp sadece kaba kan bağı kalmış olacaktır.

Bu aldığımız karara hemen imza atmış ve uygulamaya koymuş olacağız. Bu yüce yeminimizden asla dönmeyecek ve şerefli sözümüzü geri almayacağız.

Bu karar her sene buraya imza atanların huzurunda iki defa okunacaktır.”

Yukarıdaki metnin altına 17 Temmuz 1949 tarihinde Sirac Korkut Efendi, oğlu Beşir Korkut ve yeğeni Hazım Korkut imza atmışlardır. Metnin oluşturulduğu yer Puticevo köyüdür.<sup>43</sup>

Mektupta zikredilen meselelere bakıldığında Sirac Korkut’un komünist idarenin karşısında kapıldığı dehşeti görmek mümkündür. Korkut’un bu mektupta ailenin başına gelebilecek daha büyük sıkıntıları öngördüğü ve kendince tedbir almaya çalıştığı görülmektedir. Zaruret içinde olduğunda nasıl hareket edileceğini dile getirmesi de bunun delilidir. Mektubun son maddesinde buna uygun hareket edilmezse çocuklarını reddetmiş olacağını ifade etmesi geleneğimizde bulunan vakfiyelerin beddua kısımlarını andırmaktadır.

Komünist idaresi kendi ideolojisine aykırı gördükleri âlimleri ve ailelerini sistematik bir şekilde yok etmek ve zayıflatmak için uğraş vermişlerdir. Temel gayeleri bu tür ailelerin halk nazarında itibarlarını sarsmak ve halk gözünden düşürmek olmuştur. Bu tür faaliyetlerini değişik şekillerde uygulamışlardır. Onlardan biri ailenin geleneğine ve şerefine leke sürmek tarzında olmuştur. Başka bir ifadeyle komünistler bu tür ailelerin kızlarını gayrimüslim ile evlendirmek suretiyle halk nazarında itibarlarını düşürmeye çalışmışlar ve bu evlilik meselesi partilileri tarafından bir vazife olarak yerine getirilmiştir. Böyle bir şeyi gerçekleştirmek suretiyle halka “bir âlimin kızı gayrimüslim veya bir ateistle evlenebiliyorsa diğerleri de yapabilir” mesajını vermeye çalışmışlardır. Bu uygulama hem âlim ailelerini derinden sarsmış ve Müslüman kitlelerince gözden düşürülmüş hem de İslâm’ın prensiplerince haram olan evliliği meşrulaştırarak memlekette ateist düşünce ve yaşayışın zeminini oluşturmuştur. Elli yıllık komünist-sosyalist iktidar her anlamda nüfuz etmiştir. Maalesef Korkut ailesi de bundan etkilenmiş ve kısmen yukarıda zikredilen uygulamalara duçar kalmıştır. Sirac Korkut ve Besim Korkut’un vefatıyla Korkut Ailesi’nden olan ulema da tarihe karışmıştır.<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> Mektubun aslı Travnik’te yaşayan Radoslić ailesinde bulunmaktadır. Mektubu orijinal haline bağlı kalarak Türkçeye çevirdik; İbranović, *Porodica Korkut i Njen Doprinis Našoj Kulturnoj Baštini*, 252.

<sup>44</sup> İbranović, *Porodica Korkut i Njen Doprinis Našoj Kulturnoj Baštini*, 34-35.

## 7. Korkut Kütüphanesi

Sirac Efendi'nin mensup olduğu Korkut ailesi ilim ve irfanın yanı sıra vakıflarıyla tanınan bir ailedir. Mesela dedesi Derviş Muhammed Korkut'un 1872 yılında Elçi İbrahim Paşa Medresesi Kütüphanesine klasik el yazma eserlerinden olan bir koleksiyonu vakfettiği nakledilmiştir. Aynı şekilde aile yadigarı olarak devam eden Sirac Korkut'un Puticevo'daki evlerinde özel aile kütüphaneleri söz konusuydu. 1970 yılında Bosna Hersek'in önemli âlimlerinden Mahmud Traljić<sup>45</sup>, Omer Mušić<sup>46</sup> ve Mehmed Mujezinović<sup>47</sup> yedi gün boyunca ilgili kütüphanedeki kitapların sayımını ve tasnifini yapmaya çalışmışlardır. Daha sonra bu kütüphane Saraybosna'daki Millet Kütüphanesine taşınmıştır. Ancak Traljić'in ifadesine göre ailenin son temsilcisi ve Sirac Korkut'un amcasının oğlu Besim Korkut'un fiyat hususunda ilgililerle anlaşamaması üzere bu kütüphanenin izi kaybolmuştur.<sup>48</sup> Kütüphane tasnifinin yedi gün sürmesi zenginliğini göstermesi açısından manidardır. Bununla birlikte akibetinin meçhul oluşunu da dönemin komünist rejiminin Korkut ailesine karşı uyguladığı zulüm zincirinin son halkası olarak görmek mümkündür.

## 8. Vefatı

Komünist idare kurulduktan sonra yapılan baskılar neticesinde Sirac Korkut verem hastalığına yakalanmış ve üç yıl kadar bu amansız hastalıkla mücadele etmiştir. Travnik Hastanesinde tedavi göre Korkut'un namaz kılmasına dahi hastane görevlileri karşı çıkmış ve zorluklar içinde namazlarını eda edebilmiştir. Korkut 1952 yılında 47 yaşında iken vefat etmiş ve Travnik girişinde bulunan İbrahim Dede Türbesi mezarlığına defnedilmiştir.<sup>49</sup>

<sup>45</sup> Mahmud Traljić hakkında bk. Enes Karić, "Mahmud Traljić-Tradicionalni Bosanski Alim u Dobu Modernizma", *Znakovi Vremena*, 12/45-46, (2009), 10-20.

<sup>46</sup> Hafız Omer Mušić Muhammed Tayyip Okıç Hocanın en yakın arkadaşlarından Hakkında bkz. Muhammed Tayyip Okıç, "Merhum Prof. Ömer Mušić", *Hakses Dergisi* (Haziran 1974), Ayyıldız matbaası, 1974, 10-13; Omer Nakičević, *Hafiz Omer Mušić, Profesor (1903-1972)* (Tešanj: Planjax, 2012); Mahmud Traljić, *Istaknuti Bošnjaci* (Sarajevo: Rijaset IZ u BiH, el-Kalem, 1998), 239-243.

<sup>47</sup> Bosnalı araştırmacı ve yazar. Hakkında bk. Muhammed Aruçi, "Mehmet Müezzinoğlu", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/495.

<sup>48</sup> İbranović, *Porodica Korkut i Njen Doprinis Našoj Kulturnoj Baštini*, 19.

<sup>49</sup> İbranović, *Porodica Korkut i Njen Doprinis Našoj Kulturnoj Baštini*, 24.

## Sonuç

Sirac Korkut Efendi 20. yüzyılın ilk yarısında Travnik tarihinde iz bırakmış önemli âlimlerden biridir. Travnik Elçi İbrahim Paşa Medresesi'nde müderrislik yapmıştır. Aynı zamanda Travnik bölgesinde bir aksiyon ve ilim adamı olarak tanınmış ve halk nezdinde itibar görmüştür. İslâm'a ve Osmanlı ilmî kültürünü temsil eden atalarından tevarüs ettiği geleneğe ömrünün sonuna kadar bağlı kalmış ve bu dava uğruna mücadele vermiştir. Verdiği dersler ve yetiştirdiği öğrenciler aracılığıyla söz konusu geleneğin sonraki nesle aktarılmasında önemli bir rol üstlenmiştir. Nicelerinin siyasî yapıya göre hareket ettiği komünizm döneminde kendisi baskılara boyun eğmemiş ve prensiplerinden taviz vermemiştir. Duruş ve vakar sahibi olan Korkut, komünist ve ateist düşüncelerin bu topraklarda İslâm ve Müslümanlar için arz ettiği tehlikenin boyutu karşısında nasıl hareket edileceği meseleleriyle dertlenmiştir. Sirac Korkut yüzyıllar boyunca Travnik'te dinî otorite olarak kabul edilen Korkut ailesinin son âlimi ve temsilcisidir. Onun vefatıyla birlikte Korkutların âlim zinciri sona ermiştir. Araştırmada ulaşılan sonuçlardan görüldüğü üzere Korkut ailesinin ve özellikle Sirac Korkut'un hayatının ve mücadelesinin araştırılması ve kayıt altına alınması ilim dünyası adına önemlidir.

## Kaynakça

- Aruçi, Muhammed. "Mehmet Müezzinoviç", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/495.
- Bejtić, Alija, "Elçi Hadži İbrahim-pašin vakuf u Travniku - prilog kulturnoj povijesti Travnika". *el-Hidaye* 1 (1942), 4-9.
- Bejtić, Alija. "Derviş M. Korkut kao kulturni i javni radnik". *Oslobodjenje*, (1974), 18.
- Budimlija, Abdullah. "Moja sjećanja". *BZK Preporod*, (2004), 79.
- Dautović, Ferid. Kasim ef. Dobrača, Zivot i Djelo. 1. Baskı, Sarajevo: el-Kalem Yayınları, 2005.
- Duranović, Elvir. "Travničko Muftijstvo i Travničke Muftije od 1680-1930. Godine", *Takvim za 2014*. 239-256. Sarajevo, Rijaset islamske Zajednice u Bosni i Hercegovini, 2014.
- Durmisević, Enes. "Prestanak Važenja šerijatskog Prava Kao Pozitivnog Prava 1945. godine u Bosni i Hercegovini", *Prošlost-sadašnjost-budućnost, Pravni fakultet Univerziteta*, 11-12 (2007), 1055-1072.
- Gafić, Mustafa, *Derviš M. Korkut Kazivanja o Travniku*. Travnik: SİP DD Borac, 1. Basım, 1998.

- Gazija-Pajt, Enisa, "Elçi İbrahim Pašina Medresa - Kontinuitet odgoja i obrazovanja". *Elçi İbrahim Pašina Medresa U Travniku 1706-2014*. 87-88, 90-91, 91-92. Travnik: Elçi İbrahim Pašina Medresa, 2014.
- Grabus Emına ile yapılan mülakat, 04.07.2002.
- Grabus, Merzuk, Travnikli Âlim Yakub Hadzic Efendi; Hayati, Şahsiyeti ve Hizmetleri, *Balikesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13, (Haziran 2021), 281-299.
- Grabus, Merzuk. "Bosna'da Bir İlim ve Aksiyon Geleneği: Derviş Spahiç Efendi: Hayati, Medresesi, Öğrencileri ve Eserleri". *Balikesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2020), 64-88.
- Haračić, Hajrudin A. *Derviš ef. A. Korkut-İbnul Ajn: Zivot i Djelo*. Sarajevo: el-Kalem, 2005.
- Hodžić, Dzevad. "Od Mektebi- Nuvvaba do Fakulteta İslamskih Nauka". *Zbornik Radova 2008*, Sarajevo: Rijaset islamske Zajednice u Bosni i Hercegovini, 2008.
- İbranović, Dzemail. *Porodica Korkut i Njen Doprinos Našoj Kulturnoj Baštini*. Saraybosna: Saraybosna Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Karčić, Fikret. "Primjena Zakona o Zabrani Nošenja Zara i Feredze u BiH". *Novi Muallim* XI (2013), 53-56.
- Kasumović, İsmet. "Skolstvo i Obrazovanje u Bosanskom Ejaletu za vrijeme Osmanske Uprave". Mostar: İslamski Kulturni Centar, 1. Basım, 1999.
- Kiel, Machiel. "Travnik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41/308-311. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Kreševljaković, Hamdija. *Saraji ili Dvori Bosanskih Namjesnika, (1463-1878)*. Sarajevo: Nase Starine III, 1956.
- Kreševljaković, Hamdija - Korkut, Derviş Muhamed. *Travnik u Prošlosti 1464-1878*. 1. Baskı Travnik: 1961.
- Kujović Mina, "Rezultati Prvih İzbora Za Općinsko Vijeće u Gračanici" (1910), *Godine, Proslost, Gračanički Glasnik*, 34.
- Lavić, Osman. "Travničke Vakufname", *Vakufi u Bosni i Hercegovini Zbornik Radova, Vakufi u Travniku*. Sarajevo: el-Kalem, 2019.
- Lozo, Adil. "Nacionalizacija i Uzurpacija Vakufske İmovine u Travniku", *Vakufi u Bosni i Hercegovini Zbornik Radova, Vakufi u Travniku*. 137-146. Sarajevo: el-Kalem, 2019.
- Mujezinović, Mehmed. *İslamska Epigrafika Bosne i Hercegovine*. Sarajevo: Publishing, 1998.
- Nakičević, Omer. "Hafiz Omer Mušić, Profesor (1903-1972)". Planjax, Tešanj, 2012.
- Okıç, Muhammed Tayyip. "Merhum Prof. Ömer Muşıç". *Hakses Dergisi* (Haziran 1974), 10-13.
- Omerdić, Muharem. "Merhum hadzi İbrahim ef. Hadzic". *Preporod* XXV 1995, 6/577, 31.



- Posavljak, Sulejman. "Elçi İbrahim Pašina Medresa u Travniku". *Glasnik Rijasete İslamske Zajednice u BiH* 1-3-LVIII (1996), 116-117.
- Radić, Radmila. *Država i verske zajednice 1945-1970*. Beograd: Inis, 2002.
- Službeni list Narodne Republike Bosne i Hercegovine, broj 32, god. VI, Sarajevo, 5 Ekim 1950, 427.
- Sošić, Dzevdet. *İslamska Pedagoška Misija i Praksa Derviş Ef. Spahića*. 2. Baskı. Travnik: Elci İbrahim Pašina Medresa Yayınları, 2015.
- Traljić, Mahmud. *Istaknuti Bošnjaci*. Sarajevo: el-Kalem, 1998.
- Veladžić, İsmet-Karić, Enes. "Gazi Husrev Begova Medresa Od Oslobodjenja Do Danas", *450 Godina Gazi Husrev Begove Medrese u Sarajevu*, 97-98. Sarajevo: Gazi Husrev Begova Medresa, 1988.

**Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı/ Contribution of Authors**

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütülmüştür.  
The research was conducted by a single author.

\*\*\*\*\*

**Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest**

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.  
There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

\*\*\*\*\*

**İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy**

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.  
This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

\*\*\*\*\*

**Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement**

Bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.  
In this study, the rules stated in the “Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive” were followed

\*\*\*\*\*

## RİVAYET SİSTEMATİĞİ AÇISINDAN ERKEN DÖNEM KÜFE TEFSİR BİLGİLERİNİN DEĞERİ\*

Fahri Çakan\*\*

### Öz

Hicrî 17. yılda Sa'd b. Ebî Vakkâs tarafından askerî bir garnizon olarak kurulan Küfe şehri, İslamiyet'in ilk dönemlerinde ilmi faaliyetlerin yoğun olarak gerçekleştirildiği merkezlerden biri olmuştur. İlk başlarda oldukça az bir nüfusa sahip olan bu şehir, çeşitli bölgelerden kendisine doğru gerçekleşen göçlerle büyük bir değişime uğramış; inanç, etnik köken ve kültür yönünden farklılıklar taşıyan yeni sakinleriyle büyük bir merkeze dönüşmüştür. Şehirdeki tefsir çalışmaları ise Hz. Ömer tarafından özel bir seçimle muallim olarak buraya gönderilen Abdullah b. Mes'ûd ile başlamıştır. O, yaklaşık 10 yıl süreyle mukim olduğu bu şehirde gerek düzenli olarak gerçekleştirdiği ders faaliyetleri gerekse alelade ortamlarda yürüttüğü çalışmalarla, tefsir sahasında önemli bir birikim ortaya çıkarmıştır. Sonraki süreçte ise onun ders halkalarında yetişmiş talebeler ile bu birikim daha da geliştirilerek bir ekol hüviyetine kavuşmuştur. Bu çalışmada erken dönemde Küfeli müfessirler tarafından inşa edilmiş tefsir mirası incelenmiştir. Ancak bu inceleme metin/içerikten ziyade söz konusu mirasın aktarılmasına vasıta olan senetler üzerinden yapılmıştır. Çalışmanın amacı ise hem bu birikimin sıhhatini tespit etmek hem de râvilerin senetlerde, hoca talebe ilişkisi üzerinden şekillenen kaynak noktasındaki yönelimlerini belirleyerek Küfe tefsir faaliyetlerinin ekol hüviyetindeki yapısını ortaya koymaktır. Küfe tefsir mirası muhtelif alanların pek çok kaynak eseri tarafından kaydedilmiş durumdadır. Ancak senetlerinin orijinal halleriyle muhafaza edildiği en önemli eser Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin (öl. 310/923) *Câmiu'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân* adlı tefsiridir. Dolayısıyla senetler bu eser üzerinden tespit edilmiştir. Ne var ki mezkûr eserdeki Küfeli müfessirlere ait bilgilerin senetleri, sayısal olarak bu çalışmanın kapsamını aşacak bir seviyede bulunmaktadır. Bu sebeple çalışmada senetlerle ilgili bir sınırlandırmaya gidilmiş ve merfû, mevkûf ve maktû kategorilerini kapsayan her bir bölümde en fazla tekrarı bulunan senetler incelenmiştir. Buna göre söylemek gerekirse tekrarlarıyla birlikte ekolün 238 haberine taşıyıcılık yapmış 48 senet değerlendirmeye tabi tutulmuş ve çoğunun muttasıl bir vasfa sahip olduğu görülmüştür. Bazı senetlerin ise ittisâl şartlarından yoksun olmaları sebebiyle mürsel/münkati' seviyesinde kaldığı anlaşılmıştır. Ekolün birçok temsilcisi bulunmakla birlikte bu bilgilerin aktarılmasında genellikle, Alkame b. Kays (öl. 62/682), Mesrûk b. Ecda' (öl. 63/683), İbrahim b. Yezîd en-Nehaî (öl. 96/714) ve Amir b. Şerâhil eş-Şa'bî (öl. 104/722) gibi temsilciler görev almıştır. Haberlerin kaynağında ise genellikle Abdullah b. Mes'ûd

\* Bu makale, yazarın Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde hazırlanmakta olan *Tarihî ve Kültürel Bağlamı İtibariyle Küfe Tefsir Ekolü (Hicrî İlk İki Asır)* isimli doktora tezinden üretilmiştir.

\*\* Öğr. Görevlisi, Balikesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'ân Okuma ve Kıraat Bilim Dalı.

e-mail: fahri.cakan@balikesir.edu.tr, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0095-6585>

**Atıf/Citation:** Çakan, Fahri. "Rivayet Sistematiği Açısından Erken Dönem Küfe Tefsir Bilgilerinin Değeri". *BAiD* 15 (Haziran 2022), 347-376.

yer almıştır ki bu durum erken dönemde ortaya çıkan Kûfe tefsir birikiminin ekol seviyesindeki yapısının en önemli göstergelerinden birisidir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kûfe, Sened, Merfû, Mevkûf, Maktû.

## THE VALUE OF EARLY PERIOD KUFA TAFSİR DATAS IN TERMS OF NARRATION SYSTEMATICS

### Abstract

The city of Kufe, which was established as a military garrison in the 17th year of Hijri by Sa'd b. Ebî Vakkâs, became one of the centers where scholarly activities were carried out intensively in the early periods of Islam. This city, which had a very small population in the beginning, has undergone a great change with the migrations from various regions towards it and has turned into a big center with its new residents who differ in terms of faith, ethnicity and culture. Tafsir studies in the city started with Abdullah b. Mas'ud, who was sent here as a teacher through a special election by the Caliph Omar. In this city where he has been a resident for about 10 years, he has created a significant scholarly knowledge in the field of tafsir, both through his regular lectures and his works in ordinary environments. In the next period, this knowledge was further developed with the students who were trained in his course circles and gained the identity of a school. In this study, the tafsir heritage built by the mufasssirs from Kufa in the early period has been examined. However, this examination was made on the chains of narrations that are the means of transferring the aforementioned heritage, rather than the text/content. The aim of the study is to determine the soundness of this scholarly knowledge and to reveal the school-like structure of the Kufa tafsir activities by determining the orientation of the narrators in the chains which is shaped by the teacher-student relationship. Kufe tafsir heritage has been recorded by many sources of various fields. However, the most important work in which the chains are preserved in their original form is the tafsir of Muhammed b. Cerîr et-Taberî (d. 310/923) named *Câmiu'l-Beyân fi Te'vili'l-Kur'an*. Therefore, the chains were determined through this work. However, the chains of the information belonging to the mufasssirs of the Kufa in the aforementioned work are at a level that exceeds the scope of this study numerically. For this reason, in the study, a limitation was made regarding the chains and the most repeated chains were examined in each section covering the categories of marfû, mawkûf and maqtû. According to this, 48 chains that were the carriers of 238 narrations of the school with their repetitions were evaluated and it was seen that most of them were connected. It has been understood that some chains remain at the mursal/munqati' level due to their lack of ittisal conditions. Although there are many representatives of the school, representatives such as Alkame b. Kays (d. 62/682), Mesrûk b. Ecda' (d. 63/683), İbrahim b. Yazîd an-Nehai (d. 96/714) and Amir b. Şerâhil al-Sha'bî (d. 104/722) generally took part in conveying this information. Abdullah b. Mes'ud was the one who usually took place at the source of the narrations, which is one of the most important indicators of the school-level structure of the Kufe tafsir knowledge that emerged in the early period.

**Keywords:** Tafsir, Kufa, Chain of narration, Marfû, Mawkûf, Maqtû.

### Giriş

İslâm'ın klasik coğrafyası olan Hicaz'da çok erken vakitlerde başlamış olan tefsir çalışmaları, dört halife döneminden itibaren bilhassa İbn Mes'ûd gibi bu sahada öne çıkmış sahâbenin, fethedilen bölgelere yerleşmesiyle, oldukça geniş bir alana yayılmıştır. Hicrî ilk asrın birinci yarısında meydana gelen bu gelişme,<sup>1</sup> aynı zamanda tefsir çalışmalarını inkişafına sebebiyet vermiştir. Zira din, kültür ve etnik köken olarak farklı nitelikleri bulunan bu bölgelerde, yerel

<sup>1</sup> Hüseyin Akgün, *Hadis Rivayet Coğrafyası (Hicrî İlk 150 Yıl)*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2019), 39-40.

halktan pek çok kişinin din değiştirerek İslâm'a katılması hem din hem de onun temel referansı olan Kur'ân'a karşı büyük bir ilgi meydana getirmiştir. İşte bu ilgi ve onu karşılamak üzere sahâbenin ortaya koymuş olduğu gayretler, İslâm coğrafyasının tüm bölgelerinde, tefsir de dâhil olmak üzere yoğun bir ilmî atmosfer meydana getirmiştir.<sup>2</sup> Bunun yanında, Irak bölgesi başta olmak üzere muhtelif coğrafyalarda gerçekleşen yoğun nüfus hareketleri ve buna bağlı olarak ortaya çıkan sosyokültürel değişimler, ilmî faaliyetlere karşı biraz önce ifade ettiğimiz ilgiyi daha da derinleştirerek, büyük bir hız kazandığı tabiîn ve tebe-i tabiîn dönemlerinde onu sistemli bir faaliyet haline getirmiştir.<sup>3</sup>

Erken dönem ilmî mirasın inşa edildiği yerlerden biri de Kûfe şehridir. Hicrî 17. yılda Sa'd b. Ebî Vakkâs tarafından Irak coğrafyasında kurulmuş olan bu şehir, başlangıçta askerî niteliği haiz küçük bir yerleşim birimi omasına rağmen fetih hareketlerine bağlı olarak, muhtelif coğrafyalardan kendisine doğru gerçekleşen göçlerle kısa sürede büyük bir yerleşim yeri haline gelmiştir. Buradaki ilmî çalışmaları başlatan kişi ise Hz. Ömer tarafından özel seçimle, muallim olarak bu şehre gönderilen Abdullah b. Mes'ûd'tur.<sup>4</sup> O ve çalışmalarını onun usulüne bağlı olarak sürdüren kişiler, Hicrî ilk iki asrı kapsayan süreç içerisinde, başta tefsir olmak üzere hadis, fıkıh ve kıraat gibi alanlarda referans düzeyinde önemi bulunan bir birikim meydana getirmişlerdir. Söz konusu birikimin tefsirle ilgili olan kısmı, miktar, içerik, yöntem vb. yönleriyle aynı dönemde İslâm coğrafyasının diğer bölgelerindeki çalışmalardan ayrılarak, nevi şahsına ait bir karakter sergilemiştir. Bu karakterin açık bir şekilde gözlemlenebildiği alan ise bu birikimin taşıyıcısı durumunda olan isnat zincirleridir. Zira bu zincirler, nispet edildiği kişinin adalet ve zapt durumuna

---

<sup>2</sup> Nitekim Mesruk b. Ecdâ'nın beyanına göre İbn Mes'ûd gün boyu tefsir ile meşgul olmaktadır. Bk. Muhammed Hüseyin ez-Zehbî, *et-Tefsir ve'l-müfessirun* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1961), 1/65.

<sup>3</sup> Başlangıçta bu miras şifahi yollarla öğretilip aktarılmış olsa da Hicrî 1. asrın başları gibi çok erken tarihlerden itibaren yazıyla da kaydedilmiştir. Geniş bilgi için bk. Ömer Dinç, *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı* (Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 16 vd.

<sup>4</sup> Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Fütûhu'l-büldâ* (Beyrut:Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1988), 265; Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *Mu'cemü'l-kebir*, thk. Humedî b. Abdülmeccid es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994), 9/86.

göre değer kazandıkları gibi<sup>5</sup> senette yer alan râvilerin kaynak ve içerik noktasındaki tercih ve yönelimlerine de işaret etmektedir.

Yazılı bulunduğu kaynaklar açısından ifade etmek gerekirse ilk iki Hicrî asırda Kûfeli âlimler tarafından üretilmiş olan tefsir mirası, başta hadis olmak üzere kıraat, fıkıh, tarih, tasavvuf ve tabakât gibi muhtelif alanların eserlerine yayılmış durumdadır. Ancak rivayet sistematîğine göre bu mirasın analiz edilebileceği asıl örnekler, nakle dayalı bilgilerle ortaya konmuş olan tefsir eserlerinde yer almaktadır. Özellikle Taberî'nin *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân* adlı eseri, tarihsel önceliği,<sup>6</sup> merfû, mevkûf ve maktû tüm kategorilerdeki haberleri kapsaması,<sup>7</sup> ilk iki asırda ortaya konan tefsir malzemesini büyük oranda içeriyor olması ve senetleri genellikle, hazfe uğratmaksızın kendisine ulaşan halleriyle zikretmesi gibi yönleriyle öne çıkmakta ve senetlerin değerlendirilmesine daha fazla imkân sunmaktadır. Bu sebeple biz erken dönem Kûfe tefsir bilgilerinin senet tahlillerini, adı geçen eser ekseninde gerçekleştirmeye çalışacağız. Bunun yanında gerektiği durumlarda diğer eserlerde yer alan senetleri de değerlendirmemize dâhil edeceğiz. Ancak şu husus da belirtilmelidir ki senetler, mütevatir-âhad, sahih-zayıf-mevzu, âlî-nâzil vb. muhtelif açılardan kendilerini tanımlayan cerh ve ta'dîl kategorilerine sahiptirler.<sup>8</sup> Dolayısıyla onlara dair herhangi bir değerlendirme, mezkûr kategorilerin tamamını kapsaması gerekmektedir. Bizim çalışmamız da bu kategorileri içerecek şekilde gerçekleştirilecektir. Ancak biz bunu, senetlerin merfû, mevkûf ve maktû kategorilerine göre tasnif edildiği başlıklar halinde yapacağız. Ayrıca değerlendirilecek senetlerdeki kişilerin Kûfeli olması ve burada İbn Mes'ud ve talebelerinin ortaya koyduğu anlayışa bağlı

<sup>5</sup> Raşit Küçük, "İsnâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/154-159.

<sup>6</sup> Bu öncelik İbn Kesîr ve Süyûtî gibi âlimlerin rivayet tefsiri konusunda şöhret kazanmış eserlerine göredir. Zira tarihî veriler bu tarz bilgilerin çok daha eski zamanlarda kayda geçirildiğini göstermektedir. Nitekim Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-beyân* isimli tefsir eserinin kaynağı olarak dile getirdiği pek çok eser, Tâberî ve İbn Hâtîm'in eserlerinden daha eski tarihlerde yazılmıştır. Bk. Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî en-Nîsâbü'rî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Heyet (Cidde: Dâru't-Tefsîr, 2015), 1/75 vd.

<sup>7</sup> Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Tedribü'r-Râvi fî şerhi takrîbi'n-Nevvâi* (Riyad: Dâru Tayyibe, ts.), 1/219. Ayrıca bk. Ziya Türcan, "Hadis Rivayet Geleneği Ve Tefsir -el-Câmiu's-Sahîhu'l-Buhârî'nin Kitâbu't-Tefsîri Örneği-", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/29 (Haziran 2010), 249-282.

<sup>8</sup> Süyûtî, *Tedrib*, 1/59 vd.

bulunmalarına önem verildiğinden, bu kriterleri sağlamayan kişilerin yer aldığı senetler, değerlendirme dışı bırakılacaktır. Son olarak şunu da ifade etmeliyiz ki, *Câmiu'l-beyân* adlı eserinde Taberî, Kûfeli müfessirlerden 2758 adet tefsir bilgisi aktarmıştır.<sup>9</sup> Dolayısıyla incelemeye konu olabilecek bu miktarda bir senet bulunmaktadır. Ancak bu sayıdaki senedin hepsinin incelenmesi çalışma sınırları açısından mümkün olmadığından bir sınırlandırmaya gidilecek ve her bir bölümde, varyasyonlarıyla birlikte en fazla tekrar etmiş bulunan senetler değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

## 1. Merfû Seviyesindeki Haberlere Ait Senetler

Hatîb el-Bağdâdî tarafından sadece sahâbenin aktarımlarına hasredilmiş olan<sup>10</sup> merfû haber, literatürde, muttasıl veya munkatı/mürsel olsun Hz. Peygamber'e isnat edilen tüm bilgiler olarak tarif edilmiştir.<sup>11</sup> Bu tarife göre *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân* adlı tefsir eserinde, Kûfeli müfessirler tarafından rivayet edilmiş 286 adet merfû haber yer almaktadır. Bazısı mürsel kategorisinde bulunsa da<sup>12</sup> söz konusu haberlerin büyük bir kısmı Hz. Peygamber'den son râvisine kadar muttasıl senetlerle aktarılmıştır. Bu durumu

<sup>9</sup> Aslında Taberî'nin Kûfeli müfessirlere nispet ederek naklettiği haber sayısı yukarıda dile getirilen rakamdan daha fazladır. Fakat bazı senetler, muhtelif sebeplerle değerlendirme dışında tutulmuştur. Bunların başında ise sadece tek râvisi zikredilen haberler gelmektedir. Sayısı 150'yi bulan bu haberler, senet tahliline imkân vermediğinden değerlendirme dışı bırakılmışlardır. Bazı örnekleri için bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/68; 2/64; 3/247; 4/300; 5/251; 6/204; 8/366; 10/294; 14/497; 18/111. Yine bir kısım haberlerin ise alındığı sahâbe açısından şüpheli olması, onların değerlendirme dışında tutulmasını gerektirmiştir. Örnek vermek gerekirse Â-i İmrân suresi 27. ayetinin tefsiri sadedinde zikredilmiş olan haber böyle bir durum arz etmektedir. Söz konusu haber, tâbiîn tabakasındaki râvi tarafından hem İbn Mes'ûd'a hem de Selman-ı Fârisî'ye (öl. 36/656) isnat edilmiştir. Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/307. Fakat ismi "Ebû Osman es-San'ânî" olan bu kişi incelendiğinde görülmektedir ki, o, İbn Mes'ûd'tan değil daha ziyade Selman'dan aktarımlarda bulunmuştur. Bk. Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî, *et-Târîhu'l-kebîr* (Haydarabat: Dâiratü'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, ts.), 9/57; Mizzî, Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf, *Tehzîbül-Kemâl* (Beyrut: Müessesetür-Risale, 1980), 12/410. Bunun dışında meçhul râvi barındıran senetler de değerlendirilmeye alınmamıştır. Örnekler için bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/51-52; 3/520; 7/296; 8/255; 12/418; 17/277-278; 17/83; 19/192; 20/506-510; 21/229; 24/495-496.

<sup>10</sup> Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye* (Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 21.

<sup>11</sup> Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî, *el-Bâ'isü'l-hasîs fî ihtisâri ulûmi'l-hadis*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 45; Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, *Mukaddimetü İbnü's-Salâh*, thk. Nurettin İtr (Suriye: Dâru'l-Fikr, 1986), 45.

<sup>12</sup> Bazı örnekler için bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4/545; 5/411-412; 8/534; 10/493-494; 14/107, 395, 487; 15/519; 20/72, 291, 293; 22/521; 23/175.

rakamlarla bildirmek gerekirse, Kûfe tefsir faaliyetlerinde kullanılmış olan merfû haberlerin 33 tanesi tâbiîn tarafından diğer 253 haber ise sahâbe tarafından rivayet edilmiştir. Fakat her iki durumda da haberler, ekseri olarak sahih senetlerle aktarılmışlardır. Az sayıda haber ise senedinin çeşitli nitelikleri sebebiyle zayıf haber seviyesinde kalmıştır.<sup>13</sup> Yine Kûfeli temsilcilere ait bazı haberler, mevkûf düzeyinde bulunmasına rağmen, re'yi aşan içerikleri dolayısıyla hükmen merfû kategorisine dâhil edilmişlerdir. Bir örnek vermek gerekirse; İbn Mübarek (öl. 181/797)<sup>14</sup> ve İbn Ebî Hâtim (öl. 327/938)<sup>15</sup> gibi âlimler tarafından da nakledilmiş olan ve Taberî'nin "İbn Mes'ûd→Zâzân→İbnü's-Sâib→Antera→Muhammed b. Ubeyd" şeklindeki isnat formuyla kaydetmiş olduğu haber<sup>16</sup> böyle bir duruma sahiptir. Zira haber, her ne kadar senet yönünden mevkûf düzeyinde bulunsun da sem'iyât<sup>17</sup> türü bilgiler içermesi dolayısıyla hükmen de olsa merfû kategorisine dâhil edilmiştir.<sup>18</sup>

Taberî ekseninde söylemek gerekirse erken dönem Kûfe tefsir faaliyetlerinde mütedâvil olan merfû haberlerin ağırlıklı kısmı Abdullah b. Mes'ûd tarafından rivayet edilmiştir. O'nun tek başına kaynaklık ettiği merfû haber sayısı 123'tür ki bu sayı, ekole ait merfû haberlerin neredeyse %40'ına denk gelmektedir. Geriye kalan diğer haberler, bir kısmı Hz. Ömer, Hz. Âişe, Adiy b. Hâtem ve Übey b. Ka'b gibi Kûfe ile fiziken irtibatı bulunmayan kişilerden,<sup>19</sup> diğer kısmı

<sup>13</sup> Haberleri senet yönünden zayıf kılan birçok sebep olabilmektedir. Örneğin inkita' (senette ard arda gelen iki râvinin zaman bakımından birbirini görme ihtimalinin bulunmaması), haberin alındığı kişinin nesep veya adının değiştirilmesi, kelimelerin değiştirilerek birbirlerinin yerlerine kullanılması, râvinin meçhul kalması edilememesi vb. durumlar sebebiyle bazı haberler zayıf duruma düşebilmektedirler. Bk. Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Büstî, *Meâlimü's-Sünen* (Halep: Matbaatü'l-İlmiyye, 1932), 1/6.

<sup>14</sup> İbn Mübarek tarafından nakledilmiş bilgi için bk. Ebû Abdurrahmân Abdullah b. el-Mübârek b. Vâzih el-Hanzalî el-Mervezî, *ez-Zühd ve'r-rakâik*, thk. Habiburrahmân el-A'zamî (Beirut: Dâtu'l-Kütübü'l-İlmiyye, trs.), 1/497.

<sup>15</sup> İbn Ebû Hâtim'den nakledilen bilgi için bk. Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm müsne'den an Rasûlillâhi ve's-sahâbeti ve't-tâbiîn*, thk. Esad Muhammed et-Tayyib (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997), 3/954.

<sup>16</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8/363.

<sup>17</sup> Ehl-i Sünnet kelamında kabir hayatından başlayarak ahiret ahvâlini ifade etmek üzere kullanılan teknik bir kavramdır. Bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Usûl-ı Selâse", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/212.

<sup>18</sup> Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8/363 (5 no'lu dipnot).

<sup>19</sup> Klasik eserlerde yer alan bilgilerden anlaşılmalıdır ki yukarıda isimleri zikredilen sahâbeye ait bilgilerin Kûfe'ye taşınması, ekol temsilcilerinin çeşitli vesilelerle onların yaşadıkları



ise Hz. Ali, Huzeyfe b. Yemân,<sup>20</sup> Ebû Mûsa el-Eş'arî<sup>21</sup> ve Berâ b. Âzib<sup>22</sup> gibi bir vesileyle Kûfe'de bulunmuş kimselerden alınmıştır.<sup>23</sup> Söz konusu haberlerin %11'lik kısmı ise (33 adet) asıl kaynağına bizzat tâbiîn uleması tarafından isnat edilmiştir.

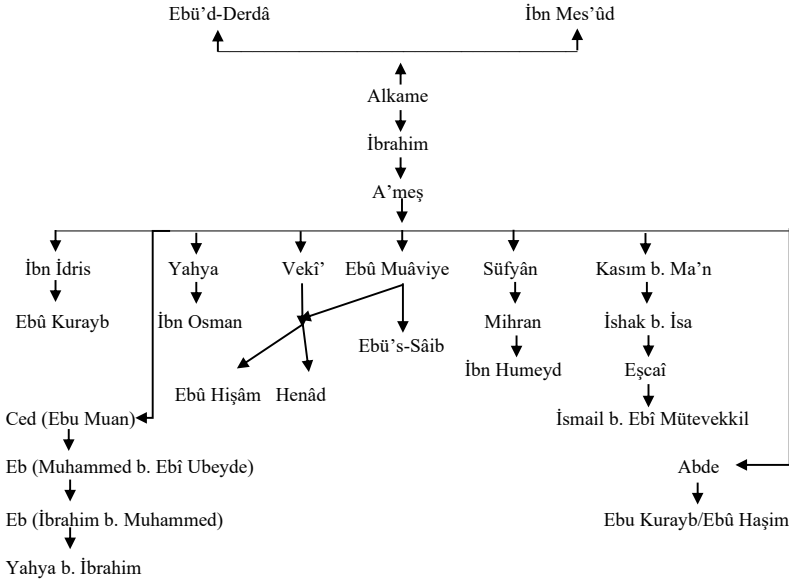
Çeşitli yönleri hakkında yukarıda bilgiler verdiğimiz merfû haberler, isnat zincirindeki kişilere göre birbirinden farklılaşmış olan pek çok senet formuyla aktarılmışlardır. Öyle ki tüm râviler aynı olmak kaydıyla bu senetlerden sadece 20 tanesi tekrar etmekte<sup>24</sup> diğerleri başkalarına göre bağımsız bir görünüm arz etmektedir. Fakat aynı haberler sahâbe, tâbiûn ve ondan nakleden üçüncü kişiye göre kategorize edildiğinde tekrar sayısı artmakta ve toplamda tüm haberlere ait 103 isnat formu ortaya çıkmaktadır. Buna göre Alkame b. Kays/İbrahim en-Nehâî sırlamasıyla oluşan form, en fazla tekrar eden isnat kalıbını teşkil etmektedir. Taberî'nin *Câmiu'l-beyân* adlı eserinde söz konusu kalıpla 20 adet merfû haber aktarılmıştır. Mesrûk b. Ecdâ'/Ebü'd-Duha ve Âmir

---

bölgelere yapmış oldukları ziyaretler aracılığıyla gerçekleşmiştir. Bir örnek vermek gerekirse ekolün ilk temsilcilerinden olan Esved b. Yezîd, Hac ve Umre ibadeti vesilesiyle tam 80 defa adı geçen sahâbenin yaşadığı şehirlere gitmiş ve bu kişilerden öğrenmiş olduğu bilgileri Kûfe'ye taşımıştır. Bk. İbn Ebu Hayseme, *Târîh*, 3/62; Ebu Nuaym, *Hilye*, 2/102; İsfahânî, *Seyru's-Selef*, 690; İbnül Cevzî, *Sifetü's-Safve*, 2/14; İbnü'l-Adîm, *Buğye*, 4/1857.

- <sup>20</sup> Huzeyfe b. el-Yemân Hz. Ömer zamanında Kûfe şehrine yerleşmiş olup (Bk. Beğavî, Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Muhammed b. Abdilazîz b. el-Merzûbân, *Mu'cemü's-sahâbe* (Kuveyt: Mektebetü Dâru'l-Beyân, 2000), 2/20) hicri 36 senesinde Medâin'de vefat etmiştir. Bk. İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım, *Târîhu Dimeşk*, thk. Ömer b. Girâme el-Umravî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 12/301.
- <sup>21</sup> Hz. Ömer tarafından Kûfe'ye vali olarak atanana Ebû Mûsâ el-Eş'arî, bir süre bu şehirde ikamet etmiştir. Bk. İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 32/22; Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Tezkiratü'l-huffâz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 1/22.
- <sup>22</sup> Hz. Ömer zamanındaki fetih hareketlerine katılmak için Kûfe şehrine yerleşmiş olan Berâ b. Âzib, Mus'ab b. Zübeyr valiliği esnasında yine bu şehirde vefat etmiştir. Bk. Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit, *Târîhu Bağdâd* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002), 1/528; İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe* (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 1/362.
- <sup>23</sup> Taberî'de Kûfeli müfessirler tarafından mezkûr kişilerden alınarak nakledilen 129 merfû haber yer almaktadır.
- <sup>24</sup> Söz konusu senetlerin 17 tanesi ikişer defa, 2 tanesi ise üç defa tekrar etmiştir. İki defa tekrar eden senetlerin Taberî tefsirinin Şâkir baskısında cilt ve sayfa numaraları şu şekildedir: 1/185-1/195; 4/58-17/50; 2/387-20/72-24/551; 23/175-24/552; 3/203-5/231; 15/519-22/521; 10/218-24/300; 24/300-24/300; 17/50-24/668; 22/511-24/668; 22/511-24/670; 21/126-21/127; 9/228-24/669; 8/252-19/304; 10/304-10/346; 10/304-10/352; 18/119-18/531; 16/600-16/603; Üç tekrarı bulunan senetlerin ise aynı eserdeki yerleri şu şekildedir: 2/387-20/72-24/551; 12/424-16/592-24/284.

b. Şerâhîl eş-Şa'bî/Dâvut b. Hind<sup>25</sup> dizilimleri ise taşıyıcılık yaptıkları 17'şer haberle ikinci sırada yer almışlardır. Bunların başka Zirr/Âsım 16,<sup>26</sup> Mesrûk b. Ecdâ'/Şa'bi 13,<sup>27</sup> Mesrûk b. Ecdâ'/Abdullah b. Mürre<sup>28</sup> ve Zâzân/Minhâl<sup>29</sup> dizilimine sahip senetler de 11'er defa tekrar eden halleriyle merfû haberlerin öne çıkan senet formları olmuşlardır. Diğer formlar ise birden altıya kadar değişen sayılarla tekrar etmişlerdir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi bu kategoride en çok tekrar eden form, Alkame b. Kays/İbrahim en-Nehâî silsilesiyle gelmiş olup baştan sona kadar değişen râviriyle aşağıdaki gibi bir görünüm sergilemiştir:



Kök yapısını Alkame, İbrahim ve A'meş'in oluşturduğu bu isnat kalıbıyla toplamda 11 haber nakledilmiştir. Dolayısıyla şemada 11 adet senet bulunmaktadır. Söz konusu senetlerin bir tanesi Ebu'd-Derdâ<sup>30</sup>, 10 tanesi de İbn Mes'ûd aracılığıyla asıl kaynağına isnat edilmiştir.<sup>31</sup> Senetlerin sıhhat

<sup>25</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/381, 382; 4/59; 5/411, 412; 17/50, 51; 20/72; 23/175; 24/551, 552, 670.

<sup>26</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/23, 24, 35; 3/525; 4/223, 5/184, 187, 232; 7/128; 12/250, 255; 22/503, 509;

<sup>27</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17/50; 19/305; 22/510, 511; 24/551, 668, 670.

<sup>28</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7/387, 390; 10/218; 24/300.

<sup>29</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 12/424; 16/592, 594, 595, 600, 603; 24/284.

<sup>30</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24/466.

<sup>31</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 11/494, 495; 17/541, 542; 19/112, 113; 22/521, 521; 24/466.

durumu ise şu şekildedir:<sup>32</sup> Kalıbın temel yapısını oluşturan Alkame b. Kays, İbrahim en-Nehaî ve A'meş, ilgili eserlerde, birbirlerine muttasıl olan güvenilir râviler olarak tanıtıldığından<sup>33</sup>, onlara kadar senet tam anlamıyla sahih bir görünüm arz etmektedir. Sonraki kısımda ise kalıbın temel yapısına İbn İdrîs>Ebû Kürayb,<sup>34</sup> Yahya>İbn Osman,<sup>35</sup> Veki'>Ebû Hişâm-Henad,<sup>36</sup> Ebû

<sup>32</sup> Şu hususu dile getirmek gerekir ki senetler râviler üzerinden analiz edileceğinden pek çok defa aynı râvinin birçok senette yer aldığı görülecektir. Dolayısıyla geçtiği her yerde aynı râvi hakkında bilgi vermek, anlamsız bir uzatmaya sebep olacağından bu durumdaki râviler, ilk geçtiği yerde tanıtılacak sonraki yerlerde ise tekrar ele alınmayacaktır.

<sup>33</sup> Bk. İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdurrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, *Mukaddimetü İbnü's-Salâh*, thk. Nurettin İtr (Suriye: Dâru'l-Fikr, 1986), 1/82; Süyûtî, *Tedrib*, 1/78.

<sup>34</sup> İbn İdrîs: Gerçek adı Abdullah b. İdrîs b. Yezid b. Abdurrahman el-Evdî olan İbn İdrîs, Kûfe'de meskûn olup, tebe-i tâbiîn tabakasına mensup bir kişidir. Bk. İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Münî', *Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), 6/389; İclî, *Ma'rifetü's-Sikât* isimli eserinde onu, sünnet konusunda sabit ve güvenilir bir kimse olarak tanıtmaktadır. Bk. İclî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih, *Ma'rifetü's-Sikât* (Arabistan: Mektebetü'd-Dâr, 1985), 7/59-60.

Ebû Kürayb: Bazı kaynaklarda Muhammed b. Alâî şeklinde bir isimle de yer almış olan Ebû Kürayb, Taberî'nin hocalarından birisidir. Kaynaklarda, asıl adının Ebû Kürayb Muhammed b. el-'Alâî el-Hemdânî olduğu bildirilen bu şahıs Kûfe'nin sakinlerinden birisidir. Cerh ve ta'dil âlimleri ondan gelen rivayetlerde herhangi bir sakıncanın bulunmadığını söylemişlerdir. Bk. Mizzi, *Tehzib*, 19/340; İbn Abdilhâdî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilhâdî, *Tabakâtü ulemâi'l-Hadîs* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle 1996), 2/165; Zehebî, *Tezkira*, 2/62.

<sup>35</sup> Yahya b. İsa: Ramle şehrindeki kısa ikameti sebebiyle Ramlî nisbesiyle de anılmakta olan Yahya b. İsa, ömrünün önemli bir kısmını Kûfe'de geçirdiği için Kûfiyyûn tabakasından sayılmıştır. Bazı kimseler onun, Şiîlik eğilimine sahip olduğunu söylese de Ahmed b. Hanbel tarafından hayırla yâd edilmiş ve vermiş olduğu haberlerin de güvenilir olduğu söylenmiştir. Bu sebeple Nesâî hariç diğer müellifler onun haberlerini kitaplarına kaydetme konusunda tereddüt göstermemişlerdir. Bk. Bedreddin Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Megâni'l-ahyâr fi ricâli Me'âni'l-âssâr*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2006), 2/221.

İbn Osmân: Taberî'nin hocalarından bir diğeri olan İbn Osman'ın cerh ve ta'dil durumu için bk. Abdurrahman Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî şerhu Câmi'i't-Tirmizî*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 8/117.

<sup>36</sup> Veki': Kaynaklarda asıl ismi Veki' b. Cerrâh er-Ruâsî olarak kaydedilmiş olan Veki', Kûfe'nin sakinlerinden olup başta A'meş olmak üzere birçok âlimden hadis dinlemiş, kendisinden de Ahmed b. Hanbel gibi muhaddisler rivayette bulunmuştur. Bk. Buhârî, *Târîh*, 8/179; İbn Hibbân, *Sikât*, 7/562. Çokça rivayeti bulunan Veki' tüm kaynaklarda güvenilir bir kimse olarak tanıtılmıştır. Bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/394; İclî, *Sikât*, 2/341.

Ebû Hişâm: Kaynaklardaki haliyle asıl ismi Muhammed b. Yezid Rifâe olan bu zat, Kûfe ehlinde olup, yaşadığı zamanda Iraklılar tarafından hadis konusunda otorite olarak görülmüş bir kimsedir. Bk. İbn Hibbân, *Sikât*, 9/109. Aynı zamanda kurrâlık yönü de bulunan Ebû Hişâm, Sikât müelliflerince rivayet ettiği haberler açısından son derece güvenilir bir kimse olarak kabul edilmiştir. Bk. İclî, *Sikât*, 2/434. İncelemekte olduğumuz senette olduğu gibi Veki' b. Cerrah ile muttasıl bir haldedir. Kütüb-i Sitte âlimlerinden Müslim ve Tirmizî de

Muâviye-Ebû Hişam>Henad,<sup>37</sup> Ebû Muâviye>Ebu's-Sâib,<sup>38</sup> Kâsım b. Ma'n>İshak b. İsa>Eşcaî>İsmail,<sup>39</sup> Abde>Ebû Kürayb-Ebû Haşım<sup>40</sup> ve Ceddî>Ebî>Ebî>Yahya

onun râvileri arasında yer almaktadır. Bk. Mizzî, *Tehzîb*, 27/25. Ebu Hâşım yoluyla nakledilmiş olan yukarıdaki haber, içeriği aynı olmak kaydıyla Buhârî ve Müslim tarafından da rivayet edilmiştir. Bk. Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsır en-Nâsır, Beyrut: Dâru't-Tavku'n-Necât, h.1422), 9/96 (No: 7297); Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Müsnedü's-sahîh*, thk. M. Fuad Abdülbâkî (Kâhire: Mektebetü'r-Rihâb, 2008), 4/2153 (No: 2794).

Hennâd: Vekî' b. Cerrâh ile silsile oluşturan bir diğer kişi Hennâd b. Serî'dir. Kûfe ehliinden olan Hennâd döneminin en büyük hafızlarından birisi olarak kabul edilmiştir. âlimler onu vermiş olduğu haberlerde son derece güvenilir birisi olarak görmüşlerdir. Bk. İbn Hibbân, *Sikât*, 9/246; İbn Abdî'l-Hâdî, *Tabakât*, 2/177. Bazı eserlerde o, dindar kimliği dolayısıyla Kûfe'nin rahibi olarak tanıtılmıştır. Bk. Fâlûcî, Ekrem Ziyâde, *el-Mu'cemü's-sagîr li ruvvâtî'l-İmâm İbn Cerîr et-Taberî* (Ürdün: Ed-Dâru'l-Eseriyye, ts.), 2/619. Güvenilir olan birçok hadis eserinde kendisinden yapılmış rivayetler yer almaktadır. Nesâî onu sika, İbn Ebû Hâtim ise doğru sözlü kimse olarak tanıtılmıştır. Bk. Mizzî, *Tehzîb*, 30/312; Zehebî, *Tezkira*, 2/70.

<sup>37</sup> Ebû Muâviye: Asıl adı Muhammed b. Hâzım olan Ebû Muâviye, Kûfe ehliinden olup döneminde bu şehrin en büyük muhaddislerinden birisi olan A'meş'e 20 yıl boyunca öğrencilik yapmıştır. Bk. Ebû Zür'a Abdurrahmân b. Amr b. Abdillâh ed-Dimaşkî, *et-Târîh* (Dimeşk: Mecmeul-Lugatî'l-Arabiyye, ts.), 303. İncelemekte olduğumuz senette kendisinde sonra gelen Hennâd es-Serî de onun râvileri arasında yer almaktadır. Bk. İbn Abdî'l-Hâdî, *Tabakât*, 1/423. Bazı âlimlerce Mürcie olmakla itham edilmiş olsa da sikât âlimleri onun güvenilir bir kimse olduğunu söylemişlerdir. İbn S'ad, *Tabakât*, 6/392; İbn Hibbân, *Sikât*, 7/442; İclî, *Sikât*, 2/236.

<sup>38</sup> Ebû's-Sâib: Tirmizî ve İbn Mâce gibi pek çok güvenilir kimsenin kendisinden hadis naklettiği bu zat, kaynaklarda sadûk bir kimse olarak tanıtılmıştır. Bk. İbn Hibbân, *Sikât*, 8/298; Ebû Bekir Bürkânî O'nun hadiste güvenilir ve âlim bir kimse olduğunu söylemektedir. Bk. Mizzî, *Tehzîb*, 11/219. Onun yer aldığı yukarıdaki senet sahih kategorisinde bulunmaktadır. Mahmud Şakir, A'meş>Ebu Muâviye>Ebû's-Sâib dizilimine sahip olan senedi âlf senet olarak değerlendirmiştir. Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 11/495 (3 no'lu dipnot).

<sup>39</sup> Kâsım b. Ma'n: Künyesi Ebû Abdullah el-Hüzelî olan Kâsım b. Ma'n, İbn Mes'ûd'un ikinci kuşak torunlarından birisi olup, yaşadığı dönemde Kûfe'de bir süre kadılık görevi icra etmiştir. İlmen çok yönlü bir kişiliği bulunan Kâsım b. Ma'n birçok kaynak eserde müctehid, İmam ve zamanın müftüsü olarak tanıtılmıştır. Bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/384; İbn Abdî'l-Hâdî, *Tabakât*, 1/302-303; Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Siyerü 'a'lâmi'n-nübelâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 8/190. Bazı kaynaklarda bildirildiğine göre o, fıkıh ve arapçada mahir, şiir ve hadiste de en fazla bilgiye sahip olan bir kişidir. Ondandır gelen bilgiler, tüm âlimlerce güvenilir olarak kabul edilmiştir. Bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh vet-Ta'dîl*, 7/121-122. Değerlendirmekte olduğumuz senette, onun, önceki ve sonraki kişilerle tam bir ittisâli bulunmaktadır. Bk. Mizzî, *Tehzîb*, 23/449-450.

İshak b. İsa: Müslim, İbn Mâce ve Tirmizî gibi bazı Kütüb-i Sitte müelliflerinin eserlerinde haberlerine yer verdiği İshak b. İsa, kaynaklarda doğru sözlü bir kimse olarak tanıtılmıştır. İncelediğimiz senette o, bir önceki kaynağı olan Kâsım b. Ma'n ile ittisâl halinde olduğu gibi sonraki kişi olan el-Eşcaî de onun râvileri arasında yer almaktadır. Bk. Mizzî, *Tehzîb*, 2/462-463.

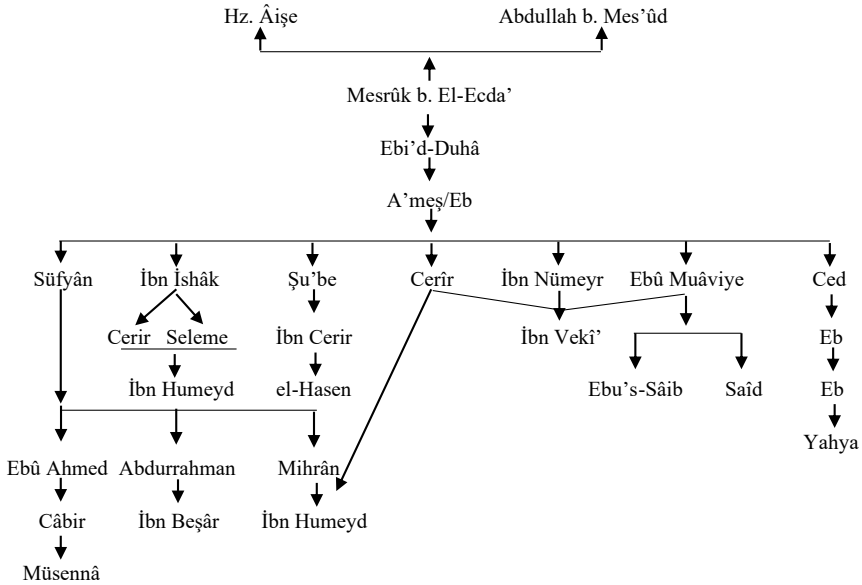
el-Eşcaî: Asıl adı İsmail b. Mütevekkil el-Hımsî olan Eşcaî, Nesâî ve Taberî alanının otoritesi konumunda bulunan kişilere hocalık yapmış olan bir kimsedir. Bk. Ebû Abdurrahmân Ahmed

b. İbrahim<sup>41</sup> dizilimleriyle eklenen senetler, râvilerinin ittisali ve sika oluşları sebebiyle kalıbın temel yapısına uyum göstermişler ve sahih bir nitelik arz etmişlerdir. Kök yapıdan sonra Süfyân>Mihrân>İbn Humeyd<sup>42</sup> dizilimiyle

- b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Meşihatü'n-Nesâî*, thk. Eş-Şerif Hâtim b. Ârif el-Avnî, (Mekke: Dâru Âlimi'l-Fevâid, h. 1423), 84. Zehebî'ye göre o, son derece vermiş olduğu haberler itibariyle sadûk bir kimsedir. Bk. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, *el-Kâşif* (Cidde: Müessesetü Ulûmi'l-Kur'ân, 1992), 1/249.
- <sup>40</sup> Abde: Kaynaklarda Abde b. Süleymân el-Kilâbî olarak tanıtılmış olan Abde, Kûfe ehlinde olup hadisteki birikimiyle şöhret kazanmış bir âlimdir. Bu birikimi o, dönemin en büyük ototritelerinden olan Âsım b. Ahvel ve Hişâm b. Urve gibi kimselerden edinmiştir. Bk. Zehebî, *Tezkira*, 1/227. İncelediğimiz senette onun hem öncesi hem de sonrasıyla ittisâli bulunmaktadır. Bk. Mizzî, *Tehzîb*, 18/531-532. Bunun yanında o, Ahmed b. Hanbel ve meşhur siyer müellifi İbn İshak'ın da en önemli kaynakları arasında yer almaktadır. Bu sebeple Ahmed b. Hanbel onu son derece güvenilir bir kimse olarak tanıtmıştır. Bk. İbn Abdî'l-Hâdî, *Tabakât*, 1/450. Diğer taraftan İbn Hibbân ve İclî gibi cerh otoriteleri de onun sika bir kimse olduğunu söylemişlerdir. Bk. İclî, *Sikât*, 2/108; İbn Hibbân, *Sikât*, 7/164.
- <sup>41</sup> İncelemekte olduğumuz bu senette, gerçek isminin yerine "ced" ifadesinin kullanılmış olduğu kişi Ebû Ubeyde b. Ma'n el-Mesûdî'dir. Hadis âlimleri, vermiş olduğu haberlere göre bu kişiyi güvenilir bir kimse olarak kabul etmişlerdir. Yer aldığı senette hem önceki hem de sonraki kişilerle muttasıl bir halde bulunmaktadır. Bk. İclî, *Sikât*, 2/414; Mizzî, *Tehzîb*, 34/63. Senette kendisinden sonra gelen ve gerçek isminin yerine "eb" ifadesinin kullanıldığı kişi ise onun oğludur. Muhammed b. Ebî Ubeyde hem babası hem de Veki'den bir çok rivayette bulunmuştur. Cerh ve Ta'dil âlimlerine göre sika vasfına sahip bir kimsedir. Bk. İbn Hibbân, *Sikât*, 9/46-47; Zehebî, *Târîh*, 5/181; Mizzî, *Tehzîb*, 26/76. İncelemekte olduğumuz senedin bir diğer râvisi de asıl isminin yerine "eb" ifadesi kullanılmış olan İbrahim b. Muhammed'tir. Taberî de bulunan 28 haberin râvileri arasında bulunmasına karşın klasik eserlerde onunla ilgili pek fazla bilgi bulunmamaktadır. Günümüzde yapılan bazı araştırmalarda ise o, sika bir râvi olarak tanıtılmaktadır. Bk. Beşar Avvâd Ma'rûf, *Tahriru Takrîbi't-Tehzîb* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 2/390. Senedin son râvisi olan Yahya b. İbrahim ise hem Nesâî hem de İbn Hibban tarafından sika bir kimse olarak kabul edilmiştir. Bk. Mizzî, *Tehzîb*, 31/188.
- <sup>42</sup> Süfyân: Yaşadığı dönemin en büyük ilmi ototritelerinden birisi olan Süfyân, kaynaklarda Süfyân b. Said b. Mesruk b. Hamza b. Habib es-Sevrî el-Kûfî olarak tanıtılmaktadır. Bk. İbn S'ad, *Tabakât*, 6/371; İbn Hibbân, *Sikât*, 6/401; Fuat Sezgin, *Târîhu Dimeşku't-Türâsi'l-Arabî* (Arabistan: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b Saûd, 1991), 3/294. Bazılarınca tedlis ehli olmakla suçlanmış olsa da birçok kişi tarafından o, sika bir kimse olarak görülmüştür. Bk. İclî, *Sikât*, 1/407; Mizzî, *Tehzîb*, 11/164 vd.; İbn Abdü'l-Hâdî, *Tabakât*, 1/309-310; İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdü'l-Muhsin et-Türkî (b.y.: Dâru Hecer, 1997), 13/489. Mihrân: Asıl adı Mihran b. Ebî Ömer er-Razî el Attâr olan Mihrân, sonradan İslâm'a girmiş bir kimsedir. Bk. Fâlûcî, *el-Mu'cem*, 2/580. Onun Müslüman olmasına sebebiyet veren kişi ise incelemekte olduğumuz senette, kendisinden önce yer alan Süfyân'dır. Bu sebeple o, Süfyân'ın râvileri arasında bulunmaktadır. Nesâî onun hadiste güçlü olmadığını söylerken Buhârî rivâyetlerinde sıklıkla bulunduğunu dile getirmiştir. Bk. İbn Kesîr, *et-Tekmil*, 1/222. Büyük muhaddis Yahya b. Maîn ise Süfyân'dan aktardığı haberlerde onun birçok yanlısını bulunduğunu söylemiştir. Bk. Zehebî, *Târîh*, 4/984. Fakat bir başka cerh âlimi olan İbn Hâtim'e göre o, haberlerinde, son derece güvenilir bir kimsedir. Bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 8/301-302.

nihayete eren senet ise zayıf bir durumda kalmıştır. Zira senette son râvi olarak bulunan İbn Humeyd, bazı kişilerce tevsik edilmiş olsa da<sup>43</sup> başka pek çok âlim tarafından güvensiz bir kimse olarak nitelenmiştir.<sup>44</sup> Örneğin Nesâî (öl. 303/915) onun sika olmadığını söylerken, İbn Şeybe de (ö. 262/875) inkâr edilmesi gereken birçok sözünün bulunduğunu bildirmiştir.<sup>45</sup> Fakat senedin bu olumsuz durumu kendisiyle taşınmış olan içeriğe herhangi bir zarar vermemiştir. Çünkü lafızları değişmemek kaydıyla aynı içerik, sahih bir senetle Buhârî tarafından da aktarılmıştır.<sup>46</sup>

Merfû haberlere en fazla taşıyıcılık yapan ikinci kalıp, içeriğinde 12 adet senedin bulunduğu ve kök yapısı Mesrûk>Ebi'd-Duha dizilimiyle oluşmuş olan isnat kalıbıdır. Söz konusu kalıbın râvilerine göre görünüm ve değeri ise şu şekildedir:



<sup>43</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 3/60; Ebû Ya'lâ Halîl b. Abdillâh b. Ahmed el-Halîf el-Kazvîni, *el-İrşâd fî ma'rifeti 'ulemâ'i'l-hadîs*, thk. Muhammed Saîd Ömer İdrîs (Riyad: Mektebetü'r-Râşid, h. 1409), 2/669.

<sup>44</sup> Mizzî, *Tehzîb*, 25/102.

<sup>45</sup> Mizzî, *Tehzîb*, 25/102.

<sup>46</sup> Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, 6/141 (No: 4858). Hadisin İbn Mende, Taberânî, İbn Ebî Şeybe ve İbn Huzeyme tarafından nakledilen başka versiyonları da bulunmaktadır. Bk. İbn Ebî Şeybe, *Müsned*, 1/241 (No: 359); İbn Huzeyme, *et-Tevhîd*, 2/503; Taberânî, *Mu'cem*, 9/216 (No: 9051); İbn Mende, *Îmân*, 2/750 (No: 746).

Yukarıda da ifade edildiği gibi kök yapısı Mesrûk>Ebi'd-Duha>A'meş-Eb diziliminden oluşan bu kalıpta 12 adet senet bulunmakta olup beş tanesi Hz. Aîşe, dört tanesi de<sup>47</sup> İbn Mes'ûd aracılığıyla asıl kaynağına ulaşmaktadır.<sup>48</sup> Diğer üç tanesi de bizzat Mesrûk tarafından Hz. Peygamber'e isnat edilmiştir.<sup>49</sup> Ayrıca kök yapıdan sonra Süfyân ile devam eden ve Abdurrahman>İbn Beşâr dizilimiyle son bulan senetle<sup>50</sup> Ebû Muaviye>Ebû Sâib dizilimindeki<sup>51</sup> zincirler birer defa tekrar etmişlerdir. Senetlerin sıhhat açısından nitelikleri şu şekildedir: Kök yapıyı oluşturan Mesrûk, Ebi'd-Duha ve A'meş, bütün kaynaklarca muttasıl<sup>52</sup> ve güvenilir<sup>53</sup> kimseler olarak tanıtılmışlardır. Bu iki isimden sonra şablonun en sağında yer alan ve "eb"<sup>54</sup> ifadesiyle temel yapıya bağlanan senet, aynı şekilde ittisâl ve güvenilirlik şartlarını taşıdığından dolayı sahih hadis seviyesinde bulunmaktadır.<sup>55</sup> Son iki râvisi farklı olmak üzere bu silsile, İbn Ebî Hatim tarafından da kullanılmış ve taşıyıcısı olduğu haber aynıyla onun tarafından da rivayet edilmiştir.<sup>56</sup>

Şablonun en solunda kalıbın kök yapısına Süfyan'ın eklenmesiyle ortaya çıkan ve devam eden râvileriyle üç senedin oluştuğu bir başka form yer almaktadır. Söz konusu formun Abdurrahman>İbn Beşâr sıralamasıyla tamamlanmış olan senedi, bütün râvileri aynı olacak şekilde tekrar etmekte ve bir tanesi hükmen merfû<sup>57</sup> diğeri de munkatî' olmak üzere<sup>58</sup> iki adet habere kaynaklık etmektedir. Bu formun son senedi Mihran>İbn Humejd silsilesiyle tamamlanmaktadır ki

<sup>47</sup> Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23/238-239; 24/669-670.

<sup>48</sup> Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/498; 7/385-386

<sup>49</sup> Mesrûk'tan gelen bu rivayetlerin sadece bir tanesi Hz. Peygamber'e isnat edilmekte diğeri iki haber ise içerikleri dolayısıyla hükmen merfû haberlerden sayılmaktadır. Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 9/228-229; 23/239.

<sup>50</sup> Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 9/228; 23/239

<sup>51</sup> Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 9/228-229; 24/669.

<sup>52</sup> Bk. Mizzî, *Tehzîb*, 27/521.

<sup>53</sup> Mesrûk için bk. Buhârî, *Târîhu'l-kebîr*, 8/35; 'İclî, *Sikât*, 2/273; İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/76 vd.; İbn Hibbân, *Sikat*, 5/456; İbn Abd'ül-Hâdî, *Tabakât*, 1/102. Ebi'd-Duhâ için bk. İbn Hibbân, *el-Cerh* 8/186; Eb'ül-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tüçübî el-Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh li-men harrece leh'ül-Buhârî fi'l-Câmi'i's-sahîh*, thk. Ebû Lübâbe Hüseyin (Riyad: Dâru'l-Livâ, 1986), 2/718.

<sup>54</sup> Senette "Eb" ifadesiyle yer almış olan kişinin asıl adı Saîd b. Mesrûk es-Sevrî'dir. Bk. Mizzî, *Tehzîb*, 11/60

<sup>55</sup> Ahmed Muhammed Şakir'e göre senet ittisâl şartlarını taşıyan sahih bir senettir. Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/498 (1 no'lu dipnot).

<sup>56</sup> İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 2/674.

<sup>57</sup> Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 9/228.

<sup>58</sup> Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23/239.

söz konusu senet, Hz. Âişe'ye kadar devam eden muttasıl bir silsileye sahiptir. Taşıyıcılık yaptığı içerik, mürsel düzeyinde, aynı formun Mesrûk>Ebi'd-Duha>A'meş>Süfyân>Abdurrahman>İbn Beşâr şeklindeki bir diğer senediyle de rivayet edilmiştir.<sup>59</sup> Bu içerik, yakın lafızlarla Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahih'i* ve Müslim'in *el-Müsnedü's-sahih'i*nde de nakledilmiştir.<sup>60</sup> İlk eserde içerik oldukça farklı olan bir silsileyle aktarılmışken ikincisinde Ebu Muâviye ve Ebû Kürayb hariç Taberî'deki râvilerle aynı kişilerden oluşmaktadır.

Şablonun bir diğer senet yapısı Mesrûk>Ebi'd-Duha>A'meş>İbn İshâk>Cerîr>Seleme>İbn Humeyd dizilimiyle ortaya çıkmıştır. Söz konusu dizilim iki senede sahiptir.<sup>61</sup> Her iki senet de asıl kaynağına ulaşmayıp, İbn Mes'ûd'da nihayete erdiği için mürsel kategorisinde kalmıştır. Fakat akli aşan bir içeriğe taşıyıcılık yapmaları, onların Hz. Peygamber'den alınmış olduğunu göstermektedir. Bu sebeple her iki senet de hükmen merfû kategorisinde yer almışlardır. Nitekim aynı içerik Hz. Peygamber'e ulaşan başka bir senet tarafından da aktarılmıştır.<sup>62</sup> Hâkîm'e göre senet, Buhârî ve Müslim'in şartlarını taşıdığından sahih senet seviyesinde bulunmaktadır.<sup>63</sup>

Şablonun yedinci senedi kök yapıdan sonra Şu'be>İbn Cerîr>el-Hasen'nin gelmiş olduğu senettir.<sup>64</sup> Bir önceki senetlerle benzer bir metnin taşıyıcısı olan bu senet de ittisâl ve güvenilirlik açısından sıhhat şartlarını sağlamaktadır.<sup>65</sup> Sekizinci senet ise şablonun temel yapısından sonra İbn Cerîr'in geldiği senettir. Hz. Âişe aracılığıyla asıl kaynağına ulaşmış olan bu senet, daha önce değerlendirilen Süfyân>Mihrân>İbn Humeyd dizilimindeki senetle aynı metne taşıyıcılık yapmıştır.<sup>66</sup> Dolayısıyla sıhhat yönünden de onunla benzer bir durum göstermektedir. Bunun yanında son kişisi farklı olmak üzere bu senedin çeşitli içeriklere vasita olacak şekilde Buhârî ve Müslim tarafından da nakledilmiş olması,<sup>67</sup> onun sahih bir niteliğe sahip olduğunu göstermektedir.<sup>68</sup>

<sup>59</sup> Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23/239.

<sup>60</sup> Bk. Buhârî, *el-Câmiu's-sahih*, 8/12 (No: 6024), 57 (No: 6256); Müslim, *el-Müsnedü's-Sahih*, 4/1706 (No: 2165).

<sup>61</sup> Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7/385.

<sup>62</sup> Ebû Ya'lâ, *Müsned*, 4/219 (No: 2331); Taberî, *Câmi*, 7/385; İbn Kesir, *Tefsir*, 2/162.

<sup>63</sup> Hâkîm, *Müstedrak*, 2/97.

<sup>64</sup> Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7/385-386.

<sup>65</sup> İttisâl ve güvenilirlik açısından Vehb b. Cerîr'in durumu için bk. İbn Hibbân, *Sikât*, 9/228; Zehebî, *Tezkira*, 1/245.

<sup>66</sup> Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23/238-239.

<sup>67</sup> Buhârî, *el-Câmiu's-sahih*, 8/62 (No: 6276); Müslim, *el-Müsnedü's-sahih*, 4/1829 (No: 2356).



Şablonun dokuzuncu senedi kök yapıdan sonra, İbn Nümejr>İbn Vekî'nin yer aldığı silsileyle ortaya çıkmıştır. Nasr Suresinin nüzülüyle ilgili bir içeriğe taşıyıcılık yapmış olan bu senet, asıl kaynağına kadar giden muttasıl bir dizilime sahiptir.<sup>69</sup> Onunla taşınan içerik bir kısım râvileri farklı olmak üzere Müslim tarafından da nakledilmiştir.<sup>70</sup> Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde ise haber hem senet hem de metin yönünden Taberî'deki formuyla tam bir benzeşme içindedir.<sup>71</sup>

Şablonun 10. ve 11. sırasında Mesrûk'tan itibaren aşağıya doğru bütün râvileriyle tekrar eden iki senet yer almaktadır. İlki asıl kaynağına Hz. Âişe aracılığıyla ulaştığından muttasıl bir yapıya sahiptir.<sup>72</sup> İkincisinin Hz. Peygamber'e isnadı Mesrûk tarafından gerçekleştirilmiştir. Dolayısıyla bu ikinci senet -gerçekte- mürsel seviyesinde bulunmaktadır. Ancak söz konusu senet, sadece sahâbenin bileceği bir metne taşıyıcılık yaptığından hükmî olarak da olsa merfû kategorisine dâhil edilmiştir.<sup>73</sup> Her iki senet de sahih bir durumda bulunmaktadır.

## 2. Mevkûf Seviyesindeki Haberler Ait Senetler

Rivâyet sistemine göre ifade etmek gerekirse tefsir bilgilerinin bir diğer seviyesini oluşturan mevkûf haber, muttasıl veya mürsel, isnadı Resûlullah'a ulaşmayıp sahâbeyle nihayete eren haberlere denmektedir.<sup>74</sup> İstilahta, "eser" şeklinde de adlandırılmış olan bu bilgiler,<sup>75</sup> çıkış ve gelişimine katkı sunduğu

<sup>68</sup> İncelemekte olduğumuz senetdeki son râvi olan İbn Humejd, Buhârî tarafından rivayetlerinde sıkıntı bulunan kişi olarak tanıtılmıştır. Bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ el-Ukaylî, *ed-Du'afâ'ü'l-kebîr*, thk. Abdü'l-Mu'tî Emin Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1984), 4/61. Fakat bir diğer önemli âlim olan Yahya b. Maîn O'nun güvenilir bir kimse olduğunu bildirmektedir. Aynı zamanda o, isnat zincirinde kendisinde önce yer alan İbn Cerîr ile muttasıl olduğundan incelemekte olduğumuz senet sahih bir nitelik kazanmıştır. Bk. İbn Hibbân, *Sikât*, 7/232.

<sup>69</sup> Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24/670. Senedin kök yapısını oluşturan Mesrûk>Ebi'd-Duhâ>A'meş dizilimindeki sabit olan ittisâl durumu zincirin sonraki kişilerinde de aynıyla vaki olmuştur. Bk. İbn Hibbân, *Sikât*, 7/60; İbn Abdî'l-Hâdî, *Tabakât*, 1/476; Mizzî, *Tehezib*, 16/226-227; Zehebî, *Tezkira*, 1/239.

<sup>70</sup> Müslim, *el-Müsnedü's-sahîh*, 1/350 (No: 484).

<sup>71</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 40/192-193 (No: 24163).

<sup>72</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24/669.

<sup>73</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 9/228-229.

<sup>74</sup> Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, *Ma'rifetü envâi ulûmi'l-hadîs*, thk. Abdüllatif el-Hümeym-Mâhir Yâsin el-Fuhl (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 117-118.

<sup>75</sup> İbn Kesîr, *el-Bâ'isü'l-hasîs*, 45-46.

tüm İslâmî ilim dallarında büyük bir referans değerine sahip bulunmaktadır. Tefsir açısından ise onlara ait bu değer, çok daha farklı bir seviyede görülmektedir. Örneğin aynı zamanda bir müfessir olan Hâkim es-Semerkandî (öl. 342/953), mevkûf haberin bu değerinin, adı geçen ilim dalında, merfû haber pozisyonunda bulunduğunu söylemektedir.<sup>76</sup> Zira ona göre bu bilgiler, re'y olmaktan ziyade, vahyin nüzul sürecinde ortaya çıkan anlamlarıyla ilgilidir ki bu anlamı bilmek, ancak o sürece şahitlik etmekle mümkün olabilmektedir.<sup>77</sup> Diğer taraftan yaşanan hadiselerle göre şekillenen bu anlam Hz. Peygamber'in insiyatifinin bulunduğu tarihsel bir bağlamda tezahür ettiğinden, aynı zamanda onun tarafından onaylanmış durumdadır. Bu yüzden büyük âlim İmam Mâtürîdî (öl. 333/944), te'vilin yanında Kur'ân'ı yorumlama çabasının iki metodundan birisi olarak tefsiri, kesinlik arz edecek biçimde mananın bire indirilmesi olarak anlamakta, bunun da ancak sahâbenin bilgisiyle mümkün olabileceğini dile getirmektedir.<sup>78</sup>

Taberî'nin *Câmi'u'l-beyân*'ı çerçevesinde ifade etmek gerekirse erken dönem Kûfe tefsir çalışmalarında 1096 adet mevkûf haber kullanılmıştır. Bazısı başka sahâbeden aktarılmış olan bu haberlerin kaynağında, ekseri olarak bu şehirdeki tefsir çalışmalarını başlatan İbn Mes'ûd yer almıştır.<sup>79</sup> Fakat her iki durumda da haberler, senetleri yönünden, çoğunlukla, muttasıl bir görünüme sahiptir. Bir kısım haber ise ittisâl şartlarından yoksun olduğundan münkatı' seviyesinde kalmıştır.<sup>80</sup> Diğer taraftan söz konusu haberlerin %24'lük oranı (270 haber), sahâbeyle görüşmemiş kişiler tarafından nakledildiğinden mürsel durumda bulunmaktadırlar. Bilhassa İbrahim ve Şa'bi gibi kişilerin İbn Mes'ûd'a isnat ederek nakletmiş oldukları haberler, dile getirdiğimiz şekilde bir niteliğe sahiptir.<sup>81</sup> Dolayısıyla isnat tekniği açısından bu nakiller, zayıf haber

<sup>76</sup> Zerkeşî, *Burhân*, 2/157. Fakat Hâkim, sonradan bu görüşünden dönmüş ve mevkûf haberlerle ilgili dile getirdiği bu yaklaşımının sadece sebab-i nüzul gibi rey'in dışında kalan alanlarla ilgili olduğunu söylemiştir. Bk. Süyûtî, *İtkân*, 4/208.

<sup>77</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Mecdi Baslûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 1/349.

<sup>78</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/349.

<sup>79</sup> Bizim tespitlerimize göre Taberî'nin söz konusu eserinde İbn Mes'ûd'a ait 861 adet mevkûf haber yer almaktadır.

<sup>80</sup> Bazı örnekler için bk. Taberî, *Cami'u'l-beyân*, 1/68-69; 13/345, 475, 487; 15/138; 17/546; 21/194.

<sup>81</sup> İbrahim Nehaî İbn Mes'ud'un vefatından yaklaşık 14 sene sonra dünyaya gelmiştir. Bk. Şükrü Özen, "Nehaî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/535-538.

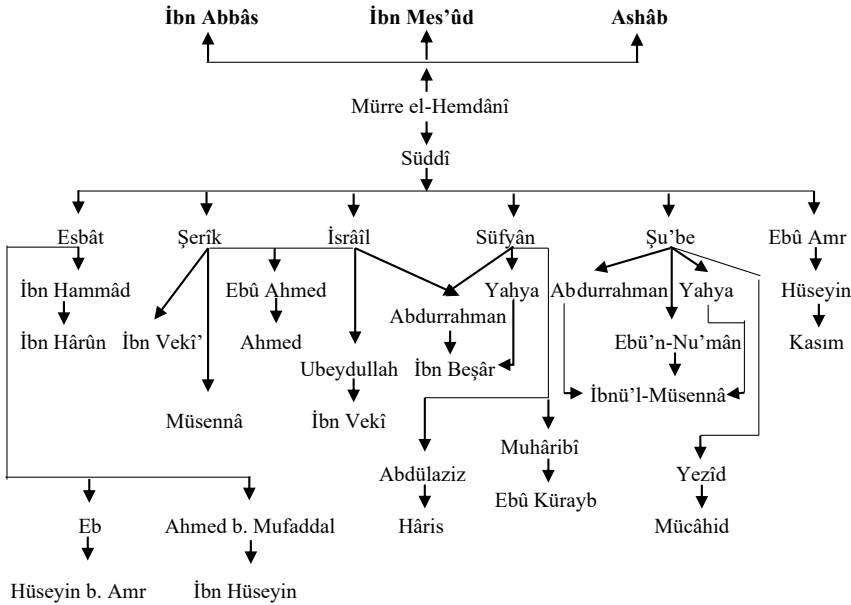
seviyesinde bulunmaktadır. Ancak gerek Şa'bî gerekse İbrahim Neha'î sadece sika bilgilerle yetinen kişiler olarak kabul edildiğinden onlardan gelen bu şekildeki haberler buldukları duruma göre kendileriyle amel edilebilen geçerli haberler olarak görülmüştür.<sup>82</sup>

Taberî'nin Kûfeli müfessirlere nispetle aktarmış olduğu mevkûf haberlerin, 786 senet yapısı bulunmaktadır. Râvilerin tamamı aynı olmak şartıyla 114 senet muhtelif sayılarda tekrar etmiştir. En fazla tekrar eden senet ise bir vechiyle İbn Abbâs'a da ulaşan İbn Mes'ûd>Mürre>Süddî>Esbât>Amr b. Hammâd>Mûsâ dizilimine sahip olan senettir ki; söz konusu senedin Taberî'de 71 tekrarı bulunmaktadır. Bu senedi, 18 tekrarla İbn Mes'ûd>İbrahim>Muğîre>Cerîr>İbn Humeyd silsilesiyle ortaya çıkan senet takip etmektedir. Tekrar edenlerin yanında 670 adet haber de müstakil senetlerle aktarılmıştır. Şüphesiz ekolün mevkûf haberlerle ilgili formasyonunun ortaya çıkartılabilmesi için tüm senetlerin incelenmesi gerekmektedir. Ne var ki bunu gerçekleştirmek, çalışma sınırları açısından pek olası görünmemektedir. Bununla birlikte bazı sınırlamalarla bunu yapmak ve söz konusu haberlerin isnat değeri hakkında genel bir kaniya ulaşmak mümkündür. Zira bu haberler, sahâbeden alan kişiye göre tasnif edildiğinde tümü için, toplamda 153 senet yapısı ortaya çıkmaktadır. Diğer bir ifadeyle ekolün mevkûf kategorisindeki tüm haberleri, asıl kaynağına bu 153 kişi tarafından ulaştırılmıştır. 77 râvi, sadece birer tane haber nakletmişken diğer kişiler ikiden başlayarak değişen sayıdaki haberin rivayetinde görev almışlardır. En fazla haber ise İbrahim, Şa'bî, Mürre, Mesrûk ve Zirr gibi âlimlerin bulunduğu silsileler aracılığıyla aktarılmıştır ki; mezkur kişilerin aktarımında aracı bulunduğu haber sayısı 466 olup, bu kategorideki tüm haberlerin %42'sini kapsamaktadır. Adı geçen şahısların az kişi olmasına rağmen bu miktarda habere kaynaklık etmesi, silsilelerinde buldukları senetleri önemli kılmakta ve inceleme için bir fırsat sunmaktadır. Binaenaleyh biz de buna göre davranacak ve söz konusu haberlerin senetlerini, en fazla tekrarı bulunan isnat kalıbı üzerinden değerlendirmeye çalışacağız.

---

<sup>82</sup> Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ', *el-'Udde fi usûli'l-fıkh* (Arabistan: Câmiatü'l-Melik Muhammed b. Saûd, 1990), 3/920.

Kûfe'nin erken dönemindeki tefsir faaliyetlerinde en fazla mevkûf haber, Mürre el-Hemdânî tarafından rivayet edilmiştir.<sup>83</sup> Aynı zamanda müfessir kimliğine de sahip olan Mürre,<sup>84</sup> bu şehirdeki çalışmalarda kullanılmış olan 119 adet mevkûf haberin taşınmasında görev almıştır. Bir tanesi hariç tamamı İbn Mes'ûd'tan aktarılmış olan bu haberlerin yarıdan fazlası tek bir silsile üzerinden gelmiştir. Bununla birlikte onun kaynaklık ettiği mevkûf haberlerin ilk râviden son râvisine kadar değişen farklı senet formları da bulunmaktadır. Mürre'nin etkin olduğu bu senetlerin şematik görünümü ve değeri aşağıdaki gibidir:



Şablonda yer aldığı üzere bütün senetler Süddî ve onun üzerinden de Mürre'ye ulaşmaktadır. Dolayısıyla tüm senetlerin sabit yapısını bu iki âlim teşkil etmektedir. Toplamda 66 haberin aktarılmış olduğu bu varyasyonda kök yapıya eklenen râvilerle birlikte 17 senet yer almaktadır. Bazıları tek bir habere hamilik yapan bu yapıların en fazla tekrar edeni, Mürre>Süddî>Esbât>İbn

<sup>83</sup> Mürre'nin biyografisi isnat sistemine göre değeri için bk. Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî, *Tabakâtü'l-Huffâz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, h. 1403), 32; Ebû Nasr el-Buhârî el-Kelebâzî, *el-Hidâye ve'l-İrşâd fî ma'rifeti ehli's-sikati ve's-sâdât*, thk. Abdullah el-Leysî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, h.1407), 2/732; Mizzî, *Tehzîb*, 27/380; 'İclî, *Sikât*, 2/270; İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/116; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 8/366; İbn Hibbân, *Sikât*, 5/446; Zehebî, *Tezkira*, 1/54.

<sup>84</sup> İbn Abdî'l-Hâdî, *Tabakât*, 1/134; Zehebî, *Siyer*, 1/54.

Hammâd>Mûsâ b. Hârûn biçimindeki silsileyle gelmiş olan yapıdır. Söz konusu yapı, tüm râvileri aynı olmak şartıyla Taberî’de yer alan 44 mevkûf habere taşıyıcılık yapmıştır. Senetlerin değerine gelince kalıbın kök yapısının bir diğer temsilcisi olan Süddî,<sup>85</sup> bütün kaynak eserlerde sika olarak tanıtılmış olup,<sup>86</sup> incelemekte olduğumuz senedin bir diğer asli kişisi olan Mürre ile tam bir ittisâle sahiptir.<sup>87</sup> Dolayısıyla bu kısma kadar senetler sahih olmaktadır. Sonraki aşamada ise kök yapıya eklenen râvilere göre değer kazanmaktadır. Buna göre şemanın en solundaki senet Esbât üzerinden ana omurgaya bağlanmakta ve İbn Hammâd>İbn Hârûn, Eb>Hüseyin b. Amr ve Ahmet b. Mufaddal>İbn Hüseyin dizilimleriyle son bulmaktadır. Bu dizilim daha önce de ifade ettiğimiz gibi Kûfe tefsir faaliyetlerinin en istikrarlı senet yapısını meydana getirmiştir. Râvilerinin cerh ve ta’dîl durumları ise şu şekildedir: Kök yapının hemen bitişiğinde bulunan Esbât, bazı kişiler tarafından zayıf görülmüş olsa da vermiş olduğu haberlerde Yahya b. Maîn gibi pek çok otorite tarafından tevsik edilmiştir.<sup>88</sup> Ayrıca sahih haberlerin temel kaynaklarından birisi olan Müslim’in *el-Müsnedü’s-sahîh*’inde bazı bilgilerinin paylaşılmış olması<sup>89</sup> onun vermiş olduğu bilgilerde güvenilir bir râvi olduğuna işaret etmektedir. Diğer taraftan o, incelemekte olduğumuz senetteki önceki ve sonraki kişilerle de görüşmüş durumdadır.<sup>90</sup> Tarihî kayıtlar onun da yer aldığı bu zincirde sonraki râvilerin de benzer özelliklere sahip olduğunu göstermektedir.<sup>91</sup> Dolayısıyla Esbât üzerinden kök yapıya bağlanmış olan bu yapı sahih bir seviyede bulunmaktadır.

<sup>85</sup> Süddî’nin asıl ismi kaynaklarda İsmail b. Abdurrahman b. Ebî Kerîme olarak kaydedilmiştir. Aslen Hicazlı olmakla birlikte sonradan Kûfe şehrine yerleşmiştir. Tarihî veriler onun bazı sahâbeyle görüştüğünü ve onlardan bazı bilgiler aktardığını söylemektedir. Bu sebeple o, tabiûn tabakasından sayılmıştır. Bunun yanında Süddî, Mürre ile de muttasıl bir haldedir. Bk. Dâvûdî, Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed el-Mısırî ed-Dâvûdî, *Tabakâtü’l-müfessirîn* (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, ts), 1/110.

<sup>86</sup> İclî, *Sikât*, 1/227; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 2/184-185; İbn Hibbân, *Sikât*, 4/20-21; Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Yezdî el-İsfahânî, *Ricâlü Sahîh-i Müslim*, thk. Abdullah el-Leysî (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, h.1407), 1/60; Zehebî, *Siyer*, 5/264-265.

<sup>87</sup> Mizzî, *Tehzîb*, 3/133.

<sup>88</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 2/332; İbn Hibbân, *Sikât*, 6/85; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *el-Muğnî fi’d-duafâ*, thk. Nurettin İtr (Katar: İdâretü İhyâi’t-Turâs, ts), 1/66.

<sup>89</sup> İbn Mencûye, *Ricâl*, 1/73.

<sup>90</sup> Mizzî, *Tehzîb*, 2/357-358.

<sup>91</sup> Amr b. Hammâd için bk. İbn Sa’d, *Tabakât*, 6/408; İbn Hibbân, *Sikât*, 8/483; İbn Mencûye, *Ricâl*, 2/76. Mûsâ b. Harun için bk. Mahmud Muhammed Halil, *Mevsûatü akvâli ebi’l-Hasen ed-Dârekutnî fi ricâli’l-hadîsi ve ‘ilelihî* (Beyrut: Alemü’l-Kütüb, 2001), 2/673.

Esbât'a eklenen râvilerle ortaya çıkan ikinci senet, ondan sonra "Eb"<sup>92</sup>>Hüseyin b. Amr dizilimiyle ortaya çıkan yapıdır.<sup>93</sup> İki kez tekrar etmiş bulunan bu yapı, râviler yönünden muttasıl bir seviyede bulunmasına karşın<sup>94</sup> senetteki son kişi olan Hüseyin b. Amr sebebiyle zayıf bir nitelik arz etmektedir.<sup>95</sup> Esbât'a bağlı olarak ortaya çıkan son senet ise Muhammed b. Hüseyin ile nihayete eren senet olup, önceki ve sonraki râvileriyle tam bir ittisâl haline sahiptir.<sup>96</sup> Ayrıca senedin tüm râvileri ilgili eserlerde sika kişiler olarak tanıtılmışlardır.<sup>97</sup>

Şemaya göre ikinci sırada kök yapıya Şerîk<sup>98</sup> üzerinden bağlanan ve aşağı yönlü râvi dizilimleriyle üç ayrı senet yapısını barındıran form yer almaktadır. Aynı içerikteki bir habere taşıyıcılık yapmış her üç senet de<sup>99</sup> râvilerinin muttasıl ve güvenilir kişiler olması sebebiyle sahih kategorisinde bulunmaktadır.<sup>100</sup> Kök yapıya İsrâil isimli râvi üzerinden bağlanan üçüncü sıradaki yapı da bir önceki form gibi üç adet senedi barındırmaktadır. İlk senet<sup>101</sup> Şerik'le kök yapıya bağlanan bir önceki senetle aynı kişilere sahiptir. Sıhhat seviyesi de onunla

<sup>92</sup> Senette "eb" ifadesiyle dile getirilmiş olan bu kişi zincirin son halkasını teşkil eden Hüseyin b. Amr'ın babası, Amr b. Muhammed el-'Ankazî'dir. Bu kişi sikât yazarları tarafından güvenilir bir kimse olarak takdim edilmiştir. Bk. İclî, *Sikât*, 2/184; İbn Hibbân, *Sikât*, 8/482.

<sup>93</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/349, 354-355.

<sup>94</sup> Mizzî, *Tehzîb*, 22/221.

<sup>95</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3/61.

<sup>96</sup> Esbât ve İbn Mufaddal'ın ittisâli için bk. İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Hindistan: Matabaatü Dâiratü'l-Meârifî'n-Nizâmîyye, 1908), 1/81. İbn Mufaddal'ın Muhammed b. Hüseyin'e olan ittisâli için bk. Mizzî, *Tehzîb*, 1/487.

<sup>97</sup> İbn Mufaddal için bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/77.

<sup>98</sup> Senetlerde kısa adıyla zikredilmiş olan Şerîk'in asıl adı Şerîk b. Abdullah en-Nehaî'dir. Buhâralı olmasına rağmen sonradan Kûfe'ye yerleşmiş ve vefat edene kadar burada yaşamıştır. Bir süre kadılık görevi de icra etmiş olan Şerîk özellikle yaşlılık halinden önceki haberleri itibarıyla güvenilir bir râvi olarak kabul edilmektedir. Bk. İbn Hibbân, *Sikât*, 6/444. Aynı zamanda o, değerlendirmekte olduğumuz senedin silsilenin bir önceki kişisi olan Süddî ile muttasıl bir durumdadır. Bk. Mizzî, *Tehzîb*, 3/133.

<sup>99</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/349.

<sup>100</sup> Şerîk'in dışında söz konusu senetlerde değerlendirmeye alınmamış iki râvi daha bulunmaktadır. İlki silsilede Ebû Ahmet nisbesiyle zikredilmiş olan Muhammed b. Abdullah b. Zübeyr el-Esedî'dir. Bir sonraki senette yer alan İsrail ile muttasıl bir durumdadır. Gerek İclî gerek İbn Hibbân gibi sikât yazarları tarafından gerekse de İbn Ebî Hâtim gibi cerh sahasının otoriteleri tarafından güvenilir olarak nitelenmiştir. Bk. İclî, *Sikât*, 2/242; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7/297; İbn Hibbân *Sikât*, 9/58. Aynı zamanda o, Buhâri ve Müslim gibi sahih hadisleri toplayan kişilerin de ricali arasında bulunmaktadır. İbn Mencûye, *Ricâl*, 2/185. Tarihî verilerde bildirildiğine göre Ebû Ahmed'in değerlendirmekte olduğumuz bu silsilede kendinden önce gelen Şerîk ve sonraki kişi olan Ahmed b. İshak'la da likâsı bulunmaktadır. Bk. Mizzî, *Tehzîb*, 25/476-477. Ahmed b. İshak için bk. Mizzî, *Tehzîb*, 1/265.

<sup>101</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 16/572.

benzer bir durumda bulunmaktadır. İsrâil'e eklenen râvilerin ortaya çıkardığı bir diğer senet yapısı kendisiyle üç farklı haberin aktarılmış olduğu İsrâil>Ubeydullah b. Musa zinciriyle oluşmuş olan yapıdır. Senedin diğer râvilerinde olduğu gibi Ubeydullah b. Mûsâ'nın<sup>102</sup> da sika vasıflarına sahip olması, kendisiyle son bulmuş olan her üç senedin de sahih kategorisinde yer almasını sağlamıştır. İsrâil'e bağlı olarak ortaya çıkan son senet ise şemada kendisinden sonra gelen Süfyân ile ortak bir silsile oluşturdukları Abdurrahman>İbn Beşâr dizilimine sahip olan senettir.<sup>103</sup> Daha önce ifade ettiğimiz gibi her iki râvi de güvenilirlik ve likâ kriterlerini sağladığından İsrâil ile ana omurgaya bağlanmış olan bu senette sahih bir seviyede bulunmaktadır.

Kök yapısını Mürre ve Süddî'nin oluşturduğu bu isnat kalıbında dört adet daha senet yapısı bulunmaktadır. İlki Süfyân<sup>104</sup> ile kök yapıya bağlanmış olup değişen râvileriyle dört ayrı senet içermektedir. Birincisi, yukarıda da dile getirdiğimiz gibi İsrâil'e bağlı olarak tezahür eden bir önceki senet yapısıyla aynı râvilere sahiptir.<sup>105</sup> Likâ ve güvenilirlik açısından tam bir olumluluğa sahip olan bu râviler, Süfyân'a bağlı olarak ortaya çıkan birinci senede sahih bir nitelik kazandırmıştır. Yahya ve İbn Beşâr silsilesiyle nihayete eren ikinci senet ise Süfyân'a bağlı olarak ortaya çıkan ilk senetle aynı haber içeriğine taşıyıcılık yapmışlardır.<sup>106</sup> Daha önceki değerlendirmelerde İbn Beşâr'ın güvenilir bir kimse olduğu tespit edilmişti. Silsilede kendisinden önce yer alan Yahya da aynı şekilde kaynaklarda hem öncesi ve sonrasıyla likâ sahibi<sup>107</sup> hem de sika bir kimse olarak kaydedilmiştir.<sup>108</sup> Dolayısıyla bu ikinci senet de sıhhat kriterlerini tam olarak sağlamış bulunmaktadır. Üçüncü senet ise zincirde Süfyân'dan sonra gelen Abdülaziz sebebiyle zayıf bir durumda kalmıştır. Zira bu kişi cerh edildiği gibi özellikle Süfyân'a isnat ederek aktarmış olduğu haberlerde kizb ile

<sup>102</sup> Ubeydullah b. Mûsâ'nın silsilede kendisinden önce gelen İsrâil ile ittisâli ve aktarmış olduğu bilgilerin sıhhati için bk. Mizzî, *Tehzîb*, 19/164; İbn Abdi'l-Hâdî, *Tabakât*, 1/511.

<sup>103</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17/277.

<sup>104</sup> Süfyân'ın bu silsiledeki kişilerle ittisal durumu için bk. Mizzî, *Tehzîb*, 11/154 vd.; İbn Hibbân *Sikât*, 9/252.

<sup>105</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 21/229.

<sup>106</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 21/229.

<sup>107</sup> İbn Hibbân, *Sikât*, 9/252; Mizzî, *Tehzîb*, 31/188 vd.

<sup>108</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/402; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9/128.

itham olunmuştur.<sup>109</sup> Ebû Kürayb'la biten son senet ise silsilede bulunan Muhâribî'nin de<sup>110</sup> sika olması sebebiyle sahih bir nitelik arz etmiştir.

Şemadaki haliyle varyasyonun bundan sonraki aşamasında ana omurgaya Şu'be ile bağlanan dört adet senet bulunmaktadır.<sup>111</sup> Üç tanesi İbnü'l-Müsennâ bir tanesi de Mücâhid b. Mûsâ ile sona eren bu senetler, râvilerinin sika ve likâ sahibi oluşu sebebiyle sahih senet kategorisinde yer almaktadır.<sup>112</sup> İbnü'l-Müsennâ'nın birinde Abdurrahman diğeri de Yahya b. Saîd'le silsile oluşturduğu senetler aynı içerikteki iki haberin taşıyıcılığını yapmıştır.<sup>113</sup> Tüm insanların cehennem önüne getirildiği, sonrasında ise amelleri sebebiyle ondan uzaklaştırıldığını bildiren bu yorumlar farklı bir senetle, fakat yine Süddî ve Mürre üzerinden İbn Mes'ûd'a isnat edilerek Tirmizî ve Dârimi tarafından da rivayet edilmiştir.<sup>114</sup> İbnü'l-Müsennâ'nın Ebü'n-Nu'mân ile oluşturduğu silsile ise kaynağında yine İbn Mes'ûd'un bulunduğu Hurûf-ı Mukattaa ile ilgili bir yorumun taşınmasına aracılık etmiştir.<sup>115</sup>

<sup>109</sup> Bk. İbn Adîyy, *el-Kâmil*, 6/503; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5/377.

<sup>110</sup> Kaynaklarda Abdurrahmân b. Muhammed olarak kaydedilmiş olan Muhâribî, birçok eserde hafız ve sika olan bir kişi olarak tanıtılmıştır. İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/407; İbn Hibbân, *Sikât*, 8/413. Ahmed b. Hanbel'in de bazı haberlerini nakletmiş olduğu bu şahıs silsilede kendisinden sonra gelen Ebû Kürayb ile likâ sahibidir. Bk. İbn Abdî'l-Hâdî, *Tabakât*, 1/450; Zehebî, *Tezkira*, 1/228.

<sup>111</sup> Şu'be'nin biyografisi ve güvenilirlik durumu için bk. Mizzî, *Tehzîb*, 12/480.

<sup>112</sup> Yahya b. Saîd ve Ebü'n-Nu'mân dışında senetlerde yer alan tüm kişiler daha önce değerlendirilmiş ve likâ sahibini ve sika oldukları tespit edilmiştir. Bu iki râvi ise klasik eserlerde şu şekilde tanıtılmıştır: Yahya b. Saîd el-Kattân kendi zamanında tüm ilmî sahaların otoritesi olarak kabul edilmiştir. İbn Hibbân'a göre o, hadis ilmini sistematik olarak tedvin eden kişilerden birisidir. Bk. İbn Hibbân, *Sikât*, 7/611. O, bilgi aktarımı konusunda son derece titiz davranmış ve güvenilir bulunmayan kişilerden hiçbir zaman nakilde bulunmamıştır. Bk. İclî, *Sikât*, 2/353. Nesâî onu, hadis konusunda Yüce Allah tarafından emin kılınan dört kişiden birisi olarak kabul etmektedir. Bk. İbn Abdî'l-Hâdî, *Tabakât*, 1/433. Ebü'n-Nu'mân ise hadis konusunda hafız seviyesinde bulunan bir kimsedir. Bk. İbn Abdî'l-Hâdî, *Tabakât*, 2/34; Zehebî, *Tezkira*, 1/300. Yer aldığı bazı silsileler Buhârî ve Müslim tarafından da kullanılmıştır. Bk. İbn Mencûye, *Ricâl*, 2/202. Tüm otoriteler onun sika bir kimse olduğuna şahitlik etmişlerdir. Bk. İclî, *Sikât*, 2/5; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/58.

<sup>113</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 18/233.

<sup>114</sup> Fakat bu eserlerde haber merfû formuyla yer almıştır. Bk. Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân b. el-Fazl, *Sünen*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî (Suudi Arabistan: Dâru'l-Muğnî, 2000), 2/932 (No: 2839); Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre Yezîd, *Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Şirketü ve Matbatü Mustafa, 1975/317 (No: 3159)).

<sup>115</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/206.



Şemaya göre son senet kök yapıdan sonra Ebû Amr Dâvûd b. ez-Zebrikân>Hüseyin>el-Kâsım sıralamasıyla nihayete eren senettir. İki defa tekrar etmiş olan bu senetle Meryem Sûresi'nin 72. ayetiyle ilgili İbn Mes'ûd'a isnat edilen iki adet haber taşınmıştır. Söz konusu haberlerde bir önceki paragrafta incelemiş olduğumuz senetlerin haberlerinde olduğu gibi Meryem Sûresi 71. ayetiyle ilgili yorumlar yer almaktadır. İlkinde İbn Mes'ûd cehennemın etrafında "وَأَرَادَ" olmayı, içerisine girmek "دَاخِلٌ" olarak tefsir ederken,<sup>116</sup> ikincisinde kesinleşmiş hüküm anlamındaki "حُتْمًا مَّقْضِيًّا" ifadesini farz ifade eden bir yemin "فَسَمَّا وَاجِبًا" olarak yorumlamıştır.<sup>117</sup> Râvileri itibariyle senet, zayıf bir nitelik arz etmektedir. Zira ilgili eserlerde silsilenin sondan bir önceki halkasını teşkil eden Ebû Amr, vermiş olduğu bilgiler itibariyle güvensiz bir kimse olarak kaydedilmiştir.<sup>118</sup>

## 2. Maktû Seviyesindeki Haberlere Ait Senetler

Merfû ve mevkûf haberlerle birlikte erken dönem Kûfe tefsir birikiminin inşasında önemli bir etkisi bulunan diğer bilgi türü de ıstılahta maktû olarak isimlendirilmiş olan<sup>119</sup> bilgilerdir. Delil olma yönüyle farklı şekillerde kıymetlendirilmiş olsa da<sup>120</sup> bu bilgiler, nüzûl sürecine yakın bir dönemde yaşamış olan tâbiûn ulemasından alındıkları için, İslâmî ilimlerin kurucu bilgileri olarak görülmüşler ve muhtelif sahalardan referans seviyesindeki eserleri tarafından kayıt altına alınmışlardır.<sup>121</sup> Merfû ve mevkûf haberlerde olduğu gibi bu bilgiler de az önce zikredilen önemi sebebiyle rivayet yoluyla nakledilmişlerdir.

Şüphesiz tâbiûn ulemasından sadır olan bu bilgilere adı geçen nakil yoluna uygun olarak yoğun bir şekilde yer veren eser, önceden de dile getirildiği gibi,

<sup>116</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 18/231.

<sup>117</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 18/237.

<sup>118</sup> Cürcânî, Ebû Ahmed Abdullah b. Adî b. Abdillâh, *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*, thk. Adil Ahmet Abdülmevcût - Ali Muhammed Muavviz (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 3/564-565.

<sup>119</sup> Bu bilgilerin maktû olarak isimlendirilmesinin sebebi isnatlarının Hz. Peygamber ve sahâbeye ulaşmayıp bizzat tâbiûn ve tebe-i tâbiûnin kendisinde nihayete ermesidir. Bk. Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *el-Cami' li ahlâki'r-râvi ve âdâbü's-sâmi'*, thk. Muhammed Tahhan (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, ts.), 2/192; İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 119.

<sup>120</sup> Muhammed b. Ali b. el-Hudayrî, *Tefsîru't-tâbiîn* (Riyad: Dâru'l-Vatani li'n-Neşri, ts.), 2/49 vd.

<sup>121</sup> Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Beirut: Dâru İhyâi'l-Kütübü'l-Arabiyye, 1957), 2/158 vd.

Taberî'nin *Câmiu'l-beyân* adlı tefsiridir. Mezkûr eserinde Taberî, erken dönemde faaliyet gösteren birçok âlimin binlerce tefsir örneğine yer vermiştir. Bu örneklerden 1376 tanesi de Kûfe şehrinde yaşamış tâbiûn ulemasına nispet edilerek aktarılmıştır. Merfû ve mevkûf haberlerde olduğu gibi bu haberlerin de birçok senet formu bulunmaktadır. Taberî'nin tefsiri çerçevesinde söylemek gerekirse bu haberlerin aktarılmasında tam 799 adet senet yapısı görev almıştır. Senetler hamili oldukları içerik yönünden değerlendirildiğinde ise senet sayısındaki bu istikrarsızlık daha da artmaktadır. Şöyle ki bu içeriklerin neredeyse yarısı (643 adedi) müstakil senetlerle nakledilmişlerdir. Diğer bir ifadeyle 643 adet senet, her biri sadece bir habere aracılık yapacak şekilde görev icra etmiştir. Geriye kalan senetler ise ikiden başlayarak değişik sayıdaki tekrarlarıyla diğer bilgilerin aktarılmasına vasıta olmuştur. En fazla tekrar eden senet, İbrahim>Muğîra>Hüşeym>Ya'kûb silsilesiyle gelmiş olan senettir. Taberî'de tüm râvileri sabit olmak üzere söz konusu senet, 40 kez tekrar etmiş ve tekrar adedince de farklı içerikteki maktû haberlere taşıyıcılık yapmıştır.<sup>122</sup>

Senetlerle ilgili dikkati çeken bir diğer husus da şudur: Önceki iki kategoriden farklı olarak bu haberler, isnat edildiği kaynak râvi açısından orantısız bir dağılım göstermektedir. Söz konusu haberler 25 kişiden alınmış olmasına rağmen<sup>123</sup> %73'ünün (1013 haber) temelinde sadece iki kişi (Şa'bî ve İbrahim) bulunmaktadır. Geriye kalan 365 haber de 23 kişi arasında dağılım göstermiştir. Bunun nedeni, bu şehirdeki âlimlerin Kur'ân'ı yorumlamaya karşı daima isteksiz bir tavır içerisinde olmalarıdır.<sup>124</sup> Bu ise tefsirle ilgilenmeyi azalttığı için rivayet sayılarının sınırlı sayıda kalmasına sebebiyet vermiştir. Diğer bir sebep de zamanın ilerlemesine bağlı olarak İbrahim ve Şa'bî gibi

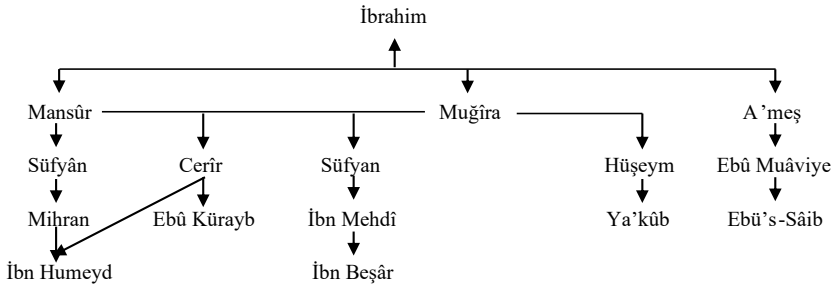
<sup>122</sup> Bazı örnekler için bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/457; 4/29, 70, 386, 434; 5/60, 98, 238; 6/354; 7/587; 9/273; 10/363; 12/391; 14/121; 16/238; 18/177; 19/266; 24/640.

<sup>123</sup> İbrahim ve Şa'bî'yle birlikte bu haberlerin alınmış olduğu kaynak kişiler şu kimselerden oluşmaktadır: Alkame, Mesrûk, Ebû Vâil, Zirr b. Hubeys, Ebû'l-Ahvâs, Ebû Razîn, Ebû Ubeyde, Ebû'd-Duhâ, Mürre el-Hemdânî, Amr b. Meymûn, Rabî b. Huseym, İbrahim et-Teymî, Şürayh, Ca'de b. Hübeyre, Hasen, Zâzân, Saîd b. Cübeyr, Ubeyde, Ebû Ca'fer, Mücâhid, Abdullah b. Şeddâd ve Hârûn.

<sup>124</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/81; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/14; Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 4/282. Tefsire karşı bu isteksizliğin radikal bir şekilde tezahür ettiği kişilerden birisi de ekolün geç döneminin önemli temsilcilerinden birisi olan Şa'bî'dir. Kendisinden nakledilmiş olan bazı rivayetlerden anlaşıldığına göre o, tefsir yapmayı Yüce Allah'tan nakilde bulunmak olarak görmüş ve bu faaliyetten olabildiğince uzak durmuştur. Bk. Müstağfirî, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 1/308; İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 25/365; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/13; Zürkânî, *Menâhil*, 2/57.

âlimlerin etkinliklerini arttırmaları ve üstün ilmî kişilikleriyle Kur'ân yorumunun başvuru mercii haline gelmeleridir.

Yukarıda da dile getirdiğimiz gibi Kûfe tefsir faaliyetlerinin en aktif kişisi İbrahim en-Nehaî'dir. O tek başına 582 adet tefsir bilgisine kaynaklık etmiştir ki; bu sayı, tüm maktû haberler içinde %42'lik bir orana tekabül etmektedir. Kur'ân'ın müfret ya da mürekkep birçok lafzıyla ilgili yorumlar içeren bu haberler, başlangıçta öğrencisi olan Muğîra b. Müslim, Mansûr ve Hammâd b. Ebî Süleymân<sup>125</sup> gibi mahdut sayıdaki râvi tarafından aktarılmışken rivayet düzenine göre biçimlenmiş tedrisat faaliyetleri dolayısıyla ilerleyen dönemde pek çok senedin konusu olmuştur. Sayısı 286'ya ulaşan bu isnat kalıpları içinde en istikrarlı ve en çok tekrar edeni aşağıdaki isnat kalıbıdır.



Şemada yer aldığı üzere kaynağında Nehaî'nin bulunduğu bu senetler Mansûr, Muğîra ve A'meş ile devam eden üç temel forma sahiptir. İki senedinde Mansur ile birleşim gösteren Muğîra, şemada yer almayan diğer silsilerle birlikte Nehaî'nin 205 haberine râvilik yapmıştır. Şemadaki formlarıyla ise Cerîr>İbn Humeyd dizilimiyle 17;<sup>126</sup> Cerîr>Ebû Kûrayb dizilimiyle 14<sup>127</sup> ve Hüşeym>Ya'kub dizilimiyle de 40 olmak üzere toplam 71 haberin aktarılmasında vasıta olmuştur. Kendisinden sonra Nehaî'nin haberlerin aktarılmasında en fazla etkinliği bulunan kişi Mansur olmuştur. O, tek başına

<sup>125</sup> Kaynaklarda hadis hafızı olarak takdim edilmiş olan Hammâd, (Bk. Süyûtî, *Tabakât*, 55.) Kûfeli olup İbrahim en-Nehaî'nin önemli râvileri arasında yer almaktadır. Bk. Mizzî, *Tehzîb*, 7/270. Aynı zamanda iyi bir fıkıh nosyonuna da sahip olan Hammâd hakkında Mürcîi olduğuna dair bazı iddialar bulunsa da cerh ve ta'dîl âlimleri tarafından son derece güvenilir bir kimse olarak kaydedilmiştir. Bk. İclî, *Sikât*, 1/320; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve'ta'dîl*, 3/147; İbn Hibbân, *Sikât*, 4/159-160.

<sup>126</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/90, 420, 558; 4/116, 160, 462; 5/23, 61, 241; 7/404; 9/40, 42, 218, 255; 17/246; 22/519.

<sup>127</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8/304; 9/255, 274; 10/330, 515, 560; 11/161; 12/391, 575; 13/154, 548; 14/323; 15/347; 23/554.

İbrahim en-Nehaî'den 161 haber nakletmiştir. Bu haberlerin en istikrarlı senetleri ise tablodaki üç silsiledir. Cerîr ile oluşturduğu silsilenin tam 32 tekrarı bulunmaktadır. Dolayısıyla söz konusu silsile bu miktarda bir habere de taşıyıcılık yapmıştır.<sup>128</sup> Süfyân ile ortak bir silsile oluşturdukları diğer iki form ile toplam 35 haber aktarılmıştır.<sup>129</sup> Şemanın kaynak kişisi olan İbrahim'den sonra A'meş>Ebû Muâviye>Ebü's-Sâib silsilesinden gelmiş olan formdur. Bu form Taberî'nin *Câmiu'l-beyân*'ında 9 defa tekrar etmiştir. Söz konusu tekrarlar değerlendirildiğinde görülmektedir ki her tekrarda senet, özel bağlamları bulunan bağımsız haberlere taşıyıcılık yapmıştır.<sup>130</sup>

### Sonuç

Erken dönem Kûfe tefsir birikimini konu edindiğimiz bu çalışmada bu birikimin taşınmış olduğu muhtelif senet yapıları incelenmiştir. Taberî'nin *Câmiul-beyân fî tevîli'l-Kur'ân* ekseninde gerçekleştirilen bu incelemede, merfû kategorisinden 23, mevkûf kategorisinde 17 ve maktû kategorisinden de 8 adet olmak üzere toplamda 48 senet değerlendirmeye alınmıştır. Tekrarlarıyla birlikte toplamda 238 adet habere taşıyıcılık yapmış olan bu senetler, tamamına yakın bir oranda sahih nitelik göstermişlerdir. Senetlerin bu özelliği bazen Taberî'nin adı geçen tefsirindeki formu üzerinden anlaşılabilirken bazen de Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'leri gibi sıhhati sabit olmuş diğer eserlerdeki kayıtlarda ortaya çıkmaktadır.

Şüphesiz senetler üzerinden erken dönem Kûfe tefsir birikiminin değerlendirilmiş olduğu bu çalışmada ortaya çıkan en önemli sonuç bu birikimin usûl ve içerik olarak büyük oranda Abdullah b. Mes'ûd tarafından şekillendirilmiş olduğudur. Zira o, tek başına, bir kısmını burada incelediğimiz 123'ü merfû 849 tanesi de mevkûf olmak üzere 972 adet habere kaynaklık etmiştir ki bu sayı, merfû ve mevkûf olarak ekolün toplamdaki 1382 haberinin %70'ine denk gelmektedir. Alkame b. Kays, Mesrûk b. Ecdâ' ve Mürre el-Hemdânî gibi ilk temsilciler tarafından ihtimamla korunan bu birikim, İbrahim en-Nehaî ve Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî gibi sonraki dönem temsilcileri tarafından

<sup>128</sup> Bazı haberler için bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4/8, 72, 97, 107; 5/63, 151; 7/489; 14/307; 16/371; 18/631; 20/124; 22/561; 24/165.

<sup>129</sup> İlk silsiledeki haberlerin bazıları için bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4/210, 462; 7/438, 519; 9/53; 11/383, 410; 17/431, 485; 18/631; 19/557; 20/76; 23/612.

<sup>130</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4/498; 9/52; 10/10; 11/51; 17/119, 517; 19/259; 23/171; 24/253.

daha geliştirilmiş ve nihayetinde hicrî birinci asrın sonlarından itibaren nevi şahsına münhasır özellikleriyle bir ekol hüviyetine kavuşmuştur.

### Kaynakça

- Akgün, Hüseyin. *Hadis Rivayet Coğrafyası (Hicrî İlk 150 Yıl)*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2019.
- Aynî, Bedreddin Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *Meğâni'l-ahyâr fî ricâli Me'âni'l-âsâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006.
- Beğavî, Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Muhammed b. Abdilazîz b. el-Merzûbân. *Mu'cemü's-Sahâbe*. 5 Cilt. Kuveyt: Mektebetü Dâru'l-Beyân, 2000.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsir en-Nâsir. Beyrut: Dâru't-Tavku'n-Necât, h.1422.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *et-Târîhu'l-kebîr*. Haydarabat: Dâiratü'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, ts.
- Cürcânî, Ebû Ahmed Abdullah b. Adî b. Abdillâh. *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*. thk. Adil Ahmet Abdülmevcût - Ali Muhammed Muavviz. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl. *Sünen*. thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru'l-Muğni, 2000.
- Dâvûdî, Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed el-Mısırî. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Dımaşkî, Ebû Zür'a Abdurrahmân b. Amr b. Abdillâh. *et-Târîh*. Dımeşk: Mecmeul-Lugati'l-Arabiyye, ts.
- Diñç, Ömer. *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı*. Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi. 2019.
- Ebû Ya'lâ, Muhammed b. el-Hüseyin b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ'. *el-'Udde fî usûli'l-fikh*. Arabistan: Câmiatü'l-Melik Muhammed b. Saûd, 1990.
- Halil, Mahmud Muhammed. *Mevsûatü akvâli ebi'l-Hasen ed-Dârekutni fî ricâli'l-hadîsi ve 'ilelihî*. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 2001.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Büstî. *Meâlimü's-Sünen*. Halep: Matbaatü'l-İlmiyye, 1932.
- Hatîb Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*. Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Hatîb Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002.
- Hudayrî, Muhammed b. Ali. *Tefsîru't-tâbiîn*. Riyad: Dâru'l-Vatani lî'n-Neşri, ts.
- İbn Abdilhâdî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Tabakâtü ulemâi'l-hadîs*. 4 Cilt. Beyrut: Müssetü'r-Risâle 1996.

- İbn Asâkîr, Ebû'l-Kâsım. *Târîhu Dimeşk*. thk. Ömer b. Girâme el-Umravî. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn Ebî Hâtim, Ebu Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Haydarabat: Dâiratü'l-Maarifi'l-Osmâniyye, 1952.
- İbn Ebî Hâtim, Ebu Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Râzî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm müsened an Rasûlillâhi ve's-sahâbeti ve't-tâbiîn*. thk. Esad Muhammed et-Tayyib. 11 Cilt. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr. *el-Bâ'isü'l-hasîs fî ihtisâri ulûmi'l-hadîs*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Mencûye, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Yezdî el-İsfahânî. *Ricâlü Sahîh-i Müslim*. thk. Abdullah el-Leysî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, h.1407.
- İbn Mübarek, Ebû Abdirrahmân Abdullah b. el-Mübârek b. Vâzih el-Hanzalî el-Mervezî. *ez-Zühd ve'r-rakâik*. thk. Habiburrahmân el-A'zamî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Müni'. *Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Mukaddimetü İbnü's-Salâh*, thk. Nurettin İtr. Suriye: Dâru'l-Fikr, 1986.
- İclî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih. *Ma'rifetü's-sikât*. Arabistan: Mektebetü'd-Dâr, 1985.
- Kelebâzî, Ebû Nasr el-Buhârî. *el-Hidâye ve'l-İrşâd fî ma'rifeti ehli's-sikati ve's-sâdât*. thk. Abdullah el-Leysî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, h.1407.
- Küçük, Raşit. "İsnâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/154-159. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Ma'rûf, Beşar Avvâd. *Tahrîru Takrîbi't-Tehzîb*. Beyrut: Müessesetür-Risâle, 1997.
- Mizzî, Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbül-Kemâl*. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetür-Risale, 1980.
- Mübârekfûrî, Abdurrahman. *Tuhfetü'l-ahvezî şerhu Câmi'i't-Tirmizî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Meşihatü'n-Nesâî*. thk. eş-Şerif Hâtim b. Ârif el-Avnî. Mekke: Dâru Âlimi'l-Fevâid, h. 1423.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nîsâbü'rî. *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Heyet. Cidde: Dâru't-Tefsîr, 2015.
- Sezgin, Fuat. *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*. Arabistan: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b Saûd, 1991.

- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Tabakâtü'l-huffâz*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, h. 1403.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Tedribü'r-râvi fî şerhi Takrîbi'n-Nevâvî*. Riyad: Dâru Tayyibe, ts.
- Şehrezûrî, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdurrahmân b. Mûsâ. *Ma'rifetü envâi ulûmi'l-hadîs*. thk, Abdülatif el-Hümeym-Mâhir Yâsin el-Fuhl. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Şehrezûrî, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdurrahmân b. Mûsâ. *Mukaddimetü İbnü's-Salâh*. thk. Nurettin İtr. Suriye: Dâru'l-Fikr, 1986.
- Özen, Şükrü "Nehâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/535-538. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamedî b. Abdülmecid es-Selefi. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre Yezîd. *Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Mısır: Şirketü ve Matbatü Mustafa, 1975.
- Türcan, Ziya. "Hadis Rivayet Geleneği ve Tefsir -el-Câmiu's-Sahîhu'l-Buhârî'nin Kitâbu't-Tefsîri Örneği-", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/29 (Haziran 2010), 249-282.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Usûl-i Selâse", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/212. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Zehebî, Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz. *el-Muğnî fî'd-duafâ*. thk. Nurettin İtr. Katar: İdâretü İhyâi't-Turâs, ts.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyerü 'a'lâmi'n-nübelâ*. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Tezkiratü'l-huffâz*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1961.
- Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Abdullah b. Bahadır. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1957.

**Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı/ Contribution of Authors**

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütülmüştür.  
The research was conducted by a single author.

\*\*\*\*\*

**Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest**

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.  
There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

\*\*\*\*\*

**İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy**

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.  
This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

\*\*\*\*\*

**Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement**

Bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.  
In this study, the rules stated in the “Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive” were followed

\*\*\*\*\*



## KUR'ÂN'IN İ'CÂZI BAĞLAMINDA İSRÂ SURESİNDEKİ BELAGAT KONULARINA MUKAYESELİ BİR BAKIŞ

Fatih Çelikel\*

### Öz

Kur'ân-ı Kerim en başta bir dil mucizesidir. Arap dili ve edebiyatının adeta altın çağını yaşadığı bir dönemde nâzil olan Kur'ân'ın meydan okuması da bu noktadan, yani dil üzerinden olmuştur. Belagat, kısaca mukteza-yı hale mutabık söz söylemek olup, bu ilim, bir sözün halin gerekliliklerine en uygun şekilde söylenip söylenmediğini belli kaideler çerçevesinde inceleyen bir disiplin sistemidir. Belagat ilmi, Beyan, Meânî ve Bedî' olmak üzere üç alt başlıktan oluşmaktadır. Bu çalışmada İsrâ suresinde yer alan belagat konuları, mukayeseli bir yöntemle incelemek suretiyle Kur'ân'ın edebî i'câzını bir derece keşfetmek amaçlanmıştır. Çalışmanın bir diğer amacı ise müfessirlerin belagat konularıyla ilgili görüşlerinde ne oranda özgün olabildiklerinin tespit edilmesidir. Çalışmamızda mütekaddimun dönemi müfessirlerinden başta Zemahşerî, Râzî, Ebû Hayyân, çağdaş müfessirlerden es-Sâbûnî, Ebu Zehrâ ve Vehbe Zuhaylî olmak üzere farklı isimlerin görüşleri mukayese edilmiştir. Sonuç olarak, mütekaddimun dönemi müfessirlerden Ebû Hayyân'ın Zemahşerî'den yararlanmakla birlikte yeri geldiğince kendi görüş ve açıklamalarına yer verdiği, Râzî'nin de benzer tavrı sergilediği ancak bu ikisi dışındaki klasik dönem müfessirlerinin çoğunlukla Zemahşerî'nin izahlarını tekrar etmekle yetindikleri görülmüştür. Çağdaş müfessirlerden es-Sâbûnî'nin, kısmen nakilci kısmen özgün bir tavır sergilediği, Vehbe Zuhaylî'nin ise genelde geçmiş tespitlerden ve özellikle es-Sâbûnî'den yararlandığı tespit edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'ân, Belagat Konuları, Beyan, İsrâ Suresi.

## A COMPARATIVE LOOK ON THE SUBJECTS OF RHETORIC IN SURAH ISRA WITHIN THE CONTEXT OF THE IJAZ OF THE QUR'AN

### Abstract

The Qur'an is primarily a miracle of language. The challenge of the Qur'an, which was revealed in a period when the Arabic language and literature was in its golden age, was also from this point, that is, through language. Rhetoric, briefly, is to say words in agreement with the situation requires, and the science of rhetoric is the science that examines whether a word is said in the most appropriate way according to the requirements of the situation, within the framework of certain rules. The science of rhetoric consists of

\* Öğretmen, T.C. Milli Eğitim Bakanlığı, Şehit Mehmet Şenol Çiftçi İ.H.O.

**e-mail:** fatihce81@hotmail.com, **ORCID:** <https://orcid.org/0000-0002-5301-3046>

**Atıf/Citation:** Çelikel, Fatih. "Kur'ân'ın İ'câzi Bağlamında İsrâ Suresindeki Belagat Konularına Mukayeseli Bir Bakış". *BAİD* 15 (Haziran 2022), 377-407.

three sub-disciplines: declarative meaning and bedi'. In this study, it is aimed to explore this i'jaz to a degree by examining the rhetoric issues in the Isra Surah with a comparative method. Another aim of the study is to determine to what extent the commentators can be original in their views on rhetoric issues. In our study, the views of different names such as al-Zamakhshari, ar-Râzi, Abu Hayyân, among the exegetes of the pre-existing period, and as-Sâbûnî, Abu Zehrâ and Vahba Zuhayli, who are contemporary commentators, were compared. As a result, it has been seen that Abu Hayyân, one of the commentators of the pre-existing period, made use of Zamakhshari and included his own views and explanations as much as possible, and Razi displayed a similar attitude, but the commentators of the classical period, except for these two, were mostly content with repeating Zamakhshari's explanations. It has been determined that es-Sâbûnî, one of the contemporary tafsir scholars, exhibited an attitude that was partly transporter and partly original, while Vehbe Zuhayli generally benefited from previous observations and especially from es-Sâbûnî.

**Keywords:** Qur'an, Exegesis, Topics of Eloquence, Declaration, Surah Isra.

## Giriş

Yaklaşık on dört yüzyıl önce nâzil olmuş olan Kur'ân-ı Kerim, bir davet kitabı olması gereğince oldukça müessir bir üsluba sahiptir. Kur'ân-ı Kerim'deki ifadeler o kadar belîğ, veciz ve kapsamlıdır ki aynı ayeti okuyan bir mütehasıs ondan nasibini aldığı gibi bir çoban da o ayetten hissesini alır. Kur'ân-ı Kerim tek bir mesaj olduğu halde, farklı seviyelerdeki insanlığın tamamına hidayet yollarını anlayabilecekleri bir üslupla tarif edebilmektedir. Kur'ân'ın bütün bu üstün niteliklere hâiz bir kitap olması en başta onun bir dil mucizesi olmasından yani belagatından kaynaklanır. Bu gerçek sebebiyledir ki Kur'ân-ı Kerim'i belagat ilmi olmadan anlamaya çalışmak, hep eksik bir anlama faaliyeti olarak kalacaktır. Bu hakikati müdrik olan müfessirler ve dilbilimciler telif etmiş oldukları eserlerle Kur'ân'ın belagatına dair zengin bir miras bırakmışlardır.

Nesnesi sözcükler olup temelde söz-anlam ilişkisini inceleyen Belagat ilmi, meâni, beyan ve Bed'î olmak üzere üç alt disiplinden oluşur. Bütün bu ilimlerin ortak gayesi, sözün güzelliğini, gücünü, etkisini arttırıcı sanatları incelemek ve öğretmektir. Bu bağlamda sözlerin en güzeli olan ilâhî kelâmın, sahip olduğu etkinin, hangi sanatlar ve incelikler üzerinden icrâ edildiği konusu özellikle müslüman dil bilimcilerin, müfessirlerin ve araştırmacıların bir hayli ilgisini çekmiş, farklı ekol ve anlayışlara sahip bu kişiler tarafından bu konuda çeşitli eserler telif edilmiştir. İlim ehlince gerçekleştirilen bu faaliyetleri, bir sözün içerdiği edebi sanatlar açısından tahlil edilmesinden ibaret olarak görmek sığ bir yaklaşımdır. Zira bu çalışmaların temel gayesi, o sözdeki i'câzı hissetmek suretiyle Kur'ân'ın i'câzı hakkındaki inancı tahkik etmek, bir anlamda taklidi olan inancın tahkîke evrilmesine katkı sunmaktır. Ayet veya ayetlerin içerdiği sanatların teşhis ve tetkiki bu gaye için sadece birer vesiledir.

Kur'ân-ı Kerim'in i'câz menbâi şeklinde niteleyebileceğimiz surelerinden biri de İsrâ suresidir. Bu sure orta uzunlukta bir suredir. Surenin genel teması, tevhid ve ahiret inancına dairdir ve bu bağlamda pek çoğu kevnî ayetlerden oluşan çeşitli delillere yer verilmiştir. Surenin muhtevasında ayrıca, isrâ hadisesi, uyulması gereken sosyal ve ahlakî prensipler, Benî İsrâil'in isyanları sebebiyle karşılaştıkları cezalar yer almaktadır.<sup>1</sup> Çalışmamızda İsrâ suresinde yer alan belagat konuları başta Zemahşerî (ö. 538/1144), Râzî (ö. 606/1210), Ebû Hayyân (ö. 745/1344), Tâhir b. Âşûr (ö. 1879-1973) ve es-Sâbûnî (ö. 1442/2021) olmak üzere farklı müfessirlerin görüşleri üzerinden mukayeseli bir yaklaşımla incelenecek, böylelikle Kur'ân'ın nasıl bir dil mucizesi olduğu bir nebze de olsa görülmeye çalışılacaktır.\*

### 1. Belagat İlmine Genel Bakış

Belagat lafzı, “ulaştı, sonuna geldi” gibi anlamlara gelen بَلَّغَ fiilinin masdarı olup,<sup>2</sup> terim olarak, beyanın güzelliği ve tesir gücü anlamına gelir. Belagat âlimleri ise bu kavramı, sözün fesahati ve mukteza-yı hale mutabık olması şeklinde tarif eder.<sup>3</sup> Câhız'a (ö. 255/869) göre belagat, lafızla mânânın güzellikte birbiriyle yarışmasıdır, yani lafızdan önce mânânın kalbe, mânadan önce lafzın kulağa süratle ulaşmasıdır.<sup>4</sup> ez-Zebîdî (ö. 1205/1791), belagatın, biri söylenen sözle, ikincisi söyleyen kişi ile ilgili olmak üzere iki yönü olduğunu söyler. Ona göre iki boyutlu bu yapıysından dolayı belagat, hem sözün zatında belîğ olmasını hem de sözü söyleyen kişinin belîğ oluşunu anlatır. O, bir sözün belîğ olmasını, dilin tabiatınca doğru olması, kendisi ile anlatılmak istenen anlama tamamen uygun olması ve kendi zâtında doğru olması şeklinde üç

<sup>1</sup> Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsir* (Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.), 2/141.

\* Bu müfessirleri seçmemizin sebebi, ilgili müfessirlerin pek çoğunun Arap dili uzmanı olarak da bilinmeleri, eserlerinde belagat konularına diğer müfessirlere oranla daha çok yer vermeleri ve konuları işlerken önceki bilgileri ve açıklamaları nakletmek gibi bir tavır yeterli görmeyip olabildiğince kendi görüşlerini de sunmalarıdır. Bununla birlikte, incelenen konuyla ilgili farklı görüş olup olmadığını görebilme ve bu görüşleri mukayese edebilme adına uygun gördüğümüz bölümlerde farklı müfessirlerin ve araştırmacıların görüşlerine de yer verilmiştir.

<sup>2</sup> İbn Manzûr Cemâluddîn, *Lisânu'l-`arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1993), 8/419-420.

<sup>3</sup> İbrahim Mustafa, vd., *Mu'cemu'l-vasît* (Kâhire: Dâru'd-Da've, ts.), 1/70.

<sup>4</sup> Ebu Osman Amr b. Harb b. Mahbûb el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn* (Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-Hilâl, 2002), 1/17.

şarta bağlar. Ona göre bu üç nitelikten biri dahi eksik olsa o söz belîğ olma vasfını kaybeder.<sup>5</sup>

Belagatın alt başlıklarından olan Meânî, kendisiyle sözün hale uygunluğunun bilindiği ilimdir ki, bu ilim, murad edilen anlamı aktarırken hatadan sakınmayı gerektirir. Beyan ilmi, sözün açık ve anlaşılır olmasını inceler ki, bu ilim manada karışıklık oluşturacak hatalardan sakınmayı gerektirir. Bedî' ise bu iki ilimden sonra gelen ve sözünü güzelleştirme ve süsleme ilmidir.<sup>6</sup>

Belâgat ilminin, Arap dili ve edebiyatıyla ilgili ilimler içinde müstakil/bağımsız bir mahiyet kazanması oldukça uzun bir süreç sonrasında gerçekleşmiştir. Bunun nedeni İslam'ı sonradan kabul etmiş çeşitli milletlerin ve nesillerin Kur'ân'ın lugavî i'câzını anlayabilme ihtiyacının karşılanmasına yönelik olarak, belâgat ilminin muhtevasını ilkelerini, metod ve terminolojisini tespit ve teşkil etme faaliyetinin uzun bir dönemde tamamlanabilmesidir. Belâgat ilmi, ihtiyaçların tetiklediği ancak böylesi uzun bir süreçten sonra bağımsız bir ilim olabilmiş, söz konusu süreçte muhtevasına ve tarihî gelişimine göre çeşitli isimlerle anılmıştır. Örneğin, Câhız onu *Beyân*, İbnu'l-Mu'tez (ö. 296/908) *Bedî'*, Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009) *es-Sinâteyn* (iki sanat), el-Hafâcî (ö. 466/1073) *Fesâhat*, Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078) *Delâilü'l-i'câz ve Belâgat*, Zemahşerî *Beyân ve Meânî*, ve en nihayet Hatîb el-Kazvîni (ö. 739/1338) Ulûmu'l-belâga adlarıyla tarif etmiştir. Günümüze geldiğinde ise çağdaş müelliflerden Emîn el-Hûlî (ö. 1386/1966) Belâgat ilmi için *Fennü'l-kavl* şeklinde bir terkibi, Tâhâ Hüseyin (ö. 1393/1973) ise *Beyân* kelimesini kullanmıştır.<sup>7</sup>

Belagat ilmi için kritik eşik hicri IV. yüzyıl olmuştur. Bu yüzyıldan itibaren yetişen müelliflerle, özellikle de Zemahşerî, Abdülkâhir el-Cürcânî ve es-Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) gayretleri ve müthiş zekalarıyla altın devrini yaşayan Belagat ilmi, pek çok İslâmî ilim gibi Hicri VIII. yüzyıldan sonra bir duraklama dönemine girmiş, son yüzyıla gelinceye kadar yapılan çalışmalar, genellikle öncekilerin tekrarı olmaktan öteye gidememiştir.<sup>8</sup> Son yüzyıla geldiğinde ise

<sup>5</sup> Muhammed b. Muhammed Murtezâ ez-Zebîdi, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (İskenderiye: Dâru'l-Hidâye, ts.), 22/447.

<sup>6</sup> Hatîb el-Kazvîni, *el-İdâh fî 'ulûmi'l-belâğa* (Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.), 1/17.

<sup>7</sup> Hulûsi Kılıç, "Belagat", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1992), 5/380-383.

<sup>8</sup> Hikmet Akdemir, *Belagat Terimleri Ansiklopedisi* (İzmir: Nil Yayınları, 1999), 10.

Seyyid Kutub (ö. 1386/1966), Tâhir b. Âşûr (ö. 1393/1973), Emin el-Hûlî, Âişe bint Muhammed Alî Abdirrahmân (ö. 1419/1998) ve Fâdil Salih es-Samerrâî gibi isimlerin Kur'ân'ın edebî i'câzına dair çalışmaları olmuştur. Ancak bu çalışmaların belagat ilmine hangi düzeyde farklı açılımlar getirdiği ve bunların bu alandaki ihtiyacı ne oranda karşıladığı farklı bir araştırma alanı olarak çalışılmayı beklemektedir.

## 2. Genel Olarak Kur'ân'ın İ'câzı ve Belagatı

Kur'an-ı Kerim'in belagatı ve i'cazı ile ilgili temelde iki teori öne sürülmektedir. Bunlardan birincisi genel kabulü yansıtan görüştür. Buna göre Kur'ân-ı Kerim'in belagatı i'câz derecesindedir, bu seviyeye erişilmesi ve benzerinin getirilmesi mümkün değildir. İkinci görüş olan sarfe teorisine göre, Kur'ân'ın belagatı ulaşılabilir bir seviyededir, ancak Cenâb-ı Hak insanları bu konuda engellemiş ve benzerini getirmekten aciz bırakmıştır.<sup>9</sup> Sarfe teorisini Kur'ân'ın tezine aykırı bulan Ehl-i sünnet ulema, bu teoriyi çeşitli gerekçeler üzerinden çürütmeye çalışmıştır. Bu gerekçelerden biri şöyledir: Şayet insanların Kur'ân'ın benzerini getirmekten âciz oluşu, Kur'ân'ın üstünlüğünden değil de Cenâb-ı Hakk'ın onları aciz bırakmasından kaynaklanıyorsa, bu durumda Kur'ân değil, Cenâb-ı Hakk'ın kudreti mu'ciz olur. Dolayısıyla Kur'ân'ın diğer kelimelere üstünlüğünden söz edilemez.<sup>10</sup> Sarfe teorisi şiddetli şekilde eleştirilmiş olsa da müfessirlerin ve dil bilimcilerin Kur'ân'ın belagatı hakkındaki çalışmalarını etkilemiş, araştırmacıları Kur'ân'ın belagatını farklı boyutlarıyla daha bir titizlikle incelemeye yöneltmiştir.

Kur'ân'ın belagatına dair çalışmalar incelendiğinde özellikle Abdülkâhir el-Cürcânî'nin nazm teorisini işlediği *Delâilu'l-İ'câz* isimli telifinin bu alanda kaynak eser olarak literatüre girdiği, Cürcânî'nin bu çalışmasıyla kendisinden sonrakilere Kur'ân'ın belagatına dair sağlam bir zemin ve önemli bir ölçü bıraktığı görülür. Onun yaklaşık beş yüz sayfalık eserini tahsis ettiği nazm teorisi özetle şöyledir: Kur'ân'ın i'cazı kelimelerde aranmamalıdır; zira Kur'an'ın nüzülundünden önce de Araplar arasında var olan bu lafızlar, az bir kısmı müstesna olmak üzere, aynı anlamlarla Kur'an-ı Kerim'de de yer almıştır.

<sup>9</sup> Menna b. Halil el-Kattân, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân* (Riyad: Mektebetu'l-Meârif li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2000), 268.

<sup>10</sup> Sarfe teorisine yönelik eleştirilerden bazıları için bk. Ebubekir el-Bâkillânî, *i'câzu'l-Kur'ân* (Kâhîre: Dâru'l-Meârif, 1997), 29-30. Muhammed b. Ahmed Ebu Zehra, *el-Mu'cizetu'l-kubrâ el-Kur'ân*, (Mısır: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 58-62.

Telaffuzu zor olan (mütenafir) kelimelerin Kur'an'da bulunmaması i'câzı destekleyen mühim bir unsur ise de tek başına yeterli değildir. Aksi durumda kolaylıkla söyleneblen sıradan sözleri de fasih saymamız gerekirdi. İ'câzın aranacağı yer müzikal (fonetik) uyum olmadığı gibi, vezin de değildir. Zira bu durumda vezinleri aynı olan iki kasideyi, başka edebî özelliklerini dikkate almadan, aynı ölçüde belîğ kabul etmek gerekirdi. İ'câzın aranacağı yer, âyetler arasındaki fâsılalar da değildir; çünkü kafiye seçme konusunda maharetli olanlar fâsılayı da kolaylıkla icra edebilirlerdi. Kur'an'ın i'câzı ve belagatı hakkında Cürçânî'nin işaret ettiği bir başka husus ise i'câzın, farklı âyetlerde görülen kinâye, istiâre, mecâz gibi edebî sanatların tahlili ile de ortaya konamayacağıdır. Aksi takdirde, bu türden edebî sanatları içermeyen âyetlerin mu'ciz olmadığı öne sürülmüş olur. Ona göre Kur'an'ın gerçek anlamda i'câzı, sahip olduğu fesahat ve belâgatta aranmalıdır. Bu ise, nâzil olduğu gibi aynen muhafaza edilen nazımın içinde yer almaktadır. Nazım ise lafızlar arasındaki üslûp ilişkisinden ibarettir.<sup>11</sup>

Bir başka dil bilimci Rummânî (ö. 384/994) belagatı üçlü bir tasnife tabi tutmuş ve bunları şu şekilde sıralamıştır: En yüksek seviyedeki belagat, en düşük seviyedeki belagat ve bu ikisinin arasında seyreden orta seviye belagattır. Birinci sınıfta Kur'an'ın belagatı yer alır ki bu mucizdir. Diğer iki sınıfta ise derecelerine göre insanların belîğ olanları yer alır ki bunların hepsi mümkînattandır. Rummânî'ye göre Kur'an'ın belâgatı; i'câz, istiare, teşbih, fâsılalarla ortaya konulan ses uyumu, cinas, bir kelime kökünün farklı vezinlere dönüşmesi, genel ses âhengi, îmâ, sözün telif ve tertibindeki güzellik, mübalağa olmak üzere on kısma ayrılmaktadır.<sup>12</sup> Çağdaş müfessirlerden Seyyid Kutub ise Kur'an'ın belagatındaki üstünlüğün tasvir gücünden kaynaklandığını, tasvir sanatının Kur'an'ın üslubunda merkezî bir rolünün olduğunu savunmuş, bu konuda müstakil bir eser neşretmiştir.<sup>13</sup>

Yukarıdaki açıklamalar bize göstermektedir ki, Kur'an'ın belagatını; lafızları, içerdiği edebî sanatlar, fonetik uyumu veya tasvir gücü gibi öğelerden sadece biri veya birkaçı ile açıklamak yerine, onu bütün bu edebî unsurların oluşturduğu muhteşem uyum ve bütünlük üzerinden tarif etmek daha isabetli

<sup>11</sup> Abdülkâhîr el-Cürçânî, *Delâilu'l-i'câz* (Kâhire: Mektebetu'l-Medenî, 1992), 35-105, 265-476; Hulusi Kılıç, "Delâilu'l-i'câz", TDV İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 114-115.

<sup>12</sup> Ali b. İsa er-Rummânî, *en-Nüket fi'l-i'câzi'l-Kur'an* (Dâru'l-Meârif, 1976), 75-76.

<sup>13</sup> Seyyid Kutub, *et-Tasviru'l-fenniyyu fi'l-Kur'an* (Kâhire: Dâru's-Şurûk, 2004), 9-10.

bir yaklaşım olacaktır. Nitekim İslam âlimleri Kur'ân'ın belagatında farklı hususları öne çıkarmış olsalar da aynı noktada buluşmuşlar ve bu noktayı genel olarak şöyle açıklamışlardır: Kur'ân-ı Kerim, Arap dili ve edebiyatındaki anlatım sanatlarının tamamını en üstün seviyede kullanmış, aynı konuları değişik üslûplarla ifade etmiş, lugavî kusurlarından tamamen arınmış, orjinal bir telif tarzı ortaya koymuş, birbirinden farklı konuları işlemesine rağmen edebî üstünlüğünü korumasını bilmiş, seçmiş olduğu kelimeler tek başına birbiriyle ve içinde yer aldıkları cümlelerin bütünüyle tam bir uygunluk arzemiştir.<sup>14</sup>

Kur'ân-ı Kerim'in orijinal üslûbu üzerine yükselen belagatı öylesine tesirlidir ki Hz. Peygamber'in (sav) çağrısını işiten ve her biri ayrı bir söz sarrafı konumunda olan ilk muhatapları - inanan inanmayan farketmeksizin - Kur'ân'ın büyüleyici tesirine kapılmaktan kendini alamamıştır.<sup>15</sup> Nitekim Kureyşin önderlerinden Velid b. Muğîre'nin Kur'ân'ı övücü sözleri, sözünü ettiğimiz etkiyi yansıtan önemli örneklerden biridir.<sup>16</sup>

Bu noktada akla şu soru gelebilir: Kur'ân'ın belagatı bu derece muhteşem ise genel olarak o günün müşrik Araplarının dahi hissettiği etkileyciliği, bugün Arapça bilen ancak yüksek düzeyde Arapça eğitimi almamış müslümanlar bunu neden - o derecede - hissedememektedir? Soruyu biraz daha açacak olursak;

<sup>14</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "İ'câzu'l-Kur'ân", TDV İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 403-404.

<sup>15</sup> Örneğin meşhur rivayete göre, Kureyş'in liderlerinden Ebu Süfyan, Ebu Cehil ve Ahnes b. Şerîk aralarında defalarca sözleşmelerine rağmen birbirlerini geceleyin Hz. Peygamber'in (sav) Kur'ân tilavetini dinlerken bulurlar. Ahnes b. Şerîk son karşılaşma sonrasında Ebu Cehil'e Kur'ân'ı sorar. Ebu Cehil bir itiraf belgesi olarak nitelendirilebilecek cevabında muhatapına şunları söyler: Biz ve Abdumenaf üstünlük konusunda iki rakip idik. Onlar insanları doyurdu biz de doyurduk, onlar verdi biz de verdik, öyle ki artık birbirine burun buruna yaklaşmış yarışan iki at gibiydik. Tam bu esnada kendilerinin gökten vahiy alan Peygamberinin olduğunu söylediler. Böyle olunca onlara yetişmek imkânsız hale geldi. İşte bu yüzden vallahi onun getirdiklerini kabul etmeyeceğiz. Ebu'l-Fidâ İsmâil İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm* (Beyrut: Dârü'l-Kütubu'l-İlmiyye, 1998), 5/77.

<sup>16</sup> Rivayete göre Kureyş'in önderleri Hac mevsiminde bölgeye gelen Araplara karşı Hz. Peygamber hakkında ortak bir sözde birleşmek üzere toplanırlar. Hz. Peygamber için bazısı kâhin, bazısı deli, bazısı şair bazısı da sihirbaz ithamında bulunmayı teklif eder. Ancak Velid b. Muğîre bu görüşlerin hepsine tek tek karşı çıkar, bu sözün şiir veya sihir olmadığını, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) herhangi bir cünûn (delilik hali) isabet etmediğini itiraf eder. Velid b. Muğîre Hz. Peygamber ve Kur'ân hakkında öyle olumlu sözler söyler ki karşındakiler Velid b. Muğîre'nin iman ettiğini sanarlar ve vakit kaybetmeden durumu Ebu Cehil'e aktarırlar. Ebu Cehil, duydukları üzerine Velid b. Muğîre'nin zayıf damarı olan gururu üzerine bir tertip planlar ve Velid b. Muğîre'nin muhtemel hidayetini engeller. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 8/276; Fâdil Sâlih es-Samerrâî, *Belâgatu'l-kelîmeti fi't-ta'biri'l-Kur'ânîyyi* (Bağdat: Mektebetu'n-Nahdâ, 2006), 10.

câhiliye döneminde herhangi bir şekilde sistematik bir eğitimden geçmemiş, tahsil görmemiş Arap toplumunun genelinin - inansın inanmasın - hissettiği belagî tesiri, bugünkü Arap toplumlarının - tahsil görmüş olsun olmasın - genel olarak aynı derecede hissettiğini söyleyebilir miyiz?

Bu soruya öncelikle bir hakkı teslim ederek cevap vermek gerektiğini düşünmekteyiz. Soruda ifade edilen durum bir gerçeğin ifadesi olup, Arap dilinde ihtisas sahibi olmayan günümüz müslümanları genel olarak Kur'ân'ın belagatındaki ihtişamı ya taklidî olarak kabul etmekte veya yüzeysel olarak hissetmekte, o günün Velid b. Muğîre'sinin inanmamasına rağmen yaşadığı derin sarsıntıyı kendisi iman etmiş olmasına rağmen belkide anlayamamaktadır. Ancak burada yadırganacak bir durum söz konusu değildir, çünkü bu bir seviye işidir. Her bir sanattan alınacak estetik zevk, o sanatın inceliklerine vukûfiyetle doğru orantılıdır. Elbette bu kaide, ilâhî bir hitap olduğu kadar ilâhî bir sanat olan Kur'ân için de geçerli olup, Kur'ân'daki belagatın zevkine varmak belli bir birikim ve seviye gerektirmektedir. Kişi bu alandaki birikimi ve edebî hassasiyeti ile doğru orantılı olarak Kur'ân'ın lugavî i'câzını dolayısıyla belagatındaki muhteşemliği görebilmekte ve hissedebilmektedir.

Ayrıca konunun cahiliye dönemi ile günümüz arasındaki farklılıktan kaynaklanan bir başka boyutu vardır ki bu kısmı anokrizme düşmeden mukayese etmek gerekir. Bu meyanda her iki dönemi kıyasladığımızda arada ciddi bir uçurumun olduğunu görürüz. Zira cahiliye dönemi fasih Arapçanın zirve çağını yaşadığı, insanların tüm övünç, sevgi ve üzüntülerini gerek toplumsal, gerekse bireysel bazda edebiyat ve şiir üzerinden paylaştığı bir zaman dilimidir. Panayırların, şölenlerin, meclislerin ana konusu daima güzel söz söyleme sanatının farklı yansımaları olan şiir ve hitabet etrafında dönmekte, kişiler sıradan duygularını dahi ifade ederken bunu olabildiğince şiirselleştirerek ifade etmektedir. Dolayısıyla fasih Arapçanın kılcal damarlarına varıncaya kadar hayatın her alanına hakim olduğu bir toplumda yaşayan ve sürekli olarak günlük yaşantısında belîğ sözlerin birbirinden farklı numuneleriyle karşılaşan birisinin edebî zevki tabîî olarak çok kısa sürede tekâmül edecektir. Oysa çağımıza gelindiğinde manzaranın tamamen farklılaştığını görürüz. Zira günümüzde Arap toplumları fasih Arapçayı genellikle resmi toplantılarda sadece yüksek tahsil görmüş belli bir kesimin konuştuğu bir dil olarak konumlandırmak suretiyle adeta hayatın dışına



itmekte, bu toplumların gündemini çok farklı şeyler meşgul etmekte, belagatin ete kemiğe büründüğü şiir ve edebiyat genel olarak insanların ilgi alanına girememektedir. İki dönem arasındaki bu inanılmaz farklılık sebebiyledir ki, cahiliye döneminde yetişen bir çocuğun belagatla ilgili üç beş senede edindiği birikime ve ulaştığı seviyeye, günümüz toplumunda yetişen bir çocuk - şayet bu alanda tahsil görmüş ise - uzun yıllar sonra ulaşacak belki de asla ulaşamayacaktır. Elbette bu konuda başka gerekçeler de öne sürülebilir ancak Kur'ân'ın sistematik bir eğitimden geçmemiş ilk muhataplarında uyandırdığı derin etkinin arkasındaki temel neden bizce bu olsa gerektir.

### 3. İsrâ Suresindeki Belagat Konuları

İsrâ suresindeki belagat konularını zikretmeden önce bir noktanın altını çizmemiz gerekmektedir. Bu çalışmada Kur'ân'ın belagati edebî sanatlar boyutu üzerinden incelenecektir. Zira surenin belagata konu olan tüm yönleriyle incelenmesi çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. Ayrıca farklı yorumlamalara müsait olmadığından cinâs ve tıbâk gibi ilk bakışta farkedilen ve birer süsleme unsuru olarak görülen sanatlara, kısmen yer verilecek, anlamı doğrudan etkileyen ve farklı yorumlamalara açık olan meânî ve beyan ilminin konusu olan mecâz, istiâre ve kinâye gibi sanatlar ise daha detaylıca incelenecek ve müfessirlerin bu sanatların yer aldığı ayetlerle ilgili görüşleri mukayese edilecektir.

#### 3.1. Beyan İlminin Konusu Olan Sanatlar

##### 3.1.1. Mecâz

Mecâz, bir sözün, bir alakadan ötürü gerçek anlamının dışında kullanılmasına denir ve genel olarak aklî ve lugavî olmak üzere iki bölümde incelenir.<sup>17</sup> Belagat alimleri lugavî mecâzi, istiâre ve mecâz-ı mürsel olmak üzere iki kısma ayırırlar. Mecâz-ı mürsel, pek çok alakadan meydana gelmektedir. Öyle ki bu alakaların sayısını kırka kadar çıkaran alimler vardır.<sup>18</sup> Çalışmamızın sınırları içerisinde konunun tamamını incelemek mümkün olmadığından bu noktada sadece mecâz-ı aklî ve mecâz-ı mürsele birer örnek vermekle yetiniyoruz.

##### a) Aklî mecâz

<sup>17</sup> Abdülkâhîr el-Cürçânî, *Esrâru'l-belâga* (Kâhire: Matbaatu'l-Medeni, ts.), 351, 395, 408.

<sup>18</sup> Akdemir, *Belagat Terimleri Ansiklopedisi*, 236.

Bir ilgi sebebiyle fiilin failinden başkasına isnat edilmesi ve bunun gerçek bir isnat olmasına engel bir karînenin bulunmasına aklî mecâz denir. Örnek:

نَهَارُهُ صَائِمٌ “Onun gündüzü oruçludur.”

Bu cümlede fiil, zamanına isnad edilerek aklî mecaz yapılmıştır. Aslında kastedilen mana, هُوَ صَائِمٌ فِي النَّهَارِ “o gündüz vakti oruçludur” şeklindedir.<sup>19</sup>

#### b) Lugavî mecâz

Bir lafzın bir alakadan ötürü gerçek anlamının dışında kullanılması ve aslı manasının kastedilmesine mâni bir karînenin olmasına lugavî mecâz denir. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi lugavî mecâz, istiâre ve mecâz-ı mürsel olmak üzere iki kısma ayrılır. İstiâre sanatına ileride yer vereceğimizden burada sadece mecâz-ı mürsele bir misal vereceğiz. Örnek:

وَيُرِزُّ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا “O sizin için gökten rızık indirir.”<sup>20</sup>

Ayette rızıktan kasıt, rızkın sebebi olan yağmurdur. Yani burada bir şeyin neticesini zikredip sebebini kastetmek şeklinde icrâ edilen mecâz-ı mürsele yer verilmiştir. Alakası sebebiyettir.<sup>21</sup>

İsrâ suresinde mecâz sanatının ne şekilde yer aldığını inceleyecek olursak öncelikle on ikinci ayete yer vermemiz gerekir. Bu ayet şu şekildedir:

وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتَيْنِ فَمَحْوُتًا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِّتَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ وَكُلُّ شَيْءٍ فَصْلَانَةٌ تَفْصِيلًا

“Biz geceyi ve gündüzü birer nişan olarak yarattık. Nitekim rabbinizin nimetlerini arayacaksınız, ayrıca yılların sayısını ve hesabını bilesiniz diye gecenin nişanını siler, aydınlatıcı olarak gündüzün nişanını getiririz. İşte biz her şeyi açık açık anlattık.”

Ayetteki وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً - “Gündüzün nişanını aydınlatıcı olarak getiririz (gündüzün ayetini görücü kılarız)” ifadesinde aklî mecâz vardır. Çünkü gündüz görmez, aksine gündüz vaktinde görme fiili gerçekleşir. Bu, bir şeyin zamanına isnat edilmesi suretiyle yapılmış mecâzlardandır.<sup>22</sup> Râzî ve diğer bazı

<sup>19</sup> Akdemir, *Belagat Terimleri Ansiklopedisi*, 231-232.

<sup>20</sup> el-Mü'min 40/13.

<sup>21</sup> Akdemir, *Belagat Terimleri Ansiklopedisi*, 236-237.

<sup>22</sup> es-Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, 2/146; Vehbe b. Mustafa Zuhaylî, *et-Tefsîrü'l-münîr* (Şam: Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, 1997), 15/31; Muhammed b. Yusuf Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhîr fi't-tefsîr* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1999), 7/20.

müfessirler ise buradaki mecâzı, müsebbibin sebebe itlâkı olarak açıklar. İlgili müfessirlere göre burada, gündüzün görmesi aslında, gündüzün aydınlatmasını anlatmaktadır. Gündüzün aydınlığı, görmenin sebebi olduğu için, müsebbip sebebe itlâk edilmiştir.<sup>23</sup> Kanaatimizce buradaki mecâz, yukarıda zikrettiğimiz صَائِمٌ نَهَارُهُ “Onun gündüzü oruçludur.” örneğinde olduğu gibi akli mecazlardandır. Zira burada fiil, hakiki sahibine değil, zamanına isnad edilmiştir.

İsrâ suresindeki belagat konularıyla ilgili bir çalışması olan Fâdil Dâyif Sultân, ilgili ayetteki أَلْمَحُو (silmek) lafzının أَيْةٌ أَلَيْلٍ (gece ayeti) için الْإِبْصَار (görmek) lafzının دَايَرَةُ النَّهَارِ “gündüz ayeti” için istiâre edildiğini söyler. Ona göre bu istiâreyle gece, gündüzün bütün eserini görünmez kılan adeta silici bir ayet, gündüz ise görünmez olan her şeyi göz önüne seren, gösterici bir başka ayet olarak anlatılmaktadır.<sup>24</sup>

Mecâza konu olan bir diğer ayet ise aşağıda paylaştığımız elli dokuzuncu ayettir.

وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ وَآتَيْنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا بِهَا وَمَا نُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا

“Bizi mûcizeler göndermekten alıkoyan, önceki toplulukların bunları yalanlamış olmasıdır. Semûd kavmine, açık bir mûcize olmak üzere deveyi vermiştik, ancak (inanmayıp) ona kötülük yaptılar. Oysa biz mûcizeleri yalnızca korkutup uyarmak için göndeririz.”

Ayetteki وَأَتَيْنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً - “Semûd kavmine, açık bir mûcize olmak üzere deveyi vermiştik (Semud kavmine deveyi görücü olarak vermiştik)” ifadesinde ilgisi sebebiyet olan akli mecâz vardır. Deve, hakkın ve hidayetin görülmesine yönelik bir sebep olduğu için görme fiili kendisine nispet edilmiştir.<sup>25</sup>

Mecâza konu olan son ayet ise yetmiş sekizinci ayettir. Bu ayet şu şekildedir:

<sup>23</sup> Ebu Abdullah Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihü'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1999), 20/307; Muhammed b. Ahmed Ebu Zehrâ, *Zühretü't-tefâsîr* (İskenderiye: Dâru'l-Fikri'l-Arabî), 8/4346; Muhammed et-Tâhîr b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru'l-Tunusiyyeti li'n-Neşr, 1988), 15/44.

<sup>24</sup> Fâdil Dâyif Sultân, *Süretü'l-İsrâ dirâsetun belâgiyyetun delâliyyetun* (Kûfe: Câmiatu'l-Kûfe, Meclisu Külliyyeti'l-Edeb, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 135-136.

<sup>25</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhîr fi't-tefâsîr*, 7/72; Muhammed b. Mustafa Ebüssuûd, *İrşâdu'l-akli's-selîm ile mezâye'l-kitâbi'l-kerîm*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.) 5/181; es-Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, 2/146, 158.

أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى عَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا

“Gündüz vakti güneşin gün ortasını aşmasından gecenin karanlığı çökünceye kadar namaz kıl; ayrıca sabah namazını; zira sabah namazı şahitlidir.”

Ayetteki قُرْآنَ الْفَجْرِ - “sabah namazı (sabahın Kur'ân'ı)” olarak geçen ve sabah namazı olarak yorumlanan ifade, mecâz-ı mürseldir. Çünkü parça bütüne itlâk edilmiştir. Yani sabah namazındaki Kur'ân kıraati, sabah namazının bütünü için kullanılmıştır.<sup>26</sup>

### a. İstiâre

İstiâre, bir kelimenin benzerlik alakasıyla ve aslî manasının kast edilmesine mani bir karinenin varlığından dolayı kendi gerçek anlamının dışında kullanılmasıdır.<sup>27</sup> Çalışmamızın sınırları içerisinde istiârenin tüm çeşitlerini incelemek mümkün değildir.<sup>28</sup> O yüzden bu noktada İsrâ suresinde yer almasını da göz önünde bulundurarak istiâre-i mekniyye ve istiâre-i temsiliyyenin üzerinde kısaca durmak istiyoruz.

#### a) İstiâre-i Mekniyye

Müşebbehin lafzının zikredildiği, müşebbeh bihin kaldırılıp yerine levâzımından bir şeyin zikredildiği istiâre çeşidine istiâre-i mekniyye denir. Arap edebiyatında اَلْإِسْتِعَارُ بِالْكِنَايَةِ (kinâyeli istiâre) olarak da isimlendirilen istiâre-i mekniyyenin Türkçedeki karşılığı kapalı istiâredir. Örnek:

وَإِذَا الْمُنِيَّةُ اُنْتَبَتْ اَطْفَارَهَا اَلْفَيْتَ كُلَّ تَمِيمَةٍ لَا تَنْفَعُ

“Ölüm pençelerini sapladığı zaman hiçbir muskanın fayda vermediğini görürsün.”

<sup>26</sup> es-Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, 2/163. Zuhaylî de buradaki sanatı benzer ifadelerle açıklamıştır. Zuhaylî, *et-Tefsîrü'l-münîr*, 15/140. Klasik dönem müfessirlerinin bu ifadenin tefsirinde daha çok namazda kıraatin farziyeti, sabah namazının ehemmiyeti gibi konulara ağırlık verdikleri, ifadeyi açıklamakla birlikte burada yer alan edebî sanatın bilgisine değinmedikleri görülür. bk. Ebu'l-Kâsım Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/686-687; er-Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 20/382-385; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît fi't-tefsîr*, 7/96-98; Nâsiruddîn el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1997), 3/264.

<sup>27</sup> Yusuf b. Ebî Bekr Ali es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübu'l-İlmiyye, 1987), 369.

<sup>28</sup> İstiâre çeşitlerinin tamamı için bk. Akdemir, *Belagat Terimleri Ansiklopedisi*, 166-182.

Yukarıdaki beyitte ölüm, yırtıcı bir hayvana benzetilmiş, ancak onun kendisi değil de levâzımından bir şey olan pençeleri (أَطْفَارَهَا) zikredilmek suretiyle istiâre-i mekniyye yapılmıştır.<sup>29</sup>

b) İstiâre-i Temsîliyye: Diğer adı mürekkebe istiâre olan istiâre-i temsîliyye, müsteârın tek bir lafızdan ibaret olmayıp terkip halinde bulunduğu istiâre çeşidine denir. Temsîli istiârede, gerçek mananın kastedilmesine engel bir karineyle beraber, benzerlik alakasından dolayı terkip edilmiş bir ibarenin vaz' edildiği mananın dışında kullanılması söz konusudur. Bu istiâre çeşidinde, müşebbeh ve müşebbeh bih, bir çok şeyden oluşur ve mürekkep olmaları sebebiyle bir heyet, diğer heyete benzetilir. Örneğin, babasından kalan mirasla zengin olan ve bu zenginliği umursamaz bir tavırla sağa sola savuran bir gencin hali için şöyle denilir:

وَمَنْ مَلَكَ الْبِلَادَ بِغَيْرِ حَرْبٍ يَهُونُ عَلَيْهِ تَسْلِيمُ الْبِلَادِ

“Kim savaşmadan ülke sahibi olursa, ülkeyi teslim etmek, ona kolay gelir.”

Görüldüğü gibi bu sözde bir heyeti bir başka heyete benzetme söz konusudur. Yani emek sarfetmeden zengin olan ve malını çar çur eden kişinin hali, uğruna savaşmadan vatan sahibi olan kişinin ülkesini küçük menfaatler karşısında satmasına benzetilmiştir. Burada müşebbeh (savurgan gencin durumu) kaldırılıp, müşebbeh bihe delâlet eden mürekkebe bir ifadeye yer verildiği için, bu istiâre temsîli istiâre olarak kabul edilir.<sup>30</sup>

İstiâre sanatının İsrâ suresinde ne şekilde yer aldığına bakacak olursak, öncelikle on üçüncü ayetten başlamamız gerekir. İlgili ayet şöyledir:

وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا

“Her insanın kuşunu (amelini) omuzuna yükledik. Kıyamet gününde insana, açılmış vaziyette önüne konulacak olan bir kitap çıkaracağız.”

Ayetteki وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ - “Her insanın kuşunu (amelini) omuzuna yükledik” ifadesindeki طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ tabirinde istiâre vardır. الطائر - “kuş” lafzı burada insanın ameli için istiâre edilmiştir. Zira Araplar yaptıkları veya yapacakları işi, kuş ile hayra veya şerre yormuş ve bu yüzden hayr ve şerri

<sup>29</sup> es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 384; Akdemir, *Belagat Terimleri Ansiklopedisi*, 167-168.

<sup>30</sup> Akdemir, *Belagat Terimleri Ansiklopedisi*, 179-180.

istiâre yoluyla bizatihi kuş olarak isimlendirmişlerdir.<sup>31</sup> Zemaşerî de bu ifadeyi benzer şekilde açıklamış ancak buradaki sanatın bilgisini vermemiştir.<sup>32</sup> Râzî bu ifadeyi, Allah'ın takdir ettiği ve ilminde gerçekleşeceği belli olan her şeyin kişiye ulaşacağı, kişiden asla kopmayacağını anlatan bir kinâye olarak yorumlar. *فِي عُنُقِهِ* tabirini, gerekliliği anlatan bir kinâye olarak açıklayan Râzî'ye göre bu ayet, sonradan gerçekleşecek olan her şeyin ezelde Cenâb-ı Hakk'ın hükmüyle sabit olduğunun delillerinden biridir. Meâni âlimlerine göre bu anlamı vermek için diğer uzuvlar yerine boynun tercih edilmesi, kişinin boynuna taktığı şeyin, amelin iki yönünü de ifade edebilmesi sebebiyledir. Yani kişinin ameli şer ise, boynundaki takı kendisi için bir bukağı, hayr ise bir zinet yerine geçecektir.<sup>33</sup> Râzî bu ifadenin kinâye olduğunu belirtmiş olsa da biz bu ifadeyi paylaştığımız diğer müfessirlerin görüşüne uygun şekilde istiâre olarak yorumlamanın daha isabetli olacağını düşünmekteyiz. Zira kinâye sanatında söylenen sözün, gerçek anlamda da anlaşılacak yapıda olması bir şarttır. Ayette ise her insanın boynuna bir kuş yüklenmiş olmasından bahsedilmektedir. Bu ifadenin gerçek anlamda anlaşılması pek mümkün görünmediği için kanaatimizce bu ifade bir istiâredir.

İstiâreye konu olan bir diğer ayet yirmi dördüncü ayet olup şu şekildedir:

وَاحْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا

“O ikisine merhametle ve alçak gönüllülükle kol kanat ger ve de ki: “Rabbim! Onlar nasıl küçüklükte beni şefkatle eğitip yetiştirdilerse şimdi sen de onlara merhamet göster.”

Ayetteki *الذَّلِّ* “o ikisine alçak gönüllülük kanatlarını ger” ifadesinde istiâre-i mekniyye vardır. *الذَّلِّ* “alçak gönüllülük” lafzı, kanadı olan bir kuşa benzetilmiş, istiâre-i mekniyyeye uygun olarak kuş hafzedilmiş ve onun lâzımlarından bir şeyle yani kanatla ona işaret edilmiştir.<sup>34</sup> Dâyiğ Sultân,

<sup>31</sup> el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'v'il*, 3/250; es-Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsir*, 2/146. Sultân, *Süretu'l-İsrâ dirâsetun belâgîyyetun delâliyyetun*, 138. Beydâvî ve Sâbûnî ile birlikte Zuhaylî de bu ifadenin istiâre olduğu görüşündedir. Ancak dikkat çekici husus onun bu sanatı açıklarken kullandığı ifadelerin Sabûnî'nin kullandığı lafızlarla neredeyse birebir örtüşmesidir ki bu husus, onun belagat konularında Sâbûnî'den yararlandığını gösteren donelerden biri olarak yorumlanabilir. Zuhaylî, *et-Tefsîrü'l-münîr*, 15/31.

<sup>32</sup> ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 2/652.

<sup>33</sup> er-Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 20/308-309.

<sup>34</sup> Şemsuddîn el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân* (Kâhire: Dâru'l-Kütubu'l-Misriyye, 1964), 10/243; es-Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsir*, 2/152.

bu ifadenin istiâre-i mekniyyey-i tahyîliyye olduğunu belirtir. Ona göre burada الذل “alçak gönüllülük” lafzı gizli bir teşbihle yüksekten yere doğru alçalan bir kuşa benzetilmiş, buna uygun olarak جَنَاح “kanat” lafzı hayal yetisini de devreye sokacak biçimde zikredilmiştir. Zira bir kuş yükselmek ve uçmak istediği zaman kanatlarını açar ancak alçalacağı/duracağı zaman kanatlarını kısar.<sup>35</sup>

Ebüs-suûd bu ifadenin bir teşbih olduğunu, burada anne babaya gösterilecek şefkat, saygı ve tevazunun, kuşun kanatları altına almakla yavrularına gösterdiği şefkate benzetildiğini söyler.<sup>36</sup> Ebû Hayyân bu ifade ile ilgili iki görüş aktarır. Bunlardan birincisine göre ayetteki kanatları germe ifadesi, hüsn-ü tedbirden kinâyedir ki bu Râzî nin de görüşüdür. Buna göre kişiye, “anne babanın seni küçüklüğünde kollayıp gözettiği bağrına bastığı gibi sen de onlara o şekilde muamelede bulun” denilmiştir.<sup>37</sup> İkinci görüş yukarıda birinci sırada yer verdiğimiz yorumla ve açıklamayla örtüşmektedir. Yani bu ifade bir istiâredir.<sup>38</sup>

Bu ifade ile ilgili değerlendirmemize ileride incelemiş olduğumuz “Kinâye” başlığı altında yer vereceğimizi belirterek, istiâreye konu olan bir başka ayet olan yirmi dokuzuncu ayeti paylaşıyoruz.

وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا

“Eli sıkı olma (elini boynuna zincirle bağlama), sınırsızca eli açık da olma; sonra kınanacak, kendi kendine hayflanacak duruma düşersin!”

Ayetteki عُنُقِكَ إِلَىٰ مَغْلُولَةً يَدَكَ تَجْعَلْ وَلَا “Elini zincirle boynuna bağlama, var gücünle açabildiğin kadar da açma” ifadesinde temsîlî istiâre vardır. Burada elini vermektен alıkoyan cimri kişi, boynuna bağlı olduğundan dolayı elini bir şeyler vermek için uzatamayan kişiyle, müsrif kişi ise, avucu açık olduğundan dolayı elinde hiçbir şey tutamayan kişiyle temsil edilmiştir.<sup>39</sup> Ebû Hayyân da bu ifadenin “temsîlî” kaydını düşmeksizin, istiâre olduğunu ifade

<sup>35</sup> Sultân, *Süretü'l-İsrâ dirâsetun belâğhiyyetun delâliyyetun*, 138.

<sup>36</sup> Ebüsuûd, *İrşâdu'l-akli's-selîm ile mezâye'l-kitâbi'l-kerîm*, 5/166.

<sup>37</sup> er-Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 20/326.

<sup>38</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhîr fi't-tefsîr*, 7/38. Zemahşerî bu ifadeyi detaylı şekilde anlamlandırmış ancak ifadenin karşılık geldiği edebî sanat bilgisine yer vermemiştir. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/658.

<sup>39</sup> es-Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsir*, 2/152. Zuhaylî de bazı noktalarda müteradif lafızları kullanmakla birlikte ilgili sanatı aynı şekilde açıklar. Zuhaylî, *et-Tefsîrü'l-münîr*, 15/50.

eder ve bunu şöyle açıklar: Bu ifadede mahsus bir şey, ma'kûl bir şeye istiâre edilmiştir. Zira cimrilik insanla kâim olan bir manadır ve onu malında dilediği gibi tasarruf etmekten men eder. Bu hususu anlatmak için elin boyna bağlı olması suretiyle, maldaki tasarruftan men edilmesini anlatan *الغُلَّ* lafzı ile istiâre edilmiştir. Malın gıdivermesi ise elin açık olması tabiri üzerinden yapılan bir istiâre ile anlatılmıştır. Burada elin zikredilmesi, alışverişin elle yürütülmesinden dolayıdır.<sup>40</sup> Bu ifadenin istiâre olduğu görüşünde olanlardan biri de Ebû Zehrâ'dır. Ona göre bu ifadeyle, cimri kişi demirden bukağılarla eli boynuna bağlanmış birine benzetilmiştir. Böylesi bir kişi başkasına bir şey vermeye güç yetiremediği gibi cimri insan da başkasına bir şey veremez. Buradaki benzerliğin ortak noktası, verme fiilinin gerçekleşemiyor oluşudur. Bu fonksiyonu birinde demirden bukağı sağlarken, diğerinde cimrilik icra etmektedir.<sup>41</sup>

Ebüssuûd, Zemaşerî gibi bu ifadenin her iki durumdan sakındırmaya ve iktisada teşvik amacıyla yönelik söylenmiş bir temsil olduğunu belirtir, ancak istiâre kaydına yer vermez.<sup>42</sup> İbn Âşûr da bu ifadenin temsil olduğu görüşündedir. Ona göre bu, "el" in israfın ve cimriliğin kaynağı olarak hayal edilmesine dayalı bir temsildir. Elin bağlı olması cimriliği, apaçık olması ise israfı anlatmaktadır.<sup>43</sup>

Dâyif Sultân ayetteki ifadenin kinâye olduğu görüşündedir. Ona göre elin boyna bağlı olması cimrilikten, elin alabildiğine açılması da israftan kinâyedir. Kur'ân'ın hemen her konuda olduğu gibi infâk konusunda da teşvik ettiği dengeyi (orta yolu), kinâî bir tasvirle ifade etmesi, doğrudan emretmesinden çok daha etkili bir anlatım şeklidir.<sup>44</sup> Ancak bize göre ayetteki sanatın cimrilik ve israftan sakındıran temsîlî istiâre olarak kabul edilmesi daha doğru görünmektedir. Zira bu ayetteki ifade benzer bi ifade için de belirttiğimiz üzere - kinâyenin bir şartı olan - gerçek anlamında da anlaşılacak yapıda olmaktan uzaktır.

Sıradaki ayetimiz altmış dördüncü ayettir. Ayet şu şekildedir:

<sup>40</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît fi't-tefsîr*, 7/38.

<sup>41</sup> Ebu Zehrâ, *Zühretü't-tefâsîr*, 8/4369.

<sup>42</sup> ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 2/662; Ebüsuûd, *İrşâdu'l-akli's-selîm ile mezâye'l-kitâbi'l-kerîm*, 5/168.

<sup>43</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 15/84-85.

<sup>44</sup> Sultân, *Süretü'l-İsrâ dirâsetun belâgiyyetun delâliyyetun*, 148.



وَأَسْتَفْزِرُ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَرَجْلِكَ وَشَارِكْهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ وَعَدْتُمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا

“Haydi, onlardan gücünün yettiklerini sesinle ayart! Süvarilerinle ve yayalarınla onlara karşı ordu topla; mallarına, evlâtlarına ortak ol, kendilerine vaadde bulun. Zaten şeytan insanlara aldatmadan başka bir şey vaad etmez.”

Ayetteki وَرَجْلِكَ وَرَجْلِكَ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ “Süvarilerinle ve yayalarınla onlara karşı ordu topla” ifadesinde temsîlî istiâre vardır. Bu ifadede şeytanın aldatmak istediği kişiye karşı durumu, düşmanlarını yok etmek üzere askerlerine hücumla geçmeleri yönünde bağırarak temsil edilmiştir.<sup>45</sup> Bu ifadeyi temsîlî bir anlatım olarak yorumlayan Zemahşerî bunu şöyle açıklar: Burada şeytanın aldatmak istediği kişiye musallat oluşu, düşmanını çeşitli sesler ve fısıltılarla buldukları merkezden çıkararak, sonra yaya ve atlı askerlerine, yerini terketmiş bulunan düşmanı yok etmesi tâlimatını veren komutan temsiliyle anlatılmıştır.<sup>46</sup> Ebû Hayyân tefsirinde Zemahşerî'nin izahına yer verir ve bu ifadenin istiâre ve mecâz olduğu yönündeki görüşü aktarır. Buna göre ifade, şeytana söylenmiş olan “bütün bilgini bütün gücünü kullan elinden ne geliyorsa onu yap”, anlamında bir istiâre ve mecâzdır.<sup>47</sup> Ayetteki ifadenin temsîlî bir üslup olmasından hareketle buradaki sanatın pekâla istiâre-i temsîliyye veya temsîl sanatı olarak yorumlanabileceğini söyleyebiliriz.

İstiâreye konu olan bir başka ayet olan yetmiş birinci ayet şu şekildedir:

يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ فَمَنْ أُوِّيَ كِتَابَهُ بِتَمِيمِنِهِ فَأُولَئِكَ نَفْرُونَ كِتَابَهُمْ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا

“Her insan topluluğunu öncülük eden liderleriyle birlikte çağıracağımız o günde kimlerin amel defterleri sağından verilirse işte onlar amel defterlerini okuyacaklar ve en küçük bir haksızlığa uğramayacaklar.”

Ayetteki يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ “O gün her insan topluluğunu önderleriyle birlikte çağırırız.” ifadesinde istiâre vardır. Namazda insanların önünde durup onlara öncülük yapan imam, insanın amel defteri için istiâre edilmiştir. Çünkü amel defteri de kıyamet gününde kişinin önünden gider.<sup>48</sup> Zemahşerî imam

<sup>45</sup> es-Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsir*, 2/158. Zuhaylî de tefsirinde aynı görüşü ve benzer ifadeleri tercih eder. Zuhaylî, *et-Tefsîrû'l-münîr*, 15/114.

<sup>46</sup> ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/678. Ayrıca bk. er-Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 20/368; el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, 3/261.

<sup>47</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhîf fi't-tefsîr*, 7/80.

<sup>48</sup> es-Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsir*, 2/163.

lafzını amel defteri olarak açıklayan görüşe yer vermekle birlikte, bu ifadeyi kişinin din konusunda önder edindiği Nebi, dinî lider, kitap şeklinde daha geniş bir perspektifle açıklar.<sup>49</sup> Kurtubî, imam lafzını her topluluğun kendi zamanındaki önderi olarak yorumlar. Ona göre hesap gününde “İbrahim'e (as) tabi olanları getirin, Musâ'ya (as) tabi olanları getirin şeklinde bir çağrı olacağı gibi, Şeytan'a tabi olanları getirin, dalâlet yolunun önderlerine tabi olanları getirin” şeklinde de bir çağrı olacaktır ve herkes tabi olduğunun peşinden gidecektir.<sup>50</sup> Ebû Hayyân, tefsirinde imam lafzıyla ilgili açıklamalara yer verir. İbn Abbâs ve Hasan Basrî'ye göre imam lafzı amel defteri, Dahhâk ve İbn Zeyd'e göre, kendilerine indirilen ilâhî kitap, Mücâhid ve Katâde'ye göre her topluluğun Peygamberi, İbn Atıyye'ye göre bu zikredilenlerin hepsini içermektedir. Zira bunların her biri önder edinme ve peşinden gidilme konusunda müşterektir.<sup>51</sup> Râzî de imam lafzının tefsiriyle ilgili yukarıda zikrettiğimiz görüşleri sıraladıktan sonra kendi zihnine bu lafzın anlamıyla ilgili şöyle bir ihtimalin geldiğini söyler: Her insanın bâtınında onu hayra veya şerre sevk eden bir hasleti (duygusu) vardır. Kişinin bâtınındaki bu haslet, adeta itaat edilen bir melik ve lider gibidir ki kişi ona uyarak hayırlı bir amel gerçekleştirir veya şer olan bir fiili yapar. Buradaki imam lafzından kastedilen bu olabilir.<sup>52</sup>

Yukarıdaki açıklamalardan hareketle imam lafzından kastedilenin ne olduğu konusu üzerinde durmak yararlı olacaktır. Görüldüğü üzere bu konudaki görüşlerden birincisi imam lafzından kastedilenin amel defteri olduğu, diğeri ise önderlik vasfına sahip olan ve peşinden gidilen her şeyi kapsadığı şeklindedir. Bu ayet bir bütün olarak incelendiğinde, sonrasında amel defterinden bahsedilmesi öne sürülerek imam lafzının amel defterinden istiâre edildiği şeklinde bir görüş ileri sürülebilir. Ancak biz ayetin genel anlamına uygun olarak imam lafzının sözlük anlamında (gerçek anlamında) da anlaşılabilirliğini ve buna bir mani olmadığını, yani bu ifadenin peşinden gidilen her türlü kişiyi veya öğeyi anlatan bir kinâye olduğunu düşünmekteyiz.

<sup>49</sup> ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/682. Beydâvî de ayeti Zemahşerî'nin görüşleri paralelinde beyan eder. el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, 3/262.

<sup>50</sup> el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 10/297.

<sup>51</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît fi't-tefsîr*, 7/87.

<sup>52</sup> bk. er-Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 21/376.

Hülâsa, ayetin genel yapısının her iki görüşü de refere etmeye müsait olduğunu ancak ikinci görüşün bize daha isabetli göründüğünü söyleyebiliriz.<sup>53</sup>

Aynı ayette yer alan وَلَا يُظَلِّمُونَ فَتِيلًا “en küçük bir haksızlığa uğramazlar” ifadesi, killeti (az oluşu) vurgulamaya yönelik temsîlî istiâredir. Bu ifade onların sevaplarından tohumun içindeki incecik ip miktarınca olsa dahi, hiçbir şeyin eksiltilmeyeceğini anlatmaktadır.<sup>54</sup> Kurtubî ise bu ifadenin küçültmeye, az göstermeye yönelik bir kinâye olduğunu söyler.<sup>55</sup> Ebû Hayyân, “fetil” lafzının anlamını açıkladıktan sonra Ezherî’nin görüşünü aktarır. Ona göre bu ifade bir şeyi küçültme ve az göstermeye yönelik verilmiş bir temsildir.<sup>56</sup> İbn Âşûr ise fetil lafzının killetten istiâre olarak yayıldığını, “o kadar küçüktür ki ne gözle görülür ne de kendisinden faydalanılır” anlamına geldiğine söyler.<sup>57</sup> Görüldüğü üzere Kurtubî dışında müfessirlerin çoğunluğu buradaki fetil lafzının killeti ifade etmeye yönelik bir temsîl olduğu görüşündedir. Biz de bu konuda çoğunluğun benimsediği görüşün daha isabetli olduğunu düşünmekteyiz. Zira fetil lafzı az bir şeyi anlatan kinâye olarak anlaşıldığında, - ifade gerçek anlamda da anlaşılabilirliğinden - fetilden daha küçük bir zulmün olabileceğine dair küçük de olsa bir ihtimal kapısı aralanmış olur. Oysa ifade temsîl olarak yorumlandığında, fetil lafzı, insanların hesap gününde hiçbir şekilde haksızlığa uğratılmayacaklarını anlatan bir temsil olur.

İstiâreyle ilgili sıradaki ayetimiz surenin yüz altıncı ayetidir. Bu ayet şu şekildedir:

وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَرْوَاهُ تَنْزِيلًا

“Biz onu, insanlara aralıklarla okuyasın diye okumaya elverişli bölümlere ayırdık, peyderpey indirdik.”

<sup>53</sup> Bazı ifadeler mecâzî veya hakîkî anlamda anlaşılabilir yapıdadır ki buradaki imam lafzı da böylesi bir kullanımda zikredilmiştir. Örneğin Hz. Peygamber’in (sav) Ahzab savaşı sonrasında ikinci namazının Benî Kurayza yurdunda kılınması emri sahabeler arasında farklı şekilde algılanmış, bazıları emri gerçek anlamında algılayarak namazlarını oraya varınca kılmış, bazıları ise bu emrin oraya erken varılmasını teşvik amacıyla söylenmiş mecâzî bir ifade olduğunu düşünerek vaktin geçmemesi için namazlarını yolda eda etmişlerdir. bk. Buhârî, “Salâtu'l-ğavf”, 5; Müslim, “Cihâd”, 69

<sup>54</sup> es-Sâbûnî, *Safvetü't-tefsîr*, 2/163.

<sup>55</sup> el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, 10/297.

<sup>56</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît fi't-tefsîr*, 3/677. Ayrıca bk. er-Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 10/100.

<sup>57</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 5/84.

Ayetteki فَرَّقْنَاهُ “onu bölümlere ayırdık” lafzını بَيَّنَّاہ “açıkladık” olarak yorumlayan Şerîf Radî'ye göre burada istiâre vardır. Bu istiâre ile sabahın aydınlığının gecenin karanlığından ayrılıp bütün parlaklığıyla ortaya çıkması gibi Kur'ân'ın açıklandığına işaret edilmiştir.<sup>58</sup> Bununla birlikte genel olarak tefsirlerde daha çok kabul gören yoruma göre, فَرَّقْنَاهُ lafzı, Kur'ân'ın yirmi üç sene boyunca hadiselerle göre ayet ayet, sure sure olmak üzere çeşitli bölümler halinde nüzûlunu anlatmaktadır.<sup>59</sup> Ebû Hayyân ise bu lafzın “açıkladık” anlamına geldiğini söyler ve bu konudaki farklı görüşleri aktarır. Örneğin İbn Abbas'a göre bu ifade, “helal ve haramını açıkladık”, Hasan Basri'ye göre “içerisinde hakkı batıldan ayırt ettik”, Ferrâ'ya göre “onu sağlam kıldık ve ayrıntılarıyla açıkladık” anlamına gelmektedir.<sup>60</sup> Anlaşıldığı kadarıyla bu ifadede istiâre olup olmadığı فَرَّقْنَاهُ lafzına yüklenen anlama göre değişkenlik arz etmektedir.

### 3.1.2. Kinâye

Kinâye, gerçek anlamını düşünmeye engel olacak bir karine olmamakla birlikte, bir sözü gerçek anlamının dışında kullanmaktır. Örneğin فُلَانَةٌ تَوُومُ الصُّحَى - “Filanca kadın kuşluk vaktinde uyur.” ifadesi, kadının hizmetçisi olduğu için rahat bir hayat sürdürdüğünü anlatan bir kinâyedir. Bu sözün melzûmu, kadının onun hizmet edilen birisi olduğunu, çalışmaya muhtaç olmadığını, bu yüzden gündüz uyuyabildiği gibi anlamları zihne getirmektedir.<sup>61</sup>

Yukarıda yer verdiğimiz الذُّلَّ جَتَّاحَ لَهُمَا وَاحْفَظْ لُهُمَا ifadesiyle ilgili görüşleri hatırlayacak olursak, Râzî bu ifadenin kinâye olduğunu belirtirken, es-Sâbûnî ve diğer bazı müfessirler ifadenin istiâre olduğu tespitinde bulunmuştur. Bizce de ifadenin istiâre olarak değerlendirilmesi daha isabetli görünmektedir. Zira yukarıdaki tarifte de gördüğümüz üzere, kinâye sanatında sözün gerçek anlamında anlaşılmasına engel bir karine bulunmamaktadır. Oysa bu söz, insanın kanatlarından bahsettiği için ifadenin gerçek anlamda anlaşılması mümkün görünmemektedir. Yeniden altını çizecek olursak; kinâyeyi,

<sup>58</sup> Şerîf er-Radî, *Telhîsu'l-beyân fi mecazâtî'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârul-Edvâî, ts.), 2/204. Ayrıca bk. Sultân, *Süretu'l-İsrâ dirâsetun belâgiyyetun delâliyyetun*, 141.

<sup>59</sup> ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/699; er-Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 21/417; el-Beydâvî, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'v'il*, 3/269; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 15/231; es-Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, 2/168.

<sup>60</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhîr fi't-tefsîr*, 7/123.

<sup>61</sup> es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 402.

mecâzdan ve dolayısıyla istiâreden ayıran özellik olan sözün gerçek anlamında da anlaşılabilir olması şartı, bu ifadeye bulunmamaktadır.

Yukarıda zikretmiş olduğumuz için yeniden aşağıda paylaşmayacağımız surenin yetmiş sekizinci ayetindeki *إِنَّ فُزَانَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا* - “çünkü sabah namazı şahitlidir” ifadesinde kinâye vardır. Buradaki *مَشْهُودًا* lafzı, sabah namazının Cenâb-ı Hakk'ın ve mü'minlerin nezdindeki değeri ve kıymetinin yüksekliğinden kinâyedir.<sup>62</sup>

Kinâye sanatına konu olan bir diğer ayet surenin otuz yedinci ayetidir. Bu ayet şu şekildedir:

وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا

“Yeryüzünde böbürlenerek dolaşma! Ne yeri yarabilir ne de dağlarla boy ölçüseyebilirsin.”

Kur'ân bu ayetiyle insanın kendi nefsinin büyük görmesine, *الْمَشْيِ الْمَرْحُ* “böbürlenerek yürüme” olarak ifade edilebilecek bir fiil üzerinden işaret etmiştir. Buradaki *مَرَحًا فِي الْأَرْضِ* “yeryüzünde böbürlenerek yürüme” nehyi, kendini beğenmişlik, dengesizce gururlanma gibi olumsuz tutumların tamamından kinâyedir.<sup>63</sup> İbn Âşûr ise *الْمَرْحُ* lafzının *الْمَشْيِ* lafzına isnâdının aklî mecâz olduğunu belirtir.<sup>64</sup> Anlaşıldığı kadarıyla İbn Âşûr, böbürlenme eyleminin yürüme fiiline isnâd edilmesinden hareketle, bu ifadenin aklî mecâz olduğu sonucuna ulaşmıştır ki bizce de bu, dakîk ve isabetli bir tespittir.

## 3.2. Bedî' İlminin Konusu Olan Sanatlar

### 3.2.1. Cinâs

Bedî' ilmindeki sanatlardan biri olan ve tecnis, mücânese gibi isimlerle de anılan cinâs, yazılışları veya söylenişleri aynı yahut benzer, anlamları farklı olan lafızların bir arada kullanılmasına denir. Cinâsın faydası, lafızlardaki benzerlik ve ahenkli uyum sebebiyle muhatapta dinleme arzusu uyandırmasıdır. Bu sanat, genel olarak cinâs-ı tâm ve cinâs-ı nâkıs olmak üzere iki kategoride

<sup>62</sup> Ebû Zehrâ, *Zühretü't-Tefâsir*, 8/4438.

<sup>63</sup> bk. Sultân, *Süretü'l-İsrâ dirâsetun belâgiyyetun delâliyyetun*, 149. Genel olarak müfessirler ayeti benzer şekilde açıklamışlar ancak ayetteki ifadenin hangi sanata ait olduğuna dair bilgi vermemişlerdir. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/667; er-Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 20/342; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît fi't-tefsîr*, 7/50; el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'v'il*, 3/255.

<sup>64</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 15/103.

incelenmiştir.<sup>65</sup> Bu iki kategori içerisinde cinâsın pek çok çeşidi bulunmaktadır,<sup>66</sup> ancak çalışmamızın sınırlarını aşmamak adına bu tarifleri ilgili eserlere havale ederek, bu noktada İsrâ suresinde yer alan cinâs çeşidini kısaca tanıtmak istiyoruz.<sup>67</sup>

#### a) Cinâs-ı İştikâk

Aralarında türeme (iştikâk) yönünden bir alâka olan iki lafzın oluşturduğu cinâs çeşidine cinâs-ı iştikâk denir. Örnek:

قَسَمَتِ صُرُوفَ الدَّهْرِ بَأْسًا وَ نَائِلًا فَمَا لَكَ مَوْتُورٌ وَ سَيْفُكَ وَائِرٌ

“Zamanın hadiselerini harp ve cömertlik göstermeğe taksim ettin. Malın noksan, kılıcın intikam alıcıdır.”

Yukarıdaki beyitte yer alan ve her ikisi de وَتَرَ fiilinden türeyen مَوْتُورٌ lafzı ile وَائِرٌ lafızları arasında cinâs-ı iştikâk vardır.<sup>68</sup>

İsrâ suresinden cinâs sanatına örneğimiz surenin dördüncü ayetinde yer almaktadır. Bu ayetteki عَلُوًّا كَبِيرًا - “çok böbürleneceksiniz” ifadesindeki وَتَعَلَّنَّ عَلُوًّا lafızları arasında, ayrıca kırk beşinci ayetteki الْقُرْآنَ - “Kur'an okuduğunda” ifadesindeki الْقُرْآنَ lafızları arasında cinâs-ı iştikâk bulunmaktadır.<sup>69</sup>

<sup>65</sup> Ahmed b. İbrahim Mustafa el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâgati fi'l-meânî ve'l-beyân ve'l-bedî'* (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, ts.), 325-326.

<sup>66</sup> Cinâs çeşitleri hakkında detaylı bilgi için bk. Akdemir, *Belagat Terimleri Ansiklopedisi*, 22-42.

<sup>67</sup> Abdülkâhir el-Cürcânî, *Esrâru'l-belâgati fi ilmi'l-beyân* (Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, 2001), 16; Abdulmuteâl Saidî, *Buğyetu'l-îzâh li telhîsi'l-miftâh fi ulûmi'l-belâgati* (Beyrut: Mektebetu'l-Êdêb, 2005), 17. Basım, 4/640-643. Tüm cinâs çeşitleri için bk. Akdemir, *Belagat Terimleri Ansiklopedisi*, 22-42.

<sup>68</sup> bk. Akdemir, *Belagat Terimleri Ansiklopedisi*, 39.

<sup>69</sup> es-Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsir*, 2/146, 152. Diğer tefsirlerde bu ayetle ilgili herhangi bir sanat bilgisi bulunamamıştır. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/649; er-Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 20/342; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît fi't-tefsîr*, 7/13; el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, 3/248; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 15/30.

### 3.2.2. Tıbâk

Bedî' sanatlarından biri olan tıbâk, iki zıt anlamlı lafzın bir arada kullanılmasıdır.<sup>70</sup> Tıbâkı oluşturan lafızlar aynı türden olabileceği gibi farklı türden de olabilir. Örnek:

“Uykuda oldukları halde sen onları uyanık sanırdın.”<sup>71</sup> وَتَحَسَّبُهُمْ أَيْقَاطًا وَهُمْ رُقُودٌ

Ayette her ikisi de isim olan أَيْقَاطًا (uyanık) lafzı ile رُقُودٌ (uykuda) lafzı arasında tıbâk vardır.

Aşağıdaki ayette ise farklı türden lafızlar aracılığıyla yapılan tıbâk vardır. Bu iki lafızdan birincisi يُضِلُّ (saptırırsa) fiili, ikincisi ise هَادٍ (hidayet edici) isimdir.<sup>72</sup>

“Allah kimi şaptırırsa artık ona doğru yolu gösterecek yoktur.”<sup>73</sup> وَمَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ

Tıbâk sanatının İsrâ suresinde geçtiği yerlerden biri surenin yedinci ayetidir. Ayette yer alan وَأَنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا - “iyi bir şey yaparsanız kendiniz için iyilik etmiş olursunuz, kötü bir şey yaparsanız kendiniz için kötülük etmiş olursunuz” ifadesinde yer alan أَحْسَنْتُمْ - “iyilik etmek” ile أَسَأْتُمْ - “kötülük etmek” lafızları arasında tıbâk vardır.

Ayrıca onbeşinci ayetteki مَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا - “Kim hidayeti seçerse kendi iyiliği için seçmiştir, kim de doğru yoldan saparsa kendi zararına sapmış olur.” ifadesindeki اهْتَدَى - “hidayeti seçmek” ile ضَلَّ - “doğru yoldan sapmak” lafızları arasında tıbâk vardır.

Son olarak otuzuncu ayette geçen إِنَّ رَبَّكَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ - “Şüphesiz Rabbin dilediğine rızık bol verir dilediğine ise kısar” ifadesindeki يَبْسُطُ - “bol verir” ile يَقْدِرُ - “kısar” lafızları arasında tıbâk vardır.<sup>74</sup>

<sup>70</sup> Abdulmelik b. Muhammed Ebu Mansûr es-Seâlebî, *Fikhu'l-lugati ve sirru'l-arabiyyeti* (Beyrut: Daru İhyâ-i Turâsi'l-Arabî, 2002), 275.

<sup>71</sup> el-Kehf 18/18.

<sup>72</sup> Tıbâk çeşitleri hakkında detaylı bilgi için bk. Akdemir, *Belagat Terimleri Ansiklopedisi*, 379-380.

<sup>73</sup> ez-Zümer 39/23.

<sup>74</sup> es-Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsir*, 2/146, 152.

## f. Leff ü Neşr

Leff ü neşr, iki veya daha fazla şeyin zikredilmesinden sonra, herhangi bir tayinde bulunmaksızın dinleyiciye bunları hatırlatan hususların sırayla zikredilmesidir.<sup>75</sup> Örnek:

وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ

“Allah, rahmetinden dolayı size geceyi ve gündüzü yarattı ki dinlenesiniz, lütfundan rızınızı arayasınız.”<sup>76</sup>

Yukarıdaki ayette لِتَسْكُنُوا “dinlenmeniz için” ve لِتَبْتَغُوا “aramanız için” lafızları, اللَّيْلَ “gece” ve النَّهَارَ “gündüz” lafızlarına uygun bir sıralamayla zikredilmiştir.

İsrâ suresinde leff ü neşr sanatına örnek olarak yukarıda paylaştığımız yirmi dokuzuncu ayeti zikredebiliriz. İlgili ayetin مَحْسُورًا مَلُومًا فَتَقَعْدَ مَلُومًا - “sonra kınanacak, çaresiz duruma düşersin” ifadesinde leff ü neşri müretteb vardır.<sup>77</sup> Buradaki مَحْسُورًا - “kınanan” lafzı - önceki ibarede geçen - cimrilığe, مَلُومًا - “çaresiz” lafzı ise - önceki ibarede geçen - israfa râcidir. Yani bu lafızlarla “insanlar cimrilik yaparsan seni kınarlar dolayısıyla kınanmış olursun, israf edersen bu kez de muhtaç kalırsın” anlamına işaret edilmiştir.<sup>78</sup>

### 3.3. Meânî İlminin Konusu Olan Sanatlar

#### 3.3.1. İltifât

Cumhura göre iltifât, bir anlamı; muhatab, mütekellim ve muhatab olmak üzere üç sigadan biriyle ifade ettikten sonra üslûbun gereğine muhalif olmak şartıyla başka bir sigaya nakletmektir.<sup>79</sup> Örnek:

حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ

“Hatta siz gemilerde bulduğunuz, o gemiler de onları götürdükleri...”<sup>80</sup>

<sup>75</sup> es-Saidî, *Buğyetu'l-îzâh li telhîsi'l-miftâh fi ulûmi'l-belâgati*, 4/600.

<sup>76</sup> el-Kasas 28/73.

<sup>77</sup> Neşredilen lafızlar, kendileriyle ilgili olan önceki lafızların sırasını takip ediyorsa buna düzenlenmiş (sıralı) leff ü neşr anlamına gelen leff ü neşri mürettep, şayet lafızlar bu sıra gözetilmeden zikrediliyorsa buna leff ü neşri müşevveş denir. bk. Akdemir, *Belagat Terimleri Ansiklopedisi*, 224-225.

<sup>78</sup> es-Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsir*, 2/152.

<sup>79</sup> el-Kazvîni, *el-İdâh fi 'Ulûmi'l Belâğa*, 2/85-86; es-Saidî, *Buğyetu'l-îzâh li telhîsi'l-miftâh fi ulûmi'l-belâgati*, 1/138.

<sup>80</sup> Yûnus 10/22.



Yukarıdaki ifadenin başlangıcı *إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ* “siz gemilerde bulunduğunuz” şeklinde muhatap sigasındayken, peşinden gelen *وَجَرَيْنَ بِهِمْ* “gemiler de onları götürdükleri...” ifadesiyle bir anda gâib sigasına geçiş yapılmıştır.

İsrâ suresinde iltifât sanatına konu olan ayetlerden biri surenin doksan yedinci ayetidir. Bu ayet şöyledir:

وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضِلِّ فَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِهِ وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ عُمًى وَبُكْمًا وَصُمًّا مَأْوِيَهُمْ جَهَنَّمُ كُلَّمَا خَبَتْ زِدْنَاهُمْ سَعِيرًا

“Allah kime hidayet verirse doğru yolu bulan işte odur; kimi de hidayetten uzaklaştırırsa artık böylelerine Allah’tan başka destekçiler bulamazsın. Kıyamet gününde onları kör, dilsiz ve sağır bir halde yüzükoyun süründürerek toplarız. Onların sığınacakları yer cehennemdir; onun ateşi zayıfladıkça yakıcı alevlerini çoğaltarak azaplarını sürdürürüz.”

Yukarıdaki ayette üçüncü tekil şahısla başlayan hitap (*وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ* - Allah kime hidayet ederse ), ayetin ortasında *وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ* - “Onları kıyamet gününde toplarız” şeklinde birden birinci çoğul şahsa dönüştürülerek iltifât sanatı icrâ edilmiştir.<sup>81</sup>

### 3.3.2. Ta'cîz

Bir çeşit meydan okuma üslûbu olan ta'cîz muhataptan güç yetiremeyeceği bir şeyi yapmasını istemek suretiyle o konudaki aczini ortaya koymaktır.<sup>82</sup> Örnek:

فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ “Öyleyse benzeri bir sure getirin!”<sup>83</sup>

Ayetteki bu emirle, Cenâb-ı Hak onlardan gerçekten benzeri bir sure getirmelerini değil, bu konudaki acziyetlerini açığa çıkartmak istemiştir. Bu, onların bu konudaki çaresizliklerini bütün bir çıplaklığıyla ortaya koyan bir ta'cîz ifadesidir.<sup>84</sup>

Ta'cîz sanatına konu olan surenin ellinci ayeti şu şekildedir:

<sup>81</sup> es-Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsir*, 2/169. Müfessirlerin bu ayetin tefsirinde daha çok yüz üstü dirilişin keyfiyetine dair açıklamalara ağırlık verdikleri, ifadenin içerdiği sanatın bilgisini zikretmedikleri görülür. bk. ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 2/682; er-Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 21/411; el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, 3/267; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 15/217.

<sup>82</sup> es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 304; Abdulaziz Atîk, *İlmu'l-meânî* (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye li't-Tibâati ve'n-Neşr, 2009), 80.

<sup>83</sup> el-Bakara 2/23.

<sup>84</sup> el-Kazvînî, *el-İdâh fî 'Ulûmi-l Belâğâ*, 3/84.

“De ki; ister taş olun ister demir.”

es-Sâbûnî'ye göre bu emir, bir ta'ciz ifadesidir. Bu ifadeyle, “ne olursanız olun Allah'ın emri gerçekleşecektir” anlamı kastedilmektedir.<sup>85</sup> Ebû Hayyân bu ifadenin ta'ciz olarak nitelendirilmesini tartışmalı bir görüş olarak değerlendirir. Zira ona göre ta'cizde kişinin güç yetiremeyeceği bir emir söz konusudur, örneğin فَادْرُوا عَنْ أَنْفُسِكُمُ الْمَوْتَ - “haydi ölümü uzaklaştırın”<sup>86</sup> ayetindeki gibi. Oysa buradaki emir, “haydi faraza kabilinden de olsa şöyle söyle olun” anlamında takdîren oluşu salık veren bir emirdir.<sup>87</sup> Râzî bu ifadeyi açıklarken ta'ciz sanatını zikretmez ancak bu emrin, varsayımlara bina edilen emirler çeşidinden olduğunu belirtir ve buna şu sözü örnek verir: “İstersen Ebu Hanife'nin oğlu ol, senden hakkımı alacağım.”<sup>88</sup>

### 3.3.3. İhâne

Muhataba, onu küçük düşürmek ve itibarını zayıflatmak için yöneltilen emirler üzerinden icrâ edilen sanata ihâne denir.<sup>89</sup> Örnek:

“Tat bakalım! Hani sen güçlüydün, şerefliydin!”<sup>90</sup>

Ayet-i kerimedeki emir, - cehennemi hak etmiş - muhatabı küçük düşürmek için söylendiğinden bu bir ihâne ifadesidir.

es-Sâbûnî yukarıda paylaştığımız İsrâ suresinin ellinci ayetindeki ifadeyi ta'ciz ve ihâne emri olarak yorumlar ancak görüşünü gerekçelendirmez. Kanaatimizce buradaki emri, ta'ciz emri olarak yorumlamak yerine, Ebû Hayyân ve Râzî'nin de ifade ettiği üzere tevehhüm ve takdir yoluyla yapılması istenen bir emir olarak algılamak daha isabetli görünmektedir. Zira ayetin gerek bağlamı, gerekse maksadı, ahireti inkâr eden kişilere Cenâb-ı Hakk'ın ahireti yaratmaya ve tüm insanlığı diriltmeye kâdir olduğunu ispat etmek olduğundan, ilgili emrin de bu noktadan açıklanması ve yorumlanması daha doğru olur.<sup>91</sup>

<sup>85</sup> el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, 10/274.

<sup>86</sup> Âl-i İmrân 3/168.

<sup>87</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît fi't-tefsîr*, 3/62.

<sup>88</sup> bk. er-Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 20/352.

<sup>89</sup> el-Kazvînî, *el-İdâh fi ulûmi-l belâğâ*, 3/85; Atîk, *İlmu'l-meânî*, 81.

<sup>90</sup> ed-Duhân 44/49.

<sup>91</sup> bk. İsrâ 17/47-51.

Bu noktada son olarak bir beyânî nükteyi aktarmak istiyoruz. Surenin otuz birinci ayetinde Cenâb-ı Hak, açlık korkusuyla çocukları öldürme gibi bir uygulamayı<sup>92</sup> - “Açlık korkusuyla çocuklarınızın canına kıymayın, onları da sizi de biz rızıklandırırız” buyruğuyla yasaklamıştır. Bu konu En'âm suresinin yüz elli birinci ayetinde de işlenmiş, ancak oradaki nehiy, *وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ حَشِيَّةً إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ* - “Açlıktan (fakirlikten) dolayı çocuklarınızı öldürmeyin, sizi de onları da biz rızıklandırırız” şeklinde ifade edilmiştir. Dikkat edilecek olursa benzer iki ifadenin birincisinde öldürme fiilinin gerekçesi olarak *حَشِيَّةً إِمْلَاقٍ* - “açlık (fakirlik) korkusu” gösterilmiş ve *وَأِيَّاكُمْ* - “onları da sizi de rızıklandırırız” ifadesiyle rızıklandırma hususunda çocuklar takdim edilmiştir. İkinci ifadede ise *مِنْ إِمْلَاقٍ* - “açlıktan dolayı” tabiriyle öldürme fiilinin gerekçesini açlık korkusu yerine, bizatihi açlığın kendisi almış ve sonrasında *نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاكُمْ* - “sizi de onları da rızıklandırırız” cümlesiyle bu hususta anne baba, çocuklara takdim edilmiştir. Bazı müfessirler bu farklılığın üzerinde durarak her iki ayetteki beyânî nükteyi şöyle açıklamıştır: İsrâ suresindeki ayette öldürmeme emri, açlık ve fakirlik korkusuna, bu da çocuklara bina edilmiştir. Dolayısıyla rızıklandırılma konusunda çocukların takdim edilmesi son derece doğrudur. En'âm suresindeki ayette ise nehiy bizatihi kendilerinin açlığı ve fakirliği üzerine bina edilmiştir. Bu yüzden sebebe uygun olarak rızıklandırılma konusunda babalar çocuklara takdim edilmiştir.<sup>93</sup> Anlaşıldığı kadarıyla iki ayetten birincisinde şöyle bir anlam ortaya çıkmaktadır: Çocuklar rızıkınıza ortak olacağı ve bu yüzden aç kalacağınız endişesiyle onları öldürmeyin, onları da sizi de biz rızıklandırırız. İkinci ayette ise “kendi açlığınız ve bunun getirdiği sıkıntı sizi çocuklarınızı öldürmeye itmesin, sizi de onları da biz rızıklandırırız”.

Bu gibi beyânî inceliklerin ortaya konulması, ayetlerin doğru anlaşılması, i'câzin somut örneklerinin sunulması, Kur'ân'da her bir sözcüğün tercih edilmesi kadar, o sözcüğün takdim ve te'hirinin de bilinçli bir tasarrufun sonucu olduğunu göstermesi açısından son derece önemlidir. Bu gibi nükteleri ortaya koymanın bir başka yönü, ilâhî mesajı sahih bir surette anlamak isteyen Kur'ân araştırmacılarına etle tırnak gibi ayrılmaz bir bütün olan lafız-anlam ilişkisini

<sup>92</sup> Nitekim İbn Âşûr ilgili ayetin tefsirinde cahiliye döneminde Arapların kız çocuklarını öldürme sebeplerinden birinin söz konusu fakirlik korkusu olduğunu aktarır. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 15/87.

<sup>93</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhîr fi't-tefsîr*, 4/687; es-Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, 2/152; Zuhaylî, *et-Tefsîrü'l-münîr*, 15/65.

görünür kılmadır. Ayrıca buradan hareketle Kur'ân'daki i'câzın işaretlerini görebilmek için dile vukûfiyet kadar metnin anlatmak istediği manayı/manaları ve bu manalar içerisinde yer alan incelikleri farkedebilecek üstün bir idrak kabiliyetine ihtiyaç olduğu sonucunu da çıkarabiliriz. Zira bunlardan birisi olmadığında kişi metnin sentaksındaki incelikleri rahatlıkla kavrayabilmiş olsa da bu inceliklerin vurgulanmak istenen anlamlarla ilişkisini ortaya koyamayacak veya bu konuda zorlanacaktır. Diğer taraftan metni çözümlene ve anlama kabiliyeti ne kadar yüksek olursa olsun, kişi metinde yer alan beyânî inceliklere hâkim olamadığı müddetçe sentaksın i'câz boyutunu yeterince göremeyecek ve hissedemeyecektir. Son olarak dengeli ve kuşatıcı bir anlama ve açıklama faaliyeti için, sadece anlamla veya yalnızca lafızla iştilal etmenin yetersiz olduğu gerçeğini de bu noktada eklemek isteriz.

### Sonuç

Kur'ân'ın lugavî i'câzının keşfine, bu i'câzın görünür ve hissedilir olmasına aracılık eden ilimlerin başında Belagat gelmektedir. Belagat ilmi, beyan, Bedî', meânî olmak üzere üç alt disiplinden teşekkül etmektedir. Bu ilimler, sözün, lafız ve anlam açısından derinlemesine tetkik edilmesine ve murad edilen anlama uygunluğunun ölçülebilmesine imkan tanımaktadır. Bu yönüyle incelemiş olduğu sözü, belli kâideler ve prensipler çerçevesinde bir nevi kalite standart testine tabi tutmaktadır.

Kur'ân'ın mushaftaki sıralamaya göre on yedinci suresi, İsrâ suresidir. Müfessirler Kur'ân'ın her bir suresi gibi bu sûreyi de belagat ilminin ortaya koyduğu kâideler dahilinde edebî sanatlar açısından incelemiş ve bu sanatların anlama olan katkısını açıklamaya çalışmışlardır. İsrâ suresinde yer alan edebî sanatlar daha çok beyân kategorisinde yer almaktadır. Beyan kategorisinde öne çıkan sanat ise istiâredir. İlgili edebî sanatları inceleyen geçmiş müfessirlerden Ebû Hayyân ve Râzî'nin Zemahşerî'den yararlanmakla birlikte, inceledikleri ayeti veya ifadeyi daha geniş bir değerlendirmeye tabi tutmak suretiyle açıklamaya çalıştıkları tespit edilmiştir. Son dönem müfessirlerden Vehbe Zuhaylî'nin görüşlerinde daha çok çağdaşı es-Sâbûnî'den ve geçmiş müfessirlerden yararlandığı tespit edilmiştir. es-Sâbûnî'nin önceki müfessirlerden yararlanmakla birlikte bazı noktalarda kendi görüşünü ortaya koymak suretiyle onlardan ayrıştığı görülmüştür.

İsrâ suresi bağlamında müfessirlerin keşfettikleri edebî nükteler, Kur'ân'ın doğru anlaşılması ve onun edebî i'câzının daha derinden hissedilmesi yönünden belagat ilminin önemini net bir şekilde ortaya koymuştur. Ancak bununla birlikte söz konusu edebî nüktelere dair ilgili izahlarda görülen nakilci tavır, bu alanda farklı keşifleri ortaya koyan yeni çalışmalara ihtiyaç olduğunu açık bir şekilde göstermiştir. Bu tür yeni çalışmaların ancak bu alanda müstesna bir yeteneğe sahip ehil ve yetkîn isimlerin gayretine vabeste olacağı ise aşîkardır.

### Kaynakça

- Akdemir, Hikmet. *Belagat Terimleri Ansiklopedisi*. İzmir: Nil Yayınları, 1999.
- Atîk, Abdulaziz. *İlmu'l-Meânî*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye li't-Tibâati ve'n-Neşr, 2009.
- Ebüsüûd, Muhammed b. Mustafa. *İrşâdü'l-akli's-selîm ile mezâye'l kitâbi'l-kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Ebü Hayyân, Muhammed b. Yusuf. *el-Bahrü'l-muhît fi't-tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999.
- Ebü Zehrâ, Muhammed b. Ahmed. *el-Mu'cizetü'l-kübrâ el-Kur'ân*. Mısır: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Ebü Zehrâ, Muhammed b. Ahmed. *Zühretü't-tefâsîr*. İskenderiye: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- el-Bâkillânî, Ebubekir. *İ'câzu'l-Kur'ân*. Kâhire: Dâru'l-Meârif, 1997.
- el-Beydâvî, Nâsiruddîn. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1997.
- el-Câhîz, Ebu Osman Amr b. Harb b. Mahbûb. *el-Beyân ve't-tebyîn*. Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-Hilâl, 2002.
- el-Cürcânî, Abdülkâhir. *Delâilu'l-i'câz*. Kâhire: Mektebetu'l-Medenî, 1992.
- el-Cürcânî, Abdülkâhir. *Esrâru'l-belâga*. Kâhire: Matbaatu'l-Medeni, ts.
- el-Cürcânî, Abdülkâhir. *Esrâru'l-belâgati fi ilmi'l-beyân*. Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, 2001.
- el-Hâşimî, Ahmed b. İbrahim Mustafa. *Cevâhirü'l-belâgati fi'l-meânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, ts.
- el-Kattân, Menna b. Halil. *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*. Riyad: Mektebetu'l-Meârif li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2000.
- el-Kazvînî, Hatîb. *el-Îdâh fi ulûmi'l-belâga*. Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.
- el-Kurtubî, Şemsuddîn. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. Kâhire: Dâru'l-Kütubu'l-Misriyye, 1964.
- er-Râzî, Ebu Abdullah Fahrüddîn. *Mefâtihü'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1999.
- er-Rummânî, Ali b. İsa. *en-Nüket fi i'câzi'l-Kur'ân*. Dâru'l-Meârif, 1976.

- es-Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-tefâsir*. Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.
- es-Samerrâî, Fâdil Sâlih. *Belâgatu'l-kelime fi't-ta'biri'l-Kur'ânîyyi*. Bağdat: Mektebetu'n-Nahdâ, 2006.
- es-Seâlebî, Abdülmelik b. Muhammed Ebu Mansûr. *Fikhu'l-lugati ve sirru'l-arabiyyeti*. Beyrut: Daru İhyâ-i Turâsi'l-Arabî, 2002.
- es-Sekkâkî, Yusuf b. Ebî Bekr Ali. *Miftâhu'l-ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, 1987.
- ez-Zebîdî, Muhammed b. Muhammed Murtezâ. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. İskenderiye: Dâru'l-Hidâye, ts.
- ez-Zemaşerî, Ebu'l-Kâsim Muhammed. *el-Keşşâf*. Beyrut: *Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi*, 1986.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhîr. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: Dâru't-Tunusiyeti li'n-Neşr, 1988.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Manzûr, Cemâluddîn. *Lisânu'l-'arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1993.
- Kılıç, Hulûsi. "Belagat". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 5/380-383. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1992.
- Kılıç, Hulusi. "Delâilu'l-i'câz". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 114-115. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kutub, Seyyid. *et-Tasvîru'l-fenniyyu fi'l-Kur'ân*. Kâhire: Dâru's-Şurûk, 2004.
- Mustafa, İbrahim vd., *Mu'cemu'l-vasît*. Kâhire: Dâru'd-Da've, ts.
- Radî, Şerif. *Telhîsu'l-beyân fi mecâzâtî'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Edvâî, ts.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İ'câzu'l-Kur'ân". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 403-404. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Saidî, Abdülmuteâl. *Buğyetu'l-îzâh li telhîsi'l-miftâh fi ulûmi'l-belâgati*. Beyrut: Mektebetu'l-Êdeb.
- Sultân, Fâdil Dâyif. *Sûretu'l-İsrâ dirâsetun belâgiyyetun delâliyyetun*. Kûfe: Câmîatu'l-Kûfe, Meclisu Külliyyeti'l-Edeb, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa. *et-Tefsîru'l-münîr*. Şam: Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, 1997.

**Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı/ Contribution of Authors**

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütülmüştür.  
The research was conducted by a single author.

\*\*\*\*\*

**Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest**

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.  
There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

\*\*\*\*\*

**İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy**

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.  
This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

\*\*\*\*\*

**Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement**

Bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.  
In this study, the rules stated in the “Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive” were followed

\*\*\*\*\*





## İSLÂM AİLE HUKUKUNDA SONUÇ MERKEZLİ İÇTİHADIN GÖRÜNÜMÜ

Münteha Maşalı\*

### Öz

İslâm hukukunda ileride doğabilecek sonuçlar hükümlerin gerek ilkten konuluşu sırasında gerekse tespiti ve tatbikinde göz önünde bulundurulmuştur. Özellikle de hükmün yönelik olduğu sonuç ile ta'îlinin teşriin genel gayeleri ile temellendirilmesi hasebiyle sonuçların dikkate alınması genel olarak makâsîd ve maslahat eksenli gâî düşünce kapsamında ıstislâhın bir türü olarak ele alınmıştır. Sonuç merkezli içtihat sedd-i zerâî', hilafa riâyet, istihsan gibi usul kurallarında da varlık göstermiş; hükümlerin mevcut durum ile muhtemel sonucun mukayesesi ile istinbâtı ve değışebilirligi noktasında tikel meseleler bünyesinde uygulamaya yansımıştır. Çağdaş âlimler ise bu verilerden hareketle sonuçların dikkate alınması esasının delillerini, şartlarını, hükümlere etkisini ortaya koymuştur. Bu çerçevede gerek klasik dönemde gerekse günümüzde aile hukukuna dair meselelere de yer verilmiştir ki makalede kadınlarla ilgili hükümlere ilişkin içtihat ve fetva faaliyetinde sonuçların dikkate alınması ilkesinin görünümü tespit edilmeye çalışılmıştır

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Sonuç, Aile, Kadın, İctihat, Maslahat.

## THE APPEARANCE OF RESULT-CENTERED IJTIHAD IN ISLAMIC FAMILY LAW

### Abstract

The results that may arise in the future in Islamic law have been taken into account both during the initial introduction of the provisions and in their determination and application. Considering the results, especially because of the conclusion that the provision is aimed at, and the conclusion of the law with the general purposes of the law, has been generally considered as a type of interpretation within the scope of maqâsîd and maslahat-oriented gai thought. Result-based ijti had also existed in procedural rules such as sedd-i zerâî', obedience to defying, and istihsan; The comparison of the current situation and the probable outcome of the provisions, and the determination and changeability of the provisions are reflected in the application within the scope of particular issues. Contemporary scholars, on the other hand, have revealed the evidence, conditions, and effect of the principle of taking the results into account, based on these data. In this framework, both the classical period and today's family law issues are also included

**Keywords:** Result, family, woman, ijti had, maslahat

\* Doç. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslâm Hukuku Bilim Dalı.

**e-mail:** muntehamasali@gmail.com, **ORCID:** <https://orcid.org/0000-0001-5065-7930>

**Atıf/Citation:** Maşalı, Münteha. "İslâm Aile Hukukunda Sonuç Merkezli İctihadın Görünümü". *BAİD* 15 (Haziran 2022), 409-444.

## Giriş

İslâm dininde hükümlerin insanların yararına olanı temin etmesi ve zararına olanı bertaraf etmesi şeklinde bir maksada binaen vazolunmuş olduğunun kabul edilmesi hükümle hükmün uygulanmasının meydana getireceği olumlu ya da olumsuz sonuç arasında bir bağ bulunduğuna işaret etmektedir. Esasında hükmün ilkten konuluşu ile kurulmuş olan bu bağlantı, sonrasında hükmün olaylara ve kişilere indirgenmesi, hakkında hüküm bulunmayan meselelere ışık tutması itibarıyla içtihat etkinliğinde de varlığını sürdürmüştür. Nitekim gerek fūrû-i fıkhıta fer'î meseleler gerekse fıkıh usulünde tespit edilen kurallar çerçevesinde ileride doğabilecek sonuçların dikkate alındığına işaret edilmiştir. Kadın ve aile ile ilgili hükümlerde de sonuç merkezli içtihadın varlığından söz etmek mümkündür ki makalede bu alanda sonuçların göz önünde bulundurulduğu hususlar deliller ve ilkeler çerçevesinde değerlendirilmeye çalışılmıştır.

### 1. Kavramsal Gelişim

Literatürde sonuç, netice kavramı için kullanılan “meâl” “âle” fiilinin mîmî mastarı olup merci, bir şeyin akbeti, sonucu ve dönüp dolaşım vardığı yer anlamına gelir ki bu itibarla fiilin eseri ve neticesi olup iyi/salâh veya fesâd şeklinde son durumuna dönmesini ifade eder.<sup>1</sup> Sonucun dikkate alınması anlamında kullanılan “i'tibâru'l-meâl” terkibi ise erken dönem fıkıh eserlerinde fer'î meseleler bünyesinde dile getirilmekle birlikte bir terim olarak tanımlanmamıştır. Nitekim usul âlimleri sonuçların gözetilmesini özel bir kavram ile belirtmemiş; ancak sonuç merkezli içtihadın mesâlih, sedd-i zerâi', hilâfa riâyet, istihsân gibi tatbikî yönünü ortaya koyan kuralların tespiti ile ilgilenmişler ve bu kuralları birleştirebilecek genel esasları göz ardı etmişlerdir.<sup>2</sup> Fıkıh bilginleri de “...”i'tibâru'l-meâl ki o mezhebin ilkelerindedir.”<sup>3</sup> şeklinde içtihat eksenli uygulamalarında ve tespit ettikleri fıkıh kaidelerinde sonuçları dikkate almışlardır. Bu çerçevede Emir Padişah (ö. 987/1579) Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) atıfta bulunarak sonuca itibarın zan ve

<sup>1</sup> Abdurrahman b. Muammer es-Senûsî, *i'tibâru'l-meâlât ve murââtü netâici't-tasarrufât* (Suud: Daru İbni'l-Cevzî, 1424h.), 19.

<sup>2</sup> Velîd b. Ali el-Huseyn, *i'tibâru meâlâtü'l-ef'âl ve eseruha'l-fikhî* (Riyad: Dâru't-Tedâmuriyye, 2009/1430), 33.

<sup>3</sup> Ebû'l-Meâlî Rûknüddîn Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed el-Cüveynî, *Nihâyetü'l-Matlab fî dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdulazîm Mahmûd ed-Dîb (yy. Dâru'l-Minhâc, 2007/1428), 17/497.

yakîn şeklinde iki yolundan bahsetmiş; zannın içtihat, yakîn'in ise vahiy anlamına geldiğini belirtmiştir.<sup>4</sup>

Klasik fıkıh literatüründe yol açılacak sonuçların içtihat ve fetva faaliyetinde göz önünde bulundurulmasının şer'an muteber bir asıl olduğunu ifade etmek suretiyle bu ilkeyi ilk olarak özel bir şekilde ele alan âlim Şâtıbî'dir (ö.790/1388):<sup>5</sup> "Şer'an muteber olan ve amaçlanan şey, fiillerin sonuçlarını göz önünde bulundurmaktır, bu fiiller ister dine uygun olsun isterse aykırı. Şöyle ki müçtehit, mükelleflerden sadır olan fiillerden biri hakkında, ancak, içerdiği bir maslahatı temin etmek veya bir mefsedeti defetmek amacıyla vazedilmiş olan ve fakat vazediliş gayesinin hilafına bir sonuç taşıyan, kimi zaman da kendisinden mefsedet neşet eder veya maslahata engel olur düşüncesiyle gayr-i meşrû addedilmiş olan ve fakat bunun hilafına sonuçları bulunan o fiilin müncer olacağı sonuç üzerinde düşündükten sonra ona yönelmesi veya ondan uzak durulması yönünde hüküm verir. Zira ilk durumda o fiilin meşrûluğu kesin olarak söylenecek olursa, o fiille maslahat elde etme isteği, maslahatla mefsedet'in birbirine denk olduğu veya mefsedet'in maslahata baskın olduğu bir duruma yol açabilir ki bu da o şeyin kesin bir biçimde meşrû olduğunu söylemeyi engeller. Aynı şekilde ikinci durum hakkında da onun gayrı meşrû olduğu kesin olarak ifade edildiğinde, mefsedeti defetme isteği, denk veya daha ileri bir mefsedete yol açabilir; böylece de o şeyin gayrı meşrû olduğunu kesin bir biçimde söylemek doğru olmaz. Bu konu müçtehit için (uzmanlığını konuşturacağı) bir alandır; ulaşılması zordur, ancak tadımı oldukça hoştur, akıbeti övgüye değerdir, (müçtehit bu alanda) makâsıd-ı şer'îa doğrultusunda hareket eder."<sup>6</sup>

Şâtıbî müçtehidin mükelleflerden sadır olan bir fiil hakkında, bu fiilin doğurabileceği neticeleri göz önünde bulundurmadan hemen hüküm vermemesi gerektiğini vurgular.<sup>7</sup> Buna göre müçtehit mutlaka bir fiilin ileride doğuracağı sonuca baktıktan sonra yasak ya da serbest olduğu hükmüne

<sup>4</sup> Muhammed Emin b. Mahmûd Buhârî Emir Padişah, *Teysîrû't-tahrîr şerhi alâ kitâbî't-tahrîr* (yy. Dâru'l-Fikr, ts.), 4/277.

<sup>5</sup> Mehmet Selim Aslan, "İctihad ve Fetva Faaliyetlerinde Olası Sonuçların Dikkate Alınması (İ'tibâru'l-meâlât)", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 27 (2016), 184; Geniş bilgi için bkz. İdris Dalma, *Şâtıbî'de Fiillerin Sonucunun İ'tibâra Alınması*, (İğdır: Yüksek Lisans Tezi, 2016).

<sup>6</sup> Ebû İshak İbrâhim b. Musa b. Muhammed el-Ğirnâtî eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât fî usulî's-şeria*, nşr. Abdullah Dıraz (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, ts.), 4/194-195.

<sup>7</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 4/194-195.

varmalıdır. Zira fiil temini istenen bir maslahat ya da bertaraf edilmek istenen bir mefsedet sebebiyle meşrû kılınmıştır.<sup>8</sup>

Kötülük ve zararın menedilmesi, bir mefsedete yol açtığında meşrû bir tasarrufun engellenmesi çerçevesinde tasarruflara izin verme veya yasaklama şeklinde hemen hüküm vermeyip bir değerlendirmede bulunma (mülâhaza ve itibar) şeklinde uygulanan icthadı ise Senûsî “el-ictihâdu’l-meâlî” şeklinde ifade etmektedir. Ona göre tasarrufların neticelerini göz önünde bulundurma ameliyesi de özel olarak sonuca itibar şeklinde isimlendirilmektedir.<sup>9</sup> Sonuç merkezli düşünme/nazar ise sebepler ve vesileleri kontrol etmek için neticelerden hareket etmektedir.<sup>10</sup> Dolayısıyla sonuç merkezli icthatta aslen caiz olan herhangi bir tasarrufun bir mefsedeti gerektirmesi veyahut bir maslahatın yok olmasına sebep olması durumunda yasaklanması söz konusu olabilmektedir.<sup>11</sup>

Doğacak sonuçları dikkate almak sadece hükümleri olaylara uyarlamaya yönelik icthad etkinliği itibariyle değil, dini hükümlerin ilk baştan vaz edilmiş de gözetilen bir ilkedir.<sup>12</sup> Nitekim Şâtîbî’ye göre “Eşyanın haram ya da helal oluşu, (bizzat kendileri değil) sonuçları itibariyledir.”<sup>13</sup> Bu sonuçları sebeplerin konulmasına bağlayan Şâtîbî “Sebeplerin konulması, onları vazedenin yani Şâri’in o sebeplerin sonuçlarını (müsebbeb) amaçlamış olmasını gerektirir.”<sup>14</sup> ifadesiyle amaçlanan sebeplerin esasında şer’î hükümlerden ibaret olduğuna işaret eder. Bu itibarla hükümler kendilerine bağlı olarak oluşan sonuçların sebebi olmaktadır ki bu sonuçlar da ya temin edilmesi gereken yararlardır ya da önlenmesi gereken kötülüklerdir.<sup>15</sup>

Sonuç merkezli icthad esasında mevcut ve müstakbel maslahatları gözetilen dinî maksatları göz önünde bulundurması hasebiyle istslâh şekillerinden biri olarak kabul edilmekte ve makâsîd eksenli bir kural olarak değerlendirilmektedir. Raysûnî’ye göre “Bu maslahat ve mefsedetler (yani

<sup>8</sup> *Mevsûati’l-Fıkhi’l-İslâmî* (Mısır: Vezâretü’l-Evkâfi’l-Mısriyye, 1431), 61.

<sup>9</sup> Senûsî, *İ’tibâru’l-meâlât*, 23.

<sup>10</sup> Senûsî, *İ’tibâru’l-meâlât*, 26.

<sup>11</sup> Senûsî, *İ’tibâru’l-meâlât*, 355.

<sup>12</sup> Ahmed Raysûnî, *Makâsîdın Üç İlkesi*, çev. Münteha Maşalı (İstanbul: Pınar Yayınları, 2020), 86.

<sup>13</sup> Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 3/259.

<sup>14</sup> Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 1/194.

<sup>15</sup> Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 1/243.

müsbetler) kimi zaman hemen ve doğrudan olur, bazen de bir süre sonra meydana gelecek şekilde ileri vadeli olur. Böyle olduğu içindir ki Şâri'in sebepler koyması, O'nun, söz konusu sebeplerin şimdiye ve geleceğe dair sonuç ve neticelerini hedeflemiş olduğu anlamına gelir. Nitekim evlenmenin meşrû kılınip teşvik edilmesi şer'î bir sebep olup bununla, onun ardında yatan ve şer'an hedeflenen sonuçlar amaçlanmaktadır ki bu sonuçlar da evliliğin sağladığı yararların temini, önlediği kötülüklerin devre dışı bırakılmasıdır. Elde edilen bu yararların ve engellenen mefsedetlerin gerçekleşmesi sadece ilk geceye münhasır değildir. Aksine senelere veya onlarca yıla yayılır. Dahası etkileri süreklilik arz eder ve nesilden nesile kendini tekrarlar.”<sup>16</sup>

Sonucun dikkate alınmasının ikinci aşaması ise hükmü anlama ve uygulama noktasında söz konusudur. Şer'î nassın tatbiki ile ilgili olarak mevcut durumun ve sonucun (hâl ve meâl) dikkate alınması kuralı asli hükme dayalı ortaya çıkan hükümlere etki eden durumların göz önünde bulundurulmasıdır. Bunun sonucunda bu asli hükümden farklı yeni bir hüküm çıkar<sup>17</sup> ki bu Şâtıbî'nin hükümlerin delillerinin uygulanması ile ilgili taksiminin ikinci türünde ifade etmek istediği husustur. “Tâbî iktizâ” olarak isimlendirdiği bu türde delillerin mahalli için söz konusu olan tâbî ve aslî unsurların da dikkate alınarak hükme varılmasını ifade eder. Şâtıbî örnek olarak nikâhın kadınlara karşı aşırı isteği bulunmayan kimse için mubah, zinaya düşme korkusu taşıyan kişi için vâcib olduğuna hükmetmeyi zikreder. Ona göre harici bir unsurdan dolayı asli hükmü değişen her şey bu tür delaletin bir gereğidir.<sup>18</sup>

Bir fiilin gerçekleşmesinin gaye ve sonuçların illeti olduğunu belirten İbn Teymiye (ö.728/1328) de nikâhın birlikteliğin helal olmasının illeti, helalliğin ise murat edilmesi itibarıyla nikâhın illeti olduğunu belirtir. Ona göre kasıt fiilin mucibidir, fiil helalliğin var olmasının mucibidir. Dolayısıyla sonuç/akıbet bilinip kastedilmesi açısından illet, mevcut olması açısından ise gerekçeye bağlı/ma'lûl bir hal almaktadır. İki vasıftan biri ile ilgili olarak sonuca temel maksat niteliği taşımayan bir ma'lûl eşlik etmekte, bir başka durumda da bizatihi var olmaya ilişkin bir illet olmaktadır. Kadının kocasına helal olması da nikâhın hem illeti hem de ma'lûlu olup bir yönden tâbi olan bir başka açıdan ise tâbi olunandır. Erkek ise bir şeyi kimi zaman asli maksatlar için değil

<sup>16</sup> Raysûnî, *Makâsıdın Üç İlkesi*, 86.

<sup>17</sup> Hubeyt, “İ'tibâru'l-hâl”, 247.

<sup>18</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 3/78-79.

bunlara tâbi olan gayeler sebebiyle yapar. Şöyle ki kadının ailesi ile sıhrî yakınlık kurmak amacıyla nikâhlanılması şeklinde olabilir ki bu güzel/hasen olur. Nitekim Hz. Ömer Hz. Ali'nin kızı Ümmü Gülsüm ile evlenmiştir. İbn Teymiyye kadının evde hizmet etmesi, çocukların olmasını da tâbi maksatlara örnek olarak zikreder: “Bu tâbi unsurlar şer’î gerekliliklerden/levâzim olmaması halinde örfî gereklilik şeklinde olur. Akabinde de bu maksat iyi/hasen olursa fiil de iyi olur. (Hülle nikâhında ise) Eşler arasında haram kılınan ayrılığın meydana gelmesiyle ilgili olarak ikisinin durumu sebebiyle fesat söz konusu olabilir. Belki de fesat çocuklarına ve akrabalarına da geçer. Zira talâk şâyet sohbeti uzun, geçimi övgüye değer, sevgisi kuvvetli ise özellikle de kadının helakidir. Eşlerin çocukları da talâk ile aralarında zayı olurlar...”<sup>19</sup>

Sonuçlara itibar edilmesinin aslî ve tâbi maksat çerçevesinde değerlendirilmesinin çağdaş âlimler tarafından gerçekleştirilen tanımlara da yansıdığı söylenebilir.<sup>20</sup> Nitekim Senûsî’ye göre sonuca itibar etmek hükmün uygulanması sırasında ikinci planda talep olunanı/tâbî iktizâsını dikkate almak suretiyle maksadını temin etme ve gayesini bu iktizânın gerektirdiği sonuçlara dayandırmak suretiyle gerçekleştirir.<sup>21</sup> Bu da asli hükmün ancak gerçekleşmesi için vesile olsun diye meşrû kılındığı maksadı göz önünde bulundurma ile söz konusu olur.<sup>22</sup> Hubeyt ise sonucun dikkate alınması ile kastedilenin, hükümlerin teşriî maksatlarına uyumlu olarak tatbik edilmeleri sırasında yol açtıkları şeyin hesaba katılması olduğunu belirtir.<sup>23</sup>

Raysûnî sonucun dikkate alınmasının, salt içtihadî bir kaynak olmadığını, aksine şeriatın belirlediği hükümlerin tamamında mevcudiyeti ve işlevi bulunan bir esas niteliği taşıdığını vurgular. Ona göre “Fıkıh ve usul bilginleri, sadece şeriatın nassa dayalı hükümlerinin sonuç eksenli boyutlarını kavramaya çalışmışlar, daha sonra da içtihadı dayalı meselelerde sonuçlara itibar etme metodunu takip etmişlerdir. Dolayısıyla onlara göre içtihat etkinliğinde sonuca

<sup>19</sup> İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. 'Abdulhâlim el-Harrânî, *el-Fetâva'l-Kübrâ li'bni Teymiyye* (yy. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408/1987), 6/110-111.

<sup>20</sup> Bk. Velîd Huseyn, *İ'tibâr*, 34-35; Çağdaş âlimlerin tanımları ile ilgili değerlendirme için bk. Yusuf Hamîtu, *Aslu i'tibâri'l-meâl fi'l-bahsi'l-fıkhi dirâse fi fetâve'l-muamela'ti'l-mâlikiyye* (Abudabi: Merkezi'l-Muvatta, 2018/1439), 47-50.

<sup>21</sup> Senûsî, *İ'tibâru'l-meâlât*, 19.

<sup>22</sup> Senûsî, *İ'tibâru'l-meâlât*, 21.

<sup>23</sup> Ahmed Muhammed Hâdî el-Hubeyt, “İ'tibâru'l-hâl ve'l-meâl fi tatbîki'n-nassi's-şer'î”, *Mecelletü'd-dirâye* 15 (2015), 262.

itibar etmek, şeriatın esas, maksat ve hükümlerinde köklü bir mevcudiyeti olan sonucu dikkate almanın uzantısından başka bir şey değildir.”<sup>24</sup>

## 2. Sonuçların Dikkate Alınmasının Şer’î Temelleri

### 2.1. Kitâb

Kur’ân’ın şer’î hükümleri ortaya koyması genel olarak küllîlik esasına dayanır. Cüz’î hükümleri de sonuç itibarıyla bir küllîye dayanır. Bu da ya itibar yani sonuçların dikkate alınması ya da aslî maksat şeklindedir. Kur’ân’da sonuçların dikkate alındığını gösteren delillerin<sup>25</sup> aileyi ve kadını ilgilendiren yönlerini şu şekilde değerlendirmek mümkündür:

a. Fiilin harama düşme sonucu doğurması sebebiyle yasaklanması: Kur’ân’da esasında caiz bir fiil iken kadınlar ayaklarını vurmaktan menedilmiştir.<sup>26</sup> Bu yasağın sebebi ise ayağı vurmanın halhal sesini duydukları sırada erkeklerin şehvi duygularını etkileme şeklindeki sonucudur.<sup>27</sup> Zira “Amel niyete tabidir.”<sup>28</sup> İddet bekleyen kadına açık olarak evlenme teklifi haram kılınmasının<sup>29</sup> nedeni kadının cevap vermede acele ederek iddetin bittiğine dair yalan söylemesi sonucudur.

Allah Teâlâ’nın dört kadından fazlası ile evlenmeyi yasaklamasının<sup>30</sup> sebebi aralarında nöbet konusunda haksızlık yapılmasıdır. Âyetteki “Bu, adaletten ayrılmamanız için en uygun olanıdır.” ifadesi de bunu teyit etmektedir. Dolayısıyla bu sonucu gözetme ile ilgili bir nastır.<sup>31</sup> İletin haram yemeye sebep olacak şekilde geçim masraflarının çoğalması sonucunun olduğunu kabul edenler de bulunmaktadır. İzz b. Abdisselam’a (ö.684/1285) göre erkeklerin yararı ve nikâhın maksatları gözetilerek dört kadınla evlenmek caizdir. Ancak kadınlara haksızlık yapma endişesi varsa bir eşle yetinmek müstehaptır. Zira zulüm ve haksızlık ihtimali vardır.<sup>32</sup> Nitekim çok eşlilik genellikle kadınların

<sup>24</sup> Raysûnî, *Makâsıdın Üç İlkesi*, 79.

<sup>25</sup> Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 4/196-197.

<sup>26</sup> Nûr 24/31.

<sup>27</sup> Velîd el-Huseyn, *İ’tibâr*, 90-91.

<sup>28</sup> Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ’lâmü’l-muvakkîin an Rabbi’l-alemîn*, nşr. Taha Abdürrauf Sa’d (Beyrut: Dârü’l-Cil, 1973), 3/111.

<sup>29</sup> Bakara 2/235.

<sup>30</sup> Nisâ 4/3.

<sup>31</sup> Velîd el-Huseyn, *İ’tibâr*, 91.

<sup>32</sup> Ebû Muhammed ‘Abdul’azîz b. ‘Abdüsselâm ed-Dimeşkî, *Kavâ’idu’l-ahkâm fi mesâlihi’l-enâm* (Kahire: Mektebetu’l-Kulliyâti’l-Ezheriyye, 1414/1991), 1/108.

haklarını ihmal etmeye ve aralarında adalet görevini ifa etmekten aciz olmaya yol açar. Bu ise şüphesiz ihtiyatlı davranmayı gerektiren bir mefsedettir.<sup>33</sup>

b. Mubah fiilin kendisiyle bir harama ulaşmanın hedeflenmesi durumunda yasaklanması: Kadının zarar verme amacıyla tutulup engellenmesinin yasaklanmasının<sup>34</sup> sebebi iddeti uzatılarak ya da malının bir kısmını fidye olarak vermek zorunda bırakılarak zulme uğraması sonucudur. Allah Teâlâ ric'î talâkı ancak ıslahı isteyen kişi için mubah kılmıştır.<sup>35</sup> Dolayısıyla erkeğin hanımına dönmesi meşrû olsa bile zarar verme kastı taşıyan kocanın dönmesi helal olmaz.<sup>36</sup>

c. Fiilin sonucunun maslahat olması sebebiyle talep edilmesi: Fiil bizatihi değil sonucu sebebiyle gaye olur. Nitekim Allah Teâlâ namusların korunması maslahatına vesile olması ve harama sevk eden şehvete açılan yolu kapatması sebebiyle gözü sakındırmayı emretmiştir.<sup>37</sup> Öte yandan evlenilme arzusu duyulmayan kadınlara dış elbise giymemelerine izin verilmiştir.<sup>38</sup> Zira onlara bakmak şehvi arzuları tetiklemez.<sup>39</sup>

d. Fiilin sonucunu dikkate alma: Allah Teâlâ eşlerin birbirlerine karşı görevlerini ifa etmemek suretiyle gelecekte O'nun belirlediği sınırlara riâyet etmemeleri sakıncasıyla fiilin sonucuna itibar etmiş ve muhâlaayı mubah kılmıştır.<sup>40</sup> Nisâ 4/3. âyet ile mükellefe hali hazırdaki durumunu ve fiilin kendisi hakkında doğuracağı sonucu dikkate alması şeklinde yol göstermiştir. Kendisi ile ilgili endişe duyan ve zann-ı gâlibi ile eşler arasında adaletli olamayacağını düşünen erkeğin tek kadınla yetinmesini emretmiştir ki bu noktada vukuundan önce olası mefsedet dikkate alınmaktadır.<sup>41</sup> Namuslu bir kadına iftira atan kimseye (kâzif) dört şahit getirememesi durumunda had cezası verilmesi<sup>42</sup> ile ilgili

<sup>33</sup> Senûsî, *İ'tibârü'l-meâlât*, 126.

<sup>34</sup> Bakara 2/231, Nisa 4/19.

<sup>35</sup> Bakara 2/228.

<sup>36</sup> Velîd el-Huseyn, *İ'tibâr*, 1/95.

<sup>37</sup> Nûr 24/30.

<sup>38</sup> Nûr 24/60.

<sup>39</sup> Velîd el-Huseyn, *İ'tibâr*, 1/96-100.

<sup>40</sup> Bakara 2/229.

<sup>41</sup> Velîd el-Huseyn, *İ'tibâr*, 1/102-103.

<sup>42</sup> Nûr 24/4.



olarak bir kötülüğün ilan edilmemesi ya da irza yönelik töhmetin önlenmesi ile toplumun korunması söz konusudur.<sup>43</sup>

e. Bir şeyin sonucu ile isimlendirilmesi: Bakara 2/230. âyetle hanımını üç kere boşayan erkeğin eşinden kesin olarak ayrılması emredilmiştir. Bu durumda erkek ancak kadının bir başka adamla evlenip Allah'ın takdiri ile ayrılmasından sonra ayrıldığı eşi ile evlenebilir. Allah Teâlâ ikinci erkeği akdin sonucunu dikkate alarak "zevc" olarak isimlendirmiştir. Zira henüz bir evlilik gerçekleşmemesine rağmen kadın ve erkek vasıtasıyla akit evlilik ilişkisi ile sonuçlanacaktır. Bu durumun gerçekleşmesi beklediği için ilk hale ikinci haldeki neticenin ismi verilerek ikinci erkek koca/zevc olarak ifade edilmiştir.<sup>44</sup>

f. Beklenen sonucun vuku bulan konumuna indirgenmesi: Talâk iddeti sona ermeye yakın olan sürenin tamamlanması şeklinde ifade edilmiştir.<sup>45</sup> Halbuki boşayan koca boşadığı kadın iddetinin sonuna eriştiği zaman kadına dönme ve onu bırakmama hakkına sahip değildir. Zira artık kadın bâin talâkla boşanmış olur. Yakın olmanın gerçekleşen, sürenin bitmesinin de beklenen olmasını kapsayacak şekilde iddetin bitmesine yakınlık, bitmesi anlamında kullanılmış; ihtimal dahilinde olan genellikle gerçekleşmesi beklenen olduğundan yakınlık vuku bulan konumuna indirgenmiş ve mevcut durum sonucu ile ifade edilmiştir.<sup>46</sup>

## 2.2. Sünnet

Sünnet tikel hükümlerde sonuçları dikkate alması hasebiyle bütün olarak da sonuca itibar ile nitelendirilmiştir. Nitekim Bâbertî (ö.786/1384) şöyle demektedir: "Muhammed'in (as.) şer'i ancak sonuca/meâle itibar ile isimlendirilir."<sup>47</sup> Alauddin el-Buhârî'nin (ö.730/1330) ise sonuç merkezli ictihadı sünnet ile temellendirdiği söylenebilir. Ona göre "Batın vahiy, hakkında nas bulunan/mansûs hükümler hakkında derinlemesine düşünmek suretiyle re'y ictihadı ile ulaşılan şeydir... Hz. Peygamber'in ictihadı da sonucu dikkate almak suretiyle batın vahiy olarak gerçekleşti. Zira O'nun ictihadına

<sup>43</sup> Senûsî, *İ'tibâru'l-meâlât*, 127.

<sup>44</sup> Senûsî, *İ'tibâru'l-meâlât*, 130; Velîd Huseyn, *İ'tibâr*, 1/104.

<sup>45</sup> Bakara 2/231.

<sup>46</sup> Senûsî, *İ'tibâru'l-meâlât*, 131.

<sup>47</sup> Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-Nukûd Şerhu Muhtasari İbn Hâcib*, nşr. Dayfullâh b. Sâlih b. 'Avn el-'Umerî - Terhîb b. Rubey'ân ed-Dûsirî (yy. 1426/2005), 2/445.

ilişkin takdiri, bu takdirin hakikaten hak olduğuna delalet eder. Aynı şekilde vahiyle ilkten sabit olduğuna göre mezhep imamı da ictihadı bu yönden vahye benzetmiştir.” Ancak Hz. Peygamber’in ictihadı kesin olarak doğrudur ve kesin hüccettir. Ancak müçtehit hata da yapabilir isabet de edebilir. Hz. Peygamber’den başkası re’y ve ictihadda O’na eşit olamaz.<sup>48</sup>

Sünnetin genel olarak sonuçları dikkate alma esası ile ilişkilendirilmesinin yanı sıra tikel hükümlerde de sonuç merkezli ictihadın varlığının tespiti şu açılardan mümkündür:

a. Hükmün sonucu ile ta’lîli: Sünnette bazı hükümler maslahatın temini ya da mefsedetın def’i şeklindeki sonucu ile gerekçelendirilir. Nitekim Hz. Peygamber “Ey gençler topluluğu! İçinizden nikâha güç yetirebilen evlensin. Zira nikâh gözü en fazla sakındıran ve ırzı koruyandır. Buna imkanı olmayan oruç tutsun. Zira oruç onun için engelleyicidir.”<sup>49</sup> hadisi ile imkanı olan gençlere evliliği, illetini beyan buyurarak emretmektedir. Bu da evliliğin neticesi olan gözü sakındırma ve ırzı koruma maslahatıdır. Evlenemeyecek durumda olana ise orucu emretmiştir. Zira oruç tutmanın sonucunda namusun korunması ve şehvi arzusun hafiflemesi söz konusu olur. Öte yandan Hz. Peygamber kadını hala ve teyzesi ile aynı sürede nikâhlanmayı yasaklamış; “Siz bunu yaptığınız zaman akrabalık bağını koparırsınız.” buyurmuştur. Bu hadiste de nehiy sonuç ile mualleldir. Sonuç ise kumalar arasındaki kıskançlık sebebiyle akrabalık bağının kesilmesi şeklindeki mefsedettir.<sup>50</sup>

b. Meşrû olanın ümid edilmesi sebebiyle yasak olana ruhsat verilmesi: Hz. Peygamber, Mugîre b. Şu’be’ye evlenmek istediği kadını görmesini tavsiye etmiş ve “Çünkü bu, uyum sağlamanız ve evliliğin devamı açısından daha uygundur” buyurmuştur.<sup>51</sup> Esasında harama düşme ve fitne faktörlerini içermesi sebebiyle yabancı kadına bakmak haram kılınmıştır. Ne var ki bakma yasağı sadece sedd-i zerâi’ sebebiyledir. Evlilik niyetinde ciddilik gibi öncelikli

<sup>48</sup> Abdulazîz b. Ahmed b. Muhammed ‘Alâ’uddîn el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr Şerhu ‘Usûli’l-Pezdevî*, nşr. Muhammed Mahmud Abdullah (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1418/1997), 3/305.

<sup>49</sup> Müslim, “Nikâh”, 1.

<sup>50</sup> Velîd Huseyn, *İ’tibâr*, 1/106.

<sup>51</sup> İbn Mâce, “Nikâh”, 9; Tirmizî, “Nikâh”, 5; Nesâî, “Nikâh”, 17; Konu ile ilgili görüşler hakkında bkz. İbn Rüşd Ebu’l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî, *Bidâyetü’l-müçtehit ve nihayetü’l-muktesid*, nşr. Ahmed Hamdi Bakıru (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1985), 2/3.

bir maslahata istinaden bakmanın ise mefsedete yol açmayacağı kabul edilmiştir.<sup>52</sup> Evlenmek için talip olunan kıza bakmaya izin verilmesinin sebebi, bakmanın nikâhı isteme, ülfet ve muhabbetin oluşması gibi erkek için doğuracağı sonuçlardır.<sup>53</sup>

Evlenme isteği ve teklifi durumunda bakma ruhsatı esasında nikâhın makâsıdına bağlı olarak tanınmıştır. Zira erkek daha önce görmediği bir kadınla evlenebilir, sonrasında ise birbirlerini beğenmemeleri suretiyle aralarında bir nefret oluşabilir. Dolayısıyla evliliğin gayesi olan iffetlilik erkek için tahakkuk etmez. Boşanmaya yol açan vesilelerin önünü kapatmak amacıyla eşler arasında bir bağın kurulması için evlenmek istenilen yabancı kadına bakmayı mubah kılmak suretiyle Şâri' sonuca ilişkin maksatları hali hazırda mevcut olan mefsedete üstün kılmıştır.<sup>54</sup> Hükmün konuluğu sırasında daha büyük bir maslahat göz önünde bulundurularak bu hususla ilgili mefsedet aşılmıştır.<sup>55</sup>

c. Sebebe sonucun hükmünün verilmesi: Birçok nas esasen meşrû olan bir fiilin sonucunun haram işlemeye yol açması sebebiyle menedilmesine delalet eder.<sup>56</sup> Sünnette de bazı fiiller neticesi mefsedet olması ya da yasak bir fiile vesile olması sebebiyle menedilmiştir. Zira Şâri' mefsedetin bertaraf edilmesi için bir şeyin genellikle bulunduğu varsayılan gerekçesini o şeyin bizzat kendisi yerine koymuştur. Bu da mefsedetlerin ve zararların vukuundan önce engellenmesi şeklinde sonuçların dikkate alındığını gösterir. Mesela Hz. Peygamber'in ihramlı kimseye nikâh akdini yasaklamasının<sup>57</sup> gerekçesi akdin hacci ifsad eden cinsel birlikteliğe yol açmasıdır.<sup>58</sup>

Meşrû olmayan halvetin yasaklanması ise ardından oluşacak arzulamayı, birlikte olma isteğini ve zinayı engellemeye yöneliktir. Halvet kadının ırzına ve şerefine de hâlel getirebilir. Bu hususlar zinanın meydana gelmesinin ve ırzların çiğnenmesinin mazinnesidir yani genellikle bu tür sonucun bulunduğu durumlardır. Dolayısıyla masiyete iten etkenin gücü ve nefislerin vesileler

<sup>52</sup> Velîd Huseyn, *İ'tibâr*, 1/142.

<sup>53</sup> Ebû Bekr Alâeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi' fi tertibi's-şerai'* (Beyrut: Dâru'l-fikri'lilmiyye, 1986/1407), 5/122.

<sup>54</sup> Senûsî, *İ'tibâru'l-meâlât*, 148.

<sup>55</sup> Senûsî, *İ'tibâru'l-meâlât*, 382.

<sup>56</sup> Senûsî, *İ'tibâru'l-meâlât*, 390.

<sup>57</sup> Müslim, "Nikah", 41-45; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 28; Tirmizî, "Hac", 23; Nesâî, "Menâsik", 91.

<sup>58</sup> Velîd Huseyn, *İ'tibâr*, 1/110.

bulduğunda zayıflığı dikkate alınarak ırzların ve dokunulmazlıkların korunması amacıyla günaha yol açacak davranışlar nehyedilmiştir.<sup>59</sup>

Hz. Peygamber kadınların üç günden fazla yas tutmasını, vefat iddeti bekleyen kadının iddet süresi içerisinde renkli elbise giymesini, sürme çekmesini ve koku sürünmesini yasaklamıştır.<sup>60</sup> İddet bekleyen kadının koku, zinet ve diğer nikâha götüren etkenlerden nehyedilmesinin sebebi bunların kadına istek uyandırarak cinsel birlikteliğe yol açmasıdır. İddet bekleyen kadın ise evlenmekten menedilmiştir. İhramlı iken kadının koku ve zinetten sakındırılması da bu davranışların birleşmenin gerçekleşmesine vesile olmaması içindir.<sup>61</sup>

Kocası ölen kadının dört ay on gün iddet beklemesinin vâcib olması ölen eşine vefa göstermesinin sebeplerinden olup neseplerin korunmasını sağlama amacına yöneliktir. Bu yüce maksatlar sebebiyle ihtiyaten Şâri' erkeklerin isteklerine maruz kalmasın, iddete saygısızlık edilmesin ve Allah'ın belirlediği sınırlar aşılmasın diye iddet bekleyen kadının süslenip koku sürünmesini ve diğer evliliği teşvik eden etkenleri nehyetmiştir.<sup>62</sup> Şâtîbî bu tür fiillerin zarar verme ve mefsedete vesile olduğunu, şeriatın ise ihtiyatı ve mefsedete yol açandan sakınmayı esas aldığını belirtir.<sup>63</sup>

Kadının mahremi olmaksızın yolculuk yapmasının yasaklanması<sup>64</sup> kadının güvenliği sebebiyledir. Kadının üç günlük ya da daha fazla mesafeye yanında babası, kardeşi, eşi, oğlu veya bir mahremi olmadan yolculuk yapmasının helal olmaması bu durum sonucu genellikle doğması muhtemel olan mefsedetin büyüklüğü sebebiyledir. Yolculuk kısa, güvenli, hac-umre gibi bir ibadet için ve kadınlarla birlikte ise küçük günahlardan sayılmıştır.<sup>65</sup>

d. Hz. Peygamber karşılıklı öfkelenmeye yol açan fiiller çerçevesinde bir erkeğin din kardeşinin evlilik teklifi üzerine teklifte bulunmasını yasaklamıştır. Zira bu davranışın sonucu, din kardeşi ile aradaki bağların kopması ve düşman olunmasıdır. Öte yandan akrabalık bağlarının kıskançlık sebebiyle düşmanlıktan ve ayrılıktan korunması amacıyla kadının kızı, annesi, kız kardeşi,

<sup>59</sup> Senûsî, *İ'tibâru'l-meâlât*, 142-143.

<sup>60</sup> Buhârî, "Talâk", 46-49; Müslim, "Talâk", 58-67; Ebû Dâvûd, "Talâk", 43.

<sup>61</sup> Velîd Huseyn, *İ'tibâr*, 1/111-112.

<sup>62</sup> Senûsî, *İ'tibâru'l-meâlât*, 154.

<sup>63</sup> Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 2/362-364.

<sup>64</sup> Müslim, "Hac", 416, 421, 423.

<sup>65</sup> Ebû'l-Abbas Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-Heytemî, *ez-Zevâcir an iktirafî'l-keba'ir*, nşr. Mustafa Nezar el-Bâz (yy. el-Mektebe ve'l-Buhûsu'd-dirâsâtü'l-Asriyye, ts.), 1/289.

hala ve teyzesi ile birlikte nikâhlanılmaması esası getirilmiştir. Karâfi'ye (ö.684/1285) göre bunlar temel maksatların değil bunlara aracı olan unsurların/vesâil haram kılınması kapsamına girer.<sup>66</sup>

Hz. Peygamber Hz. Ali'nin Hz. Fatıma'nın üzerine evlenmesine izin vermemiş, bunun ancak Hz. Ali'nin Hz. Fatıma'yı boşamak istemesi durumunda mümkün olacağını buyurmuştur. Bu noktada Hz. Peygamber kızının itidalini koruyamayacağı şeklinde sonucu dikkate alarak damadını kızının üzerine evlenmekten menetmiştir.<sup>67</sup> Zira böyle bir evlilik kızına eza ve zarar verir. Bu ise olası tehlikenin gözetilmesidir.<sup>68</sup> Nitekim İbn Abdüsselâm "Hanımlara zulmetme endişesi varsa bu haksızlık/cevr mefsetetini bertaraf etmek için tek eşle yetinilmesi müstehaptır." demektedir.<sup>69</sup>

Cüveynî (ö. 478/1086) veli bulunmaksızın nikâh yapılamayacağına dair hadisi<sup>70</sup> sonucu itibarıyla şöyle değerlendirmektedir: "Veli ve iki adil şahit bulunmaksızın nikâh olmaz. Zira nikâh, sonucunda kadın lehine ihtiyat niteliğinde bir takım maksatların meydana geldiği önemli bir akittir. Bu sebeple inkardan korunması gerekir."<sup>71</sup> Aynı'ye (ö.855/1451) göre de "Nikâh birtakım maksatlar için murad edilir. Nikâh akdini yapma yetkisinin kadınlara verilmesi/tefvîz bu gayeleri ihlal eder. Sadece İmam Muhammed (ö. 189/805) bu halelin velinin icazeti ile ortadan kalkacağı görüşündedir."<sup>72</sup>

Sünnetten verilen bu örnekler Hz. Peygamber'in bazı fiilleri mefsetetlere yol açması sebebiyle menettiğini göstermektedir. Bunun gerekçesi ise genel gayeleri korumak, bir maksadın yok edilmesi ya da elden kaçırılması gibi sonuçlara yönelik ihtiyati tedbir almaktır. Bu noktada Şâri'in aslî maksatlara

<sup>66</sup> Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. İdrîs el-Karâfi, *Envârü'l-burûk fî envâri'l-furûk* (yy. 'Âlemu'l-Kutub, ts.), 3/112; a.mlf., *ez-Zahîre*, nşr. Muhammed Haccî (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994), 4/260.

<sup>67</sup> Buhârî, "Fedâ'ilü ashâbi'n-nebi", 16, Nikâh, 109.

<sup>68</sup> Velîd Huseyn, *İ'tibâr*, 1/133.

<sup>69</sup> İbn 'Abdüsselâm, *Kavâ'idü'l-ahkâm*, 1/108.

<sup>70</sup> Buhârî, "Nikâh", 37; İbn Mâce, "Nikâh", 15; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 20; Tirmizî, "Nikâh", 14, 15, 17; Konu ile ilgili görüşler için bkz. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/7.

<sup>71</sup> Ebû'l-Me'âlî 'Abdumelik b. 'Abdullâh el-Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*, nşr. Abdul'azîm Mahmûd ed-Dîb (yy. Dâru'l-Minhâc, 1428/2007), 12/52.

<sup>72</sup> Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedruddîn el-'Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1420/2000, 5/72.

ilavede bulunma ve onları yok olmaktan koruma gayesini gözettiği söylenebilir.<sup>73</sup>

### 2.3. Sahabe İctihadı

Sahabe icthadında sonuçların dikkate alındığına dair örnekler çoğunlukla Hz. Ömer'e aittir. Nitekim Hz. Ömer yeni fethedilen yerlerin de etkisiyle erkeklerin Ehl-i kitap kadınlarla evlenmeye yönelmesi neticesinde evlenemeyen Müslüman kadınların ve şehit eşlerinin çoğaldığını gözlemlemiş ve kitâbî kadınlarla evlenme yasağı getirmiştir. Halbuki Müslüman bir erkeğin Ehl-i kitap bir kadınla evlenmesine izin verilmiştir.<sup>74</sup> Hz. Ömer de onlarla evlenmenin Kur'ân'da meşrû kılındığını bilmekteydi. Ne var ki bu hüküm birtakım mefsedetlere ve ümmetin maslahatına aykırı sonuçlara ve telafi edemeyeceği ihlallere yol açsın diye vazolunmamıştı.<sup>75</sup>

Hz. Ömer ise hükmü yol açtığı sonuç ile ta'lil etmiş; kitâbî kadınlarla evlenmenin erkeklerin onların güzelliği sebebiyle Müslüman kadınlardan vazgeçmeleri şeklinde bir mefsedete neden olduğunu görmüş ve erkekleri bundan menetmiştir. Esasında mubah olan bu hüküm teşrîî maksatlarına aykırı bir sonuca neden olduğu ve bu maksatların teminine yol açmadığı için menedilmiştir. Bu noktada bir yasağa yol açtığı zaman mubah fiilin menedilmesine delalet söz konusudur.<sup>76</sup> Hz. Ömer hükmün illetinin/menâtının değişmesi ve maslahatın bir başka duruma intikal etmesi sebebiyle ilk hükmü işlevsiz kılmıştır.<sup>77</sup>

Kitâbî kadınların İslâm devleti aleyhine casusluk yapma ihtimalleri de bulunmakta idi. Hz. Ömer bu açıdan da ibâha gerektiren aslî hükmün uygulanmasına devam edildiğinde ümmetin başına kesin olarak gelecek olan büyük zararların ve kötülüklerin önlenmesi için kitâbî kadınlarla evlenme yasağı getirmiştir. Hz. Ömer bu bağlamda Şâri'in kitâbî kadınlarla evliliğe cevaz hükmünü böyle sakıncalı sonuçlara yol açsın diye vazetmediği görüşüne varmıştır. Nitekim O hakkında nas bulunan bir hususla ilgili icthatta bulunmuş; ancak bunu cüz'î nas ile olgusal mesele arasında uyum çerçevesinde temel

<sup>73</sup> Velîd Huseyn, *İ'tibâr*, 1/134.

<sup>74</sup> Mâide 5/5.

<sup>75</sup> Senûsî, *İ'tibâru'l-meâlât*, 8-9.

<sup>76</sup> Velîd Huseyn, *İ'tibâr*, 1/154, 2/560.

<sup>77</sup> Senûsî, *İ'tibâru'l-meâlât*, 424.

maksatlar, hikmetler ve hükmün teşrîfi ile murat edilen maslahat ışığında gerçekleştirilmiştir.<sup>78</sup>

Benzer yaklaşımın boşanma sayısında da sergilendiği görülmektedir. Nitekim Hz. Ömer, zamanında talâk ifade eden lafızlar ağızlarda oyuncak haline gelip fazla kullanılmaya ve hülle nikâhı açıkça yapılmaya başlanınca üç talâkın üçünün de geçerli olacağı sonucuna varmıştır. Halbuki Hz. Peygamber bu şekilde bir meclisteki üç talâkı bir talâk olarak belirlemişti. Hz. Ebû Bekir döneminde ve Hz. Ömer'in hilafetinin ilk iki yılında da bu uygulama devam etmişti.<sup>79</sup> Öte yandan Hz. Ömer iddet süresi içerisinde iken bir kadınla nikâh yapan erkeği ebedi olarak o kadınla birliktelikten de menetmiştir. Bu çerçevede Hz. Ömer erkek ve kadının Allah'ın koyduğu sınırları ihlal etmeleri sebebiyle her ikisini de böyle bir fiil işlemekten alıkoymak istemiştir. Bunun dinin hükümlerini hafife alıp küçümseme sonucuna yol açmaması gayesi ile de erkeğe amacının zıddı ile muamelede bulunmuştur. Zira günah olma durumu ortadan kalkmadan bir hususta acele eden kimse hakkında mahrumiyet hükmü verilir.<sup>80</sup>

### 3. Sonuç Merkezli İctihadın İlkeleri

Fukaha içtihat ve fetva hususlarında sonuçları dikkate alabilmek için birtakım şartlar ileri sürmüştür. Sonuçlara itibara ilişkin delillerin değerlendirilmesi sırasında içtihat ve kavrayış sonucu naslardan çıkarılmış (istinbat) olan bu esaslar şu şekilde özetlenebilir: Sonucun vukuunun kesin, şer'i maksadı gerçekleştirici, munzabıt olması, sonucun dikkate alınmasının öncelikli bir maslahatın zayi olmasına veya daha büyük bir zarara uğramaya neden olmaması.<sup>81</sup>

Sonucun gerçekleşmesinin kesin ya da yaygın olması ile fiilin sonucundan beklenen yarar veya zararın meydana gelmesinin yaygın/gâlib olması kastedilmektedir. Nitekim şer' gerçekleşmesi muhtemel olanı gerçekleşmiş gibi kabul etmiş, kimi zaman da çokça vuku bulana yönelik ihtiyati tedbir almıştır.<sup>82</sup> Ancak âlimler çokça vukuu sebebiyle fiillerin yasaklanmasında sonuca yönelik bir kastın bulunmaması durumunda hükmün ne olacağı konusunda ihtilaf

<sup>78</sup> Senûsî, *İ'tibâru'l-meâlât*, 165-166, 262-263, 407.

<sup>79</sup> Senûsî, *İ'tibâru'l-meâlât*, 8-9.

<sup>80</sup> Velîd Huseyn, *İ'tibâr*, 1/160.

<sup>81</sup> Velîd Huseyn, *İ'tibâr*, 1/216.

<sup>82</sup> İbn 'Abdisselâm, *Kavâ'idu'l-ahkâm*, 1/92; Hubeyt, "İ'tibâru'l-hâl", 263.

etmişlerdir. Hanefi ve Malikiler vukuu sıkça oluyorsa sonuca itibar edileceği, Hanefi ve Şâfiiler ise itibar edilmeyeceği görüşünü benimsemişlerdir.<sup>83</sup> İlk görüş sahiplerine göre kadının hala ve teyzesi ile aynı nikâh altında tutulması<sup>84</sup> ve yabancı bir kadınla kapalı bir yerde baş başa kalınması (halvet)<sup>85</sup> sonuçlarının çok vuku bulması sebebiyle yasaklanmıştır. Şâtibî bu davranışlarda zarar verme kastının ve mefsedetın fazla olmakla birlikte baskın ve çok olmadığını ifade eder. Mefsedete yol açma ihtimaline binaen sakınılması gerektiğini, şeriatın ihtiyat üzerine kurulu olduğunu belirtir.<sup>86</sup>

Sonucun munzabıt olması ise fiilin maslahat ya da mefsedet şeklindeki neticesinin belirgin olması, karışık ve anlaşılmaz olmaması, kişiden kişiye, durumdan duruma değişmemesidir. Maslahatın belirginliği Şâri'in maksadı olan bir menfaate neden olmak ve bir nasla çelişmemek suretiyle O'nun tasarruflarına uygun olmasıdır. Ayrıca nas ya da herhangi bir delille çelişmemesi, temel esaslara aykırı olmaması gerekir. Dolayısıyla mutlaka Şâri'in teminini murat ettiği mesâlihe uygun olmalıdır. Fiilin neden olduğu mefsedetın ölçütü ise dinin temel gayelerine aykırı, zararın fahiş ya da çok olması şeklinde göz önünde bulundurulmuş bir miktarda olmasıdır.<sup>87</sup>

Maslahat vehme dayalı ya da dine aykırı olursa muteber olmaz. Mesela müşrik kadınlarla evlenmeye onların İslâm'a daveti ve Müslüman olmaları maslahatı sonucunu doğuracağı sebebiyle cevaz verilemez. Zira bu maslahat vehme dayalıdır ve "Müşrik kadınlarla İslâm'a girinceye dek evlenmeyin."<sup>88</sup> âyetine aykırıdır. Şer'an muteber munzabıt maslahata ise şu örnek verilebilir: Sahabe ölümle sonuçlanan hastalık halindeki kocanın boşadığı kadını mirastan mahrum etmiştir. Bu hususta erkeğin hanımına miras bırakmamayı kastetmesi şeklinde bir kötülük/mefsedet sonucunu dikkate almıştır. Zira erkeğin maksadının zıddı ile muamelede bulunulmuştur ki bu maslahat şer'an muteber ve meşrûdur. Şâri' kastının zıddı ile muamele ederek katili de mirastan mahrum bırakmıştır.<sup>89</sup>

<sup>83</sup> Bkz. Velîd Huseyn, *İ'tibâr*, 1/68.

<sup>84</sup> Buhârî, "Nikâh", 27; Müslim, "Nikâh", 33-36; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 12.

<sup>85</sup> Buhârî, "Nikâh", 111; Müslim, "Hac", 424.

<sup>86</sup> Şâtibî, *el-Muvâfakât*, 2/363-364.

<sup>87</sup> Hubeyt, "İ'tibârü'l-hâl", 264.

<sup>88</sup> Bakara 2/221.

<sup>89</sup> Velîd Huseyn, *İ'tibâr*, 1/226-227.



Ölümlerle sonuçlanmasından endişe edilen hastalık sahibi olan kimsenin talâkı ise mutlak olarak sahihtir. Bununla birlikte adam bu hastalık sebebiyle ölürse kadın ona varis olur. Ölüm kadının mirasçılığını kaldırmaz. Ancak talâkı bâin ise ya da ric'î olup süre içerisinde eşine dönmemiş ve ölmüşse kadın mirasçı olamaz. *el-Kâfî*'de sonuca/meâle itibara binaen kadının mirasçı olacağı görüşüne yer verilmiştir. Bunun sebebi ise Muvatta'da Hz. Osman'ın Abdurrahman b. Avf'ın hanımı için bu şekilde hüküm vermesinden bahsedilmesidir.<sup>90</sup>

Sonuçların dikkate alınmasının öncelikli bir maslahatın yok olmasına neden olmaması, daha şiddetli bir zarara ve daha büyük bir mefsedete yol açmaması gerekir. Zira hükümler kulların yararına olanı sağlamak için meşrû kılınmıştır. Hiçbir yarar/maslahat ise ona denk ya da ondan fazla bir mefsedetin gerçekleşmesi ihtimali ile birlikte temin edilemez. Mesela kadının mahremi bulunmaksızın yolculuk yapması bir mefsedet olmakla birlikte hicrette olduğu gibi daha büyük bir zararın defedilmesi sonucuna yönelik olması durumunda caizdir. Öte yandan Hz. Âişe'nin gazvede geride kalıp Safvan b. Muattal'ın bineğine binmesi olayında olduğu gibi kadının helakinden korkulduğu mekanda mahremi olmaksızın yolculuk yapması daha büyük bir mefsedete yol açmaması için caiz olur.<sup>91</sup>

Kadının başına bir şey gelmesi korkusunun sebebi ise kadına yönelik yararlıdır/maslahattır. Hz. Peygamber kadının mahremi olmaksızın yola çıkmasını sadece bir mefsedete yol açması gerekçesiyle reddetmiştir. Dolayısıyla yolculuk öncelikli bir maslahat sebebiyle gerekli olup bir mefsedete neden olmadığında caiz olur.<sup>92</sup> Kadının adetli veya cünüb iken mescide girmesine de düşmandan korkması, fuhşa zorlanması, malının alınması gibi durumlarda mescidden başka sığınacak yer bulamaması halinde cevaz verilmiştir. Hanefiler oruçlu iken kadının çocuğunu beslemek için başka bir yol bulamaması durumunda yiyeceği çiğnemesine zaruret sebebiyle cevaz vermişlerdir.<sup>93</sup> Aynı şekilde onların doğum, emzirme gibi erkeklerin bilemeyeceği hususlarda yalnızca kadınların şahitliklerini kabul etmeleri de

<sup>90</sup> Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Muhammed b. 'Arefe el-Verğumî et-Tûnusî, *el-Muhtasarü'l-Fıkhi*, nşr. Hâfız 'Abdurrahmân Muhammed Hayr (yy. 1435/2014), 4/135.

<sup>91</sup> Velîd Huseyn, *İ'tibâr*, 1/234-235.

<sup>92</sup> Velîd Huseyn, *İ'tibâr*, 1/377.

<sup>93</sup> Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *el-Mebsûât* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1989/1409), 3/100-101; Kâsânî, *Bedâi'*, 2/106.

zaruret sebebiyledir.<sup>94</sup> Bu noktada zaruretin dikkate alınması çocuğun beslenememesinden kaynaklanabilecek olumsuz sonuçları bertaraf etmeye yöneliktir. Kadınların özel şahitliklerinin kabulünün de bu hususlarda hakların zayı olması sonucunu önlemeye yönelik olduğu söylenebilir.

#### 4. Sonuçları Tespit Yolları

Sonuç kimi zaman sarih olarak ifade edilir, bazen de karîne, zann-ı gâlib veya tecrübe yoluyla bilinebilir. Sonucun açıklanması, kesinlik ifade etmesi ve ihtimale açık olmaması sebebiyle en kuvvetli yöntemdir. Açıklama gerek hüküm koyan gerekse mükellef tarafından yapılabilir. Şâri' tarafından sonuca işaret edilmesi durumunda sonuç mansûs olmaktadır. Nitekim "Kadın halası ve teyzesi ile bir arada nikahlanamaz. Şüphesiz siz bunu yaptığınızda akrabalık bağını koparırsınız."<sup>95</sup> hadisinde Hz. Peygamber kadının bu yakınları ile aynı anda nikâhlı olunmasının sonucunun haram kılınmış olan akrabalığı kesme mefseleti olacağını açıkça ifade buyurmuştur. Hz. Peygamber bir kadına talip olan Muğire'ye "Kadına bak, zira bu aranızda ülfet için en iyisidir" ifadesinde de talip olunan kadına bakmanın ülfet ve muhabbetin devamlılığı şeklindeki neticesini açıklamıştır. Bu şekilde hükümlerin illetlerini beyan eden nasların örnek verilmesinin sebebi sonuçların dikkate alınmasının illetler ve hikmetlere yönelik bir akıl yürütme/nazar niteliği taşımasıdır. Mükellefin tasrihi ise fiil ile ilgili maksat ve niyetini açıklamasıdır. Hülle nikâhında kişi şer'î hükümlere yönelik hilelere başvurarak Şâri'in maksadına aykırı olanı istediğini açıklamaktadır.<sup>96</sup>

Karîne ile sonucun bilinmesi de söz konusudur. Nitekim ölümle sonuçlanan hastalık (maraz-ı mevt) halindeki kişinin evlenmesi durumunda hal karînelerine bakılması gerekir. Bunların nikâhın hayırlı olduğuna delalet etmesi durumunda ölüm hastasının evlenmesine engel olunmaz. Karîneler varislerine zarar verme amacı taşıdığını gösterirse nikâhtan menolunur. İmam Mâlik ise nikâhla zarar verme kasdına delalet eden duruma itibar ederek nikâhın sahih olmayacağı görüşündedir. Şâfiilere göre de nikâh sahihtir. Mükellefin hakkını konuluş gayesi olan maslahatın dışında kullanması da Şâri'in teşrîdeki muradının zıddı bir maksada yönelik karînedir ki bu batıldır. Kocanın evladı üzerindeki velâyet hakkını gayr-ı meşrû amaçların gerçekleştirilmesine vesile olarak kullanması da

<sup>94</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 26/136.

<sup>95</sup> Buhârî, "Nikâh", 27; Müslim, "Nikâh", 37-38.

<sup>96</sup> Velîd Huseyn, *İ'tibâr*, 1/248-249.

böyledir. Baba çocuğunu ücretsiz emzirmeye razı olan annesinden çekip alırsa ya da anne emzirme karşılığında emsallerinin aldığı ücretten fazlasını isterse haklarını kötüye kullanmış olurlar. Aynı şekilde erkeğin yemin gibi bir gerçekçe bulunmaksızın eşi ile dört aydan fazla birlikte olmaması da erkeğin zarar verme maksadı bulunduğuna karine teşkil eder. Bu sebeple fukaha hakime kadını boşama yetkisi tanımıştır.<sup>97</sup>

## 5. Sonuç Merkezli İctihadın Fıkıh Usulünde Görünümü

Fıkıh usulünde sonuçların dikkate alınması özel bir başlık altında olmasa da çeşitli kurallar bünyesinde göz önünde bulundurulmuştur. Nitekim sonuçlara itibar edilmesi esasında Şâri'in hükümler ile murat ettiği maksat ve gayelerin gerçekleştirilmesini hedeflemektedir. Şer'î hükümler bu maksatların gerçekleştirilmesine yönelik vesileler olarak kabul edilmektedir. Sonuç merkezli içtihat çerçevesinde müçtehidin de bu maksatları gözetmesi, daha açık bir ifadeyle sonuçlarının Şâri'in maksadı ile ters düşmemesi durumunda fiillerin meşrû olduğunu düşünmesi gerekmektedir.<sup>98</sup>

Bu itibarla hükmün yönelik olduğu sonuç ile ta'filinin temeli teşriin temel maksatlarına itibar etmeye dayanmaktadır. Bazı usul kuralları da hükmün sonucu ile ta'filini esas almaktadır. Nitekim mürsel maslahatlar, sedd-i zerâi', hiyel, istihsan, hilafa riâyet, maslahatların temininin öncelenmesi, hükmün sonucu olan mefsedet, zaruret kaidesi, hükmün yol açacağı zarar ve helak ile ta'lîli, sıkıntının kaldırılması (ref'u harac) hükmün meydana getireceği zorluk ve meşakkat ile ta'lîli gibi kuralların birbiri ile ilişkisi bulunmaktadır.<sup>99</sup> Sonuçların dikkate alınması esası ile ortak bağı bulunup aile hukuku ile ilgisi olan esaslara değinmek yerinde olacaktır.

### 5.1. Sedd-i Zerâi'

Sedd (السَّدُّ - çoğulu دَرَائِعُ) sözlükte boşlukların kapatılması (إِغْلَاقُ الْخَلَلِ) demektir. Zerâi' الدَّرِيْعَةُ ise bir şeye araç, vasita olmaktadır ki maksada ulaşmaya vesile edinilen araç için kullanılır. İstilahta zahiren mubah olup sayesinde yasak bir fiile ulaşılan şeyler anlamına gelir. Sedd-i zerâi'in manası fesat vesilelerinin

<sup>97</sup> Velîd Huseyn, *İ'tibâr*, 1/257, 259-260.

<sup>98</sup> Velîd Huseyn, *İ'tibâr*, 1/49.

<sup>99</sup> Velîd Huseyn, *İ'tibâr*, 1/486.

bertaraf edilmesi amacıyla önünün kapatılmasıdır. Bu da doğru bir fiilin mefsete vesile olması halinde yanlış/mefsetet olarak kabul edilmesidir.<sup>100</sup>

Zerâî'e itibarla ilgili temel ilkenin fiillerin sonuçlarını göz önünde bulundurmak olduğu söylenebilir. Nitekim fiil doğurduğu sonuçla aynı hükmü alır. Zira fiil talep olunan bir şeye neden oluyorsa yapılması istenir, bir şerre sebep oluyorsa yasaklanır. Sonuçların dikkate alınmasında failin niyetine değil amelin netice ve semeresine bakılır. Neticeye göre de fiil övülür ya da zemmedilir. Dolayısıyla sedd-i zerâî'in temelini teşkil eden ilke ve kaidelerden biri de sonuca itibar etmedir. Bunu hükümlerle ilgili mesalihin muteber olması da teyit eder ki hükümler gerçekte sadece muayyen maslahatların gerçekleştirilmesi şeklindeki gayelerinin vesileleridir.<sup>101</sup>

Celb-i mesalih-def'i mefâsid ve sonuçların dikkate alınması sedd-i zerâî'in ilişkili olduğu esaslardır. Nitekim bir neticeye ya da kesin, zannî, çoğunlukla ya da nadiren muayyen bir gayeye yol açan vesileye ait her mukaddime hükmünü, vasıta olduğu sonuca göre alır. Öte yandan âlimler sedd-i zerâî'nin hükmü ve delil oluşu noktasında ihtilaf etmiş; Mâliki ve Hanbeli ulema onu fikhın delillerinden addetmiştir.<sup>102</sup>

İbn Rüşd (ö.595/1198) Kitâb ve sünnette zerâî' kapsamına giren hususların sınırlandırılmasının mümkün olmadığını belirtir. İbn Kayyim'e (ö. 751/1350) göre Kitâb ve Sünnet'teki tahrime yönelik delillerin tümevarım yöntemiyle ele alınması şu sonucu ortaya koyar: Haram kılınan hususların bir kısmı temel maksatların korunmasına yönelik getirilen yasaklar şeklindedir. Şirkin, zinanın, şarap içmenin, kasıtlı adam öldürmenin haram kılınması gibi. Bir kısmı vesilelerin, harama giden ve onu kolaylaştıran yolların tahrimi kabilindedir. İbn Kayyim bu sınıfa örnek olarak zinaya yönelik sedd-i zerâî' kapsamında kadına yönelik bakışın, halvetin, kadının gizli zinetlerini göstermesinin, uzak mesafeye yalnız yolculuk yapmasının, örtülmesi gereken yerlere bakmanın tahrimini ve evlere girerken izin istemenin vücûbiyetini zikreder.<sup>103</sup> Şâtîbî'ye göre de fukaha yabancı kadınlarla halvet yasağı, kadının mahremi olmaksızın

<sup>100</sup> Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *Seddü'z-zerâî' ve tahrîmü'l-hiyel* (yy. ts.), 1/4.

<sup>101</sup> Ahmed Muhammed Mukirri, "Seddü'z-zerâî'", *Mecelletü Mecmei'l-Fıkhî'l-İslâmî* (Cidde 1431), 9/1648.

<sup>102</sup> Mukirri, "Seddü'z-zerâî'", 9/1670.

<sup>103</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Seddü'z-zerâî'*, 1/4.

yolculuğa çıkması, kadınların erkeklere, erkeklerin de kadınlara bakmaktan sakınmaları emir ve nehyinin illetini zerâî' olarak belirlemiştir.<sup>104</sup>

Sedd-i zerâî'in menât merkezli içtihat ile de bağı bulunmaktadır. Tahkiku'l-menât ile ilgili içtihadın ölçütlerinden biri fiillerin sonuçlarını dikkate almaktır. Sedd-i zerâî' kaidesi ise esasında sonucun dikkate alınmasını temel almaktadır. Nitekim sedd-i zerâî'de asıl olan fiillerin sonuçlarını göz önünde bulundurmaktır. Zira fiil ileride doğurduğu sonuçla ortak olan bir hüküm alır ki bu sonucun maksat olup olmaması fark etmez. Fiil şer'an talep olunan bir maksada yol açarsa muteber, aksine neden olursa gayr-i muteber olur. Şâtıbî de sedd-i zerâî' kuralını Şâri'in fiillerin sonuçlarına yönelik kastı ile temellendirmiştir. Bu sebeple müçtehit mükelleflerin fiillerini ancak onların sonuçlarını değerlendirdikten sonra bir hükme bağlar. Fiil ise ya bir maslahatın temini ya da bir mefsedetin def'i için meşrû kılınmıştır. Sonrasında kendisiyle murat olunan maksadın hilafına bir sonucu olabilir. Bu durumda meşrû olduğu söylenirse sağladığı yarar bu maslahata denk ya da daha fazla bir zarara yol açabilir.<sup>105</sup>

Ferîd el-Ensârî kadınların yüzlerinin kapatılmasına dair bir emir bulunmamasına rağmen Allah'ın helal kıldığı bir hususun sedd-i zerâî'yla bağlantılı olarak fitne endişesiyle kadınlara yasaklanmasından bahseder. Bu bağlamda sedd-i zerâî'nin esasında meşrû maslahatların kesintiye uğramaması ile ilgili olduğunu ve Şâtıbî'nin maslahatların sürekliliğini fiillerde sonucun dikkate alınması esası üzerine bina etmiş olduğunu belirtir.<sup>106</sup>

Raysûnî'ye göre erken dönemde zerâî' ilkesine gösterilen ilgi, dikkatleri sonuçlarla ilgilenmekten başka bir yöne çekmiş, zerâî' onun yerine geçmiştir. Aslında sonuçlara itibar etme ilkesi, kötülüğe giden yolları kapama (sedd-i zerâî') kuralından daha genel ve kapsamlıdır. Bununla birlikte ikisi arasında benzerlik ve giriftlik bulunmaktadır. Dolayısıyla sedd-i zerâî', sonuçları dikkate alma şekillerinden biri olarak kabul edilebilir.<sup>107</sup>

<sup>104</sup> Ebû İshak İbrâhim b. Musa b. Muhammed el-Gırnati eş-Şâtıbî, *el-İ'tisam* (Mısır: el-Mektebetü't-Ticaretî'l-Kübra, ts.), 2/33.

<sup>105</sup> Kasım b. Zâkir b. Muhammed ez-Zebîdî, *el-İctihâd fî menâti'l-hükmi's-şer'î dirâse te'sîliyye tabîkiyye* (yy. Merkezu Tekvîn li'd-dirâsâti ve'l-ebhâs, 2014/1435), 464.

<sup>106</sup> Ferîd el-Ensârî, *Sîmâu'l-mer'e fi'l-İslâm beyne'n-nefsi ve's-sûra* (Elvân Mağribiyye, 2003/1424), 82.

<sup>107</sup> Raysûnî, *Makâsıdın Üç İlkesi*, 75.

## 5.2. Hilâfa Riâyet

İhtilafların dikkate alınması sonuç merkezli içtihadın bir başka görünümüdür. Görüş ayrılığının sonucun dikkate alınması üzerine ortaya çıkışı fiilin vukuundan sonraki hale mahsustur. Kimi zaman müfti başlangıçta fiilin fesadı ile fetva verir. Fiil vuku bulunca yeniden değerlendirir ki bu değerlendirme, mesele hakkında akıl yürütmenin yenilenmesinden sonra gerçekleşen durumu dikkate almaktır. Muhalifin görüşü sebebiyle akıl yürütme ile tasarruf vukuundan sonra şer'an muteber hale gelir. Görüş esasen zayıf olmakla birlikte mesele bunun muktezasına göre vuku bulduğunda maslahat gözetilir. Nitekim akitlerin fesadı durumunda ihtilaf söz konusu ise tashihi ile ilgili olarak ileri sürülen şu görüş böyledir: Hakkında ihtilaf edilen her fasit nikâh ile miras sabit olur, feshi durumunda talâka ihtiyaç duyar. Zira vukuundan sonra eşlerin, çocukların ve varislerin her birinin maslahatı bu nikâha taalluk eder.<sup>108</sup>

Görüş ayrılıklarının sebebi kimi zaman sonucun ya da mevcut durumun dikkate alınması olur: "İhtilaf sebebi nazarın mevcut duruma mı sonuca mı (hâl-meâl) yönelik olmasıdır."<sup>109</sup> Mesela erkeğin hanımını hayız döneminde boşayıp adet süresinin uzaması sebebiyle temizlik tamamlanmadan önce karısına dönmesinin hayız müddetinde dönme gibi olduğunu kabul eden görüş sonuca ve hali hazırdaki duruma itibara dayanır.<sup>110</sup> Kadının hayız kanı kesildiğinde kocası onu boşar; daha sonra ise kan tekrar gelirse kocanın ric'ate icbar edilip edilemeyeceği ile ilgili olarak sonucun veya mevcut durumun dikkate alınmasına göre iki görüş vardır: Sonuca itibar eden görüş cebri, hali dikkate alan ise cebrin olmamasını kabul eder.<sup>111</sup>

Mükâteb köleyi zevcesi, mükâtebeyi kocası satın aldığı anda aralarındaki nikâhın feshi hakkında ihtilaf edilmiştir. *el-Müdevvene*'deki iki görüşten birine göre nikâh o andan itibaren fesh olunur, zira bu milk-i rakabedir. İkincisine göre ancak acziyet sonrasında fesh olunur. Zira o an satım sadece kitabet üzerine

<sup>108</sup> Abdurrahman b. Ma'mer b. es-Senûsî, "Murââtü'l-hilâf fi'l-ictihâdiyyâti ve'l-akide", *Mecelletü'l-Beyân* (el-Münteda'l-İslâmî, 1431), 20/151.

<sup>109</sup> Ebû'l-Hasen 'Alî b. Sa'îd er-Recrâcî, *Menâhîcu't-Tahsil ve Netâ'icu Letâ'ifi't-Te'vil fi Şerhi'l-Müdevvene ve Hallu Muşkilâtihâ* (yy. Dâru İbn Hazm, 2007/1428), 5/316.

<sup>110</sup> Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Muhammed b. 'Arafe, *el-Muhtasarü'l-Fikhî*, nşr. Hâfız 'Abdurrahmân Muhammed Hayr (yy. 1435/2014), 4/127.

<sup>111</sup> Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Abdullâh el-Haraşî, *Şerhu Muhtasarı Halîl li'l-Haraşî* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.), 4/28.

vuku bulmuştur. İhtilafın sebebi ise hal ve meâle itibar edilmesidir. Sonuç dikkate alındığında nikâhları derhal fesh olunur.<sup>112</sup>

Anne karnındaki yavru hali hazırda mütekavvim değildir, ancak annesinden ayrıldıktan sonra sonuç itibarıyla maldır. Muhâlaada erkeğe verilen hayvanın yavrusu kadına ait olur. Zira o kadının mülkünün nemasıdır. Bu noktada nikâh ve talâk arasında da fark gözetilmiştir. Nikâhın şarta ta'lik ihtimali yoktur. Bunun hali hazırda mal olmadığı için belirlenmiş/müsemmâ mehir olması da mümkün değildir. Anneden ayrılmaya izafesi ya da ta'lîki manasında olduğundan sonuca da itibar edilemez. Dolayısıyla mehr-i misil alabilir. Hul' ise bir talâk olması itibarıyla şarta izafe ve ta'lîk olunabilir. Karındakinin de sonuca itibar edilerek mehr-i müsemmâ olarak belirlenmesi mümkündür. Anneden ayrılınca mehr-i müsemmâ erkeğin olur.<sup>113</sup>

Serahsî (ö.483/1090) ceninin murisin ölümü sırasında ana rahminde nutfe olarak bulunması halinde nutfede hayat olmadığı halde varislerden sayılacağı şeklindeki bir görüşten bahsederken Hanefîlere göre de hayat olmasa bile rahimdeki bu nutfenin fesada uğramadığı sürece hayat için ve canlı bir şahıs olsun diye planlandığının kabul edildiğini belirtir. Ona göre bu sebeple sonuca itibar ederek cenine hayat hükmü verilir. Bu durum ihramlıya kırmaması halinde cezanın vâcib olması hakkında yumurtaya av hükmünün verilmesine benzer. Halbuki yumurtada avla ilgili bir mana bulunmamaktadır. Bu sebeple karındakini azat etmek, ona vasiyette bulunmak da sahihtir. Her ne kadar nutfe hali hazırda olsa da ana karnındaki sonuca itibar edilir ve varislerden sayılır. Rahimdeki cenini, mirasa sahip olabilmenin menfaati ile ilgili olarak anneden ayrılmış kabul eden görüş de sonucu esas alır. Nutfe de sonuç itibarıyla yaşayan canlı insan gibidir.<sup>114</sup>

Kimi zaman da mevcut durumun dikkate alınması cezanın vücûbiyetine engel olur; sonuca itibar edilmesi ise cezayı gerektirir. Mesela bir hayvanın karnına vurulduğunda cenini ölü olarak düşürüp sonra da ölürse hem annenin hem yavrunun kıymeti tazmin edilir. Zeyla'î (ö.743/1342) "Ancak bir kadının karnına vurulması sonucunda kadın cenini ölü düşürürse annenin tazmin edilmesi gerekir, çocuğun gerekmez, sadece hür kadında ğurre gerekir. Cariye ise

<sup>112</sup> Recrâcî, *Menâhîcu't-Tahsîl*, 3/510.

<sup>113</sup> Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-'Eimme es-Serahsî, *el-Mebsût*, nşr. Halîl Muhyiddîn el-Meyyis (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1421/2000), 1/154, 6/188.

<sup>114</sup> es-Serahsî, *el-Mebsût*, 1/43.

annenin kıymeti ödenmelidir. Çocuğun da erkekse değerinin beşte biri, kız ise onda biri ödenir. Zira cenin bir açıdan cüz, bir yönden de nefistir.” Zeylaî bu noktada nefsilik yani can taşıma yönünü tercih ettiğini ve kul haklarının hilafına ikisinin de tazminini gerekli gördüğünü belirtmiştir.<sup>115</sup> Bu noktada hayat hakkının korunması maksadını temin sonucunu gözeten bir ictihaddan söz etmek mümkündür.

Görüş fetva isteyeninin kastının dikkate alınması ile de farklılaşabilir. Kimi zaman müctehit fetva almak isteyen kişinin batıl ya da harama ulaşmak için hile yapmak istediğini hal karînesi ile anlar ve fetvanın bir hakkın iptali ya da bir batıla ulaşmak için hile edinilmesi sonucuna yol açmaması için bu kimseye fetva vermekten kaçınmanın maslahat olduğunu düşünür.<sup>116</sup> Şâfiîler erkeğin karısının mehrinin bir kısmını vermesi durumunda kadının kocasına teslimi icbar edilemeyeceğini kabul etmişlerdir. Gerekçe/illet olarak da bunun kocalar tarafından erkeğin bin dirhemden sadece bir dirhem vererek kadının nefsinin hapis hakkını iptal etmeye bir yol edinme sonucunu doğuracağını ifade etmişlerdir.<sup>117</sup> Günümüzde de hüküm fetva isteyeninin kastına göre değişebilmektedir. Mesela güzelleşmek için yapılan operasyonlarda kadınların maksatları farklılık arz etmektedir. Velîd Huseyn'e göre bazı kadınlar ameliyatın bir zararla sonuçlanması söz konusu olmaksızın kocası için güzelleşmeyi ve bir kusurun yok edilmesini kasteder ki bunları güzelliklerini ve dişiliklerini yabancı erkeklere gösterme gibi kötü amaç taşıyanlara benzetmemek mümkündür.<sup>118</sup>

Hüküm insanların bulunduğu hallere tabi olarak da farklı olabilir. Mesela nikâhın hükmü kişinin durumuna göre değişebilir. Evlenmek zina etmekten korkan kişi için vâcib, korkmayan hakkında müstehab olur. Nikâhın talep olunması esas olmakla birlikte nikâhla ilgili illetin gerçekleştirilmesi şartlara ve mükellefi çevreleyen sonuçlara bağlı olarak farklı olur<sup>119</sup> ki İbn Rüşd bu noktada maslahatın dikkate alındığına işaret eder.<sup>120</sup> Eşini oruçlu iken öpmenin

<sup>115</sup> ez-Zeylaî, 'Oşmân b. 'Alî b. Mehcen el-Bârîî Fahrüddîn el-Hanefî, *Tebyînu'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dakâik ve Hâşiyeti's-Şelebî* (Kâhire: el-Matba'atu'l-Kubre'l-'Emîriyye, 1313h.), 2/66.

<sup>116</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lamü'l-muvakkîin*, 4/176.

<sup>117</sup> Velîd Huseyn, *İ'tibâr*, 2/539.

<sup>118</sup> Velîd Huseyn, *İ'tibâr*, 2/540.

<sup>119</sup> Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkı İbn Abidin, *Hâşiyetu İbn Abidin: Reddü'l-muhtâr alâ Dürri'l-muhtâr* (Mısır: Mustafa Babi el-Halebi, 1984/1404), 3/7.

<sup>120</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/2.



hükmü de öpen kişinin zaafına göre değişir. Öpmenin inzal gibi bir duruma neden olmaması halinde menedilmesinin bir manası olmaz.<sup>121</sup>

Çok evlilik de zulüm ve haksızlık yapacağı kesin olan erkeğe neden olacağı sonuç dikkate alınarak haram kılınır. Zira nikâh nefsin iffetli olması ve sevap kazanma maslahatı sebebiyle meşrû kılınmıştır. Zulüm ile ise haramlar işlenir.<sup>122</sup> Nisâ 4/3. âyette Allah Teâlâ eşler arasında adaletten korkan kimseye tek kadınla evlenmesini vâcib kılmıştır. Zira çok evlilik haksızlığa vesiledir, bu da bizatihi haram kılınmış olan zulümdür. Nisâ 4/129. âyet de çok evli olanlarda genellikle adaletsiz davranışın müşahade edildiğine delalet eder. Bununla birlikte fukahadan hiçbiri çok evliliğin haram olduğu, nikâhın sabit olmayacağı ve sonucunda hükümlerini doğurmayacağı görüşünü ileri sürmemiştir.<sup>123</sup>

### 5.3. İstihsan

İstihsan genel ilke karşısında tikel maslahatı kabul etmektir ki esasında bir kabihe yol açan ya da bir başka manada kolay için zorun terki şeklinde kıyasın menedilmesidir. Şâtibî istihšana yönelik yaklaşımları değerlendirirken bunu hükümlerin sonuçlarının dikkate alınması ile ilgili akıl yürütme/nazar olarak nitelendirmiş ve amellerin sonuçlarının da her hükümde gözetilmesinin لازم olduğunu ifade etmiştir.<sup>124</sup> Öte yandan Şâtibî istihsanı salt arzu ve istek üzerine değil sonuca itibar etme kaidesi üzerine kurmuştur.<sup>125</sup> Bu çerçevede ruhsatlarda da hakikatte mesalihin temini, mefasidin önlenmesi ile ilgili olarak sonucun esas alındığını belirtmiştir. Bu ise umumi delilin yasak olmasını gerektirdiği durumda özel olarak söz konusu olur. Zira genel nitelikli aslı delilde kalındığında bu delilin gereği olan maslahatın ortadan kaldırılmasına yol açılır. Bu sebeple ilerideki sonucun gözetilmesi de bir tür vâcib olur. Nitekim umumi delil kadınların gösterilmesi yasak olan yerlerine bakılmasının yasak olmasını gerektirmekle birlikte tedavi amacıyla bakılmasına ruhsat verilmiştir.<sup>126</sup>

<sup>121</sup> Velîd Huseyn, *İ'tibâr*, 2/548.

<sup>122</sup> İbn Abidin, *Reddü'l-muhtar*, 3/7.

<sup>123</sup> Muhammed Reşid Rıza, "Netîcetü mâ tekaddem fî hakikati riba'l-Kurân ev er-riba'l-muharrami'l-kat'î el-murâd bi'l-va'di's-ş-edîd", *Mecelletü'l-Menâr* 31/37.

<sup>124</sup> Şâtibî, *el-Muvâfakât*, 4/209, 211.

<sup>125</sup> Muhammed Yüsrâ İbrahim, *Fikhu'n-nevâzil li'l-ekalliyâtî'l-müslimeti te'sîlen ve tatbîkan* (Kahire: Dâru'l-Yusr, 2013/1434), 1/584.

<sup>126</sup> Kemalüddin Cuayt, "Akdul istisnâ", *Mecelletü Mecmei'l-Fıkhî'l-İslâmî* 7/13 (1431), 954.

#### 5.4. Müçtehidin Fiile Terettüb Eden Sonucu Dikkate Alması

Şer'î yükümlülükler kulların yararına/mesalih yönelik olarak vazolunmuştur ki bunlar ya uhrevidir, mükellefin ahiretteki sonucuna yöneliktir; ya da dünyevidir. Ameller ise bu yararların neticelerinin öncülleridir (mukaddemât). Zira Şâri'in maksadının müsebbeblerine ait sebeplerdir. Müsebbebler ise sebeplerin sonuçlarıdır. Bu nedenle sebeplerin gidişatında sonuçların dikkate alınması istenir.<sup>127</sup>

Şâtibî müsebbebleri sebepleri kendileri için meşrû olan ve olmayan şeklinde ikiye ayırmıştır. Meşrû olanlar nikâhla neslin çoğalmasının kastedilmesi gibi aslî kasıt ya da kadınla birlikteliği kastetme şeklinde tâbi kasıt olur. Şâri' nikâh ile öncelikli olarak neslin çoğalmasını murad etmiştir. Ardından da nikâhı huzur, sıhri hısımlık, hizmet, Allah'ın helal kıldığı şekilde kadınlardan istifade etme, güzelliğine arzu duyma, haramlara karşı iffetli olma neslin çoğalması maksadına tabi olmaktadır ki müteebbibin/kişinin bunlara yönelik kastı genel anlamda Şâri'in de maksadı olacaktır.<sup>128</sup> İbnu'l-Humâm'a göre de aslın illeti iffetlilik gibi nikâhın müstakbeldeki makâsının temin edilmesidir. Nesebin sübutu, iddet, nafaka nikâhın bazı maksatlarındandır. Nikâhın geleceğe yönelik gayesi ise iffetli ve iyi olmaktır ki bu da caiz yolla olur. Fasid nikâhta ise neseb, birleşmenin gerçekleşmesine bağlı olarak mehrin ve iddetin vücûbu gibi maksatlar hasil olur.<sup>129</sup>

Bazı fakihler öpme, sarılma gibi evlenmeye sevk eden davranışların haram olduğu görüşlerinin illeti olarak bu faktörlerin yasak bir yakınlaşmaya vesile olacağından ve harama vesile olanın ise haram hükmünü alacağından bahsetmişlerdir.<sup>130</sup> Nitekim bazı fiillerin hükümleri yol açacağı sonuçlara göre değişebilir. Bu sebeple müçtehidin fiilin sonucunu dikkate alması gerekir. Mesela oyun ve eğlencenin hükmü sonucuna göre değişir. Mubah şâyet bir vâcibin terkine ya da haram işlemeye, düşmanlığa veya ahlaksızlığa yol açıyorsa haram olur.<sup>131</sup> Bedenin güçlendirilmesi gibi bir maslahatın teminine neden olup bir zarar ve mefsedet doğurmuyorsa mubah olur ve talep edilir. Bu

<sup>127</sup> Kemalüddin Cuayt, "el-Urf", *Mecelletü Mecmei'l-Fikhi'l-İslâmî* 7/13 (1431), 2545.

<sup>128</sup> Şâtibî, *el-Muvâfakât*, 1/244.

<sup>129</sup> İbnu'l-Humâm, Kemâluddîn Muhammed b. 'Abdulahid b. 'Abdilhamîd b. es-Sîvâsî, *Fethu'l-Kadîr* (yy. Dâru'l-Fikr, ts.), 3/394-395.

<sup>130</sup> Kâsânî, *Bedâi'*, 5/120.

<sup>131</sup> Şâtibî, *el-Muvâfakât*, 1/113.

sebeple Şâri' bir maslahata yol açan lehvi mubah kılmıştır. Mesela eşi ile eğlenme nesil gibi zaruri bir emre hizmet eder.<sup>132</sup>

### 5.5. Sonuçların Tearuzu

Kimi zaman sonuçlar çelişir, fiil iki maslahata ya da iki mefsedete veya bir maslahat ve bir mefsedete yol açar. Müçtehitler de bunları değerlendirme ve tercih sırasında farklılık gösterir. Bazı müçtehitler maslahatı, bazısı mefsedeti dikkate almayı tercih eder. Bazen de bir başka sonucu düşünmeksizin iki neticeden birini düşünmekle yetinir. Mesela gizlice zina etmiş ve zinası duyulmamış olan bir kadının bekâret zararının dikilmesinin hükmü konusunda bu fiilin yol açtığı sonuçla ilgili ihtilaf sebebiyle farklı görüşler ileri sürülmüştür. Çağdaş âlimlerin bir kısmı kadının ayıbını örtme, tevbe etmesine teşvikte bulunma ve ailesini rezil olmaktan koruma maslahatı şeklindeki sonucu dikkate alarak buna cevaz vermiştir. Bazı âlimler de ahlaksızlığın ve aldatmanın yayılması mefsedetine yol açması sebebiyle bunu haram kabul etmiştir.<sup>133</sup>

Karâfi sonuçların çatışmasını şu şekilde ifade eder: “Kendisi ile hedeflenen gaye ile sonuçlanmayan her tasarruf meşrû kılınmaz... Aynı şekilde erkeğin cariyesi ile evlenmesi de meşrû değildir. Zira nikâhın maksatları (cariyede) akitten önce sahip olma/milk aracılığıyla hasıl olmaktadır. Dolayısıyla cariyesi için nikâh akdi gerçekleşmez. (İkinci kaide) erkeğin kadına yönelik olarak koruma, gözetme ve ahlakını ıslah için tedip etme şeklindeki yükümlülükleri evliliğin gereklerindedir (Nisâ 4/34). Köle edinme ise efendilerin üstün olma, köleyi çalıştırma, her hususta onun ahlakını ıslah etme hakkına sahip olmasını gerektirir. Zira hakların sonuçlarının çatışması sebebiyle kişinin cariyesinin kocası, kadının kölesinin de kocası olması mümkün değildir.”<sup>134</sup>

Öncelikli maslahattan sayılan hükümler çerçevesinde sedd-i zerâi' gerekçesiyle bizi haram kılınmış olan fiil önemli bir maslahat sebebiyle mubah kılınabilir. Mesela doktorun avret mahallerini ve yabancı kadınların bedenlerini görmesi iki zarardan daha hafif olanını uygulama kuralı ile amel etmektir.<sup>135</sup>

<sup>132</sup> Velîd Huseyn, *İ'tibâr*, 2/566.

<sup>133</sup> Velîd Huseyn, *İ'tibâr*, 1/191-192.

<sup>134</sup> Karâfi, *el-Furûk*, 3/135, 169.

<sup>135</sup> Muhammed Reşîd Rızâ, “Hükmü't-tasvîr ve sun'î's-suver ve't-temâsîl ve't-tihâzihâ”, *Mecelletü'l-Menâr*, 20/270.

Öte yandan sonuçlar göz önünde bulundurulurken vasıta olunan sonucun yakın olanı dikkate alınmış ve bu sonucun hükmü verilmiştir. Fukaha bu esası hükümlerin ta'lîli sırasında çokça zikretmiştir. Bazı Hanefi ve Malikiler, iki görüşünden birinde İmam Şâfiî ve Hanbeliler önce sonucun, ikinci olarak mevcut durumun dikkate alınacağını kabul etmişlerdir. Bu da bir şeyin gelecekte doğuracağı sonuç anlamına gelir ki hüküm hali hazırda o sonuca isnat edilir.<sup>136</sup>

Fukahanın hamileyken ölen kadının karnının yarılarak çocuğun çıkarılması konusundaki görüş ayrılığının temelinde de öngörülen sonucun farklılığının bulunduğu söylenebilir. Nitekim Hanefi ve Şafileler bunun cevazını kabul etmiştir. Hanbelilere göre ise kadının karnı yarılmaz, karnındaki ölünceye kadar defnedilmez, çocuğun bir kısmı canlı olarak çıkarsa kalan kısmı için karnı yarılabilir.<sup>137</sup> İbn Sa'dî'ye göre fakihler bu durumu müslle olarak kabul etmiştir ki ölüye müslle yani işkence yapmak haramdır. Ancak kesin ve güçlü bir maslahat ortaya çıktığında yani çocuğun maslahatı sebebiyle bir kısmı canlı olarak çıktığı zaman kalanı için annenin karnı yarılar. Aksi takdirde çocuğun ölümü mefsedetini sonucu doğacaktır. Canlı olan ise ölüden daha fazla göz önünde bulundurulur. Günümüzde kadının karnının yarılmasının gelişme kaydetmesi ile artık bu müslle sayılamaz. Özellikle de hamilelik süresi bitmiş ya da çocuğun sağ salim olduğuna dair zann-ı gâlib oluşmuşsa fukahanın müslle ile ta'lîli de cevaz ile hükmetmelerine delalet eder. Bu noktada maslahat ve mefsedetlerin çatışması halinde en üsteki maslahat öne geçirilir, en zayıf mefsedet irtikâb edilir. Çocuğun sağ olarak var olması kadının karnının yarılmamasından daha büyük bir maslahattır. Aynı şekilde karnın yarılmaması mefsedettir, canlı çocuğun anne karnında ölüme terkedilmesi daha büyük bir mefsedettir. Dolayısıyla karnın yarılmaması iki mefsedetten hafif olanıdır.<sup>138</sup> Alanında ihtisas sahibi doktorların ortak kararı ile hamileliğin devamının annenin hayatına yönelik kesin tehlike oluşturması durumunda ceninin düşürülmesine de iki zarardan daha büyüğünü defetmek için cevaz verilmiştir.<sup>139</sup>

<sup>136</sup> Yüsrâ İbrahim, *Fıkhü'n-nevâzil*, 1/592.

<sup>137</sup> Kâsânî, *Bedâi'*, 5/130; İbn 'Abdisselâm, *Kavâ'idu'l-'ahkâm*, 1/77.

<sup>138</sup> Abdurrahman b. Nasir es-Sa'dî, *Mecmû'u'l-fevâid ve'ktinâsu'l-evâbid* (Riyad: Tahkiku't-turâs ve'n-neşri'l-ilmî, 2011/1432), 21/56-57.

<sup>139</sup> *Mecmeu'l-fıkhî'l-İslâmî*, (1410), 4; Velîd Huseyn, *İ'tibâr*, 2/600.

## 6. Sonuçlara İtibarın Etkisi Açısından Şer'î Hükümler

### 6.1. Sabit Hükümler

Sonuçlarının sabit olması sebebiyle değişmeyen hükümlerdir. Zira bu hükümlerin sonuçları zaman, yer veya durumlara göre değişmez. Fiilin yol açtığı mefsedet ya da mefsedet şeklindeki sonuç sabit olup değişken değildir. Bunun nedeni muhtemelen hükümlerin ve fiillerin sonuçlarının Allah'ın insana verdiği tabiatla bağlantılı olması ya da konunun ve nesnenin bizatihi kendisiyle ilişkisidir. Bu da bazı hükümlerin sabit ve değişmez olması sebebiyle sonuçları ile muallel olarak naslarda vazolunmuş olduğunun izahı olabilir. Mesela kadının hala ve teyzesi ile aynı sürede nikâhlanması yasağı akrabalık bağının koparılması şeklinde yol açtığı sonuç ile illetlendirilmiştir. Bu nikâhın sonucu sabit olup şahıslar ya da durumlara veya zamana göre değişmez. Zira bu sonuç mevzuun tabiatına aittir. Aynı şekilde yabancı bir kadınla halvetin ve kadının mahremi bulunmaksızın yolculuk yapmasının yasaklanmasını bu davranışların şehvi duyguları körükleyerek çoğunlukla zinaya yol açması şeklinde izah eden anlayış bu sonucun yaygın ve baskın olmasa da çokça olmasını esas almıştır. Söz konusu çokluğu da bunun insan tabiatı ve Allah'ın insanın nefesine yerleştirdiği özellikler ile ilgili bir durum olması şeklinde izah etmiştir.<sup>140</sup>

### 6.2. Değişken Hükümler

Bazı hükümlerin zamanın, mekanın, şartların, şahısların ya da ârizî durumların değişmesine bağlı olarak sonuçları da değişebilmektedir. Genellikle bir zamanda bir mefsedete yol açan ya da muayyen bir şahsa nispet edilen şeyin bir maslahata yol açması da muhtemeldir. Meşrû bir fiilin neticesinin mefsedet olması gibi kimi zaman fiilin yol açtığı sonuç da değişebilir ki sonucu sebebiyle bu fiil menedilir. Nitekim Hz. Âişe kadınların zinetler içerisinde dışarı çıkmalarının fitne sonucunu doğuracağını düşünmüş ve “Şâyet Rasulullah kadınlara olanı görseydi onları mescitten menederdi..” demiştir.<sup>141</sup>

Sonuç açısından mendûb bir fiil cüz itibarıyla nedb, genel/küll itibarıyla vücûb hükmünü de alabilir.<sup>142</sup> Mesela nikâh cüz itibarıyla sünnettir, ancak nikâhın bütün insanlar tarafından terkedilmesi caiz değildir. Evlilik hayatı içerisinde cinsel birliktelik mubahtır, ancak daimi olarak külliyen terki haramdır. Zira bu

<sup>140</sup> Velîd Huseyn, *İ'tibâr*, 2/603-604.

<sup>141</sup> Velîd Huseyn, *İ'tibâr*, 1/202.

<sup>142</sup> Velîd Huseyn, *İ'tibâr*, 2/624.

durumda kadına yönelik bir zarar verme ve nikâhın makâsının ortadan kaldırılması söz konusudur.<sup>143</sup> Bunun sebebi ibâha hükmünün birlikteliğin cüz'î durumları ve zamanları ile haramlığın ise genel olarak terkedilmesi ile ilgili olmasıdır.<sup>144</sup>

Mendubun terki harama düşmeye yol açtığına mendub vâcibe dönüşür. Mesela nikâh asıl itibarıyla sünnettir, ancak nikâhı terketmekle zina yapacağından endişe eden kişi hakkında vâcibtir. Mubah da vâcibe dönüşebilir, söz gelimi erkeğin yabancı kadınlara bakıp onlarla ilişkiye girmekten kaçınmak için hanımı ile birlikte olma ve ona bakma ile meşgul olması böyledir. Zira mubah bir fiille haramın terki kastediliyorsa bu fiil vâcib olur. Mubah fiille bir yasak ya da zarar kastedilerek harama ulaşmak istendiği zaman mubah harama dönüşür. Nitekim hülle nikâhında nikâh akdi ile haramın helal olması kastedilmektedir. Bu durumda nikâh yol açtığı sonuç sebebiyle haram olur.<sup>145</sup> Bunun aksi de olabilir. Mubah olan eğlencenin/lehvin sonucu da kişilere göre değişir ki hüküm de buna göre verilir.<sup>146</sup>

Mekruhun menduba dönüşmesine bazı fakihlerin talâkın kerahetinden bahsetmeleri örnek olarak verilebilir. Zira talâk nikâhı ortadan kaldırır ve nikâhın genel gayelerini iptal eder ki nikâh mendub olan birtakım maslahatlar içerir. Ahlakın uyuşmaması, tabiatların farklılığı gibi sebeplerle kocanın evliliği ile nikâhın faydalarının/mesâlih yok olacağına ya da kötü huyu ve geçimsizliği nedeniyle hanımı ile beraberliğinin kendi dininin ve dünyasının fesadına sebep olacağına zann-ı gâlib ile inanması suretiyle nikâh maslahat olmaktan çıktığında ise maslahat talâka intikal eder ve talâk koca hakkında menduba dönüşür.<sup>147</sup>

Kadının karnının ceninin çıkarılması için yarılmasını hükümlerin sonuçları itibarıyla değişmesi çerçevesinde de ele almak mümkündür. Nitekim bazı fakihler bunu mefsedete yol açtığı için menetmiştir. Zira bu durumda yaygın/gâlib olan ölümdür. Tıbbi gelişmeler sonrasında ise gâlib olan sağlık

<sup>143</sup> Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 1/113-116.

<sup>144</sup> Velîd, Huseyn, *İ'tibâr*, 2/661.

<sup>145</sup> Velîd, Huseyn, *İ'tibâr*, 2/630, 635, 648.

<sup>146</sup> Sa'dî, *Mecmû'u'l-fevâid*, 21/56-57.

<sup>147</sup> Kâsânî, *Bedâi'*, 3/95.

olmuş, dolayısıyla ceninin hayatının kurtarılması da talep edilir hale gelmiştir.<sup>148</sup>

Sonuçları dikkate alma kuralının etkisinin söz konusu olduğu aile hukuku ile ilgili güncel meseleler arasında suni döllenmeye de yer verilmiştir. Erkeğin spermi ile kadının yumurtasının doğal olmayan yollarla döllendirilme türlerini ifade eden yöntemler içerisinde eşlerin dışında bir başka kaynak kullanımı ya da eş olmayan bir başka kadının rahmine yerleştirilmesi durumunda haram hükmü verilmiştir. Evli çiftler arasında ölü bile olsa erkekten alınan hücrenin kadının rahmine yerleştirilmesi şeklinde dâhilî ya da eşlerden alınan sperm ve yumurtanın tıbbi deney tüpünde aşılması şeklinde haricî dölllenme yöntemlerinin hükmü hakkında ise ihtilaf edilmiştir. Bazı âlimler buna tedaviyi üstlenenin güvenilir Müslüman bir doktor olması, işlem sırasında halvetin bulunmaması, aşılamanın kocanın rızası ile gerçekleşmesi, neseplerin karışmaması için bütün tedbirlerin alınmış olması gibi birtakım şartlarla cevaz vermişler, bu yöntemlerin de neslin çoğalması şeklinde şer'î bir maksadın gerçekleştirilmesi niteliğinde olduğunu kabul etmişlerdir. Öte yandan bu yöntemlerin şüphelerin çoğalmasına neden olacağı, ırzın korunmasının ise dinin genel maksatlarından olması gerekçesiyle hükmün tahrîm olduğunu kabul edenler bulunduğu gibi bunun zaruret bulunan durumlar çerçevesinde düşünülmesi gerektiği ve hakkında genel bir fetva verilemeyeceğini ileri sürenler de bulunmaktadır. Mecmau'l-Fikhi's-Suûdî çok eşli bir evlilikte embriyonun bir başka eşe yerleştirilmesine zaruri bir ihtiyaç bulunması halinde bir karışıklığa sebep olmayacak şekilde ileri düzeyde tedbir/ihtiyat şartıyla cevaz vermiş (Mekke 7. Dönem 5. Karar), ancak daha sonra kendisine nakil yapılan kadının da eşyle birlikte olması hasebiyle hamileliğin nakilden mi doğrudan birliktelikten mi olduğunun nesebin karışması şaibesine yol açacağı gerekçesiyle bu karardan dönmüştür.<sup>149</sup>

Kadının hamileliğinin engellenmesi ve gebelik önleyici yöntemlerin kullanılması da kadının durumuna göre değişmektedir. Anneye yönelik kesin bir zararın sübutu durumunda, Müslüman doktorların kararı ile hayatından endişe duyulduğunda gebelik engellenebilir.<sup>150</sup> Görülmektedir ki müçtehidin

<sup>148</sup> Sa'dî, *Mecmû'u'l-fevâid*, 21/56-57.

<sup>149</sup> Bkz. Muhammed Haydar el-Hibr et-Tayyib, *Kaidetü itibari'l-meâlât ve'l-âsâru'lletî terattebe aleyha fi'l-müsteceddâti'l-fikhiyyeti'l-muâsıra* (Sudan: 2015/1436), 147-152.

<sup>150</sup> Velîd Huseyn, *İ'tibâr*, 2/549.

insanların durumlarının farklılığını gözetmeksizin genel bir hüküm vermesi ictihadda bir tür hata olarak kabul edilebilir. Zira kişiler dindarlık, kudret, mekan farklılığı gibi fetvayı etkileyecek yönler itibarıyla değişkenlik gösterir.<sup>151</sup> Bu itibarla söz konusu farklılıkların doğuracağı sonuçların ictihat etkinliğinde dikkate alınmasının gerektiği söylenebilir.

## Sonuç

Klasik fıkıh literatüründe fer'î meselelerin hükümleri çerçevesinde ileride doğabilecek sonuçlar göz ardı edilmemiştir. Usul âlimleri de mesâlih, sedd-i zerâi', hilafa riâyet, istihsan gibi sonuç merkezli ictihadın tatbikî yönünü ortaya koyan kuralları tespit etmişlerdir. Olası sonuçların ictihat ve fetva faaliyetinde göz önünde bulundurulmasını şer'an muteber bir esas olarak kabul edip bu ilkeyi şer'î delilleriyle ortaya koymak suretiyle ilk olarak özel bir şekilde ele alan âlim Şâtıbî'dir.

Sonuçların dikkate alınması ilkesinin tanımlanıp teorik düzeyde ele alınması ise çağdaş âlimler tarafından bu kuralın daha önce usul kuralları, fer'î meseleler ve kavaid çerçevesinde işaret edildiği hususlardan hareketle gerçekleştirilmiştir. Bu çerçevede sonuçların da mefsedetlerin ve zararın engellenmesi, maslahatların temini şeklinde temel maksatlar ekseninde tespit edildiği görülmektedir. İctihat ve fetva etkinliğinde ileride doğacak sonucun değerlendirilmesi "el-ictihâdu'l-meâlî" şeklinde özel bir isimle anılmıştır. Sonuç merkezli ictihat aslen caiz olan herhangi bir tasarrufun bir mefsedeti gerektirmesi veyahut bir maslahatın yok olmasına sebep olması durumunda yasaklanmasını ifade etmektedir ki nassın tatbiki ile ilgili olarak mevcut durumun ve sonucun (hâl ve meâl) dikkate alınması neticesinde bu aslî hükümden farklı yeni bir hüküm çıkarılabilmektedir.

Sonuç merkezli ictihadın meşrûiyet sınırları içerisinde gerçekleşmesini sağlamak amacıyla sonucun gerçekleşmesinin kesin, şer'î maksadı gerçekleştirici, objektif/munzabıt olması, sonucun dikkate alınmasının öncelikli bir maslahatın zayi olmasına veya daha büyük bir zarara uğramaya neden olmaması şartları ileri sürülmektedir. Bu çerçevede aile hukukuna dair verilen örneklerden hareketle fikhî düşüncede kadınları ilgilendiren hükümlerin de sonuçların dikkate alınması ilkesi ışığında değerlendirilebileceği tespit edilmektedir. Sonuçların neslin muhafazası ile toplumun korunması şeklinde

<sup>151</sup> Velîd Huseyn, *İ'tibâr*, 2/550.



genel maksatlar kapsamında ele alınmasının yanı sıra kadına sağlanacak yarar ve ondan bertaraf edilecek zarar açısından özel olarak göz önünde bulundurulması, gerek hükümlerin uygulanmasında gerekse yeni meselelerin hükümlerinin tespitinde önem arz etmektedir.

## Kaynakça

- Aslan, Mehmet Selim. "İctihad ve Fetva Faaliyetlerinde Olası Sonuçların Dikkate Alınması (İ'tibârü'l-meâlât)". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 27 (2016), 183-218.
- Cuayt, Kemalüddin. "Akdu'l-istisnâ". *Mecelletü Mecmei'l-Fikhi'l-İslâmî* 7/13 (Cidde 1431).
- Cuayt, Kemalüddin. "el-Urf". *Mecelletü Mecmei'l-Fikhi'l-İslâmî* 7/13 (Cidde 1431).
- 'Aynî, Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1420/2000.
- Bâbertî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *er-Rudûd ve'n-Nukûd Şerhu Muhtasari İbn Hâcib*. nşr. Dayfullâh b. Sâlih b. 'Avn el-'Umerî - Terhîb b. Rubey'ân ed-Dûsirî. yy. 1426/2005.
- Buhârî, Abdulazîz b. Ahmed b. Muhammed 'Alâ'uddîn. *Keşfu'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*. nşr. Muhammed Mahmud Abdullah. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Cüveynî, Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed. *Nihâyetü'l-Matlab fî dirâyeti'l-mezheb*. nşr. Abdulazîm Mahmûd ed-Dîb. yy. Dâru'l-Minhâc, 2007/1428.
- Dalma, İdris. *Şâtibî'de Fiillerin Sonucunun İ'tibâra Alınması*. İğdır: Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Emir Padişah, Muhammed Emin b. Mahmûd Buhari. *Teysîrüt-tahrîr şerhi alâ Kitâbi't-Tahrir*. yy. Dâru'l-Fikr, ts.
- Ensârî, Ferîd. *Sîmâu'l-mer'e fî'l-İslâm beyne'n-nefsi ve's-sûra*. yy. Elvân Mağribiyye, 2003/1424.
- Haraşî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Abdullâh el-Mâlikî. *Şerhu Muhtasari Halîl li'l-Haraşî*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.
- Heytemî, Ebû'l-Abbas Şehabeddin Ahmed İbn Hacer. *ez-Zevâcîr an iktirâfi'l-kebair*. nşr. Mustafa Nezar el-Bâz. yy. el-Mektebe ve'l-Buhûsu'd-dirâsâtü'l-Asriyye, ts.
- Hibr et-Tayyib, Muhammed Haydar. *Kaidetü itibari'l-meâlât ve'l-âsârü'lletî terattebe aleyha fî'l-müsteceddâti'l-fikhiyyeti'l-muâsıra*. Sudan: Doktora Tezi, 2015/1436.
- Hubeyt, Ahmed Muhammed Hâdî. "İ'tibârü'l-hâl ve'l-meâl fî tatbîki'n-nassî's-şer'î". *Mecelletü'd-dirâye* 15 (2015).
- İbn 'Abdisselâm, Ebû Muhammed 'Abdul'azîz ed-Dimeşkî. *Kavâ'idu'l-'ahkâm fî mesâlihî'l-'enâm*. Kahire: Mektebetu'l-Kulliyâtî'l-'Ezheriyye, 1414/1991.
- İbn Abidin, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dîmaşki. *Hâşiyetu İbn Abidin: Reddü'l-muhtar ala Dürri'l-muhtar*. Mısır: Mustafa Babi el-Halebi, 2. bs., 1984/1404.

- İbn 'Arafe, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Muhammed. *el-Muhtasarul-Fikhî*. nşr. Hâfız 'Abdurrahmân Muhammed Hayr. yy. 1435/2014.
- İbnul-Humâm, Kemâluddîn Muhammed b. 'Abdulvahid b. 'Abdilhamîd b. es-Sîvâsî. *Fethu'l-Kadîr*. yy. Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemsedd-in Muhammed. *İlam'ül-muvakkîin an Rabbi'l-alemîn*. nşr. Taha Abdürrauf Sa'd, Beyrut: Dârü'l-Cil, 1973.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemsedd-in Muhammed. *Seddü'z-zerâi' ve tahrîm'ül-hiyel*. yy. ts.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubî. *Bidâyetü'l-müçtehit ve nihâyetü'l-muktesid*. nşr. Ahmed Hamdi Bakır. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1985.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. 'Abdulhâim el-Harrânî. *el-Fetâva'l-Kubrâ li'bni Teymiyye*. yy. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1408/1987.
- Karâfî, Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. İdrîs. *Envâru'l-Burûk fî Envâri'l-Furûk*. yy. 'Âlemu'l-Kutub, ts.
- Karâfî, Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. İdrîs. *ez-Zahîre*. nşr. Muhammed Haccî, Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî. 1994.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed. *Bedâi'üs-sanâi' fî tertibi's-şerai'*. Beyrut: Dâru'l-fikri'l-ilmîyye, 2. bs., 1986/1407.
- Mevsûati'l-Fikhi'l-İslâmî*. Mısır: Vezâretü'l-Evmâfi'l-Mısıryye, 1431h.
- Mukirri, Ahmed Muhammed. "Seddü'z-zerâi". *Mecelletü Mecmei'l-Fikhi'l-İslâmî* (Cidde 1431).
- Raysûnî, Ahmed. *Makâsıdın Üç İlkesi*. çev. Münteha Maşalı. İstanbul: Pınar Yayınları, 2020.
- Recrâcî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Sa'îd. *Menâhıcu't-Tahsîl ve Neta'ıcu Letâ'ifi't-Te'vîl fî Şerhi'l-Mudevvene ve Hallu Muşkilâtiha*. yy. Dâru İbn Hazm, 2007/1428.
- Reşid Rıza, Muhammed. "Netîcetü mâ tekaddem fî hakikati riba'l-Kurân ev er-riba'l-muharrami'l-kat'î el-murâd bi'l-va'di's-şedîd". *Mecelletü'l-Menâr*, 31/37.
- Reşid Rıza, Muhammed. "Hükmü't-tasvîr ve sun'ıs-suver ve't-temâsil ve't-tihâzihâ". *Mecelletü'l-Menâr*, 20/270.
- Sa'dî, Abdurrahman b. Nasır. *Mecmûu'l-fevâid ve'k-tinâsu'l-evâbid*. Riyad: Tahkiku't-turâs ve'n-neşri'l-ilmî, 2011-1432.
- Senûsî, Abdurrahman b. Ma'mer. *İ'tibâru'l-meâlât ve murââtü netâici't-tasarrafât*. Suud: Daru İbni'l-Cevzi, 1424h.
- Senûsî, Abdurrahman b. Ma'mer. "Murââtü'l-hilâf fi'l-ictihâdiyyâti ve'l-akîde". *Mecelletü'l-Beyân* (el-Münteda'l-İslâmî, 1431).
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-Eimme. *el-Mebsût*. nşr. Halîl Muhyiddîn el-Meyyis. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1421/2000.

- Şâtıbî, Ebû İshak İbrâhim b. Musa b. Muhammed el-Ğirnâtî. *el-Muvâfakât fî usulî's-şeria*. nşr. Abdullah Diraz. Beyrut: Daru'l-ma'rife, ts.
- Şâtıbî, Ebû İshak İbrâhim b. Musa b. Muhammed el-Ğirnâtî. *el-l'tisam*. Mısır: el-Mektebetü't-Ticareti'l-Kübrâ, ts.
- Velîd b. Ali el-Huseyn. *İ'tibâru meâlâti'l-ef'âli ve eseruha'l-fikhî*. Riyad: Dâru't-tedâmuriyye, 2. bs., 2009/1430.
- Yusuf Hamîtu. *Aslu i'tibâri'l-meâl fî'l-bahsi'l-fikhî dirâse fî fetâve'l-muamelati'l-mâlikiyye*. Abudabi: Merkezu'l-Muvatta, 2. bs., 2018/1439.
- Yüsrâ İbrahim, Muhammed. *Fıkhü'n-nevâzil li'l-ekalliyâti'l-müslimeti te'sîlen ve tatbîkan*. Kahire: Dâru'l-Yusr, 2013/1434.
- Zebîdî, Kasım b. Zâkir b. Muhammed. *el-İctihâd fî menâti'l-hükmi's-şer'î dirâse te'sîliyye tatbîkiyye*. yy. Merkezu Tekvîn li'd-dirâsâti ve'l-ebhâs; 2014/1435.
- Zeyla'î, 'Osmân b. 'Alî b. Mehcen el-Bâri'î Fahrüddîn el-Hanefî. *Tebyînu'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dakâik ve Hâşiyeti's-Şelebî*. Kâhire: el-Matba'atu'l-Kubre'l-'Emîriyye, 1313h.

**Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı/ Contribution of Authors**

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütülmüştür.  
The research was conducted by a single author.

\*\*\*\*\*

**Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest**

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.  
There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

\*\*\*\*\*

**İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy**

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.  
This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

\*\*\*\*\*

**Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement**

Bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.  
In this study, the rules stated in the “Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive” were followed

\*\*\*\*\*

## Balıkesir İlahiyat Dergisi Yazım Kuralları

Balıkesir İlahiyat Dergisi'nde (BAİD) yayımlanan yazılarda hem metin hem de kaynakça yazımında dipnot ve metin içi atıf yönetiminin kullanılabilirdiği İSNAD 2.0 Atıf Sistemi / The ISNAD 2.0 Citation Style kullanılır. Dolayısıyla İSNAD Atıf Sistemine göre yazılmış yazılar kabul edilir. Balıkesir İlahiyat Dergisi'nde (BAİD) yayımlanması istenen yazılar, teolojii merkeze alan sosyal bilimler alanında, bilime katkısı olan özgün çalışmalar olmalı ve aşağıda belirtilen nitelikleri taşımalıdır:

- Türkçe ve yabancı dildeki başlıklar; yazının içeriğiyle uyumlu olmalı, yazının konusunu kısa, açık ve yeterli ölçüde yansıtmalıdır.
  - Türkçe ve yabancı dildeki özetler; yazının amacını, kapsamını ve sonuçlarını yansıtmalıdır.
  - Makale, akademik bir çalışma türü olan bildiri, yüksek lisans veya doktora tezinden üretilmiş ise mutlaka makalenin ilk sayfasında belirtilmelidir.
  - Makalenin hazırlanmasında bilimsel yöntemlere uyulmalı, çalışmanın konusu, amacı, kapsamı, hazırlanma gerekçesi vb. bilgiler yeterli ölçüde ve belirli bir düzen içinde verilmelidir.
  - Yazıda kullanılan kaynaklar, yazım kurallarına uygun olarak düzenlenmeli, değinilen her belge kaynaklar kısmında yer almalı, ancak yazıda değinilmeyen belgelere kaynaklar kısmında yer verilmemelidir.
  - Sonuçlar, araştırmanın amaç ve kapsamına uygun olmalı, ana çizgileriyle ve öz olarak verilmeli, metinde sözü edilmeyen veri ya da bulgulara yer verilmemelidir.
- Sayfa düzeni: A4 boyutunda kenar boşlukları sol 3; üst, alt ve sağ 2,5 cm şeklinde ayarlanmalıdır.
- Yazı biçimi: Metin kısmı Calibri yazı tipi, 10 punto ve başlıklar bold olarak yazılmalıdır. Ana metin kısmı satır aralığı 1,15, dipnotlar ise satır aralığı tam, değer 10 nk ve metinle aynı yazı tipinde 8 punto ile yazılmalıdır. Ana metin ve dipnotlar Aralık → Önce: 6 nk, Sonra: 0 nk şeklinde olmalıdır. Özetler 9 punto ile yazılmalıdır.
  - Makalenin başlığı ilk sayfanın başına kalın 12 punto büyük harflerle sayfa ortalanarak yazılmalıdır.
  - Yazar Ad(lar)ı ve Kurum(lar): Başlıktan sonra 2 satır aralığı verilerek sayfanın ortasında yazar ad(lar)ına yer verilmelidir.
  - Yazar künyesinden sonra 2 satır aralığı boşluk bırakılarak özet kısmı 9 punto Calibri yazı tipiyle yazılmalıdır. Türkçe ve İngilizce özet, en az 150 ve en fazla 250 kelimededen oluşmalıdır. Özet (Abstract) kısmında; araştırmanın konusu, kapsamı, önemi, amaçları ve sonuçları belirtilmelidir.
  - Özet ve Abstract kısımlarının ardından en az 5, en çok 8 sözcükten oluşan "Anahtar Kelimeler/Keywords" yer almalıdır. İlk kavram mutlaka bilim dalı adı olmalıdır. Daha sonra makale içeriğini tam olarak yansıtan kavramlar eklenmelidir.
  - Makale; tablo, şekil, fotoğraf ve kaynaklar dâhil 40 sayfayı geçmemelidir.

### *N o t:*

Dipnot ve metin içi atıf yönetiminin kullanılabilirdiği İSNAD 2.0 Atıf Sistemi / The ISNAD 2.0 Citation Style'nin kullanımına ilişkin örnekler ve detaylı bilgi için bkz.:

<https://www.isnadsistemi.org/>



## Etik Beyanı

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

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

Ayrıca bkz. İlahiyat Alan Dergileri Editörler Çalıştayı I Kararları (20/01/2018)

Ayrıca bkz. İlahiyat Alan Dergileri Editörler Çalıştayı II Kararları (19/01/2019)

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

### 1.Yazarlık

a) Kaynakça listesi eksiksiz olmalıdır.

b) İntihal ve sahte veriye yer verilmemelidir

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

Bilim araştırma ve yayın etiğine aykırı eylemler şunlardır:

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

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

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

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

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

f) Haksız yazarlık: Aktif katkısı olmayan kişileri yazarlar arasına dâhil etmek, aktif katkısı olan kişileri yazarlar arasına dâhil etmemek, yazar sıralamasını gerekçesiz ve uygun olmayan bir biçimde değiştirmek, aktif katkısı

olanların isimlerini yayım sırasında veya sonraki baskılarda eserden çıkarmak, aktif katkısı olmadığı halde nüfuzunu kullanarak ismini yazarlar arasına dâhil ettirmek,

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

## 2. Yazarın Sorumlulukları

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

## 3. Hakemlerin Sorumlulukları

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

## 4. Editöryal Sorumluluklar

- Editörler bir makaleyi kabul etmek ya da reddetmek için tüm sorumluluğa ve yetkiye sahiptir.
- Editörler kabul ettiği ya da reddettiği makaleler ile ilgili çıkar çatışması içerisinde olmamalıdır.
- Sadece alana katkı sağlayacak makaleler kabul edilmelidir.
- Hatalar bulunduğu zaman düzeltmenin yayımlanmasını ya da geri çekilmesini desteklemelidir.
- Hakemlerin ismini saklı tutmalıdır ve intihal/sahte veriye engel olmalıdır.

Hakemlik süreci bilimsel yayımlamanın başarısının merkezinde bulunmaktadır. Hakemlik sürecinin korunması ve iyileştirilmesi taahhüdümüzün bir parçasıdır ve Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin bilim camiasına yayıncılık etiği ile ilgili her durumda özellikle şüpheli, yinelenen yayınlar olması durumunda ya da intihal durumlarında yardım etme zorunluluğu vardır.

Okuyucu Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayınlanan bir makalede önemli bir hata ya da yanlışlık fark ettiğinde ya da editöryal içerik ile ilgili herhangi bir şikâyeti (intihal, yinelenen makaleler vb.) olduğu zaman [balikesirilahiyatdergisi@balikesir.edu.tr](mailto:balikesirilahiyatdergisi@balikesir.edu.tr) adresine mail atarak şikâyetle bulunabilir. Şikâyetler gelişmemiz için fırsat sağlayacağından şikâyetleri memnuniyetle karşılız, hızlı ve yapıcı bir şekilde geri dönüş yapmayı amaçlarız.

## İntihali Ortaya Çıkarma

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



## Dergi Kurulları ve Görevleri

### 1- Dergi Sahibi

Derginin ait olduğu birimin dekanı o derginin "Dergi Sahibi" olarak görevlidir.

### 2- Yazı İşleri Müdürü

(a) Basın Kanunu ve diğer düzenlemelerden kaynaklanan yükümlülükleri yerine getirir.

(b) Yayın kurulu üyeleri arasında koordinasyonun sağlanmasında dergi editörüne yardımcı olur.

(c) Derginin iktisadi konularının çözümlenmesi ve ilgili işlemleri yürütür.

### 3- Editör

(a) Editörler, fakülte yönetim kurulu tarafından seçilirler.

(b) Editörler birden fazla olduğunda, bunlar kendi aralarında görev paylaşımı yaparlar.

(c) Editör, derginin yayın politikasını belirler ve bu politika ile ilgili olarak Yayın Kurulu'nun katkılarını alır.

(ç) Editör, derginin zamanında, bilimsel ve teknik açıdan eksiksiz basılmasını sağlamakla sorumludur. Dergi sürecinin tüm aşamalarıyla yakından ilgilenir ve bu sürecin hızlı, titiz ve etik anlayışa uygun bir biçimde yürütülmesini sağlar.

(d) Editör, dergiye gelen özel sayı önerilerini değerlendirmek, derginin işleyişi ile ilgili sorunları çözmek ve derginin vizyonunu geliştirmek amacıyla yılda en az dört kez olmak üzere belli aralıklarla Yayın Kurulu'nu toplar ve Yayın Kurulu'na başkanlık eder.

(e) Editör, dergiye gelen makalelerle ilgili ilk değerlendirmeyi yapar; gelen makaleyi konu ve dergi ilkeleriyle uyumu açısından inceledikten sonra alan editörüne gönderir veya dergi için uygun olmadığına karar vererek reddedebilir.

(f) Editör, kabul edilen makaleleri bilimsel geçerlilik, gramer, üslup ve imlâ yönünden inceler veya denetimi altında incelenmesini sağlar.

(g) Editör, dergideki gelişmeleri, Yayın Kurulu kararlarını, derginin yayın durumunu özetleyen yıllık faaliyet raporu hazırlar.

(ğ) Editör, Yardımcı Editör veya Yardımcı Editörlerini belirler; gerekli durumlarda yardımcılarını değiştirebilir. Editörün, herhangi bir nedenle görevinde bulunamadığı hallerde, yerine, tayin edilen Yardımcı Editör vekalet eder.

(h) Editör, Yayın Kurulu'nda oy birliği sağlanamayan konularda, Yayın Kurulu'ndaki eğilimleri de göz önünde bulundurarak son kararı verir.

### 4- Editör Yardımcıları

(a) Yardımcı Editör, Editör'ün çizdiği çalışma planı çerçevesinde Editör'ün verdiği işleri yürütmekle görevlidir.

(b) Yardımcı Editör, dergi sürecinin hızlı, titiz ve etik anlayışa uygun bir şekilde sorunsuz yürütülmesi ve derginin zamanında ve eksiksiz basılması hususlarında Editör'e yardımcı olmakla sorumludur.

(c) Yardımcı Editör, Editör'ün diğer görev ve sorumluluklarını yerine getirmesinde Editör'e yardımcı olur.

(ç) Yardımcı Editör'ün görev süresi Editör tarafından belirlenir.

## 5- Alan Editörleri

- a) Editörden gelen makalelerle ilgili değerlendirmeyi yapar; makaleyi konu, içerik ve dergi ilkeleriyle uyumu açısından inceledikten sonra hakemlik sürecine dâhil eder ve uygun hakemlere gönderebilir veya makalenin alan için uygun olmadığına karar vermesi durumunda red konusunda editöre öneride bulunabilir.
- b) Makalenin hakemlere gönderilmesi ve sonuçlandırılması süreciyle ilgili iş ve işlemleri yürütür.
- c) Hakemlik teklif süreci 7 gün, değerlendirme süreci 15 gündür. Süresi içerisinde geri dönmeyen hakemlere 7 gün ek süre verir. Bu bağlamda raporlarını zamanında iletmeyen hakemlere periyodik hatırlatmalarda bulunur.
- d) Gelen hakem raporlarını editöre iletir.

## 6-Yayın Kurulu

- a) Yayın Kurulu, derginin bilimsel akışına ve yayınlanmasına ilişkin her türlü değerlendirme ve önerileri görüşür. Bu çerçevede görüş bildirir ve önerilerde bulunur.
- b) Yayın Kurulu, derginin yayın yaptığı alanlarda hakem havuzlarının oluşturulmasını sağlar; hakemlik sürecine alınması uygun görülen makaleler için Editör Kurulu'na hakem önerilerinde bulunur. Dergi işleyişinin aksamaması için konuyla ilgili Editör'ün görevlendirdiği Yayın Kurulu Üyeleri, herbir makale için hakem önerilerini Editör Kurulu'na en geç 10 gün içinde iletmekle sorumludur.
- c) Yayın Kurulu Üyeleri, derginin yayın politikası, işleyişi, yayın ilkeleri ve yazım kurallarının belirlenmesinde görüşte bulunmak ve karar almakla sorumludur.
- ç) Yayın Kurulu toplantıları, toplantı yeter sayısı aranmaksızın Editör'ün başkanlığında yapılır. Bu toplantılara tüm Yayın Kurulu üyeleri katılmakla yükümlüdür. Gerekli görülmesi halinde görüş bildirmeleri için Yayın Kurulu üyeleri dışından kişiler de Yayın Kurulu toplantılarına Editör tarafından davet edilebilirler. Yayın Kurulu'nda, oylama gerektiren hallerde, sadece Yayın Kurulu üyelerinin oy hakkı vardır. Yayın Kurulu toplantılarının bir yıl içinde en az yarısına katılmamış olan veya toplantıya katılmakla beraber görev ve sorumluluklarını aksatan Yayın Kurulu üyeleri, üyeliklerinin sona erdirilmesi doğrultusunda Rektörlüğe bildirilir.
- d) Yayın Kurulu üyeleri, derginin e-posta listesine gönderilen elektronik mesajları okumak ve dergiyle ilgili gelişmeleri takip etmek zorundadır.
- e) Yayın Kurulu üyeleri aralarında görev ünvanı, kadro derecesi vb. farklılıklardan dolayı, yetki ve sorumlulukları açısından ayrıcalık yoktur. Yayın Kurulu en az 6 kişi oluşur.

## 7. Danışma Kurulu

- a) Danışma Kurulu, hakem havuzunun genişletilmesi, uygun hakemlerin bulunması, derginin ulusal ve uluslararası platformlarda tanıtımı ve diğer bilimsel ve teknik konularla ilgili dergiye danışmanlık yapar.
- b) Danışma Kurulu, derginin bilimsel içeriğinin ve kalitesinin geliştirilmesi için öneriler getirir. Bu doğrultuda dergiye nitelikli makale başvurularının gelmesi için temaslarda bulunur.
- c) Danışma Kurulu üyeleri, kurulun görev kapsamına giren konularda deneyim kazanmış ve/veya derginin kapsadığı bilimsel alanlarda uzmanlaşmış, akademik etiğe bağlı ve dergiyi uluslararası düzeye taşıyabilecek nitelikte kişilerden seçilir. Danışma Kurulu, en az 10 kişiden oluşur. Belli bir görev süresi yoktur. Bu kurulun belirlenmesinde Editör yetkilidir. Editör, Yayın Kurulu üyelerinin önerilerini ve diğer önerileri değerlendirerek Danışma Kurulu'nu belirler.

## 8. Hakem Kurulu

- (a) İlgili dergiye sunulan makalenin içeriğine göre yayın kurulu tarafından belirlenir.

(b) Hakemler, gönderilen yazıları yöntem, içerik ve özgünlük açısından inceleyerek yayına uygun olup olmadığına karar verir.

#### 9. Dergi Sekreteryası

a) Dergi Sekreterliği, derginin çeşitli kurulları arasında koordinasyonu sağlayarak derginin tüm birimlerinin eşgüdümü çalışmasına yardımcı olan birimdir.

b) Dergi Sekreteri, derginin dosyalama, fotokopi ve diğer sekreterlik işlerini yürütür; dosyalama işlemlerini zamanında, eksiksiz ve denetime açık bir şekilde yapmakla sorumludur.

c) Dergi Sekreteri, dergiye elektronik postayla gelen mesajları takip eder, telefon sorgularını cevaplandırır ve diğer rutin mektuplaşmaları yerine getirir.

ç) Dergi Sekreteri, dergi toplantılarına raportör olarak katılır; görüşülen konular ve alınan kararlarla ilgili toplantı tutanağı hazırlar. Toplantı esnasında tutulan tutanaklar, toplantı sonrası en geç iki hafta içinde tüm Yayın Kurulu Üyeleri'ne yazılı veya elektronik ortamda iletilir.

d) Dergi Sekreteri, Editör Kurulu'nun çizdiği çalışma planı çerçevesinde Editör'ün verdiği işleri yürütmekle görevlidir.

e) Dergi Sekreteri, hakem ve duyuru listelerinin oluşturulması, yıllık faaliyet raporunun hazırlanması (dergiyle ilgili istatistiklerin çıkarılması ve tablolaştırılması), akademik konferanslarda veya oluşturulacak stantlarda dergiyi temsilen görevde bulunmak ve dergi süreciyle ilgili diğer tüm yardımcı görevleri yerine getirmekle sorumludur.

f) Dergi Sekreterlerinin görev süreleri Editör tarafından belirlenir.

#### Hakemlerin Belirlenmesi

a) Hakemler, Yayın Kurulu Üyeleri'nin önerdiği kişiler arasından Editör Kurulu tarafından belirlenir ve her sene derginin son sayısında hakem gizliliğini sağlamak amacı ile hakem listelerinin en az 30 isimden oluşması durumunda tek liste halinde yayımlanır (Bkz. İlahiyat Alan Dergileri Editörler Çalıştay II Kararları: 19/01/2019).

b) Hakemler, ulusal ve uluslararası yayınları olan ve kendi alanlarında tanınmış, bilimsel geçmişe ve/veya bilgi birikime sahip kişiler olmalıdır.

c) Editör Kurulu, hakemleri belirlerken hakemle makale sahibi arasında ilgi ve çıkar ilişkisi olup olmadığını gözetir. Hakemlere gönderilen makalelerde makale sahiplerinin kimliği gizli tutulur.

ç) Hakemler, Editör Kurulu tarafından oluşturulan puanlama sistemine göre, etik kurallara bağlılık, bilimsel yeterlilik ve hazırlanan raporların niteliği gibi hususlar göz önünde bulundurularak, değerlendirilir ve seçilir.

#### Dergideki Görevlerin Sona Ermesi

Aşağıdaki koşulların oluşması durumunda dergide görevde bulunan kişilerin görevleri sona erer. Görevli kişinin,

a) Kendi isteğiyle görevden çekilmesi / istifa etmesi,

b) Kendisine verilen görevi eksik, hatalı veya taraflı olarak yapması ve/veya bulunduğu kurulun görev ve sorumluluklarını yerine getirmemesi,

c) Araştırma etiğine aykırı davranışlarda bulunduğu tespit edilmesi, durumlarında görevli kişinin dergideki görevi sona erer.