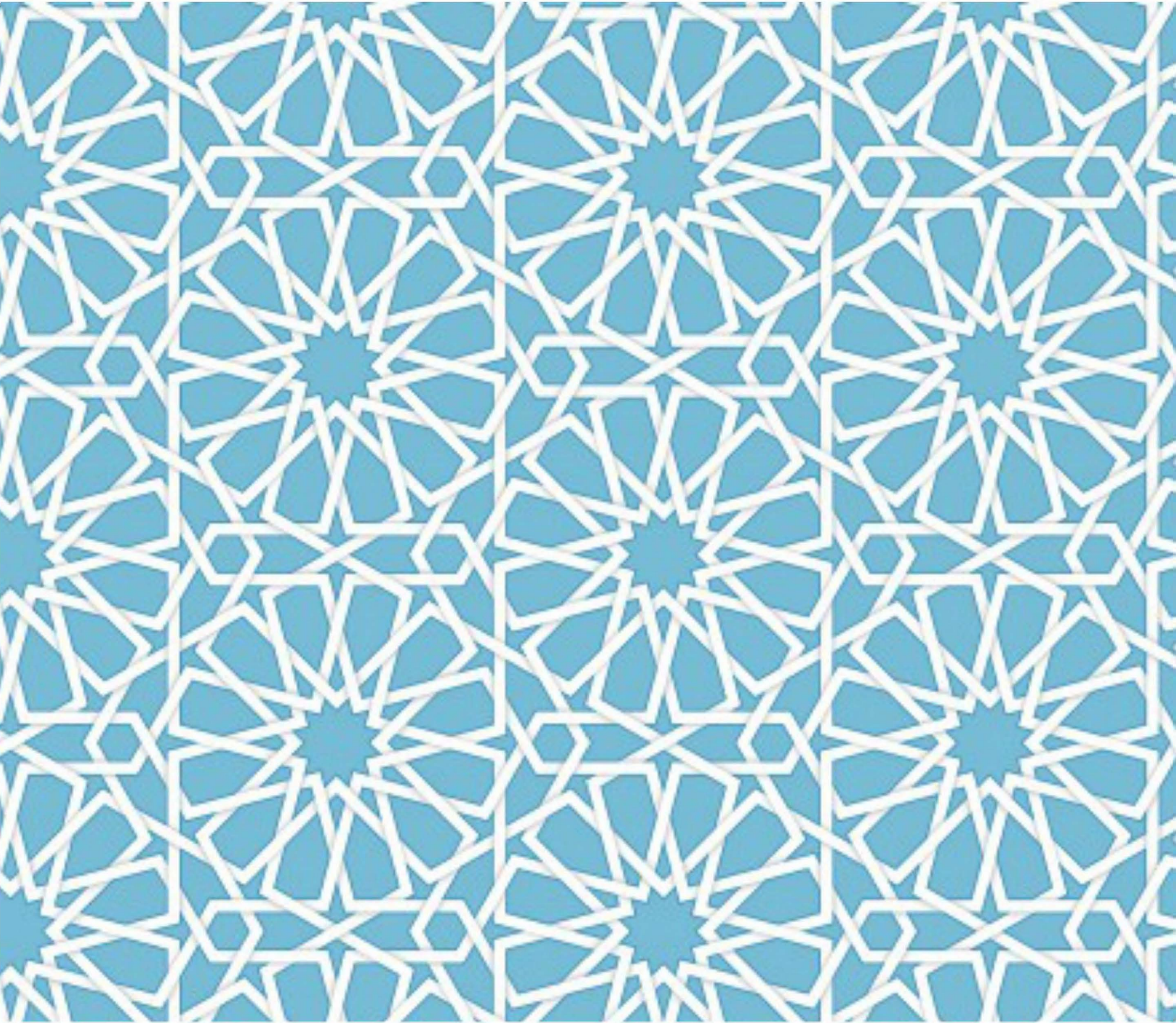


e-ISSN 2619-9130

Cilt / Volume 8 - Sayı / Issue 1 - Haziran / June 2022

tasavvur

Tekirdağ İlahiyat Dergisi
Tekirdag Theology Journal



tasavvur

Tekirdağ İlahiyat Dergisi
Tekirdag Theology Journal

tasavvur

Tekirdağ İlahiyat Dergisi
Tekirdag Theology Journal

e-ISSN: 2619-9130

Yıl / Year: 2022/1 | Cilt/Volume: 8 | Sayı / Issue: 1

Dergi Eski Adı / Previous Title:

Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / Journal of
Namık Kemal University Faculty of Theology (Yayınlanan Sayılar /
Numbers of Publication: Yıl / Year: 2015, Cilt/Volume: 1 | Sayı /
Issue: 1- Cilt/Volume: 3 | Sayı / Issue: 2)

Kapsam / Scope : Dini Araştırmalar, İslam Araştırmaları / Religious Studies, Islamic Studies

Periyot / Period: Yılda 2 Sayı (30 Haziran & 31 Aralık) / Biannual (30 June & 31 December)

Yayın Dili / Language Publication: Türkçe & İngilizce & Arapça / Turkish & English & Arabic

tasavvur: tekirdağ ilahiyat dergisi bilimsel hakemli bir dergidir.
tasavvur: tekirdag theology journal is a peer-reviewed academic journal.

Dergide yayınlanan makalelerin telif hakları Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi Dekanlığına, hukuki sorumluluğu da yazarlarına aittir.
Copyrights of the articles published in the journal belongs to the Dean of the Faculty of Theology of
Tekirdag Namık Kemal University; and the legal responsibility belongs to the authors.

İletişim / Communication:

Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi-59100 /

Süleymanpaşa-Tekirdağ Tel: +90 282 250 49 03

e-mail: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

<http://dergipark.gov.tr/tasavvur>

T.C.
TEKİRDAĞ NAMIK KEMAL
ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT
FAKÜLTESİ

Yayıncı | Publisher

Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | Tekirdağ Namık Kemal
University Faculty of Theology

Sahibi | Owner

Prof. Dr. Hasan KESKİN

Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager

Dr. Hızır YAĞCI (Tekirdağ NKÜ)

Editör | Editor

Doç. Dr. Vezir HARMAN (Tekirdağ NKÜ)

Editör Yardımcısı | Editorial Assistant

Arş. Gör. Halil İbrahim DELEN (Tekirdağ NKÜ)

Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Hasan KESKİN (Tekirdağ NKÜ) Doç. Dr. Ramazan AKKIR (Tekirdağ NKÜ)
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ (İstanbul Ü.) Dr. Hızır YAĞCI (Tekirdağ NKÜ)
Prof. Dr. Süleyman BAKİ (Tetova Ü.) Dr. Zehra GÖZÜTOK TAMDOĞAN
Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE (Sivas (Tekirdağ NKÜ)
Cumhuriyet Ü.) Dr. Nizamettin KARATAŞ (Tekirdağ
Prof. Dr. Halil İbrahim Şimşek (Hitit Ü.) NKÜ)
Prof. Dr. Necmettin GÖKKIR (İstanbul Ü.) Arş. Gör. Halil İbrahim DELEN (Tekirdağ
Doç. Dr. Vezir HARMAN (Tekirdağ NKÜ) NKÜ

Danışma Kurulu | Advisory Board

Arap Dili Ve Edebiyatı: Halil İbrahim KAÇAR (Prof. Dr.- Marmara Ü), Galip Yavuz (Prof. Dr.- İstanbul 29 Mayıs Ü.), Murat Sula (Doç. Dr.- Trabzon Ü) **Tefsir:** Hasan Keskin (Prof. Dr.- Tekirdağ NKÜ), İsmail Çalışkan, (Prof. Dr.- Ankara Ü) Ali Akpınar, (Prof. Dr.- Necmettin Erbakan Ü), Ömer Kara (Prof. Dr.- Atatürk Ü.), Zekeriya Pak, (Prof. Dr.- Kahraman Maraş Sütçü İmam Ü) **İslam Hukuku:** Hasan Hacak (Prof. Dr.- Marmara Ü), Abdullah Kahraman (Prof. Dr.- Kocaeli Ü), Necmettin Kızılkaya (Prof. Dr.- İstanbul Ü) **Hadis:** Zekeriya Güler (Prof. Dr.- İstanbul 29 Mayıs Ü), Hasan CİRİT (Prof. Dr.- Marmara Ü), Özcan Hıdır (Prof. Dr.- İstanbul Sabahattin Zaim Ü), Cemal Ağırman (Prof. Dr.- Sivas Cumhuriyet Ü), Bekir Kuzudişli (Prof. Dr.- İstanbul Ü), Erdinç Ahatlı (Prof. Dr.- Sakarya Ü) **Kelam ve Mezhepler Tarihi:** Cağfer Karadaş (Prof. Dr.- Uludağ Ü), Mehmet Ali BÜYÜKKARA (Prof. Dr.- Marmara Ü), Ramazan Altıntaş (Prof. Dr.- Necmettin Erbakan Ü) **Tasavvuf:** Necdet Tosun (Prof. Dr.- Marmara Ü), Reşat Öngören (Prof. Dr.- Üsküdar Ü) **İslam Tarihi:** İsmail Yiğit (Prof. Dr.- Fatih Sultan Mehmet Vakf Ü), Levent Öztürk, (Prof. Dr.- Sakarya Ü), Casim Avcı (Prof. Dr.- Marmara Ü), Mehdi Çiftçi (Doç. Dr.- Ankara Hacı Bayram Veli Ü) **Türk İslam Edebiyatı Ve İslam Sanatları:** Bilal Kemikli (Prof. Dr.- Uludağ Ü) Ali Yılmaz, (Prof. Dr.- Ankara Ü) **İslam Felsefesi:** Ömer TÜRKER (Prof. Dr.- Marmara Ü), Celal Türer (Prof. Dr.- Ankara Ü), Eşref ALTAŞ, (Doç. Dr.- İstanbul Medeniyet Ü) **Felsefe Tarihi:** Bayram Ali Çetinkaya (Prof. Dr.- İstanbul Ü) **Din Psikolojisi:** Asım Yapıcı (Prof. Dr.- Ankara Sosyal Bilimler

Ü), M. Doğan Karacoşkun (Prof. Dr.- Kilis 7 Aralık Ü), Ali Ayten (Prof. Dr.- Marmara Ü), Ümit Horozcu (Doç. Dr.- İstanbul Ü) **Din Eğitimi:** Muhiddin Okumuşlar (Prof. Dr.- Necmettin Erbakan Ü), Şuayip Özdemir (Prof. Dr.- Amasya Ü), Cemal TOSUN (Prof. Dr.- Ankara Ü) **Din Sosyolojisi:** Vejdi Bilgin (Prof. Dr.- Uludağ Ü), Ejder Okumuş (Prof. Dr.- Ankara Sosyal Bilimler Ü), Mustafa Tekin (Prof. Dr.- İstanbul Ü) **Dinler Tarihi:** Fuat Aydın (Prof. Dr.- Sakarya Ü) **Din Felsefesi:** Muammer İskenderoğlu (Prof. Dr.- Recep Tayyip Erdoğan Ü), Recep Alpyağıl (Prof. Dr.- İstanbul Ü) **Mantık:** Ruhattin Yazoğlu, (Prof. Dr.- Atatürk Ü), Ferruh Özpilavcı (Doç. Dr.- Marmara Ü).

Alan Editörleri | Field Editors

Ali SEVER (Arş. Gör. Tekirdağ NKÜ)
Muhammed Emin BAYIR (Arş. Gör. Tekirdağ NKÜ)
Sümevra TURAN (Arş. Gör. Tekirdağ NKÜ)
Yusuf BUHAN (Arş. Gör. Tekirdağ NKÜ)
Nuran ÇINAR (Arş. Gör. Tekirdağ NKÜ)

Dil Editörleri | Language Editors

Mahmoud Saad Eddin SHABAN (Öğr. Gör. Tekirdağ NKÜ)
Nuran ÇINAR (Arş. Gör. Tekirdağ NKÜ)

Hakem Kurulu | Referee Board

tasavvur: tekirdağ ilahiyat dergisi en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır.

tasavvur: tekirdag theology journal uses double - blind review fulfilled by at least two reviewers.

Açık Erişim Politikası | Open Access Policy









tasavvur: tekirdağ ilahiyat dergisi içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.

tasavvur: tekirdag theology journal provides immediate open access to its content.

Dizgi ve Tasarım | Design

Halil İbrahim DELEN

DİZİNLENME BİLGİLERİ/ ABSTRACTING AND INDEXING SERVICES

	<p>ATLA RDB©: ATLA Religion Database© Başlangıç / Start Date: 07/03/2019</p>
	<p>EBSCO Academic Search Complete EBSCO Arab World Research Source: Al Masdar Başlangıç / Start Date: 07/06/2018</p>
	<p>ProQuest Central Başlangıç / Start Date: 21/03/2019</p>
	<p>Ulakbim Tr Dizin Sosyal Ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı / Turkish National Database Social Science And Humanities Database Başlangıç / Start Date: 01/01/2018</p>
	<p>CEEOL: Central and Eastern European Online Library Başlangıç / Start Date: 16/04/2018</p>
	<p>ICI: Index Copernicus International Başlangıç / Start Date: Şubat 2018</p>
	<p>İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı / ISAM Articles on Theology Database Başlangıç / Start Date: 15/09/2017</p>
	<p>SOBIAD: Sosyal Bilimler Atf Dizini Başlangıç / Start Date: Haziran 2018</p>
<p style="text-align: center;">Dergimizin yer aldığı diğer indeksler için: https://dergipark.org.tr/tr/pub/tasavvur/page/4208</p>	

Editörden...

Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi, amaçları ve vizyonu çizgisinde yayın hayatına devam etmekte olup yeni sayısı ile ilim dünyasına katkıda bulunmanın memnuniyetini yaşıyor. Ulusal ve uluslararası indekslerde taranırılığı her geçen gün artan dergimize olan teveccühe teşekkür ediyoruz.

2022 yılı için belirtebileceğimiz bir husus yurtdışından Arapça ve İngilizce makale gönderimi ile dergimize yapılan atıflardır. Bu durum akademik yayıncılıkta uluslararasılaşma adına dergimiz için bir adım niteliğini taşımaktadır.

Dergimizin on birinci sayısının (8/1) oluşmasında, çalışmalarını titizlikle şekillendirip dergimizde yayınlamayı tercih eden kıymetli ilim adamlarımıza, sayı hakemlerimize ve emeği geçen herkese en kalbi duygularıyla teşekkür ederim .

Nitelikli çalışmalarınızı uluslararası akademiye kazandırma adına Tasavvur olarak talip olduğumuzu belirterek gelecek sayımızda katkılarınızı beklemekteyiz. Allah'a emanet olunuz.

Doç. Dr. Vezir HARMAN

vharman@nku.edu.tr

From the editor...

Tasavvur Tekirdağ Theology Journal is glad about contributing to the scientific world by its new issue, keeping the line of its aims and vision. We would like to thank for the favor showed to our journal which is increasingly searched in national and international indexes.

One of the most important issue for the year 2022, is the submission of articles from abroad in Arabic and in English as well as the references to our journal. This is a step forward for our journal in terms of internationalization in academic publishing.

I would like to express my sincere thanks to those who spent effort in the formation of the eleventh issue (8/1), to the precious scholars who preferred to publish their rigorous works in our journal and to the referees of the issue.

We are waiting for your contributions to the next issue by stating that we are desirous of seeing your qualified works in our journal to bring them to the international academical area. May Allah save you.

Assoc. Prof. Dr. Vezir HARMAN

vharman@nku.edu.tr

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

فُنُّ الْإِتْبَاعِ وَدَقَّةُ الْمَعْنَى فِي اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ

Arapçada İkileme ve Anlam İncelikleri

İtba' - Reduplication and the Subtleties of Meaning in the Arabic Language İtba'

Yusuf AKÇAKOCA

1-30

COVID-19 Pandemi Sürecinde Uzaktan Eğitim: İlahiyat/İslami İlimler Fakülteleri Öğretim Elemanlarının Görüşleri

Distance Education During the COVID-19 Pandemic Process: Views of Faculty Members of Theology/Islamic Sciences Faculties

Fatma KURTTKİN

31-60

Lahn ve Taşîh Literatüründe Sa'leb'in el-Faşîh Adlı Eserinin Önemi ve Yeri

The Importance and Place of the Book of Sa'leb Named Al-Faşîh in Lahn and Taşîh Literature

Ali SEVDİ

61-89

Kur'an'da Hz. Peygamber'e Hitap Formu: el-Ahzâb 33/1 Âyeti Örneği

Addressing the Prophet in the Qur'an: The Example of al-Ahzâb 33/1

Sabuhi SHAHAVATOV

91-105

Hadislerde Yevm-i Şek (Şek Günü) Orucu

The Sawm of Yawm Al-Shakk (Day of Doubt) In Hadîths

Fatih Mehmet YILMAZ

107-132

Kur'an'da Güçsüzlüğü İfade Eden Fakîr, Miskîn, Yetim, Köle ve Müstaz'af Kavramlarına Genel Bir Bakış

An Overview of the Concepts of the Poor, Needy, Orphan, Slave and Mustad'af Expressing Weakness in the Qur'an

Burhan İŞLİYEN

133-160

Şemseddin es-Semerkindi'de Bilginin Tanımı Problemi

The Problem of Definition of Knowledge in Shams al-Din al-Samarqandi

Mehdi CENGİZ

161-183

Tefsîru ve'd-Duhâ li'l-Hammâmî Adlı Eseri Bağlamında Muhammed Tevfik Bosnevî'nin Tefsir Metodu

The Method of Tafsîr of Muhammed Tevfik Bosnevi in the Context of Tafsîru ve'd-Duhâ li'l-Hammâmî

Mehmet KILIÇARSLAN

185-214

Hızır Kısası ile ilgili Ayetlerin Tasavvuf Âdâbı Çerçevesinde Yorumu Üzerine

On the Interpretation of the Verses Related to the Anecdote of Moses-Khidr in the Framework of Sufism

İskender ŞAHİN

215-249

Irak ve Semerkant Hanefiliğinin Nesih Anlayışı (Serahsi'nin Usûl'ü ile Alâuddin es-Semerkindi'nin Mizân'ı Çerçevesinde)

Naskh Understanding of Iraq and Samarkand Hanafism (Within the Frame of Sarakhsi's Usûl and Alauddin es-Samarkandi's Mizan)

Abdulguid AYKUL

251-287

Hanefî Hukuk Düşüncesinde Ayn-Deyn Ayrımı ve Hukukî Düzenlemelere Etkisi - İş ve İstisnâ' Akdi Örneği -

The Ayn-Dayn Distinction in Hanafî Legal Thought and Its Effect on Legal Arrangements -The Example of Labor Contract and Contract of Construction

Ünal YERLİKAYA

289-319

İbâzî Tefsirlerde İ'câzü'l-Kur'an

I'jâz al-Qur'an in İbâzî's Tafsirs

Fatih ALTUN

321-350

Dergüzinî Hasan Rıza ve Mecelle'ye Tetimme Mahiyetindeki Eseri

Darguzini Hasan Rıza and his work as an addition to the Majalla

Fatih YAKAR

351-385

Eşarî Akâid Literatüründe Selçuklu ve Osmanlı Medreseleriyle Özdeşleşen İki Eserin Karşılaştırılması (Cüveynî ve İcî'nin Akâid Metinleri Üzerine Bir Tahlil)

Comparison of Two Works Identified With Seljuk and Ottoman Madrasahs in Asharî Aqâid Literature (An Analysis on the Aqâid Texts of Al-Juwaynî And Al-İjî)

Abdullah Ömer YAVUZ

387-412

Delil-Hüküm İlişkisi Bağlamında Hanefî Mezhebindeki Teklifî Hükümlere Dair Bazı Değerlendirmeler

Some Evaluations on Al-Hukm Al-Taklifi in The Hanafî Madhab Within The Context of Evidence-Rule Relationship

Abdurrahman BULUT

413-443

Sadrın Zaptından Satrın Zaptına: IV./X. Asırda Hadis Tashîfât Edebiyatının Gelişim Sebepleri Üzerine Bir Değerlendirme

From Soundness of Memory to Soundness of Text: An Evaluation on the Reasons for the Development of Hadith Taşhîf Literature in the IV./X Century

Üsâme BOZKURT

445-459

Marife Gelen Müsnedün İleyh ve Müsnedin Semantik Boyutu (Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî'nin Miftâhu'l-'ulûm Adlı Eseri Bağlamında)

Semantic Analysis of Marifa Musnadun İlayh and Musnad (In the Context of Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî's Miftâhu'l-'ulûm)

Tahsin YURTTAŞ

461-487

(دراسة حدیثية تطبيقية) أثر الشهرة في صحة نسبة الكتب إلى مصنفیها

Kitapların Müelliflerine Doğru Nispet Edilmesinde Şöhretin Etkisi

The Effect of Fame in Attributing the Books to Their Authors

Saeed AL-MARRI

489-538

Ekmelüddîn Bâbertî'nin Delâlete İlişkin Meselelerdeki Tercih ve Yorumu

Preference and Interpretation of Bâbertî on Issues Related to Dalâlat

Şeyma Gülsüm ÖNDER

539-559

K-Pop'un Ergenlerde Dini Değerlere Etkileri

The Effects of K-Pop on Religious Values in Adolescents

Handan YALVAÇ ARICI - Hacer ÇETİN

561-598

Kâdirî Şeyhi Mûr Ali Baba'nın Bir Şiiri ve Değerlendirilmesi

Sheikhs of the Qadiriyya Mûr Ali Baba of Poetry and Evaluation

Fatih ÇINAR

599-627

Haccın Dönüştürücü Gücüne Şahit Olan Mali Sultanı: Mensâ Mûsâ

The Sultan of Mali, Witnessing the Transformative Power of Hajj: Mensa Musa

Zehra Gözütok Tamdoğan

629-662

لماذا لم يتشيع المصريون تحت الحكم الفاطمي؟

Mısırlılar Fatimi Döneminde Neden Şii Olmadılar?

Why Didn't Egyptians Become Shia During the Fatimid Period?

Ramy MAHMOUD

663-707

Ortak Hadisler Bağlamında Ehl-i sünnet ve Şia'ya Göre Firâset Rivayetinin Değerlendirilmesi

The Evaluation of Firâsah Narration According to Ahl al-Sunnah and Shia in the Context of Common Hadiths

Mustafa TATLI

709-743

YAYIM İLKELERİ - PUBLICATION PRINCIPLES

744-749

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2022, c. 8, s. 1: 1-30

فُنُّ الْإِتْبَاعِ وَدَقَّةُ الْمَعْنَى فِي اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ

Fennü'l- İtba' ve Dikkatü'l-Mana' fi'l-Lugati'l-Arabiyye
Arapçada İkileme ve Anlam İncelikleri

İtba'- Reduplication and the Subtleties of Meaning in the Arabic Language İtba'

Yusuf AKÇAKOCA

Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri
Assistant Professor, Atatürk University, Faculty of
Theology, Department of Basic Islamic Sciences
y.akcakoca@atauni.edu.tr

ORCID: 0000-0003-2448-3871

DOI: 10.47424/tasavvur.1067176

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 02 Şubat / February 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 05 Nisan / April 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Akçakoca Yusuf, "Fennü'l- İtba' ve Dikkatü'l-Mana' fi'l-Lugati'l-Arabiyye". Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi 8 / 1 (Haziran 2022): 1-30.
<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1067176>

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | [mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr)

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0



ملخص

كما هو الحال في جميع اللغات، هناك تراكيب مختلفة في النحو العربية. بعض هذه الهياكل صوتي وبعضها بناء. في هذه المقالة تمت مناقشة موضوع الإتياع وهو في صيغة التركيب النحو العربية. في الدراسة، تم فحص ظاهرة الإتياع، والتي تتمثل في إحضار كلمة ثانية لتعزيز الكلمة الأولى من حيث المقياس والقافية، ومن حيث استخدامها في اللغة العربية. نحو قولهم: هذا حَسَنٌ بَسَنٌ، فالكلمة الثانية فيها تفيد التقوية والتزيين للكلمة الأولى وهذا فائدة الإتياع. وقد فحصنا على ظاهرة الإتياع في اللغة التركية ورأينا أنها أقسام تدرج تحت مسمى ال " ikileme" عندهم. لم نذكر الموضوع من حيث اللغة التركية. تناولنا في المقالة استخدامات الكلاسيكية لأمثلة الإتياع. في الواقع، معظمهم خارج التداول في العصر الحديث. ومع ذلك، من الممكن مواجهة هذا النوع من الاستخدام في النصوص الأدبية. في اللغة العربية، تم التعامل مع هذا الموضوع بعناوين مختلفة مثل الإتياع، والمحاذة، والمزاوجة، والإزدواج. في هذه الدراسة تم فحص الموضوع باسم الإتياع. في واقع الأمر، من الممكن القول أن هناك بعض الاختلافات بينها وبين الأسماء الأخرى. لهذا السبب انتهت دراستنا بفحص الفروق الدلالية بين مشتقات الإتياع وتحديد النتائج.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية، وبلاغتها، الإتياع، التكرار، التعزيز، التأكيد.

Öz

Tüm dillerde olduğu gibi Arapçada da söz diziminde çeşitli yapılar bulunmaktadır. Bu yapıların bir kısmı fonetik, bir kısmı ise sentaks kaynaklıdır. Bu çalışmada, Arapçada sentaks yapı formu içinde bulunan *itba'* konusu ele alınmıştır. Öncelikle vezin ve kafiye açısından birinci kelimeyi pekiştirmek için ikinci bir kelimeyi getirmekten ibaret olan *itba'* olgusu Arapçadaki kulla-

nımı açısından incelenmiştir. Arapçada “Hasenun besenun” sözü *itba'*a misal verilebilir. Bu örnekte ikinci kelime olan besenun kelimesinin, hasenun kelimesini vurgulamak için getirildiği ve ayrıca cümleye fonetik bir biçim kattığı söylenebilir. Bu bağlamda *itba'* kullanımının cümledeki faydasının tezyin ve takviye etmek olduğunu söylemek mümkündür. Türkçede çeşitli kısımlarıyla “ikileme” başlığı altında ele alınan bu konuya çalışmada Türkçe açısından değinilmemiştir. Daha çok *itba'* örneklerinin klasik dönem kullanımları ele alınmıştır. Nitekim modern dönemde bunların büyük bir kısmı tedavül dışıdır. Ancak edebi metinlerde bu kullanım türüyle karşılaşmak mümkündür. Arapçada bu konu *itba'*, muhâzat, müzavece, izdivâc gibi farklı başlıklarla ele alınmıştır. Bu çalışmada konu, *itba'* ismiyle irdelenmiştir. Nitekim diğer isimlerle arasında bazı farklar bulunmaktadır. Bu nedenle çalışmamız *itba'*ın türevleri ile aralarındaki anlam esaslı farkların incelenmesi ve ortaya çıkan sonuçların tespitiyle nihayet bulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, İkileme, Tekrar, Pekiştirme, Vurgu.

Abstract

As in all languages, there are various structures in the syntax in Arabic. Some of these structures are about phonetic and some are about syntax. In this study, the subject of *itba'*, which takes place in the syntax structure form in Arabic, is discussed. First of all, the phenomenon of *itba'*, which consists of bringing a second word to reinforce the first word in terms of meter and rhyme, has been examined in terms of its use in Arabic. The expression “Hasanun basanun” in Arabic can be given as an example of *itba'*. In this example, it can be said that the second word, basanun, was introduced to emphasize the word hasenun and also adds a phonetic form to the sentence. In this context, it is possible to say that the main benefit of *itba'* is decoration and reinforcement. This subject, which is discussed under the title of “reduplication” with various parts in Turkish, has not been mentioned in terms of Turkish language in the study. The classical period usages of *itba'* examples are mostly discussed. As a matter of fact, most of them are out of circulation in the modern period. However, it is possible to encounter this type of usage in literary texts. In Arabic, this subject has been handled with different titles such as

itba', muhāzat, muzāwaja, izdiwāj. In this study, the subject was examined with the name itba'. As a matter of fact, there are some differences between it and the others. For this reason, our study has been concluded by examining the semantic differences between the derivatives of itba' and determining the results.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Itba', Duplication, Reinforcement, Emphasis.

مقدمة

الظواهر اللغوية في اللغة العربية كثيرة ومتنوعة وذلك لانتساع اللغة العربية، وفي هذا المبحث سنتكلم عن مسألة صوتية تتعلق بالوزن والقافية، التي تتصل بشأن لغوي عُقدت له بعض المؤلفات ألا وهي مسألة "الإتباع".

الإتباع غرضه تأكيد المعنى المراد إيصاله ليستقر في ذهن السامع، وله ظواهر قريبة منه، وشروط اشتراطها بعضهم فيه فيختلف باعتبارها عن التوكيد اللفظي أو المعنوي أو البدل أو غيرها من الظواهر اللغوية، وهو مشترك لفظي يخالف في معناه الإتباع المعروف في النحو أو الإتباع الحركي أو غيره من مشتركاته، وهو ظاهرة يدل على كثرتها قول الإمام الكسائي: (كقولهم: عطشان نطشان، وجائع نائع، وحسن بسن، ومثله في الكلام كثير).¹ فمثال: عطشان نطشان، جيء بالكلمة الثانية في الكلام لتقوية معنى الكلام في الأولى موافقة لها في

¹السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق: محمد أحمد جاد المولى بك ومحمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي، المكتبة العصرية، بيروت، 1406 هـ - 1986م، 1 / 415.

الرُّويِّ²، ولو أُفردتْ لوحدها لم يكن لها معنى، وبذلك خالفتِ التّوكيد الذي يكون في شبيهه مثال ما لو قلنا: أنا عطشان عطشان.

والذين اهتمّوا بهذه الظّاهرة منهم مَنْ كان يخصّصها بباب،³ ومنهم من خصّصها بكتاب،⁴ ومنهم من خصّصها بمقالة،⁵ ومنهم من أشار لها إشارة في مؤلفاته،⁶ أو في معجمه.⁷ وأوّل من

²حرف الروي: هو الحرف الذي تبنى عليه القصيدة وإليه تُنسب، فيقال مثلا: قصيدة دالية نسبة لأن آخر حرف صحيح في البيت هو الدال وهكذا. انظر كتاب التعريفات للشريف المرحاني. وعليه فعندما نقول إن الكلمة تتبع الأخرى في رويها أي في حرفها الأخير، كالمثال الذي ضربته في هذه الظاهرة.

³ثعلب، أبو العباس أحمد بن يحيى بن زيد بن سيار، مجالس ثعلب، تحقيق عبد السلام محمد هارون، الطبعة الثانية، دار المعارف، مصر، 2008م، 1 / 205-206؛ السيوطي، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، 414-425؛ الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل، فقه اللّغة وسرّ العربية، تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الإياري ومصطفى شبلي، الطبعة الأولى، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، 1357 هـ - 1938م، 379؛ ابن فارس، أبو الحسن أحمد بن زكريا القزويني التّرازي، الصّاحبي في فقه اللّغة العربيّة ومساثلها وسنن العرب في كلامها، تحقيق عمر فاروق الطباع، الطبعة الأولى، مكتبة المعارف، بيروت/ لبنان، 1414 هـ - 1986 م، 263؛ ابن سيده، أبو الحسن إسماعيل المرسي، المخصص، تحقيق خليل إبراهيم جفال، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1417 هـ - 1996 م، 4 / 214؛ ابن دريد، أبو بكر الحسن الأزدي، جهمرة اللّغة، تحقيق رمزي بن منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى، 1987 م، 3 / 1253؛ أبو علي القالي، إسماعيل بن القاسم بن عيدون بن هارون بن عيسى بن محمد سلمان، الأمالي، تحقيق محمد عبد الجواد الأصمعي، دار الكتب المصرية، الطبعة الثانية، 1975 م، 2 / 208.

⁴ابن فارس، أبي الحسين أحمد بن زكريا القزويني الرازي اللغوي، الإتياع والمزاوجة، تحقيق كمال مصطفى، مكتبة الخانجي بمصر ومكتبة المثني ببغداد، مطبعة السعادة، مصر، 1366 هجري - 1947؛ أبو الطيب اللغوي، عبد الواحد بن علي الحلبي، الإتياع، تحقيق عز الدين التنوخي، مجمع اللغة العربية، دمشق، 1308 هـ - 1961 م؛ أبو علي القالي، إسماعيل بن القاسم بن عيدون بن هارون بن عيسى بن محمد بن سلمان، الإتياع، تحقيق كمال مصطفى، مكتبة الخانجي، القاهرة/مصر؛ السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين، الإتياع، تحقيق كمال مصطفى، مكتبة الخانجي، القاهرة/مصر.

⁵نورة صالح الزهراني، ظاهرة الإتياع في اللّغة العربيّة، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بدمنهور، العدد الخامس، الجزء الثاني، 2020م؛ سائر عادل دندش، ظاهرة الإتياع والمزاوجة وأثرها في الأمثال العربية، إشراف ماهر عيسى حبيب، جامعة تشرين، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2008 م؛ أحمد عبد الرحمن سالم بالخيزر، ظاهرة الإتياع في العربية دراسة تحليلية، إشراف مزيد نعيم، مجلة التراث العربي، العدد 114، 1430 هـ - 2009 م؛ فريد بيدق، الوزن والقافية والإتياع والمزاوجة في متن اللغة وفقهها، شبكة الألوكة، الرابط: <https://www.alukah.net>، تاريخ الإضافة على الموقع: 6/2/2016 م، 4 / 1437؛ شريهان حسين عيضة الثقفي، الإتياع اللّغويّ دراسة تطبيقية على كتاب الإتياع والمزاوجة للعلامة أبي الحسين أحمد ابن فارس، النشر: 1438 هـ - 2017 م، الرابط:

تناول هذه الظاهرة وأفرد لها باباً هو أبو العباس أحمد بن يحيى المعروف بثعلب (291هـ)،⁸ ويقال إنّ أول من صنّف كتاباً مستقلاً في حقّها هو أبو الطيّب عبد الواحد بن عليّ الحلبيّ (351هـ) سمّاه كتاب "الإتباع" ثم جاء أحمد بن فارس (395هـ) وصنّف كتاباً سمّاه "الإتباع والمزاوجة". ثمّ إنّ الإتباع ظاهرة يدلّ على قوّتها وأهمّيّتها عدم اختصاصها بلغة دون أخرى، فقد شاركت العجم العرب في هذا الباب.⁹

<https://graduatestudies.kau.edu>، تاريخ الإضافة على الموقع: 2017 / 5 / يوم الإثنين؛ حسن معوض سليمان، ظاهرة

الإتباع في اللغة العربية، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، 2009 م، الرابط: <https://www.academia.edu>

6 سبويه، أبو البشر عمرو بن عثمان بن قنبر، الكتاب، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، الطبعة الثالثة، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1408 هـ - 1988 م، 3 / 302، 4 / 113؛ الهروي، أبو عبيد القاسم بن سلام، غريب الحديث، تحقيق حسين محمد محمد شرف، مراجعة عبد السلام هارون، الناشر الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1402 هـ - 1984 م، 2 / 140 - 144، 5 / 31 - 33؛ ابن جنبي، أبو الفتح عثمان الموصلي، سرّ صناعة الإعراب، دار الكتب العلمية، بيروت/ لبنان، الطبعة الأولى، 1421 هـ - 2000 م، 1 / 123 - 124؛ الفارابي، أبو إبراهيم إسحاق بن إبراهيم بن الحسين، معجم ديوان الأدب، تحقيق أحمد مختار عمر، مراجعة إبراهيم أنيس، طبعة مؤسسة دار الشعب للصحافة والطباعة والنشر، القاهرة، 1424 هـ - 2003 م، 1 / 100، 177؛ ص 184؛ ص 189؛ ص 232؛ ص 264؛ ص 366؛ ص 404، 2 / 3، 272، 3 / 59؛ ص 68؛ ص 205؛ ص 263؛ ص 267؛ ص 361؛ ص 384؛ ص 397؛ 4 / 55؛ ص 196.

7 ابن فارس، أحمد بن زكرياء القزويني الرازيّ أبو الحسين، مقاييس اللّغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399 هـ - 1979 م، 3 / 224، 5 / 335؛ الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد بن الهروي، تهذيب اللّغة، تحقيق محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2001 م، 3 / 140، 4 / 288، 6 / 131، 73؛ ابن منظور، محمد بن مكرم بن عليّ أبو الفضل جمال الدين الأنصاري الرويفي الإفريقي، لسان العرب، دار صادر، بيروت، بيروت، الطبعة الثالثة، 1414 هـ، 1 / 155، 2 / 639، 3 / 224، 5 / 162، 6 / 110، 7 / 451، 8 / 171؛ ص 365؛ ص 391، 10 / 333؛ ص 468، 11 / 11، 12 / 573، 14 / 100؛ ص 128، 15 / 117.

8 ثعلب، مجالس ثعلب، ص 205 - 206.

9 السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين، المزهري في علوم اللّغة وأنواعها، تحقيق محمد أحمد جاد المولى بك ومحمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي، المكتبة العصرية، بيروت، 1406 هـ - 1986 م، 1 / 414؛ الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل، فقه اللّغة وسرّ العربية، تحقيق مصطفى السقا إبراهيم الإيباري ومصطفى شبلي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، 1357 هجري - 1938 م، ص 379؛ ابن فارس، أبي الحسن أحمد بن زكريا القزويني الرازي، الصّاحبيّ في فقه اللّغة العربيّة ومسائله وسنن العرب في كلامها، تحقيق عمر فاروق الطباع، الطبعة الأولى، مكتبة المعارف، بيروت/ لبنان، 1414 هجري - 1986 م، ص 263.

ثم سأنتكلم في هذا البحث عن بعض التطبيقات اللغوية لهذه الظاهرة، التي تُعدّ من أهمّ الظواهر التي تستدعي الوقوف عندها، فهي فنّ من فنون اللّغة يتناقله العرب ويجري على ألسنتهم عفواً وسجياً.

1. ظاهرة الإتياع

قبل تعريف الإتياع لغةً واصطلاحاً لا بدّ من أن أبيّن للقارئ ما المراد بكلمة الإتياع في البحث، لأنّها كلمة مشتركة، لفظها واحد ولها معانٍ متعددة، يستخدم كل معنى في شيء آخرٍ مختلفٍ عن مُشتركه كلفظة "الحال" تستخدم في علم الكلام على أنّها صفة ثبوتية لا توصف بالوجود ولا العدم، فهي واسطة بينهما،¹⁰ وتستخدم في علم النحو بمعنى الوصف الفضلة النكرة الواقعة في جواب كيف،¹¹ وتستخدم في علم التّصوف كما يُعرّفها القوم بأنّها معنى يرد على القلب من غير تعمدٍ منهم، وكما تحلّ بالقلب نزول في الوقت.¹²

فكذلك لفظة الإتياع كثير من يخلط بين معانيها فيبحث عنها في معناها غير المراد ظاناً منه أنّه يتكلّم عن المقصود فكان لزاماً عليّ أن أبيّن ما المراد بلفظة الإتياع وإن أخذت مجالاً من البحث مع تبين بسيط للمعاني غير المرادة هنا لأنّ الأشياء تتميز بأضدادها.

¹⁰ سعيد عبد اللطيف فودة، تهذيب شرح السنوسية (أم البراهين)، دار الرازي، الطبعة الثانية، 1425 هـ - 2004 م، ص 33 - 34.

¹¹ ابن هشام الأنصاري، أبو محمد عبد الله بن يوسف بن أحمد جمال الدين، شرح قطر الندى، مؤسسة الرسالة ناشرون، الطبعة الأولى، 1437 هـ - 2016 م، تحقيق نسيم بلعيد، ص 426.

¹² القشيري، عبد الكريم بن هوازن بن عبد المللك، الرسالة القشيرية، تحقيق عبد الحليم محمود، ومحمود بن الشريف، الناشر دار المعارف، القاهرة، 1431 هـ، 1 / 154.

1.1. ما هو الإِتباع المرادُ من البحث؟

ليس المقصودُ منه الإِتباع الحركي الذي يُعرّف بأنه: مماثلة حركة لحركة أخرى مجاورةٍ لما قبلها أو بعدها مماثلةً تامةً. ومنهم من يُسمّيه ب: "مشاكلة التّهيو"،¹³ أو "التقريب"، يقول ابن جني: "ومن التقريب قولهم: "الحمد لله" و"الحمد لله"¹⁴، فيكسرون الدال تبعاً لكسرة اللام التي بعدها وقرأ بها الحسن، أو يضمون اللام تبعاً لضمة الدال التي قبلها وقرأ بها إبراهيم بن أبي عَبلَة"،¹⁵ ومنهم من يقول أنه ضربٌ من المجانسة،¹⁶ وعند كثير من العلماء المُحدّثين يسمى بـ "الإِتباع الحركي" أو "التوافق الحركي" أو "التوافق الصوتي"، وهو بأنواعه ظاهرةٌ صوتيةٌ تتحقق في الأسماء والصفات والأفعال،¹⁷ والغرض منه طلب الخفة، مثاله: كسر همزة "أُم" إِتباعاً لكسر ما قبلها، فالأصل في همزة "أُم" الضمُّ، ولكن قد تُكسر همزة "أُم" فيقال: "إِم" إِتباعاً لكسر الحرف السّابق عليها في الكلمة التي قبلها، ثم قد تُكسر أيضاً ميم "إِمك" إِتباعاً لكسرة همزتها فُتتبع حينئذٍ الكسر بالكسر، وقد قرئ في قوله تعالى: "مِنْ بُطُونٍ إِتْبَاعِكُمْ"¹⁸ بكسر الهمزة إِتباعاً لكسرة نون "بطون" وكسرت الميم إِتباعاً لكسرة همزتها، وقرأ الكسائي: "من بطون

¹³ عبد الفتاح شليبي، في الدراسات القرآنية واللغوية الإمالة في القراءات واللّهجات العربية، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 2008 م - 1429 هـ، ص 255.

¹⁴ ابن جني، الخصائص، الطبعة الرابعة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2 / 146.

¹⁵ عبد الغفار حامد هلال، اللّهجات العربية نشأة وتطوراً، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثانية، 1414 هـ - 1993 م، ص 297 - 298.

¹⁶ ابن يعيش، يعيش بن علي بن يعيش بن أبي السرايا محمد بن علي أبو البقاء موفق الدين الأسدي الموصلي المعروف بابن يعيش وبابن الصّانغ، شرح المفصل للزحشري، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1422 هـ - 2001 م، 5 / 196.

¹⁷ عبد الغفار حامد هلال، اللّهجات العربية نشأة وتطوراً، ص 297 - 298.

¹⁸ سورة النحل، 14 / 78.

إِمَّهَاتِكُمْ" بكسر الهمزة وفتح الميم في الوصل، أمّا كسر الهمزة فهو على الإبتاع لكسرة نون "بطون"، وأمّا فتح الميم فعلى الأصل¹⁹.

ولا المقصود منه ما يعرف في علم الصرف من إبتاع الحركات بعضها بعضاً في الحروف المتوالية في الكلمة من إبتاع الحرف ما يلائمه في باب الإعلال والإبدال.²⁰ والمثال المشهور في هذا تعليل النحويين لكلمة "مرمي" حيث أصلها "مرموي"، فالقاعدة المشهورة أنّ الواو والياء متى اجتمعتا وكانت الأولى ساكنة والثانية متحركة تُقلب الواو ياء، لإبتاعها الياء في الكلمة، فأصبحت "مرمي" ثم أتبعَتْ حركة ما قبل الياء لحركة مناسبة لها وهي الكسر فأصبح "مرمي".

ولا المقصود منه الإبتاع المشهور في النحو بالتوابع الأربعة من النعت بقسميه الحقيقي والسببي والتوكيد بنوعيه اللفظي والمعنوي والعطف بنوعيه النسق والبيان والبدل بأنواعه المُطابق والبعض من كلّ والاشتمال والغلط والبداء والنسيان، كما هو معروف في موضعه من كتب النحو.²¹

ولا المقصود أيضاً الإبتاع غير المشهور الذي يتناول الإبتاع على المجاورة، أي: التبعية في الإعراب من دون وجود مقتضى نحوي، كقول العرب: "هذا جُحْرٌ ضَبٌّ خَرِبٌ" فالأصل أن يقال: "خرِبٌ" بالرفع صفةً "للجُحر" لأنّ الضب لا يُوصف بالخراب لكنّه حُفِضَ لمجاورته

¹⁹ أحمد عبد العزيز علام، الإبتاع الحركي فيما ليس بإعراب في العربية.

²⁰ ابن الحاجب، عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس أبو عمر جمال الدين الكردي المالكي، الشافية في علمي التصريف والخط، تحقيق صالح عبد العظيم الشاعر، مكتبة الآداب، القاهرة، الطبعة الأولى، 2010 م، ص 88 - ص 93.

²¹ ابن عقيل، بماء الدين عبد الله بن عبد الرحمن بن عبد الله، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، تحقيق علي محمد زينو، مركز الرسالة للدراسات وتحقيق التراث، الطبعة الأولى، 1439 هـ - 2018 م، 3 / 166 - 218.

للمجرور "ضَبَّ" فهذا إعراب بتبعية الجوار لا إعراب لمقتضى نحوي²². ومنه الآية الكريمة :
 وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين²³، على قراءة من قرأ بجر "وأرجلكم"؛ لأنَّ الأرجل
 تُغسَل لا تُمسح، وكان الأصلُ نصبها عطفاً على ما قبلها من قوله تعالى: "فاغسلوا وجوهكم
 وأيديكم..".

إذاً ما النوع المراد من الإتياع؟ هو ذاك النوع الموجود في متن اللّغة وفقهها ويعني نوعاً
 من المتلازمات المتساوية في اللفظ والبناء والقافية،²⁴ والتي سبق وذكرنا أنّ علماءنا تكلموا
 عنه في كتب أو فصول أفردوها فيه، وقد عرّفوه بتعريفاتٍ بيّنا فيها مقصودهم من هذه اللفظة،
 على اختلافٍ بينهم.

1.2. الإتياع لغةً:

"الإتياع من: (تَبَعَ) فالتاء والباء والعين أصل واحد لا يَشِدُّ عنه من الباب شيءٌ، وهو التَّلُؤُ
 والقَفُؤُ. تقول تبعثُ فلاناً إذا تلوتَه وتَبَعْتَه. وأتبعته إذا لحقته. والأصلُ واحد.²⁵ والمتابعةُ أن
 تُتبعه هوك وقلبك، تقول: هؤلاء تُبَعُّ وأتباعٌ، أي: مُتَّبِعوك ومتابعوك على هوك". "وتبعثُ القومَ
 تَبَعاً وتبَاعَةً—بالتفتح— إذا مشيتَ خلفَهُم أو مرُّوا بك فمضيتَ معهم.²⁶ والجمعُ تُبَعٌّ وتُبَّاعٌ
 وتَبَعَةٌ. والتابعةُ: الرَّبِّيُّ من الجنِّ، ألقوه الهاءَ للمبالغة أو لتشنيع الأمر أو على إرادة الداهية.

22 سيبويه، أبي البشر عمرو بن عثمان بن قنبر، الكتاب، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، الطبعة الثالثة، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1408 هـ -
 1988 م، 1 / 436.

23 سورة المائدة، 6 / 6.

24 مستفاد من مقالة الوزن والقافية والإتياع والمزاوجة في متن اللّغة وفقهها، فريد البيدق.

25 أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، الجزء الأول، ص 362 - 363.

26 الخليل بن أحمد الفراهيدي، أبو عبد الرحمن بن عمرو بن تميم البصري، العين، المحقق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، الناشر دار ومكتبة
 الهلال، 1431 هـ، الجزء الثاني، ص 78.

وقال الأزهرى: تَبِعَ نِسَاءً أَيْ يَتَّبِعُهُنَّ، وَجَدْتُ نِسَاءً يَحَادِثُهُنَّ، وَزَيْرٌ نِسَاءً يَزُورُهُنَّ، وَخَلَبَ نِسَاءً إِذَا كَانَ يَخَالِيَهُنَّ".²⁷ فما مرَّ من المعاني اللُّغوية يدلُّ عليه الإِتباع بمعناه الاصطلاحى فى بحثنا ففیه كلمةٌ ستقفو كلمةً أخرى فتأخذ حکمها بأن تكونَ على وزنها ورویها.

1.3. الإِتباع اصطلاحاً:

الكلّ متفق على معنى الإِتباع وأنه يُؤتى به للتأكيد، لكن اختلفوا فى مصاديق هذا الإِتباع فتبعَ ذلك اختلافُهم فى تعريفه وبيان قيوده، فتساهل بعضهم فى عدِّ أغلب ما يراه مؤكِّداً من باب الإِتباع، بينما بالغ بعضهم الآخر فى حصره له فأخرج أمثلة صادقة عليه، والتي ذكرها بعض العلماء فى كتبهم.

فعرّفه ابن فارس بقوله: "الإِتباع على وجهين: أحدهما أن تكون كلمتان متواليتين على رويٍّ واحدٍ، والوجه الآخر: أن يختلف الرويان ثم تكون بعد ذلك على وجهين: أحدهما أن تكون الكلمة الثانية ذات معنى معروفٍ والآخر أن تكون الثانية غير واضحة المعنى، ولا بينة الاشتقاق إلا أنّها كالإِتباع لما قبلها".²⁸

فالإِتباع كما هو ملاحظ عند ابن فارس عام وشامل، وهو جامع غير مانع، فالوجه الأول من التعريف شامل لظاهرة المحاذاة والإِتباع، كقولنا: آتیه بالغدایا²⁹ والعشایا،³⁰ فهو محاذاة،³¹

²⁷ ابن منظور، لسان العرب، الجزء الثامن، ص 27.

²⁸ ابن فارس، الإِتباع والمزاوجة، ص 28.

²⁹ جمع عُذوة: وقت ما بين الفجر وطلوع الشمس.

³⁰ جمع عُشبة: آخر النهار، وهو وقت تمتد من زوال الشمس إلى العتمة.

³¹ كما مر ذكره فى المقدمة، وسبأى مزيد إيضاح له فى موضعه.

وداخل في الوجه الأول على تعريفه؛ لتحقق التوالي واتفاق حرف الروي³²، ومثاله من الإتياع قولهم: هذا وجه حسن بسن، يقال ذلك عند إرادة تأكيد الحسن لوجه شخص ما، وكما هو ظاهر متحقق فيه التتابع واتفاق حرف الروي. ثم ذكر في الوجه الثاني -بعد أن بين أنه ما اختلف فيه الرويان-: أن تكون الكلمة الثانية ذات معنى معروف، أي: لو أفردت لوحدها، وقد لا يكون لها معنى لو أفردت، فلذا لا تأتي إلا مؤكّدة للكلمة التي تبعثها، ولا تذكر وحدها، وهذا ما أراده في تكملة الوجه الثاني. فشمّل كلامه ما فيه حرف العطف نحو: حيّاك الله وبيّاك، وما الكلمة الثانية فيه لو انفردت لأدّت معنى لوحدها نحو قولهم: أخذ في كل فنّ وفنّ،³³ وما الكلمة الثانية فيه لو انفردت لم تعط معنى لوحدها نحو: حسنٌ بسنّ، وما الكلمة الثانية فيه توكيداً للأولى لكنّها لا تذكر مفردة عنها، كما يقال: يومٌ عَكَيْكَ أَكَيْكَ، ويومٌ عَكَ أَكُّ، أي: شديد الحرّ، والعكيك بمعنى الأكيك لكنّه لا يفرد عنه، وغيرها من أنواع الإتياع.

وعرّفه أبو علي الفارسيّ قريباً من تعريفه في كلا كتابيه³⁴ حيث قال: "الإتياع على ضربين: فضرِبٌ يكون فيه الثاني بمعنى الأول فيؤتَى به تأكيداً لأنّ لفظه مخالفٌ للفظ الأوّل وضرِبٌ فيه معنى الثاني غير معنى الأول".

وقصد أبو علي بالضرِب الثاني -الذي يكون فيه معنى الثاني غير معنى الأول- إمّا المحاذاة³⁵ أو الإتياع في بعض أمثله، نحو: حيّاك الله وبيّاك، أو ما لو أفردت الكلمة التابعة

³²وقد أوضحنا في ديباجة المقالة معنى حرف الروي.

³³الفرق يجمع على فنون بمعنى العلوم، والفنن: الفرع والغصن أو ما تشعب منه، ويجمع على أفنان. أي: جمع من مختلف أصول العلوم وفروعها.

³⁴أبو علي القالي، الأمالي، 208/2؛ الإتياع، أبو علي القالي، ص 71.

³⁵وقد يكون تعريف أبو علي القالي غير مانع لعدم منعه من دخول ظاهرة المحاذاة، وقد يكون ممن يتساهلون في عد ظاهرة المحاذاة تحت ظاهرة الإتياع، وقد مرّ في المقدمة ذكر من يتساهل في عد ظاهرة المحاذاة تحت ظاهرة الإتياع، وحينئذ يكون الحد جامعاً مانعاً لهما.

لكان لها معنى تختص به عن الكلمة المتبوعة، وعلى كلٍِّ فالتعريف على الضرب الثاني غير مانع حيث دخل فيه المحاذاة كما رأينا. وقال عن الضرب الأول بأنه إتياع لأن لفظه مخالف للفظ الأول ك: حسن بسن، فإن لفظ "بسن" وإن كان توكيداً لمعنى الأول إلا أنه مخالف له في لفظه، فلو وافقه في لفظه لكان توكيداً لفظياً، ولا يكون الكلام عنه في مبحثنا هنا، كقولنا: هذا رجل حسن حسن، فخرج التوكيد اللفظي بهذا الكلام، والتوكيد اللفظي قطعاً يخالف هذا النوع من الإتياع.

وعبر قريباً من هذا المعنى أبو الطيب اللغوي حيث قال: "وإنما قرنا الإتياع بالتوكيد لأن أهل اللغة اختلفوا فبعضهم جعلوها واحداً وأكثرهم اختاروا الفرق بينهما فجعلوا الإتياع ما لا تدخل عليه الواو نحو قولهم: عطشانٌ نطشانٌ، وشيطانٌ ليطانٌ، والتوكيد ما دخل عليه الواو نحو قولهم: "هو في حلٍ وبلٍ" و"أخذ في كلِّ فنٍّ وفننٍ" ونحن بحمد الله نذهب إلى أن الإتياع ما لم يختص به بمعنى يمكن إفراده به، والتوكيد ما اختص بمعنى وجاز إفراده، والدليل على صحة قولنا هذا أنهم يقولون: هذا جائع نائع، فهو عندهم إتياع ثم يقولون في الدعاء على الإنسان: "جوعاً ونوعاً" فيدخلون الواو وهو مع ذلك إتياع: إذ كان محالاً أن تكون الكلمة مرةً إتياعاً ومرةً غير إتياع فقد وضح أن الاعتبار ليس بالواو وثبت ما حدّدناه به".³⁶

فعلى كلام أبي الطيب نحو: "أخذ في كل فنٍّ وفننٍ" مما فيه الواو لا يعتبر عند أصحاب هذا القول³⁷ من الإتياع، بل هو توكيد، فجعل الإتياع ما خلا مثاله عن الواو والتوكيد ما دخله الواو، وهو إخراج لأمثلة كثيرة من الإتياع ذكرها العلماء في كتبهم وبيّنوا أنها من هذه الظاهرة.

³⁶ أبي الطيب اللغوي، الإتياع، ص 2 - 3

³⁷ وهم الكسائي وأبو عبيد في غريب الحديث، ومن تبعهم.

فنحو: "أقبل الحاجّ والداج" إتباع عند أبي الطيّب مع وجود الواو لأنها لا تُفرد عند التكلم فلا يقال: أقبل الداج، ولا صلة بين الحجّ والدجّ، مع أنّه غير إتباع عند الكسائيّ لمكان الواو في الكلام، وسيأتي كلام الكسائيّ في هذا. وقد عرّف الإِتباع بتعريفٍ أخصرّ ويدل على الإجمال ابنُ فارس نفسه في كتابٍ آخر حيث قال: وهو أن تتبع الكلمة الكلمة على وزنها أو رويها إشباعاً وتأكيذاً.³⁸

وقد عبّ السّيوطي على هذا التعريف بعد أن ذكره ناقلاً عن الكسائيّ فقال: وأمّا حديث آدم عليه السّلام: أنّه استحرم حين قُتل ابنه، فمكث مئة سنةٍ لا يضحك، ثمّ قيل له: حيّاك الله³⁹ وبياك، قال: وما بياك؟ قيل: أضحكك، فإنّ بعض النّاس يقول في بياك: إنّهُ إتباع، وهو عندي -على ما جاء تفسيره في الحديث- أنّهُ ليس بإتباع، وذلك أنّ الإِتباع لا يكاد يكون بالواو، وهذا بالواو، ومن ذلك قول العباس في زمزم: "هي لشارب حلّ وبلّ"، فيقال إنّهُ أيضاً إتباع، وليس هو عندي كذلك لمكان الواو.⁴⁰

ونقل السّيوطي كلام الكسائيّ يدلّ على أنّه يرتضيه لكنّه لم ينكر سوى الإِتباع الذي يكون بالواو وبقية أقسام الإِتباع يُقرّها، حتّى أنّه قال بعد ذكره تعريف الإِتباع -ناقلاً إياه عن ابن فارس-: "وقد ألف ابنُ فارس المذكورُ تأليفاً مستقلاً في هذا النوع، وقد رأيته مرتباً على حروف المعجم، وفاته أكثر ممّا ذكره، وقد اختصرتُ تأليفه، وزدتُ عليه ما فاته في تأليف

38 ابن فارس، الصّاحبي في فقه اللّغة، ص 263

39 قيل: حيّاك ملكك، وقيل: أبقاك، ويقال: اعتمدك بالملك، وقيل: أصلحك، وقيل: قرّبك؛ الأخيرة حكاهما الأصمعي عن الأحمر.

وقال أبو مالك في معنى بياك غير الموضح في الأعلى: بياك قرّبك؛ وأنشد: بيّا هُتم، إذ نزلوا، الطّعما... الكيّد والمُلحاء والسّناما. انظر لسان العرب لابن

منظور، 14 / 100

40 السّيوطي، المزهر في علوم اللّغة وأنواعها، 1 / 415

لطيف، سمّيته: "الإلماع في الإتياع".⁴¹ مع أنّ ابن فارس بالغ في عدّ كثير من الأمثلة من باب الإتياع، فطالما أنّه استدرك على ابن فارس فهذا يدلّنا على أنّ أنواع الإتياع غير محصورة عنده في نوع واحد كما سيأتي في تعريف غيره.

وعرّف الإتياع حسين عيضة من المعاصرين التقفي بمعنى أخصّ لم يرتضِ إطلاقه على عمومه، مبيّناً أنّ ليس كلُّ ما ذكره ابن فارس في كتابه داخلاً في باب الإتياع اللغوي مدّعياً استقرّاه لآراء العلماء قديماً وحديثاً، فقال: "هو أن تتبع كلمة أو أكثر كلمة أخرى، لا معنى لها في ذاتها، وتقويها، وتنسجم معها صوتياً".⁴²

وأصحاب هذا القول يذكرون ضوابط حتى تُقبَل الكلمة وتندرج في سلك الإتياع، فمن ضوابطهم:

1- يُميّز الإتياع عن كلّ من الترادف والتوكيد أنّه لا يفيد معنى إذا كان منفرداً.

أي الكلمة الثانية في الإتياع التابعة للكلمة الأولى تتميز عن كلّ من الترادف والتوكيد أنّها لو أفردت عن تابعتها لم يكن لها معنى. ويمكن أن يفهم الشرط بشموله لشيئين لا يلزم من تحقق ما في أحدهما اختلال الشرط المذكور هنا، وهو أن نعتبر مفهوم المخالفة من الشرط، فيكون عندي قسمان: أحدهما ألاّ يمكن للكلمة أن تنفك عن تابعتها أصلاً سواء كان لها معنى في نفسها أو لا، الثاني أن يمكن أن تُفرد عن تابعتها، ولكنّها بحيث لو أفردت لم يكن لها معنى،

⁴¹السيوطي، المزهري في علوم اللغة، 1 / 414، والظاهر أن كتابه الإلماع في الإتياع لم يطبع بعد فلم أجد له أثراً على مواقع الانترنت بعد كثرة بحث وجهد.

⁴² شريهان حسين عيضة التقفي، الإتياع اللغوي دراسة تطبيقية على كتاب الإتياع والمزاوجة للعلامة أبي الحسين أحمد فارس.

وعلى كلٍّ أيًّا كان مراد الشارط⁴³ فهذا شرط قاسٍ ومجحفٌ في حقِّ هذه الظاهرة لأنَّه سيخرج كثيراً من الأمثلة التي اتَّفَق العلماء على ذكرها في كتبهم تحت هذه الظاهرة. وقد مرَّ معنا من الأمثلة التي اعتمدها بعض العلماء خلافاً لما ذُكر في هذا الشرط.⁴⁴

ب- إذا كان للكلمة الثَّانية نفسُ دلالة الكلمة السَّابقة عليها، ويمكن إفرادها في معاجم اللُّغة فهي من باب التَّرادف.

وشاهدُ هذا الشَّرط قولُ السيوطيِّ - شارحاً الفروق بين الإِتباع ومشا بهه- ناقلاً عن التَّاج السَّبكيِّ في شرح منهاج البيضاويِّ: ظنَّ بعض الناس أنَّ التابع من قبيل المترادف؛ لشبَّهه به، والحقُّ الفرق بينهما؛ فإنَّ المترادفين يفيدان فائدةً واحدةً من غير تفاوت، والتَّابع لا يفيد وحدَه شيئاً، بل شرط كونه مفيداً تقدُّم الأول عليه كذا قاله الإمام فخر الدِّين الرازي.⁴⁵

وآخر جملة من قوله: "التابع لا يفيد شيئاً وحده"، شرط مهم قد يعدُّ من ذاتيات الإِتباع عند بعضهم، وقد مرَّ قريباً منه رأيُ أبي الطَّيِّب في هذا أنَّ الإِتباع ما لم يختصَّ به بمعنى يمكن إفراده به وإلا كانت توكيداً. وقد يكون ترادفاً كما ذكر هنا ويمكن أن نعطي مثاله في قولنا: هذا سيف مهنَّد صارم، فالمهنَّد والصَّارم كلاهما اسمان من أسماء السَّيف، لكن المهنَّد يدلُّ على مكان صنعه وهو الهند -زيادةً على معناه الأصليِّ- فلذلك يُسمَّى بالمهنَّد، والصَّارم يدلُّ

⁴³ لأنَّه في الحقيقة ما ذكر من هذين القسمين ما هو إلا فهم مُتملِّ لكلامهم قد لا يعنونه أو لم ينتبهوا له أصلاً، لكنَّا في مقام التفصيل والنقد والبيان فلا بدَّ سير الأقسام المحتملة.

⁴⁴ كمثال: حتياك الله وبتياك، فإن الكلمة الثَّانية فيه لو أفردت لكان لها معنى لوحدها.

⁴⁵ السيوطي، المزهري في علوم اللُّغة، 1 / 425.

على شدة القطع كذلك، فهذه المعاني الملاحظة فيهما وإمكان إفرادهما كان هذا ترادفاً⁴⁶ لا إتباعاً ولا توكيداً.

ج- إذا كان للكلمة الثانية دلالة مستقلة وهذه الدلالة تضيف معنى جديداً، أو تؤكّد المعنى السابق عليها فهي من باب التوكيد.

يؤيده ما ذكره السيوطي في كتابه ناقلاً عن السبكي: والفرق بينه -أي بين الإتباع المراد- وبين التأكيد أنّ التأكيد يفيد مع التقوية نفي احتمال المجاز، وأيضاً فالتابع من شرطه أن يكون على زنة المتبوع، والتأكيد لا يكون كذلك.⁴⁷

وهذا في التوكيد المعنوي لا اللفظي كما هو واضح لأنّ التوكيد اللفظي لا بدّ قطعاً أن يكون على زنة متبوعه ولا يفيد نفي احتمال المجاز ولا أيّ معنى زائد عن متبوعه، مثال التوكيد المعنوي قولنا: "مرّ الرئيس نفسه من هذه الجادة"، حيث أنّا لو قلنا: "مرّ الرئيس من هذه الجادة" وسكتنا .. لاحتل الكلام أنّه مرّ مستشاره الكبير أو مرّ جيشه ونحن تجوّزنا في إطلاق اسم الرئيس لكونهم تابعين له، لكن عندما نؤكّد بقولنا: الرئيس نفسه، فنحن هنا نفي احتمال المجاز أبداً.

د- إن كانت الكلمة الثانية مفرغةً من أيّ دلالة معجميّة، ولا يمكن أن تُفرد بمعنى معجمي مستقلّ، فهي من باب الإتباع إضافة إلى شرطيّ الوزن والرّويّ.

⁴⁶ ومعلوم أن هذا القول مبني على من يقول بترادفها، بخلاف من يرفض ذلك كالغزالي وابن جزّي الكلبي، انظر "محكّ النظر" طبعة دار المنهاج ص 69، وانظر تقريب الوصول لعلم الأصول، ص 19.
⁴⁷ السيوطي، المزهري في علوم اللغة، 1 / 416.

وقد ذهب لهذا أيضاً الأمدى⁴⁸ فيما نقله عنه السيوطي في كتابه أنّ التّابع لا يفيد معني أصلاً، ولهذا قال ابن دريد: سألتُ أبا حاتم عن معنى قولهم: "بسّن"، فقال: لا أدري ما هو، لكن ردّ عليه السّبكي بأنّ التّحقيق أنّ التّابع يفيد التّقوية، فإنّ العرب لا تضعه سدّى وعلل جهل أبي حاتم بمعنى "بسّن" -عندما سأله ابن دريد- بأنّ هذا لا يضرب، وأنّ مقتضى قوله أنّه لا يعلم معناه أي: له معنى لكنّه لا يعرفه.⁴⁹

وكما ذكرنا أنّ بعضهم كان عدل من أصحاب هذا القول عندما قال: إنّ الكلمة الثّانية قد يكون لها دلالة معجمية -ولا حرج- بشرط ألاّ يمكن أفرادها حينئذٍ وإلا خرجت عن حدّ الإتياع، وللعلماء في هذا المجال أقوالٌ وأخذٌ وردٌ نرجو أن نكون قد عكسنا صورة مهمّة عنها تفيد القارئ وتعينه على الفهم.

1.4. فائدة الإتياع:

روي أنّ بعض العرب سئل عن ذلك فقال: هو شيء نبتد به كلامنا -أي: نوّكده به- ونقويّه ونثبته، يقال: وتدث الوتد أتده وتدأ إذا أثبته في حائط أو أرض فأنا واتد وهو موتود والواتد أيضاً المنتصب الثّابت.⁵⁰ قال السيوطي في كتابه ناقلاً عن ثعلب في أماليه: قال ابن الأعرابي: سألت العرب أيّ شيء معنى شيطان ليطان؟ فقالوا: شيء نتد به كلامنا: نشده.⁵¹

فغرض الإتياع الأول والأخير هو تأكيد معنى الكلمة المراد إيصالها.

⁴⁸حقيقةً منهم من يشترطه هذا الشرط لوحده في تحقّق الإتياع، ومنهم من يقول بأن ما ذكر من هذا الشرط هو أحد أنواع الإتياع.

⁴⁹وذلك تبعاً لقاعدة: عدم العلم بالشيء لا يعني علماً بالعدم، أي لا يعني علماً بعدمه، فجهل أبي حاتم بمعنى "بسّن" لا يعني أنه ليس للكلمة معني؛

السيوطي، المزهري في علوم اللغة، 1 / 414 - 416.

⁵⁰ أبو الطيّب اللّغوي، الإتياع، ص 2؛ ابن فارس، الصّاحبي في فقه اللّغة، ص 263

⁵¹ السيوطي، المزهري في علوم اللغة، 1 / 416.

1.5. أمثلة الإتياع مع بيانها:

آن لنا الآن أن نخرج من هذه الاختلافات في معنى الإتياع ونذكر أمثلة تزيد هذا المبحث وضوحاً سواء كانت هذه الأمثلة متفقاً عليها عند الجميع أم مختلفاً في بعضها عندهم.

قولهم: القوم في هَيْاطٍ ومِيَاطٍ: أي في صخبٍ وشَرٍّ وجَلْبَةٍ.

ذهب القوم شَدَرَ مَدَرَ: تفرَّقوا وذهبوا في كلِّ جهة.

جاء بالطَّمِّ والرِّمِّ: إذا جاء بالمال الكثير.

فلانٌ فقيرٌ وقيرٌ: أي فقير أثقله الدَّين.

فلانٌ لا يُدالس ولا يُحالس: أي لا يخادع ولا يغدر.

فلانٌ شحيحٌ تحيحٌ: إذا سُئِلَ شيئاً تَنَحَّحَ كرهاً للعتاء.

رجل هاعٌ لاعٌ: أي جبانٌ قليل الصَّبر.

مكان حَرَبٍ يباب: الذي ليس فيه أحد.

يوم عَكِيكٍ أَكِيكٍ: أي شديد الحرِّ.

شيطان لَيْطَانٍ: أي لَصُوقٌ لازمٌ للشَّرِّ؛ من قولهم: لاطَ حُبُّهُ.

وهذا القدر من الأمثلة كافٍ، ومن أراد الاستزادة فليرجع لكتب الإتياع والتعليقات عليها.

معظم هذه الأمثلة لا تستخدم اليوم. ومع ذلك ، فقد ظهر في دراسات مختلفة. من المفيد معرفة هذه الأمثلة حتى يمكن إجراء تحليل الجملة.

1.6. الإِتباع في لغة العامّة:

كما كان الإِتباع من أساليب سلفنا العربي في كلامهم كذلك أسلوبه جرى على ألسنة الخلف من أبنائهم، فإلى يومنا هذا هناك ألفاظٌ في العاميّة السُوريّة مثلاً نَبُدُ بها كلامنا لنزيده قوةً وتأکیداً، ومن هذه الألفاظ قولنا للدّار الفسيحة: "دار سَيّاحٍ نَبّاحٍ" فكأنّ أهله يسبحون فيه لسعته⁵²، وتنوح لذلك أغصان شجره⁵³، ويقول الشاميون للمرأة كثيرة الخروج والولوج: "أنت شطّاطة نطّاطة"، ولنا ألفاظٌ إِتباعٍ قريبةٌ جداً من إِتباع أجدادنا من العرب حيث كانوا يقولون في ماء زمزم مثلاً: "هي لشاربٍ حلٌّ وبلٌّ" ونحن الآن نقول: "هو لك حلالٌ زُلّالٌ"، والزُّلال: الصافي كالماء، أي هو لك حلال لا تشوبه شائبة، ومن الألفاظ الموروثة عنهم تماماً قولنا: "هنيئاً مريئاً" للقائم عن الطعام، ومن الإِتباع العامي بلفظين بعد المتبوع قولهم في الرجل الخبيث النّبِيث: "فلانٌ جِلْسٌ مِلْسٌ نِجْسٌ"⁵⁴.

وأمثال ألفاظ الإِتباع في كلام العامة كثيرٌ لو أردنا تتبعه، وقد اكتفينا بالإشارة إلى أهمّها وبعض أقسامها.

⁵² للمبالغة في سعة الدار ووسعها، يقال: ساح في البلاد إذا جال فيها للسياحة والتنزه.

⁵³ ناح، ينوح، نُوحاً ونُوحاً ونياحاً ونياحةً ومناحةً، يقال: ناحت الأغصان إذا تمايلت.

⁵⁴ مستفاد من مقدمة المحقق عز الدين التنوخي لكتاب الإِتباع لأبي الطيب اللغوي بتصرف.

1.7. كيف يرد الإلتباع في اللّغة التّركية؟

كما ذكرنا من قبل أنّ هذه الظاهرة لكثرتها وأهميتها قد شاركت العجم العرب في ذلك، واللّغة التّركية إحدى اللّغات التي تحتوي أمثلة كثيرةً شاهدةً على ذلك، بل وتشمل أنواعاً لا تندرج أمثلتها تحت الإلتباع في اللّغة العربيّة، وتندرج هذه الأمثلة تحت أقسامٍ مندرجةٍ تحت باب مسمّى عندهم بـ: "ikileme"،⁵⁵ ومعناه في التّرجمة اللّغويّة: التّشبيهُ أو التّعبيرُ التّكراري، ومعناه اصطلاحاً: أن تتبع الكلمة كلمةً قبلها بغاية توكيدها أو بغاية إضافة معنى الحيويّة والجمال لها... نشير هذا الجزء إلى الدراسات التي أجريت باللّغة التّركية.⁵⁶

الخاتمة

توضّح لنا ممّا سبق نقاطٌ معيّنة توصل إليها البحث، نجملها فيما يلي:

أولاً: أنّ ظاهرة الإلتباع ظاهرة أصيلة شائعة في لغة العرب، لم ينكرها أحد كما حصل في ظواهر لغوية أخرى كالترادف والاشتراك اللفظي.

ثانياً: وأنها لشيوعها غير خاصّة بلغة دون أخرى، كما رأينا في الإلتباع في اللّغة التّركية.

⁵⁵ Bkz.: Şahbender Çoraklı, "Türkçenin Yaratma Gücü: İkilemeler", Atatürk Üniversitesi Araştırma Enstitüsü Dergisi, Sayı 17, Erzurum 2001.

⁵⁶ Geniş bilgi için bakınız: Nevin Karabela. "Arap Dilinde İtba", Ekev Akademi Dergisi Yıl: 7 Sayı: 14 (Kış 2003), Erzurum, 229-236; Mehmet Hakkı Suçin. Arapça Çeviride Sözcük ve Kalıplaşmış İfadeler Düzeyinde Genel Eşdeğerlik Sorunları, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2004; Mehmet Hakkı Suçin. "Türkçe ve Arapça İkilemelerde Sözcük Dizilişi ve Ses Benzeşmesi" Ekev Akademi Dergisi Yıl: 10 Sayı: 28 (Yaz 2006), Erzurum, 229-236; Emine Bağmanacı. "Arap Dilinde İkilemeler ve Öğretimi" Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü. Ankara 2012.

ثالثاً: أنّ فيها انسجماً صوتياً متحقّقاً عند النطق بها، وإن كان غرض الإبتاع الأسمى - كما قلنا- هو توكيد اللفظة المراد إيصال معناها، سواء كانت اللفظة المؤكدة لها معنى أم لا.

رابعاً: أنّ الإبتاع تكون فيه الكلمة الثّانية دائماً تابعة للأولى، لأننا كما قلنا إنّ غرض الإبتاع الأسمى هو التوكيد والمؤكّد لا يسبق مؤكّده، أمّا غيرها من الظواهر اللغوية فلا يشترط فيها ذلك.

خامساً: أنّه يشترط فيها أن تكون الكلمة الثانية عقب الكلمة الأولى التي تتبعها وتأتي لتوكيدها، وذلك بيّن من اسم الظاهرة "الإبتاع".

سادساً: أنّها لا تكون إلّا في الأسماء كما مرّ معنا من الأمثلة، بخلاف غيرها من الظواهر فقد تكون في الاسم والفعل، وقد يكون نطاقها شاملاً لأنواع الكلمة الثلاثة.

سابعاً: أنّ الإبتاع المراد من بحثنا نوع معيّن من أساليب اللّغة لا ينبغي الخلط بينه وبين غيره من الإبتاع الحركي أو النحوي المعروف، وأنّ مفهوم الإبتاع نفسه مختلف فيه بين العلماء في بعض نقاطه، وكأنه كان غير واضح تمام الوضوح عند بعضهم الآخر.

المصادر

ابن الحاجب، عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس أبو عمر جمال الدين الكردي المالكي. الشّافية في علمي التصريف والخطّ. تحقيق: صالح عبد العظيم الشّاعر، القاهرة: مكتبة الآداب، الطّبعة الأولى، 2010.

ابن جزى الكلبي، أبو القاسم محمد بن أحمد الغرناطي المالكي. تقريب الوصول إلى علم الأصول. تحقيق أبي المعز محمد علي فركوس، بيروت: دار ابن حزم، 2019.

ابن جنّي، أبو الفتح عثمان بن جنّي الموصليّ. سرّ صناعة الإعراب. بيروت: دار الكتب العلميّة، 2000.

ابن جنّي، أبو الفتح عثمان بن جنّي الموصليّ. الخصائص. الطبعة الرابعة، كاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 2010.

ابن دريد، أبو بكر الحسن الأزديّ. جمهرة اللّغة. تحقيق رمزي بن منير بعلبكيّ، بيروت: دار العلم للملايين، 1987.

ابن سيده، أبو الحسن إسماعيل المرسيّ. المخصّص. تحقيق خليل إبراهيم جفّال، بيروت: دار إحياء التّراث العربيّ، 1996.

ابن عقيل، بهاء الدّين عبد الله بن عبد الرّحمن بن عبد الله. شرح ابن عقيل على ألفيّة ابن مالك. تحقيق، عليّ محمّد زينو، مركز الرّسالة للدراسات وتحقيق التّراث، 2018.

ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكريا القزوينيّ الرّازيّ. الإيتباع والمزوجة. تحقيق كمال مصطفى، مصر: مكتبة الخانجي 1947.

ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكريا القزوينيّ الرّازيّ. الصّاحبيّ في فقه اللّغة العربيّة ومسائلها وسنن العرب في كلامها. تحقيق، عمر فاروق الطّباع، بيروت: مكتبة المعارف، 1986.

ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكريا القزوينيّ الرّازيّ. مقاييس اللّغة. تحقيق عبد السّلام محمد هارون، بيروت: دار الفكر، 1979.

ابن منظور، محمد بن مكرم بن عليّ أبو الفضل جمال الدّين الأنصاريّ. لسان العرب، بيروت: دار صادر، الطبعة الثّالثة، 1414 هـ.

- ابن هشام الأنصاريّ، أبي محمد عبد الله بن يوسف بن أحمد جمال الدين. شرح قطر التّدى. تحقيق نسيم بلعيد، بيروت: مؤسّسة الرّسالة ناشرون، 2016.
- ابن يعيش، أبو البقاء موقّق الدّين الأسدّي الموصليّ. شرح المفصّل للتّرمذشرّيّ. بيروت: دار الكتب العلميّة، 2001.
- أبو الطّيب اللّغويّ، عبد الواحد بن عليّ الحلبيّ. الإِتباع. تحقيق عز الدين التنوخي، دمشق: مجمع اللّغة العربيّة، 1916.
- أبو عليّ القالي، إسماعيل بن القاسم. الإِتباع. تحقيق كمال مصطفى، مصر: مكتبة الخانجي، 1431هـ.
- أبو عليّ القالي، إسماعيل بن القاسم. الأُمالي. تحقيق محمد عبد الجواد الأصمعيّ، الطّبعة الثّانية، بيروت: دار الكتب المصريّة، 1987 م.
- أحمد عبدالرحمن سالم بالخير. "ظاهرة الإِتباع في العربيّة دراسة تحليليّة"، مجلة التّراث العربيّ، العدد 114، دمشق: 2009.
- الأزهريّ، محمد بن أحمد بن أبو منصور الهرويّ. تهذيب اللّغة. تحقيق محمد عوض مرعب، بيروت: دار إحياء التّراث العربيّ، 2001.
- الثّعاليّ، عبد الملك بن محمد بن إسماعيل المعروف بأبي منصور. فقه اللّغة وسر العربيّة. تحقيق مصطفى السّقا إبراهيم الإيباري ومصطفى شبلي، مصر: مطبعة مصطفى البايّ الحلبيّ وأولاده بمصر، 1938.

ثعلب، أبو العباس أحمد بن يحيى بن زيد بن سيار. مجالس ثعلب. تحقيق عبد السلام محمد هارون، الطبعة الثانية، مصر: دار المعارف، 2008.

حسن معوض سليمان. ظاهرة الإتياع في اللغة العربية. كلية دار العلوم، جامعة القاهرة 2009،

الزابط: <https://www.academia.edu>

الخليل بن أحمد الفراهيدي، أبو عبد الرحمن بن عمرو بن تميم البصري. كتاب العين. تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1431 هـ.

سائر عادل دندش. ظاهرة الإتياع والمزوجة وأثرها في الأمثال العربية. جامعة تشرين، دمشق: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2008 م.

سعيد عبد اللطيف فودة. تهذيب شرح السنوسية (أم البراهين). أردن: دار الرازي، الطبعة الثانية، 2004.

سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر. الكتاب. تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، الطبعة الثالثة، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1988.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين. المزهري في علوم اللغة وأنواعها. تحقيق محمد أحمد جاد المولى بك ومحمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد الجاوي، بيروت: المكتبة العصرية، 1986.

شريهان حسين عيضة الثقفي. الإتياع اللغوي دراسة تطبيقية على كتاب الإتياع والمزوجة للعلامة أبي الحسين أحمد فارس. النشر: 2017، الزابط:

<https://graduatestudies.kau.edu>

عبد العزيز علام، أحمد محمد، "الإتباع الحركي فيما ليس بإعراب في العربية". رياض: مجلة الجمعية العلمية السعودية العربية، 1453 هـ.

عبد الغفار حامد هلال. اللهجات العربية نشأة وتطوراً. القاهرة: مكتبة وهبة، الطبعة الثانية، ، 1993.

عبد الفتاح شليبي. في الدراسات القرآنية واللغوية الإمالة في القراءات واللهجات العربية، بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1429.

الغزالي، زين الدين أبو حامد محمد بن محمد، محك النظر، بيروت: دار المنهاج، 2016.

الفارابي، أبو إبراهيم إسحاق بن إبراهيم بن الحسين. معجم ديوان الأدب. تحقيق أحمد مختار عمر، مراجعة إبراهيم أنيس، القاهرة: طبعة مؤسسة دار الشعب للطباعة والنشر، 2003.

فريد بئدق. الوزن والقافية والإتباع والمزاوجة في متن اللغة وفقهها، شبكة الألوكة، الرابط:

<https://www.alukah.net>

القشيري، عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك. الرسالة القشيرية. تحقيق عبد الحلیم محمود، ومحمود بن الشريف، القاهرة: الناشر دار المعارف، 1431 هـ.

نورة صالح الزهراني. "ظاهرة الإتباع في اللغة العربية". دمنهور: مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات، العدد الخامس، الجزء الثاني، 2020.

الهروي، أبو عبيد القاسم بن سلام. غريب الحديث. تحقيق حسين محمد محمد شرف،
مراجعة عبد السلام هارون، القاهرة: الناشر الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، الطبعة
الأولى، 1984.

Kaynakça

- Ahmed, 'Abdurrahman Salim b. Hıyr. "Zâhiratu'l- İtba' fi'l-Arabiyye dirase tahlîliyye", *Mecelletu't-Turâsi'l-Arabi*, sayı 114, Dimaşk: 2009.
- 'Abdulaziz 'Allâm, Ahmed Muhammed. *el- İtbaa'u'l-Haraki fi ma leyse fi İrabi'l-Luğa*, Riyâd: Mecelletu'l-cemiyyeti'l-ilmiyyeti's-Su'ûdiyyeti'l-Arabiyye, 1431.
- 'Abdulfettah Şelebi,. *fi-Dirâsâti'l-Kur'âniyye ve-Luğeviyye; el-İmâle fi-l Kıraat ve-l Lehecât*, Beyrut: Dar ve Mektebetu Hilal, 2008.
- 'Abdulğafûr Hâmîd hilâl. *el-Lehecâtu'l-'Arabiyye Neş'eten ve Tatavouran*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 2. Baskı, 1993.
- Bağmancı, Emine. "Arap Dilinde İkilemeler ve Öğretimi" Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2012.
- Ebu Ali Farisî. *el-Hucca li'l-kurra's-seb'*. Nşr. Bedir Eddin Kahevci ve Beşir Coycabi, 2. Baskı, Beyrut: Daru'l-Me'mun lil-Turas, 1993.
- Ebû 'Ali el- Kâlî, İsmail b. el-Kâsım. *el-Emâlî*. Nşr. Muhammed Abdulcevvâd el-Asma'î, Beyrût: Daru'l-Kutubî'l-Mısriyye, 1987.
- Ebu't-Tayyib el-Luğavî. *el-İtba'*. Nşr. İzzüddin et-Tunihî, Dimaşk: Mecme'u'l-luga'l-Arabiyye, 1916.
- Ezheri, Muhammed b. Ahmed b. Ebu Mansur el-Herevi. *Tehzibu'l-Luğa*. Nşr. Muhammed Uvad Murab. Beyrût: Daru İhyai't-turâsi'l-Arabi, 2001.
- Farabi, Ebû İbrahim İşhak b. İbrahim. *Mu'cemu Divani'l-Edep*. Nşr. Ahmed Muhtar Ömer, Müracaa: İbrahim Enis. Kahire: Müessese Daru's-Şa'b, 2003.

- Ferid Baydak. *el-Vezn ve'l-İtba' ve-l Müzâvece fi Metni'l-luğa ve fikhuha*. el-Elüka sitesi, Link: <https://www.alukah.net> 08.12.2021.
- Ġazzâlî, Zeynuddîn Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *Miheku'n-Nazar*. Beyrût: Daru'l-Minhâc, 2016.
- Ġalil b. Aĥmed el-Ferahidi, Ebu-Abdurrahman b. Amr b. Temim. *Kitâbu'l-Ayn*. Nşr. Mehdi el-Maĥzumi ve İbrahim el-Samurrai, Beyrût: Daru Mektebeti'l-Hilal 1431.
- Ġamid Hilal, Abdülġaffar. *el-Lehecatu'l-Arabiyye neş'eten ve tatavouran*, Kahire: Vehbe Kütüphanesi, 2. Baskı, 1993.
- Ġasan Mu'avviz Süleyman. *Zahiratu'l-İtba' fi'l-Luğa'l-Arabiyye*. Kahire: Kulliyetu Dari'l-'Ulûm, Kahire Üniversitesi 2009.
- Herevi, Ebu 'Ubeyd el-Ġasım b. Sellam. *Garibu'l-hadis*. Nşr. Hüseyin Muĥammed Muĥammed Şeref, Müraca: Abdussalam Harun. Kahire: el-Hey'e'l-Amme li-Şuûni'l-Matba'î'l-Emiriyye, 1984.
- İbn 'Aĥîl, Bahaddin Abdullah b. Abdurrahman b. Abdullah. *Şerhu Elfiyyeti İbn-i Mâlik*. Nşr. Ali Muĥammed Zeno, Beyrût: Muessesetu'r-Risale en-naşîrîn, 2018.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Fetĥ Osman b. Cinni. *el-Hasâis*. Kâhire: el-Heyetu'l-Mısriyye, 4.Baskı, 2010.
- İbn Cinnî, Ebu-l Fetĥ Osman b. Cinni. *Sirru Sina'atu'l-İ'rab*. Beyrut: Nşr. Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2000.
- İbn Cüzzî el-Kelbî, Ebu'l-Ġasım Muĥammed B. Aĥmed el-Ġırnâtî el-Malikî, *Takrîbu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Uşûl*, Tahk: Ebu'l-Muiz Muhammed Ali Ferkûs, Beyrût: Daru İbn Hazm, 2019.
- İbn Düreyd, Ebu Bekir el-Ġasan el-Ezdî. *Cemheretu'l-luğa*. Nşr. Remzi b. Münîr, Beyrut: Daru'l-İlm lil-Melâyin, 1987.
- İbn Fâris, Ebu Ġasan Aĥmed b. Zekerîyye el-Ġazvinî er-Razî. *el-İtba' ve'l-Müzavece*. Mısır-Baġdat: Nşr. Kemal Mustafa, Mektebetu Hancı, 1947.

- İbn Fâris, Ebu Hasan Ahmed b. Zekeriyye el- Kazvinî er-Razî. *es-Sahibi fi fikh-il lûga ve mesa'iliha ve sünenu'l-Arap fi Kelâmiha*. Nşr. Ömer Faruk et-Tabba, Beyrut: Mektebetu'l-Mearif, 1986.
- İbn Fâris, Ebu Hasan Ahmed b. Zekeriyye el-Kazvinî er-Razî. *Mekayisu'l-Luğa*. Nşr. Abdusselam Muhammed Harun, Beyrût: Daru'l-Fikr, 1979.
- İbn Hişam el-Ensâri, Ebu Muhammed Abdullah b. Yusuf b. Ahmed Cemalüddin. *Şerhu Katri'n-Nedâ*. Nşr. Nesim Belid, Beyrût: Mü'essesetu'l-Risale Naşirûn, 2016.
- İbn Manzur. *Lisanu'l-Arap*, 3. Baskı, Beyrut: Daru Sadr, 1414.
- İbn Sîde, Ebu'l-Hasen İsmail el-Mursî. *el-Muhaşşaş*. Nşr. Halil İbrahim Ceffal. I-IV, Beyrut: Daru İhyai't-Turâsi'l-Arabî. 1996.
- İbn Ya'îş, Ebu'l-Bakâ Muvaffakuddîn el-Esedî. *Şerhu'l-Mufasssal li'z-Zemehşerî*, Beyrut: Daru'l Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- İbnu'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus. *eş-şafiyye fi ilmeyi't-Tasrîfi ve'l-Hatt*. Nşr. Salih Abdulazim eş-şâir, Kahire: Mektebetu'l-Âdap, 2010.
- Karabela, Nevin. "Arap Dilinde İtba'". *Erzurum: Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 7 Sayı: 14 (Kış), 2003.
- Kuşeyri, 'Abdulkerim b. Havzan b. Abdulmelik. *er-Risâletu'l-Kuşeyriyye*. Nşr. Abdulhalim Maḥmud ve Maḥmud bin Şerif, Kahire: Daru'l-Marife, 1431.
- Nevre Salih ez-Zührânî. "Zâhiretu'l-İtba' fi'l-Luğa'l-Arabiyye". I-II, Dimenhûr: *Mecelletu Külliyyeti'd-dirasâti'l-İslamiyye ve'l-Arabiyye*, 5. Baskı, 2020.
- Sa'leb, Ebu-l 'Abbas Ahmed b. Yahya b. Zeyd b. Sayyar. *Mecalisu Sa'leb*. Nşr. Abdusselam Harun, Mısır: Darül-Mearif, 2.Baskı, 2008.
- Said 'Abdullatif Fuda. *Tehzîbu Şerhi's-Senûsiyye*. Ürdün: Dâru'r-râzî, 2. Baskı, 2004.
- Sair Adil Dendeş. *Zahiretu'l-İtba' ve'l-müzâvece ve eseruha fi'l-emsali'l-Arabiyye*. Dimaçk: Tişrin Üniversitesi, Edebiyyat Fakültesi, 2008.

- Salim bi'l-hayr, Ahmed Abdurrahman. *Zahiret-ül İtba' fi'l-Arabiyye Dirâse Tahliyye*. Dimaşk: Mecelletu't-Turâsu'l-Arabi, Sayı:114. 2009.
- Seâlibî, Ebû Mansûr Abdulmelik b. Muhammed b. İsmâîl. *Fıkhul-Luğa ve Sırrul-Arabiyye*. Nşr. Süleyman Selim Bevvab, Dimaşk: Mektebetu Dari'l-Fecr 2016.
- Sîbeveyhi, Ebu Bişr Amr B. Osman b. Kanber. *el-Kitâb*. Nşr. Abdusselâm Muhammed Harun, Beyrût: Mektebetu Hancı, 3.Baskı, 1988.
- Suçin, Mehmet Hakkı. Arapça Çeviride Sözcük ve Kalıplaşmış İfadeler Düzeyinde Genel Eşdeğerlik Sorunları. Ankara: *Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2004.
- Suçin, Mehmet Hakkı. "Türkçe ve Arapça İkilemelerde Sözcük Dizilişi ve Ses Benzeşmesi" Erzurum: *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 10 Sayı: 28 (Yaz), 2006.
- Suyutî, Ebu'l-Fağl Celâluddîn Abdurrahmân. *el-Muzhir fi 'Ulumi'l-Luğa ve Enva'iha*. Nşr. Muhammed Ahmed Cadu'l-Mevla Beg, Muhammed Ebu'l-Fağl İbrahim ve Ali Muhammed el-Becâvi, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Asriyye, 1986.
- Şahbender Çoraklı, "Türkçenin Yaratma Gücü: İkilemeler," *Atatürk Üniversitesi Araştırma Enstitüsü Dergisi*, Sayı 17, Erzurum: 2001.
- Şerihan Hüseyin Ayza es-Sakafi. *el-İtba'u'l-Luğavî, dirâse tatbikiyye 'alâ kitâbi'l-itbâ'i ve'l-muzâvece li Ebi'l-Hüseyin Ahmed Faris*, 2017, <https://graduatestudies.kau.edu>

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2022, c. 8, s. 1: 31-60

**COVID-19 Pandemi Sürecinde Uzaktan Eğitim:
İlahiyat/İslami İlimler Fakülteleri Öğretim Elemanlarının Görüşleri**
Distance Education During the COVID-19 Pandemic Process: Views of
Faculty Members of Theology/Islamic Sciences Faculties

Fatma KURTTEKİN

Dr. Öğr. Üyesi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi ABD,
Assistant Professor, Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology, Department of Religious Education
fkurttekin@cum.com

ORCID: 0000-0002-5083-4746

DOI: 10.47424/tasavvur.1067252

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 02 Şubat / February 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 12 Nisan / April 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Kurttekin, Fatma. "COVID-19 Pandemi Sürecinde Uzaktan Eğitim:
İlahiyat/İslami İlimler Fakülteleri Öğretim Elemanlarının Görüşleri". *Tasavvur -
Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8 / 1 (Haziran 2022): 31-60.
<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1067252>

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdağ, 59100 Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz**

Pandemi süreciyle birlikte hızlı ve ani şekilde uygulanmaya başlayan uzaktan eğitime dair değerlendirmenin yapılabilmesinde eğitim sisteminin sac ayaklarından biri olan öğreticinin rolü ve tutumu önem arz etmektedir. Bu amaçla çalışmada yüksek din öğretiminde uzaktan eğitimin etkileri, öğretim elemanlarının perspektifinden mercek altına alınmıştır. İlâhiyat/İslami ilimler fakültesinde görev yapan 134 öğretim elemanı araştırmaya katılmıştır. Araştırmada nicel araştırma yöntemlerinden betimsel nitelikli tarama modeli kullanılmıştır. Çalışmanın verileri demografik bilgiler yanında 5'li Likert tarzında 40 maddeden oluşan anket formu ile toplanmıştır. SPSS 26 programıyla analizler betimsel istatistik yöntemlerinden frekans (f), yüzde (%) ve ortalama (\bar{x}) hesaplamaları ile yapılmıştır. Teknoloji kullanımı ve uzaktan eğitim destek biriminin rolü, derslere hazırlık ve motivasyon, öğretim süreci ve yöneme dair genel değerlendirme boyutlarındaki bulgular tablolarla sunulmuş ve yorumlanmıştır. Sonuçta ilk etaptaki kaygı ve endişenin öğretim elemanlarında azaldığı, kendilerini uzaktan eğitim yöntemine yeterince adapte edebildikleri ancak derslerden alınan verim, öğrencilerin derse katılım oranları ve kullanılan ölçme-değerlendirme yöntemlerinden memnun olmadıkları ortaya çıkmıştır. Özellikle uygulamalı derslerin kazanımlarına ulaşmasında oldukça yetersiz bulunan uzaktan eğitimin ilâhiyat/İslami ilimler fakülte programına entegrasyonu tam olarak sağlanamamıştır. Geleneksel eğitimi destekleyici pozisyonda değerlendirilen uzaktan eğitime yönelik negatif sayılabilecek olumsuz tutumun ise yapılacak iyileştirme çalışmaları ile değişebileceği söylenebilir.

Anahtar kelimeler: Din Eğitimi, COVID-19 Pandemi, Uzaktan Eğitim, İlâhiyat/İslami İlimler Fakültesi, Öğretim Elemanı.

Abstract

* Araştırmada kullanılan anket formu için Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Etik Kurulu'nun E-60263016-050.06.04-55716 sayılı yazısı 07/07/2021 tarihli kararıyla izin alınmıştır.

* Araştırmada kullanılan veri toplama aracına kaynaklık eden "COVID-19 Pandemi Sürecinde Öğretim Elemanlarının Uzaktan Eğitime İlişkin Görüşlerinin Değerlendirilmesi" adlı çalışmasındaki anket formundan araştırmamızda yararlanmamıza izin veren sn. Doç. Dr. Hamiyet Sayan hanımefendiye teşekkürlerimi sunarım.

The role and attitude of the faculty members, who is one of the pillars of the education system, is important in making the evaluation of distance education, which began to be implemented quickly and suddenly with the pandemic process. For this purpose, the effects of the use of distance education in higher religious education were examined from the perspective of the faculty members. 134 faculty members working in faculty of theology/Islamic sciences participated in the research. In the research, the descriptive survey model, one of the quantitative research methods, was used. The data of the study was collected with a survey form consisting of 40 items in the five-point Likert type as well as demographic information. The analysis were made with SPSS 26 program using frequency (f), percentage (%) and mean (\bar{x}) calculations from descriptive statistical methods. The findings in the dimensions of technology use and the role of the distance education support unit, preparation for lessons and motivation, teaching process and general evaluation of the method are presented in tables and interpreted. As a result, it was revealed that the anxiety and worry in the first stage decreased in the faculty members, they could adapt themselves to the distance education method sufficiently, but they were not satisfied with the efficiency of the courses, the attendance rates of the students, the assessment and evaluation methods used. The integration of distance education, which was found to be quite inadequate especially in achievements of applied courses, could not be fully achieved in the theology/Islamic sciences faculty programme. It can be said that the negative attitude towards distance education, which is evaluated as in the position of supporting traditional education, may change with the improvement works to be carried out.

Key words: Religious Education, COVID-19 Pandemic, Distance Education, Faculty of Theology/Islamic Sciences, Faculty members.

Giriş

Çin'in Wuhan eyaletinde 2019 yılı Aralık ayında ortaya çıkan COVID-19 olarak adlandırılan virüs, kısa sürede birçok ülkeye yayılarak tüm dünyayı etkileyen uluslararası bir boyuta ulaşmıştır.¹ Virüsün hızlıca tüm dünyaya

¹ Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA), "COVID-19 Pandemi Değerlendirme Raporu" (Erişim 07 Ocak 2021).

yayılması ve pandemiye dönüşmesi sonucu birçok devlet birtakım tedbirlere başvurmuştur. Sosyal hayatı sınırlayan bu tedbirler arasında okul öncesinden yükseköğretime kadar tüm kademelerde eğitim kurumlarının hızla kapatılması da yer almıştır.

Türkiye de diğer dünya ülkeleri gibi öğrencilerin pandemi koşullarında eğitime devam edebilmeleri için uzaktan eğitim (UE) sistemini tercih etmiştir. Bilindiği üzere UE, teknolojik gelişmelerle eğitimi mekan ve zaman sınırlandırmasının dışına taşımakta, çeşitli ve geniş kitlelere hitap edebilmektedir.² Bu olağanüstü durum karşısında, eğitime UE ile devam etme kararı alan Yükseköğretim Kurulu (YÖK) 17 Mart 2020’de yayınladığı “Uzaktan Öğretim Yol Haritası”nda kısaca UE birimi bulunan üniversitelerin vakit kaybetmeden UE planlarını hazırlayarak uygulanacağını, UE birimi olmayan üniversitelere gerekli desteğin ve koordinasyonun YÖK’ten sağlanacağını, materyal ve içerik ihtiyacını karşılamak için Anadolu Üniversitesi, Atatürk Üniversitesi ve İstanbul Üniversitesi’nin katkılarıyla YÖK bünyesinde “YÖK Dersleri” adı verilen arayüzün erişime açılacağını ve bu havuzun üniversitelerin katkılarıyla geliştirileceğini duyurmuştur. Sınavların ise yüz yüze gerçekleştirilmeyeceği, üniversite yetkili kurullarınca tercih edilecek “dijital imkânlar” veya “ödev, proje gibi alternatif yöntemler uygulanarak” yapılacağı bildirilmiştir.³ YÖK’ün aldığı karar sonrasında 23 Mart 2020 tarihinde 121 (%64), 30 Mart 2020’de 41 (%21,6), 6 Nisan 2020’de 25 (%13,2) üniversite, UE’ye geçmiştir. Ölçme değerlendirme sürecinde ise birden fazla yöntem bir arada (ödev%91, proje %83, çevrimiçi sınavlar %66, kısa sınav %58 oranında) kullanılmıştır.⁴

Bu süreçte alınan önlemler sonucu uygulanan UE’ye yönelik öğretim elemanlarının görüşlerinin tespit edilmesi, atılması gereken adımlarda yol gösterici olması açısından önemlidir. Pandemi sürecinde UE’ye yönelik algı ve tutumları konu edinen zengin ve geniş bir literatür oluşmuştur. Yüksek din öğretimi alanında ise paydaşlarına göre UE’nin yüksek din öğretimine etkisi,

² Salih Uşun, *Uzaktan Eğitim* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2006), 210-221; Aytekin İşman, *Uzaktan Eğitim* (Ankara: Pegem Yayıncılık, 2011), 14.

³ Yükseköğretim Kurumu YÖK, “Basın Açıklaması (18 Mart 2020)” (Erişim 01 Temmuz 2021).

⁴ Yükseköğretim Kurumu YÖK, “YÖK Üniversitelerimizdeki Uzaktan Öğretimin Bir Aylık Fotoğrafını Çekti” (Erişim 02 Temmuz 2021).

avantaj ve dezavantajlarını inceleyen Yazıbaşı ve arkadaşları (2021) ile yine paydaşlarına göre UE'nin verimliliğini ele alan Aydın ve arkadaşlarının (2021) çalışmasından bahsedilebilir. Yazıbaşı ve arkadaşlarının 25 ilâhiyat/İslami ilimler fakültelerinden 280 öğretim elemanının katılımıyla gerçekleştirdikleri ankete dayalı araştırmada katılımcılar teknolojik imkanları eğitim alanında kullanma konusunda kendilerini yeterli bulmuşlardır. Ancak UE'nin ilâhiyat/İslami ilimler programı için yetersiz kaldığı sonucuna ulaşılmıştır.⁵ Aydın ve arkadaşları ise konuyu Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler fakültesinde görev yapan beş öğretim elemanından toplanan nitel verilerle ele almıştır. Araştırmada öğretim elemanlarının teknolojik imkanlarla ders içerikleri ve materyal hazırlamakta problem yaşadıkları, derslerin bilgi düzeyinde kaldığı, öğrencinin takibinin zorlaştığı ortaya çıkmıştır.⁶ Bu çalışma ise UE'ye yabancı olmayan yüksek din eğitimi örgün kurumlarında görevlerini yapan öğretim elemanlarının tutumlarına odaklanan ilk araştırmalardan biridir. Öğretim elemanlarından gelecek olan dönütler UE'nin avantaj ve dezavantajlarının daha iyi tespit edilmesinin, eksikliklerin giderilmesinin önünü açacaktır. Bu bağlamda çalışmanın temel problemini "İlâhiyat/İslami ilimler fakültesi öğretim elemanları, pandemi süreci eğitim-öğretim uygulamalarından memnun mudur?" sorusu oluşturmaktadır. Alt problemler ise;

- Araştırmaya katılan öğretim elemanlarının pandemi sürecinde UE faaliyetlerine yönelik genel değerlendirmeleri ne yöndedir?
- Öğretim elemanlarının UE'ye yönelik tutumları ne yöndedir?
- Öğretim elemanlarının UE'nin avantaj ve dezavantajlarına katılım düzeyleri nedir?

2. Yöntem

⁵ Muhammed Ali Yazıbaşı vd., "Covid-19 Pandemi Sürecinde İlahiyat/İslami İlimler Fakültesi Öğretim Elemanları ve Öğrencilerinin Uzaktan Eğitim Sistemi ile İlgili Tecrübelerinin Değerlendirilmesi Üzerine Nicel Bir Araştırma", *ULUM* 4/1 (31 Temmuz 2021), 259-263.

⁶ Yusuf Aydın vd., "Yüksek Öğretiminde Uzaktan Eğitimin İmkânı ve Karşılaşılan Problemler: Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Örneği", *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/4 (31 Ağustos 2021), 1141-1159.

Bu çalışmada nicel araştırma yöntemlerinden betimsel nitelikli tarama modeli kullanılmıştır. Tarama modeli, bir durumu kendi koşulları içinde olduğu gibi betimlemeyi amaçlayan araştırma yaklaşımıdır.⁷

2.1. Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubu, 2020-2021 öğretim yılında Ankara, Ankara Sosyal Bilimler, Akdeniz, Hakkâri, İstanbul, İzmir Kâtip Çelebi, Kocaeli, Recep Tayyip Erdoğan, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat/İslami İlimler Fakültelerinde görev yapan öğretim elemanlarıdır. Bu öğretim elemanlarından gönüllü olarak araştırmaya katılan 134 akademisyen ise araştırmanın çalışma grubunu oluşturmaktadır. Çalışma grubundaki öğretim elemanlarının cinsiyet, yaş, unvan, hizmet süresi ve bölümlerine dair dağılımları şöyledir:

Tablo 1. Araştırmaya Katılan Öğretim Elemanlarının Demografik Özellikleri

Demografik Özellikler		f	%
Cinsiyet	Erkek	112	83,6
	Kadın	22	16,4
Yaş	25-31	5	3,7
	32-38	22	16,4
	39-45	50	37,3
	46 ve üstü	57	42,5
Ünvan	Öğr. Gör.	24	17,9
	Dr. Öğr.Üyesi	52	38,8
	Doç.	32	23,9
	Prof.	26	19,4
Hizmet süresi	1-3	17	12,7
	4-6	15	11,2
	7-10	19	14,2
	11-15	16	11,9
	16 ve üstü	67	50
Bölüm	Temel İslam Bilimleri	54	40,3
	Felsefe ve Din Bilimleri	64	47,8

⁷ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2009).

İslam Sanatları ve Tarihi	16	11,9
Toplam	134	100

Yukarıdaki verilerden de anlaşılacağı üzere araştırmaya katılan öğretim elemanlarının %16,4'ü kadın, %83,6'sı erkektir. Dört grupta ele alınan yaş ortalamasına bakıldığında %3,7'si 25-31, %16,4'ü 32-38, %37,3'ü 39-45, %42,5'i 46 ve üstü yaş grubunda yer almaktadır. Ülkemizde internet kullanımının başladığı 1990'lı yıllar göz önüne alındığında katılımcıların büyük çoğunluğunun bilgisayar ve internet kullanımına genç yaşlarda başladığı görülmüştür. Öğretim elemanlarının %17,9'u öğretim görevlisi, %38,8'i doktor öğretim üyesi, %23,9'u doçent ve %19,4'ü profesör ünvanına sahiptir. Ayrıca çalışma grubunu oluşturan öğretim elemanlarının %40,3'ü Temel İslam Bilimleri (TİB), %47,8'i Felsefe ve Din Bilimleri (FDB), %11,9'u ise İslam Sanatları ve Tarihi (İST) alanında; %12,7'si 1-3, %11,2'si 4-6, %14,2'si 7-10, %11,9'u 11-15, %50'si 16 yılı aşkın süredir kariyerine devam etmektedir.

2.3. Veri Toplama Aracı

Araştırmada kullanılacak anket formunun hazırlanabilmesi için öncelikle literatür taraması yapılmıştır. Sayan'ın (2020)⁸ anket çalışması revize edilmiş ve ilâhiyat/İslami ilimler fakültesi öğretim elemanlarına uygulanmak üzere geliştirilmiştir. Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Kurumu (UNESCO)'nun pandemi sürecinde UE ile ilgili hazırladığı raporda, kalitenin sürdürülüp eğitimde fırsat eşitliğinin sağlanabilmesi için "teknolojik, içerik, pedagojik ve izleme-değerlendirme hazırlığının" yapılması önerilmiştir.⁹ Bu açıdan anket 14 tane demografik soru ile "Kesinlikle katılıyorum", "Katılıyorum", "Kararsızım", "Katılmıyorum", "Kesinlikle katılmıyorum" şeklinde likert tarzında yer verilen 40 maddeden oluşmuştur. Anket sonuçları tablolar halinde verilerek yorumlanmıştır. Ankette yer alan 40 maddenin iç tutarlılık

⁸ Hamiyet Sayan, "COVID-19 Pandemisi Sürecinde Öğretim Elemanlarının Uzaktan Eğitime İlişkin Görüşlerinin Değerlendirilmesi", *AJIT-e: Online Academic Journal of Information Technology* 11/42 (17 Ekim 2020), 100-122.

⁹ United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO), "Distance Learning Strategies: What Do We Know about Effectiveness? - COVID-19 Education Webinar #5", *UNESCO* (14 Nisan 2020).

katsayısı Cronbach's Alpha testi ile hesaplanmıştır. 0,76 olarak bulunan iç tutarlılık katsayısı, anket formunun güvenilir olduğunu göstermiştir.¹⁰

2.4. Veri Analizi

Araştırmanın verileri SPSS 26 programında betimsel istatistik yöntemlerinden frekans (f), yüzde (%) ve ortalama (\bar{x}) alınarak analiz edilmiştir. Ortalaması alınan maddelerde "Kesinlikle katılmıyorum"a 1, "Katılmıyorum"a 2, "Kararsızım"a 3, "Katılıyorum"a 4, "Kesinlikle katılıyorum" seçeneğine 5 puan verilmiştir. Maddelerin ortalamasını yorumlamada kullanılan nitelik grupları, sınıflama ölçeği ile oluşturulmuştur. Sınıflama ölçeğinde 'aralık genişliği (a)=Dizi genişliği/yapılacak grup sayısı' formülü kullanılmıştır. Buna göre 1.00-1.79 arası kesinlikle katılmıyorum, 1.80-2.59 katılmıyorum, 2.60-3.39 kararsızım, 3.40-4.19 katılıyorum, 4.20-5.00 tamamen katılıyorum şeklinde değerlendirilmiştir.

3. Bulgular ve Yorumu

İletişim teknolojilerini eğitim ile birleştiren UE "öğreten, öğrenen ve öğrenme kaynaklarının sınırlıklarını ve bu sınırlıkların yarattığı sorunları ortadan kaldırmaya çalışan, bunu yaparken de mevcut teknolojileri kullanan"¹¹ bir yöntemdir. UE'de ders öncesinde sistemi ve materyalleri hazırlama, ders içeriğini sisteme tanımlama ve yükleme, öğrencileri derse katılım için motive etme; ders esnasında dersi yürütme, öğrencilere rehberlik etme ve sistemsel aksaklıkları çözebilecek hazırlıkta olma, öğrenme ortamını izleme; dersin sonunda değerlendirme yapma ve sistemi sağlıklı bir şekilde sonlandırarak kayıt altına aldığı çevrimiçi yayını öğrencilerin erişimine sunmak için sisteme yükleme, öğreticilerin sorumlulukları arasındadır. Dolayısıyla öğretim elemanlarının pedagojik ve mesleki yeterliklerinin yanında UE ortamını hazırlayıp, izleyip değerlendirebilecek, muhtemel aksaklıkları çözebilecek ve öğren-

¹⁰ Şener Büyükoztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı: İstatistik, Araştırma Deseni, SPSS Uygulamaları ve Yorum* (Ankara: Pegem Akademi, 2012).

¹¹ Ahmet Koç, "Covid-19 Salgını Sürecinde İlâhiyat Fakültesi Öğretmenlik Uygulaması Dersinin Uzaktan Eğitim Yoluyla Yapılması: Örnek Bir Uygulama Modeli", *Milli Eğitim Dergisi* Salgın Sürecinde Türkiye'de ve Dünyada Eğitim (21 Ekim 2020), 855.

çilerine destek sağlayabilecek teknik yeterliğe sahip olması beklenmektedir.¹² Çünkü eğitim kurumları her ne kadar UE destek ve teknik birimlerine sahip olsa da öğrenme ortamında yaşanan aksaklıkların giderilmesi ilk etapta öğretim elemanlarından beklenmekte ve talep edilmektedir. Şurası da unutulmamalıdır ki öğretim elemanlarının UE'ye yönelik tutumları sadece sistemin sağlıklı yürütülmesi, verim ve kalitesini değil, öğrencilerin de bu teknolojilerin eğitimde kullanılmasına yönelik tutumlarını ve gelecekte bu yöntemin din eğitimi alanında kullanılma durumunu etkilemektedir. Bu yüzden esneklik, yeniliklere açıklık, sabır¹³ ve pozitif tutum, UE yönteminin başarısı için gereklidir.

3.1. Öğretim Elemanlarının UE Deneyimleri

Öğretim elemanlarının teknolojik araç kullanımı ve UE'ye yönelik bilgilerini tespit etmek amacıyla 9 soru yöneltilmiştir. Elde edilen cevapların dağılımı şöyledir:

Tablo 2. UE Hakkında Genel Durum

Sorular		f	%
İnternete bağlanmak için hangi cihazları kullanıyorsunuz?	Bilgisayar	38	28,4
	Telefon	3	2,2
	Bilgisayar-Telefon	75	56
	Bilgisayar-Tablet	2	1,5
	Telefon-Tablet	1	,7
	Hepsi	15	11,2
Uzaktan eğitimle ilgili bilginizin yeterli olduğunu düşünüyor musunuz?	Evet	95	70,9
	Kararsızım	28	20,9
	Hayır	11	8,2
Uzaktan eğitimle ilgili kurs, seminer vb. etkinliğe katıldınız mı?	Evet	74	55,2
	Hayır	60	44,8

¹² Başak Gök - Ebru Kılıç Çakmak, "Uzaktan Eğitimde Ders Veren Öğretim Elemanlarının Uzaktan Eğitim Algısı", *Kastamonu Eğitim Dergisi* 28/5 (30 Eylül 2020), 1917.

¹³ Martha Daugherty - Barbara L. Funke, "University Faculty and Student Perceptions of Web-Based Instruction", *The Journal of Distance Education / Revue de l'education Distance* 13/1 (1998), 21-39.

Uzaktan eğitim deneyim süreniz ne kadardır?	1-3 yıl	97	72,4
	4-7 yıl	21	15,7
	8-15 yıl	16	11,9
Uzaktan eğitimde hangi düzeyde ders veriyorsunuz?	Lisans	44	32,8
	Lisansüstü	1	,7
	Hepsi	89	66,3
Uzaktan eğitimi nerede veriyorsunuz?	Evden	75	56
	İşyerinden	33	24,6
	Diğer	26	19,4
Kurumunuzda uzaktan eğitim nasıl yürütülmektedir?	Senkron	78	58,2
	Asenkron	2	1,5
	Karma (Senkron+Asenkron)	54	40,3
Görev yapmakta olduğunuz kurumunuzun sunduğu teknolojik uygulamaları (Word, Excel, EBYS, Otomasyon Programları, Uzaktan Eğitim Programları) kullanım düzeyiniz nedir?	Çok iyi	26	19,4
	İyi	56	41,8
	Yeterli	44	32,8
	Çok az	5	3,7
	Yetersiz	3	2,2
Görev yapmakta olduğunuz kurumunuzda uzaktan eğitim hangi yazılım aracılığıyla gerçekleştirilmektedir?	Zoom	10	7,5
	Microsoft Teams	36	26,9
	Google Meet	32	23,9
	Diğer	56	41,8
		134	100

Tablo 2'den anlaşılacağı üzere öğretim elemanlarının internete erişmek için en yaygın şekilde kullandıkları araçlar bilgisayar ve telefon (%56)'dur. Katılımcıların çoğunluğu (%70,9), UE yöntemine dair bilgilerini yeterli seviyede görmektedir. Elde edilen sonuçlarda dikkat çeken hususlardan biri örneklem grubunun %44,8'inin UE ile ilgili herhangi bir etkinliğe katılmamasıdır ki katılımcılarının büyük bir kısmının (%72,4) UE deneyim süresi 1-3 yıl arasındadır. Katılımcıların %32,8'i lisans, %66,3'ü lisans ve lisansüstü düzeyde UE'yle ders vermektedir. Öğretim elemanlarının görev yaptıkları kurumlarda ise senkron (%58,2) ve senkron ile asenkron yöntemin birlikte kullanıldığı karma (%40,3) yöntem tercih edilmektedir. Tercih edilen yöntemde UE'nin

dezavantajları arasında sayılan devam, iletişim-etkileşim ve motivasyon eksikliklerinin¹⁴ minimuma indirilerek sunulan eğitimin kalite ve disiplininin artırılması amacının rol oynadığı düşünülmektedir. Bu veriler ve uygulamalar derslerin senkron işlenmesine dair YÖK tavsiyesinin (2020) ilâhiyat/İslami ilimler fakültelerinde ciddiyle takip edildiğine işaret etmektedir. Ayrıca ilgili kurumlarda UE'de Zoom (%7,5), Google Meet (%23,9), Microsoft Teams (%26,9) gibi küresel ölçekte bilinen uygulamalar yanında kurumların kendilerinin geliştirdiği yazılım ve sistemleri (%41,8) kullandıkları görülmektedir. Bünyesinde UE birimi (UZEM) bulunan üniversitelerin aktif sistemlerini fakültelerinin hizmetine sunmalarının yanında yeni sistem ve programlara yer vermelerinde süreci daha başarılı bir şekilde yönetebilme isteği rol oynamış olabilir. Pandemi döneminin ilk safhalarında kamuoyunda güvenlik açıkları tartışılan yazılımların da bunda etkisi olabileceği gibi her birinin bünyesinde teknoloji, eğitim ve mühendislik gibi ilgili fakülte ve bölümlerin bulunduğu üniversitelerin muhtemel eğitim paradigma ve yöntemlerini hazırlama girişimlerinin de payı olabilir.

3.2. Öğretim Elemanlarının Teknoloji Kullanımı ve Destek Alma Konusundaki Görüşleri

Öğretim elemanlarının teknoloji kullanımı ve destek alma konusunda 6 maddeye verdikleri cevapların dağılımı ise şöyledir:

Tablo 3. Öğretim Elemanlarının Teknoloji Kullanımı ve Destek Alma Konusundaki Görüşleri

Maddeler	\bar{x}	Nitelik grubu
1. Alana göre uzaktan eğitimin etkisi değişmektedir.	3.84	Katılıyorum
2. Uzaktan eğitimin yürütüldüğü yazılım programından memnunuz.	3.54	Katılıyorum
3. Kullanılan programa göre dersin başarısının değişeceğine inanıyorum.	3.15	Kararsızım
4. Öğretim elemanları için bir destek merkezine ihtiyaç olduğunu düşünüyorum.	3.89	Katılıyorum
5. Kurumumun sunduğu destek merkezinden yeterince yararlanıyorum.	3.54	Katılıyorum

¹⁴ Zeki Kaya, *Uzaktan Eğitim* (Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2002); Uşun, *Uzaktan Eğitim*.

ce yararlanabiliyorum.

6. Uzaktan eğitimde karşılaştığım problemleri çözebi- 3.85 Katılıyorum
liyorum.

Yükseköğretim kurumlarının sunduğu UE'ye dair bilgilendirici ve yönlendirici faaliyetler hem öğretim elemanlarının kaygısının azalmasına hem de UE yönteminin daha düzenli ve kontrollü yürütülmesine katkı sağlayabilmektedir. Bu bağlamda öğretim elemanlarının teknoloji kullanımı ve destek merkezlerinin faaliyetlerine dair düşüncelerinin analiz edildiği "Kullanılan programa göre dersin başarısının değişeceğine inanıyorum." (\bar{x} = 3.15) dışındaki maddelere (\bar{x} = 3.54-3.89) katıldıklarını belirtmişlerdir. Aniden geçiş yapılan UE'de deneyim, donanım eksikliği ve kullanılan programların birbirine benzer yapısı "Kullanılan programa göre dersin başarısının değişeceğine inanıyorum." maddesinde ortaya çıkan kararsız tutuma yol açmış olabilir. Bununla birlikte öğretim elemanlarının kurumlarının tercih ettiği UE programdan (\bar{x} = 3.54) memnun oldukları ve destek birimlerinden gerekli hizmeti aldıkları (\bar{x} = 3.54) söylenebilir. UE yönteminde yaşanabilecek problemleri aşmada yeterli becerilere sahip olduğu kanaatinde olan öğretim elemanlarının (\bar{x} = 3.85) yine de güçlü bir şekilde danışma ve destek merkezlerine ihtiyaç duydukları (\bar{x} =3.89) ortadadır. Dikkat çeken hususlardan biri de öğretim elemanlarının uzaktan öğretim yönteminin alana göre etkisinin değiştiği (\bar{x} = 3.84) kanaatinde olmalarıdır. Bu durum, UE'nin uygulama ağırlıklı disiplinlerde ve duyuşsal ile psikomotor kazanımların edinilmesinde yüz yüze eğitim kadar etkili bulunmamasına bağlanabilir.¹⁵

3.4 Öğretim Elemanlarının Derse Hazırlık ve Motivasyon Konusundaki Görüşleri

Ankette yer alan derse hazırlık ve motivasyon boyutuna dair 8 maddeye öğretim elemanlarının verdikleri cevaplar ise şöyledir:

Tablo 4. Öğretim Elemanlarının Derse Hazırlık ve Motivasyon Konusundaki Görüşleri

¹⁵ Nurullah Altaş, "Türkiye'de Dinî Yükseköğretim Alanında Uzaktan Eğitimle İlgili Algı Sorunları ve İLİTAM Uygulamaları", *Değerler Eğitimi Dergisi* 14/31 (01 Haziran 2016), 13.

Maddeler	\bar{x}	Nitelik grubu
1. Online olarak ders vermeyi seviyorum.	2.78	Kararsızım
2. Uzaktan eğitimde verdiğim derslerin istenilen başarı seviyesine ulaşmamasından kaygı duyuyorum.	3.98	Katılıyorum
3. Düzenli olarak senkron/asenkron verdiğim derslere hazırlanıyorum.	4.26	Kesinlikle katılıyorum
4. Uzaktan eğitim öğretici motivasyonumu olumsuz etkilemektedir.	3.54	Katılıyorum
5. Uzaktan eğitimde öğrencilerimi yeterince motive edebiliyorum.	2.80	Kararsızım
6. Uzaktan eğitim sistemimde öğrencilerimle kolay iletişim kurabiliyorum.	2.94	Kararsızım
7. Uzaktan eğitimde öğrencilerden yeterince dönüt alamıyorum.	3.61	Katılıyorum
8. Uzaktan eğitim için öğretim elemanlarının hazırbulunuşluk düzeyleri yeterlidir.	2.76	Kararsızım

Tablo 4’de görüldüğü üzere sırasıyla “Uzaktan eğitim için öğretim elemanlarının hazırbulunuşluk düzeyleri yeterlidir.” ($\bar{x}= 2.76$), “Online olarak ders vermeyi seviyorum.” ($\bar{x}= 2.78$), “Uzaktan eğitimde öğrencilerimi yeterince motive edebiliyorum.” ($\bar{x}= 2.80$) ve “Uzaktan eğitim sistemimde öğrencilerimle kolay iletişim kurabiliyorum.” ($\bar{x}= 2.94$) en düşük ortalamaya sahip nitelik grubu kararsız olan maddelerdir. Olumsuz soru kökünde hazırlanan ve ortalamaları yüksek olan öğretim elemanlarının verdikleri derslerin istenilen başarı düzeyine ulaşamaması kaygısı ($\bar{x}= 3.98$), öğrenciden dönüt alma ($\bar{x}= 3.61$) ve öğretici motivasyonları ($\bar{x}= 3.54$) ile birlikte değerlendirildiğinde derslerde hem öğrenci hem de öğretici için verimi arttıracak zengin içerik ve araçlara ihtiyaç duyulduğu ifade edilebilir. Mekânsal uzaklığın iletişim ve etkileşim engeline dönüşmemesi için tercih edilen senkron UE yönteminde olumlu bir çıktı ise öğretim elemanlarının düzenli olarak derslerine hazırlanmaya ($\bar{x}= 4.26$) devam etmeleridir. Literatüre bakıldığında ise Yazıbaşı ve arkadaşları (2021) öğretim elemanlarının öğrencilerle sistem üzerinde iletişim kurmada

herhangi bir sorun yaşamadıklarını, motivasyonlarının yüksek olduğunu ve UE konusunda kendilerini yeterli buldukları saptamıştır.¹⁶

3.5. Öğretim Elemanlarının UE Öğretim Sürecine Dair Görüşleri

UE’de deneyimlenen öğretim sürecine dair öğretim elemanlarının memnuniyet düzeylerini ortaya koymaya yönelik sorulan 7 maddeye verilen cevapların dağılımı şöyledir:

Tablo 5. Öğretim Elemanlarının Öğretim Sürecine Dair Görüşleri

Maddeler	\bar{x}	Nitelik grubu
1. Ders süreleri yeterlidir.	3.37	Kararsızım
2. Uzaktan eğitimde kullandığım materyaller yeterlidir.	3.40	Katılıyorum
3. Uzaktan eğitimde daha fazla materyal kullanılması gerektiğine inanıyorum.	3.49	Katılıyorum
4. Grup çalışmaları ile öğrenci sunumlarının etkili şekilde yapıldığı kanaatindeyim.	2.52	Katılmıyorum
5. Derslerde kullanılan kameranın ev ortamını yansıtmasından rahatsızlık duyuyorum.	2.81	Kararsızım
6. Uzaktan eğitimin meslektaşlarımla olan sosyal ilişki ve akademik çalışmaların kalitesini düşürdüğüne inanıyorum.	3.51	Katılıyorum
7. Uzaktan eğitimin öğrencilerin kendilerini daha iyi ifade etmelerine ve çekingen davranışlarının azalmasına katkı sağladığını düşünüyorum.	2.34	Katılmıyorum

Tablo 5’e bakıldığında öğretim elemanları “Uzaktan eğitimin öğrencilerin kendilerini daha iyi ifade etmelerine ve çekingen davranışlarının azalmasına katkı sağladığını düşünüyorum.” ($\bar{x}= 2.34$), “Grup ve laboratuvar çalışmaları ile öğrenci sunumlarının etkili şekilde yapıldığı kanaatindeyim.” ($\bar{x}= 2.52$) önermesine katılmazken, “Derslerde kullanılan kameranın ev ortamını yansıtmasından rahatsızlık duyuyorum.” ($\bar{x}= 2.81$) ve “Ders süreleri yeterlidir.”

¹⁶ Yazıbaşı vd., “Covid-19 Pandemi Sürecinde İlahiyat/İslami İlimler Fakültesi Öğretim Elemanları ve Öğrencilerinin Uzaktan Eğitim Sistemi ile İlgili Tecrübelerinin Değerlendirilmesi Üzerine Nicel Bir Araştırma”, 242-260.

($\bar{x}= 3.37$) maddeleriyle ilgili kararsız tutum sergilemişlerdir. Ortaya çıkan bu tablo, UE ile sınıf yönetiminin zorlaştığını ve öğretici-öğrenci rollerinin değiştiğini göstermektedir. Öyle ki, “yetersiz” olarak değerlendirilebilen ders süreleri öğretim elemanı açısından hızlı anlatıma, uygulama ve gösterip-yaptırma gibi farklı öğretim yöntemlerinin kullanımına fırsat vermeyebilirken öğrencileri de pasif hale getirebilmektedir.¹⁷ Dolayısıyla soru sor(a)mayan öğrencinin dinleyip dinlemediğini ve dinlediklerini ne kadar anladığı da belirsiz hale gelmektedir. Kameraların ve mikrofonların aktif olarak kullanılmaması da beden dilinin öğreticiye sağladığı geri bildirim ortadan kaldırmaktadır. Bu bağlamda hem öğrencinin hem öğretim elemanının aktivite alanı sınırlanabilmektedir. Bununla birlikte UE’de kullanılan materyaller yeterli bulunmakta ($\bar{x}= 3.40$) ancak içeriğin zenginleştirilip UE’nin kalitesini arttıracak çeşitli araç ve gereç ($\bar{x}= 3.49$) ihtiyacına dikkat çekilmektedir. Literatürde ise öğretim elemanları UE’de çeşitli materyalleri etkili şekilde kullandıklarını belirtmekle¹⁸ birlikte kendilerini kısılan ders süreleri, değişen sistem ve öğrenci ihtiyaç ile beklentilerine uygun materyal hazırlama konusunda yetersiz görenler¹⁹ de olmuştur.

UE’nin bireysel ve bağımsız öğrenme ilkelerine dayanan felsefesi, öğrenci-ders materyali ilişkisini ön plana çıkarabilmektedir. Ancak bu durum hem öğrencilerin hem öğretim elemanlarının kendi aralarındaki hem de öğrenciler ile öğretim elemanlarının iş birliğini ve sosyal etkileşimini sekteye ($\bar{x}= 3.51$) uğratabilmektedir.²⁰ Buna ilaveten mesleki ve kişisel gelişimi zayıflatıp olum-

¹⁷ Aydın vd., “Yüksek Öğretiminde Uzaktan Eğitimin İmkânı ve Karşılaşılan Problemler”, 1151.

¹⁸ Yazıbaşı vd., “Covid-19 Pandemi Sürecinde İlahiyat/İslami İlimler Fakültesi Öğretim Elemanları ve Öğrencilerinin Uzaktan Eğitim Sistemi ile İlgili Tecrübelerinin Değerlendirilmesi Üzerine Nicel Bir Araştırma”, 242.

¹⁹ Yazıbaşı vd., “Covid-19 Pandemi Sürecinde İlahiyat/İslami İlimler Fakültesi Öğretim Elemanları ve Öğrencilerinin Uzaktan Eğitim Sistemi ile İlgili Tecrübelerinin Değerlendirilmesi Üzerine Nicel Bir Araştırma”, 244; Aydın vd., “Yüksek Öğretiminde Uzaktan Eğitimin İmkânı ve Karşılaşılan Problemler”, 1147.

²⁰ Öğrencilerin konu ile alakalı düşünceleri için bkz. Ömer Özdemir - İrfan Erdoğan, “Covid-19 pandemisi sürecinde İlahiyat fakültesi öğrencilerinin uzaktan eğitim hakkındaki görüşleri”, *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 12 (2021), 23,36; Ali Öncü - Recep Kırıcı, “Covid 19 Pandemi Sürecinde İlahiyat Arapça Hazırlık ve Lisans Öğrenimi Gören

suz etkileyebilmektedir. Son olarak öğretim süreci boyutuyla ilgili kararsız bir tavrın ortaya çıktığı “Derslerde kullanılan kameranın ev ortamını yansıtmamasından rahatsızlık duyuyorum.” maddesinde uygulamaların arka plan zeminini değiştirmeye olanak tanıyan özelliklerinin olumlu etkisinin olduğu ifade edilebilir.

3.6. Öğretim Elemanlarının UE’ye Dair Değerlendirmeleri

Öğretim elemanlarının UE deneyimlerini ve genel olarak süreci değerlendirmelerine yönelik 19 maddeye verilen cevapların dağılımları şöyledir:

Tablo 6. Öğretim Elemanlarının Değerlendirmeye İlişkin Görüşleri

Maddeler	\bar{x}	Nitelik grubu
1. Uzaktan eğitimde aldığım verimle yüz yüze eğitimden aldığım verim aynıdır.	1.82	Katılmıyorum
2. Uzaktan eğitimin uygulamalı derslerde eksiklik oluşturduğunu düşünüyorum.	4.31	Kesinlikle katılıyorum
3. Uzaktan eğitimin devam etmesi kanaatindeyim.	2.18	Katılmıyorum
4. Uzaktan eğitimin bağımsız öğrenme ve eleştirel düşünmeyi geliştirdiğine inanıyorum.	2.05	Katılmıyorum
5. Uzaktan eğitimin sınıf yönetimini kolaylaştırdığını düşünüyorum.	2.33	Katılmıyorum
6. Uzaktan eğitimin zaman tasarrufu sağladığına inanıyorum.	3.18	Kararsızım
7. Uzaktan eğitimin bireysel öğrenme ilkesine hizmet ettiğine inanıyorum.	2.63	Kararsızım
8. Uzaktan eğitimi örgün eğitime tercih ederim.	1.81	Katılmıyorum
9. Uzaktan eğitimde devam zorunluluğunun olmasının eğitimin kalitesini düşürdüğüne inanıyorum.	4.10	Katılıyorum

Öğrencilerin Deneyimleri Hakkında Bir Durum Çalışması”, *Turkish Academic Research Review* 6/5 (2021), 1440; İlyas Erpay, “Zorunlu Uzaktan Eğitim: Covid-19 Pandemisi Sürecinde İlahiyat Öğrencilerinin Uzaktan Eğitime Yönelik Görüşleri”, *Marifetname* 8/1 (2021), 200; Muhammet Fatih Genç - Süleyman Gümrükçuoğlu, “Koronavirüs (Covid-19) Sürecinde İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Uzaktan Eğitime Bakışları”, *Journal of Turkish Studies* 15/4 (2020), 419.

10. Uzaktan eğitimin sağlıklı yürütülmesi için altyapının yeterli düzeyde olduğunu düşünüyorum.	2.84	Kararsızım
11. Akademik dönem başında verilen uzaktan eğitim seminerlerinin verimli olduğunu düşünüyorum.	3.30	Kararsızım
12. Uzaktan eğitim, geleceğin eğitim sistemidir.	2.85	Kararsızım
13. Uzaktan eğitimle ilgili çalışmaların artırılması gerektiğini düşünüyorum.	3.50	Katılıyorum
14. Uzaktan eğitim, eğitimde fırsat eşitliği sağlamaktadır.	2.37	Katılmıyorum
15. Uzaktan eğitimde yapılan ölçme ve değerlendirmeler sağlıklıdır.	1.76	Kesinlikle katılmıyorum
16. Uzaktan eğitim beklentileri karşılamaktadır.	1.98	Katılmıyorum
17. Uzaktan eğitim geleneksel eğitime alternatiftir.	2.25	Katılmıyorum
18. Uzaktan eğitimin sağlıklı yürütülmesi için ulusal bir standart oluşturulması gerekmektedir.	3.92	Katılıyorum
19. Uzaktan eğitimdeki deneyimlerimden sonra bakiş açım olumsuz yönde değişti.	2.90	Kararsızım

Tablo 6’da belirtildiği üzere öğretim elemanları UE yöntemine dair “Uzaktan eğitimde yapılan ölçme ve değerlendirmeler sağlıklıdır.” ($\bar{x}= 1.76$) maddesine kesinlikle katılmaz iken, “Uzaktan eğitimi örgün eğitime tercih ederim.” ($\bar{x}= 1.81$) “Uzaktan eğitimde aldığım verimle yüz yüze eğitimden aldığım verim aynıdır.” ($\bar{x}= 1.82$), “Uzaktan eğitim beklentileri karşılamaktadır.” ($\bar{x}= 1.98$), “Uzaktan eğitimin bağımsız öğrenme ve eleştirel düşünmeyi geliştirdiğine inanıyorum.” ($\bar{x}= 2.05$), “Uzaktan eğitimin devam etmesi kanaatindeyim.” ($\bar{x}= 2.18$), “Uzaktan eğitim geleneksel eğitime alternatiftir.” ($\bar{x}= 2.25$), “Uzaktan eğitimin sınıf yönetimini kolaylaştırdığını düşünüyorum.” ($\bar{x}= 2.33$), “Uzaktan eğitim, eğitimde fırsat eşitliği sağlamaktadır.” ($\bar{x}= 2.37$) önermelerine katılmadıkları ortaya çıkmıştır.

UE’nin başarılı olabilmesi için kullanıcıların sorunsuz internet erişimine ulaşması gerekmektedir. Yaşanılan teknik eksikliklerin ülkenin her bölgesinde gerekli altyapı desteğinin olmamasından, üniversitelerin bazısının UE’yi ilk kez kullanmasından ve bütün kullanıcıların maddi/fiziksel imkanlarının eşit

olmamasından kaynaklanabileceği düşünülmektedir.²¹ Bu bağlamda UE’de öğrencilerin öğrenme deneyimlerinin eşit gerçekleştiği söylenememektedir. İlaveten UE’nin beklentileri karşılamaması UE’nin geleneksel eğitime alternatif olarak düşünülmediği görüşünü desteklemektedir. UE’nin fırsat eşitliği sağlamadığını ifade eden öğretim elemanlarına göre sistemin bağımsız öğrenmeye ve eleştirel düşünmeye katkı sağladığı önermesi, öne çıkan avantajlardan biri değildir. Altı çizilen eksiklik, mevcut öğrenci profilinin tamamının bağımsız öğrenme becerisine sahip olmaması ve öğrencilerin kendi öğrenmelerinin sorumluluğunu almakta çekimser davranabilmelerinden kaynaklanmış olabilir.²² Bireysel öğrenme yaklaşımlarını destekleyen UE’ye alışkın olmayan öğrencilerin hissettikleri artan sorumluluklar ve UE katılma koşullarındaki farklılaşma, dersteki performanslarını²³ ve öğretim elemanlarının verim ile motivasyona dair algılarına tesir edebilmektedir. Şurası da unutulmalıdır ki internetin bireylere sağladığı üretirken tüketen anonim yapısı, din gibi hassas konularda kontrol mekanizmasının sağlıklı işletilemediği ve doğru kaynaklardan teyiti sağlan(a)madığında radikal tutuma veya nefrete kayan hatalı/yanlış öğrenmelere yol açabilmektedir. Bununla birlikte sınıf yönetiminin yorucu ve karmaşık bir hal almasından dolayı öğretim elemanlarının UE’yi verimli bulmadıkları, UE’ye devam etme beklentisi ve arzusu içinde olmadıkları söylenebilir. Öğretim elemanlarının UE’ye yönelik tutum ve ve-

²¹ Bk. Melike Ergün - B. Meltem Arık, *Eğitim İzleme Raporu 2020: Öğrenciler ve Eğitime Erişim | ERG* (24 Aralık 2020); YÖK, “YÖK Üniversitelerimizdeki Uzaktan Öğretimin Bir Aylık Fotoğrafını Çekti”.

²² İlahiyat Fakültesi lisans öğrencilerinin UE hakkındaki görüşleri için bkz. Özdemir - Erdoğan, “Covid-19 pandemisi sürecinde İlahiyat fakültesi öğrencilerinin uzaktan eğitim hakkındaki görüşleri”; Erpay, “Zorunlu Uzaktan Eğitim: Covid-19 Pandemisi Sürecinde İlahiyat Öğrencilerinin Uzaktan Eğitime Yönelik Görüşleri”; Mualla Selçuk vd., “The Online Learning Experience of Theology Students in Turkey during the COVID-19 Pandemic: A New Disposition for RE?”, *Religious Education* 116/1 (2021), 74-90; Öncü - Kırıcı, “Covid 19 Pandemi Sürecinde İlahiyat Araçça Hazırlık ve Lisans Öğrenimi Gören Öğrencilerin Deneyimleri Hakkında Bir Durum Çalışması”; Genç - Gümrükçüoğlu, “Koronavirüs (Covid-19) Sürecinde İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Uzaktan Eğitime Bakışları”.

²³ Selçuk vd., “The Online Learning Experience of Theology Students in Turkey during the COVID-19 Pandemic: A New Disposition for RE?”, 83; Özdemir - Erdoğan, “Covid-19 pandemisi sürecinde İlahiyat fakültesi öğrencilerinin uzaktan eğitim hakkındaki görüşleri”, 20.

rimliliğe dair algılarının dersin teorik veya uygulama ağırlıklı olması ile öğrenci katılımına göre değişebileceği de gözden kaçmamalıdır. Uygulamalı derslerin ekran karşısında anlatılması teorik bir kapsama yönelmesine yol açabilmektedir. Dolayısıyla çift yönlü iletişime dayanan interaktif UE modeli tek taraflı pasif bir yapıya dönüşmektedir. Ayrıca altyapı ve bağlantı problemlerinin yol açtığı odaklanma ve motivasyon sorunlarının yanında kısalan ders saatleri değerlendirme, tekrar ve pratik yapma imkanını kısıtlamaktadır. Bu bağlamda geleneksel eğitim sistemine odaklanan öğrencilerde yaşanabilen çeşitli problemlerin doğurduğu negatif sayılabilecek tutum, öğretim elemanlarında da görülmektedir. UE'den memnun olmayan öğretim elemanları dezavantajlı yönlerin giderilmesi ve mevcut uygulamaların iyileştirilmesiyle ilgili çalışmaların artırılmasını desteklerken UE'yi yüz yüze eğitime alternatif olarak değerlendirmemektedirler. Çünkü yüksek din öğretimi açısından geleneksel eğitim yönteminde öğreticinin denetiminde olan sınıf atmosferi, hatalı ve eksik eğitim çıktılarının anında düzeltilmesine olanak sağlamakta, sosyal becerileri pekiştirmektedir. Öğrencinin ise kendisini disipline etmesine ve öğrenmeleriyle ilgili farkındalığının artmasına yardımcı olmaktadır.

Ortaya çıkan bu tabloya binaen ilâhiyat/İslami ilimler fakülte programlarının tam olarak UE'ye entegre edilemediği söylenebilir. Bu entegrasyon eksikliğinin en fazla hissedildiği alanlar uygulamalı dersler²⁴ ile ölçme-değerlendirme sistemidir. Öğrenci ile öğretici arasındaki etkileşimin kısıtlı kalması nedeniyle öğretim elemanları öğrenme, uygulama ve değerlendirme-nin sağlıklı gerçekleştirilemediği görüşünde güçlü bir mutabakat içindedirler.²⁵ Basına da yansıyan sınav güvenliğine dair haberler²⁶ ve YÖK'ün dijital

²⁴ Hakan Özköse vd., "Uzaktan Eğitim Süreci için SWOT Analizi", *Middle Eastern - African Journal of Educational Research* 5/ (2013), 41-55; Mehmet Fatih Barış - Pınar Çankaya, "Akademik Personelin Uzaktan Eğitim Hakkındaki Görüşleri", *Journal of Human Sciences* 13/1 (15 Ocak 2016), 399-413; Mustafa Aksoğan - Meral Çalış Duman, "A Research on Academician Opinions on Distance Education in the COVID-19 Process", *NATURENGS*, (11 Kasım 2020), 38-49.

²⁵ Aydın vd., "Yüksek Öğretiminde Uzaktan Eğitimin İmkânı ve Karşılaşılan Problemler", 1149; Mehmet Dağ, "İlâhiyat Lisans Tamamlama (İLİTAM) Programlarında Kur'ân Dersi-Müfredat, Materyal Hazırlama ve Karşılaşılan Sorunlar", *EKEV Akademi Dergisi* 17/55 (2013), 37-54.

sınavlarla ilgili kararları²⁷ ölçme-değerlendirmenin sağlıklı işlemesi için yeni yöntem ve uygulamalara ihtiyaç duyulduğunu göstermektedir.

“Uzaktan eğitimin bireysel öğrenme ilkesine hizmet ettiğine inanıyorum.” (\bar{x} = 2.63), “Uzaktan eğitimin sağlıklı yürütülmesi için altyapının yeterli düzeyde olduğunu düşünüyorum.” (\bar{x} = 2.84), “Uzaktan eğitim, geleceğin eğitim sistemidir.” (\bar{x} = 2.85), “Uzaktan eğitimdeki deneyimlerimden sonra bakış açım olumsuz yönde değişti.” (\bar{x} = 2.90) maddelerinde ortaya çıkan öğretim elemanlarının kararsız tutumu düşündürücüdür. Öğretim elemanlarının UE'nin devam ettirilmesi ve geleneksel eğitime alternatif olabileceği fikrine katılmazken geleceğin eğitim sistemi olduğu yönündeki kararsız tutumları geleneksel ile UE'nin harmanlaşmış uygulamasına sıcak baktıkları şeklinde yorumlanabileceği gibi salgın gibi olağanüstü durumların ne zaman sona ereceğinin kestirelememesinden yani pandemi sürecinin belirsizliğinden de kaynaklanmış olabilir. Bu bağlamda yüksek din öğretiminde UE'nin ileriye dönük kullanımını ve entegrasyonunu düşünmek kaçınılmazdır.

“Uzaktan eğitimin zaman tasarrufu sağladığına inanıyorum.” (\bar{x} = 3.18) maddesi öğretim elemanlarının ders yükleri ve öğrenci sayısı ile derse katılımlarının yanında teknik yeterlik ve donanımdan etkilenen bir yapı arz etmektedir. Bu açıdan teknik aksaklıkların yol açtığı derslerin zamanında başlatılıp bitirilememesi durumlarında telafi ders programlarının hazırlanması, senkron ders kayıtlarının materyallerle sisteme yüklenmesinde karşılaşılan sorunlar, sistemde yapılan duyuru ve açıklamaların dikkate alınmamasından dolayı tekrarlanan rehberlik faaliyetleri, kalabalık sınıflarda ödevlerin incelenmesinin ve mesajların takibinin zaman alması²⁸, mesai kavramını ortadan kaldıran bir durum doğurabilmektedir. Teknolojik araçların sağladığı imkanlar öğrencilere öğretim elemanı ile her an etkileşime geçme fırsatı sunmaktadır. Bu da öğretim elemanın ders saatleri dışında zamanını alabilmektedir.

²⁶ Hürriyet, “Uzaktan eğitimde dikkat çeken olay! Çevrimiçi sınava çevrimiçi kopya...” (Erişim 01 Kasım 2021); Ceyda Karaarslan, “Online sınavda kopyaya üst düzey önlem”, *Sabah* (Erişim 01 Kasım 2021).

²⁷ Yükseköğretim Kurumu YÖK, “YÖK, Üniversitelerde Dijital Ortamda Gerçekleştirilebilecek Sınavların Temel İlkelerini Açıkladı” (Erişim 03 Temmuz 2021).

²⁸ Aydın vd., “Yüksek Öğretiminde Uzaktan Eğitimin İmkânı ve Karşılaşılan Problemler”, 1153, 1151.

“Akademik dönem başında verilen uzaktan eğitim seminerlerinin verimli olduğunu düşünüyorum.” ($\bar{x}= 3.30$) maddesinde ortaya çıkan kararsız tutumda ise öğretim elemanın UE’ye yönelik bilgi ve deneyimi önemli rol oynamaktadır. Çünkü örneklem grubunun yarısından fazlası (%55,2) sunulan seminer programlarına katılmıştır. Ancak herhangi bir UE bilgilendirme programına katılmayan %44,8 oranındaki öğretim elemanı ve kararsız tutum tablosu göz önüne alındığından personele yönelik bilinçlendirme ve bilgilendirme amacıyla gerçekleştirilen seminerler kısmen yeterli olmakla birlikte fakülte bazında gerçekleştirilmesi daha faydalı olacağı söylenebilir.

Öğretim elemanları “Uzaktan eğitimle ilgili çalışmaların artırılması gerektiğini düşünüyorum.” ($\bar{x}= 3.50$), “Uzaktan eğitimin sağlıklı yürütülmesi için ulusal bir standart oluşturulması gerekmektedir.” ($\bar{x}= 3.92$), “Uzaktan eğitimde devam zorunluluğunun olmamasının eğitimin kalitesini düşürdüğüne inanıyorum.” ($\bar{x}= 4.10$) önermelerine katılırken “Uzaktan eğitimin uygulamalı derslerde eksiklik oluşturduğunu düşünüyorum.” ($\bar{x}= 4.31$) ifadesine kesinlikle katıldıklarını belirtmişlerdir.

Derslerdeki verim ve motivasyonun yetersiz bulunmasında kaygı, devam zorunluluğunun olmamasından kaynaklanan düşük ders katılımları²⁹, derse katılan öğrencilerin kamera ve mikrofonlarını açmamaları gibi unsurların yanında zaman zaman altyapı yetersizliği ve bağlantı kalitesinin düşüklüğünden kaynaklanan problemler sayılabilir. Ayrıca bu durum mekânsal farklılıktan kaynaklanan iletişim-etkileşim engellerini ortadan kaldırmaya en azından minimize etmeye çalışan senkron ders uygulamasını da anlamsız hale getirmektedir. Şurası da bir gerçektir ki lisans eğitimindeki öğrenci profili, derse katılım ve ders verimi ile bireylerin gönüllülük ve isteklerine dayanarak devam ettikleri lisansüstü eğitim programlarında ortaya çıkan katılım, motivasyon ve başarı tablosu doğal olarak farklılaşacaktır. Lisans grubunun lisansüstüne göre daha kabalık olması ve kurumların öğretim elemanlarına sağladığı ders birleştirme olanağı da öğrenme ortamını etkileyen unsurlardır. Nitekim ilâhiyat fakültesi öğrencilerinin tutumlarına yönelik literatürde lisansüstü

²⁹ Yazıbaşı vd., “Covid-19 Pandemi Sürecinde İlahiyat/İslami İlimler Fakültesi Öğretim Elemanları ve Öğrencilerinin Uzaktan Eğitim Sistemi ile İlgili Tecrübelerinin Değerlendirilmesi Üzerine Nicel Bir Araştırma”, 244.

programda yürütülen derslerin katılım ve verimi yüz yüze eğitim ile aynı hatta daha başarılı bulunabilirken³⁰ lisans programları için aynı ifadeleri söylemek mümkün değildir.³¹ Bu durum hem bizzat araştırmacının kendi UE deneyiminden hem de diğer öğretim elemanları ile yapılan görüşmelerde ortaya çıkan bir durumdur.

Sonuç ve Öneriler

Pandemi döneminde hızlı geçiş yapılan UE yöntemi, öğretici ve öğrencilerin teknolojiyi eğitimde kullanabilecek donanımda olmasını gerekli kılmıştır. Ekonomik ve zaman açısından da avantajlı olan UE, öğrencilerin daha geniş ve çeşitli kitlelere ulaşım hitap etme imkânı tanımıştır. Ancak internet teknolojisi, araç ve gereçlerinden bağımsız düşünülemez UE'nin sağladığı avantajların yanında yapısından kaynaklanan dezavantajları da bulunmaktadır. Bu bağlamda ilâhiyat/İslami ilimler fakültelerinde görev yapan öğretim elemanlarının UE deneyimlerini inceleyen bu çalışmanın ulaştığı sonuçlar şöyle aktarılabilir:

Teknoloji kullanımı ve destek alanındaki maddelere verilen cevaplar öğretim elemanlarının senkron veya asenkron olarak derslerini işlemede ve içerik hazırlamada problem yaşamadıklarını göstermiştir. Üniversitelerin kendi yazılımları da dahil öğretim elemanları kullanılan uygulamalardan memnundur-

³⁰ Muhammet Fatih Genç vd., "Koronavirüs (Covid-19) Sürecinde İlahiyat Alanında Lisansüstü Eğitim Gören Öğrencilerin Uzaktan Eğitime Bakışları", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, (24 Şubat 2021), 90; Yasemin İpek vd., "Covid-19 Kısıtlamaları Sürecinde Lisansüstü Öğrencilerin Çevrimiçi Eğitim Deneyimlerinin İncelenmesi (İlahiyat ve İslami İlimler Eğitim Programları Örneği)", *Uluslararası Anadolu Sosyal Bilimler Dergisi* 6/1 (ts.), 390-413.

³¹ Yazıbaşı vd., "Covid-19 Pandemi Sürecinde İlahiyat/İslami İlimler Fakültesi Öğretim Elemanları ve Öğrencilerinin Uzaktan Eğitim Sistemi ile İlgili Tecrübelerinin Değerlendirilmesi Üzerine Nicel Bir Araştırma"; Erpay, "Zorunlu Uzaktan Eğitim: Covid-19 Pandemisi Sürecinde İlahiyat Öğrencilerinin Uzaktan Eğitime Yönelik Görüşleri"; Özdemir - Erdoğan, "Covid-19 pandemisi sürecinde İlahiyat fakültesi öğrencilerinin uzaktan eğitim hakkındaki görüşleri"; Selçuk vd., "The Online Learning Experience of Theology Students in Turkey during the COVID-19 Pandemic: A New Disposition for RE?"; Genç - Gümrükçüoğlu, "Koronavirüs (Covid-19) Sürecinde İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Uzaktan Eğitime Bakışları".

lar. Literatürdeki bir çalışmada da bu bulgu desteklenmiştir.³² Dolayısıyla UE'ye ani ve hazırlıksızlık geçişin doğurduğu kaygının, endişenin azaldığı ve öğretim elemanlarının UE'ye dair bilgi ve becerilerine güvendikleri ifade edilebilir. Ancak öğretim elemanları, UE seminerlerine ve meslektaşlarının hazırbulunuşluk düzeylerine yönelik kararsız tutuma³³ sahiptirler. Bu kararsızlık online derslere yönelik duygusal tutum, öğrenci-öğretici motivasyonu, iletişim ve etkileşime de yansımaktadır. Her üniversitenin farklı UE yaklaşımı, her akademisyenin UE deneyiminin olmaması ve bilişim teknolojilerinin kullanımında farklı tutum ve seviyede olmaları bunun nedeni olarak düşünülebilir.

Katılımcıların teknoloji kullanımı hususundaki olumlu kanaatlerinin *derse hazırlık ve motivasyon ile öğretim süreci alanında* devam etmediği görülmüştür. UE uygulamalarının sağlıklı ve verimli şekilde yürütülmesi, gerekli önkoşulların sağlanmasından sonra akademisyenlerin bilgi, deneyim ve memnuniyetlerine bağlıdır. Elde edilen tablodan yüksek din öğretimi açısından bütün programlarda yaklaşık iki yıldır deneyimlenen UE'nin öğretim elemanlarının görüşleri temelinde istenilen kalite ve başarıda olduğu söylenememektedir. Dolayısıyla hissedilen tatminsizliğin online platformda sınırlanan yöntem kullanımı, zorlaşan sınıf yönetimi, etkileşimin beklentinin altında sürmesi ve katılımın istenilen düzeyde olmamasından kaynaklandığı söylenebilir. Öğrencilerin derslere düşük katılımı, öğretim elemanının motivasyonunu etkilemesinin yanında öğrencilerin gelişimlerinin takibini de zorlaştırmaktadır.

Değerlendirme alanında öğretim elemanlarından alınan dönütler ise yüksek din öğretiminin UE yöntemiyle yürütülebilmesi için altyapı-erişim, içerik-tasarım, mevzuat, iletişim-uygulama, öğrenci-öğretici hazırbulunuşluğu ve yeterliği ile kalite standartları açısından geliştirilmesi gerektiğini ortaya koymuştur. Ayrıca öğretim elemanları UE'nin avantajları arasında sayılan bireysel öğrenme, eleştirel düşünme yeteneğini geliştirme ve eğitimde fırsat eşitliği

³² Yazıbaşı vd., "Covid-19 Pandemi Sürecinde İlahiyat/İslami İlimler Fakültesi Öğretim Elemanları ve Öğrencilerinin Uzaktan Eğitim Sistemi ile İlgili Tecrübelerinin Değerlendirilmesi Üzerine Nicel Bir Araştırma", 243.

³³ Tefik Fikret Koloğlu vd., "Öğretim Elemanlarının Uzaktan eğitimde Hazırbulunuşluklarının Önemi", *Açıköğretim Uygulamaları ve Araştırmaları Dergisi* 2/1 (01 Ocak 2016), 52-70.

sağlama hususlarına da³⁴ (madde 4 ve 14) katılmadıklarını belirtmişlerdir. Öğrencinin gelişimi ve başarısına dair bu hususlardaki durumun olumsuz bir karaktere bürünmesinde öğrencilerden kaynaklanan (düşük teknoloji okuryazarlığı, motivasyon, ilgi) sebeplerle birlikte strateji ve politika eksikliği, donanımsal yetersizlik ve sosyal öğrenme eksikliği de rol oynamaktadır.³⁵

UE'nin yüksek din öğretimi alanında avantajlı mı dezavantajlı mı olduğuna dair soruya aranan cevapta araştırmaya katılan öğretim elemanları tarafından sürecin nispeten olumsuz ve kararsız bir tutumla kayıp bir dönem olarak değerlendirildiği, alternatif çözüm olarak tercih edilen UE'nin yüz yüze eğitime kadar verimli ve kaliteli bulunmadığı söylenebilir. Dolayısıyla teknolojik gelişmelerin sunduğu potansiyelden tam olarak yararlanılmadığı (değerlendirme boyutu madde 1, 2, 3, 4, 5, 8, 14, 16, 17), UE'nin şu an için ilâhiyat eğitimi alanında geleneksel yüz yüze eğitimi destekleyici bir pozisyonda olduğunu belirtmek yanlış olmayacaktır. Bu bağlamda ortaya çıkan tabloda doğrudan ya da dolaylı olarak 2005 yılından günümüze kadar tartışılmaların odağında uygulanmaya devam eden İlahiyat Lisans Tamamlama (İLİTAM) programının³⁶ da etkisinin göz ardı edilmemesi gerektiği düşünülmektedir.

³⁴ Erkan Tekinarslan - M. Derya Gürer, *Uzaktan Eğitim* (Ankara: Pegem Yayıncılık, 2018); Melike Aydemir, *Uzaktan Eğitim Program, Ders ve Materyal Tasarımı* (Konya: Eğitim Kitapevi, 2018).

³⁵ Özdemir - Erdoğan, "Covid-19 pandemisi sürecinde İlahiyat fakültesi öğrencilerinin uzaktan eğitim hakkındaki görüşleri"; Erpay, "Zorunlu Uzaktan Eğitim: Covid-19 Pandemi Sürecinde İlahiyat Öğrencilerinin Uzaktan Eğitime Yönelik Görüşleri"; Selçuk vd., "The Online Learning Experience of Theology Students in Turkey during the COVID-19 Pandemic: A New Disposition for RE?"; Öncü - Kırca, "Covid 19 Pandemi Sürecinde İlahiyat Arapça Hazırlık ve Lisans Öğrenimi Gören Öğrencilerin Deneyimleri Hakkında Bir Durum Çalışması"; İrfan Erdoğan, "Covid-19 Pandemi Sürecinde Uzaktan Eğitim ve İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Akademik Dürüstlük", *Olağandışı Dönemlerde Ahlak ve Vicdan Ekseninde Değişim, Süreklilik ve Sürdürülebilirlik* (Türkiye İmam Hatipliler Vakfı, 2021), 273-307; Genç - Gümrukçüoğlu, "Koronavirüs (Covid-19) Sürecinde İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Uzaktan Eğitime Bakışları".

³⁶ Altaş, "Türkiye'de Dinî Yükseköğretim Alanında Uzaktan Eğitimle İlgili Algı Sorunları ve İLİTAM Uygulamaları"; Recep Kaymakcan vd., "Paydaşlarına göre ilahiyat lisans tamamlama (İLİTAM) programının değerlendirilmesi", *Değerler Eğitimi Dergisi* 11/26 (2013), 71-110.

Eğitim kalitesini ve verimini etkileyen unsurlardan biri, öğrenci ve öğretici arasındaki ilişkidir. Bu açıdan ilâhiyat alanına dair literatürdeki çalışmalarda lisans öğrencileri öğretim elemanlarının performansı, ders materyalleri ve ölçme-değerlendirmedeki yetersizlik ve dengesizlikten dolayı UE'yi verimli bulmayıp yüz yüze eğitimi tercih ettiklerini belirtirken³⁷; lisansüstü düzeyindeki öğrenciler ise UE'de dersleri tekrar dinleme, zaman tasarrufu ve kolay erişim avantajlarından dolayı UE'ye yönelik daha olumlu kanaate sahiptirler.³⁸ Bununla birlikte öğretim elemanlarının görüşleri, UE'ye dair avantaj ve dezavantajların iyi tespit edilmesi gerekliliğini gözler önüne sermiştir. Sağlıksız, yetersiz geçirilen eğitim hayatının öğrencileri meslek hayatına hazırlamayacağı ortadadır. Bu açıdan "UE yetersiz!" diye bir kenara bırakmak çözüm değildir. Dolayısıyla bu bağlamda ihtiyaç ve beklentilerin karşılanması için şu önerilerde bulunulabilir:

UE'de mevcut sistem ve programların ilâhiyat müfredatında yer alan uygulamalı dersler için istenilen verim ve kaliteyi sağlayacak şekilde geliştirilmesi gerekmektedir. Yeni uygulamalar ve programlar, mesleki yeterliğin UE ile kazandırılabilmesi noktasındaki tereddütlerin azalmasına katkı sağlayacaktır. Bu bağlamda her üniversitenin kendine has bir yol haritası ve UE programı uygulaması yerine YÖK çatısı altında kalite standartlarının belirlenmesi iyileştirilme çalışmalarına katkı sağlayabilir.

³⁷ Genç - Gümrükçüoğlu, "Koronavirüs (Covid-19) Sürecinde İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Uzaktan Eğitime Bakışları"; Yazıbaşı vd., "Covid-19 Pandemi Sürecinde İlahiyat/İslami İlimler Fakültesi Öğretim Elemanları ve Öğrencilerinin Uzaktan Eğitim Sistemi ile İlgili Tecrübelerinin Değerlendirilmesi Üzerine Nicel Bir Araştırma"; Aydın vd., "Yüksek Öğretiminde Uzaktan Eğitimin İmkânı ve Karşılaşılan Problemler"; Erpay, "Zorunlu Uzaktan Eğitim: Covid-19 Pandemisi Sürecinde İlahiyat Öğrencilerinin Uzaktan Eğitime Yönelik Görüşleri"; Özdemir - Erdoğan, "Covid-19 pandemisi sürecinde İlahiyat fakültesi öğrencilerinin uzaktan eğitim hakkındaki görüşleri"; Selçuk vd., "The Online Learning Experience of Theology Students in Turkey during the COVID-19 Pandemic: A New Disposition for RE?"

³⁸ Genç vd., "Koronavirüs (Covid-19) Sürecinde İlahiyat Alanında Lisansüstü Eğitim Gören Öğrencilerin Uzaktan Eğitime Bakışları"; İpek vd., "Covid-19 Kısıtlamaları Sürecinde Lisansüstü Öğrencilerin Çevrimiçi Eğitim Deneyimlerinin İncelenmesi (İlahiyat ve İslami İlimler Eğitim Programları Örneği)".

Uygulamalı derslerin yanında en büyük eksiklerden biri olan ölçme ve değerlendirmelerin yetersiz ve sağlıklı bulunması³⁹ alternatif ölçme-değerlendirme teknikleri ile dijital ölçme araçlarının kullanımının yaygınlaşması ihtiyacına işaret etmektedir. Bu açıdan sınav güvenliği ve geçerliğini arttıracak “ürün ve süreç odaklı değerlendirmelerin”⁴⁰ gündeme alınması ve farklı ülkelerin özellikle yüksek din öğretimi alanında UE’de uyguladıkları ölçme-değerlendirme yöntemlerinin mercek altına alınması yol gösterici olabilir.

UE’nin verim ve kalitesini artırma ve bu konuda öğretim elemanlarının bakış açısını değiştirme noktasında atılabilecek adımlardan bir diğeri ise öğrencilerin dijital okuryazarlığını, eğitim teknolojilerine yönelik duyarlılığını ve farkındalığını arttıracak programlar hazırlanmasıdır. Bu bağlamda dijital okuryazarlık fakülte programlarına eklenebilir. Her ne kadar UE’nin mekansal-zamansal bağımsızlık özelliğine aykırı olsa da öğrencilerin derse katılımı zorunlu hale getirilebilir.

Kaynakça

- Aksoğan, Mustafa - Çalış Duman, Meral. “A Research on Academician Opinions on Distance Education in the COVID-19 Process”. *NATURENGS*, 38-49.
- Altaş, Nurullah. “Türkiye’de Dinî Yükseköğretim Alanında Uzaktan Eğitimle İlgili Algı Sorunları ve İLİTAM Uygulamaları”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 14/31 (01 Haziran 2016), 7-41.
- Aydemir, Melike. *Uzaktan Eğitim Program, Ders ve Materyal Tasarımı*. Konya: Eğitim Kitapevi, 2018.

³⁹Murat Tuncer - Ramazan Tanaş, “Akademisyenlerin Uzaktan Eğitim Programlarına Yönelik Görüşlerinin Değerlendirilmesi (Fırat ve Tunceli Üniversiteleri Örneği)”, *İlköğretim Online* 10/2 (2011), 776-784; Aksoğan - Çalış Duman, “A Research on Academician Opinions on Distance Education in the COVID-19 Process”.

⁴⁰Halil Sarı, “Evde Kal Döneminde Uzaktan Eğitim: Ölçme ve Değerlendirmeyi Neden Karantinaya Almamalıyız?”, *International Journal of Scholars in Education* 3/1 (26 Haziran 2020), 127.

- Aydın, Yusuf vd. "Yüksek Öğretiminde Uzaktan Eğitimin İmkânı ve Karşılaşılan Problemler: Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Örneği". *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/4 (31 Ağustos 2021), 1141-1159. <https://doi.org/10.18506/anemon.762996>
- Barış, Mehmet Fatih - Çankaya, Pınar. "Akademik Personelin Uzaktan Eğitim Hakkındaki Görüşleri". *Journal of Human Sciences* 13/1 (15 Ocak 2016), 399-413.
- Büyüköztürk, Şener. *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı: İstatistik, Araştırma Deseni, SPSS Uygulamaları ve Yorum*. Ankara: Pegem Akademi, 16. Baskı., 2012.
- Dağ, Mehmet. "İlahiyat Lisans Tamamlama (İLİTAM) Programlarında Kur'ân Dersi- Müfredat, Materyal Hazırlama ve Karşılaşılan Sorunlar". *EKEV Akademi Dergisi* 17/55 (2013), 37-54.
- Daugherty, Martha - Funke, Barbara L. "University Faculty and Student Perceptions of Web-Based Instruction". *The Journal of Distance Education / Revue de l'education Distance* 13/1 (1998), 21-39.
- Erdoğan, İrfan. "Covid-19 Pandemisi Sürecinde Uzaktan Eğitim ve İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Akademik Dürüstlük". *Olağandışı Dönemlerde Ahlak ve Vicdan Ekseninde Değişim, Süreklilik ve Sürdürülebilirlik*. 2/273-307. Türkiye İmam Hatipliler Vakfı, 2021.
- Ergün, Melike - Arık, B. Meltem. *Eğitim İzleme Raporu 2020: Öğrenciler ve Eğitime Erişim* | ERG (24 Aralık 2020). https://www.egitimreformugirisimi.org/wp-content/uploads/2010/01/EIR20_OgrencilerveEgitimeErisim.pdf
- Erpay, İlyas. "Zorunlu Uzaktan Eğitim: Covid-19 Pandemisi Sürecinde İlahiyat Öğrencilerinin Uzaktan Eğitime Yönelik Görüşleri". *Marifetname* 8/1 (2021), 169-204. <https://doi.org/10.47425/marifetname.935536>
- Genç, Muhammet Fatih vd. "Koronavirüs (Covid-19) Sürecinde İlahiyat Alanında Lisansüstü Eğitim Gören Öğrencilerin Uzaktan Eğitime

Bakışları". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*.
<https://doi.org/10.33415/daad.840675>

Genç, Muhammet Fatih - Gümrükçüoğlu, Süleyman. "Koronavirüs (Covid-19) Sürecinde İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Uzaktan Eğitime Bakışları". *Journal of Turkish Studies* 15/4 (2020), 403-422.
<https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.43798>

Gök, Başak - Kılıç Çakmak, Ebru. "Uzaktan Eğitimde Ders Veren Öğretim Elemanlarının Uzaktan Eğitim Algısı". *Kastamonu Eğitim Dergisi* 28/5 (30 Eylül 2020), 1915-1931. <https://doi.org/10.24106/kefdergi.3914>

Hürriyet. "Uzaktan eğitimde dikkat çeken olay! Çevrimiçi sınava çevrimiçi kopya...". Erişim 01 Kasım 2021.
<https://www.hurriyet.com.tr/gundem/uzaktan-egitimde-dikkat-cek-en-olay-cevrimici-sinava-cevrimici-kopya-41705157>

İpek, Yasemin vd. "Covid-19 Kısıtlamaları Sürecinde Lisansüstü Öğrencilerin Çevrimiçi Eğitim Deneyimlerinin İncelenmesi (İlahiyat ve İslami İlimler Eğitim Programları Örneği)". *Uluslararası Anadolu Sosyal Bilimler Dergisi* 6/1 (ts.), 390-413. <https://doi.org/DOI:10.47525/ulasbid.1054860>

İşman, Aytekin. *Uzaktan Eğitim*. Ankara: Pegem Yayıncılık, 2011.

Karaarslan, Ceyda. "Online sınavda kopyaya üst düzey önlem". *Sabah*. Erişim 01 Kasım 2021. <https://www.sabah.com.tr/egitim/online-sinavda-kopyaya-ust-duzey-onlem-5327819>

Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 20. Baskı., 2009.

Kaya, Zeki. *Uzaktan Eğitim*. Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2002.

Kaymakcan, Recep vd. "Paydaşlarına göre ilahiyat lisans tamamlama (İLİTAM) programının değerlendirilmesi". *Değerler Eğitimi Dergisi* 11/26 (2013), 71-110.

Koç, Ahmet. "Covid-19 Salgını Sürecinde İlahiyat Fakültesi Öğretmenlik Uygulaması Dersinin Uzaktan Eğitim Yoluyla Yapılması: Örnek Bir Uygulama Modeli". *Milli Eğitim Dergisi* Salgın Sürecinde Türkiye'de ve Dü-

nyada Eğitim (21 Ekim 2020).
<https://doi.org/10.37669/milliegitim.770561>

Koloğlu, Tevfik Fikret vd. "Öğretim Elemanlarının Uzaktan eğitimde Hazırlukluklarının Önemi". *Açıköğretim Uygulamaları ve Araştırmaları Dergisi* 2/1 (01 Ocak 2016), 52-70.

Öncü, Ali - Kırıcı, Recep. "Covid 19 Pandemi Sürecinde İlahiyat Arapça Hazırlık ve Lisans Öğrenimi Gören Öğrencilerin Deneyimleri Hakkında Bir Durum Çalışması". *Turkish Academic Research Review* 6/5 (2021), 1414-1446. <https://doi.org/10.30622/tarr.1022615>

Özdemir, Ömer - Erdoğan, İrfan. "Covid-19 pandemisi sürecinde İlahiyat fakültesi öğrencilerinin uzaktan eğitim hakkındaki görüşleri". *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 12 (2021), 11-41. <https://doi.org/10.53112/tudear.999869>

Özköse, Hakan vd. "Uzaktan Eğitim Süreci için SWOT Analizi". *Middle Eastern - African Journal of Educational Research* 5/ (2013), 41-55.

Sarı, Halil. "Evde Kal Döneminde Uzaktan Eğitim: Ölçme ve Değerlendirmeyi Neden Karantinaya Almamalıyız?" *International Journal of Scholars in Education* 3/1 (26 Haziran 2020), 121-128.

Sayan, Hamiyet. "COVID-19 Pandemisi Sürecinde Öğretim Elemanlarının Uzaktan Eğitime İlişkin Görüşlerinin Değerlendirilmesi". *AJIT-e: Online Academic Journal of Information Technology* 11/42 (17 Ekim 2020), 100-122. <https://doi.org/10.5824/ajite.2020.03.004.x>

Selçuk, Mualla vd. "The Online Learning Experience of Theology Students in Turkey during the COVID-19 Pandemic: A New Disposition for RE?" *Religious Education* 116/1 (2021), 74-90. <https://doi.org/10.1080/00344087.2021.1879987>

Tekinarslan, Erkan - Gürer, M. Derya. *Uzaktan Eğitim*. Ankara: Pegem Yayıncılık, 2018.

Tuncer, Murat - Tanaş, Ramazan. "Akademisyenlerin Uzaktan Eğitim Programlarına Yönelik Görüşlerinin Değerlendirilmesi (Fırat ve Tunceli Üniversiteleri Örneği)". *İlköğretim Online* 10/2 (2011), 776-784.

Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA). "COVID-19 Pandemi Değerlendirme Raporu". Erişim 07 Ocak 2021. <http://www.tuba.gov.tr/files/yayinlar/raporlar/1.%20Versiyon%20Covid-19%20Pandemi%20De%20C4%9Ferlendirme%20Raporu.pdf>

United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO). "Distance Learning Strategies: What Do We Know about Effectiveness? - COVID-19 Education Webinar #5". UNESCO. 14 Nisan 2020. Erişim 30 Ağustos 2021. <https://en.unesco.org/events/distance-learning-strategies-what-do-we-know-about-effectiveness-covid-19-education-webinar-5>

Uşun, Salih. *Uzaktan Eğitim*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2006.

Yazıbaşı, Muhammed Ali vd. "Covid-19 Pandemi Sürecinde İlahiyat/İslami İlimler Fakültesi Öğretim Elemanları ve Öğrencilerinin Uzaktan Eğitim Sistemi ile İlgili Tecrübelerinin Değerlendirilmesi Üzerine Nicel Bir Araştırma". *ULUM* 4/1 (31 Temmuz 2021), 231-264.

YÖK, Yükseköğretim Kurumu. "Basın Açıklaması (18 Mart 2020)". Erişim 01 Temmuz 2021. <https://www.yok.gov.tr/Sayfalar/Haberler/2020/universitelerde-uygulanacak-uzaktan-egitime-iliskin-aciklama.aspx>

YÖK, Yükseköğretim Kurumu. "YÖK, Üniversitelerde Dijital Ortamda Gerçekleştirilebilecek Sınavların Temel İlkelerini Açıkladı". Erişim 03 Temmuz 2021. <https://www.yok.gov.tr/Sayfalar/Haberler/2020/universitelerde-dijital-sinavlarin-temel-ilkeleri.aspx>

YÖK, Yükseköğretim Kurumu. "YÖK Üniversitelerimizdeki Uzaktan Öğretimin Bir Aylık Fotoğrafını Çekti". Erişim 02 Temmuz 2021. <https://www.yok.gov.tr/Sayfalar/Haberler/2020/uzaktan-egitime-yonelik-degerlendirme.aspx>

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2022, c. 8, s. 1: 61-89

Lahn ve Taşhîh Literatüründe Sa'leb'in el-Faşîh Adlı Eserinin Önemi ve Yeri
The Importance and Place of the Book of Sa'leb Named Al-Faşîh in Lahn
and Taşhîh Literature

Ali SEVDİ

Dr. Öğr. Üyesi, Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belegati ABD,
Assistant Professor, Iğdır University, Faculty of
Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric
alisevdi1984@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-1951-7232

DOI: 10.47424/tasavvur.1069709

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 07 Şubat / February 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 13 Nisan / April 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Sevdi, Ali. " Lahn ve Taşhîh Literatüründe Sa'leb'in el-Faşîh Adlı Eserinin Önemi ve Yeri". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8 / 1 (Haziran 2022): 61-89. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1069709>

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Fetihler ve tercüme faaliyetlerin sonucunda Arap olmayan farklı millet ve kültürlerin Araplarla karşılaşması üzerine, Arapçaya ve Arap dil kurallarının gelişmesine katkı sağladığı gibi kıraatte hatalı okuyuşlara, hadislerde ifade bozukluklarına ve farklı açılardan Arap dilinin bozulmasına da neden olmuştur. Buna karşı fasih Arapçanın muhafazası için yazının geliştirilmesi, dilbilgisi kurallarının tespiti, şairlerin desteklenmesi ve lügat çalışmaları gibi bir takım önlemler alınmıştır. Bu önlemlerden biri de fasîh dil için standartlar belirlemek ve bu standartlara uymayan kullanımlara dikkat çekmektir. Arap dil bilgileri tarafından lahn olarak nitelendirilen bu hatalı kullanımların tespit, teşhir ve taşhîhine yönelik II/VII. yüzyılın ortalarından itibaren “Lahnü'l-âmmе, Mâ telhanu fihi'l-âmmе, lahnü'l-avâm, lahnü'l-havâş” gibi konu başlıklarıyla, konuşmalarda ve yazılı metinlerde yapılan dil hatalarına dair farklı içerik ve üslupta birçok eser kaleme alınmıştır. Bu eserler, dilin korunmasına katkı sağladıkları gibi aynı zamanda yazıldıkları dönemde kullanılan kelime ve ifadelerin geçirdiği değişime yönelik izleme imkânı da sağlamaktadır. Bu bağlamda telif edilmiş eserlerden biri de Ebü'l-Abbâs Sa'leb'in *Kitâbü'l-Faşîh* adlı dil kitabıdır. Söz konusu eserin birçok meziyeti olmakla birlikte en önemli yönü ise eserde halk arasında konuşulan dilin tespiti ve bunların en fasih olanının okuyucuya sunulmuş olmasıdır. Zengin kelime içeriğiyle sözlük ve lügat çalışmalarına bol ve faydalı materyal içermesi ve alandaki birçok esere kaynaklık etmesi gibi özellikleriyle lahn ve taşhîh literatürü alanında önemli bir yer edinmiştir. İlim erbabı tarafından büyük ilgi gören eser, farklı zamanlarda ve ilmî ortamlarda şerh, hâşiye, nakd, zeyl, ihtisâr ve nazm gibi çalışmalarla ele alınmış olup sahanın önemli eserlerinden kabul edilmiş bir yapıttır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Ebü'l-Abbâs Sa'leb, Kitâbü'l-Faşîh, Lahn, Taşhîh.

Abstract

The encounter of different non-Arab nations and cultures with Arabs due to conquest and translation activities contributed to the development of Arabic language rules and caused erroneous readings in recitation and expression problems in hadiths and the deterioration of the Arabic language from different perspectives. Against this, some precautions were taken for the preserva-

tion of classical Arabic, such as the development of writing, the determination of grammar rules, the support of poets and lexicon studies. One of the measures taken is to set standards for classical language and to draw attention to the uses that do not comply with these standards. Since the middle of the II/VII century, many works have been written in different content and style on language mistakes made in speeches and written texts, with subject headings such as "Laḥnū'l-‘âmmē, Mâ telḥanu fihi'l-‘âmmē, laḥnū'l-‘avâm, laḥnū'l-havâş". These works not only contribute to the preservation of the language, but also provide the opportunity to monitor the changes in the words and expressions used in the period they were written. In this context, one of the written works is Ebü'l-Abbâs Sa'leb's language book called Kitâbü'l-Faşîḥ. Although the work in question has many merits, the most important aspect is the determination of the language spoken among the people in the work and the presentation of the most eloquent one to the reader. The work has gained an important place in the field of laḥn and taşḥîḥ literature with its rich vocabulary, rich and useful materials for dictionary and dictionary studies, and being a source for many works in the field. The work, which attracted great attention by scholars, has been handled with studies such as şerḥ, ḥâşiye, naqd, zeyl, ihtisâr and nazm at different times and in different scientific environments, and is accepted as one of the important works in the field.

Keywords: Arabic Language, Abu'l-Abbas Sa'leb, Kitâbü'l-Faşîḥ, Laḥn, Correction.

Giriş

Arap grameri literatüründe iki önemli ekolden biri olan Kûfe ekolünün otoritelerinden kabul edilen Ebü'l-Abbâs Sa'leb (öl. 291/904), döneminde Basra ve Kûfe'den sonra kültür ve siyaset merkezi olması yanı sıra ilmî cihetiyle altın çağını yaşayan Bağdat şehrinde doğmuş (h. 200) ve orada yetişmiştir. Dil bilimciliğinin yanında lügat, nevâdir ve şiir gibi ilimlerde de derinliği olan çok yönlü bir şahsiyettir.

Yaşadığı devirde mümkün olabilen en iyi eğitimi görmüş olmasının yanı sıra, keskin bir zekâyâ, güçlü bir muhakemeye ve hafızaya sahip olduğundan kaynaklarda onun hakkında şöyle denilerek şöhretine vurgu yapılmıştır: **ثَلَاثَةٌ أَقْطَابُ أَقْطَابِ أَقْطَابِ بَعْدَهُمْ تَعْلَبُ** "Kendileri ile

gurur duyulan ve Kûfe ekolü gramerinin kendilerine dayandığı üç dâhinin üçüncüsüdür. Bunlar ise el-Ferrâ' (öl. 207/822), el-Kisâî (öl. 189/805) ve onlardan sonra Sa'leb'tir." Bu anlamda O, Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ'dan ve Ali b. Hamza el-Kisâî'den sonra Kûfe dil ekolünün önemli âlim ve simalarından biri olup bu alanda uzman ve otorite olarak kabul görmüştür. Dönemin halifeleri olan İbn Mü'tez Billâh (öl. 296/908) ve Abdullâh b. Tâhir'in (öl. 230/844) övgüsüne mazhar olan; gerek kendi döneminde gerekse kendi döneminden sonra yaşayan başta tabakât sahipleri olmak üzere ülemâ ve üdebânın övgüsüne nâil olan ender âlimlerden birisidir.

Sa'leb, döneminde kendi alanında uzman olan farklı âlimlerden eğitim aldığı gibi, İbrahim el-Harbî (öl. 285/899), Ebû İshâk ez-Zeccâc (öl. 311/923), Ahfeş el-Asğar (öl. 315/927), İbn Keysân (öl. 320/932), Niftaveyh (öl. 323/935), İbnü'l- Enbârî (öl. 328/940) ve Gulâmu Sa'leb unvanıyla ünlü olan Ebû Ömer ez-Zâhid (öl. 345/957) gibi Arap dilinde tanınmış nahiv âlimlerinin yetişmesine de vesile olmuştur.

Eleştirel yönüyle meşhur olan Sa'leb, keskin kalemiyle de meşhur biriydi. Başta araştırmamızın konusu olan *Kitâbü'l-Faşîh* adlı eseri olmak üzere, *el-Mecâlis*, *Kavâ'idü's-Şi'r*, *Haddu'n-Nahv*, *el-Kaşîdetü'l-hâliyye*, *Şerhu Dîvânî'l-Hansâ*, *Şerhu Dîvânî Zühayr b. Ebî Sülmâ*, (*Şerhu*) *Dîvânü'l-A'sâ*, (*Şerhu*) *Dîvânü 'Urve b. Hızâm*, (*Şerhu*) *Dîvânü ibni'd-Dümejne*, *Şerhu Kasîdeti 'Umare b. 'Akîl b. Cerîr*, *Şerhu Lâmiyeti's-Şenferâ*, (*Şerhu*) *Dîvân-ı 'Adî b. er-Rikâ' el-'Âmilî* gibi günümüze ulaşan birçok eseri vardır.¹ *Kitâbü'l-Faşîh* adlı eseri lahn ve taşîh literatüründe üzerinde en çok şerh, haşiye ve zeyil yazılan, telif edildiği dönemde neredeyse Sîbeveyhi'nin (öl. 180/796) *el-Kitâb'ı* kadar ciddi anlamda ses geti-

¹ Ebü'l-Abbâs Sa'leb'in hayatı için bk. Ebü't-Tayyib el-Lugavî, Abdülvâhid b. Ali el-Halebî, *Merâtibü'n-nahviyyîn* (Kahire: Dârül-Nahda el-Arabiyye, 1974), 95; İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist*, thk. İbrâhim Ramadân, (Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 1997), 11; Hâtib el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit, *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-selâm*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 181; İbn. Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr el-Bermekî el-İrbilî, *Vefeyâtü'l-a'yân*, thk. İhsân Abbâs, (Beyrut: Dâru Sadr, 1990-1994), 1/103; Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî, *el-Müzhir fi 'ulûmi'l-luğa*, Fuâd Ali Mansûr (Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 2/264; Abdülbâkî el-Yemânî, *İşâratü't-ta'yîn fi terâcimi'n-nühât ve'l-lüğâviyyîn*, thk. Abdülmecit Deyâb (Riyad, y.y. 1986), 11-12.

ren, deyim yerindeyse el üstünde tutulan ve söz konusu sahada mesned niteliğinde bir çalışmadır. Bu özelliğiyle söz konusu sahada dikkat çeken bir eserdir. Farklı yönleriyle çalışılabilecek bir eser olmasına rağmen *Kitâbü'l-Faşîh* üzerine Türkiye'de Fikri Güney'in hazırlamış olduğu *Ebü'l-'Abbâs Sa'leb, Hayatı, Eserleri ve Arap Dilindeki Yeri* adlı doktora tezi ile Ziya Özçelik'in *Ebu'l-Abbâs Sa'leb ve el-Faşîh'i* adıyla hazırlamış olduğu yüksek lisans tezi dışında bu anlamda özgün bir çalışmaya rastlanmamıştır.² Bu çalışmayla *Kitâbü'l-Faşîh* adlı eserin literatürdeki öneminin yanı sıra bu eser bağlamında Sa'leb'in lahn anlayışının irdelenmesi de hedeflenmektedir. Aynı zamanda bu sahada çalışma yapmayı düşünen ve konuya ilgi duyan araştırmacılara bir fikir sunmayı da hedeflemektedir.

Kavramsal Çerçeve

Arapça'da "mefhûm", İngilizce'de de "term" diye ifade edilen kavram sözcüğü, bir fikri, bir düşünceyi, bir nesneyi veya bir sistemi anlatmak, tanımlamak ve mahiyetini tarif etmek için kullanılan; bu bağlamda başrol oynayan önemli bir anahtar sözcüktür.³ Bu meyanda konunun temel eksenini teşkil eden *Kitâbü'l-Faşîh*'in lahn ve taşhîh literatüründeki konumuna geçmeden önce *el-Faşîh* ile ilişkili olduğunu düşündüğümüz *الفَصَاحَة* ve *الفَصِيح* kavramları kısaca lugavî ve ıstilahî anlamlarıyla açıklamanın -konunun anlaşılması bağlamında- faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Bir edebiyat terimi olarak *الفَصَاحَة* ve *الفَصِيح*: Sözlükte açık seçik ve arı bir halde bulunma, saf ve halis olma anlamına gelmektedirler. Çok anlamlı kelimelerden olan *فَصَحَّ* fiilinden türeyen *الفَصَاحَة* ve *الفَصِيح* kelimeleri, Arapça sözlüklerde ilgili maddede farklı anlamlara geldiği görülmektedir. Mesela; Kur'an-ı Kerim'de Hz. Mûsâ'nın, Hz. Hârûn'un peygamber olması için dua ederken Onun fesahatini de ifade ettiği şöyle bildirilir: *وَإِخِي هَارُونَ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي*

² Ziya Özçelik, *Ebu'l-Abbâs Sa'leb ve el-Faşîh'i* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997); Fikri Güney, *Ebü'l-'Abbâs Sa'leb, Hayatı, Eserleri ve Arap Dilindeki Yeri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011). Ayrıca bk. Ali Sevdî, *Arap Grameri Literatüründe Sa'leb ve el-Mecâlis'i* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019).

³ İsmail Karagöz, "Kavramların Önemi ve İnsanı Anlatan Kur'an'ın Temel Kavramları", *Diyanet İlmî Dergi* 31/3 (1995), 37-40.

لساناً “Kardeşim Hârûn onun konuşması benden daha düzgündür.”⁴ Süt, yüzünü kaplayan köpükten arınıp saf ve halis olduğunda

ولم يَحْسُوا مَصَالَتَهُ عَلَيْهِمْ *** وَتَحَتَّ الرَّغْوَةُ اللَّيْنُ الْفَصِيحُ

“Onun beddualarından korkmadılar *** Köpüğün altında saf süt vardı”⁵, sabahın aydınlığı ortaya çıktığında (أَفْصَحَ الصُّبْحُ), çocuk çok düzgün konuşmaya başladığında (أَفْصَحَ الصَّبِيُّ فِي مَنْطِقِهِ), Arap olmayan bir kimse düzgün bir şekilde Arapça konuşmaya başladığında (أَفْصَحَ الْأَعْجَمِيُّ) ve çok hatalı konuşan kişinin dilini, hatalardan arındırıp düzgün konuşmaya başladığında فَصَحَ اللَّحَّانُ denir.⁶ Dolayısıyla bu örneklerde olduğu gibi fesâhat sözcüğü, sözlük anlamıyla ‘açık, seçik’ anlamına gelmektedir. Bu nitelikte olan sözcük ve cümleleri fasih olarak nitelenebilir.

Terim olarak “الفَصِيحُ ve الْفَصَاحَةُ” kelimeleri, ‘cümleyi oluşturan lafızların akıcı olup kulağa hoş gelmesi, manasının açık olması veya sözü oluşturan kelimelerin her biri ve kelimelerden oluşan söz, lafız, mana ve ahenk itibariyle kelime ve sözcüklerde kusur bulunmaması’ şeklinde de tanımlanabilir. Gerek lugavi gerekse belağî anlamları arasında pek fark görülmeyen fesâhat mefhûmu, kelime, kelâm ve mütekellime ait bir nitelik olarak ifade edilmektedir. Fesâhat niteliği için ülemâ tarafından bazı kıstas ve ölçütler belirlenmiştir. Bir kelimenin fasih olması için tenâfür-i hurûf, kıyasa muhalefet, garabet ve kulak tırmalayıcı olması gibi onu zaafa uğratacak bir takım kusurlardan uzak olması gerekmektedir. Bir kelamın fasih sayılabilmesi ve söz diziminde söyleyiş güzelliğini sağlamak için içerdiği kelimelerin fasih olmasına ek olarak, kelâmının bütününde tenâfür-i kelimât, za’f-ı telif ve ta’kîd gibi bir takım

⁴ Kasas 28/34. Bk. Ali Bulut, *Belagat (Meani-Beyan-Bedi’)*, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015), 35.

⁵ İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî, “fesaha”, *Lisânü'l-'Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), 2/544-545.

⁶ Ezherî Ebû Mansûr, Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî, *Tehzîbü'l-luğa*, thk. Abdülkerîm ‘Azbâvî (Kahire: Dâru'l-Mısriyye li'-Te'lif, 1964); Kazvînî, Ebû'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed, *el-İzâh* (Kahire: y.y. ts.), 1/ 2; Sa'duddîn et-Teftâzânî, *Muhtaşarü'l-me'ânî* (İstanbul, Eser Kitapevi, 1960), 12; Ali Bulut, *Belagat* 35-36; Mustafa Çuhadar, “Fesâhat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/423-424; Mehmet Emin Yurt, *Fahrüddîn Râzî'ye Göre İ'câzu'l-Kur'ân (Mefâtihu'l-Gayb Tefsiri Bağlamında)*, Gece Akademi, Ankara, 2018, 189-192.

kusurların bulunmaması gerekir. Mütakellimin fesahati ise kişinin fasih bir lafızla meramını ifade edebilme yeteneğidir. Dolayısıyla fesahat ifadenin, ses ve anlam kusurlarından kurtarılması ile ilgili kuralları inceleyen bir disiplindir. Fesâhat konusu ve ilgili kavramlar kaynaklarda detaylı bir şekilde açıklanmıştır.⁷ Yine i'câzla ilgili meselelerde Kur'ân'ın üstün fesâhatine dikkat çekilmesi noktasında bu kavram üzerinde sıkça durulmuştur.⁸

Lağın ve Taşhîh Literatüründe Sa'leb'in el-Faşîh Adlı Eserinin Önemi ve Yeri

İslâm dininin fetihler vasıtasıyla Arap coğrafyasının dışına ulaşması ve İslâm dinini benimseyen yeni din müntesiplerinin iman etmiş oldukları kitabı okuyup anlama istekleri neticesinde Arapça'ya olan meraklarıyla siyasî anlamda da Arapların yabancı milletlerle karışması neticesinde büyük bir yaygınlık kazanan lağın olgusunun, Arap edebiyatında ilk gramer çalışmalarının başlamasına neden olan en önemli faktörlerden biri olduğu bilinmektedir. Aslında Arapların siyasi olarak bir birliktelikten yoksun olmaları, yarı göçebe bir şekilde yaşamaları ve aralarında okuma-yazma oranının düşük olması gibi faktörlerden, dilde bir takım farklılık ve yanlışlıkların vücuda gelmesine neden olmuştur. Nitekim daha İslâm'ın ilk yıllarında Hz. Peygamber'in huzurunda bir kişinin dilde hata yapması sonucu, "Kardeşiniz hata etti, onu irşad edin" dediğini, Hz. Ebu Bekir'in, "Bazı kelimeleri hafzederek okumam, lağın

⁷ Bk. Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî, *el-Beyân ve't-tebyîn*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1388/1968), I, 67, 106; Ebû Hilâl el-Askerî, Hasen b. Abdillâh b. Sehl, *Kitâbü's-Şimâ'ateyn*, nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî-Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1371/1952), 7-8; İbn Sinân el-Hafâcî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Saîd el-Halebî, *Sırrü'l-fesâha* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1402/1982), 58-59; Abdülkâhir el-Cürcânî, Ebû Bekr b. Abdirrahmân b. Muhammed, *Delâ'ilü'l-i'câz*, nşr. Mahmûd Muhammed Şâkir (Kahire: Mek tebetü'l-Hancî, 1410/1989), 442; Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî, *Nihâyetü'l-îcâz fi dirâyeti'l-i'câz*, nşr. Nasrullah Hacımüftüoğlu (Beyrut: Dâru Sâdır, 1424/2004), 31; Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr (b.) Muhammed b. Ali el-Hârizmî, *Miftâhu'l-'ulûm*, nşr. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1420/2000), 526; Ahmed Matlûb, *Mu'cemü'l-mustalahâtî'l-belâğîyye ve tetavvürühâ* (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 2000), 545.

⁸ Bk. Mehmet Emin Yurt, "İ'câzu'l-Kur'ân İlminin Mahiyeti, Tanımı ve Genel Hatlarıyla Tarihsel Süreci", *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9 (Nisan 2017), 208-219.

ederek okumamdan daha iyidir” diyerek lahna dikkat çektiği görülmektedir.⁹ Hz. Ömer de ok ile atış talimi yapan bazı kimselerin yanından geçerken hedefe isabet ettiremediklerini görmüş, onlara “fena atıyorsunuz” dediğinde içlerinden biri kendisine نَحْنُ قَوْمٌ مُّتَعَلِّمُونَ (Bizler öğrenen bir topluluğuz) diyeceğine, نَحْنُ قَوْمٌ مُّتَعَلِّمِينَ şeklinde yanlış cevap verince, Hz.Ömer: “Konuşmanızdaki hatanız bana, isabetsiz atışlarınızdan daha çok tesir etti” şeklindeki sözleriyle mukabelede bulunması bu dönemde lahnın varlığını ortaya koyan örneklerdendir.¹⁰ Fakat bu dönemlerde yapılan lahnlar, sözlü olarak ikaz edilip düzeltiliyordu, henüz yazılı ve müsellemler kural ve kaideler vaz’ edilmiş değildi. Basra, Kûfe ve diğer nahiv ekollerinin amacı da nahiv ve sarf ilmini mantıklı bir esas üzere oturarak temel kaidelere bağlamak ve hatalı kullanımların önüne geçmektir. Tespit edilen bu temellere oturtulamayan kelime, terkip veya ifadeler ise zarûret, şâz, te’vîl, takdîr, ziyâde ve daha başka kavramlarla açıklanmaya çalışılmıştır.¹¹

Dilde hatalı okuma denilen lahn olgusu, Câhiliye döneminde nadiren görülsede teknik olarak İslâmî dönemde özellikle fetihler sonucu farklı milletlerin İslâm’a girip ana dillerinin yanı sıra Kur’ân lisânı olan Arapça’yı öğrenmeleri ile fethedilen şehir ve bölgelerde Arapların yabancı uluslarla (acem) bir arada yaşamaya başlamalarından sonra daha belirgin olarak ortaya çıkmıştır.¹² Arap dilinin yanlış kullanılması, sadece günlük konuşmalar yahut yazışmalara sınırlı kalmamış, aksine bu lahn Kur’ân’ın bazı ayetlerinin yanlış okunmasına kadar varmıştır. Bu bağlamda başta İslâm’ın iki ana kaynağı olan Kur’ân’ı Kerim ve Hadis-i şerifleri doğru anlamak üzere, Arap dilini bozulmalara karşı korumak, konuşma ya da yazışmalarda Arapça cümle terkiplerini doğru kullanmak anlamında Arap dil âlimleri, Arap dilinin kâide ve kurallarını; gerek sentaks gerekse morfolojik açıdan belirleyip bu sahada eserler or-

⁹ İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân el-Mevsilî el-Bağdâdî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, Dârü'l-kütübi'l-'Arabî, Beyrut 1952, 1/8; Ebu't-Tayyib el-Lugavî, *Merâtibü'n-nahviyyîn*, 5.

¹⁰ İbnü'l-Enbârî, *el-Ezdâd*, 244.

¹¹ Muhammed Meşhud Hakçıoğlu, *Arap Gramerinde Zarûret Olgusu*, thk. Rifat Akbaş (Ankara: Sonçağ Akademi, 2021), 8.

¹² Selami Bakırcı- Kenan Demirayak, *Arap Dili Grameri Tarihi* (Erzurum: Atatürk Üni. Fen-Edebiyat yay. 2001), 17-18; Şahabettin Ergüven, “Arap Dilinde Lahn'ın Ortaya Çıkışı ve İlk Görüntüleri”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11, (2007), 157.

taya koyma gayreti içinde oldular.¹³ Yapılan bu çalışmaların yanı sıra lügat âlimleri de kelimenin doğru okunuşu, hangi kökten geldiğini ve mana cihetiyle anlaşılmayan kelimenin kapalılığını gidermek gayretiyle “sözlük bilimi” anlamında ilmü’l-luga ve mu’cemiyyât ile sözlük karşılığı olarak kullanılan mu’cem ve kâmûs gibi çalışmaları yapmaya çalışmışlardır.

Dilciler, ortaya koydukları kurallardan sapmanın arttığını fark ettiklerinde ise genel olarak dilbilimde yazmanın yanı sıra insanları bu konuda uyarmak cihetiyle eserler telif etmeye başlamışlardır. Bu sanat ve ilim dalı ülemâ ve üdebâ bazında genelde “لَحْنُ الْعَامَّةِ/Lahnü'l-‘âmmme veya لَحْنُ الْعَوَام/Lahnü'l-‘avâm” şeklinde nitelendirilmektedir. Bu tür çalışmalarda özellikle telaffuzundan hata yapılan belirli kelimeler bir araya getirilirken, ‘avâm kelimesiyle de genelde sıradan insanlar olmak üzere, konuşmasında hata yapan tüm aydın ve yazarlar kastedilmektedir. “Bu sahada yazılan kitapların asıl amacı, Arap dilini hatalı kullanımlardan arındırmak ve fasih kullanımları yerleştirmektir. Bu önemli vasıflarıyla birlikte bu kitaplar bize, Araplar’ın günlük konuşmalarında kullandıkları farklı lehçeler ve bu lehçelerin içerdiği üslûp, mânâ, kelime ve lafızlar hakkında bilgiler veren birer sicil konumundadırlar. Bu önemli vasıfların yanı sıra bu eserler, Arap dilinin ve bünyesindeki farklı lehçelerin tarihsel gelişimi ve geçirdiği safhaları inceleme ve araştırmada ilk başvurulacak kaynaklar mesabesinde dir.”¹⁴

Lahn literatüründeki tedvin hareketi, Arap dili grameri tedviniyle paralel olarak başlanıldığı görülmektedir.¹⁵ Dilciler, özellikle ‘avâmla birlikte havâs denilen aydın, yazar ve kültürlü kişilerin konuşmalarında dilsel hataların yaygınlık kazandığını gördüklerinde onları uyarmak gayretiyle bu faaliyetlerini daha aktif hale getirip hızlandırmaya çalışmışlardır. Nitekim bu sahada yazılmış eserlerdeki eleştiri, genel olarak senkats, morfoloji, fonetik ve anlam-bilim gibi farklı kategorideki hataları ihtiva etmesi, bunun bir göstergesidir. Bu bağlamda Alî b. Hamza el-Kisâî, *Mâ telhanü fihî'l-‘avâm*; Ebû Saîd el-Asmaî (öl. 216/831) *Mâ Yelhenü fihî'l-‘avâm* ve Ebû Yûsuf es-Sikkît (öl. 244/858)

¹³ Yusuf Akçakoca, *Arap Dili Sözdiziminin Anlambilim Boyutu -Cümle Ögeleri, Kurgusu ve Anlam-* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019), 24.

¹⁴ Ergüven, “Arap Dilinde Lahn’ın Ortaya Çıkışı ve İlk Görüntüleri”, 157.

¹⁵ Yûhân Fek, *el-Lügatü'l-arabiyye dirâsâtun fi'l-luga ve'l-lehecât ve'l-esâlib*, çev. Ramazân Abdüttevâb, Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1980, 36.

İşlâhu'l-mantık gibi eserleri telif etmişlerdir. Bunlardan biri de şüphesiz Sa'leb'in *el-Faşîh* adlı eseridir. İbn Cinnî (öl. 322/934) de *Haşâ'îş* adlı eserinde "باب في أغلاط العرب" "Arapların hataları" isminde bir konu başlığı açmış ve bu başlık altında Arapların birçok yanlış kullanımına örnek vermiştir. Ona göre kendisine kıyas edilmeyen ve Araplardan duyulmayan her şey lahn olarak kabul edilir.¹⁶ Bununla beraber Arap dil gramerinde dil bilginleri arasında da birçok ihtilaf söz konusu olmuştur. Bu ihtilâfın birçok nedeni bulunmakla beraber en önemli nedenlerinden biri de takip edilen metodun farklılığıdır.¹⁷ Dolayısıyla bir dil bilgininin metoduna uymayan bir kullanım hata kabul ediliyordu.

Arap diline hâkimiyetini Ebü'l-Fazl er-Riyâşî (öl. 257/871), İbn Sellâm el-Cumâhî (öl. 231/846) ve Ebu'l-Abbâs el-Müberred (öl. 286/900) gibi dönemin ünlü âlimleri ile yaptığı başarılı münazaralarla ve *Kitâbü'l-Faşîh* adlı eseriyle ispatlayan Sa'leb, yaşadığı dönemdeki insanların konuştukları veya yazdıkları kelime ve ifadeleri yanlış kullandıklarını fark etmesi üzerine en meşhur ve en fasih olanı ortaya koymak adına *el-Faşîh* adlı eserini telif ettiğini belirtmiştir.¹⁸ Bu yönüyle eser öğretici bir özelliğe de sahiptir.

Eserin Sa'leb'e aidiyeti bağlamında, onun Ferrâ'nın (öl. 207/822) *Kitâbü'l-Behiyy*, Hasan b. Dâûd er-Rakkî'nin (öl.?) *Kitâbü'l-Haliyy* veya İbnü's-Sikkî'in (öl. 244/858) *İşlâhu'l-mantık* adlı eserlerinin farklı bir versiyonu olduğu iddia edilse de bu iddianın kaynağının daha çok ekol fanatikliğinden ve yazara karşı duyulan husumetten kaynaklanma ihtimali ağır basmaktadır.¹⁹ Muhammed

¹⁶ İbn Cinnî, *Hasâis*, 3/273-282; Muhammed Meşhud Hakçioğlu, "Arap Dil Bilginlerinin Zarûret Olgusu Hakkındaki Yaklaşımları", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (15 Haziran 2021), 214.

¹⁷ Hakçioğlu, "Arap Dil Bilginlerinin Zarûret Olgusu Hakkındaki Yaklaşımları", 209.

¹⁸ Sa'leb, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Zeyd b. Yesâr eş-Şeybânî, *Kitâbü'l-Faşîh*, thk. Âtf Medkûr (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 1-2.

¹⁹ Yâkût el-Hamevî, Ebü Abdullah Şihâbuddîn b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rumî, *Mu'cemu'l-üdebâ'*, thk. Hasân Abbâs, (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993), 2/553; Safedî, Ebu's-Safâ Selâhuddîn Halil b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvûd - Tûkî Mustafâ (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2000), 8/159; Taşköprizâde, Ahmed Mustafa, *Miftâhu's-Sa'âde ve Misbâhu's-Seyyâde fî Mevdûâtî'l-'Ulûm* (Beyrut: Dâru kutubi'l-'İlmiyye, 1985), 1/168; Fuat Sezgin, *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî*, 7/250; Brockelmann, Carl, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, çev. Abdulhâlim en-Necâr (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1983) 2/211; Çelebi,

Abdül Mün'im Hafâcî de *Kitâbü'l-Faşîh* şerhleri üzerine yazdığı *Faşîhu Sa'leb ve's-şürûhu'lletî 'aleyh* adlı monografisinin mukaddimesinde:

حَسَدَهُ عَلَيْهِ الْعُلَمَاءُ حَتَّى نَسَبُوهُ لِغَيْرِهِ “âlimlerin ona olan hasetleri o dereceye vardı ki *Kitâbü'l-Faşîh*'i başkalarına nispet ettiler” ifadesiyle buna dikkat çekmektedir.²⁰ Dolayısıyla Sa'leb ile Ferrâ, İbnü's-Sikkît ve Dâûd er-Rakkî arasındaki mesele tamamen etki ve etkilenmeden ibarettir. Ezber kabiliyeti çok güçlü olan ve Ferrâ gibi önemli dâilcilerin birçok eseri baştan sona ezbere bilen birisi için, *el-Faşîh* gibi bir eseri telif etmenin zor olmaması gerektir. Eserin unvanı hakkında kaynaklarda *Fihrist* ve *İhtiyâru Faşîhi'l-Kelâm* gibi farklı kayıtlar bulunmakla birlikte genelde *el-Faşîh* veya *el-Faşîh fi'l-luğa* olarak geçmektedir.²¹

Gerek kadim lügat ilmine dair itimat edilen önemli kaynaklardan biri olması, gerekse üzerine birçok çalışma yapmak suretiyle âlimlerin teveccühüne mazhar olması, eserin ilim dünyasında önemsendiğinin ve kendi alanında yazılmış önemli çalışmalardan olduğunun bariz göstergelerindedir. Sa'leb'in, Kûfe ekolündeki işgal ettiği konumu gibi *el-Faşîh* de daha müellifi hayatta iken ilmî ve edebî çevrede kabul görmüş ve ses getiren bir eser olmuştur. Ülemânın bir yapıt hakkındaki olumlu görüşleri, pozitif değerlendirme ve analizleri, onun değerini gerek nitel, gerekse nicel olarak ortaya koymak bağlamından ehemmiyet arz eden bir husustur. Nitekim asırlar boyunca özellikle fasih Arapçanın öğretiminde önemli bir yer edinen, kendi alanında benzersiz ve iyi muhtasar çalışma olarak nitelendirilen *el-Faşîh* hakkında İbn Hallikân (öl. 681/1282), صَغِيرُ الْحَجْمِ كَثِيرُ الْفَائِدَةِ “hacmi küçük, faydası büyük”²² ifadesini kullanırken; İbn Dürüsteveyh (öl. 347/958),

Kâtip, *Keşfu'z-Zunûn 'an Asâmi'l-Kutub ve'l-Funûn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 2/1272-74. Ayrıca detaylı bilgi için bk. Sevdî, *Arap Grameri Literatüründe Sa'leb ve el-Mecâlis'i* 106-107.

²⁰ Hafâcî, Muhammed Abdül Mün'im, *Faşîhu Sa'leb ve's-şürûhu'lletî 'aleyh* (Kahire: Mektebetü'l-Camatü'l-Arabiyye, 1368/1949), 1-5.

²¹ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, 2/553; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 11/98; Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, 2/397; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, 1/103; Sevdî, *Arap Grameri Literatüründe Sa'leb ve el-Mecâlis'i*, 103-104.

²² İbn Hallikân, *Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr el-Bermekî el-İrbilî, Vefeyâtü'l-a'yân*, (Beyrut, Dâru Sâdir, 1978), 1/102.

مَنْ حَفِظَ أَلْفَاظَ الْفَصِيحِ فَقَدْ بَلَغَ الْغَايَةَ مِنَ الْبَارِعَةِ، وَجَاوَزَ النَّهْيَةَ فِي التَّأْدِبِ، وَأَنَّ مَنْ لَمْ يَحْفَظْهُ فَهُوَ مُقْصِرٌ
عَنْ كُلِّ عَرْضٍ،

“*Kitâbü'l-Faşîh*'teki ifadeleri ezberleyen, ustalığının/fesahatinin zirvesine ulaşmış, kültürde/edebiyatta, nezakette nihayete varmıştır. Onu ezberlemeyen ise her amaçtan yoksun kalmıştır”; Ebû Sehl el-Harevî (öl. 433/1041),

كَانَ جُمُوهُورُ النَّاسِ الَّذِينَ يُؤَدِّبُونَ أَوْلَادَهُمْ وَمَنْ يَعْنُونَ بِأَمْرِهِمْ يُحْفَظُونَهُمْ كِتَابَ الْفَصِيحِ... قَبْلَ غَيْرِهِ مِنْ
كُتُبِ اللَّغَةِ

“Çocuklarının eğitime ve terbiyesine önem veren ve ilgili olan insanların kahir ekseriyeti, diğer dil kitaplarından önce *el-Faşîh* kitabını ezberletirlerdi” diye ifade etmekte²³ ve Alman şarkiyatçısı Fuck, Johann W. (öl.1894-1974) ise *Kitâbü'l-Faşîh*, okuyucular arasında Arap dilinin lahından arındırılması ilkesine ilişkin en temel ve en yaygın kullanılan kitaplardan biridir²⁴ demektedir. Bu gibi nitelermelerle birçok âlim, söz konusu alanda eser ve önemi hakkında olumlu duygu ve düşüncelerini açıkça dile getirerek takdirlerini beyan etmişlerdir. Bazıları da manzûmlu bir şekilde eserin önemine atfen şu beyitleri serd etmiştir:

يُقَالُ لِفَارِئِهِ مَا أُبْلَغَهُ	***	كِتَابُ الْفَصِيحِ كِتَابٌ مُفِيدٌ
أَبَابِ اللَّيْبِ وَصَنُو اللَّغَةَ	***	بُنِيَ عَلَيْكَ بِهِ إِنَّهُ

“*Kitâbü'l-Faşîh* faydalı bir kitaptır. *** Okuyucusuna ne kadar fasihdir, denilir .

Oğlum onu okuman gerekir. Zira o, zeki insanın özü ve lügat ilminin bizzat kendisidir”;

بِكُلِّ لَفْظٍ مَلِيحٍ	***	هَذَا كِتَابُ الْفَصِيحِ
كَمَا وَهَبْتُكَ رُوحِي	***	وَهَبْتُكَ لَكَ طَوْعاً

“Bu eser, bütün güzel lafızlarıyla *** *Faşîh Kitabı*'dır .Ruhumu sana bahsettiğim/armağan ettiğim gibi *** gönül rızasıyla onu da sana armağan ediyorum

²³ İbn Dürüstevyeh, Ebû Muhammed Abdullah b. Ca'fer b. el-Merzübân el-Fârisî, *Taşîhu'l-Faşîh*, thk. Abdullah el-Cübûrî (Bağdat: Matbaatü'l-İrşâd, 1395/1975), 103; Ebu Sehl el-Harevî, *et-Telvîh fi şerh'il-Faşîh*, thk. Abdülmün'im Hafâcî (Kahire: Mektebetü't-Tevhîd, 1386), 1.

²⁴ Fück, Johann W., *el-Arabiyye: Dirâsâtü'n fi'l-luga ve'l-lehecât ve'l-esâlib*, trc. Abdülhalim en-Neccâr (Kahire: Merkezü'l-Kavmî li't-Tercüme, 2014), 149.

rum.”²⁵ Eserin tedrisatıyla ilgili şöyle bir anekdot kaydedilmektedir: Arap dil âlimlerinden biri, bir gün *Kitâbü'l-Faşîh*'i iyi okumuş ve incelemiş bir fıkıh âlimi ile karşılaşır ve kendisiyle fikhî bir mesele hakkında konuşmaya başlar. Fıkıh âlimi ona hatalı kullandığı bir kelimeyi hatırlatınca şaşırır ve bu gibi lahn kelimelerin künhüne nasıl vakıf olunabilir, diye sorar? Söz konusu eseri tanımlamakla cevabını alınca bir gecede bu eseri ezberlemeye çalışır.²⁶

el-Faşîh, Sa'leb'in döneminden itibaren ilmi ortamda her zaman ciddi anlamda dikkat çekmeyi başarmış, birçok çalışmaya kaynaklık etmiştir. Bu bağlamda birçok dilci *el-Faşîh*'i şerh edip kapalı, muğlak yerlerini izah etmeye çalışırken, bazıları da onun yöntemine uygun örnekleri derleyip ona tekmile yazmıştır. Ele aldığı lahn örneklerinde haksız görüp onu eleştirenler olduğu gibi eleştirilere karşı reddiye yazıp kendisini savunanlar da olmuştur. Bu anlamda *el-Faşîh* üzerine yapılmış olan çalışmalardan bazılarının açıklayıcı birer şerh olmaları, bazılarının da eleştirel ve tenkit edici çalışmalar olması, kitabın tanınmasına önemli katkı sundukları gibi, farklı bakış açılarının süzgecinden geçirilmesiyle daha da zenginleşmesine katkı sağlamışlardır.²⁷

İlk defa Von Bart tarafından Almanca bir önsözle birlikte 1876 yılında Leipzig'de yayımlanan ve Muhammed Abdulmun'im Hafâci ve Âtîf Medkûr tarafından da tahkik edilerek 1949 yılında Kahire'de neşredilen *el-Faşîh* üzerine asırlarca şerh, tenkit, zeyîl, tehzîb, tertîb ve nazma çekme şeklinde birçok farklı çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalardan bazıları şunlardır: İbn Durustevayh (öl. 347/958) *Taşîhü'l-Faşîh*, Ebû Hişâm el-Lahmî (öl. 577/1181) *Şerhü'l-Faşîh*, Ebû'l-Kâsım ez-Zemahşerî (öl. 538/1144) *Şerhü'l-Faşîh*, Ebû Sehl el-Harevî, *İsfâru'l-Faşîh* ve *et-Telvîh fî şerhi'l-Faşîh*, Ebû Ali el-Merzûkî (öl. 421/1030) *Şerhü'l-Faşîh*, Ebû Ca'fer el-Fihri (öl. 691/1291) *Tuhfetu'l-mecdi's-sarîh fî şerhi Kitâbi'l-Faşîh*, Muhammed b. Osman eş-Şeybânî (öl. 932/320)

²⁵ Süyûtî, *el-Müzahir*, 1/201.

²⁶ Zâhit b. Mühelhil el-Atik eş-Şemeri, *Eserü kitâbi'l-faşîh, ve şurûhi fi't-tankiyye ve't-tevesu'* (Mekke: Câmiaatü'l-Ümmi'l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 17-18.

²⁷ İleride yapmayı düşündüğümüz çalışmada ise, eser üzerinde yapılmış çalışmaları hakkında özet bilgilere yer verilmesi amaçlanmaktadır.

Ziyâdâtü'l-Faşîh, Ebu'l-Fevâid el-Ġaznevî (öl. 1050/442) *Zeylu faşîh'il-keġâm*, Şihabuddîn Muhammed (öl. 1294/693) *Nazmu'l-Faşîh* vd.²⁸

Kısa bir mukaddime ve hâtimeyi içeren çalışmada Sa'leb, eserinin ismini, mevzusunu ve telif gerekçelerini açıkça belirtmiş olup yazım tarihi hakkında ise herhangi bir bilgi vermemiştir. Eserinde 'avâm ve havâsın veya Arap-Acemin net bir ayırımını yapılmaksızın, döneminde oluşan dil hatalarını ele alarak taşhîh etmeye ve fasih olanı belirtme gayreti içinde olmuştur. Laħn olarak gördüğü maddeleri sıralamasında gelişigüzel bir yol izlemeden bir düzen içerisinde taşhîh etmeye çalışmıştır. Nitekim ele aldığı ifadeleri isim, fiil, harf, mastar, darb-ı mesel/ atasözü olarak veya darb-ı mesel gibi kullanılan başlıklar altında çeşitli bâblara ayırarak işlemeye çalışmıştır. Fakat konular (bâblar) halinde düzenlenmesine rağmen kullanım zorluğundan dolayı eseri Ahmed Hasan es-Sittî alfabetik hale getirmiştir.²⁹ Eser hakkında özlü bilgiler içeren hâtime de ise şu bilgiler aktarılmaktadır:

هذا كتابٌ اختصرناه وأقلناه لتخفف المُنُونَةُ فِيهِ عَلَى مُتَعَلِّمِي الصَّغِيرِ وَالْكَبِيرِ، وَلِيُعَزَّزَ بِهِ فَصِيحُ الْكَلَامِ، وَلَكِنِ الْفَنَاءَ عَلَى نَحْوِ مَا آلَفَ النَّاسُ وَسَبَّوهُ عَلَى مَا تَلَحَّنَ فِيهِ الْعَامَّةُ، وَلَمْ نُكَبِّرْهُ بِالتَّوَسُّعَةِ فِي اللُّغَاتِ وَغَرِيبِ الْكَلَامِ.

“Bu, kendisiyle fasih kelimelerin bilinsin, küçük ve büyük talebesinin yükü hafiflesin diye kısaltıp hacmini küçülttüğümüz bir kitaptır. Onu(kitabın hacmini) lehçe kullanımları ve garip kelimelerle büyütmedik. Fakat onu, 'avâmın dil hatalarına dair kaleme alınmış diğer eserlerin formatında yazmaya çalıştık.”³⁰ Eserde konuların temellendirilmesinde istişhâd olarak daha çok şiir kullanılmıştır.

Fiillerle ilgili bölüm başlıklarında izlediği metot ise (فعل) fiilinin farklı formatlarını sunmaktadır. Müellif, bu bâb başlıkları altında fiillerin en fasihini ortaya koyup tashih ederken genelde mâzî ve muzârilerini müfred, gâib ve

²⁸ Detaylı bilgi için bk. Muhammed Abdülmün'im Hafâcî, *Faşîhu Şa'leb ve's-şürûhu'lletî 'aleyh* (Kahire: Mektebetü'l-Camiaatü'l-Amrikiyye, 1949); Sevdî, *Arap Grameri Literatüründe Sa'leb ve el-Mecâlis'i*, 107-110.

²⁹ İsmail Durmuş “Sa'leb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/25-27.

³⁰ Sa'leb, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Zeyd b. Yesâr eş-Şeybânî, *Kitâbü'l-Faşîh*, thk. Âtîf Medkûr (Kahire: Daru'l-Mearif, ts.), 323.

müzekker şeklinde zikreder. Mesela Sa'leb; غَفَلَ، وَهَنَ يَهْنُ، نَفَرَ يَنْفِرُ، شَتَمَ يَشْتُمُ، وَلَغَ يَلْغُ، فَسَدَ يَفْسُدُ، ، نَفَرَ يَنْفِرُ، شَتَمَ يَشْتُمُ، وَهَنَ يَهْنُ، غَفَلَ؛ vd. Fiillerin mâzî muzâri sahih formatlarını وَعَبَّطْتُ الرَّجُلَ فَأَنَا أَغْبِطُهُ، وَحَمَدْتُ النَّارَ وَغَيْرَهَا تَحْمَدُ، وَعَجَزْتُ عَنِ الشَّيْءِ أَعْجُرُ، وِعَبَّطْتُ الرَّجُلَ فَأَنَا أَغْبِطُهُ، وَحَمَدْتُ النَّارَ وَغَيْرَهَا تَحْمَدُ، وَعَجَزْتُ عَنِ الشَّيْءِ أَعْجُرُ، ifadelerde olduğu gibi kısa cümleler içerisinde aktarması, özellikle ezberlemesinin kolay ve kalıcı olması bağlamında dikkat çekicidir. Bazen de mâzî ve muzâri fiillerin mütekellim-i vahde formatlarının yanı sıra gerekli gördüğü yerlerde ism-i fâil, ism-i mef'ûl ve mastar gibi fiilin diğer türevlerini de zikreder.³¹ Onun bu alanda takip ettiği diğer bir yöntem ise بَابُ مَا عَلَى + عِلْيَ bîb başlığı altına harf-i cerle birleşik bir yapı kazanmış عِلْيَ + حَرْفُ الْخَفْضِ + عَنُ gibi kendileriyle en çok karşılaşabilecek harf-i cerli fiilleri zikretmesidir. Nitekim Arapça'da pek çok fiil, kendisinden sonra gelen harf-i cerle birleşik bir yapı oluşturmuş, adeta bu fiillerin ayrılmaz bir parçası haline gelmişlerdir.

Harfi cerler, fiillerin geçişsiz, geçişli ve ettirgen hale dönüşmelerinde, özellikle anlam değişimine uğramasında aktif rol oynamaktadırlar. Burada yapılması gereken en isabetli şey, müellifin de işaret ettiği gibi, '*birleşik fiil*' görüntüsü veren bu yapıları olduğu gibi ezberlemeye çalışmaktır. Zira Arapçada birçok önemli görevler ifa eden harf-i cerlerin fiillerle birlikte kazandığı anlam ve rollerini kavrayıp pekiştirme meselesi, gerek Kur'an-ı Kerim ve hadis-i şerifleri, gerek metinleri doğru anlama ve tercüme etmede ve gerekse yabancı dil sınavlarında iyi dereceler almada önem arz etmektedir. Bu sayede kitabın, klasik bir eser olmasıyla birlikte günümüzde özellikle yabancı dil türündeki Arapça test sınavlarında önemli bir kaynak olduğu söylenebilir. Eser, Arap dilinin en netâmeli konularda meleke kazandırmayı hedeflemesi ve en sahih bilgileri ilim erbabına sunması takdire şayandır. Bu gibi özelliklerindedir ki, kendi döneminde en çok basılan, ezberlenen ve ezberlenmesi tavsiye edilen çalışmalardan biri olmuş ve kendisini ezberleyenler ulemânın övgüsüne mazhar olmuştur. Hatta Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed (öl. h.516) gibi bazıları bu eserle o kadar içli dışlı olmuş ve özdeşleşmiş ki "الفصيحي" olarak adlandırılmıştır.³²

³¹ Sa'leb, *Kitâbü'l-Faşiḥ*, 260 vd.

³² Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn b. Abdillâh el-Bağdâdî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 15/69; 20/34; İbn Dürüsteveyh, *Taşhîhu'l-Faşiḥ*, 103; Ebu Sehl el-Herevî, *et-Telviḥ fi şerḥ'il-Faşiḥ*, 1-2.

Mastarları işlediği bölümünde ise Sa'leb, *وَجَدْتُ فِي الْمَالِ وَجْدًا وَوَجْدَةً* ve *وَجَدْتُ فِي الْمَالِ وَجْدًا وَوَجْدَةً* cümlesinde olduğu gibi fiillerin en sahih mastarlarını, mastarların doğru okunuş ve değişik versiyonlarını cümle içinde sunmakla beraber, fiilin manası değiştiğinde mastarının da değiştiğine dikkat çekerek anlatım bozukluklarını gidermeye çalışır. Ayrıca Kûfe ekolünün önemli temsilcileri arasında yer alan Sa'leb, ekolün benimsediği görüşü tercih ederek mastarı fiil olarak isimlendirir ve mastarda müzekker, müennes, müfred, müsennâ ve ceminin eşit olduğunu da belirtir.³³ İsimleri işlediği bölümlerde de aynı metodu izleyerek ele aldığı ismi genellikle cümle içinde kullanarak en fasih formatını, farklı versiyonlarını ve gerekli gördüğü yerde ise ismin müennes ve çoğulunu da belirtmeye çalışır.

Eserde en fasih okunuş ve formatları ele alınan edebî türlerden biri de darb-ı mesellerdir. “Bir olay esnasında söylenen sözün benzer olaylar için de kullanılması neticesinde ortaya çıkarak toplumda yer edinen ve kullanım biçiminde herhangi bir değişim yapılamayan ifadelerden ibaret olan darb-ı meseller, Arap kültüründe yaygın olarak bulunmaktadır.”³⁴ Yanlış kullanılan darb-ı mesellerin en sahih formatlarını, ortaya çıkış hikâyelerini zikretmeden tashih etmeye çalışan Sa'leb'in ele aldığı darb-ı mesellere şu örnekleri vermek mümkündür:

الصَّيْفُ ضَيَّعَتِ اللَّبْنَ ‘Sütü yazın heba ettin/Geçmişte fırsatı kendin teptin’ orijinalinin müennes kipi olduğunu belirterek doğru kullanımın (ضَيَّعَتِ) şeklinde olduğunu belirtir. *تَسْمَعُ بِالْمُعَيَّدِي خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَرَاهُ* “Mu’aydi dedikleri kimseyi duyma, onu görmenden daha hayırlıdır” şeklindeki darb-ı meselde ise *تَسْمَعُ* muzâri fiilinin hem merfû, hem de *أَنْ* nasp edatıyla mansûb okumanın sahih olduğunu vurgulamaktadır. *عِنْدَ جُهَيْنَةَ الْخَبْرِ الْيَقِينُ* “Asıl ve doğru haber Cuheyne’nin yanındadır” atasözünde ise orijinalinin *جُهَيْنَةَ* olduğunu; fakat İbn Arabî’ye göre (*جُهَيْنَةَ*) şeklinde kullanımın da fasih olduğunu belirtir.³⁵

³³ Sa'leb, *Kitâbü'l-Faşîh*, 280-288.

³⁴ Meydânî, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed en-Nisâburî, *Mecme'u'l-emsâl*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim (Kahire: İsa el-Bâbî el-Halebî, 1979), 2/7; Nuveyrî, *Nihâyetu'l-ereb fî funûni'l-'Arab*, thk. Mufid Kumayha (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 2004), 3/3; Selman Yeşil, *Harîrî'nin Lahn Anlayışı* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 103.

³⁵ Sa'leb, *Kitâbü'l-Faşîh*, 312.

Her dil ve edebiyatın diğer edebiyat ve dillerle ortak yanları ve buluştukları ortak paydaları olmasının yanı sıra, kendine özgü yapısal yönleri de bulunmaktadır. Aynı şey dil hataları için de geçerlidir. Kullanıcıların kelimeleri yanlış anlamda kullanıp yanlış telaffuz etmeleri veya çelişik sözcükleri bir arada kullanması tüm dillerde olası bir durum iken özne ile yüklem arasındaki müzekkerlik ve müenneslik uyumu ise Arapça gibi bazı dillerde mevcut olan bir durumdur. Dil hataları başka bir ifadeyle anlatım bozuklukları her birinin alt başlıkları olmakla birlikte genel olarak dilciler tarafından 'anlamsal bozukluklar' ve 'yapısal bozukluklar' olmak üzere iki başlıkta incelenmektedir.³⁶ Arapçada anlamsal bozukluklar, gereksiz sözcük kullanılması, sözcüğün veya deyimın yanlış anlamda kullanılması, mantık ve sıralama hatası sebebiyle ortaya çıkarken; yapısal bozukluklar ise özne-yüklem uyumsuzluğunda, sözcüklerin ses yapısından, eklerinden veya sözcüğün cümledeki konumu itibarıyla olması gerektiği yerde olmamasından meydana gelmektedir. Belagat ilminde za'f-ı te'lif olarak da adlandırılan yapısal bozukluklar, bir ifadede âlimlerin geneli tarafından kabul görmüş olan nahiv kurallarına aykırılık bulunması durumunda söz konusudur.³⁷

Gerek dilin safiyetini korunmasında, gerek edebî nitelikli bir çalışmayı ortaya koymakta, gerekse etkili ve sağlıklı bir iletişimin gerçekleşmesinde ifadelerimizin hem anlamsal, hem de yapısal lahtan uzak kalması gerekir. Sa'leb de eserinde görebildiği lahnın farklı türlerini zikrederek en sahih şekliyle tashih etmeye çalışmıştır. Bunlar aynı zamanda Sa'leb'in lahn olgusuna yaklaşım metodunu, anlayışını ve felsefesini de ortaya koymaktadır. Sa'leb'in eserinde tashih etmeye çalıştığı lahn türlerini şu başlıklar altında sıralamak mümkündür:

a) Fonetik Değişim

Arapça'da الصوتية olarak bilinen fonetik ilmi/ses bilimi, adından da anlaşıldığı üzere sesleri inceleyen bir bilim dalıdır. Dildeki seslerin oluşumunu, mahreçlerini, sıfatlarını ve seslerle ilgili diğer mevzuları inceleyen bu bilim dalında, kelimedeki bir harfin farklı bir harfe dönüştürülmesi, harflerin yerle-

³⁶ Yeşil, Harîrî'nin Lahn Anlayışı, 116-117.

³⁷ Meydân'i, Abdurrahmân Hasan Habenneke, *Belâgatü'l-'Arabîyye ususuhâ ve 'ulûmuhâ ve fî'nûnühâ* (Dimeşk: Dârü'l-Kelâm, 1996), 1/120-123.

rinin değiştirilmesi veya bir harfin olması gereken hareke yerine farklı bir hareke ile seslendirilmesi gibi hatalar, bu alandaki lahn türleri arasındadır. Aynı şekilde bir harfin ziyâdeleşmesi, hafzedilmesi, kısa okunuşlu bir harfin uzatılması veya uzatılmış bir harfin kısa okunması şeklindeki kullanımlar da bu türdendir. Bu kullanımlar şiirde bulunursa zarûret olarak kabul edilir.³⁸ Fonetik ilmi bağlamında fasih Arapçanın kelime yapısının sırlarına vakıf olan Sa'leb, eserinde ele aldığı lahn türlerinden biri, kelimelerin fonetik yapısında yapılan hatalardır. Burada izlediği yöntem ise yapılan hataları herhangi birine nispet etmeden, sadece onun fasih Arapça'dan olmadığına (لا تُقَالُ), (لا يُقَالُ), (فإنه) veya (فُلٌّ) veya (لا تُشَدِّدُ) vb. ibarelerle dikkat çekerken, sahih okunuşlarını ise (قُلٌّ), (تَقُولُ) veya (يَجُوزُ) gibi ifadelerle açıklamaya çalışır.

Bu kapsamdaki bazı örnekler şu şekilde zikredilebilir: Sa'leb, avâmın sîn harfinin dammesiyle telaffuz ettiği السَّمِيدِيع kelimesinin fasih okunuşu السَّمِيدِيع şeklinde sîn fethasıyla olduğunu ifade eder.³⁹ Fetha sesinin telaffuzu, damme sesinden daha kolay olduğundan fethayı tercih ederek Fasih Arapça literatüründe yaygın olan, صَوْتُ الْفَتْحِ أَحْفَى عَلَى الْأَلْسِنَةِ مِنْ صَوْتِ الضَّمِّ kuralını izlemiş ve iddiasını bu teze dayandırmıştır. Zira fonetik biliminde de sabit olduğu üzere fetha hareketlerin en hafifidir.⁴⁰ Bu anlamda Sa'leb, "وهو السَّمِيدِيع، ولا تضمن السِّينَ" ifadesiyle fetha hareketinin bu gibi kelimelerde vacip olduğuna dikkat çekerek fetha hareketini fasih ifadelerde bir ölçü olarak belirlemiştir. Sözcüklerin en fasihini ortaya koyarken ve hataları belirlerken kelimenin yapısında meydana gelen hafiflik ve ağırlık ölçüsünü dikkate aldığı görülen Sa'leb'in, كَلِمَةِ آمِينَا kelimesinin mîm harfinin şeddesiyle telaffuz etmenin لا تُشَدِّدُ الْمِيمَ فَإِنَّهُ خَطَأٌ ifadesiyle yanlış olduğunu belirtir. Sahîh ve fasih olanı ise آمِين şeklinde olup mîm harfinin tahfifiyle okumak olduğunu iddia etmiştir. İddiasını temellendirmek için de şu şiiri kanıt olarak göstermiştir: يَا رَبِّ لَا تُسَلِّبْنِي خَطْئًا أَبَدًا *** وَيَرْحَمُ اللَّهُ عَبْدًا قَالَ آمِينًا Ya

³⁸ İsmail Durmuş - Ahmet Yüksel, "Savtiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/204-206; Yeşil, *Harîrî'nin Lahn Anlayışı*, 116-117; Muhammed Meşhud Hakçoğlu, "Arap Şiirinde Fonetik Zarûretler", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 8/1 (Ocak 2022), 191.

³⁹ السَّمِيدِيع kelimesi cömert, önder, güzel, iri yarılı ve cesaret gibi anlamlarına gelmektedir. (İbn Manzûr, "samedea", *Lisânü'l-'Arab*, 8/168.

⁴⁰ Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir fi'n-naħv*, thk. Abdülâl Sâlim Mekrem (Beyrut: Müessesü's-Risâle, 1406/1985), 2/322.

Rabbi! Onun sevgisini asla bende alma *** âmin diyen kula ise Allah merhame-tiyle muamele etsin." Ayrıca رُدْم sözcüğünün sahih ve en fasih okunuşunun رُدْم veya رَدْم ve مَلَّة kelimesinin ise مَلَّة olduğuna dikkat çekmesi bu kategoride zikrettiği diğer örneklerdir.⁴¹

Sa'leb, fonetik hatalardan kaynaklanan yanlış kullanımların harf düşme-sine uğrayan ifade türüne الْحَيْط ve يَسْوَی örneklerini verip bu kelimelerin sahih ve fasih telaffuz kurallarına aykırı olduklarına, doğru şekillerinin الْحَائِط ve يُسَاوِي olduğuna dikkat çeker.⁴² Eserde ele alınan fonetik hatalardan kaynaklanan kullanımların harf değişmesine uğrayan ifade türüne ise قَافِرَةٌ ve تَوَثَّرٌ gibi sözcükler zikredilebilir. Nitekim Sa'leb, قَافِرَةٌ kelimesinin sahih şekli الْقَافِرُونَ veya الْقَارُونَ ve تَوَثَّرٌ sözcüğünün ise تَوَثَّرٌ olduğunu savunarak tashih etmeye çalışır.⁴³ Sa'leb, قَافِرَةٌ kelimesinde benzer harflerin peş peşe gelmesi, kelimenin telaffuzunu zorlaştırmakta olduğuna dikkat çekerek telaffuz güçlüğü, ses uyumsuzluğu ve suhulet gibi prensipleri, doğruyu yanlıştan ayırt etmede, kelimenin fasih oluşunda bir ölçüt olarak kullanmıştır. Bu anlamda O, fonetik uyumluluğu fesahatta bir standart ve kelimelerin kullanımında bir koşul olarak gördüğü değerlendirilebilir. تَوَثَّرٌ ve تَوَثَّرٌ kelimelerdeki ث ve ف harfleri ise nitelik olarak ortak bir paydada kesişmelerine rağmen gerek mahreçleri farklı olması gerekse تَوَثَّرٌ fiili ile تَوَثَّرٌ kelimesinin farklı okunuşları arasında yer almadığını dolayısıyla, bunun sahih ve fasih şeklinin تَوَثَّرٌ olduğunu savunmuştur. Dolayısıyla (تَوَثَّرٌ) fiilini, (تَوَثَّرٌ) şeklinde (ف) harfini (ث) harfine dönüştürmenin hatalı bir okuyuş biçimi olduğunu iddia etmiştir. " تَوَثَّرٌ وَتَحَمُّدٌ " ata sözündeki kullanımı idrak etmiş ve doğru kullanımın (تَوَثَّرٌ) olduğu tezini savunmuştur.⁴⁴ Yine bu bağlamda o, uğursuzluk anlamındaki شَامَةٌ kelimesinin

⁴¹ Sa'leb, *Kitâbü'l-Faşıh*, 314, 318.

⁴² Sa'leb, *Kitâbü'l-Faşıh*, 316; Râzî es-Saidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ca'fer b. Muhammed, *et-Tenbîh 'ale'l-laḥni'l-celî ve'l-laḥni'l-ḥafî*, thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed (Ürdün: Dâru Ammâr, 2000).

⁴³ Sa'leb, *Kitâbü'l-Faşıh*, 318.

⁴⁴ قَافِرَةٌ ve الْقَارُونَ kelimeleri fars kökenli kelimeler olup içinde su veya içki içilen tabak veya küçük şişe gibi anlamlara gelmektedir. (Sa'leb, *Kitâbü'l-Faşıh* (Dipnot), 550; Mutarrizî, Ebü'l-Feth Burhânüddin Nâsır b. Abdisseyid b. Ali el-Hârizmî, *el-Muğrib fî tertîbi'l-Mu'rib*, thk. Mahmûd Fâhûrî - Abdülhamîd Muhtâr (Haleb: Mektebetü Usame b. Zeyd, 1399/1979), 2/174.) تَوَثَّرٌ fiili ise التَوَثَّرٌ kelimesinde türeyip her hangi bir şeye maruz kalan kişiye yönelik çokça yapılan dua manasında olduğu aktarılmaktadır. (İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddin

'şe'me' şeklinde olması gerekirken, شَمْلَةٌ 'şemle' şeklinde okunduğunu ve bunun yanlış olduğunu belirtmiştir.⁴⁵

b) Morfolojik Hatalar

Sa'leb'in ele aldığı hatalı kullanım türlerinden biri de Arap gramerinin sarf ilmi kurallarına aykırı kullanımlardır. Bu başlık çerçevesinde Sa'leb, kelimelerin yapılarında, formlarında ve müfredlerin birleşiminde/terkibinde meydana gelen değişiklikleri inceler ve yanlış olarak gördüğü şeyleri tashih etmeye çalışır. Kelime yapısına ârız olan müfred, tesniye, cemi, ibdâl, i'lâl, kalb, hazif, idgâm ve imâle gibi durumları ele alır. Kezâ, farklı manaları elde etmek için asl-i vâhidin/kök kelimenin, ism-i fâil, ism-i mef'ûl, mübalağalı ism-i fâil ve sıfat-i müşebbehe gibi değişik fiil ve isim vezinlerine dönüşümünde meydana gelen değişiklikleri de inceler ve bu meyanda gelen hataları tashih ederek, fasih formatını ortaya koyar.⁴⁶

Bu kapsamdaki bazı örnekler şu şekilde zikredilebilir: Mesela Sa'leb, وَدَّرْتَهُ ve وَاذْرُ وَاذْرُ fiilleriyle ism-i fâilleri olan وَاذْرُ ve وَاذْرُ kelimelerinin tedavülde kalktığını, bunlara karşılık تَارَكَ ve تَارَكَ söylemenin daha doğru olduğunu ifade eder. Arap dilinde fiil, ağırlıklı olarak çeşitli türevleri ile mâzî, muzâri ve emir şeklinde üç çekim ile kullanılır. Sa'leb, fusehadan naklen يَدْرُ ve يَدْعُ muzâri fiillerinin mâzî ve ism-i fâillerinden تَرَكَ ve تَرَكَ kavramlarıyla istiğna edildiğine, kullanılmayan bu kelimelerin terk edilmişliğine dikkat çeker. Böylece onun يَدْرُ ve يَدْعُ fiillerin yerine aynı anlama gelen تَرَكَ fiilini tercih etmesi, onun tedavülde tasarrufları kalkan bazı kelimelere yönelik tutumunu ortaya koyduğu gibi, buradaki etkenin dilin daha ekonomik kullanılmasından ileri geldiği de anlaşılmaktadır. O, فَعَلَ ve فَعَلَ vezninde gelen cemi teksirlerin çerçevesini çizerek ve bu anlamda yapılan hatayı فَإِنَّهُ خَطَا رَدْمٌ ، وَلَا تَقُلْ: رَدْمٌ ، أَنَا بَجْفَانٍ رُدْمٌ وَرَدْمٌ، وَاذْرُ وَاذْرُ ifadesiyle tashih ederek çoğul siğasını yanlış ve doğrunun ayrımında birer kriter ve ölçüt olarak kullanır. O, مَاءٌ مَلْحٌ ve مَاءٌ مَلِيحٌ ibarelerinin مَاءٌ مَلْحٌ ve مَاءٌ مَلِيحٌ şeklinde ifade edilmesinin yanlış olduğunu vurgulayarak döneminde

Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî, "vefere", *Lisânü'l-'Arab*, nşr. Fâris eş-Şidyâk (Beyrut: Daru Dadır, 1414), 5/288.)

⁴⁵ Sa'leb, *Kitâbü'l-Faşîh*, 318.

⁴⁶ Asl-i vâhid: Basralılara göre mastar, Kufelilere göre ise kelimenin fiil halindeki ilk siğasıdır (Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn, *el-İnşâf fî mesâ'il-i'l-hilâf*, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Kahire: Matbaatü't-S'âde, 1380/1961), 235-240.)

'avâmın diline dolanan bir hataya dikkat çeker. Kalıcı değil de geçici bir anlam ifade eden مَالِحٌ ism-i fâil yerine, sarf konumu itibariyle devamlık ve kalıcılık ifade eden مَلَحَ fiilinden türeyen مَلِحٌ veznindeki مَلِحٌ sıfat-ı müşebbehinin ve ikinci cümlede mana itibariyle teceddüd ve hudus ifade eden ve eylemden etkilen مَفْعُولٌ veznindeki مَمْلُوحٌ veya onun manasındaki مَلِيحٌ kelimesinin olması gerektiğini savunarak morfolojik bakımından yapılan bir hatayı tashih eder ve en sahihini sunmaya çalışır. Dolayısıyla buradaki yanlış sarf/morfolojik ilminin bir kuralıyla tashih etmeye/düzeltmeye çalışır.⁴⁷ İbnü'l-Murahhal (öl.699/1299), bu minvalde Sa'leb'i teyit etme anlamda şöyle bir şiir serd eder:

والماء مَلِحٌ لا يُقالُ مَالِحٌ. *** فَخُذْ بِفَهْمِ ما يَفْعُولُ السَّارِحُ.
والسَّمَكُ المملُوحُ والمَلِيحُ. *** هذا الكلامُ عِنْدَهُ الفَصِيحُ.
لا يُقالُ مَالِحٌ إلا لِمَنْ. *** يَمْلِحُ شَبِيحاً فهو مَالِحٌ إِذْنُ

“Su tuzludur denilir, su tuzlayandır denilmez. Şârihin dediğini belle.

Tuzlanmış balık şeklinde ifade edilir. Bu ifade, onun yanında fasihtir.

مَالِحٌ denilmez, ancak bir şeyi tuzlayana مَالِحٌ denir.”⁴⁸

Sa'leb'e göre مَلِيحٌ fiilinin asli mastarları مَلِيحٌ ve مَلِيحٌ olup mastarı bina-i merre ve nevisi ise مَلِيحٌ ve مَلِيحٌ şeklindedir. مَلِيحٌ fiilinin mastarını مَلِيحٌ şeklinde ifade etmenin hatalı olduğunu aktararak morfolojik bağlamda tashih etmeye çalışır. مَلِيحٌ kelimesinin, müvelled (sonradan icat edilip ortaya konulan) bir kelime olup fasih Arap kelimelerinden olmadığına dikkat çeker.⁴⁹ İbnü'l-Murahhal da yukarıda olduğu gibi Sa'leb'i destekler mahiyette, manzum bir şekilde şunları söylemektedir:

وظَفَرْتُ رَأْساً فَنَعَمُ البَغِيَّةُ *** لَقِيْتُهَا لِقَاءَهُ وَلَقِيَهُ
ولا تَقُلْ لِقَاءَهُ بِالْفَتْحِ *** نُحْطِئُ وَقد نَصَحْتُ أَي نَصِحَ

⁴⁷ Sa'leb, *Kitâbü'l-Faṣîḥ*, 318.

⁴⁸ İbnü'l-Murahhal, Ebü'l-Hakem Mâlik b. Abdurrahmân b. Ferac b. Sâlim b. Ferac, *Muvaḫḫaati'ü'l-Faṣîḥ*, thk. Abdullâh b. Muhammed el-Hakemi (Riyad: Dâru'l-Zehâir, 1424/2003), 171.

⁴⁹ Sa'leb, *Kitâbü'l-Faṣîḥ*, 320.

“Başa baş kazandım, karşılaştığım şey ne güzel gayeydi. Fethalı bir şekilde “lekâe” deme, hata yaparsın, nitekim en iyi şekilde nasihatimi yaptım” anlamındaki şiirinde لَفِي fiilinin sahih masterlarını cem etmiştir.⁵⁰ Aynı şekilde o, eylemde ortaklığı ifade eden فَاعِلٌ bâbındaki سَاوَى fiilinin muzârisini يُسَاوِي değil de, يَسُوِي ormatında ifade etmenin yanlış olduğunu savunarak morfoloji ilmi çerçevesinde tashih etmeye çalışır. Zira ona göre müşâreke ifade eden يُسَاوِي fiili, يَسُوِي formatında zikredildiğinde asli vazifesini ve manasını kaybederek mana bozukluğuna sebep olmaktadır. Ayrıca o, terâcî ifade eden لَعَلَّ veya temennî ifade eden لَيْتَ gibi harflerin manasını taşımasından dolayı عَسَى fiilinin gerek mana gerekse lafız cihetiyle çekimlenmeyen/gayr-ı mutasarrıf bir fiil olduğuna dikkat çeker. Dolayısıyla bu fiilden muzârî, emir, master, ism-i fâil veya ism-i mef'ul gibi emsile-i mühtelifeyi türetmeyi lahn olarak değerlendirir.⁵¹

Görüldüğü kadarıyla Sa'leb *el-Fasîh*'te ağırlıklı olarak kelime düzeyindeki hataları tashih etmeye çalıştığından sentakstan çok morfolojik hataları düzeltmeye ve onların en sahih formlarını ortaya koymaya gayret etmiştir. Bununla birlikte az da olsa cümle, terkîb veya í'râb gibi sentaksla ilgili gördüğü ve hissettiği yanlışları da inceler onların, en sahih kullanımları ortaya koymaya çalışır.⁵²

c) Anlamsal Düzeydeki Hatalar

Arapça'da الْمَسْتَوَى الدَّلَالِي olarak ifade edilen ‘anlamsal düzeydeki hatalar’ da Sa'leb'in eserinde ele aldığı ve tashih ederek en fasih şeklini göstermeye çalıştığı kullanımlardır. Bu bağlamda bazı örnekler şu şekildedir: Mesela Sa'leb, أَطْعَمْنَا خَيْرَ مَلَّةٍ (bize darı ekmeği yedirdi) cümlesi yerine, أَطْعَمْنَا مَلَّةً cümlesi telaffuz etmenin anlamsal bağlamında yanlış olduğunu ifade eder. Nitekim döneminde avâm tarafından الْخُبْزَةُ (ekmek) olarak bilinen الْمَلَّةٌ kelimesinin orijinal anlamından farklı bir manaya kaydığını anlayan Sa'leb, kelimeyi الرَّمَاد (kül) ve التَّرَابِ الْحَارِ (sıcak toprak) kelimeleriyle, asli manalarıyla izah eder. Dolayısıyla manaya delalet etmesi açısından أَطْعَمْنَا خَيْرَ مَلَّةٍ ve أَطْعَمْنَا مَلَّةً cümlelerinin

⁵⁰ İbnü'l-Murahhal, *Muwaţtaatü'l-Faşih*, 171.

⁵¹ Sa'leb, *Kitâbü'l-Faşih*, 261.

⁵² Sa'leb, *Kitâbü'l-Faşih*, 289, 316 vd.

farklı cümleler olduğuna dikkat çekerek tashih etmeye çalışır.⁵³ İbn Kuteybe'nin de "insanların الْمَلَّةُ kelimesinin, الْخُزْرَةَ anlamına geldiği düşünerek أَطْعَمَنَا مَلَّةً demeleri hatalıdır" şeklindeki söylemi, müellifi teyit etmektedir.⁵⁴

Sa'leb, öğle veya akşam yemeğini isteyen birine cevaben مَا بِي تَعْدَّ ve مَا بِي مَا بِي cümleleri yerine مَا بِي غَدَاءٌ ve مَا بِي عَشَاءٌ ifadelerinin kullanmasına itiraz eder. Anlamsal düzeydeki bozukluğu ve nedenini ise şu şekilde açıklar: غَدَاءٌ ve عَشَاءٌ kelimeleri isim olup bizzat yemeğin kendisidir, içinde her hangi bir eylem yoktur. Dolayısıyla anlam: 'bende öğle yemeği yok' ve 'bende akşam yemeği yok' gibi bir mana ortaya çıkar, oysa burada doğru olan 'bende öğle yemeğinde yiyebileceğin bir şey yok' veya 'bende akşam yemeğinde yiyebileceğin bir şey yok' olmalıdır. Bu bağlamda delaletleri farklı olan iki cümlenin en sahihini kurallar çerçevesinde dilsel ve kültürel birikimiyle belirtmeye çalışır.⁵⁵

Sözcüğün biçimi, kelimenin anlamına bir gönderme ve onun bir göstergesi olduğu bilinen bir gerçektir. Bu gerçekten hareketle Sa'leb, bir şey istemek/dilencilik yapmak anlamına gelen رَجُلٌ يَسْأَلُ ifadesi yerine رَجُلٌ يَتَصَدَّقُ cümlesini kullanmanın anlamsal düzeyde hatalı olduğunu iddia eder. İddiasını ise يَسْأَلُ fiilinin delalet bakımından يَتَصَدَّقُ fiilinden farklı ve zıt olduğu şeklinde temellendirmeye çalışır. Nitekim ikinci fiilin ifade ettiği 'sadaka vermek' anlamı, birinci fiilin ifade ettiği 'istemek/dilencilik yapmak' anlamının aksine bir manaya delalet etmektedir. Dolayısıyla Arap diline ve edebiyatına olan vukufiyeti ile özellikle 'avâm halkın dilene dolanan bu gibi yaygın hataları düzeltmeye çalışır.⁵⁶

Sa'leb, 'köpeği avlamaya teşvik etmek' anlamındaki أَسَدُّهُ عَلَى الصَّيِّدِ أَوْسَدُّهُ cümlesine karşılık delaleti farklı olan أَشْلَيْتُهُ عَلَى الصَّيِّدِ cümlesini değerlendirirken أَسَدُّهُ veya أَوْسَدُّهُ ifadeleriyle أَشْلَيْتُهُ ifadesinin içerdikleri anlam bakımından birbirleriyle çeliştiğini ifade ederek sahih kullanışı ortaya koyar. Zira 'köpeği bir şeye teşvik etmek ve kışkırtmak' anlamındaki أَوْسَدُّهُ ibaresiyle 'köpeği çağırmak ve bir şeyden alı koymak' anlamındaki أَشْلَيْتُهُ ibaresi delaletleri farklı ve

⁵³ Sa'leb, *Kitâbü'l-Faşih*, 318.

⁵⁴ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dineverî, *Edebü'l-kâtib*, thk. Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: y.y. 1383/1963), 37.

⁵⁵ Sa'leb, *Kitâbü'l-Faşih*, 319.

⁵⁶ Sa'leb, *Kitâbü'l-Faşih*, 320.

zıt olan kavramlardır. Dolayısıyla 'köpeği avlanmaya teşvik etmek' anlamı kastedildiğinde *أَسَدُّهُ عَلَى الصَّيِّدِ أَوْسَدُّهُ* cümlesinin kullanılmasının sahih olabileceğini açıkça belirtmektedir. Ayrıca 'gizlenmeyi, saklanmayı talep etme' anlamına gelen *اسْتَخْفَى* fiilinin yerine *اِخْتَفَى* kelimesinin kullanılmasının hatalı olduğunu belirtmesi bu bağlamda eleştirdiği ve tashih etmeye gayret ettiği örnekler arasında zikredilebilir. Zira bunlar manaya delaletleri farklı olan kelime ve cümlelerdir.⁵⁷ Dolayısıyla o, döneminde halk arasında gerek şekilsel gerekse anlamsal bağlamda gördüğü yaygın hataları veya hissettiği dil yanlışlarını söz konusu özel çalışmasında zikredilen başlıklar bağlamında zımnen tashih etmeye çalışmıştır.

Sonuç

Ebü'l-Abbâs Sa'leb'e dil alanında şöhret kazandıran ve sözlük kültür bilgisini konu edinen *Kitâbü'l-Faşîh* adlı eseri, lahn ve taşhîh literatüründe önemli bir yere sahiptir.

Eserin, Arap dilinde yapılan hataların tespiti ve düzeltilmesi alanında telif edilmiş çalışmalar arasında gerek yazarının yetkin bir nahivci ve kabiliyetli bir edebiyatçı olması, gerek zengin muhtevasıyla ve gerekse halk tarafından yanlış kullanılan kelime ve ifadelerin doğru ve en fasih şekillerini açıklamasıyla literatürde önemli bir yer edindiği sonucuna varılmıştır.

Söz konusu eser, literatürdeki diğer çalışmalara kıyasen üzerinde farklı cihetlerle en çok çalışma yapılan, okunan, okunması ve okutulması tavsiye edilen eserlerin başında gelmektedir.

Eser, klasik ve modern dönemde lahn ve tashih alanında telif edilen birçok yapıta kaynaklık ettiği gibi *Lisânü'l-'Arab*, *Ķāmûsü'l-muĥîṭ*, *Tâcü'l-luġa* ve *Mu'cemü'l-vasîṭ* gibi önemli birçok sözlüğe de bolca malzeme sağlamış ve öncülük etmiştir.

Eserde yaygın şekilde kullanılan her sözcük ve kurallara uygun kullanımlar fasih olarak benimsenmiş, diğer kullanım türleri ise hatalı kullanım olarak kabul edilmiştir. Fakat aynı muhtevada birden çok fasih sözcük varsa

⁵⁷ Sa'leb, *Kitâbü'l-Faşîh*, 321.

en fasih olanı, aynı derecede iki fasih kelimenin ikisi de fasih olarak değerlendirilmiştir.

Genellikle iddiaların temellendirilmesinde şiirle istiḥād edilmiştir. Fone- tik, semantik, gramatik ve özellikle de morfolojik ve anlamsal gibi farklı lahn çeşitlerine dikkat çekilmiş, bunlardan kaynaklanan yaygın hatalar incelenmiştir.

Eserde kelimelerin kullanım biçimleri gösterilirken doğru veya yanlış ifadeler belirtilmiş ve az da olsa kullanımda olmayanlara ise 'terkedilmiş' şeklinde işaret edilmiştir.

Eserde fillerin mâzî, muzârî ve mastar gibi türevleri ile harfi cerli fillerin yanı sıra farklı terkip, deyim ve atasözlerin de sahih kullanışlarının gösteril- miş olması, eserin önemli ve orijinal yönlerini ortaya koymaktadır.

Kaynakça

- Abdülbâkî el-Yemânî, *İṣṣâratü't-ta'yîn fî terâcimi'n-nühât ve'l-lüğâviyyîn*. thk. Abdülmecit Deyâb. Riyad, y.y. 1986.
- Abdülkâhir el-Cürçânî, Ebû Bekr b. Abdirrahmân b. Muhammed. *Delâ'ilü'l- i'câz*. nşr. Mahmûd Muhammed Şâkir. Kahire: Mek tebetü'l-Hancî, 1410/1989.
- Ahmed Matlûb. *Mu'cemü'l-mustalahâti'l-belâgıyye ve tetavvürühâ*. Beyrut: Mek- tebetü Lübnân, 2000.
- Akçakoca, Yusuf. *Arap Dili Sözdiziminin Anlambilim Boyutu –Cümle Ögeleri, Kurgusu ve Anlam-*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.
- Bakırcı, Selami - Demirayak, Kenan. *Arap Dili Grameri Tarihi*. Erzurum: Ata- türk Üni. Fen-Edebiyat yay. 2001.
- Brockelmann, Carl. *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*. çev. Abdulhâlim en-Necâr. 4. Cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, 4. Basım,1983.
- Bulut, Ali. *Belâgat: Meani-Beyan-Bedi'*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015.

- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî. *el-Beyân ve't-tebyîn*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1388/1968.
- Çelebi, Kâtip. *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kutub ve'l-funûn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, ts.
- Çuhadar, Mustafa. "Fesâhat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/423-424. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Durmuş, İsmail - Yüksel, Ahmet. "Savtiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/204-206. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Durmuş, İsmail. "Sa'leb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/25-27. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Ebû Hilâl el-Askerî, Hasen b. Abdillâh b. Sehl, *Kitâbü's-Sînâ'ateyn*. nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî - Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabiyye, 1371/1952.
- Ebu Sehl el-Herevî. *et-Telvîh fî şerh'il-Faşîh*. thk. Abdülmün'im Hafâcî. Kahire: Mektebetü't-Tevhîd, 1386.
- Ebü't-Tayyib el-Lugavî, Abdülvâhid b. Alî el-Halebî. *Merâtibü'n-naḥviyyîn*. Kahire: Dârül-Nahda el-Arabiyye, 1974.
- Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn. *el-İnşâf fî mesâ'ili'l-hilâf*. nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Kahire: Matbaatü't-S'âde, 4. Basım, 1380/1961.
- Ergüven, Şahabettin. "Arap Dilinde Lahn'ın Ortaya Çıkışı ve İlk Görüntüleri". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11(2007), 157.
- Ezherî Ebû Mansûr, Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî. *Tehzîbü'l-luga*. thk. Abdülkerîm 'Azbâvî. Kahire: Dârü'l-Mısıriyye li'-Te'lif, 1964.
- Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-i'câz*. nşr. Nasrullah Hacımüftüoğlu. Beyrut: Dâru Sâdır, 1424/2004.
- Fück, Johann W. *el-Arabiyye: Dirâsâtü'n fi'l-luga ve'l-lehecât ve'l-esâlib*. trc. Abdülhalîm en-Neccâr. Kahire: Merkezü'l-Kavmî li't-Tercüme, 2014.

- Hafâcî, Muhammed Abdülmün'im. *Faşîhu Sa'leb ve's-şürûhu'lletî 'aleyh*. Kahire: Mektebetü'l-Camiatü'l-'Arabiyye, 1368/1949.
- Hakçioğlu, Muhammed Meşhud. "Arap Dil Bilginlerinin Zarûret Olgusu Hakkındaki Yaklaşımları". Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 26 (15 Haziran 2021), 206-232.
- Hakçioğlu, Muhammed Meşhud. *Arap Gramerinde Zarûret Olgusu*. thk. Rıfat Akbaş. Ankara: Sonçağ Akademi, 2021.
- Hakçioğlu, Muhammed Meşhud. "Arap Şiirinde Fonetik Zarûretler". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 8/1 (Ocak 2022), 188-211.
- Hâtib el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-selâm*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru Kütübi'l-'İlmiyye, 1997.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân el-Mevsilî el-Bağdâdî. *el-Hasâis*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'Arabî, 1952.
- İbn Dürüsteveyh, Ebû Muhammed Abdullâh b. Ca'fer b. el-Merzübân el-Fârisî. *Taşhîhu'l-Faşîh*. thk. Abdullâh el-Cübûrî. Bağdat: Matbaatü'l-İrşâd, 1395/1975.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî. *Edebü'l-kâtib*. thk. Muhyiddin Abdülhamîd. Kahire: y.y. 1383/1963.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem el-Ensârî. "fsaha". *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. "vefere", *Lisânü'l-'Arab*. nşr. Fâris eş-Şidyâk. Beyrut: Daru Dadır, 1414.
- İbn Sinân el-Hafâcî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Saîd el-Halebî. *Sırrü'l-feşâha*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1402/1982.
- İbn. Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn el-Bermekî el-İrbilî. *Vefeyâtü'l-a'yân*. thk. İhsân Abbâs. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, 1990-1994.

- İbnü'l-Murahhal, Ebü'l-Hakem Mâlik b. Abdurrahmân b. Ferac b. Sâlim b. Ferac. *Muwaţtaatü'l- Faşîh*. thk. Abdullâh b. Muhammed el-Hakemi. Riyad: Dâru'l-Zehâir, 1424/2003.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. thk. İbrâhim Ramadân. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 1997.
- İsmail Karagöz. "Kavramların Önemi ve İnsanı Anlatan Kur'an'ın Temel Kavramları". *Diyanet İlmî Dergi* 31/3 (1995), 37-52.
- Kazvînî, Hatîb. *el-Îzâh*. Kahire: y.y. ts.
- Meydân'î, Abdurrahmân Hasan Habenneke. *Belâgatü'l-'Arabiyye ususuhâ ve 'ulûmuhâ ve funûnüühâ*. Dimesşk: Dâru'l-Kelâm, 1996.
- Meydânî, Ebu'l-Fazl en-Nisâburî. *Mecme'u'l-emsâl*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim. Kahire: Îsâ el-Bâbî el-Halebî, 1979.
- Nuveyrî, *Nihâyetu'l-ereb fî funûni'l-'Arab*. thk. Mufid Kumayha. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 2004.
- Mutarriżî, Ebü'l-Feth Burhânüddîn. *el-Muğrib fî tertîbi'l-Mu'rib*. thk. Mahmûd Fâhûrî - Abdülhamîd Muhtâr. 2 Cilt. Haleb: Mektebetü Usame b. Zeyd, 1399/1979.
- Özçelik, Ziya. *Ebu'l-Abbâs Sa'leb ve el-Faşîh'i*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997.
- Râzî es-Saîdî', Ebü'l-Hasen Ali b. Ca'fer b. Muhammed. et-Tenbîh 'ale'l-laĥni'l-celî ve'l-laĥni'l-ĥafî. thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed. Ürdün: Dâru Ammâr, 2000.
- Sa'duddîn et-Teftâzânî, *Muĥtaşarü'l-me'ânî*. İstanbul: Eser Kitapevi, 1960.
- Sa'leb, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Zeyd b. Yesâr eş-Şeybânî. *Kitâbü'l-Faşîh*. thk. Âtîf Medkûr. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- Safedî, Ebu's-Safâ Selâhuddîn Halil b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâvûd - Tûkî Mustafâ. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 2000.

- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr (b.) Muhammed b. Ali el-Hârizmî. *Miftâhu'l-'ulûm*. nşr. Abdülhamîd Hindâvî. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1420/2000.
- Sevdi, Ali. *Arap Grameri Literatüründe Sa'leb ve el-Mecâlis'i*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân. *el-Müzhir fi 'ulûmi'l-luğa*. thk. Fuâd Ali Mansûr. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Kütübî'l-'İlmiyye, 1998.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân. *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir fi'n-naħv*. thk. Abdülâl Sâlim Mekrem. 9. Cilt. Beyrut: Müessesetü's-Risâle, 1406/1985.
- Taşköprizâde, Ahmed Mustafa. *Miftâhu's-Sa'âde ve Misbâhu's-Seyyâde fi Mevdûâtî'l-'Ulûm*. 3. Cilt. Beyrut: Dâru kutubî'l-'İlmiyye, 1985.
- Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn b. Abdillâh el-Bağdâdî. *Mu'cemü'l-üdebâ'*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdullah Şihâbüddîn b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rumî. *Mu'cemu'l-üdebâ'*. thk. Hasân Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993.
- Yeşil, Selman. *Harîrî'nin Lahn Anlayışı*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Yûhân Fek, *el-Lügatü'l-arabîyye dirâsât fi'l-luğa ve'l-lehecât ve'l-esâlib*. çev. Ramazân Abdüttevâb. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1980.
- Yurt, Mehmet Emin. "Î'câzu'l-Kur'ân İlminin Mahiyeti, Tanımı ve Genel Hatlarıyla Tarihsel Süreci". *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (Nisan 2017), 208-219.
- Yurt, Mehmet Emin. *Fahrüddîn Râzî'ye Göre Î'câzu'l-Kur'ân (Mefâtîhu'l-Gayb Tefsiri Bağlamında)*. Ankara: Gece Akademi, 2018.
- Zâhit b. Mühelhil el-Atik eş-Şemeri. *Eserü kitâbi'l-faşîh ve şurûhi fi't-tankîyye ve'tevesu'*. Mekke: Câmiaatü'l-Ümmî'l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 2006.



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2022, c. 8, s. 1: 91-105

Kur'an'da Hz. Peygamber'e Hitap Formu: el-Ahzâb 33/1 Âyeti Örneği Addressing the Prophet in the Qur'an: The Example of al-Ahzâb 33/1

Sabuhi SHAHAVATOV

Dr., Bağımsız Araştırmacı, Tefsir
PhD, Independent Researcher, Tafsir
İstanbul / Turkey
sabuhi1985@gmail.com

ORCID: 0000-0002-9739-7096

DOI: 10.47424/tasavvur.1073927

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 15 Şubat / February 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 22 Nisan / April 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Shahavatov, Sabuhi. "Kur'an'da Hz. Peygamber'e Hitap Formu: el-Ahzâb 33/1 Âyeti Örneği ". Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi 8 / 1 (Haziran 2022): 91-105. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1073927>

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Literal olarak Hz. Peygamber'e yönelik kınayıcı ya da eleştirel dil kullanılan Kur'an âyetlerinin yorumu klasik tefsirlerin yanı sıra çağdaş çalışmalarda da farklı açılardan ilgi konusu olmuştur. Hz. Peygamber ve diğer bazı peygamberler hakkındaki bu tür hitap formlarının yorumu hem *ismetü'l-enbiyâ* düşüncesi çerçevesinde hem de âyetlerin indiriliş koşullarındaki işlevsel gönderimleri açısından incelenebilir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'i muhatap alan bu âyetlerin bir tür kınama ihtiva edip etmediği, ihtiva ediyorsa bu hususun *ismet* anlayışıyla karşıtlık teşkil edip etmeyeceği tefsir ve kelam disiplinlerini ilgilendiren ortak araştırma alanı sayılır. Söz konusu âyetlerde yer alan ifadelerin filolojik açıdan muhtemel anlamlarının ortaya konulması ve konuya dair rivayetlerin derlenmesi gibi faaliyetler üzerinden anlam tespiti yapmak tefsir disiplinini, konunun *ismet* sıfatına taalluk eden yönü ise kelam ilmini ilgilendirmektedir. Bu bağlamda bu yazıda el-Ahzâb 33/1. âyetinin çevirisi özelinde, bu ve benzeri âyetlerin anlamları aktarılmaya çalışılırken mezkûr âyetlerle ilgili sahabe ve tâbiundan nakledilen rivayetlerin, âyetlerin nüzûl koşullarının ve kelam disiplinine taalluk eden *ismet* konusuna dair tartışmaların dikkate alınmaması halinde ortaya çıkabilecek bazı problemlere işaret edilecektir. Böylece klasik dönem müfessirlerinin değerlendirmeleri ışığında âyetten anlaşılan mananın literal olarak anlaşılan mana ile mukayesesi yapılacaktır, farklı disiplinlerde yer alan konu/tartışmalar ve bu tartışmalardan elde edilen neticelerin bir başka disiplindeki problemleri çözme konusunda sağlayacağı katkılara değinilecektir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Yorum, Hitap, İsmet, Bağlam.

Abstract

The interpretation of the verses of the Qur'ân, which contains condemnation or criticism at the literal level towards the Prophet, has been the subject of interest in contemporary studies as well as in classical tafser. The interpretation of such forms of addressing to the Prophet Muhammad (and some other prophets) can be analyzed within the framework of the idea of "Infallibility of Prophet" (*ismet al-anbiyâ*) as well as in terms of the functional/performative references of the verses in the conditions of their revelation. Therefore, Hz. Whether these verses that address the Prophet contain

some kind of condemnation, if they contain it, whether this issue will be a contrast to the understanding of *ismat* is considered a common field of research related to the disciplines of tafsir [Quranic Exegesis]; and kalam [Islamic Theology]. Determining the meaning through activities such as revealing the philologically probable meanings of the expressions contained in the verses in question and compiling narrations about the subject is related to the discipline of tafsir and the aspect of the subject that corresponds to the adjective *ismat* is related to the science of kalam. In this context, this article will focus on some problems that may result from ignoring the occasions of revelations, narrations of companions and successors and, some problems that may arise if the discussions on the subject of *ismet* which is related to the discipline of kalam, on Qur'ân translations based on the translation analysis of verse al-Ahzâb 33/1. Thus, in the light of the evaluations of the commentators of the classical period, the meaning understood from the verse will be compared with the literal meaning, the subject/discussions in different disciplines and the contributions of the results obtained from these discussions in solving the problems in another discipline will be mentioned.

Keywords: Qur'ânic Exegesis, Interpretation, Commentary, Context, Infallibility.

Giriş

Kur'an'da Hz. Peygamber'e hitap formundaki bazı ifadelerin bir tür kınama/eleştiri içerip içermediği, içeriyorsa bu durumun *ismet* sıfatı ile tezat teşkil edip etmeyeceği tefsir ve kalam disiplinlerinin ortak inceleme alanları arasında yer alır. Bir taraftan mezkûr âyetlerin dilbilimsel olarak muhtemel anlamlarının taranması ve ilk nesil tarafından nasıl anlaşıldığına dair rivayetlerin derlenmesi, ardından da bu iki faaliyet neticesinde anlam tespiti tefsiri ilgilendirirken diğer taraftan konunun *ismet* sıfatına taalluk eden yönü kelamı ilgilendirmektedir. Bu itibarla söz konusu ifadeler hem tefsirlerde hem de Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *İsmetü'l-Enbiyâ* eseri örneğinde olduğu gibi kalam kitaplarında incelenmiştir. Bizim çalışmamızda konuyla ilgili ifadelerin tefsir disiplini açısından ele alınış biçimi üzerinde durulacak ve konu Ahzâb Sûresinin başında yer alan ve genellikle "Ey Peygamber! Allah'tan kork, kâfirlere ve münafıklara itaat etme!" şeklinde anlaşılan ve bu minvalde

tercüme edilen ayet özelinde incelenecektir. Tefsir literatüründeki rivayet, yorum ve açıklamalardan hareketle el-Ahzâb 33/1 âyetinin değerlendirilmesi yapılacak; yapılacak olan analizden yola çıkılıp benzer ifadelerin tamamını kapsayan ihtiyatlı bir genellemeye varılacaktır. Benzer ayetlerin sağlıklı bir şekilde anlaşılabilmesi için metin içi bağlamın yanı sıra nüzül ortamının ve diğer disiplinlerde yer alan tartışmaların da dikkate alınması gerektiği yönünde değerlendirmelere varılacaktır.

1. İhtilafın Konu ve Kapsamı

Kur'an, peygamberlerin tebliğ ettikleri konularda yalan söylemekten ya da tebliğ etmekle yükümlü oldukları ilahi vahyi gizlemekten korunduklarını vurgular (el-Hâkka 69/44-47). Söz konusu vurgu İslam düşüncesinde, tebliğ vazifeleri söz konusu olduğunda peygamberlerin, kendilerine duyulan güveni ihlal edebilecek günahlardan korunmuş olduklarını ifade eden *ismetü'l-enbiyâ* kavramının oluşup yerleşmesinin ardındaki en temel saik olarak değerlendirilebilir. Tabiatıyla *ismet* kavramının ana çerçevesine eklenen nitelikler, kelimeler arasında ihtilaf konusu olabilmektedir. Eş'arî, Mâtürîdî ve Mu'tezile mezhebine göre ismet sadece peygamberlere ait bir sıfat iken Şîa'ya göre bu sıfatın kapsamına imamlar¹ da dahildir. Diğer taraftan ismetin keyfiyeti, yani Allah'ın peygamberleri tebliğ ettikleri konularda nasıl koruduğu hususunda da mezhepler arasında görüş farklılıkları söz konusudur. Mâtürîdîler'e göre ismet, peygamberin iradesini devre dışı bırakmadan onu kötü fiillerden caydırıcı bir sıfattır.² Mu'tezile ve Şîa'nın ismet telakkisi de bu istikamettir.³ Buna karşılık Eş'arîler'e göre ismet "Allah'ın peygamberde taati yaratıp mâsiyeti yaratmaması"⁴ şeklinde tanımlanır. Eş'arîlerin düşüncesinde ise ismet, peygamberi bir bakıma melek statüsüne çıkarıp onun günah işleme iradesini ortadan kaldırmak olarak yorumlanmıştır. Her halükârda

¹ Mehmet Bulut, "İsmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001) 23/134-136

² Nuraddîn es-Sabûnî, *Kitâbu'l-bidâye mine'l-kifâye fi'l-hidaye fi usûli'd-dîn*, thk. Fethullah Huleyf, (Kâhire: Dâru'l-Maarif, 1969), 95-96.

³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, çev. İlyas Çelebi, (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2013), 2/436-438.

⁴ Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Erba'în fi usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Hicâzî, (Kâhire: Mektebetü'l-Kulliyâti'l-Ezheriyye), 1986), 2/117; Bulut, "İsmet", 23/134-136

peygamberlerin günahlardan korunmuş olduğu düşüncesinin İslam bilginleri arasında önemli bir ihtilafa konu olmadığını söylemek mümkündür. Bu durumda Kur'an'da geçen ve peygamberlerden bazıları hakkında eleştiri iması içeren ifadelerin nasıl yorumlanacağı, önemli bir ihtilaf alanı olarak ortaya çıkmaktadır. Tartışmaya konu olan ayetler içerisinde el-Ahzâb 33/1 âyetinin özel bir yeri olduğu söylenebilir. Çünkü el-Ahzâb 33/1 âyeti doğrudan Hz. Peygamber ile ilgili olup bir taraftan ona bir tür ta'zim iması ihtiva eden *nebî* sıfatı ile seslenirken diğer taraftan kendisine *Allah'tan kork!* talimatı vermektedir. Âyetin anlamını ortaya koymak için buradaki *nebî* sıfatının, *takva* ve *itaat* kelimelerinin yakından incelenmesi yerinde olacaktır.

1. 2. Âyetin Dilbilimsel Analizi

İslam âlimleri *en-nebî* kelimesinin kökeni hususunda iki farklı ihtimal zikreder. İlkine göre kelime *haber vermek* anlamına gelen *nebe'e* lafzından müştak olup *haber veren* anlamında iken,⁵ ikinci görüşe göre *zeminden yüksekçe yer* anlamına gelen *nebve* kökünden türemiştir.⁶ İkinci görüşe göre *nebî* kelimesinin anlamı *insanlardan daha üstün olan kişi* veya "Allah katında yüksek derece sahibi olan kimse"⁷ şeklindedir. Zemahşerî (ö. 538/1143) ayette Hz. Peygamber'in isminin zikredilmeyip de ona *en-nebiyyu* ifadesi ile hitap edilmesini, onun "yüksek şeref sahibi olduğuna ve faziletinin yüceliğine"⁸ yapılan vurgu olarak yorumlar. Nesefî (ö. 710/1310) ise ayette yer alan *en-nebî* lafzının "ey bizden haber veren, sırlarımız hususunda güvenilen, hitabımızı tebliğ eden"⁹ anlamında kullanıldığını ifade etmektedir. Nesefî'nin *en-nebî* lafzına atfettiği

⁵ Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, "N-b-e", *Tehzîbu'l-luğa*, thk. İbrahim el-Ebyarî, (Kâhire: ed-Dâru'l-Misriyye, 1384/1967) 15/485-486; Muhammed Ali Tehânevî, "en-Nebî", *Keşşâfu ıstılahatı'l-funûn ve'l-ulûm*, nşr. Ali Dahrûc- Abdullah Hâlidî, (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 2/1681; el-Ezherî, "N-b-e", 15/485-486.

⁶ Zeynüddin Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkadir Râzî, *Muhtaru's-sıhah*, thk. Yusuf Muhammed (Beyrut: Mektebetü'l-'asriyye, 1999), 303.

⁷ Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Faris b. Zekeriyâ, "Nbe", *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, (Beyrut, ts.), 5/384-385.

⁸ Cârullâh Mahmûd b. 'Umar Zemahşerî, *el-Keşşâf ân hakâiki ğavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fî vucûhi't-te'vîl*, thk. Adil Abdülmevcûd, Ali Muhammed, (Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1995), 5/41-42.

⁹ Ebu'l-Berekât Hafizüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmud Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vîl*, thk. Yusuf Ali Büdeyvi, (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2008), 3/14-15.

anlam kelimesinin *haber* manasını ifade eden ilk görüşe uygundur. Her iki durumda *nebî* kelimesinin *Ey peygamber* şeklinde tercüme edilmesi veya bu minvalde anlaşılması, yanlış anlamaya zemin oluşturacaktır. Râzî'ye (ö. 606/1210) göre ayette yer alan *Yâ Eyyuhâ* ifadesi ya gaflette olan birisini uyarmak için, ya da hitabın önemine dikkat çekmek için kullanılmaktadır. Söz konusu ifadenin Hz. Peygamber'in gaflet içinde oluşu anlamında değerlendirilmesi caiz değildir. Zaten ifadenin devamında yer alan *nebî* kelimesi *haber veren* anlamında olduğu için gaflette olma durumuna ters düşmektedir; buradaki nida ifadesi *hitabın önemli oluşu'na* delalet etmektedir.¹⁰ Böyle bir ifade biçimini kullanmanın amacı Hz. Peygamber'in şeref ve faziletini vurgulamak olduğu hususunda da müfessirlerin görüş birliği içinde oldukları söylenebilir.

Âyetteki *takva* kelimesi (*itteki* emir fiili); *sakinmak, korkmak, korunmak, saygılı olmak, bir şeyi zarar veren bir şeyden korumak, itaat etmek* anlamına gelir ve genel olarak "haramlardan kaçınıp vecibeleri uygulamak"¹¹ şeklinde açıklanır. Kur'an'da türevleri ile birlikte 285 defa yer alan kelimenin *ittikâ* emir hali 82 kez geçmektedir. Rağib el-İsfahanî (ö. 5/9. yüzyıl?) söz konusu ifadeyi, "nefsi günahlardan korumak"¹², Cürcânî (ö. 816/1413) ise "Allah'a itaat etmekle onun azabından sakınmak"¹³ şeklinde tanımlar. Aşağıda değinileceği üzere ayette yer alan *ittekillâh* emir fiilini sözlük kullanımlarından yola çıkarak *korkmak, saygılı olmak* gibi anlamlara hamletmek bazı problemleri hususlara yol açmaktadır.

Âyetteki itaat kelimesi *tav'* kökünden türemiş olup, "baş eğmek, uymak, tabi olmak, emredilene uygulamak, söz dinlemek, peşinden gitmek"¹⁴ anlamlarından birini ifade eder. Terim olarak itaat "emredilene yapmak yasaklandan kaçınmak"¹⁵ şeklinde tanımlanmıştır. Ne var ki *itaat etme* fiilinin salt sözlük anlamından yola çıkarak âyetteki ifadeye, *kafir ve münafıklara boyun*

¹⁰ Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1981), 25/190-191.

¹¹ İbn Faris, "Vky", 6: 422; Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Rağib el-İsfahanî, "Vky", *Müfredat fi Ğaribi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Halil, (Beirut, 1426/2005), 545.

¹² Rağib el-İsfahanî, "Vky", 545.

¹³ Ali b. Muhammed eş-Şerif el-Cürcânî, *Kitâbu't-ta'rifât*, (Beirut, 1985), 68.

¹⁴ İbn Faris, "Tv'a", 3: 429; Rağib el-İsfahanî, "Tv'a", 311-312.

¹⁵ Tehânevî, "et-Tâ'at", 2/1123.

eğme/itaat etme şeklinde anlam vermek hem tefsir disiplini hem de kelim ilmi açısından da problem içermektedir.

1. 3. Âyetin Muhatabı

el-Ahzâb 33/1 âyetinde hitabın kime yönelik olduğu hususunda müfessirler tarafından farklı yorumlar yapılmıştır; Muhammed b. Cerîr et-Taberî'ye (ö. 310/922) göre bu âyet Hz. Peygamber'e hitap etmekte iken¹⁶ Mâtûrîdî (ö. 333/944)¹⁷ ve Mâverdî (ö. 450/1058)¹⁸ âyette birinci muhatap Hz. Peygamber olsa da hitabın onun ümmetine yönelik bir uyarı olduğu düşüncesini savunmuşlar. İkinci görüş açısından bakıldığında, âyetteki *ittakillâh* ifadesine sözlük anlamından yola çıkarak *Allah'tan kork* anlamını vermek ismetü'l-enbiya açısından herhangi bir müşkil oluşturmaz. Gerçi Mâtûrîdî âyette yer alan hitabın özel olarak Hz. Peygamber'e olma ihtimalini de göz ardı etmemiştir. Fakat bu ifadelerle Hz. Peygamber'e hitap edilmesi, müfessir açısından ismet hususundaki görüşü etkilememektedir. Zira Mâtûrîdî'ye göre ismet sıfatı, emir ve nehye muhatap olmayı engellemez.¹⁹ Buna karşılık âyetin doğrudan ve sadece Hz. Peygamber'e hitap ettiğini düşünen müfessirler, *ittakillâh* ifadesini farklı şekillerde yorumlamışlar. Zemahşerî *ittakillâh* ifadesinin *takva halini devam ettirmek/takva konusunda sebat etmek* şeklinde anlaşılması gerektiğini söyler. Ona göre takva sınırları ve sonu olmayan bir yoldur.²⁰ İbnu'l-Cevzî (ö. 597/1200) de *ittakillâh* ifadesiyle, takva halinin devam ettirilmesine vurgu yapıldığını söylemekte ve "Hz. Peygamber muttakilerin seyyididir."²¹ demektedir. İbn Atıyye (ö. 541/1147) de *ittakî* kelimesini *takva haline devam et* şeklinde tefsir etmiştir; ayrıca takva sahibi bir insana böyle bir emirle hitap etmenin anlamını, *gelecekte de geçmişte olduğu hal üzere devam etmesi gerektiğini em-*

¹⁶ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî (Kâhire, 2001), 19/5.

¹⁷ Ebu Mansur Muhammed b. Mahmud el-Mâtûrîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu-Bekir Topaloğlu ve diğ. (İstanbul, 2005-2011), 11/295

¹⁸ Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib el-Basrî el-Mâverdî, *en-Nuket ve'l-Uyûn*, thk. Abdulkasım b. Abdurrahîm, (Beyrût: Daru'l-kutubi'l-İlmiyye, ts.), 4/369.

¹⁹ Mâtûrîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 11/296.

²⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/42-43.

²¹ Ebu'l-Ferec Abdurrahman İbnu'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*, thk. Züheyr eş-Şâviş, (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1984), 6/348.

retmek olarak açıklamıştır.²² Fahreddin Râzî ise Hz. Peygamber'in ardışık iki an içerisinde aynı takva düzeyinde olmadığını, "İki günü eşit olan aldanmıştır."²³ hadisinde de ifade edildiği üzere her an yeni bir takva ve ilim mertebesine yükseldiğini söylemekte ve bu açıdan bakıldığında âyetteki *ittakillâh* ifadesinin *Takva sahibi olmaya devam et* şeklinde değil, *bir önceki halinde sahip olduğun takva makamından çıkıp şimdiki halinin iktiza ettiği daha üst takva makamına ulaş* anlamına gelebileceğini kaydeder.²⁴ Anlaşılacağı üzere bu hitap Hz. Peygamber'e, yapmış olduğu bir yanlış düzeltmesini emretmekten ziyade sebat ve sabrı tavsiye etmektedir.

1. 4. Rivayetler

Müfessirlerin çoğunluğuna göre Ahzâb Sûresi Medine'de Hendek savaşının yapıldığı yılda vahyedilmiştir. Ayrıca sûre, Kurayzaoğulları Yahudileriyle yapılan savaş, Hz. Peygamber'in aile hayatı ile ilgili hususlar, Yahudi, münafık ve müşriklere yönelik sert eleştiriler gibi temaları da içermektedir. Klasik tefsirlerde de âyetin inzalinde müşrikler, münafıklar ve Yahudiler gibi farklı gruplarla ilişkilendiren rivayetler yer almaktadır. İbn Abbas'tan nakledilen bir rivayette, aralarında Velid b. Muğîre ve Şeybe b. Rebîa'nın da bulunduğu bir grup müşrikin, Hz. Peygamber'e *bu davadan vazgeçersen mallarımızın yarısını sana veririz ve seni istediğin kadınlarla evlendiririz*, önerisinde buldukları ifade edilir.²⁵ Ayrıca Medine'de Yahudi ve münafıkların Hz. Peygamber'i öldürmekle tehdit ettikleri ve âyetin söz konusu tehdidin akabinde inzâl edildiği de rivayet edilir.²⁶ Alûsî'nin (ö 1270/1853) yer verdiği bir rivayete göre Sakif kabilesinden bir grup Hz. Peygamber'e gelerek "Ey Muhammed, bir sene Lât ve Uzzâ'ya tapınmamıza müsaade et ki Kureyşliler senin bize ne kadar değer verdiğini anlasınlar." demiş ve mesele üzerine el-Ahzâb 33/1 âyeti

²² Ebu Muhammed Abdulhak b. Gâlib b. Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdusselam Abduşâfi Muhammed, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1422/2001), 4/367.

²³ Hadisin sıhhati tartışmalıdır. Tahrici için bk. İsmail b. Muhammed el-Aclûnî (ö. 1162/1749), *Keşfu'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs an maştehera mine'l-ehâdis alâ elsineti'n-nâs*, nşr. Ahmed el-Kallâş, (Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1983), 2/305

²⁴ Râzî, *Mefâtilhu'l-ğayb*, 25/191.

²⁵ Mâturidî, *Te'vilât*, 11/295.

²⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1427/2006), 6/50-51.

nazil olmuştur.²⁷ Aralarında Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) da bulunduğu pek çok müfessirin naklettiği bir diğer rivayete göre ise Ebû Süfyan, İkrime b. Ebû Cehl ve Ebû'l-A' ver gibi şahıslar Uhud Savaşından sonra Medine'ye gelerek Hz. Peygamber'le görüşme talebinde bulunmuşlar ve misafir oldukları münafıkların başı Abdullah b. Übeyy'den "Hz. Peygamber'i kendilerine eman vermesi konusunda ikna etmesini" istemişlerdir. Medine'ye girmeleri için kendilerine eman verilince Hz. Peygamber'e gelerek "İlahlarımıza (Lât, Uzza ve Menât) sayıp-sövmeyi bırak, onların kendilerine ibadet edenlere şefaathlerinin olacağını söyle, biz de karşılığında seni kendi haline bırakalım." demişlerdir. Onlar tarafından yapılan talep üzerine mecliste bulunan Hz. Ömer onları öldürmek için izin istemiş, ancak Hz. Peygamber "Ben onlara eman verdim." diyerek onu engellemiş ve bir an önce Medine'den çıkarılmalarını emretmiştir. Mukâtil'e göre âyet bu olay üzerine inzâl edilmiştir.²⁸

Âyetin Yahudiler ve münafıklar hakkında inzâl edildiğine dair rivayet İbn Abbas'tan nakledilmektedir. Mezkûr rivâyet âyetteki *itaat etme!* ifadesinin, *korun, önlem al* şeklinde anlaşılabileceğini ima etmektedir ki yazının ilerleyen kısımlarında bu hususu destekleyecek başka karinelerin de müfessirler tarafından zikredildiği görülecektir. Ayrıca bu noktada literal anlam ile müfessirlerin ortaya koyduğu anlam arasında çıkacak muhtemel zıtlıkların değerlendirilmesi önem arz etmektedir.

1. 5. Bağlam

el-Ahzâb 33/1. âyette, Müslümanlarla diğer din mensupları arasında ortaya çıkan anlaşmalar ve tartışmalar karşısında, Hz. Peygamber'in şahsında onun ümmetinin uygulaması gereken muamele biçimi ifade edilmiştir. Müfessirler âyette yer alan *Allah'tan korkmak* ve *kâfirlere ve münafıklara itaat etmek* gibi sert ifadelerin yorumu konusunda farklı görüşler zikretmişlerdir. Bir grup müfessire göre günah derecesinde olmasa bile olayla ilgili kusuru sebebiyle Hz. Peygamber bu hitapla uyarılmıştır. Başka bir gruba göre ise bu hi-

²⁷ Ebu's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd el-Alûsî, *Ruhü'l-meani fî tefsiri'l-Kur'ânî'l-azim ve's-seb'i'l-mesâni*, (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1997), 12/217-218; Ebû Ali Emînüddîn Fazl b. Hasen b. Fazl et-Tabersî, *Mecme'u'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Hâşim Resuli Muhallatî (Beirut: Muessesetu'l-tarihi'l-arabî, 1429/2008), 8/64-65.

²⁸ Mukâtil b. Süleyman b. Beşir, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şehhate, (Kahire, 1970), 3: 468-469; Kurtubî, *el-Câmi'*, 6/50-51.

taplar Hz. Peygamber'in şahsında onun ümmetine²⁹ yöneliktir. Buna göre ayet, hadiseye bizzat şahit olan müminler vasıtasıyla daha sonra gelecek olan ümmet fertlerini uyarmaktadır.

Yukarıda zikredilen ilk rivayette göre Hz. Peygamber'i bazı konularda uyarıcı bir grup Mekke müşriklerinden bahsedilmekte ve söz konusu âyetlerin bu olay üzerine inzâl edildiği aktarılmaktadır. Mezkûr rivayet çerçevesinde müşkil olan husus, Hz. Peygamber'in müşriklere itaat etmemesine ve onların Medine'den çıkarılmalarını emretmesine rağmen neden bu şekilde uyarıldığının izahının zor olmasıdır. Ferrâ (ö. 207/822) ayetin ilk ifadesinin ahitlere riayet etme konusunda Hz. Peygamber'i uyardığı görüşündedir. Ancak aynı rivayette Abdullah b. Übeyy'in Hz. Peygamber'i ahde vefa konusunda kendisinden daha üstün gördüğü kaydedilmektedir ki, Ferrâ söz konusu ifadeler hususunda açıklama yapmamaktadır. Ayrıca tehditkâr müşrikleri öldürmek için izin isteyen Hz. Ömer'in Hz. Peygamber tarafından engellenmesi Ferrâ'nın yorumunu daha da zayıflatmaktadır.³⁰

Âyetin devamında yer alan *kâfirlere ve münaфіklara itaat etme!* ifadesi Zemahşerî tarafından Hz. Peygamber'in kendisini onlardan koruması gerektiği şeklinde yorumlanmıştır.³¹ Aynı ifadelerin ayetin inzâl edildiği günün şartlarında farklı şekilde anlaşıldığı Nesefî tarafından da ifade edilmiştir; müfessir söz konusu ifadenin *onlara hiçbir hususta yardım etme ve onlardan korun* anlamına geldiğini vurgulamıştır.³² Bu gibi hususlar, hem Kur'an'ın bütünlüğünden hem de sûrelerin iç bağlamından hareketle farklı ayetlerde vurgulanmış, mezkur ayetler kelam disiplini içinde ortaya konulan Hz. Peygamber'in ismet sıfatına uygun tartışmalar bağlamında tefsir edilmiştir.

Müfessirler tarafından zikredilen hususların kapsamlı bir şekilde deruhte edilmesi, âyetin Hz. Peygamber'e yönelik bir eleştiri/kınama ihtiva ettiği yanlışlığını önleyebilir. Nitekim âyet literal olarak okunduğunda, Hz. Peygamber'in kâfirlere ve münaфіklara itaat etmemesinin salık verilmesi de sanki bu-

²⁹ Mâturîdî, *Te'vîlât*, 11/295; Mâverîdî, *en-Nuket*, 4/369.

³⁰ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyad b. Abdullah ed-Deylemî Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, (Beirut: Âlemü'l-kutub, 1983), 2/334.

³¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 5/43.

³² Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, 3/14-15.

nu teyit eder görünmektedir. Müfessirlerin tefsirlerinde zikrettiği ve bazen satır aralarında yer alan ipuçları ve ilgili âyetin iç ve dış bağlamı içerisinde değerlendirilmesi bu noktada önemli bir *anlam farklılığına* sebep olmaktadır. Çünkü bir insana *Allah'tan kork(ması)* söylendiğinde onun haddini aşan bir davranışta bulunduğu, sanki Allah'tan korkmadığı ima edilmiş olur. Yani *Ey Peygamber Allah'tan kork, kâfirlere ve münafıklara itaat etme* emri sanki Hz. Peygamber'in Allah'tan korkmadığını ve kâfir ve münafıklara itaat ettiğini ima etmiş olacaktır. Oysa kelimelerin disiplini yer alan ve temel tartışmalardan biri olan *ismetü'l-enbiyâ* düşüncesi bağlamında âyete böyle bir anlam vermek makul görünmemektedir.

Ümmetlerine örnek teşkil edecek kişiler olması sebebiyle Allâh peygamberleri günah işlemekten korumuştur. İslâm inancının temel ilkelerinden olan nübüvvet bahsinde ele alınan ismet sıfatı/peygamberlerin mâsumiyeti, Hz. Peygamber'in günahattan korunduğu meselesini de ihtiva etmektedir. İsmet'i, peygamberin iradesini dışarıda bırakmadan onu kötü fiillerden koruyan, iyi fiillere teşvik eden bir sıfat³³ olarak tanımlayan Mâturîdîler söz konusu sıfatı, Allah'ın bir lütfu olarak görmektedirler. Mu'tezile mezhebi de Allah'ın lütfu olarak gördükleri ismet sıfatını, şahsın günahlardan korunması olarak tanımlamakta ve sadece peygamberlere has bir özellik olarak³⁴ açıklamaktadırlar. Eş'ârî mezhebine mensup alimler ise masumiyeti, Allah'ın peygamberde taati yaratması ve masiyeti yaratmaması olarak tanımlamışlardır. Ayrıca Râzî peygamberlerin risalet görevlerini ifa ettikleri sürece (nübüvvetleri döneminde) büyük küçük her türlü günahattan korunmalarının vacip olduğunu da ifade eder.³⁵ Nihayetinde kelimelerin mezhepleri ortaya koydukları bu düşünceden hareket etmekte ve Kur'ân yorum geleneğini bu anlayış üzerinden sürdürmektedirler. Örneğin Mâturîdî, el-Ahzâb 33/ 57âyetinden hareketle -Allah ve Peygamber'ine eziyet edenlerin dünya ve ahirette Allah'ın lanetine uğrayacakları- Peygamber'in ismet sıfatını temellendirmiştir; nitekim masum olmayan birine eziyet edilmesinin laneti gerektirmediği düşüncesinden hareket eden Mâturîdî, ayette Hz. Peygamber'in masumiyetine delalet olduğunu³⁶

³³ Sabûnî, *Kitâbu'l-bidâye*, 95-96.

³⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, 2/436-438.

³⁵ Râzî, *Erba'în*, 2/117.

³⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, 11/383-384.

söylemiştir. Başka bir örnek ise, en-Nisâ 4/106 ayetinde yer alan *taraf olma!*, *savunma!*, *Allah'tan mağfiret dile!* gibi ifadelerin yorumunda dikkat çekmektedir. Bazı müfessirlere göre hitaplar Hz. Peygamber'in şahsında ümmete yönelik bir uyarıdır. Taberî ise Hz. Peygamber'in günah derecesinde olmasa bile konuyla ilgili kusurundan dolayı uyarıldığını³⁷ ifade etmektedir. İbn Atiyye bu yoruma karşı çıkararak mağfiretin hainlerle ilgili olduğunu söylemektedir.³⁸ Râzî peygamberlerin günah işlemelerinin câiz olmadığı görüşünden hareketle Hz. Peygamber'e yönelik *mağfiret dile!* ifadesini suçlular adına mağfiret dilemek olarak yorumlamıştır.³⁹ Makalede ele alınan el-Ahzâb 33/1 ayetinden anlaşıldığı üzere tefsir literatüründe hem nüzul dünyası hem de iç bağlam gereği farklı şekilde yorum ve açıklamalar müfessirler tarafından zikredilmiştir. Hz. Peygamber'in Allah'a itaatsizlikten sakınması Allah Teâlâ'nın peygamberlerinde yarattığı özelliklerden biridir ve ismet sıfatının gereği olarak yorum geleneğini de etkilemiştir. Ahzâb Sûresi'nin bu içerikte (itaat etmek) bir ifadeyle başlaması, Hz. Peygamber'den, o zamana kadar yapmadıklarını yapmasını emretmeye yönelik bir emir değildir. Sûrenin inzal edildiği dönem ve iç bağlamından da anlaşılacağı üzere ayetteki hitabın amacı, Ahzâb Savaşı, münafıkların kurduğu tuzaklar, münafıkların Mekkeli müşriklerle ortak hareket etmeleri ve her fırsatta Hz. Peygamber'e çektirdikleri sıkıntılar karşısında, Hz. Peygamber'e manevî destek olmaktır.

Sonuç

Kur'an nassları muhataba yöneltilmiş mesajlar niteliğindedir ve söz konusu nassların enstrümanlarının belirlenmesinde muhatabın tabiatı etkili olduğu gibi ihtiva ettiği mesajın anlaşılmasında yorumcunun yoğun ve özel çabası gerekmektedir. İslam düşünce geleneğinden tevarüs edilen birikim ve derinlik, Kur'an mesajlarının anlaşılması hususunda zengin imkanlar sunmaktadır. Nitekim gelenekte yer alan zengin imkanlar içerisinde bir metni anlamak için tarihsel olarak modern düşünceden farklı bir ufuk mevcuttur. Modern dünya insanı şekillendirirken kendi meselelerini öncelik olarak öne çıkarır ve bu bağlamda yapılacak her inceleme/araştırma modern düşüncenin

³⁷ Taberî, *Câmiul-beyân*, 5/265.

³⁸ İbn Atiyye, *Muharrar*, 2/110.

³⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 11/34

gözlükleri ile yapılmış olmaktadır. İslam düşüncesinin Kur'ân/Sünnet gibi asli kaynaklarının birer metin olarak incelenmesi onların gelenek içerisinde anlaşılmasına yönelik çabaları daha da önemli kılmaktadır. Dolayısıyla Kur'ân'da yer alan bir âyetin veya pasajın anlaşılmasında önemli olan meselelerden biri, mütekellimin metin aracılığıyla dile getirdiği ve ağırlıklı olarak farklı İslam kaynaklarında alan noktaların öncelikli tespitidir. el-Ahzâb 33/1 âyetinde yer alan *Yâ eyyuhe'n-nebiyyu't-takillâha* ifadesinin genellikle *Allah'tan kork* ve benzeri anlamlara hamledildiğini, nüzul sebebi olarak zikredilen rivayetlerin ve kelimelerin ortaya çıkan *ismetü'l-enbiyâ* bağlamında peygamberlerin masumiyetine yönelik tartışmaların gözden kaçırıldığı söylenebilir. Söz konusu âyetin, metin içindeki yeri (siyâkı) ve nüzûl rivayetleri farklı bir mütekellim-hitap ilişkisine işaret etmektedir. Kanaatimizce, âyetin bağlamının, Kur'ân hitabındaki inceliğin ve kelimelerin ve tefsir gibi çeşitli kaynaklarda yer alan bilgi ve birikimin deruhte edilmemesi, âyetin Hz. Peygamber'e yönelik uyarı hatta eleştiri olduğu yönünde, genel bir algı oluşturmaktadır. Fakat böyle bir algı, hem Kur'ân'ın farklı yerlerinde ifade edilen genel peygamber portresine/tasavvuruna hem de kelimelerin tartışılan ve peygamberlerin ismet sıfatını savunan görüşlere ters düşmektedir.

Kaynakça

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfu'l-hafâ ve müzîlül-ilbâs an maştehera mine'l-ehâdis alâ elsineti'n-nâs*. Nşr. Ahmed el-Kallâş. 2 cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1983.
- Alûsî, Ebu's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd. *Ruhu'l-me'âni fî tefsiri'l-Kur'âni'l-'azim ve's-seb'i'l-mesâni*, 30 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1997.
- Bulut, Mehmet. "İsmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 23: 134-136. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Cürcânî, Alî b. Muhammed eş-Şerîf. *Kitâbu't-ta'rifât*. Beyrut, 1985.
- Ebu'l-Hasan Mukâtil b. Süleyman b. Beşir, *Tefsîru Mukatil b. Süleyman*. Thk. Abdullah Mahmud Şehhate. 5 cilt. Kahire, 1970.
- Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed. "N-b-e". *Tehzîbu'l-luğa*. Thk. İbrahim el-Ebyarî. 15 cilt. Kâhire: ed-Daru'l-Mısriyye, 1384/1967.

- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyad b. Abdullah ed-Deylemî. *Meani'l-Kur'ân*. 3 cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- İbn Atiyye, Ebu Muhammed Abdülhak b. Gâlib. *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsîr'l-kitâbi'l-azîz*. Thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed, 6 cilt. Beyrût: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1422/2001.
- İbn Faris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Faris b. Zekeriyâ. "Nbe". *Mu'cemu Mekâyisü'l-luğa*. Thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 6 cilt. Beyrût, ts.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman. *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*. Thk. Züheyr eş-Şâviş. 9 cilt. Beyrut: Mektebu'l-İslâmî, 1984.
- Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usuli'l-hamse*. Trc. İlyas Çelebi. 2 cilt. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2013.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1427/2006.
- Mâturîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Mahmud. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. Thk. Ahmet Vanlıoğlu-Bekir Topaloğlu ve diğ. 18 cilt. İstanbul, 2005-2011.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib el-Basrî. *en-Nuket ve'l-Uyûn*, Thk. Abdülmaksud b. Abdurrahîm. 6 cilt. Beyrût: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, ts.
- Nesefî, Ebu'l-Berekat Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Medârikü't-tenzîl ve hakaikü't-te'vîl*, thk. Yusuf Ali Büdeyvi, 3 cilt. Beyrut: Daru İbn Kesir, 2008.
- Rağîb el-İsfahanî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal. "Vky". *Müfredat fi Ğaribi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Halil. Beyrût, 1426/2005.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 cilt. Beyrut, 1981.
- Erba'in fi usûli'd-dîn*, Thk. Ahmed Hicâzî. 2 cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kulliyâti'l-Ezheriyye, 1986.

- Râzî, Ebû Abdullah Zeynüddin Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkadir, *Muhtaru's-sihah*, Thk. Yusuf Muhammed, Beyrût: Mektebetü'l-'asriyye, 1999.
- Sâbûnî, Nuraddîn. *Kitabu'l-bidâye mine'l-kifâye fi'l-hidâye fi usuli'd-din*. Thk. Fet-hullâh Huleyf. Kahire: Darü'l-Maarif, 1969.
- Taberî, Muhammed İbn Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî. 25 cilt. Kâhire, 2001.
- Tabersî, Ebû Ali Eminüddin Fazl b. Hasen b. Fazl. *Mecme'u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*. Thk. Hâşim Resuli Muhallatî. 10 cilt. Beyrût, 2008.
- Tehânevî, Muhammed Ali. "en-Nebî". *Keşşâfu ıstılahati'l-funûn ve'l-'ulûm*. Nşr. Ali Dahrûc-Abdullah Hâlidî. 2 cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. 'Umar. *el-Keşşâf 'an hakâiki ğa-vâmudî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl*. Thk. Adil Ahmed Abdül-mevcûd, Ali Muhammed, 6 cilt. Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1995.



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2022, c. 8, s. 1: 107-132

Hadislerde Yevm-i Şek (Şek Günü) Orucu The Sawm of Yawm Al-Shakk (Day of Doubt) In Hādīths

Fatih Mehmet YILMAZ

Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis ABD,
Associate Professor, Hitit University, Faculty of
Theology, Department of Hadith
fatihmehmetyilmaz@hitit.edu.tr

ORCID: 0000-0002-5416-3986

DOI: 10.47424/tasavvur.1076803

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 21 Şubat / February 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 26 Nisan / April 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Yılmaz, Fatih Mehmet. "Hadislerde Yevm-i Şek (Şek Günü) Orucu".

Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi 8 / 1 (Haziran 2022): 107-132.

<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1076803>

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | [mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr)

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdağ, 59100 Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

İslâm'da emredilen ve tavsiye edilen oruçların yanı sıra belirli zaman ve durumlarda yasaklanmış veya tutulması hoş karşılanmamış oruçlar da söz konusu olmuştur. Ramazan ayının başladığına hükmedilemediği şâban ayının otuzuncu günü (yevm-i şek) orucu da bunlardan birisidir. Hz. Peygamber, Allah Teâlâ'nın hilâlleri insanların vakitleri ayarlamaları için tahsis ettiğinden bahsetmiş, prensip olarak hilâlin görülmesi ile oruca başlanılmasını, havanın bulutlu olması durumunda ise herhangi bir şüphenin meydana gelmemesi için ayın miktarının takdir/hesap edilmesini istemiştir. Buna rağmen şek günü tutulacak/tutulan oruçla ilgili birbirinden farklı rivayetler varid olmuş hatta bu durum mezhep içtihatlarına da yansımıştır. Netice itibarıyla hem sahâbe hem de tâbiîn ve etbâ'u't-tâbiîn dönemlerinde söz konusu güne denk gelen mutat oruç hariç oruç tutmayı mekruh addeden; oruç tutulabileceğini söyleyen ve meydana gelebilecek ihtilafların önüne geçmek üzere idarenin kararının dikkate alınmasını savunan üç temel görüş ve uygulama ortaya çıkmıştır. İşte bu makalede Hz. Peygamber, sahâbe, tâbiîn ve sonrası döneme ilişkin yevm-i şek'de tutulan oruçla alakalı rivayetler pratiğe yansıyan taraflarıyla ele alınıp incelenmiş ve son olarak mezhep imamlarının görüşlerine de yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ramazan, Oruç, Rü'yet, Hilâl, Yevm-i Şek.

Abstract

In addition to the sawms that are ordered and recommended in Islam, there are also sawms that are prohibited or not welcomed in certain times and situations. Sawm on the thirtieth day (yawm al-shakk) of the month of Sha'bân, when the month of Ramağân cannot be decreed to have started, is one of them. The Prophet mentioned that Allah allocated the hilâls for people to arrange the times and in principle, he wanted to start fasting with the sighting of the moon, and to calculate the amount of the month in case of cloudy weather in order to avoid any doubt. Despite this, different narrations have emerged in the ḥadîth literature about fasting on the yawm al-shakk and this situation has even been reflected in the sectarian jurisprudence. As a result, three basic views and practices emerged during the time of şâhabah, tâbi'ûn and tebe'u't-tâbi'in that considered it makruh to fast except for the usual fast

that coincided with the day in question, that fasting could be kept, and that the decision of the administration should be taken into account in order to prevent possible conflicts. In this article, the riwāyahs about fasting in the yawm al-shakk pertaining to the Prophet, the şahābah, tâbi'în and the later period are discussed and analyzed with their practical aspects, and finally, the views of the sect imams are also included.

Keywords: Ramađān, Sawm, Ru'yat, Hilāl, Yawm al-Shakk.

Giriş

İslâmî gelenekte namaz vakitleri, oruca başlama, iftar vakti gibi güneşin hareketlerine ve gece-gündüz ayırımına göre belirlenen bazı ibadetler hariç tutulursa ramazan orucu, hac, zekât, fıtır sadakası, kurban ve bayram namazları gibi edâsı yıl içinde belirli zamanlara bağlanmış olan ibadetlerin vakit ve sürelerini tespitinde kamerî aylar esas alınmıştır.¹ Nitekim Hz. Peygamber, ramazan orucuna başlamak için hilâlin gözetlenmesi, görülmesi halinde oruç tutulması; gökyüzünde bulut, toz, karanlık gibi bir engelin olması durumunda ise hesapta/takdir bulunulması ve buna göre hareket edilmesi gerektiğini söylemiştir. Bu doğrultuda ramazan ayı hilâlinin şer'î bir şekilde tespit imkânının bulunmadığı dolayısıyla ramazanın ilk günü mü yoksa şâbanın sonu mu diye şüpheye düşülen ve yevm-i şek denilen günde nasıl bir tutum sergileneceğine dair gerek Hz. Peygamber gerek sahâbe gerekse de tâbiîn ve sonrası dönemde farklı uygulamalar söz konusu olmuş ve neticede bu durum mezheplere de çeşitli içtihatlar şeklinde yansımıştır.

İşte bu çalışma şek günü tutulan/tutulacak orucun rivayet ve uygulamaları ile hadislerdeki görünümünü ve bunların mezhep içtihatlarında nasıl makede bulunduğunu konu edinmektedir. Bu amaçla öncelikle oruç ve mahiyeti hakkında kısa bilgi verilecek daha sonra da sırasıyla yevm-i şek kavramı Hz. Peygamber, sahâbe, tâbiîn ve sonrasında haber ve pratiklerde ilgili orucun yaklaşık iki asırlık serencamı irdelenecektir.

¹ bk. İrfan Yücel, "Hilâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/2.

1. Oruç Kavramı ve Mahiyeti

Uzak durmak ve tutmak anlamlarına gelen savm/oruç kelimesi tan yerinin ağarmasından güneşin batışına kadar şer`an belirlenmiş ibadeti yerine getirmek maksadıyla yeme, içme ve cinsel ilişkiden uzak durmak demektir.²

Hz. Peygamber, Medine'ye geldiğinde her aydan üç gün oruç ve aşure orucu tutmuş sonrasında Kur'an-ı Kerim'in, "Ey iman edenler! Sizden öncekilere farz kılındığı gibi sakınasınız diye size de sayılı günlerde oruç farz kılındı. İçinizden hasta ve yolcu olan başka günlerde sayısınca tutar. Orucu tutmakta zorlananlar için bir yoksulun (günlük) yiyeceği kadar fidye yeterlidir..."³ beyanı ile Allah Teâlâ orucun farz kılındığını bildirmiş ancak bu aşamada söz konusu hükme binaen dileyen oruç tutmuş isteyen de fakiri doyurmakla yetinmiştir. Fakat hicri ikinci yılın şâban ayında,⁴ "... Artık içinizden kim bu aya yetişirse onu oruçlu geçirsin..."⁵ ayetinin nazil olmasıyla birlikte sağlıklı mukim olanlara ramazan ayı orucunu tutma yükümlülüğü sabit hale gelmiştir.⁶ Nitekim Hz. Peygamber İslâm'ın esasları arasında oruç ibadetini de zikretmiş⁷ ayrıca Dımâm b. Sa'lebe'nin (ö. ?),⁸ "Ey Allah'ın Resulü! Allah Teâlâ bana oruç ibadetinden neyi farz

² Muhammed Amîm el-İhsân el-Müceddidî el-Bereketî, *et-Ta`rifâtü'l-fıkhiyye* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2002), 131.

³ el-Bakara, 2/183.

⁴ Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (yy.: Dâru'l-Fikir, ts.), 10/254.

⁵ el-Bakara, 2/185.

⁶ Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî, *el-Müsned* (Kâhire: Müessesetü Kurtuba, ts.), 5/246.

⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm b. el-Muğîra el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmiu'l-Müsned es-Sahîhu'l-Muhtasar min Umûri Resûlillâhi ve Sünenihi ve Eyyâmihî*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır (yy.: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422); "İmân", 1, "Tefsîr" (2), 30; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arâbî), "İmân", 19, 20, 21; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Mısır: Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1397/1977), "İmân", 3; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *el-Müctebâ*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Haleb: Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye ts.), "İmân", 13.

⁸ Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. Abdülmelik el-Kastallânî, *İrşâdü's-sârî li şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Mısır: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emiriyye 7. Basım, 1323), 3/344.

kıldı." sorusuna o (s.a.v.), "Ramazan ayı(nda) tutulan orucu." ⁹ diye cevap vere- rek Kur'an'ın söz konusu hükmünü teyit etmiştir.

İslâm'da emir ve tavsiye edilenler dışında belirli zaman ve durumlarda ise oruç tutulması yasaklanmış veya dinen hoş karşılanmamıştır. Ramazan ayının başladığına hükmedilemediği şâbanın otuzuncu günü (yevm-i şek) de bunlardan birisidir.¹⁰

2. Yevm-i Şek (Şek Günü)

Yevm-i şek, ramazan ayı hilâlinin şer'î bir şekilde tespit imkânının bulunmadığı ve ramazanın ilk günü mü yoksa bir sonraki ayın sonu mu diye şüpheye düşülen şâban ayının otuzuncu gününe verilen isimdir.¹¹

Hz. Peygamber, yaşadığı dönemden bahsederken kendilerinin ümmî bir topluluk olduğunu ve hesap bilmediklerini belirterek ayların gün sayısı hakkında bazı bilgiler vermiş,¹² bu doğrultuda Allah Teâlâ'nın hilâlleri insanların vakitleri ayarlamaları için tahsis ettiğini¹³ dolayısıyla hilâlin görülmesi ile oruca başlanmasını, havanın bulutlu olması durumunda ise herhangi bir şüphenin meydana gelmemesi için¹⁴ ayın miktarının takdir/hesap edilmesini istemiştir.¹⁵ Nitekim şek günü sabah vakti bir bedevi çıkagelmiş ve hilâli gördüğünü söylemiş bunun üzerine Resul-i Ekrem ona, *Allah'tan başka ilah olmadığına ve benim de Allah Resulü olduğuma tanıklık eder misin?* diye sormuş söz ko-

⁹ Buhârî, "Savm", 1, "Hıyel", 3.

¹⁰ bk. İbrahim Kâfi Dönmez, "Oruç (İslâm'da Oruç)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/418.

¹¹ Sirâcüddin Ömer b. İbrâhîm İbn Nuceym, *en-Nehrü'l-fâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, thk. Ahmed İzzü İnâye (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1422/2002), 2/11.

¹² Ahmed b. Hanbel, 1/184, 2/43, 52, 122, 129; Buhârî, "Savm", 11, 13; Müslim, "Sıyâm", 4, 10, 12, 13, 15; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî, *Sünen-i İbn Mâce*, thk. Şuayb el-Arnaûd vdğr. (Dimeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009/1430), "Savm", 8; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî, *Kitâbü's-Sünen*, thk. Muhammed Avvâme (Beirut: Müessesetü'r-Reyyân, 2. Basım, 2004/1425), "Sıyâm", 4; Nesâî, "Savm", 17.

¹³ Ahmed b. Hanbel, 4/23.

¹⁴ Muhammed b. Sâlih el-Useymin, *Fethu zi'l-celâli ve'l-ikrâm bi şerhi Bulûğ'i'l-merâm*, thk. Subhî b. Muhammed Ramazan - Ümmü İsrâ bint Arefe Beyûmî (Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1427/2006), 3/176.

¹⁵ Buhârî, "Savm", 11; Müslim, "Sıyâm", 5, 7, 9, 11; İbn Mâce, "Sıyâm", 8; Ebû Dâvûd, "Sıyâm", 4; Nesâî, "Savm", 14, 15, 17.

nusu şahsın olumlu cevabı karşısında da şu vakte kadar yemiş olanların günün geri kalan kısmında yememelerini; yememiş olanların da oruç tutmalarını emretmiştir.¹⁶ Çünkü ramazan orucu havanın açık olması durumunda hilâlin görülmesi ile gökyüzünün bulutlu veya hilâli görmeye engel bir hadisenin bulunması halinde ise şâban ayını otuz güne tamamlamakla farz olur.¹⁷ Bu bağlamda yeni ayın hilâlinin görülmemiş ve bir önceki ayın devam ediyor olması sebebiyle ramazan ayındandır diye şâban ayının otuzuncu gününde oruç tutulmaması istenmiştir.¹⁸ Buna rağmen şâban ayının tümünü oruçlu geçiren kimsenin şek gününde orucu bırakmaması daha faziletli olduğu gibi mutadî bugüne denk gelen kimsenin de oruç tutmasında bir sakınca görülmemiştir.¹⁹ Ancak rü'yet-i hilâlden kaynaklanan sebeplerle mezkûr günde oruç tutmanın hükmüne dair çeşitli rivayet ve uygulamaların varlığı mevzuya dair farklı görüşlerin serdedilmesine de sebep olmuştur. İşte bu nedenle biz ilgili meseleyi Hz. Peygamber, sahâbe, tâbiîn ve tebe-i tâbiînin söz ve pratikleri ayrıca mezheplere yansıyan yanlarıyla ele alıp inceleyeceğiz.

3. Hz. Peygamber ve Yevm-i Şek

Her ne kadar Hz. Peygamber, şâban ayının tamamını oruçlu geçirip böylece şâbanı ramazana birleştirse de²⁰ ümmetinin farz orucu layıkıyla tutabilmeleri adına²¹ şâban ayının yarısından sonra²² veya ramazan ayının birkaç gün öncesinden oruç tutmamalarını istemiştir.²³

¹⁶ Ebû Sehl Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma`rife, 1414/1993), 3/62; Benzeri rivayetler için bk. Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. el-Fazl b. Berâm ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, thk. Hüseyin Selim Esedü'd-Dârânî (Riyâd: Dâru'l-Muğni, 2000/1421), "Savm", 6; Ebû Dâvûd, "Sıyâm", 14; Tirmizî, "Savm", 7.

¹⁷ Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed İbn Abdülber, *el-İstizkâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1423/2002), 3/276; Abdullah Kahraman, *İslam İbadet Esasları* (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2018), 142.

¹⁸ Ali b. Sültân Muhammed el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih şerhu Mişkâti'l-mesâbih* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414/1994), 4/461.

¹⁹ Komisyon, *İlmihal* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 4. Basım, 2003), 1/389.

²⁰ bk. Dârimî, "Savm", 33; İbn Mâce, "Sıyâm", 4; Ebû Dâvûd, "Sıyâm", 11; Tirmizî, "Savm", 36.

²¹ Mahmûd Muhammed Hattâb es-Sübki, *el-Menhelü'l-azbü'l-mevrûd şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*, thk. Eymen Mahmûd Hattâb (yy.: b.y., 2. Basım, 1394), 10/57.

²² Söz konusu rivayete her ne kadar bazı muhaddisler sahih veya hasen hükmünü vermiş olsalar da ilgili haber sahihain tarafından nakledilen, "Ramazanı bir iki gün öncesinden

Resul-i Ekrem prensip olarak hilâli görünce ramazan orucuna başlanmasını ve şevvâl hilâliyle de bayram yapılmasını emretmiştir.²⁴ Böylece açık havada hilâlin görülmesiyle şâban ayı otuza tamamlanmasa bile ramazan orucunun farz olacağı hükmünü tespit etmiş²⁵ ancak yirmi dokuzuncu gündün sonra yani otuzuncu gece havanın kapalı olması durumunda takdirde bulunulmasını (hesap yapılmasını) emrederek²⁶ şâbanı otuza tamamlayıncaya dek ramazana başlanılmamasını istemiştir.²⁷ Nitekim Hz. Âişe (ö. 58/678) bu durumu Hz. Peygamber'in başka hilâllerde yapmadığı araştırmayı şâban hilâlinde gerçekleştirdiğini söyleyerek dile getirmiş, havanın kapalı olması halinde sayıyı otuza tamamladığını belirtmiştir.²⁸ Hatta Resulullah (s.a.v.), meydana gelebilecek bir şüpheye karşı önlem almak²⁹ ve böylece oluşabilecek karışıklığı gidermek amacıyla³⁰ farz ile nafile arasını ayırarak ramazanı bir veya iki gün önceden oruç tutarak karşılamayı yasaklamıştır.³¹

Hz. Peygamber, ramazan ve kurban bayramlarının ilk, teşrîk ve şek günü olmak üzere altı günde oruç tutulmasını yasaklamış³² ayrıca "Hilâli görünceye

tutacağınız oruçla karşılamayın." hadisine muhalefeti sebebiyle Ahmed b. Hanbel tarafından şâz kabul edilmiştir. bk. Useymîn, *Fethu zi'l-celâli ve'l-ikrâm*, 3/74, 171.

²³ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbü'l-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr* (Beyrut: Dâru't-Tâc, 1989/1409), 2/284 (No: 9026); Ebû Dâvûd, "Sıyâm", 12.

²⁴ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, thk. Muhammed Mustafa el-A`zamî (Abudabi: Müessesetü Ziyâd b. Sültân Âl Nihyân, 1425/2004), "Sıyâm", 1002; Ahmed b. Hanbel, 2/63, 456, 3/341; Dârimî, "Savm", 2; Buhârî, "Savm", 11; Müslim, "Sıyâm", 3.

²⁵ Muhammed el-Emîn b. Abdullah el-Alevî el-Hererî, *el-Kevebü'l-vehhâc şerhu Sahîli'l-Müslim* (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1430/2009), 12/330.

²⁶ Ahmed b. Hanbel, 2/5, 13, 63, 145; Dârimî, "Savm", 2; Buhârî, "Savm", 5, 11; Müslim, "Sıyâm", 6-9; İbn Mâce, "Sıyâm", 7; Ebû Dâvûd, "Sıyâm", 4.

²⁷ Dârimî, "Savm", 1; Buhârî, "Savm", 5, 11; Ebû Dâvûd, "Sıyâm", 7.

²⁸ Ahmed b. Hanbel, 6/149; Ebû Dâvûd, "Sıyâm", 6.

²⁹ Useymîn, *Fethu zi'l-celâli ve'l-ikrâm*, 3/176.

³⁰ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 10/288.

³¹ Buhârî, "Savm", 14; Müslim, "Sıyâm", 125; İbn Mâce, "Sıyâm", 5; Ebû Dâvûd, "Sıyâm", 11; Tirmizî, "Savm", 2.

³² bk. Ebû Bekir Ahmed b. Amr b. Abdülhâlık el-İtkî el-Bezzâr, *Müsnedü'l-Bezzâr*, thk. Âdil b. Sa`d (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1427/2006), 15/135 (No: 7445); Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San`ânî, *el-Musannef*, thk. Habîbürrâhmân el-A`zamî (Hindistan: el-Meclisü'l-İlmî, 2. Basım, 1983/1403), 4/160 (No: 7320).

dek oruç tutmayın.”³³ şeklindeki beyanı da şek günü oruç tutulmasını meneden bir açıklama olarak değerlendirilmiştir.³⁴ Bu doğrultuda Ammâr b. Yâsir’e (ö. 37/657) yevm-i şek’de kızartılmış bir kuzu getirildiğinde yanında bulunanlar oruçlu oldukları gerekçesiyle yemek istememişlerdi. Bunun üzerine Ammâr (r.a.) bu günde oruç tutan kimsenin Ebü’l-Kâsım’a isyan/muhalefet etmiş olacağını söyleyerek onların söz konusu tutumlarına tepki göstermiştir.³⁵ İbn Hacer (ö. 852/1449) söz konusu rivayette yer alan, “Ebü’l-Kâsım’a isyan etmiştir” ifadesinden hareketle şek gününde oruç tutmanın haram olduğunu, zira sahâbeden herhangi birinin böyle bir ifadeyi kendi re’yi olarak söylemeyeceğini ve bu açıdan ilgili haberin merfu hükmünde kabul edileceğini belirtmiştir.³⁶ Ayrıca İbn Abdullah b. Harrâd’ın (ö. ?) verdiği bilgiye göre o yanındakilerle birlikte havanın bulutlu olduğu bir pazartesi günü oruca niyetlenmişler fakat bu durumu Hz. Peygamber’e de sormak istemişlerdi. Onlar ilgili mesele için Resulullah’ın (s.a.v.) yanına vardıklarında onun (s.a.v.) oruçlu olmadığını görmüşler ve “Ey Allah’ın Nebi’si! Biz bu gün oruçluyuz.” demişlerdi. Bunun üzerine Resul-i Ekrem, tuttuğu orucu bugüne denk gelenler hariç diğerlerinin oruçlarını bozmalarını emretmiş ve şâban ayından olmadığı halde bir gün oruç tutmaktansa ramazandan bir gün oruçlu olmamayı tercih edeceğini beyan etmiştir.³⁷ Buna göre Hz. Peygamber, sürekli tuttuğu orucu mezkûr güne denk gelenler dışında diğerlerinin oruç tutmamalarını isteyerek şek günü oruç tutanlara yönelik tavrını belirlemiştir.

Yukarıda zikrettiğimiz ve ramazandan bir iki gün önce oruç tutulmasını veya hilâl görülmeden önce ramazan niyetiyle oruç tutma konusunda acele edilmesini yasaklayan³⁸ rivayetlerin yanı sıra şek günü oruç tutulabileceğini

³³ Buhârî, “Savm”, 11; Müslim, “Sıyâm”, 3.

³⁴ Mûsâ Şâhîn Lâşîn, *Fethu’l-mün`im şerhu Sahîhi’l-Müslim* (yy.: Dâru’s-Şurûk, 1423/2002), 4/509.

³⁵ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 4/159 (No: 7318); İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/323 (9502); Dârimî, “Savm”, 1; İbn Mâce, “Sıyâm”, 3; Ebû Dâvûd, “Sıyâm”, 10; Tirmizî, “Savm”, 3; Nesâî, “Sıyâm”, 37.

³⁶ Ahmed b. Ali b. Hacer, *Fethu’l-bârî bi şerhi Sahîhi’l-İmâm Ebî Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî* (yy.: el-Mektebetü’s-Selefiyye, ts.), 4/120.

³⁷ Yahyâ b. el-Hüseyn b. İsmâîl eş-Şecerî el-Cürçânî, *Kitâbü’l-Emâlî*, thk. Muhammed Hasan Hasan İsmâîl (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1422/2001), 2/156-157 (No: 1951).

³⁸ Buhârî, “Savm”, 14; Müslim, “Sıyâm”, 21; Ebû Dâvûd, “Sıyâm”, 7; İbn Mâce, “Sıyâm”, 3.

çağrıştıran haberler de söz konusu olmuştur. Nitekim Hz. Peygamber, ramazan ayı öncesinde yaptığı konuşmada, “Oruç şu gündür. Biz, gün gelmeden evvel oruç tutarız. Dileyen daha önce oruca niyetlenir, isteyen de söz konusu güne kadar erteler.” şeklinde bir hutbe irad etmiş,³⁹ ayrıca bir kişiye, “Şâban ayının sonunda oruç tuttun mu?”⁴⁰ diye sormuş ilgili şahsın olumsuz yanıtı karşısında ona ramazan ayı bittikten sonra bir iki gün oruç tutmasını emretmiştir.⁴¹ Ancak daha evvel de belirttiğimiz ve Resul-i Ekrem’in yevm-i şek’de oruç tutulmasını yasaklayan ifadelerinden dolayı söz konusu iki hadis farklı şekillerde yorumlanmıştır. Buna göre haberlerin ilkinde yer alan beyan, Hz. Peygamber’in âdeti olduğu üzere şâban ayında çokça oruç tuttuğunu hatırlatması ve dileyenlerin kendisi gibi davranmasını istemesi,⁴² diğer rivayette bulunan nehiy ise şâban ayında oruç tutma alışkanlığı olmayan ancak ramazana hazırlık bağında o gün oruç tutan kimseye yönelik olarak değerlendirilmiştir.⁴³ Ayrıca Resul-i Ekrem’in, “Şâban ayının sonunda oruç tuttun mu?” diye soru yönelttiği şahsın ay sonunda oruç tutmayı alışkanlık haline getirdiği ancak ramazanın bir iki gün öncesinden oruç tutularak karşılanmaması yasağını duyması üzerine bu uygulamasından vazgeçtiği ve mezkûr alışkanlığını devam ettirmesi adına Resul-i Ekrem’in ondan tutmadığı orucu kaza etmesini istediğine yönelik açıklamalar yapılmış,⁴⁴ böylece her iki rivayet arasında gözükten tearuz giderilmeye çalışılmıştır. Her ne kadar şek günü oruç tutulmasını yasaklayan haberler ile bu son iki hadis arasındaki ihtilaf söz konusu açıklamalarla orta-

³⁹ İbn Mâce, “Sıyâm”, 3.

⁴⁰ İlgili günlerde oruç tutulmasının yasaklanması sebebiyle Hz. Peygamber’in bu sorununun zecr ve inkâr amaçlı olduğu bu sebeple de daha önceki rivayetle arasında bir tearuzun bulunmadığı da ifade edilmiştir. bk. Alâuddîn b. Dâvûd b. el-Attâr, *el-Udde fi şerhi'l-Umde fi ehâdîsi'l-ahkâm* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1427/2006), 2/841.

⁴¹ Ahmed b. Hanbel, 4/443; Buhârî, “Savm”, 62; Müslim, “Sıyâm”, 199-201.

⁴² Ebü'l-Hasen el-Hanefî es-Sindî, *Şerhu sünen-i İbn Mâce el-Kazvîni* (Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.), 1/505.

⁴³ Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed el-Hattâbî, *A'lâmü'l-Hadîs fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed b. Sa`d b. Abdurrahman Âl Suûd (yy.: Câmiatü Ümmü'l-Kurâ, 1409/1988), 2/974; Ebû Zekerîyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Sahîh-i Müslim bi şerhi'n-Nevevî* (Ezher: el-Matbaatü'l-Mısriyye, 1349/1930), 8/53; Sübkî, *el-Menhel*, 10/46; Hererî, *el-Kevebü'l-vehhâc* 13/174.

⁴⁴ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 5/29.

dan kaldırılmaya çalışılmış olsa da netice itibarıyla ilgili nakiller yevm-i şek'de oruç tutulabileceği yönünde anlaşılmaya da müsait gözükmektedir.

4. Sahâbe ve Yevm-i Şek

Şek günü tutulacak oruç ile alakalı rivayetler incelendiğinde konuya dair sahâbe arasında üç görüş ve uygulamanın ön plana çıktığı görülecektir. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür:

4.1. Oruç Tutmanın Mekruh Olduğu Görüşünde Olanlar

Sahâbilerin çoğunluğu mutat oruç hariç şek günü oruç tutulmasını mekruh kabul etmiş hatta aralarında bu davranışı Allah Resulüne isyan kabul edenler de olmuştur.⁴⁵ Buna göre Hz. Ömer (ö. 23/644), Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-53), Huzeyfe b. Yemân (ö. 36/656), Ammâr b. Yâsir, Hz. Ali (ö. 40/461), Ebû Hüreyre (ö. 58/678), Semüre b. Cündeb (ö. 60/680), Talk b. Ali (ö. ?), Dahhâk b. Kays (ö. 64/684), İbn Abbâs (ö. 68/687-88), Abdullah b. Ömer (ö. 73/693) ve Enes b. Mâlik'in (93/711-12) de aralarında bulunduğu birçok sahâbî mutat tutulan orucun o güne denk gelmesi hariç şek gününde oruç tutmayı mekruh addetmişlerdir.⁴⁶

Hz. Ömer, Huzeyfe b. Yemân ve Hz. Ali yevm-i şek'de oruç tutmayı yasaklamışlar,⁴⁷ Dahhâk b. Kays ve İbn Ömer ise tüm seneyi oruçlu geçirseler dahi ilgili günde oruç tutmayacaklarını belirtmişlerdir.⁴⁸

İbn Abbâs, ramazan hilâli görülmediği halde ramazan orucunun öne çekilmesini reddetmiş,⁴⁹ bu günde oruç tutanlara hayret ettiğini belirterek Hz. Peygamber'den nakille havanın kapalı olması durumunda sayının otuza tamamlanması gerektiğini aktarmıştır.⁵⁰ Ayrıca o, şek günü oruçlu olanlardan yemelerini istemiş ve ramazan orucunun başka bir oruçla birleştirilmemesi

⁴⁵ Ebû İbrâhîm, Muhammed b. İsmâil es-San`ânî, *Sübü'lü's-selâm* (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1427/2006), 2/420.

⁴⁶ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 10/273; İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, 3/369; Lâşîn, *Fethu'l-mün`im*, 4/509.

⁴⁷ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/322 (No: 9489, 9493).

⁴⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/322 (No: 9491-9492).

⁴⁹ bk. Muhammed b. Ali b. Âdem b. Mûsâ el-Etiyûbî el-Vellevî, *Zahîretü'l-ukbâ fî şerhi'l-müctebâ* (yy.: Dâru Âli Berûm, 1424/2003), 20/308.

⁵⁰ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübârâ*, 4/349 (No: 7946).

gereğini de ifade etmiştir.⁵¹ Aynı uyarı Ebû Hüreyre tarafından da yapılmış⁵² ve o, Resul-i Ekrem'in ramazan öncesinde mutat olarak tutulan oruca denk gelmesi haricinde ramazan orucunu karşılamak üzere bir iki gün öncesinden oruca başlanması yasağını hatırlatmıştır.⁵³

Abdullah b. Mes`ûd, bazılarının yevm-i şek'de oruç tuttıkları haberi kendisine ulaştığında, "Hilâli gördükleri için mi?" diye sormuş, "Hayır." cevabı verilince de ramazana ondan olmayan bir günü ilave etmeyi uygun görmemiş ve ramazan ayında bir gün oruç bozup sonra onu kaza etmeyi ramazandan olmayan bir günü ona ilave etmeye tercih edeceğini ifade etmiş,⁵⁴ Hz. Peygamber'in hilâlin görülmediği ramazan ayından bir önceki günde oruç tutulması yasağını anımsatmıştır.⁵⁵

Enes b. Mâlik, şek gününde oruç tutmamayı Hz. Peygamber'in davranışı/sünnet olarak nitelemiştir. Nitekim rivayete göre Muhammed b. Ka`b el-Kurazî (ö. 108/726 [?]) selam vermek üzere yanına girdiğinde Enes (r.a.) yemek getirmiş ve yemişti. Söz konusu tabloya şahit olan Ka`b, "Bu yaptığın sünnet mi?" diye sormuş o da, "Evet." cevabını vermişti.⁵⁶ Mezkûr olayda da görüldüğü üzere Enes b. Mâlik, yevm-i şek'de oruca niyetlenilmemesini sünnet olarak değerlendirmiş, kendisi de ilgili vakitte oruç tutmamıştır. Zira ibadete taalluk eden böylesi bir hükmün içtihatla sabit olması mümkün değildir.⁵⁷ Ayrıca Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/729) de Basra'da bulunduğu şek günü bir sabah vakti oruç konusunda nasıl davranacaklarını bilemedikleri için

⁵¹ bk. Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 4/158 (No: 7311, 7312); İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/284 (No: 9022); Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû` şerhu'l-mülhezzeb* (yy.: İdâretü't-Tibaâ el-Münîra, ts.), 6/410.

⁵² Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 4/158 (No: 7313).

⁵³ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 4/158 (No: 7315); İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/284 (No: 9025); Buhârî, "Savm", 14; Müslim, "Sıyâm", 21; İbn Mâce, "Sıyâm", 5; Ebû Dâvûd, "Sıyâm", 7; Nesâî, "Sıyâm", 17, 31, 32.

⁵⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/322 (No: 9490).

⁵⁵ bk. Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu`cemü'l-evsat*, thk. Târık b. İvazullah b. Muhammed - Ebû'l-Fazl Abdülmuhsin b. İbrâhîm el-Huseynî (Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1415/1995), 4/373 (No: 4469).

⁵⁶ bk. Taberânî, *el-Mu`cemü'l-evsat*, 9/30 (No: 9043).

⁵⁷ Hasan b. Muhammed b. Haydar el-Vâilî, *Nüzhetü'l-elbâb fî kavli't-Tirmizî ve fi'l-bâb* (Suudi Arabistan: Dâru İbnî'l-Cevzî, 1426), 3/1242.

Enes b. Mâlik'in yanına vardıklarında onu yemek yerken gördüklerini ve kendilerinin de söz konusu yemeğe iştirak ettiklerini belirtmiş hatta ilgili günde hesabı dikkate alarak oruç tutan bir kişi hariç kimin evine girmişlerse onların oruçlu olmadıklarına şahitlik ettiklerini söylemiştir.⁵⁸ Dolayısıyla ilgili rivayet de bazı istisnalar hariç Basra'da şek günü oruç tutulmadığını ifade etmektedir.

Semüre b. Cündeb ve Talk b. Ali de Resulullah'ın (s.a.v.) ramazan ayına oruç eklemeyi yasakladığını belirterek şek gününde oruç tutulmayacağını belirtmişlerdir.⁵⁹ Bu doğrultuda Talk (r.a.), bir adamın Hz. Peygamber'e şek günü ile alakalı sual sorduğunu bunun üzerine orada bulunanlardan bazılarının o günü şâbandan diğerlerinin de ramazandan saydıklarını, Resul-i Ekrem'in ise havanın bulutlu olması durumunda şâban ayını otuza tamamlamaları gerektiğini söylediğini nakletmiştir.⁶⁰

Yukarıda zikredilen rivayetlerde de görüleceği üzere sahâbenin çoğunluğu ramazana ziyadede bulunma endişesi, farz ile nafîle arasının ayrılmayacağı ve böylece bir karışıklığa neden olacağı ve bedenî halsizlik nedeniyle ramazan orucunun layıkıyla ifa edilemeyeceği düşüncesiyle şek günü oruç tutmayı mekruh addetmişlerdir.⁶¹

4.2. Oruç Tutulacağı Görüşünde Olanlar

Şek günü oruç tutmayı kerih gören birçok sahâbîye rağmen aralarında Ebû Hüreyre,⁶² Amr b. Âs (ö. 43/664), Muâviye b. Ebû Süfyân (ö. 60/680), Hz. Âişe⁶³ ve Esmâ bint Ebû Bekir'in (ö. 73/692)⁶⁴ de bulunduğu sahâbeden bir grup⁶⁵ ramazan ayından bir gün oruç tutmayıp onu kaza etmektense şâban

⁵⁸ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 4/159 (No: 7317); İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/322 (No: 9494).

⁵⁹ Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, ts.), 7/228 (No: 6953), 8/337 (No: 8258).

⁶⁰ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 4/350 (No: 7951).

⁶¹ bk. Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, 3/360.

⁶² Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 3. Basım, 1424/2003), 4/356 (No: 7972).

⁶³ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 4/355 (No: 7971).

⁶⁴ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 4/356 (No: 7972).

⁶⁵ İbn Ömer, Esmâ bint Ebû Bekir ve Hz. Âişe hariç diğerlerinin şek günü oruç tutulacağını söylemedikleri, Ebû Hüreyre ile ilgili ise konuya dair farklı görüşlerin olduğu da ifade

ayından bir gün oruçlu geçirmeyi yeğlediklerini söyleyerek⁶⁶ bugünde oruç tutmayı caiz görmüşlerdir.⁶⁷

Rivayete göre Abdullah b. Ebû Mûsâ (ö. ?) insanların ihtilaf ettikleri ramazanın ilk günü oruç tutulup tutulamayacağını sormak üzere Hz. Âişe'nin yanına geldiğinde Âişe (r.a.), "Ramazan ayından bir günde yemek yemektense şâban ayına ait bir günde oruç tutmayı tercih ederim." cevabını vermişti. Daha sonra Abdullah aynı suali İbn Ömer ve Ebû Hüreyre'ye de yöneltmiş onlar ise, "Resulullah'ın (s.a.v.) eşleri bu konuda bizden daha bilgililerdir." şeklinde yanıt vermişlerdi.⁶⁸ Bu olayda da görüldüğü üzere gerek Ebû Hüreyre gerek İbn Ömer, Hz. Âişe'nin açıklamalarına karşı çıkmamışlar dolayısıyla şek günü orucunu onaylamışlardır.⁶⁹ Nitekim ömrünün sonlarına doğru görme yetisini kaybeden⁷⁰ İbn Ömer'in, şâban ayının yirmi dokuzu olduğunda kendisi için hilâlin gözetlenmesini istediği, toz veya bulut gibi hilâlin görülmesine mani olacak şekilde havanın kapalı olması durumunda oruç tuttuğu⁷¹ hatta bunu vacip kabul ettiği de rivayet edilmiştir.⁷² Ancak daha önce de ifade ettiğimiz gibi İbn Ömer, tüm seneyi oruçlu geçirse dahi ilgili günde oruç tutmayacağını da belirtmişti.⁷³ Buradan hareketle yevm-i şek'de oruç tutulamayacağını savunanlar Abdullah b. Ömer'in hayatının sonlarındaki uygulamasını onun içtihadı olarak değerlendirip rivayetinin re'yine önceleneceğini belirtmişlerdir. Ayrıca onun ibadete olan düşkünlüğü sebebiyle kolaylaştırma ilkesini

edilmiştir. bk. Ebû'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm el-Hüseyn el-İrâkî, *Kitâbü Tarhi't-tesrîb fi şerhi't-takrîb* (Beyrut: Dâru l'hyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 4/111.

⁶⁶ Ahmed b. Hanbel, 6/125; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 4/355 (No: 7971).

⁶⁷ Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed İbn Abdülber, *et-Temhîd*, thk. Saïd Ahmed A`râb (yy.: b.y., 1404/1984), 14/348; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 10/273; Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 4/509; Ebû'l-Ulâ Muhammed Abdurrahman İbn Abdürrahîm el-Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî bi şerhi Câmii't-Tirmizî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1410/1990), 3/298.

⁶⁸ Ahmed b. Hanbel, 6/125.

⁶⁹ bk. Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed el-Hattâbî, *Meâlimü's-sünen* (Haleb: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1932/1351), 2/99; Sübkî, *el-Menhel*, 10/53-54.

⁷⁰ bk. Haydar Hatipoğlu, *Sünen-i İbni Mâce Tercemesi ve Şerhi* (İstanbul: Kahraman Yayınları, ts.), 4/546.

⁷¹ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 4/160 (No: 7323); Ahmed b. Hanbel, 5/2; Ebû Dâvûd, "Sıyâm", 4.

⁷² Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 4/160 (No: 7323); Sübkî, *el-Menhel*, 10/54-55.

⁷³ İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, 2/322 (No: 9491-9492).

tercih etmediğini de söyleyerek Hârûnürreşid'in (ö. 193/809), İmam Mâlik'ten bir kitap telif etmesini istediğinde ondan İbn Ömer'in aşırılıklarından kaçınması talebini de bu karakteristik özelliğine delil olarak ileri sürmüşlerdir.⁷⁴ Ebû Hüreyre ise söz konusu günde oruç tutma hususundaki aceleciliğini ramazanı kaçırma endişesi olarak izah etmiştir.⁷⁵

Daha önce belirttiğimiz ve Hz. Ömer'in yevm-i şek'de oruç tutmayı yasakladığına dair haberlerin yanı sıra onun mezkûr vakitte oruç tuttuğu ve bu davranışını ramazanı öne almak şeklinde değil de taharrî yani ihtiyatlı bir şekilde araştırma ve inceleme diye nitelendirdiği de belirtilmiştir.⁷⁶

4.3. Yöneticinin Kararını Esas Alanlar

Sahâbeden, konuya dair insanlar arasında çıkabilecek ihtilafların önüne geçmek ve ramazana başlama hususunda birlikteliğin sağlanması için yöneticinin mevzuya ilişkin görüşünün dikkate alınması yönünde görüş belirtenler de olmuştur. Zira Hz. Peygamber oruç, kurban ve ramazan bayramında birlikte davranılmasını istemiş,⁷⁷ "Oruç, hep birlikte tuttuğunuz, ramazan bayramı birlikte bayram yaptığınız, kurban da hep birlikte kurban kestiğiniz gündür."⁷⁸ buyurarak ramazan orucu için hem rü'yet hem de yöneticilerin mevzuya ilişkin görüşlerinin dikkate alınmasını ve çoğunlukla beraber hareket edilmesini salık vermiştir.⁷⁹ Bu bağlamda Mesrûk (ö. 63/683 [?]) şek gününde Hz. Âişe'nin yanına gittiğinde Âişe (r.a.), hizmetçisinden ona un kavurması hazırlamasını istemiş, Mesrûk oruçlu olduğunu söyleyerek bu ikramı geri çevirmişti. Bunun üzerine Hz. Âişe, "Zamanı ileriye mi aldın?" diye sormuş, Mesrûk ise şâban ayının tümünü oruçlu geçirdiğini dolayısıyla tuttuğu orucun onun bir parçası olduğunu söylemişti. Bu sefer Âişe (r.a.), insanlardan bazılarının vakti gelmediği halde aceleci davranarak Resulullah'tan (s.a.v.) önce oruç tutmaya başla-

⁷⁴ Useymîn, *Fethu zi'l-celâli ve'l-ikrâm*, 3/175-176.

⁷⁵ bk. Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 10/273; Sübkî, *el-Menhel*, 10/44.

⁷⁶ Hüseyin b. Muhammed el-Mağribî, *el-Bedrî't-temâm şerhu Bulûğî'l-merâm*, thk. Ali b. Abdullah ez-Zebn (yy.: Dâru Hicr, 1424/2003), 5/9.

⁷⁷ Ali b. Ahmed b. Nüreddîn b. Muhammed b. İbrâhîm el-Azîzî, *es-Sirâcü'l-münîr şerhu'l-Câmî's-sağîr fî hadîsi'l-beşîri'n-nezîr* (yy.: b.y., ts.), 3/280.

⁷⁸ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 4/155 (No: 7304); Tirmizî, "Savm", 11.

⁷⁹ Ebû Muhammed Abdullah b. Mânî er-Rûkî, *el-Hulelü'l-ibrîziyye mine't-ta'likati'l-bâziyye alâ Sahîhi'l-Buhârî* (Suudi Arabistan: Dâru't-Tedmüriyye, 1428/2007), 2/123.

malarından dolayı Allah Teâlâ'nın, "Ey iman edenler! Allah ve resulünün önüne geçmeyin..."⁸⁰ hükmünü indirdiğini belirtmiş⁸¹ ve ilgili mevzuda yöneticinin kararına dikkat edilmesi ve ondan önce hareket edilmemesini belirtmiştir. Ebû Kılâbe el-Cermî (ö. 104/722) ashâbın ramazan ayı hilâlini gözetlediklerini, gördüklerinde oruç tuttuklarını değilse o güne dair idarecilerin verdikleri kararları dikkate aldıklarını ifade etmiş,⁸² İbn Abbâs da şek günü oruç tutulmaması ve bu meselede yöneticiden önce davranılmaması gerektiğini söylemiştir.⁸³

Rivayete göre bir defasında halk ramazan hilâlini takip etmek üzere toplandıklarında İbn Ömer onu gördüğünü haber vermiş bunun üzerine Resul-i Ekrem, ashâba oruca başlamaları emrini vermiş,⁸⁴ benzeri bir uygulamayı hilafeti döneminde Hz. Ali de gerçekleştirmiştir.⁸⁵ Yine Hz. Ömer, hilâli gözetleyenlerin yanına vardığında onlardan biri, "Müminlerin emiri işte hilâl!" diye seslenince Ömer (r.a.), ona hilâlin nerede olduğunu sormuş, ilgili şahsın onu kaybettiğini söylemesi karşısında gördüğü şeyin kaşının bir kılı olabileceğini belirterek ondan yüzünü yıkamasını istemiştir.⁸⁶

Ebû Saîd el-Hudrî'nin (ö. 74/693-94) ramazan hilâlinin görülmesi durumunda oruç tutulması değilse insanlarla birlikte hareket edilmesi yönündeki teklifinin de⁸⁷ ilgili mevzuda ortaya çıkabilecek ihtilafların önüne geçmeye yönelik olduğu söylenebilir. Netice itibarıyla konuya dair serdedilen rivayetler ramazan orucuna başlamak için yöneticinin kararının esas alınması ve insanların bu hususta ferdi hareket etmemeleri gerektiğini göstermektedir.⁸⁸

⁸⁰ el-Hucûrât, 49/1.

⁸¹ bk. Taberânî, *el-Mu`cemü'l-evsat*, 3/134 (No: 2713).

⁸² İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/285 (No: 9034).

⁸³ bk. Nevevî, *el-Mecmû`*, 6/410.

⁸⁴ Dârimî, "Savm", 6.

⁸⁵ bk. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 4/358 (No: 7981).

⁸⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/79; Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed b. el-Hüseyn Bedrüddîn el-Aynî, *el-Binâye şerhu'l-hidâye*, thk. Emîn Sâlih Şa`bân (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/2000), 4/25.

⁸⁷ bk. Nevevî, *el-Mecmû`*, 6/410.

⁸⁸ bk. Muhammed Enver Şâh İbn Muazzam el-Keşmîrî, *el-Urfü's-şezî şerhu Süneni't-Tirmizî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1425/2004), 2/151.

5. Tâbiîn ve Sonrası Yevm-i Şek

Yevm-i şek'de tutulacak orucun hükmüne dair sahâbe döneminde olduğu gibi tâbiîn ve sonrası devirde de farklı görüş ve uygulamalar ortaya çıkmıştır. Ayrıca mezhep imamları arasında da mevzuya ilişkin çeşitli rivayet ve pratiklerden kaynaklı farklı içtihatlar sadır olmuştur.

5.1. Oruç Tutmanın Mekruh Olduğu Görüşünde Olanlar

Tâbiîn ve tebe-i tâbiînin çoğunluğu mutad orucun denk gelmesi hariç şek gününde oruç tutmanın mekruh olduğu kanaatini serdetmişlerdir. Nitekim Ebû Vâil (ö. 82/701), Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713), Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713 [?]), İbrâhîm en-Nehâî (ö. 96/714), Ebü's-Sevvâr el-Atekî (ö. ?), Müslim b. Yesâr (ö. 100/718), Şa`bî (ö. 104/722), İkrime (ö. 105/723), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Muhammed b. Sîrîn, Evzâî (ö. 157/774), Süfyan es-Sevrî (ö. 161/778) bu görüşü paylaşmışlardır.⁸⁹

Rivayete göre Simâk b. Harb (ö. 123/741) ramazandan mı yoksa şâbandan mı olduğu hususunda şüphe edilen bir günde İkrime'nin yanına girmiş ve onu yemek yerken görmüştü. İkrime, Simâk'ı yemeğe davet ettiğinde ise oruçlu olduğunu söylemişti. Buna rağmen İkrime, Allah adını anarak ondan orucunu bozmasını istemiş, Simâk ise bu ısrarlı davranışının nedenini sormuştu. Bunun üzerine İkrime, İbn Abbâs'tan nakille Resulullah'ın (s.a.v.), "Hilâli görünce oruca başlayın. Şayet hava bulutlu veya karanlık olursa şâban ayını otuza tamamlayın. Ramazanı bir veya iki gün öncesinden oruçla karşılamayın."⁹⁰ buyurduğunu nakletmiş ve böylece sergilediği duruşun gerekçesini açıklamıştı. Dolayısıyla İkrime, ramazan olduğunu varsayarak ihtiyaten de olsa şek günü oruç tutulmasına karşı çıkmış hatta bu davranışı Resulullah'a (s.a.v.) isyan olarak nitelemiştir.⁹¹ Ancak biraz önceki olayda da görüldüğü üzere İkrime'nin, yemin ederek Simâk'tan tutmuş olduğu orucu bozmasını istemesinden onun şâban ayının son gününe denk gelecek şekilde sürekli tutulan oruca izin verdiği dair rivayeti duymadığı da anlaşılmaktadır.⁹²

⁸⁹ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 10/273; İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, 3/369; Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 4/509.

⁹⁰ Dârimî, "Savm", 1; Nesâî, "Sıyâm," 37.

⁹¹ İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, 2/323 (No: 9503).

⁹² bk. Vellevî, *Zahîretü'l-ukbâ*, 21/39.

Saîd b. Cübeyr, yevm-i şek' de oruç tutmayı kerih görmüş,⁹³ Ebü's-Sevvâr el-Atekî, Müslim b. Yesâr da söz konusu günde oruç tutmamışlardır.⁹⁴ Şa`bî ise konuya dair nehiy ifade eden haberlerden hareketle ramazan ile şâban ayı arasında bir fasıla olması için gerek farz gerek nafîle şek günü hiç bir orucun tutulamayacağı görüşünde olup⁹⁵ tuttuğu oruçlar arasında en hoşlanmadığının mezkûr günün orucu olduğuna ilişkin açıklamalarda bulunmuştur.⁹⁶ Medineli fakih tâbiî Kâsım b. Muhammed (ö. 107/725 [?]) de ramazan ayından olma ihtimali olsa bile şek günü oruç tutmamıştır.⁹⁷

Yevm-i şek' de oruç tutulmasını uygun karşılamayanlardan biri de Ömer b. Abdülazîz'dir (ö. 101/720). Ancak o, ramazandandır diye geceden oruca niyetlenip gündüzün ilk saatlerinde veya son deminde hilâlin görüldüğü bilgisine ulaşılması halinde söz konusu orucun ramazan ayı orucu yerine geçeceği görüşündedir.⁹⁸ Nitekim rivayete göre hilafeti zamanında Ömer b. Abdülazîz, irad ettiği hutbede ramazan ayı hilâlinin gözetlenmesini, görülmesi durumunda oruca başlanılmasını aksi takdirde şâban ayının otuza tamamlanmasını istemişti. Buna rağmen ertesi gün hilâl görülmediği halde insanlardan bazıları oruca başlamış diğerleri ise tutmamıştı. Aynı gün içerisinde hilâlin görüldüğü haberi kendisine ulaşan Ömer b. Abdülazîz, güne oruçlu başlayanların devam etmelerini; ramazan orucuna niyet etmedikleri halde hiç bir şey yemeyenlerin günün kalan kısmını oruçlu bir şekilde tamamlamalarını; yemek yiyenlerin ise başka bir şey yememelerini ve mezkûr günü kaza etmelerini istemiş hatta kendisi de bir parmak bal yediği için o günün orucunu kaza edeceğini bildirmiştir.⁹⁹ Aynı kanaat Hasan-ı Basrî, Atâ b. Ebû Rebâh (ö. 114/732), Evzâî ve Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) tarafından da serdedilmiştir.¹⁰⁰

⁹³ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/323 (No: 9501).

⁹⁴ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 4/159 (No: 7317); İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/322 (No: 9494).

⁹⁵ bk. Vellevî, *Zahîretü'l-ukbâ*, 21/35.

⁹⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/323 (No: 9496, 9504).

⁹⁷ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 4/161 (No: 7326).

⁹⁸ Ebü'l-Hasen Ali b. Halef b. Abdülmelik İbn Battâl, *Şerhu sahîhi'l-Buhârî* (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, ts.), 4/33.

⁹⁹ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 4/160 (No: 7321).

¹⁰⁰ İbn Battâl, *Şerhu sahîhi'l-Buhârî*, 4/33.

5.2. Oruç Tutulacağı Görüşünde Olanlar

Tâbiîn arasında yevm-i şek'de oruç tutulacağını söyleyen kimseler de olmuştur.¹⁰¹ Nitekim Mutarrif b. Abdullah eş-Şihhîr (ö. 95/713-14), Ebû Osman en-Nehdî (100/718-19), Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721), Sâlim b. Abdullah b. Ömer (ö. 106/725), Tâvûs b. Keysân (ö. 106/725), Meymûn b. Mihrân (ö. 117/735), "Ramazan hilâlini gördüğünüz zaman oruç tutun... Şayet bulut hilâli görmeye engel olursa ramazan ayı hilâli için takdirde bulunun/hesap edin."¹⁰² rivayetinde yer alan "hesap edin" cümlesinin, "sayısını daraltın, yani şâbanı yirmi dokuz olarak hesap edin" anlamına geldiğini belirterek şek gününde oruç tutulacağını belirtmişlerdir.¹⁰³ Bu doğrultuda yukarıda sayılan isimler arasında yer alan Ebû Osman en-Nehdî'nin şek günü oruç tuttuğu da nakledilmiştir.¹⁰⁴

5.3. Yöneticinin Kararını Esas Alanlar

İbrâhîm en-Nehaî, Hasan-ı Basrî, İbn Sîrîn ve Şa`bî şek günü oruç tutmayı kerih gördükleri gibi bu konuda yöneticinin kararının esas alınması gerektiğini de ifade etmişlerdir.¹⁰⁵ Nitekim Esmâ b. Ubeyd (ö. 141/758) ilgili günde Muhammed b. Sîrîn'in yanına gidip, "(Bugün) nasıl davranalım?" yani oruç tatalım mı tutmayalım mı? diye sorduğunda İbn Sîrîn oruç tutup tutmadığını öğrenmesi için hizmetçisini vali Adî b. Ertât'ın (ö. 102/720) yanına göndermişti. Neticede hizmetçinin valinin söz konusu günde oruç tutmadığını haber vermesi üzerine hem İbn Sîrîn hem de Esmâ getirilen yemekten yemişler¹⁰⁶ yani idarecinin tavrını dikkate alarak o gün oruç tutmamışlardı. Şa`bî de ilgili mevzuda benzeri bir tutum sergilenmesi gerektiğinden bahsetmiş aksi takdirde bunun tefrikaya kapı aralayacağını vurgulamıştır.¹⁰⁷ İşte bu sebeple olsa gerek İbrâhîm en-Nehaî şek gününde oruç tutan bir kimseyi gördüğünde onu toplumdaki ayrı bir davranış içerisinde girmemesi noktasında uyarmıştır.¹⁰⁸

¹⁰¹ Mübârekfûri, *Tuhfetü'l-ahvezî*, 3/298.

¹⁰² Buhârî, "Savm", 5, 13; İbn Mâce, "Siyâm", 7; Ebû Dâvûd, "Siyâm", 4.

¹⁰³ bk. Irâkî, *Kitâbü Tarhi't-tesrîb*, 4/110.

¹⁰⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/323 (No: 9508).

¹⁰⁵ Sübkî, *el-Menhel*, 10/53-54.

¹⁰⁶ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 4/161 (No: 7329).

¹⁰⁷ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/323 (No: 9505).

¹⁰⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/323 (No: 9496, 9498, 9506).

5.4. Mezhep İmamlarının Görüşleri

Yevm-i şek'de tutulacak oruca ilişkin varid olan ve yukarıda zikrettiğimiz farklı rivayet ve uygulamalar mezhepler arasında çeşitli içtihatların ortaya çıkmasına sebep teşkil etmiştir.

Ebu Hanife (ö. 150/767), İmam Mâlik (ö. 179/795), İshâk b. Râhûye (ö. 238/853), Evzâî ve Leys b. Sa`d (ö.175/791) söz konusu günde ramazan orucu tutmayı tahrimen mekruh addetmişler ancak nafile veya başka bir vacip orucun tutulmasında bir sakınca görmemişlerdir. İmam Şâfiî (ö. 204/820) ise ilgili günde farz ve nafile cinsinden oruç tutulamayacağı fakat kaza, kefaret ve adak nevinden veya söz konusu vakte denk gelen mutat nafilenin tutulabileceğine yönelik beyanda bulunmuştur.¹⁰⁹ Ahmed b. Hanbel'den (ö. 241/855) ise bu hususta ramazandan bir gün olacak şekilde oruç tutmanın vacip; nafile ve ramazandan bir gün oruç tutmak şeklinde değil de adak veya mutat olup güne denk gelen bir orucun tutulmasının caiz ve yöneticinin tutumunun dikkate alınması gerektiği yönünde farklı görüşler nakledilmiştir.¹¹⁰

Hanefiler, Hz. Ali ve Hz. Âişe'nin şek günü oruç tutup, "Şâban ayından bir gün oruç tutmamız, ramazandan bir gün oruç tutmamamızdan daha iyidir." rivayetinde zikredilen orucu "nafile oruç" şeklinde anlamışlardır. Zira onlara göre ilgili gün şâban ayından olup kesin bilgi şüphe ile ortadan kalkmayacağı gibi yevm-i şek'de farza niyet ederek oruç tutmak da mekruhtur. Buna rağmen o günün ramazandan olduğu belli olması halinde tutulan oruç ramazan orucu yerine de geçer. Bu doğrultuda ilgili günde nafile niyetiyle oruç tutulmasında bir sakınca olmadığı hatta daha da faziletli olduğu kanaatini serdetmişlerdir.¹¹¹

İmam Mâlik, ulemanın şâban ayının son günü ramazan orucu niyetiyle oruç tutmayı yasakladıklarını duyduğunu ancak hilâl görülmeden ramazan

¹⁰⁹ İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, 3/371; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 4/122; Sübkî, *el-Menhel*, 10/53; Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 4/509.

¹¹⁰ İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, 3/370; Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih* 4/471; Sübkî, *el-Menhel*, 10/53-54; Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Der'ü'l-levm ve'd-daym fi saomi yevmi'l-gaym*, thk. Câsim b. Süleymân el-Füheyd ed-Devserî (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, 1. Basım, 1415/1994), 51-58.

¹¹¹ bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 3/62-63.

orucuna niyetlenilmesi halinde ise güvenilir bir kimsenin söz konusu günün ramazan ayından olduğunu söylemesi durumunda o günün kaza edileceğini belirtmiştir. Ayrıca İmam Mâlik, bazı âlimlerin şek günü nafile oruç tutulmasında bir beis görmediklerini ifade etmiş, kendisinin ve Medine âlimlerinin de aynı kanaatte olduğunu söylemiştir.¹¹²

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi konuya ilişkin Ahmed b. Hanbel'den farklı görüşler rivayet edilmiştir. Buna göre Ahmed b. Hanbel'den nakledilen ve mezhepte de tercih edilen görüşe göre şâban ayının yirmi dokuzuncu günü akşamı havanın açık olup hilâli görmeye engel bir durumun bulunmaması halinde hilâl görülmezse ertesi gün oruca başlanmaz ve şabân ayı otuz güne tamamlanır.¹¹³ Ancak o, gökyüzünde bulut ve hilâlin görülmesine mani olacak bir toz bulunması durumunu şek olarak isimlendirmemiş ve kendisinden nakledilen iki rivayetten en sahih olanına göre mezkûr günde ramazan orucunun tutulması gerektiğini söylemiştir.¹¹⁴ Zira Ahmed b. Hanbel, "*Ramazan hilâlini gördüğünüz zaman oruç tutun... Şayet bulut hilâli görmeye engel olursa takdirde bulunun.*"¹¹⁵ rivayetinde yer alan, "takdirde bulunun" cümlesini "daraltın ve hilâlin bulut arkasında olduğunu kabul edin" şeklinde anlamış ve böylesi bir durumda oruç tutmaya cevaz vermiştir.¹¹⁶ Ayrıca kendi görüşünü desteklemek üzere daha önce zikretmiş olduğumuz konuya dair İbn Ömer'in uygulamasını delil olarak kullanmıştır.¹¹⁷ Ahmed b. Hanbel'den nakledilen ikinci görüş ise, "*Oruç, hep birlikte tuttuğunuz, ramazan bayramı birlikte bayram yaptığınız, kurban da hep birlikte kurban kestiğiniz gündür.*"¹¹⁸ hadisinden dolayı oruca başlama ve bayram yapmada halkın idareciye tabi olması gerektiği yönündedir.¹¹⁹

Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 270/884) ise daha önce zikredilen ve şek gününde oruç tutan kimsenin Ebü'l-Kâsım'a isyan etmiş olacağını belirten rivayetin

¹¹² Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, "Sıyâm", 1096.

¹¹³ bk. Yücel, "Hilâl", 18/5.

¹¹⁴ İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, 3/370; Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih*, 4/471.

¹¹⁵ Buhârî, "Savm", 5, 13; İbn Mâce, "Sıyâm", 7; Ebû Dâvûd, "Sıyâm", 4.

¹¹⁶ Nevevî, *Sahîh-i Müslim bi şerhi'n-Nevevî*, 7/186.

¹¹⁷ bk. Vellevî, *Zahîretü'l-ukbâ*, 20/298; Hatipoğlu, *Sünen-i İbni Mâce Tercemesi ve Şerhi*, 4/545-546.

¹¹⁸ Ebû Dâvûd, "Savm", 5; Tirmizî, "Savm", 11.

¹¹⁹ Yücel, "Hilâl", 18/5.

zahirinden hareketle mutat tutulan herhangi bir oruca denk gelse bile mezkûr vakitte oruç tutulmasını mutlak olarak haram kabul etmiştir.¹²⁰

Netice itibarıyla konuya dair birbirinden ayrı haberlerin varlığı mezhepler arasında da farklı görüşlerin serdedilmesine sebep teşkil etmiş bu bağlamda ilgili günde tutulacak oruçla ilgili kaza, kefaret ve adak veya söz konusu vakte denk gelen mutat nafîle oruç haricinde oruç tutulamayacağı; tahrimen mekruh; mutlak olarak haram ve bu hususta yöneticinin tutumunun dikkate alınması gerektiği şeklinde farklı içtihatlar söz konusu olmuştur.

Sonuç

Ramazan ayı hilâlinin şer`î bir şekilde tespit imkânının olmadığı ve bu sebeple de ramazanın ilk günü mü yoksa şâbanın sonu mu diye şüpheye düşülen şâban ayının otuzuncu gününe yevm-i şek ismi verilmiştir.

Hz. Peygamber, hilâllerin insanların vakitlerini ayarlamaları için tahsis edildiğinden bahsetmiş ve bu doğrultuda prensip olarak hilâli görünce ramazan orucuna başlanılmasını emretmiş, havanın çeşitli nedenlerle kapalı olması durumunda ise herhangi bir şüpheye mahal bırakmayacak şekilde ayın miktarının hesap edilmesini salık vermiştir.

Resul-i Ekrem'in, şâban ayının tamamını oruçlu geçirdiğine dair rivayetler varid olsa da ramazan orucunun hakkıyla ifasını kolaylaştırmak adına mezkûr ayın yarısından sonra veya ramazandan birkaç gün öncesinden oruca niyetlenilmemesi gerektiğini dile getiren haberler de varid olmuştur. Bu bağlamda konuyla alakalı mutat tutulan ve o güne denk gelen oruçlar hariç ramazan ayının ilk günü olduğunu düşünerek farz orucun tutulmasını yasaklayan rivayetlerin yanı sıra; şek günü oruç tutulabileceğini çağrıştıran hadisler de nakledilmiş ve mevzuya ilişkin birbirinden farklı rivayetler arasındaki ihtilafın giderilmesi için de çeşitli çözüm yolları sunulmuştur.

Şek günü tutulacak oruçla alakalı sahâbe arasında ilki mutat oruç hariç ilgili günde oruç tutmayı mekruh kabul eden hatta bu davranışı Allah Resulüne isyan olarak nitelendiren; diğeri oruç tutulabileceğini söyleyen; bir diğeri de bu mevzuda meydana gelebilecek ihtilafların önüne geçmek üzere idareci-

¹²⁰ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 10/288; Sübkî, *el-Menhel*, 10/53.

nin görüşünün dikkate alınması gerektiğini belirten üç görüş ve uygulama ön plana çıkmıştır. Yevm-i şek’de tutulan orucun hükmüne dair tâbiîn ve sonrası devirde de mekruh, caiz ve idarecinin görüşünün esas alınması şeklinde farklı pratikler gündeme gelmiş netice itibarıyla konuya dair muhtelif rivayetlerin varlığı mezhep imamlarının meseleye ilişkin değerlendirmelerine de yansımıştır.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. 6 Cilt. Kâhire: Müessesetü Kurtuba, ts.
- Ali el-Kârî, Ali b. Sultân Muhammed. *Mirkâtü'l-mefâtih şerhu Mişkâti'l-mesâbih*. 1. Basım. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414/1994.
- Attâr, Alâuddîn b. Dâvûd. *el-Udde fî şerhi'l-umde fî ehâdîsi'l-ahkâm*. 1. Basım. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1427/2006.
- Aynî, Bedrüddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî şerhu Sâhîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. yy.: Dâru'l-Fikr, ts.
- Aynî, Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed b. el-Hüseyin Bedrüddîn. *el-Binâye şerhu'l-hidâye*. Thk. Emîn Sâlih Şa`bân. 1. Basım. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/2000.
- Azîzî, Ali b. Ahmed b. Nûreddîn b. Muhammed b. İbrâhîm. *es-Sirâcü'l-münîr şerhu'l-Câmî's-sağîr fî hadîsi'l-beşîri'n-nezîr*. 4 Cilt. yy.: b.y., ts.
- Bereketî, Muhammed Amîm el-İhsân el-Müceddidî. *et-Ta`rifâtü'l-fikhiyye*. 1. Basım. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 3. Basım. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed b. Amr b. Abdülhâlık el-İtkî. *Müsnedü'l-Bezzâr*. Thk. Âdil b. Sa`d. 1. Basım. 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1427/2006.

- Buhârî, Ebû Abdillâh İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu`fî. *el-Câmiu'l-müsned es-sahîhu'l-muhtasar min umûri Resûlillâhi ve sünenihi ve eyyâmihî*. Thk. Muhammed Zühêyr b. Nâsır en-Nâsır. 1. Basım, 9 Cilt. yy.: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422.
- Cürcânî, Yahyâ b. el-Hüseyin b. İsmâîl eş-Şecerî. *Kitâbü'l-Emâlî*. Thk. Muhammed Hasan Hasan İsmâîl. 1. Basım. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. el-Fazl b. Berâm. *Sünenü'd-Dârimî*. Thk. Hüseyin Selîm Esedü'd-Dârânî. 1. Basım. 4 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Muğni, 1421/2000.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Oruç (İslâm'da Oruç)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/418. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş`as b. İshâk es-Sicistânî. *Kitâbü's-Sünen*. Thk. Muhammed Avvâme. 2. Basım. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1425/2004.
- Hatipoğlu, Haydar. *Sünen-i İbni Mâce Tercemesi ve Şerhi*. 10 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, ts.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed. *A`lâmü'l-hadîs fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Thk. Muhammed b. Sa`d b. Abdurrahman Âl Suûd. 1. Basım. 4 Cilt. yy.: Câmiatü Ümmü'l-Kurâ, 1409/1988.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed. *Meâlimü's-sünen*. 1. Basım. 4 Cilt. Halep: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1351/1932.
- Hererî, Muhammed el-Emîn b. Abdullah el-Alevî. *el-Kevebü'l-vehhâc şerhu Sahîhi'l-Müslim*. 1. Basım. 26 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1430/2009.
- İrâkî, Ebû'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm el-Hüseyin. *Kitâbü Tarhi't-tesrîb fî şerhi't-takrîb*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdülber en-Nemerî. *el-İstizkâr*. 2. Basım. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed. *et-Temhûd*. Thk. Saîd Ahmed A`râb. 26 Cilt. yy.: b.y., 1404/1984.

- İbn Battâl, Ebü'l-Hasen Ali b. Halef b. Abdülmelik. *Şerhu sahîhi'l-Buhârî*. 10 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, ts.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Kitâbü'l-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. 1. Basım. 7 Cilt. Beyrut: Dâru't-Tâc, 1409/1989.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Îmâm Ebî Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî*. 13 Cilt. yy.: el-Mektebetü's-Selefiyye, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî. *Sünen-i İbn Mâce*. Thk. Şuayb el-Arnaûd vdğr. 1. Basım. 5 Cilt. Dimeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- İbn Nüceym, Sirâcüddîn Ömer b. İbrâhîm. *en-Nehrü'l-fâik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Thk. Ahmed İzzü İnâye. 1. Basım. 3 Cilt. yy.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2002.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *Der'ü'l-levm ve'd-daym fi savmi yeomi'l-gaym*. Thk. Câsim b. Süleymân el-Füheyd ed-Devserî. 1. Basım. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, 1415/1994.
- Kahraman, Abdullah. *İslam İbadet Esasları*. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Kastallânî, Ahmed b. Muhammed b. Abdülmelik. *İrşâdü's-sârî li şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 7. Basım. 10 Cilt. Mısır: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1323.
- Keşmîrî, Muhammed Enver Şâh İbn Muazzam. *el-Urfü's-şezî şerhu Süneni't-Tirmizî*. 1. Basım. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1425/2004.
- Komisyon. *İlmihal*. 2 Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 4. Basım. 2003.
- Lâşîn, Mûsâ Şâhîn. *Fethu'l-mün`im şerhu Sahîhi'l-Müslim*. 1. Basım. 10 Cilt. yy.: Dâru'ş-Şurûk, 1423/2002.
- Mağribî, Hüseyin b. Muhammed. *el-Bedrü't-temâm şerhu Bulûği'l-merâm*. Thk. Ali b. Abdullah ez-Zebn. 1. Basım. 10 Cilt. yy.: Dâru Hicr, 1424/2003.

- Mâlik b. Enes. *Muvatta*. Thk. Muhammed Mustafa el-A`zamî. 1. Basım. 7 Cilt. Abudabi: Müessesetü Ziyâd b. Sültân Âl-Nihyân, 1425/2004.
- Mübârekfûrî, Ebû'l-Ulâ Muhmmmed Abdurrahman İbn Abdürrahîm. *Tuhfetü'l-ahvezî bi şerhi Câmiî't-Tirmizî*. 1. Basım. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1410/1990.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahîh*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arâbî, ts.
- Nesâî, Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *el-Müctebâ*. Thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 9 Cilt. Haleb: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, ts.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Muhyiddîn b. Şeref. *el-Mecmû` şerhu'l-mühezzeb*. 20 Cilt. yy.: İdâretü't-Tibaâ el-Münîra, ts.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *Sahîh-i Müslim bi şerhi'n-Nevevî*. 1. Basım. 18 Cilt. Ezher: el-Matbaatü'l-Mısıriyye, 1349/1930.
- Rûkî, Ebû Muhammed Abdullah b. Mânî. *el-Hulelü'l-ibrîziyye mine't-ta`lîkati'l-bâziyye alâ Sahîhi'l-Buhârî*. 1. Basım. 4 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru't-Tedmüriyye, 1428/2007.
- San`ânî, Abdürrezzâk b. Hemmâm. *el-Musannef*. Thk. Habîbürrâhmân el-A`zamî. 2. Basım. 11 Cilt. Hindistan: el-Meclisü'l-İlmî, 1403/1983.
- San`ânî, Ebû İbrâhîm Muhammed b. İsmâîl. *Sübülü's-selâm*. 1. Basım. 4 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1427/2006.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma`rife, 1414/1993.
- Sindî, Ebû'l-Hasen el-Hanefî. *Şerhu sünen-i İbn Mâce el-Kazvinî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts.
- Sübkî, Mahmûd Muhammed Hattâbî. *el-Menhelü'l-azbü'l-mevrûd şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*. Thk. Eymen Mahmûd Hattâb. 2. Basım. 10 Cilt. yy.: b.y., 1394.

- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu`cemü'l-evsat*. Thk. Târik b. Ivazullah b. Muhammed - Ebü'l-Fazl Abdülmuhsin b. İbrâhîm el-Huseynî. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1415/1995.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu`cemü'l-kebîr*. Thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, ts.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmiu's-sahîh*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2. Basım. 5 Cilt. Mısır: Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1397/1977.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *Fethu zi'l-celâli ve'l-ikrâm bi şerhi Bulûği'l-merâm*. Thk. Subhî b. Muhammed Ramazan - Ümmü İsrâ bint Arefe Beyûmî. 1. Basım. 6 Cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1427/2006.
- Vâilî, Hasan b. Muhammed b. Haydar. *Nüzhetü'l-elbâb fî kavli't-Tirmizî ve fî'l-bâb*. 1. Basım. 6 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1426.
- Vellvî, Muhammed b. Ali b. Âdem b. Mûsâ el-Etiyûbî. *Zahîretü'l-ukbâ fî şerhi'l-müctebâ*. 1. Basım. 40 Cilt. yy.: Dâru Âli Berûm, 1424/2003.
- Yücel, İrfan. "Hilâl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/1-2. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2022, c. 8, s. 1: 133-160

Kur'an'da Güçsüzlüğü İfade Eden Fakîr, Miskîn, Yetim, Köle ve Müstaz'af Kavramlarına Genel Bir Bakış

An Overview of the Concepts of the Poor, Needy, Orphan, Slave and Mustad'af Expressing Weakness in the Qur'an

Burhan İŞLİYEN

Dr., Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı

Vice President of Religious Affairs

burhan.isliyen@diyanet.gov.tr

ORCID: 0000-0001-7653-2159

DOI: 10.47424/tasavvur.1080429

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 28 Şubat / February 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 26 Nisan / April 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atf / Citation: İşliyen, Burhan. "Kur'an'da Güçsüzlüğü İfade Eden Fakîr, Miskîn, Yetim, Köle ve Müstaz'af Kavramlarına Genel Bir Bakış". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8 / 1 (Haziran 2022): 133-160. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1080429>

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Kur'ân-Kerîm, Arap Yarımadası'nda cahiliye geleneklerinin hâkim olduğu Cahiliye döneminde nazil olmaya başlamıştır. Zayıf ile güçsüz insanların ezildiği, dışlandığı, sömürüldüğü, küçük düşürüldüğü ve çeşitli eziyetlere maruz kaldığı bu dönemde haklı olmak yeterli değildi. Hakını alabilecek güç ve kuvvete sahip olmak da gerekliydi. Güçlünün genellikle haklı sayıldığı böyle bir dönemde Kur'ân, Allah'ın yarattığı her bireyi değerli bir varlık olarak görmektedir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de bireyler arasında kardeşlik hislerini pekiştiren, sosyal dokuyu sağlamlaştıran ve toplumdaki güveni artıran birçok temel ilke bulunmaktadır. Bu temel ilkelerinden biri kişinin nesebine, ırkına, cinsiyetine ve statüsüne bakmadan her güçsüzün hakkını savunmaktır. Bu bağlamda çalışmamızda öncelikle fâkir kelimesinin Kur'ân semantiğindeki anlam alanının tahliline, Hz. Peygamber'in fakîrlik ile zenginliğe karşı tutumuna kısaca temas edilmiştir. Ardından fâkir ile miskîn kavramlarının anlam farkı hakkında bilgi verilmiştir. Yetimlerin korunup gözetilmesi ve erdemli bir hayat yaşamaları için gerekli temel ilkeleri ile ezilen köle ve müstaz'afın durumu da ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Fâkir, Yetim, Köle, Müstaz'af.

Abstract

The Qur'an began to descend in the Arabian Peninsula in a period when the traditions of ignorance were dominant. In the period of ignorance, when weak and powerless people were oppressed, excluded, exploited, humiliated and subjected to various oppressions, being right was not enough. It was also necessary to have the power and strength to get his due. In such a period when the strong are generally considered right, the Qur'an considers every individual created by Allah as a valuable being. As a matter of fact, there are many basic principles in the Qur'an that reinforce the feelings of brotherhood among individuals, strengthen the social fabric and increase trust in society. One of these basic principles is to defend the rights of every weak person regardless of the person's lineage, race, gender and status. In this context, in our study, first of all, the analysis of the meaning of the word of poor in the semantics of the Qur'an, the attitude of the Prophet towards poverty and wealth and which one is superior has been briefly touched upon. Then, information is

given about the difference between the concepts of *faqîr* (the poor person), *miskîn* (the needy person). After dealing with the basic principles necessary for the protection and care of orphans and for them to live a virtuous life, the situation of oppressed slaves and mustad'af people in society is discussed.

Key Words: Tafseer, Qur'an, the Poor, the Orphan, the Slave, Mustad'af.

Giriş

Tarih boyunca insanlar arasındaki ilişkileri düzenlemek amacıyla değişik din ve dünya görüşlerinin bakışını yansıtan birçok yasa ile norm dünya sahnesine çıkmıştır. Bunlar arasından dünya ve ahiret dengesini kurmayı hedefleyen İslâm dini, beşeriyetin bireysel ve toplumsal bütün ihtiyaçlarını mükemmel bir şekilde karşılama potansiyeline sahiptir. Hak ve adalete dayalı olarak toplumu yönetme nizamına sahip olan Kur'an'da insanları hidâyete erdiren; adalete, eşitliğe, merhamete, fazilete ve erdeme teşvik eden; kötü ve çirkin davranışlardan uzaklaştıran; mü'minlerin kardeş ve hiç kimsenin takva dışında kimseden üstün olmadığını belirten; zulüm, ihanet ve rüşvet gibi kötü davranışlardan sakındıran; malın israf olmasını engelleyen ve ekonomiyi ıslah etmeye çaba gösteren; kadına insanî, dinî ve medenî hakların verilmesini ve ona saygı duyulmasını sağlayan; baskı ve dinî tahakküm yerine ifâde özgürlüğünü önemseyen birçok temel ilke bulunmaktadır.¹

Kula kul olmayı yasaklayan Kur'an'ın bu evrensel ilkelerinden biri de toplumda zayıf ile güçsüzlerin haklarını korumaktır. Bireysellik ve egoizmin egemen olduğu bir dönemde insanlığın bugün karşı karşıya kaldığı böylesine önemli bir sorunu İslâm bundan asırlar önce çeşitli düzenleme ve müeyyideler getirerek çözmeye çalışmıştır. Böylece İslâm, her fırsatta güçsüzlerin yaşam standartlarını ve sosyal seviyelerini yükseltmeye çalışmış; onların hak ve hukukunu daima korumaya gayret etmiş; onlara şefkat ve merhametle yaklaşmıştır. Böylesine kapsamlı ve sosyal bir sorunun çözüm yollarını en doğru ve en sağlam bir şekilde Kur'an sunmaktadır. Zira insan ürünü olan şeylerde hata ve yanılma ihtimali vardır. Ancak bilgileri sağlam, objektif ve abartısız

¹ Muhammed Abdülazîm Zürkânî, *Menâhîlu'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1996), 2/273-274; Mehmet Zeki Doğan, *Kur'an'ın Bilimsel İcâzı* (İstanbul: Hiper Yayın, 2021), 88-89.

olan Kur'ân'da hata ile yanılma ihtimali yoktur.² Bu nedenle toplumdaki güçsüzlerle ilgili bilgileri doğru anlamak ve analiz etmek için çalışmamızda öncelikle Kur'ân-ı Kerîm esas alınacaktır. Ardından Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı açıklayan sahih hadislerinden istifade edilecektir.

Çalışmanın sınırları çerçevesinde ezilen, dışlanan, sömürülen, küçük düşürülen ve çeşitli eziyetlere maruz kalan fakîr, miskîn, yetim, köle ve müstaz'af insanlara İslâm'ın verdiği değer üzerinde durulacaktır. Bu konuda birkaç çalışma bulunmaktadır, ancak söz konusu çalışmalar toplumda zayıf ve güçsüz olan bütün kesimleri kapsamamaktadır. Zira bu çalışmaların bir kısmında sadece fakîr ve miskînler ele alınmaktadır.³ Bir kısmında da yetim ve kölelerin hakkına dikkat çekilmektedir.⁴ Diğer bir kısım çalışmalarda da müs-

² Mehmet Zeki Doğan, "Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Muhammed Dışındaki Peygamberlere Yapılan Uyarıların Analizi", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (25 Haziran 2021), 104.

³ Osman Eskicioğlu, "Fakîr", *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 12/129-131; Saffet Sancaklı, "Fakîrlik ve Zenginlikle İlgili Hadisler Üzerinde Bir Değerlendirme", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Sivas* 5/1 (2001), 329-378; Mustafa Şen, "Hz. Peygamber ve Fakîrler", *Hz. Peygamber ve Fakîrler* (Günümüze Yansımalarıyla Hz. Peygamber'in Muasırlarıyla Münasebetleri-I Yardımlaşma ve Dayanışma Açısından Hz. Peygamber ve Ashabı, İstanbul: Marmara Üni~ersitesi İlahiyat Fakültesi, 2018), 151-178; Hüseyin Küçükcalay, "Kur'ân-ı Kerîm ve Fakîrlik Problemi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Isparta* 2 (1995), 148-180; Beytullah Aktaş, "Zekâtın Harcama Kalemlerinden Fakîr ve Miskîn Kavramlarının Kur'ân Bağlamında Yeniden Tanımlanması", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Şanlıurfa* 20/33 (2015), 106-129; Cengiz Kallek, "Miskîn", *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005), 30/183-184.

⁴ Abdüsselam Arı, "Yetim", *DİA* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013); Mehmet Naim Boz, "Kur'ân ve Hadis Ekseninde Yetime Bakış", *Dini Araştırmalar Dergisi* 23/57 (2020), 232-250; Hüseyin Ertuç, "İslam Hukukunda Yetimlerin Hukuki Statüsü", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2009), 125-150; Mustafa Ağırman, "Hz. Peygamber'in Evindeki Yetimler", *Siyer Araştırmaları Dergisi* 7 (2020), 155-158; Cemal Ağırman, "Fert ve Toplumun Yetim ve Öksüzlere Karşı Sorumlulukları", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/2 (2007), 9-43; Muhammed Hamîdullah, "Abd", *DİA* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988); Ali Hatalmış, *Erken Dönem İslam Tarihinde Kölelik ve Cariyelik* (Hz. Peygamber Döneminden Emevîlerin Sonuna Kadar) (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012); Şafak Baran, *Felsefenin Gözüyle Kur'an'da Kölelik ve Cariyelik* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006); Hikmet Akdemir, "Kur'ân ve Sünnet Ekseninde Kölelerin Hadim Edilmesine Yaklaşımı", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/21 (2009), 29-39; Mehmet Nadir Özdemir, "İnsan

taz' afların davranış biçimleri ortaya konmaktadır.⁵ Bütün kesimleri kapsayan çalışmaların bulunmaması ve bu alanda yapılan çalışmalara katkı sağlayacak olması yönüyle, araştırmamız ayrı bir önem taşımaktadır. Bu yüzden toplumda zayıf ve güçsüz olan bütün kesimlere İslâm'ın verdiği değeri daha doğru anlayabilmek için öncelikle fakîr kelimesi üzerinde durulacaktır.

1. Fakîr

Kur'ân'da zayıf ve güçsüzlüğü ifade eden sözcüklerin başında fakîr gelmektedir. *Fa-ka-ra* kökünden türemiş ve sözlükte "bel kemiği kırık olan, kazma, delme ve çukur" gibi anlamlara gelen *fakr* sözcüğünün sıfatı *fakîr* şeklinde gelmektedir.⁶ *Fakîr* kelimesinin asıl anlamı da "bel kemiği kırık olan insan" demektir. Bundan dolayı bir insanın başına bel kemiğini kıracak gibi büyük bir felaket geldiğinde *فَقْرُهُ فَاقِرَةٌ* ifadesi kullanılmaktadır.⁷ İhtiyaç duyulanı kaybeden,⁸ ihtiyaçlarını karşılayamayacak kadar az mala sahip ve maddî olarak başkasına muhtaç olan kişiye fakîr denilmektedir.⁹

Fakr sözcüğü ve türevleri Kur'ân-ı Kerîm'de on dört defa geçmektedir.¹⁰ Bir sûrede "fakr",¹¹ beş âyette *fakîr*,¹² yedi yerde fakîrin çoğulu olan *fukarâ*¹³

Hakları Bağlamında Hz. Peygamber'in Köleliğe Yaklaşımı", *Bilimname* 19/2 (2010), 75-98; Mehmet Zeki Duman, "İslâm'ın Köle ve Cariye Sorununa Yaklaşımı", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2011), 1-54; Şaban Ali Düzgün, "Özgürleştirici ya da Köleleştirici Güç Olarak Din", *Yetkin Düşünce* 1/1 (2018), 150-154.

⁵ Abdurrahman Altuntaş, "Kur'ân'ı Kerîm'de Müstaz'af Kavramı", *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 11/5 (2016), 533-566; İshak Doğan- Öge Ali, "Dildeki Anlam Genişlemelerinin Bazı Kur'ânî Kavramların Anlaşılmasına Etkisi: Mustaz'af Kelimesi Örneği", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/1 (2021), 495-516.

⁶ Ebî 'Abdurrahmân Halil b. Aḥmed Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, ed. Mehdî el-Mehzûmî - İbrâhîm es-Sâmîrî (b.y.: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.), 5/150-151; Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân* (Dimaşk: Dâru'n-Neşr, Dâru'l-Kalem, ts.), 2/201.

⁷ İsfahânî, *Müfredât*, 2/201.

⁸ Şerif Curcânî, *et-Ta'rifât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013), 170.

⁹ Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru's-Sadr, ts.), 5/60.

¹⁰ Muhammed Fuâd Abdalbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li alfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 524-525.

ve bir defa da felaket anlamına gelen *fâkire* şeklinde¹⁴ yer almaktadır. Râgıb el-İsfahânî'ye (öl. 502/1108?) göre *fakr* kelimesi Kur'ân'da ve hadis-i şeriflerde şu dört anlama gelmektedir:

1. Zorunlu şeylere ihtiyaç duymaktır. Bu anlamıyla *fakr*, dünyada oldukları sürece insanları, hatta bütün varlıkları kapsamaktadır. Nitekim şu âyette bütün insanların Yüce Allah'a muhtaç oldukları vurgulanmaktadır:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ “Ey insanlar! Siz Allah'a muhtaçsınız”¹⁵

2. Biriktirilmiş bir kazancın ve servetin bulunmamasıdır. Aşağıdaki âyetlerde *fakr* sözcüğü kazancın ve geçinecek bir şeyin bulunmadığı anlamında kullanılmaktadır:

لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أَحْصَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ “(Sadaklarınızı) kendilerini Allah yolunda adanmış olan fakîrlere... (veriniz)”¹⁶

إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ “Eğer onlar fakîr iseler Allah, kendi fazlından dolayı onları zengin eder.”¹⁷

إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ “Sadaklar ancak fakîrlere verilir.”¹⁸

3. Hz. Peygamber'in şu hadisinde *fakr* kelimesi açgözlülük anlamında kullanılmaktadır: كَادَ الْفَقْرُ أَنْ يَكُونَ كُفْرًا “Fakîrlik (açgözlülük) neredeyse küfürle eş değer olacaktı.”¹⁹

11 el-Bakara 2/268.

12 Âl-i İmrân 3/181; en-Nisâ 4/6, 135; el-Hac 22/28; el-Kasas 28/24.

13 el-Bakara 2/271, 273; et-Tevbe 9/60; Nûr 24/32; Fâtır 35/15; Muhammed 48/38; el-Haşr 59/8.

14 el-Kıyâmet 75/25.

15 Fâtır 35/15.

16 el-Bakara 2/273.

17 Nûr 24/32.

18 et-Tevbe 9/60.

19 İsfahânî, Müfredât, 2/200.

4. Allah'a muhtaç olmaktır. Hz. Mûsâ'nın, رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ "Ey Rabbim, bana vereceğin her hayra muhtacım."²⁰ şeklinde yapmış olduğu bu duada fakîr sözcüğü, Allah'a muhtaç olmak anlamına gelmektedir.²¹

Kur'ân-ı Kerîm'de fakîrliği ifâde eden sözcükler maddî veya manevî fakîrlik manasında kullanılmaktadır. Söz konusu âyetlerin bir kısmı manevî anlamdaki fakîrliğe temas etmektedir. Buna göre maddî ve manevî olarak insanların tamamı fakîrdir. Zira mutlak manada zengin olan sadece Yüce Allah'tır ve herkes O'na muhtaçtır.²²

Fakîrlikle ilgili âyetlerin çoğu ise maddî anlamdaki fakîrliğe dikkat çekmektedir. Nitekim Yüce Allah'ın kullarını fakîrlikle imtihanını²³ sadakaların Allah yolundaki fakîrlere verilmesini,²⁴ zekâtın verileceği sınıfların başında fakîrlerin yer almasını,²⁵ Hz. Mûsâ'nın kendisini fakîr olarak nitelemesini,²⁶ Medine'ye hicret eden muhacirlerin fakîr olmasını,²⁷ zenginlerin mallarında isteyenlerin ve istemeye çekinenlerin hakkının olmasını²⁸ ifâde eden âyetlerde fakîrlik maddî anlamda kullanılmaktadır.²⁹

Kur'ân'da fakîr sözcüğünün yerine "hâcet",³⁰ "ibnü's-sebîl",³¹ "ayle",³² "sâil",³³ "ilhâf",³⁴ "bâis",³⁵ "dank",³⁶ "muktur",³⁷ "darr",³⁸ "imlâk",³⁹ "kadr"⁴⁰

²⁰ el-Kasas 28/24.

²¹ İsfahâni, *Müfredât*, 2/199-200.

²² Fâtır 35/15.

²³ el-Bakara 2/155.

²⁴ el-Bakara 2/273.

²⁵ et-Tevbe 9/60.

²⁶ el-Kasas 28/24.

²⁷ el-Haşr 59/â.

²⁸ el-Meâric 70/24-25.

²⁹ Eskicioğlu, "Fakir", 12/129; Süleyman Uludağ, "Fakr", *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 12/132.

³⁰ el-Haşr 59/9.

³¹ et-Tevbe 9/60.

³² et-Tevbe 9/28, ed-Duhâ 93/8.

³³ el-Meâric 70/24-25: ed-Duhâ 93/10.

³⁴ el-Bakara 2/273.

³⁵ el-Hac 22/28.

³⁶ Tâhâ 20/124.

ve "kabz"⁴¹ gibi kelimeler de kullanılmaktadır. Söz konusu kelimelerin bir kısmı fakîr sözcüğüyle eş anlamlı, bir kısmı ona yakın anlamlı, diğer bir kısmı ise bir şekilde onunla ilişkili bulunmaktadır. Ayrıca miskîn sözcüğü de birçok âyette fakîr kavramına yakın olan bir anlamda kullanılmaktadır.⁴² Fakîr ile miskîn kavramları arasındaki farkları ve ekonomik olarak hangisinin daha kötü olduğu, miskîn sözcüğünün inceleneyeceği bölümde ele alınacaktır.

Hiz. Peygamber'in hadislerinde de fakîrlik meselesine ayrıntılı yer verilmiştir. O, hem fakîrliği istenmeyen bir durum olarak görmüş hem de bizzat kendisi onun fitnesinden Yüce Allah'a sığınmıştır.⁴³ Ayrıca fakîrliği Allah verdiğini⁴⁴ ve onun bir imtihan vesilesi olduğunu da söylemiştir.⁴⁵ Aynı zamanda helal ile haram sınırını tanımayan ve her şeyi unutturan fakîrlik gelmeden önce iyi işlerde acele etmeyi de öğütlemiştir.⁴⁶ Hiz. Peygamber, fakîrliğin tehlikelerinden Allah'a sığındığı gibi zenginliğin tehlikesine de dikkat çekmiş, zenginliğin şerrinden Yüce Allah'a sığınmıştır.⁴⁷ Ayrıca zenginliği Allah'ın lütfettiğini⁴⁸ ve onun bir imtihan aracı olduğunu da vurgulamıştır.⁴⁹ Aynı zamanda sınır tanımayan ve azdıran zenginlik gelmeden önce de hayırlı işler yapmak için acele etmeyi tavsiye etmiştir.⁵⁰

³⁷ el-Bakara 2/236.

³⁸ el-Bakara 2/177, 214; Âl-i İmrân 3/134.

³⁹ el-En'am 6/151; el-İsrâ 17/31.

⁴⁰ er-Ra'd 13/26; el-İsrâ 17/30; el-Kasas 28/82; er-Rûm 30/37.

⁴¹ el-Bakara 2/245; et-Tevbe 9/67.

⁴² el-Bakara 2/148; el-İsrâ 17/26; el-Kalem 68/24, el-Hâkka 69/34.

⁴³ Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994), "İstiâze", 32; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-'Arabî, ts.), "Daavât", 77.

⁴⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr, thk. Mustafa Dîb el-Buga (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1422/2001), "Zekât", 26; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-'Arabî, ts.), "Zekât", 17.

⁴⁵ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "İstiâze", 32; Tirmizî, *es-Sünen*, "Daavât", 77.

⁴⁶ Tirmizî, *es-Sünen*, "Zühd", 3.

⁴⁷ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "İstiâze", 32; Tirmizî, *es-Sünen*, "Daavât", 77.

⁴⁸ Buhârî, *Câmi'u's-sahîh*, "Zekât", 26; Müslim, Müslim, "Zekât", 17.

⁴⁹ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "İstiâze", 32; Tirmizî, *es-Sünen*, "Daavât", 77.

⁵⁰ Tirmizî, *es-Sünen*, "Zühd", 3.

Hız. Peygamber'in yukarıdaki hadislerinden fakîrlik ile zenginliğin dinî ve ahlâkî yönünden hem yararları hem de zararları olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Hız. Peygamber üstünlüğün zenginlik ve fakîrlikte değil iman ve takvada olduğunu vurgulamaktadır. Zira fakîrlerin hakir görüldüğü, onlara değer verilmediğı ve ikinci sınıf insan muamelesinin yapıldığı bir dönemde o, her zaman fakîrlerin yanında yer almış ve onlara değer vermiştir. Nitekim Mekke müşrikleri Hız. Peygamber'in fakîr ve kimsesiz sahâbileri tarafından uzaklaştırması halinde kendisiyle görüşebileceklerini söylemişlerdi.⁵¹ Hız. Peygamber ise onların bu isteklerini kabul etmeyerek üstünlüğün, şerefin servet ve makamda değil; iman, takva ve güzel ahlakta olduğunu vurgulayarak inanmış fakîrlerin yanında yer almaya devam etmiştir. Hız. Peygamber'in fakîrleri gözetdiğine, sürekli teselli ettiğine, onlara moral ve değer verdiğine dair şu hadisi vermekle yetineceğiz: "En kötü yemek, zenginlerin davet edilip fakîrlerin çağrılmadığı velime yemeğidir."⁵² Hız. Peygamber'in bu hadisinde asıl anlatılmak istenen; fakîrlerin korunması, yedirilmesi, içirilmesi, ihtiyaçlarının karşılanması, haysiyetleriyle yaşamaları, itilip kakılmaması, horlanması ve haklarının ellerinden alınmamasıdır.

2. Miskîn

Kur'an'da zayıf ve güçsüzlüğü ifâde eden sözcüklerden biri de miskîn kavramıdır. Miskîn sözcüğü "hareket ettikten sonra durmak, ikamet etmek,⁵³ sakin olmak ve susmak"⁵⁴ gibi anlamlara gelen *s-k-n* fiilinden türemiştir. Bu kökün ism-i fâili miskîn şeklinde gelmektedir. Söz konusu kelime sözlükte "hiçbir şeye sahip olmayan,⁵⁵ düşkün, zelil ve âciz"⁵⁶ gibi manalara gelmekte-

⁵¹ el-Kehf 18/28.

⁵² Buhârî, *Câmi 'u's-sahîh*, "Nikâh", 72; Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî İmam Mâlik, *el-Muvatta'*, nşr. Abdüvehhâb Abdüllatif, thk. Muhammed Mustafâ el-E'zamî (y.y.: Müessesetu Zâyid b. Sultân Âl Nihyân, 1382/1962), 8/"Velîme", 2009.

⁵³ İsfahânî, *Müfredât*, 1/487.

⁵⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 13/211.

⁵⁵ İsfahânî, *Müfredât*, 1/487; Mehmet Halil Çiçek, *et-Te'ârîf ve't-te'âbir* (Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2020), 252.

⁵⁶ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmi 'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Beirut: Muessesetu'r-Risâle, 2000), 14/309.

dir. Muhtaçlık, kişiyi hareketsiz hale getirdiğinden ve sürekli başka insanların yardımına muhtaç bıraktığından dolayı yoksullara miskîn denilmektedir.⁵⁷

Miskîn sözcüğü, Kur'ân'da tekil olarak "miskîn" ve "miskînen" şeklinde on bir; çoğul olarak da "mesâkîn" on iki âyette geçmektedir.⁵⁸ Miskîn sözcüğünün yer aldığı âyetlerde onların gözetilmesi ve onlara yardım edilmesi emredilmekte;⁵⁹ sevdiği malı miskînlere verenin erdemli, doğru ve takva sahibi kişiler olduğu vurgulanmaktadır.⁶⁰ Ayrıca Kur'ân'da zekât dışında gönüllü yapılacak iyiliğin miskinlere verilmesi tavsiye edilmekte;⁶¹ cennet nimetlerine ereceklerden ebrârın/iyilerin özellikleri arasında kendileri sevip istedikleri halde miskînleri yedirdikleri beyân edilmekte;⁶² kıtlık gününde yoksulluktan perişan olmuş miskînin doyurulması, sarp yokuşu aşmak şeklinde ifade edilmekte;⁶³ haklarının verilmesi, Allah'ın rızasına ermek isteyenler için en hayırlı amel diye nitelenmekte ve bu infakı yapanların gerçek kurtuluşa erenler olduğuna dikkat çekilmektedir.⁶⁴ Aynı zamanda Kur'ân'da miskînlere sahip çıkmamak, onları doyurmaya teşvik etmemek inanmayanların genel karakterleri arasında zikredilmekte,⁶⁵ bunu yapmanın cehenneme girmeye ve azap görmeye neden olacağına vurgu yapılmaktadır.⁶⁶

Kazandıklarını miskînlerle paylaşmak istemeyen bahçe sahiplerinin başına gelen ibretlik kıssa da Kur'ân'da yer almaktadır.⁶⁷ Bu kıssada bahçe sahipleri, miskînlere yardım etmemek için sabah erkenden gizlice ürün devşirmeye kalkmışlardır. Yüce Allah, onlara büyük bir ders vermek amacıyla bahçenin

⁵⁷ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidi't-tenzîl ve 'uyûni'l-akâvîli fi vücûhi't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdüsselam Şahin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015), 1/219. Candan, Abdurrahman, Kavram Atlası İslam Hukuku I, (Ankara, Gazi Kitabevi, 2020), 98.

⁵⁸ Abdalbâkî, *Mu'cemü'l-müfehres*, 354.

⁵⁹ el-Bakara 2/83; en-Nisâ 4/36.

⁶⁰ el-Bakara 2/177.

⁶¹ el-Bakara 2/215.

⁶² el-İnsân 76/8.

⁶³ el-Beled 90/11-16.

⁶⁴ el-İsrâ 17/26; er-Rûm 30/38.

⁶⁵ el-Fecr 89/18; el-Maûn 107/1-3.

⁶⁶ el-Hâkka 69/34; el-Müddessir 74/44.

⁶⁷ el-Kalem 68/17-32.

ürünlerinden onları yoksun bırakmıştır.⁶⁸ Ayrıca Kur'ân'da masum bir insana iftira etmiş miskînlere bile yapılagelen yardımların kesilmemesi, onların bağışlanması ve hoş görülmesi istenmektedir.⁶⁹ Aynı zamanda varis olmayan miskînler miras taksiminde hazır bulunurlarsa onların da nasiplendirilmesi, gönüllerinin alınarak güzel söz söylenmesi tavsiye edilmektedir.⁷⁰

Mekkî ve Medenî sûrelerin hemen tamamına yayılmış olan ilgili ayetlerde, miskînlerin korunup gözetilmesi, haklarının muhafaza edilip topluma kazandırılması için gerekli tedbirleri aldığına, onların bağışlanmasına, gönüllerinin alınmasına, yapılan yardımların en hayırlı amel ve asıl iyilik olarak nitelendirilmesine; miskînlere yardım edenin erdemli, doğru, muttaki, gerçek kurtuluşa ereceğine ve cennetle nimetleneceğine dair emirlerin olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca miskînlere sahip çıkmayanın, onları doyurmak için gayret göstermeyenin akıbetinin de bahçe sahiplerinin sonucu gibi olabileceği ve cehenneme girmeye sebep olabileceğine de etmektedir.

Yukarıdaki âyetlerden, *miskîn* sözcüğünün fakîr manasına da geldiği anlaşılmaktadır. Ancak zekâtın sarf yerlerini bildiren âyette fakîr ve miskîn sözcükleri birlikte yer almaktadır.⁷¹ Bundan dolayı âlimler, fakîr ve miskîn kavramlarını birbirinden farklı olarak değerlendirmektedir. Bu iki kelimenin aynı anlama geldiğini söyleyenler olmuşsa da âlimlerin çoğu, onları yoksulluk derecesi açısından farklı görmektedir. Her ikisinde de yoksulluk, düşkünlük, muhtaçlık ve zayıflık bulunmaktadır, ancak âlimler birbirlerine yakın birçok tanım yapmaktadır. İbn Abbâs (öl. 68/687), Mücâhid (öl. 103/721), Hasan Basrî (öl. 110/728), Ferrâ (öl. 207/822) ve Taberî (öl. 311/923) gibi bazı âlimler, fakîri "ihtiyaçlarını gizleyen ve dilencilik yapmayan"; miskîni ise "ihtiyaçlarını dilenerek temin eden kimse" olarak tarif etmişlerdir. Hz. Ömer (öl. 23/644) ve İkrime (öl. 104/722) de fakîri "Müslümanların fakîrleri"; miskîni ise "Ehl-i kitabın fakîrleri" şeklinde tanımlamışlardır. Dahhâk (öl. 105/723) fakîri "hicret eden fakîr Müslümanlar"; miskîni ise "hicret etmeyen yoksul Müslüman-

⁶⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Zeki Doğan, *İ'râbu'l- Kur'ân ve Me'âni'l- Kur'ân Açısından Kalem Sûresi ve Tefsiri* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 54-65.

⁶⁹ Nûr 24/22.

⁷⁰ en-Nisâ 4/8.

⁷¹ et-Tevbe 9/60.

lar" olarak tanımlamış, Katâde b. Diâme (öl. 117/735) ise fakîri "Müslüman muhtaçlar"; miskîni ise "bedeni sağlam olan muhtaçlar" şeklinde tarif etmiştir.⁷² Bu konuda mezhep imamı arasında da ihtilaf bulunmaktadır. Her mezhep kendi görüşünü desteklemek ve diğer mezheplerin delillerini tenkit etmek için âyetlerden, hadislerden ve Arap şiirinden birçok örnek vermişlerdir.⁷³ Ancak bütün mezheplerin görüşlerini ve delillerini ele almak çalışmamızın sınırını aşacağından biz burada sadece Hanefî ve Şafiîlerin görüşlerine kısaca temas etmekle yetineceğiz.

Hanefîler fakîr kavramını "zorunlu ihtiyaçlarını karşılayabilecek imkânâ sahip olan ancak gelirleri giderlerini karşılamayan ve nisap miktarı mala sahip olmayan kimse"; miskîni ise "hiçbir geliri ve malı olmadığı için ihtiyaçlarını dilenerek geçinen kimse" olarak tanımlamışlardır. Hanefîlere göre miskîn fakîrden daha muhtaç olduğu için onun durumu fakîrin durumundan daha kötüdür.⁷⁴ Hanefî mezhebinin önde gelen âlimlerden Ebû Yûsuf (öl. 182/798) ve Muhammed'e (öl. 189/805) göre fakîr ile miskîn kelimeleri aynı anlama gelmektedir.⁷⁵ Şafiîler ise fakîr kavramını "kendisine ve bakmakla yükümlü olduğu bireylerin ihtiyaçlarına yetecek kadar malı ile kazancı olmayan kimse"; miskîni ise "kendisine ve bakmakla yükümlü olduğu bireylerin ihtiyaçlarına yetecek kadar kazancı olmadığı gibi sahip olduğu kazançla da zor geçi-

⁷² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 14/305-310; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Mecdî Bâzlûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 2/347-375; Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-'Arabî, 2002), 5/57-58; Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesûd Begâvî, *Meâlimü't-Tenzîl* (Riyad: Dâru Tayyibe, 1997), 2/359-360.

⁷³ Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ûm* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1393), 2/71; Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 3/159; Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989), 3/8; Ebû 'Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-'Arabî, 1420), 16/82-85; Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdunî - İbrâhîm el-Atfîş (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Misriyye, 1964), 8/162-175.

⁷⁴ es-Serahsî, *el-Mebsût*, 3/8-9; Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 3/159; Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Nesefî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiküt-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 1/688.

⁷⁵ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 3/159; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 16/82.

nebilen kişi” olarak tarif etmişlerdir. Dolayısıyla Şafiilere göre fakîr miskinden daha muhtaçtır. Zira fakîrin durumu miskîninin durumundan daha kötüdür.⁷⁶

3. Yetim

Kur’ân’da zayıf ve güçsüzlüğü ifâde eden sözcüklerden bir diğeri de *yetim* kelimesidir. Bu kelime, sözlükte “tek başına kalmak, yalnız olmak” anlamına gelen *yütm* masdârından türemiştir.⁷⁷ Tekil bir kelime olan *yetimin* çoğulu *أيتام*, *يَتَامَى* ve *يَتِيمَةٌ* şeklinde gelmektedir.⁷⁸ Aslında söz konusu sözcük, çeşitli nesnelere tekliğini ifâde etmek için kullanılır. Nitekim Araplar bu anlamda “eşi benzeri olmayan inciyi, incinin kaynağı mercandan kopmasını” ifâde etmek için

درة يتيمة tabirini kullanmışlardır. Ayrıca “diğer evlerden kopuk olan eve, öncesinde ve sonrasında şiir olmayan mısraya” *بيت يتيم* deyimini de tek başına kalma anlamında kullanmışlardır.⁷⁹ Bu sözlük anlamından hareketle ergenlik çağına ulaşmadan önce babasını kaybedene “yetim”,⁸⁰ annesini kaybedene “‘aciyy”, hem babasını hem de annesini kaybedene ise “latim” denilir.⁸¹ Türkçe’de ise babasını kaybeden çocuğa “yetim”;⁸² annesi ölmüş olan çocuğa da “öksüz” denilir.⁸³

⁷⁶ Şâfiî, *el-Üm*, 2/71; Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 3/159; es-Serahsî, *el-Mebsût*, 3/8; Râzî, *Mefâtilu’l-gayb*, 16/82-85; Kurtubî, *el-Câmi’u li ahkâmi’l-Kur’ân*, 8/168-175.

⁷⁷ Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî, *Muhtârü’s-Sihâh*, thk. Mahmûd Hâtr (Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1995), 745; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, 12/645; Ebû’l-Feyd Muhammed b. Muhammed b. ‘Abdurrezâk el-Hüseynî Zebîdî el-Murtadâ, *Tâcu’l-‘arûs min cevâhîri’l-Kâmûs* (b.y.: Dâru’l-Hidâye, ts.), 34/134.

⁷⁸ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, 12/645.

⁷⁹ İsfahânî, *Müfredât*, 2/544.

⁸⁰ Ferâhîdî, *Kitâbu’l-‘Ayn*, 8/140; İsfahânî, *Müfredât*, 2/544; Râzî, *Muhtârü’s-Sihâh*, 745; Curcânî, *Ta’rifât*, 254; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, 12/645; Zebîdî, *Tâcu’l-‘arûs min cevâhîri’l-Kâmûs*, 34/134.

⁸¹ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, 12/645; Zebîdî, *Tâcu’l-‘arûs min cevâhîri’l-Kâmûs*, 34/134.

⁸² Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük* (b.y.: İz Yayıncılık, 1996), 1144.

⁸³ Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, 874; Arı, “Yetim”, 501-503.

Yetim sözcüğü, Kur'ân'da on iki farklı sûrede, yirmi iki âyette yirmi üç defa geçmektedir. Beş âyette "yetîm", üç âyette "yetîmen", bir âyette "yetîmeyni" ve on dört âyette ise "yetâmâ" şeklindedir.⁸⁴

Kur'ân-ı Kerîm'de kişiler arasında güven ve kardeşlik hislerini pekiştiren, toplumsal yapıyı güçlendiren, toplumdaki güveni artıran ve sosyal dokuyu sağlamlaştıran birçok temel ilke bulunmaktadır.⁸⁵ Bu temel ilkelerinden biri yetimin korunup gözetilmesi ve erdemli bir hayat sürmesinin sağlanmasıdır. Nüzûl döneminin ilk yıllarından itibaren Kur'ân'da, yetimlerin yetiştirilmesine, haklarının gözetilmesine ve onurlarının korunmasına yönelik birçok hüküm bulunmaktadır. Yetim kavramının yer aldığı âyetlerde yetimlere adaletle davranılmasına,⁸⁶ evlenme yaşına gelip mallarını akılcıca kullanma yeteneğine ulaştıklarında şahitler huzurunda mallarının kendilerine teslim edilmesine,⁸⁷ mehirlerinin verilmesine,⁸⁸ mallarını almak için yetimlerle evlenip onlara haksızlık yapılmamasına,⁸⁹ mallarının korunup gözetilmesine dikkat çekilmekte;⁹⁰ farz infak dışındaki iyiliğin yetimlere verilmesi tavsiye edilmekte;⁹¹ sevdiği yemeği yetimlere ikram edenlerin cennet nimetlerinden istifade edebilecekleri beyân edilmekte;⁹² sevdiği malı yetimlere verenler erdemli, doğru ve muttaki kişi olarak nitelenmekte;⁹³ açlık gününde akraba olan yetimin doyurulması, sarp yolu aşmak olarak ifâde edilmektedir.⁹⁴ Ayrıca Kur'ân'da savaş ile elde edilen hem ganimetten⁹⁵ hem de savaşız elde edilen feyden⁹⁶ yetimlere pay ayrıldığı bildirilmektedir. Aynı zamanda Kur'ân'da, Yüce Allah'ın verdiği

⁸⁴ Abdalbâkî, *Mu'cemü'l-müfehres*, 770.

⁸⁵ Mehmet Halil Çiçek, *Farklı Kültürlerin Birlikte Yaşama Formülü* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2008), 13-14; Mehmet Zeki Doğan, "Kur'ân'ın İnanmayanlara Sunduğu Haklar", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (25 Aralık 2020), 69.

⁸⁶ en-Nisâ 4/3.

⁸⁷ en-Nisâ 4/6.

⁸⁸ en-Nisâ 4/127.

⁸⁹ en-Nisâ 4/127.

⁹⁰ en-Nisâ 4/2, 6, 10; el-İsrâ 17/34; el-Kehf 18/82.

⁹¹ el-Bakara 2/215.

⁹² el-İnsân 76/8.

⁹³ el-Bakara 2/177.

⁹⁴ el-Beled 90/11-16.

⁹⁵ el-Enfâl 8/41.

⁹⁶ el-Haşr 59/7.

nimetleri yetimlere ikram etmemek, onlara karşı ilgisiz davranmak,⁹⁷ kötü muamelede bulunmak,⁹⁸ onları itip kakmak ve küçümsemek kınanmakta;⁹⁹ yetim malının yenilmesi büyük günahlardan sayılmakta;¹⁰⁰ mallarını haksız yere yiyenlerin karınlarını ateşle dolduracakları ve aevli bir ateşe girecekleri bildirilmektedir.¹⁰¹

Yetimliği bizzat yaşamış olan ve yetimliğin bütün sıkıntılarını ruhunda hisseden Hz. Peygamber de yetimlerin hukuku üzerinde önemle durmuştur. Nitekim Hz. Peygamber hayatı boyunca yetimlerin yanında yer almış, haklarının titizlikle korunup gözetilmesine çok önem vermiş ve haklarını yemekten herkesi şiddetli bir şekilde sakındırmıştır.¹⁰² Ayrıca yetimlerin bakımını bizzat üstlenen Hz. Peygamber,¹⁰³ yetime sahip çıkanın cennette kendisiyle beraber olacağına,¹⁰⁴ affedilmeyecek bir suç işlemediği takdirde Allah'ın mutlaka yetimi doyuracağını cennete koyacağına,¹⁰⁵ Allah rızası için yetimin başını okşayan kişinin, elinin değdiği her saç teline karşılık sevap alacağına,¹⁰⁶ içinde yetime iyi davranılan evin en hayırlı ev olduğuna¹⁰⁷ ve kalbinin yumuşamasını isteyen kişiye de yetimin başını okşamasını tavsiye etmiştir.¹⁰⁸ Aynı zamanda o yetimlere kötü davrananları şiddetli bir şekilde uyarılmış;¹⁰⁹ mallarını haksız yere yemeyi de helak edici yedi büyük günahlardan biri saymış¹¹⁰ ve içinde yetime kötü muamelede bulunan evi, en hayırsız ev olarak nitelemiştir.¹¹¹

⁹⁷ el-Fecr 89/17.

⁹⁸ ed-Duhâ 93/9.

⁹⁹ el-Maûn 107/2.

¹⁰⁰ en-Nisâ 4/6.

¹⁰¹ en-Nisâ 4/10.

¹⁰² Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuad Abdalbâki (Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.s.), "Edeb", 6.

¹⁰³ Müslim, *Müslim*, "Cum'a", 43.

¹⁰⁴ Müslim, *Müslim*, "Zühd", 42.

¹⁰⁵ Tirmizî, *es-Sünen*, "Birr", 14.

¹⁰⁶ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb b. Muharrem el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999), 36/476.

¹⁰⁷ İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*, "Edeb", 6.

¹⁰⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 13/21.

¹⁰⁹ İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*, "Edeb", 6.

¹¹⁰ Buhârî, *Câmi 'u's-sahîh*, "Vasâya", 24; Müslim, *Müslim*, "İman", 145; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Vasâya", 10.

¹¹¹ İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*, "Edeb", 6.

Yukarıdaki âyet ve hadislerinden İslâm'ın, toplumun en güçsüz kesimlerinden biri olan yetimlerin yedirilmesi, içirilmesi, evlendirilmesi, ihtiyaçlarının karşılanması, onurlu bir hayat yaşaması ve bütün haklarının korunması üzerinde ısrarla durduğu görülmektedir. Ayrıca yetimlere yapılan iyiliklerin günahların bağışlanmasına, kalbin yumuşamasına ve cennete girmeye vesile olacağı da anlaşılmaktadır. Aynı zamanda yetimlerin itilip kakılması, horlanması, haklarının ve mallarının haksız bir şekilde ellerinden alınması dakinanmaktadır.

4. Köle

Köle sözcüğü de zayıf ve güçsüzlüğü ifâde eder. Eski çağlardan beri yüzünde ekonomik, sosyal ve hukuk yönünden hür insanlara göre daha aşağı bir statüye sahip olan köle sınıfını ifâde etmek için birçok kelime kullanılmıştır. Bu sınıfın erkek köleleri "‘abd",¹¹² "rakîk",¹¹³ "rakabe" ve "mendlük";¹¹⁴ kadın köleleri ise "câriye",¹¹⁵ "eme" ve "mendlûke" gibi kavramlarla ifade edilmiştir.¹¹⁶

Kur'an'da köle anlamına gelen birçok kelime bulunmaktadır.¹¹⁷ Bunların başında erkek köleyi ifâde eden "‘abd" sözcüğü gelmektedir. "‘Abd" kelimesinin kökünden türemiş olan ibadet ile ubûdiyyet mefhumunda kulluk ve itaat anlamı da vardır. Zira kişi Allah'a kulluk ve itaat ediyorsa buna ibadet denir. Bu şekilde Allah'a ibadet edene ise 'abd/kul, yani hür insan denir. Kişi Allah dışında başka bir şeye ibadet veya itaat ediyorsa, buna köle denir.¹¹⁸

"‘Abd" sözcüğü Kur'an'da dört farklı anlama gelmektedir. Bu manalardan biri o günün şartlarında alınıp satılabilen köledir. Söz konusu sözcük, köle anlamında Kur'an'da dört defa geçmektedir.¹¹⁹ Öldürülenler hakkında

¹¹² Ferâhîdî, *Kitâbu'l-‘Ayn*, 2/48.

¹¹³ Ebû Hansur Muhammed b. Ahmed Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, thk. Muhammed 'Ûd Murra' b (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türasi'l-‘Arabî, 2001), 8/230.

¹¹⁴ Râzî, *Muhtârü's-Sihâh*, 267.

¹¹⁵ İbrâhîm Mustafâ vd., *el-Mu'cemü'l-vasîf* (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1972), 1/119.

¹¹⁶ Hamîdullah, "Abd", 1/57.

¹¹⁷ el-Bakara 2/221; en-Nisâ 4/3; Nûr 24/32; el-Mâide 5/89; et-Tevbe 9/60.

¹¹⁸ Hamîdullah, "Abd", 1/57.

¹¹⁹ el-Bakara 2/ 2/178, 221; en-Nahl 16/75; Nûr 24/32.

kıyasın gerekli olduğunu ifâde eden *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ* “*Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında kıyas size farz kılındı. Hüre hür, köleye köle...*”¹²⁰ âyetinde “‘abd” sözcüğü köle anlamında kullanılmıştır.

“‘Abd” sözcüğünün Kur’ân’daki manalarından biri de yaratılış itibariyle kuldur. Bu da sadece Allah’a özgüdür. Yüce Allah şu sözüyle bütün varlıkların kendi kulları olduğuna dikkat çekmektedir:

إِنَّ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا “*Göklerde ve yerde olan herkes, Rahmân’a kul olarak gelecektir.*”¹²¹

“‘Abd” sözcüğü Kur’ân’da ibadet ve hizmet eden anlamında da kullanılmıştır.¹²² Hz. Eyyûb’un Allah’a samimi bir şekilde ibadet ettiğini vurgulayan *وَأَذْكُرُ عَبْدَنَا أَيُّوبَ* “*Kulumuz Eyyûb’u da an...*”¹²³ âyetinde “‘abd” sözcüğü Allah’ın samimi kulu anlamında kullanılmıştır.

Kur’ân’da, dünya ve dünya malına kul olma anlamına gelebilecek şu ayet de oldukça dikkat çekicidir. *أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ* “*Hevasını ilâh edineni görmedin mi?...*”¹²⁴ âyetinde ifâde edildiği üzere kişi rabbine değil, nefsinin arzusuna uymuş; dolayısıyla dünya ve onun geçici menfaatine kul olmuştur.

Kur’ân’da kadın köle/cariye anlamına gelen “eme”¹²⁵ ve çoğulu “imâ” sözcükleri de iki defa geçmektedir.¹²⁶ Ayrıca Kur’ân’da kadın köle manasına

¹²⁰ el-Bakara 2/178.

¹²¹ Meryem 19/93.

¹²² Geniş bilgi için bkz. Karakuş, Abdulkadir. *İbadet Esaslarıyla İlgili Kur’an Kavramları*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021. 13-26.

¹²³ Sâd 38/41.

¹²⁴ el-Câsiye 45/23.

¹²⁵ Muhammed Cemâluddîn Kâsimî, *Mehâsinu’t-te’vîl*, thk. Muhammed Bâsil (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1418), 2/116; Muhammed Tâhir İbn ‘Aşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr* (Beyrut: Mûessesetü’t-Târih, t.s.), 2/361.

¹²⁶ el-Bakara 2/221; Nûr 24/32.

gelen *مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ* "elinizin sahip olduğu",¹²⁷ *مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ* "elinizin sahip olduğu",¹²⁸ *مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ* "ellerinin sahip olduğu",¹²⁹ ve *مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ* "ellerinin sahip olduğu",¹³⁰ terkip halindeki ifâdeler de on üç defa yer almaktadır. Aynı zamanda hem kadın hem de erkek köle anlamına gelen "rakabe" sözcüğü dört sûrede altı;¹³¹ "rikâb" kelimesi de Kur'ân'da üç defa geçmektedir.¹³²

Kölelik sistemi, eski medeniyetlerden beri yeryüzünde yaygın olarak devam eden bir olguydu. Nüzûl döneminde de sosyal bir olgu olarak var olan kölelik, Kur'ân'ın ne öngördüğü ne de teşvik ettiği bir sistemdir. Kur'ân, sosyal bir gerçeklik olan kölelik sistemini tamamen kaldırmamış, ancak bu sistemin sun'î kaynaklarını kaldırmış, mevcut kölelerin durumunu iyileştirmiş ve tedricî tedbirlerle onu tasfiye etmek için hem devleti hem de Müslümanları köleliği bitirmeye teşvik etmektedir. Bu amaçla, Yüce Allah'a yakınlaşma vesilesi sayarak Müslümanları daima köleleri âzat etmeyi öğütlemekte¹³³ ve köle âzat etmeyi sarp yokuşu aşmak olarak tanımlamaktadır.¹³⁴ Ayrıca Kur'ân, kölelik sistemini sona erdirmek için hatâen adam öldürmek,¹³⁵ yemini yerine getirmemek¹³⁶ ve zihâr yapmak¹³⁷ gibi suç ve günahları işleyenlere keffâret olarak köleleri âzat etmeyi dinî bir zorunluluk haline getirmektedir. Köleleri mükâtebe yoluyla âzat etmek¹³⁸ ve devlet gelirlerinin bir kısmını onlara tahsis etmek¹³⁹ gibi bazı durumlarda da köleleri âzat etmeyi tavsiye etmektedir. Aynı zamanda Kur'ân, anne-baba ve akraba ile birlikte kölelere de iyilik etmeyi

¹²⁷ el-Ahzâb 33/50, 52.

¹²⁸ en-Nisâ 4/3, 24, 25, 35, 36; Nûr 24/33; er-Rûm 30/38.

¹²⁹ en-Nahl 16/71; el-Mü'minûn 23/6; el-Ahzâb 33/50; el-Meâric 70/30.

¹³⁰ Nûr 24/31; el-Ahzâb 33/55.

¹³¹ en-Nisâ 4/92; el-Mâide 5/89; el-Mücâdele 58/3; el-Beled 90/13.

¹³² el-Bakara 2/177; et-Tevbe 9/60; Muhammed 47/4.

¹³³ el-Bakara 2/177.

¹³⁴ el-Beled 90/11-16.

¹³⁵ en-Nisâ 4/92.

¹³⁶ el-Mâide 5/89.

¹³⁷ el-Mücâdele 58/3.

¹³⁸ Nûr 24/33.

¹³⁹ et-Tevbe 9/60.

emretmekte;¹⁴⁰ onların da hür insanlar gibi evlenme hakkına sahip olduğunu vurgulamaktadır.¹⁴¹

Kölelere karşı alçak gönüllü olan Hz. Peygamber'in hadislerinde de kölelik meselesine ayrıntılı bir şekilde yer verilmiştir. Nitekim Hz. Peygamber ölüm döşeğindeki tavsiyesinde bile kölelerin haklarının titizlikle korunup gözetilmesine çok önem vermiş; onlara insanca muamele edilmesini ısrarla tavsiye etmiş ve haklarını yemekten herkesi şiddetli bir şekilde sakındırmıştır.¹⁴² Bu amaçla Hz. Peygamber, kölelerin müminlerin kardeşleri olduğunu vurgulayarak onlara iyi muamelede bulunmayı, kişinin yediğinden yedirmeyi ve giydiğinden giydirmeyi emretmiş; onlara kötü söz söylemeyi, hakaret etmeyi, anne babaları sebebiyle onları kınamayı ve güç yetiremeyecek şeyleri onlara yüklemeyi yasaklamıştır.¹⁴³ Ayrıca kölelere karşı büyük bir tevâzuya sahip olan Hz. Peygamber,¹⁴⁴ köleleri âzat etmeyi en faziletli işlerden saymış¹⁴⁵ ve onları âzat edenlerin cehennemden kurtulup cennete gireceklerine dikkat çekmiştir.¹⁴⁶

Görüldüğü gibi Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in, toplumda sosyal ve ekonomik birçok yönden durumu zayıf olan kölelerin hakkını titizlikle koruyup gözetmeyi, kölelere iyi muameleyi, merhametle davranmayı, yediğinden yedirmeyi ve giydiğinden giydirmeyi emretmesi; onlara kötü söz söylemeyi, hakaret etmeyi, güç yetiremeyecek yükleri yüklemeyi, onları dövmeyi şiddetli bir şekilde yasaklaması gibi hukukî düzenlemeler, zamanla kölelik sisteminin ortadan kalkmasına zemin hazırlamıştır.

5. Müstaz'af

Müstaz'af sözcüğü de Kur'an'da zayıf ve güçsüzlüğü ifâde eden bir diğer kavramdır. Kuvvet sözcüğünün zıddı olan "da'f" veya "du'f" kökünden tü-

140 en-Nisâ 4/36.

141 Nûr 24/32.

142 Ebû Dâvûd, es-Sünen, "Edeb", 124; İbn Mâce, Sünen-i İbn Mâce, "Vasâyâ", 22.

143 Müslim, Müslim, "Eymân", 40; Ebû Dâvûd, es-Sünen, "Edeb", 124; Tirmizî, es-Sünen, "Birr", 29.

144 Buhârî, Câmi'u's-sahih, "Edeb", 61; İbn Mâce, Sünen-i İbn Mâce, "Zühd", 16.

145 Müslim, Müslim, "İmân", 136; İbn Mâce, Sünen-i İbn Mâce, "Itk", 4.

146 Buhârî, Câmi'u's-sahih, "Keffârât", 5; Müslim, Müslim, "İmân", 136.

reyen ve "istif'âl" kalıbından bir sıfat olan müstaz'af kelimesi, "ezilen, zayıf ve aciz bırakılan" demektir.¹⁴⁷ Bu kavramın esas anlamı zayıflık ve güçsüzlüktür. Bundan dolayı güçsüz, kolay kırılan ve dayanıksız olan her şey, zayıf olarak nitelenebilmektedir. Zayıflık ise hem akılda hem bedende hem de hâl/düşünce de olabilmektedir.¹⁴⁸

D- 'a-f fiili ve türevleri Kur'ân-ı Kerîm'de toplam elli iki defa geçmektedir.¹⁴⁹ Müstaz'af kelimesi ise üç defa "el-müstad'afîn",¹⁵⁰ bir yerde "müstad'afîn"¹⁵¹ bir yerde de "el-müstad'afûn" olarak geçmektedir.¹⁵²

Müstaz'af kelimesi Kur'ân'da zayıf ve güçsüz olan İsrailoğulları'nın, büyüklük taslayan Firavun ve ordusunun topraklarına varis olduklarını haber vermektedir.¹⁵³ Ayrıca müstaz'af sözcüğü Kur'ân'da hicret etme imkânı bulamayan müminlerin, imanlarından dolayı müşrikler tarafından ezilen, çeşitli işkencelere maruz kalan çaresiz erkek, kadın ve çocukları ifade etmek için kullanılmaktadır. Yüce Allah, müşriklerin zulüm ve baskıları altında yaşamak zorunda kalan söz konusu müstaz'afı kurtarmak için Müslümanları savaşa teşvik etmektedir.¹⁵⁴ Aynı zamanda merhametsiz velilerin eline düşen ve hakkını korumaktan âciz kalan çaresiz erkek çocuklar da Kur'ân'da müstaz'af olarak belirtilmektedir.¹⁵⁵ Hicret etme imkânları olduğu halde inanmayanlarla birlikte yaşamayı tercih edenleri ifade etmek için de Kur'ân'da müstaz'af kelimesi kullanılmaktadır. Müşriklerle birlikte zillet ve zaaf içinde yaşamayı tercih edenler Kur'ân'da "kendilerine yazık edenler olarak" kınanmaktadır.¹⁵⁶ Zira elinde hicret etme imkânı varken inanmayanlar arasında yaşamak; onların baskılarına ve hakaretlerine razı olmak; Müslümanlara karşı savaş-

¹⁴⁷ Ferâhidî, *Kitâbu'l-'Ayn*, 1/281-282; Ebî Hüseyin 'Ahmed b. Zekeriyâ İbn Fâris, *Meşkâ'yîsi'l-luğa*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (y.y.: İtihâdu'l-Kitâbi'l-'Arab, 2002), 1/326; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 9/203.

¹⁴⁸ Ferâhidî, *Kitâbu'l-'Ayn*, 2/281; İsfahânî, *Müfredât*, 2/10.

¹⁴⁹ Abdalbâkî, *Mu'cemü'l-müfehres*, 420-421.

¹⁵⁰ en-Nisâ 4/75, 98, 127.

¹⁵¹ en-Nisâ 4/97.

¹⁵² el-Enfâl 8/26.

¹⁵³ el-A'râf 7/137; el-Kasas 28/5.

¹⁵⁴ en-Nisâ 4/75.

¹⁵⁵ en-Nisâ 4/127.

¹⁵⁶ en-Nisâ 4/97.

mak, onların düşüncelerini benimsemek demektir. Müslümanların hicretten önce zayıf ve güçsüz olduğuna dikkat çekmek için de müstaz‘af sözcüğü Kur‘ân‘da yer almaktadır. Müslümanlar Mekke‘de inanmayanlara karşı koyacak güç ve kuvvete sahip olmadıkları için müstaz‘af bir konumdaydılar. Ancak Bedir savaşından sonra Yüce Allah, inanları güvenli bir şehirde barındırmış, temiz şeylerle rızıklandırmış ve yardımıyla onları desteklemiştir. Böyle Müslümanlar, Yüce Allah‘ın yardımıyla müstaz‘af kimliğinden kurtulmuşlardır.¹⁵⁷

Kur‘ân‘da müstaz‘af kavramıyla yakın ve zıt anlamlı olan bazı sözcükler de yer almaktadır. “Başkasından kopuk olan topluluk” anlamına gelen¹⁵⁸ “şirzime” kelimesi müstaz‘af kelimesiyle yakın anlamlı olarak geçmektedir.¹⁵⁹ Ayrıca “en düşkün, ayak takımı, bayağı kimseler” anlamına gelen “erzel” sözcüğü¹⁶⁰ de Kur‘ân‘da müstaz‘af kavramıyla yakın anlamda yer almaktadır.¹⁶¹ Yine “insanın sahip olmadığı bir şeyle kendini övmesi, büyüklük taslaması, kendini mal ve kuvvetiyle üstün görmesi”¹⁶² gibi anlamlara gelen “mütekebbir”¹⁶³ ve “nimet içinde bolluk, rahatlık ve genişlik” manasına gelen¹⁶⁴ “mütref”¹⁶⁵ “sözcükleri ise müstaz‘af kavramının zıt anlamlısı olarak geçmektedir.

Müstaz‘af kavramı Hz. Peygamber‘in hadislerinde de yer almaktadır. Nitekim Hz. Peygamber, toplumda zayıf düşürülen, hakir görülen ve küçümse- nen müstaz‘afların kurtarılmasını kendine bir vazife görmüştür. Bu amaçla Hz. Peygamber, Taif‘ten üzgün bir şekilde dönerken yapmış olduğu “Allahım! Sen benim Rabbimsin, Senden başka ilâh yoktur. Sen müstaz‘afların Rabbisin. Benim de Rabbimsin. Beni kime bıraktın?...”¹⁶⁶ duasında, kendisini de müstaz‘aflardan saymıştır. Ayrıca Hz. Peygamber, Velîd b. Velîd, Seleme

¹⁵⁷ el-Enfâl 8/26.

¹⁵⁸ İsfahânî, *Müfredât*, 1531.

¹⁵⁹ eş-Suarâ 26/54.

¹⁶⁰ Ferâhîdî, *Kitâbu‘l-‘Ayn*, 8/180; İsfahânî, *Müfredât*, 1/397.

¹⁶¹ Hûd 11/27; eş-Suarâ 26/111.

¹⁶² İsfahânî, *Müfredât*, 2/278.

¹⁶³ el-Bakara 2/34, 87; Fâtır 35/43; Fussilet 41/15; el-Ahkâf 46/20; Nûh 71/7.

¹⁶⁴ Ferâhîdî, *Kitâbu‘l-‘Ayn*, 8/114.

¹⁶⁵ Hûd 11/116; el-Enbiyâ 21/13; el-Mü‘minûn 23/33, 64.

¹⁶⁶ Mûsâ Şahîn Lâşin, *Fethu‘l-mun‘im şerhi Sahîhi Müslim* (y.y.: Dâru‘ş-Şurûk, 2002), 7/310.

b. Hişâm, ‘Ayyâş b. Ebî Rabi‘a ve Mekke’deki diğer müstaz‘afların kurtulması için dua etmiştir.¹⁶⁷ Aynı zamanda Hz. Peygamber, Ebû Cendel¹⁶⁸ ve Ebû Besîr’e sabretmelerini tavsiye ederken de müstaz‘af kavramına yer vermiştir.¹⁶⁹

Yukarıdaki bütün âyet ve hadislerden, ezilen, sömürülen, hor görülen ve hakları ellerinden alınan bütün müstaz‘afların korunması için Kur’an ve hadislerin, Müslümanları sorumlu tuttuğu görülmektedir. Ayrıca kavmi içerisinde dışlanan, küçük düşürülen ve çeşitli eziyetlere maruz kalan müstaz‘aflardan da dinlerini rahatça yaşayabilecekleri bir yere hicret etmeleri; inandıkları değerler için müstekbirlere karşı direnmeleri, İslâmî bir duruş sergilemeleri istenmektedir. Aynı zamanda hicret etme imkânları olduğu halde dünyevî bazı çıkar ve zaaflarından dolayı hicret etmeyen; inanmayanların değer yargılarını ve anlayışlarını benimseyen; müstekbirlere karşı bir tavır ve duruş ortaya koymayan; zalimlerin zulmüne rıza gösteren ve onların haksızlıklarına ses çıkarmayan; fesat ve bozgunculuğun hâkim olduğu bir toplumda yaşamayı tercih eden; bu gidişattan memnun olan; din ve değerleri adına herhangi bir kaygısı olmayan işbirlikçi müstaz‘afların da uyarıldığı anlaşılmaktadır.

Sonuç

İnsanlar arası ilişkileri hak, adalet, eşitlik, fazilet ve merhamet gibi evrensel ilkeler üzerinde inşa edilmesini emreden Kur’an, her insanı değerli bir varlık olarak görür. Kur’an’ın insanlara ne kadar değer verdiğini daha iyi anlayabilmek için onun toplumdaki zayıf ve güçsüzlere verdiği değere bakmak gerekir. Zira Kur’an’ın, toplumun en zayıf kesimlerine din, ırk, cinsiyet ve sosyal statü gibi beşerî özellikleri ölçüt yapmaksızın değer vermesi bunun açık bir delilidir. Bu anlamda Kur’an, toplumda güçlünün eliyle ezilen, hor görülen, onurları hiçe sayılan ve çeşitli işkencelere maruz kalan güçsüz insanların onurlu bir şekilde yaşamalarını sağlamak; hak ve hukuklarını muhafaza etmek; yaşam standartlarını ve sosyal seviyelerini yükseltmek amacıyla asırlar

¹⁶⁷ Buhârî, *Câmi‘u’s-sahîh*, “Deavât”, 58; Müslim, *Müslim*, “Mesâcid”, 54.

¹⁶⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 31/219.

¹⁶⁹ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Beyhakî, *Sünenü’l-Beyhekî el-kübrâ*, thk. Muhammed ‘Abdulkâdir ‘Atâ (y.y.: Mektebetu Dâru’l-Bâz, 1994), 9/227.

önce çeşitli düzenleme ve müeyyideler getirerek çok boyutlu olan bu problemi çözüme kavuşturmaya yönelik adımlar atmıştır.

Kur'ân, hem toplumdaki zayıf ve güçsüzlere hem de diğer Müslümanlara birtakım görevler yüklemektedir. Kur'ân, zayıf ve güçsüzlerden inandıkları değerler için mücadele etmelerini; küfre ve zulme karşı direnip sabretmelerini beklemektedir. Ayrıca evrensel bir himaye ve barındırma anlayışını yerleştirmek maksadıyla, dünyanın dört bir tarafında din, dil, ırk ve mezhep farkı gözetmeksizin hakları ellerinden alınan, ezilen, sömürülen ve hor görülen güçsüzlerin korunmasından da bütün Müslümanları sorumlu tutmaktadır. Bu yüzden ki Kur'ân, yeryüzünde var olan haksızlıkların, ıstırapların, adaletsizliklerin, açlıkların, susuzlukların ve dökülen kanların durdurulmasını Müslümanlardan istemektedir.

Ahlâkî, siyasi, ekonomik ve kültürel vb. birçok boyutlu bir problem olan zayıf ile güçsüzlerin sorununun çözümüne yönelik Kur'ân'ın ortaya koyduğu temel prensiplerin ve Hz. Peygamber'in döneminde tatbik edilen uygulamaların büyük önem taşıdığı ortadadır. Zira İslâm, bireyler arasındaki adil gelir dağılımını ve sosyal adalet sistemini gerçekleştirmek; güçsüzlerin problemini bertaraf etmek için çeşitli yöntemler ve pratik öneriler sunmaktadır. İslâm'ın uyguladığı önemli önerilerinden biri de zekât, sadaka, infak ve her türlü kefarete gibi maddî yardımlarla zayıf ve güçsüzlerin desteklenmesidir. İslâm'ın toplumda mağdur edilen güçsüzlerin problemini çözüme uyguladığı metotlardan bir diğeri de onların manevî olarak desteklenmesidir. Nitekim İslâm, üstünlüğün güç, kuvvet, zenginlik ve fakîrlikte değil; iman ve takvada olduğunu vurgulamaktadır. Bundan dolayı Hz. Peygamber de toplumda ikinci sınıf insan muamelesi gören fakîr, miskîn, yetim, köle ve müstaz'afaların yanında her zaman yer almış; onları maddî ve manevî olarak desteklemiştir. Ayrıca İslâm, devlet gelirlerinin bir kısmını müstahak olan insanlara tahsis etmek, insanların israftan kaçınmalarını öğütlemek, inananların kardeş olduğunu ve birbirlerinin dertleriyle dertlenmeleri gerektiğini bildirmek; akrabalık ve komşuluk ilişkileriyle güçsüzlere gerekli yardımın yapılmasını emretmek gibi çeşitli yöntemlerle toplumdaki güçsüzlerin sorunlarını çözüme çalışmıştır.

Kaynakça

- Abdübâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li alfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-'Arabî, ts.
- Ağırman, Cemal. "Fert ve Toplumun Yetim ve Öksüzlere Karşı Sorumlulukları". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/2 (2007), 9-43.
- Ağırman, Mustafa. "Hz. Peygamber'in Evindeki Yetimler". *Siyer Araştırmaları Dergisi* 7 (2020), 155-158.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb b. Muharrem el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999.
- Akdemir, Hikmet. "Kur'ân ve Sünnet Ekseninde Kölelerin Hadim Edilmesine Yaklaşımı". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/21 (2009), 29-39.
- Aktaş, Beytullah. "Zekâtın Harcama Kalemlerinden Fakîr ve Miskin Kavramlarının Kur'ân Bağlamında Yeniden Tanımlanması". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Şanlıurfa* 20/33 (2015), 106-129.
- Altuntaş, Abdurrahman. "Kur'an'ı Kerim'de Müstaz'af Kavramı". *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 11/5 (2016), 533-566.
- Arı, Abdüsselam. "Yetim". *DİA*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013, 43/501-503.
- Baran, Şafak. *Felsefenin Gözüyle Kuran'da Kölelik ve Câriyelik*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Begâvî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesûd. *Meâlimü't-Tenzîl*. 4 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 1997.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî. *Sünenü'l-Beyhekî el-kübrâ*. thk. Muhammed 'Abdulkâdir 'Atâ. 10 Cilt. y.y.: Mektebetu Dâru'l-Bâz, 1994.
- Boz, Mehmet Naim. "Kur'an ve Hadis Ekseninde Yetime Bakış". *Dini Araştırmalar Dergisi* 23/57 (2020), 232-250.

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi 'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Zühêyr b. Nasr. thk. Mustafa Dîb el- Buga. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1422/2001.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Abdüsselâm Muhammed Ali Şahin. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Curcânî, Şerif. *et-Ta'rifât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013.
- Çiçek, Mehmet Halil. *et-Te'ârîfü ve't-te'âbiru*. Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2020.
- Çiçek, Mehmet Halil. *Farklı Kültürlerin Birlikte Yaşama Formülü*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2. Basım., 2008.
- Doğan, İshak - Ali, Öge. "Dildeki Anlam Genişlemelerinin Bazı Kur'ânî Kavramların Anlaşılmasına Etkisi: Mustaz'af Kelimesi Örneği". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/1 (2021), 495-516.
- Doğan, Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. İz Yayıncılık, 1996.
- Doğan, Mehmet Zeki. *İ'râbu'l- Kur'ân ve Me'âni'l- Kur'ân Açısından Kalem Sûresi ve Tefsiri*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Doğan, Mehmet Zeki. "Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Muhammed Dışındaki Peygamberlere Yapılan Uyarıların Analizi". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (25 Haziran 2021), 102-135. <https://doi.org/10.32950/rteuifd.908039>
- Doğan, Mehmet Zeki. *Kur'ân'ın Bilimsel İ'câzı*. İstanbul: Hiper Yayın, 2021.
- Doğan, Mehmet Zeki. "Kur'ân'ın İnanmayanlara Sunduğu Haklar". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (25 Aralık 2020), 68-86. <https://doi.org/10.34085/buifd.780891>
- Duman, Mehmet Zeki. "İslam'ın Köle ve Cariye Sorununa Yaklaşımı". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2011), 1-54.
- Düzgün, Şaban Ali. "Özgürleştirici ya da Köleleştirici Güç Olarak Din". *Yetkin Düşünce* 1/1 (2018), 150-154.

- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994.
- Ertuç, Hüseyin. "İslam Hukukunda Yetimlerin Hukuki Statüsü". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2009), 125-150.
- Eskicioğlu, Osman. "Fakir". *DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995, 12/129-131.
- Ezherî, Ebû Hansur Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luğa*. thk. Muhammed 'Üd Murra'b. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-'Arabî, 2001.
- Ferâhîdî, Ebî 'Abdurrahmân Hâlıl b. Ahmed. *Kitâbu'l-'Ayn*. ed. Mehdî el-Mehzûmî - İbrâhîm es-Sâmirâî. 8 Cilt. b.y.: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Hamîdullah, Muhammed. "Abd". *DİA*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988, 1/57-58.
- Hatalmuş, Ali. *Erken Dönem İslam Tarihinde Kölelik ve Cariyelik (Hz. Peygamber Döneminden Emevîlerin Sonuna Kadar)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- İbn Fâris, Ebî Hüseyin 'Ahmed b. Zekeriyâ. *Meşkâyi'si'l-luğa*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. y.y.: İtihâdu'l-Kitâbî'l-'Arab, 2002.
- İbn 'Aşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-Târîh, t.s.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *Sünen-i İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuad Abdulbâki. Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.s.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sadr, ts.
- İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *el-Muvatta'*. nşr. Abdüvehhâb Abdüllatîf. thk. Muhammed Mustafâ el-E'zamî. y.y.: Müessesetü Zâyid b. Sultân Âl Nihyân, 1382/1962.
- İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal. *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Dimaşk: Dâru'n-Neşr, Dâru'l-Kalem, ts.

- Kallek, Cengiz. "Misikin". *DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005, 30/183-184.
- Karakuş, Abdulkadir. *İbadet Esaslarıyla İlgili Kur'an Kavramları*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021. 13-26.
- Kâsimî, Muhammed Cemâluddîn. *Mehâsinu't-te'vîl*. thk. Muhammed Bâsil. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1418.
- Kurtubî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdunî - İbrâhim el-Atfîş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 2. Basım, 1964.
- Küçükcalay, Hüseyin. "Kur'ân-ı Kerîm ve Fakirlik Problemi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Isparta 2* (1995), 148-180.
- Lâşîn, Mûsâ Şahîn. *Fethu'l-mun'im şerhi Sahîhi Müslim*. y.y.: Dâru's-Şurûk, 2002.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Mecdî Bâzlûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005.
- Mustafâ, İbrâhîm vd. *el-Mu'cemü'l-vasîf*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1972.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasî'l-'Arabî, ts.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medâriku't-tenzîl ve hakâikut'-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Özdemir, Mehmet Nadir. "İnsan Hakları Bağlamında Hz. Peygamber'in Köleliğe Yaklaşımı". *Bilimname* 19/2 (2010), 75-98.
- Râzî, Ebû 'Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasî'l-'Arabî, 3. Basım, 1420.
- Râzî, Muhammed b. Ebû Bekir. *Muhtârü's-Sihâh*. thk. Mahmûd Hâtır. Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1995.

- Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-'Arabî, 2002.
- Sancaklı, Saffet. "Fakirlik ve Zenginlikle İlgili Hadisler Üzerinde Bir Değerlendirme". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Sivas* 5/1 (2001), 329-378.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs eş-. *el-Üm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1393.
- Şen, Mustafa. "Hz. Peygamber ve Fakirler". *Hz. Peygamber ve Fakirler*. 151-178. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2000.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *es-Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-'Arabî, ts.
- Uludağ, Süleyman. "Fakr". *DİA*. 12/132-134. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyd Muhammed b. Muhammed b. 'Abdurrezâk el-Hüseynî, el-Murtadâ. *Tâcu'l-'arûs min cevâhîri'l-Kâmûs*. 40 Cilt. b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidi't-tenzîl ve 'uyûni'l-akâvîli fi vücûhi't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdüsselam Şahin. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 6. Basım, 2015.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhîlu'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2. Basım, 1996.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2022, c. 8, s. 1: 161-183

Şemseddin es-Semerkindi'de Bilginin Tanımı Problemi

The Problem of Definition of Knowledge in Shams al-Din al-Samarqandi

Mehdi Cengiz

Dr. Öğr. Üyesi, Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Arap Dili ve Belagatı ABD,

Assistant Professor, Artvin Çoruh University, Faculty of
Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric
mehdicengiz@artvin.edu.tr

ORCID: 0000-0001-7593-1801

DOI: 10.47424/tasavvur.1085871

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 10 Mart / March 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 28 Nisan / April 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Cengiz, Mehdi. "Şemseddin es-Semerkindi'de Bilginin Tanımı Problemi". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8 / 1 (Haziran 2022): 161-183.

<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1085871>

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Bilginin tanımı problemi kelâm ve felsefe geleneklerinde tartışılmış, özellikle mantık tanım teorisinin kelâm disiplinine dâhil olması ile birlikte mütekaddimîn döneminde ortaya konan tarifler sonraki dönem düşünürler tarafından tenkit edilmiştir. Temelde bilginin zarûrî mi yoksa kesbî mi olduğu sorunu etrafında şekillenen bu tartışmaya dâhil olan Şemseddin es-Semerkandî (ö. 722/1322), gerek İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ına yazdığı şerhte gerekse kelâm disiplini ile ilgili kaleme aldığı *el-Meârif* adlı eserinde tanımın çeşitleri ve özellikleri hakkında bilgi vermiştir. Ayrıca bilginin tanımlanıp tanımlanamayacağı sorununu da inceleyen Semerkandî, Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) gibi bilginin anlamının çok açık olduğunu öne sürmüştür. Bu çerçevede İbn Sînâ (ö. 428/1037) özelinde Meşşâî geleneğin ortaya koyduğu bilgi tanımını eleştiren Semerkandî, bilginin varlıksal ve yokluksal tanımlarını belirleyip bunları tenkit etmiştir. Bu çalışma İbn Sînâ'nın temellerini kurduğu ideal tanım nazariyesinin Semerkandî tarafından nasıl ele alındığını ve bunun üzerinden Semerkandî'ye göre bilginin tanımı problemini konu edinmektedir. Ayrıca bu makale ile Semerkandî'nin bilgiyi tanımlamadığı öne sürülmüştür. Bu doğrultuda makalenin girişinde Semerkandî öncesi kelâm geleneğinde bilginin tanımı tartışmalarına ve konunun taraflarına yer verilmiştir. Ardından Semerkandî'ye göre ideal tanımın özelliklerinin belirlendiği bu makalede onun bilgiyi tanımlayıp tanımlamadığı da incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, Kelâm, Bilgi, Tanım, İbn Sînâ, Fahreddin er-Râzî.

Abstract

The problem of definition of knowledge has been discussed in the tradition of kalâm and philosophy. Especially with the inclusion of logic definition theory in the discipline of kalâm, the definitions put forward were criticized by later thinkers. Shams al-Dîn al-Samarqandî (d. 722/1322), who was included in this discussion, which was mainly shaped around the question of whether knowledge is necessary (*darûrî*) or acquired (*kasbî*), wrote the ideal definition and features in *al-Meârif* and commentary of Avicenna's *al-Ishârât wa altanbîhât*. In addition, Shams al-Dîn al-Samarqandî examined the problem of whether knowledge can be defined and -like Fakhr al-Dîn al-Râzî (d.

606/1210)- argued that the meaning of knowledge is very clear. In this context, Shams al-Dīn al-Samarqandī, who criticizes the definition of knowledge put forward by the Peripatetic tradition in particular Avicenna (d. 428/1037), determined the ont and non-existent definitions of knowledge and criticized them. This study deals with how the ideal definition theory, which Avicenna founded, was handled by Shams al-Dīn al-Samarqandī and the problem of definition of knowledge according to Shams al-Dīn al-Samarqandī. In addition, with this article, it has been argued that Shams al-Dīn al-Samarqandī did not define knowledge. In this direction, at the beginning of the article, the discussions on the definition of knowledge in the pre-Shams al-Dīn al-Samarqandī kalām tradition and the sides of the issue were examined. Then, in this article, in which the characteristics of the ideal definition according to Shams al-Dīn al-Samarqandī are determined, it is also examined whether he defines knowledge or not.

Keywords: Philosophy, Kalām, Knowledge, Definition, Avicenna, Fakhr al-Dīn al-Rāzī.

Giriş

Kelām düşünce geleneğinde bilginin (علم) tanımı hakkında öne sürülen görüşler, temelde bilginin zorunlu mu yoksa nazarî mi olduğuyla ilgilidir. Zira bilginin zorunlu olduğu farz edilirse tanımlanamazken nazarî olduğu kabul edilirse tarif edilebilir. Fakat Tâceddin es-Sübki (ö. 771/1370), babası Takiyyüddin es-Sübki'nin (ö. 756/1355) bu konuda farklı düşündüğünü ifade eder. Zira Takiyyüddin es-Sübki hem bilginin zarurî hem de tanımlanabilir olduğunu öne sürmüştür. Ne var ki bunu bilgiyi tanımlamak için değil, farklı idrâk türleri ile karışmaması için tembih kabilinden yapmıştır.¹ Cüveynî'ye (ö. 478/1085) göre ise bilgi tanımlanabilir fakat bu oldukça zordur. Bu nedenle ancak taksim ve misâl yoluyla bilginin ne olduğu açıklanabilir.² Gazzâlî (ö. 505/1111) de hocası Cüveynî gibi bilgiyi taksim ve örnekleme yaparak açık-

¹ Taceddin Ebi Nasr Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkâfi es-Sübki, *Ref'ü'l-hâcib 'an Muhtasari İbni'l-Hâcib*, thk. Ali Muhammed Mu'avvaz - Adil Ahmed Abdülmevcud (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1419), 1/263-264.

² İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Me'âlî Rüknuddin Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Burhân fî uşûli'l-fikh*, thk. Salah b. Muhammed b. el-Avîda (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1998), 1/22; ayrıca bk. Sübki, *Ref'ü'l-hâcib*, 1/259.

lar.³ *el-Menhûl* adlı eserinde ise bilgidен daha açık bir şey olmadığını söyleyip diğer idrak mertebelerinden temyiz edilebilmesi için bilgiyi taksim eder.⁴

Bilginin nazarı olduğunu öne sürenlerin büyük kısmı bilginin tanımlanabileceğini söyler. Kelâm düşünce geleneğinde genel kabul gören bu düşünce etrafında pek çok bilgi tanımı geliştirilmiştir. Bu çerçevede bilginin nazarı olduğunu söyleyen İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249), İcî (ö. 756/1355) ve Cürcânî (ö. 816/1413) gibi düşünürler, bilginin mahiyetini açıklamaya yönelik daha önce yapılmış tanımların bazı teknik problemler taşımasının, bilginin tanımlanmasına engel olmadığını belirtmiştir.⁵ Nitekim İbnü'l-Hâcib en doğru bilgi tanımının kendine ait olduğunu [esahhu'l-hudûd] öne sürmüştü⁶ ve bu tanım, İcî tarafından da en doğru bilgi tarifi olarak kabul edilmiştir.⁷

Bilginin nazarı olduğunu söyleyenler aşağıdaki şemada görüleceği üzere iki grupta incelenebilir. Birinci gruba göre nazarı de olsa tarif etmek zor olduğundan bilgiyi tanımlamak yerine örnekleme ve bölümlenme yapılmalı, diğerlerine göre ise -aralarında farklılık olmakla birlikte- tarif edilmelidir. Bu çerçevede Râzî, Cüveynî'nin savunduğu "bilginin tanımlanmasının mümkün fakat zor olduğu" iddiasını bir adım ileri taşır ve bilginin tanımlanamayacağını öne sürer. *Me'âlimü usûli'd-dîn* adlı eserinde, insanların bilginin tarifi konusunda ihtilaf ettiklerini söyleyen Râzî, kendisinin bilginin tanımlanmaya ihtiyacı olmadığı görüşünü benimsediğini ifade eder.⁸ *el-Muhassal'* da ise konuyla ilgili şöyle der:

³ Ebû Hâmid Huccetü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed el-Ğazzâlî, *el-Müstesfâ min 'ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1997), 1/67.

⁴ Ebû Hâmid Huccetü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed el-Ğazzâlî, *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Hayto (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1419/1998), 98.

⁵ Ziya Erdinç, "Teftâzânî'nin Bilginin Tanımlanması Problemine Yaklaşımı", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2019), 263.

⁶ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Musa er-Râhûnî, *Tuhfetü'l-mesûl fi şerhi Muhtaşari Müntehe's-sûl*, thk. Muhammed İsmail (Beirut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/39.

⁷ Tanımın ayrıntıları için bk. Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif: Mevâkif şerhi (metin-çeviri)*, ed. İbrahim Halil Üçer, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 1/171.

⁸ Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *Me'âlimü usûli'd-dîn* (Kahire: Merkezu'l-Kitâb li'n-Neşr, 2000), 8; Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Fehrî İbnü't-Tilimsânî, *Şerhu Me'âlimü usûli'd-dîn*, thk. Nizâr Hammâdî (Kahire: Dârü'l-Feth li'd-Dirâse ve'n-Neşr, 1431/2010), 65.

“Bana göre bilginin tasavvuru bedihîdir. Çünkü bilgi dışında her şey onunla açıklanır. Bu yüzden bir şeyin, onu açıklaması mümkün değildir [müstehtil]. Zira ben kendi varlığımı zarûrî olarak biliyorum. Bilgiyi düşünmek de bunun bir cüzüdür. Bedihî olanın cüzü de bedihîdir. O halde bilginin tasavvuru bedihîdir.”⁹

Râzî'nin bu sözlerine göre bir şey bedihî ise yani zarûrî olarak biliniyorsa bu şeyin tanımı yapılamaz. Çünkü bu şey o kadar açıktır ki bundan daha açık bir tanımın yapılması mümkün değildir. Hâlbuki tanımın, tanımlanan nesne ya da kavramdan daha açık olması gerekir. Râzî, bilginin bedihî olma durumunu tefsirinde şöyle izah eder: Bilginin ne olduğunu idrak etmek için bir tarife ihtiyaç yoktur. Bunun delili, herkesin zarûrî olarak kendi varlığını, semada ya da bir deniz dalgasında olmadığını bilmesiyle ilişkilidir. Bu durumların idrâk edilmesi, ilgili bilgilerin kişide var olduğunu gösterir. Bir şeyi başka bir şeye nispet eden kişi ise şüphesiz nispetin iki tarafını da bilir. Bu mensubiyet konusunda zorunlu bilgi hâsıl oluyorsa bilginin mahiyetine dair bilgi oluşur. Böyle olunca bilginin tanımı yapılamaz.¹⁰ Konuyu *el-Mantıku'l-kebir*' de biraz daha detaylandıran Râzî'ye göre bilgi, zâtı itibariyle tanıma ihtiyaç duymaz. Çünkü [tarif yapılırken] bedihîyyâtan olan şeylere muhtaç olunur.¹¹ Fakat bilginin mahiyetini değil de lafzın manasını açıklamak için tanım yapılabilir. Bu durumda [zikredilen] bazı tarifler geçerli olur.¹²

Felsefe, mantık ve kelâm düşünce geleneklerinde bilginin nazarî olduğu kabul eden pek çok düşünür, bilginin mahiyetini ve kısımlarını araştırıp onu tanımlamaya çalışmıştır. Mantık tanım teorisinin kelâm ve felsefe disiplinini etkilemesi ile birlikte -bir sonraki bölümde detaylı olarak inceleneceği üzere- ilk dönem düşünürlerinin öne sürdükleri bilgi tanımları tenkit edilmiştir. Yapılan bilgi tanımlarına yöneltilen eleştirilerin temel nedenleri, ilgili tarif-

⁹ Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *Muhassalu efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhürîn mine'l-ulemâ ve'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn (Telhîsu'l-Muhassal ile birlikte)*, thk. Taha Abdürreâuf Sa'd (Mısır: Mektebü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, ts.), 100.

¹⁰ Ebü Abdillâh (Ebü'l-Faql) Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb (et-Tefsîrü'l-kebir)* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1420/1999), 2/420.

¹¹ Turgut Akyüz, *Fahreddîn er-Râzî'nin el-Mantıku'l-Kebîr'inin tahkik ve incelemesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2017), [tahkik bölümü] 240.

¹² Akyüz, *Fahreddîn er-Râzî'nin el-Mantıku'l-Kebîr'inin tahkik ve incelemesi*, [tahkik bölümü] 241.

lerin içermesi gereken bütün fertleri kapsayıp diğerlerini dışarıda bırakmaması (efrâdını câmi' ağıyârını mâni' olmaması) ve kısır döngü (devr) gibi tanım tekniği açısından doğru kabul edilmeyen kayıtların, tanımın unsuru olmasıdır.

Bunun yanında itikâdî kabuller de bilginin farklı tanımlanma sebepleri arasında yer alır. Mesela Ebû Mu'în en-Nesefî (ö. 508/1115), Ka'bî'nin (ö. 319/931) "Bir şeye olduğu gibi inanmaktır." (اعتقاد الشيء على ما هو عليه) şeklindeki bilgi tanımını, onun Mutezile mezhebine mensup olması ile ilişkilendirmiştir. Nesefî'ye göre -mezkûr tanımda bilgi inanç ile açıklandığı için- Ka'bî'nin bilgi tanımı, Allah'ın ilim gibi kadîm sıfatlarını reddetmek için tasarlanmıştır.¹³

Semerkandî'nin, kendisinden önce yapılan bilgi tanımlarına yönelttiği eleştirilerin anlaşılabilmesi için bir sonraki bölümde ona göre tanımın ne olduğu ve taşınması gereken özellikler üzerinde durulacaktır. Böylelikle Semerkandî'nin kendisinden önce yapılan bilgi tanımlarını neden tenkit ettiği tespit edilebilecektir.

1. Bölüm: Semerkandî'ye Göre İdeal Tanım ve Özellikleri

Semerkandî, *Kıstâsü'l-efkâr* adlı mantık eserinde tanımın ne olduğunu belirtmeden önce konu ile alakalı yapılan değerlendirmeleri eleştirir. Bu değerlendirmelerden birincisi müteahhir âlimlerden bir topluluğun "bir şeyin tanımı, düşünüldüğünde o şeyin tasavvuruna ya da onu diğer şeylerden ayırmaya sebep olur."¹⁴ şeklindeki izahlarıdır.¹⁵ Semerkandî'ye göre mezkûr açık-

¹³ Ebû'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed b. Muhammed el-Hanefî en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fi uşûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993), 9-11.

¹⁴ Semerkandî'nin, müteahhir bazı âlimler sözü ile Ali b. Ömer el-Kâtibî (ö. 675/1277) ve onunla aynı görüşte olanları kastetmesi kuvvetle muhtemeldir. Çünkü Kâtibî tanımı şöyle açıklar: Bir şeyin tanımı, düşünüldüğünde o şeyin tasavvurunu ya da onun diğer şeylerden ayrışmasını gerektirir. Ebû'l-Hasan Necmeddin Debiran Ali b. Ömer b. Ali el-Kâtibî, *eş-Şemsiyye fi'l-kavâidi'l-mantikiyye*, thk. Mehdi Fazlullah (Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfi el-Arabî, 1998), 210. İlgili tanım hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Abdullah Kutbüddin Muhammed b. Muhammed et-Tahtani er-Râzî, *Tahrirü'l-ğavâ'idü'l-mantikiyye fi şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2014), 171.

¹⁵ Şemsüddîn es-Semerkandî, *Kıstâsu'l-efkâr Düşüncenin kıstası (eleştirmeli metin-çeviri)*, thk. Necmettin Pehlivan (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 151; Muhammed b. Eşref Şemsüddîn es-Semerkandî, *Bişârâtü'l-işârat fi şerhi'l-işârat ve't-tenbihât*, thk. Ali Ücebî (Tahran: Müessesese-i Pejuş-î Mirâs-ı Mektûb, 1399/2021), 61.

lama tanımı ortaya koymak için yeterli değildir. Çünkü bu tarife göre şeylerin melzûmlarının, lâzım-ı beyyinlerini tarif etmesi gerekir. Fakat durum böyle değildir. Söz gelimi tavanın (melzûm) tasavvuru, duvarın (lâzım-ı beyyin) tasavvurunu gerektirirken onun tanımı değildir. Daha açık bir ifade ile melzûmların tasavvuru, lâzımlarının tasavvuruna sebep olmakta fakat onları tanımlamamaktadır.¹⁶ Dumanın lâzımı olan ateş de bu duruma örnek verilebilir. Dumanın (melzûm) tasavvuru ateşin (lâzım-ı beyyin) tasavvurunu gerektirmekle beraber duman ateşin tanımı değildir.

Semerkandî'nin tenkit ettiği ikinci husus ise bir şeyin sadece fasıl ve hâssa ile tarif edilebileceği düşüncesidir. Ona göre bu görüş doğru değildir. Çünkü müfret lafızlar bir şeyi tanımlayamaz. Zira bir kelime anlamına ya mutâbakat ya tazammun ya da iltizâm yolu ile delâlet eder. Bir lafız anlamına mutâbakat yolu ile delâlet ederse ilgili müfret kelime mahiyetin adı, dolayısıyla da diğer kelimenin eş anlamlısı olur. İlgili anlama tazammun ve iltizâm ile delâlet ederse bu mahiyetin ismi delâletinden daha kapalı olur. Bunun nedeni tazammun ve iltizâm ile gerçekleşen delâletlerin mecaz, mutâbakat ile gerçekleşenlerin ise hakikat olmasıdır. Şu halde tanımın müfret değil, mürekkep olması gereklidir.¹⁷

Semerkandî yukarıdaki itirazlardan sonra mutlak anlamdaki tanımı "tanımlananı kendisi dışındakilerden ayıran şeye delâlet eden sözdür." şeklinde tarif eder.¹⁸ Tanım ya had ya da resimdir. Had de kendi içerisinde tam ve nâkıs olmak üzere ikiye ayrılır. Hadd-ı-tâm (tam tanım), bir şeyin mahiyetine delâlet eden sözdür. Bu tür tanımlar yakın cins ve yakın fasıl ile yapılır. Söz gelimi "İnsan düşünen canlıdır." tanımında zikredilen "canlı" insanın yakın cinsi iken "düşünen" yakın fasıldır. Hadd-ı nâkıs (eksik tanım) ise uzak cins ile yakın fasıldan oluşur. Mesela "İnsan düşünen cisimdir." önermesinde "cisim" uzak bir cins iken "düşünen" yakın fasıldır.¹⁹

¹⁶ Semerkandî, *Kıstâsu'l-efkâr Düşüncenin kıstası (eleştirmeli metin-çeviri)*, 151; Semerkandî, *Bişârâtü'l-işârat fi şerhi'l-işârât ve't-tenbihât*, 61.

¹⁷ Semerkandî, *Kıstâsu'l-efkâr Düşüncenin kıstası (eleştirmeli metin-çeviri)*, 151; Semerkandî, *Bişârâtü'l-işârat fi şerhi'l-işârât ve't-tenbihât*, 61.

¹⁸ Semerkandî, *Bişârâtü'l-işârat fi şerhi'l-işârât ve't-tenbihât*, 1/61; Semerkandî, *Kıstâsu'l-efkâr Düşüncenin kıstası (eleştirmeli metin-çeviri)*, 151.

¹⁹ Semerkandî, *Bişârâtü'l-işârat fi şerhi'l-işârât ve't-tenbihât*, 1/61; Semerkandî, *Kıstâsu'l-efkâr Düşüncenin kıstası (eleştirmeli metin-çeviri)*, 151.

Tanımın bir çeşidi olarak değerlendirilen resim ise -zâtı itibari ile olmasa da- tanımlananı diğerlerinden ayıran şeye delâlet eden sözdür. Yani nesnenin özü ile alakalı ayırıştırıcı şeyleri değil, özün dışındaki ayrıntıları ifade eden açıklamaya resim denir. Bu da tâtım ve nakıs olmak üzere ikiye ayrılır. Resm-i tâtım "İnsan gülen canlıdır." örneğindeki gibi yakın cins ve hâssadan oluşurken, resm-i nâkıs "İnsan geniş tırnaklı ve dik duran canlıdır." örneği gibi bunların dışında kalan kısımlardan meydana gelir. Bu tanımlara göre benzetme ve kıyaslama yapmak şeklindeki açıklamalar da resmin tanımına dâhildir. İnsanı tanımlarken Zeyd ve Amr'a benzetmek, nefsi tarif ederken ise "Gemide kaptan neyse bedende de nefis odur." demek, resim yoluyla yapılan tanımlara örnek verilebilir.²⁰

Tam tanımın amacının sadece tanımlanan şeyi diğerlerinden ayırt etmek olmadığını zira bunun resimlerle de meydana geleceğini belirten Semerkandî, tam tanımın amacının, tanımlananın mahiyetinin künhünün ortaya konulması olduğunu ifade eder. Bundan dolayı tarif edilmek istenen şeyin iki eşit faslı varsa bu şeyin künhünün meydana gelebilmesi için bu iki fasıl zikredilmelidir.²¹

Semerkindî mahiyetini zikrettikten sonra tanımın temel iki özelliğini söyleyip bunlardan doğan birtakım kuralları zikreder. Birinci özelliğe göre tanım, tanımlanandan önce bilinmelidir. Buna göre a) Tanım tanımlanandan ayrı olmalı, b) Tanım tanımlanan ile tarif edilmemeli, c) Tanım tanımlanandan açık olmalıdır. Semerkandî'nin öne sürdüğü ikinci özelliğe göre ise tanım, kapsayıcılık bakımından tanımlanana eşit olmalıdır. Buna göre bir tanım, tanımlanandan daha kapsayıcı (e'am) ya da daha özel (ehas) olmamalıdır. Birinci durumda tarif edilenin dışındaki şeyler tanıma dâhil olurken ikincisinde tarif edilenin bazı unsurları tanımın dışına çıkmaktadır.²² Bu anlatılanlara göre bir tarif, efrâdını câmi', ağıyârını mâni', mun'akis ve muttarid olmalıdır. Yani bir tarif, hiçbir ferdi dışarıda bırakmayacak şekilde tarif edilenin fertlerini içine almalı (câmi'), tarif edilenin hâricindeki hiçbir şey tarife dâhil olmamalı (mâni'), tanım ve tanımlanan sübut açısından birbirini gerektirmeli, daha açık

²⁰ Semerkandî, *Bişârâtü'l-işârat fi şerhi'l-işârât ve't-tenbihât*, 1/61; Semerkandî, *Kıstâsu'l-efkâr Düşüncenin kıstası (eleştirmeli metin-çeviri)*, 151, 153.

²¹ Semerkandî, *Bişârâtü'l-işârat fi şerhi'l-işârât ve't-tenbihât*, 1/64.

²² Semerkandî, *Kıstâsu'l-efkâr Düşüncenin kıstası (eleştirmeli metin-çeviri)*, 153.

bir ifadeyle tarif eden oldukça tarif edilen de olmalı (muttarid), tanım ve tanımlanan nefiy itibari ile birbirini gerektirmeli yani tarif eden yoksa tarif edilen de olmamalı(in'ikâs)dır.²³

Semerkandî zikrettiği ideal tanımın özelliklerini dikkate alarak tanımdaki bozuklukları anlam, lafız ve lafız-anlam olarak üç kısma ayırır. Anlam bozukluklarını özel ve genel olarak iki kısımda inceleyen Semerkandî'ye göre özel anlam bozuklukları -tam tanım yapılırken yakın cins ya da yakın faslın alınmaması gibi- tarifin öğelerinde zikredilen şartların bulunmamasından kaynaklanır. Genel anlam bozukluklarının ise tanımın kısımlarında zikredilen şartlara özel olmadığını dile getiren Semerkandî ilgili hataları şöyle sıralar:

a. Bir şeyi kapsam (sıdk) bakımından kendisine eşit olmayan bir şeyle tanımlamak. Aksi takdirde ilgili tanım efrâdını câmî', ağıyârını mâni' olmaz. Yani tanım, tanımlanandan özel olursa tarife dâhil olan fertler tarifin dışında kalırken tanım tanımlanandan daha genel olursa tanıma girmemesi gereken şeyler tarife dâhil olur.²⁴

b. Bir şeyi, bilinip bilinmeme açısından birbirine eşit olan şeyle tanımlama. Babayı tanımlarken "oğlu olan kişi" ifadesini kullanmak örnek verilebilir.²⁵

c. Bir şeyi kendisinden daha kapalı olanla tarif etmek. "Nefse benzeyen unsur" ifadesi ile ateşi tanımlamak gibi.²⁶

d. Bir şeyi kendisi ya da eş anlamlısı ile tanımlamak. İnsanı tanımlarken beşer kelimesini kullanmak gibi.²⁷

e. Bir şeyi kendisi ile bilinebilecek olan şeyle tarif etmek. Bu ya güneşi tanımlarken gündüz yıldızı deyip arkasından "Gündüz ise güneşin doğması sebebiyle havanın aydınlandığı zamandır." ifadesini kullanmak gibi tek aşamalı ya da "İki ilk çifttir. İlk çift ise iki tek parçaya bölünebilendir ki bu da

²³ Râzî, *Tahrirü'l-kavâ'idi'l-mantıkiyye fi şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye*, 171-172.

²⁴ Semerkandî, *Kıstâsu'l-efkâr Düşüncenin kıstası (eleştirmeli metin-çeviri)*, 163.

²⁵ Semerkandî, *Bişârâtü'l-işârat fi şerhi'l-işârat ve't-tenbihât*, 71.

²⁶ Semerkandî, *Bişârâtü'l-işârat fi şerhi'l-işârat ve't-tenbihât*, 71.

²⁷ Semerkandî, *Bişârâtü'l-işârat fi şerhi'l-işârat ve't-tenbihât*, 71.

ikidir.”²⁸ gibi birden fazla aşamalı olur. Bu maddenin her bir bölümü bir öncekinden kötüdür.²⁹

f. Mümeyyizi cinsten önce zikretmek. Çünkü zâtı ifade etmek için önce cins arkasından ise mümeyyiz zikredilmelidir.³⁰

g. Bir şeyin varlığının kendisiyle kâim olmadığı lâzımlarıyla yani illet ve ma'lûlleri ile tarif edilmesi. Ay tutulması sırasında dünyanın ay ile güneş arasına girmesini dikkate alarak “Ay tutulması, bu ikisinin arasına dünyanın girmesi nedeniyle ayın güneş ışınlarından yoksun kalmasıdır.” denilmesi bu duruma örnek verilebilir.³¹

Semerkandî lafız yönünden anlam bozukluklarına, mecazî manalı ya da anlamı dinleyiciye kapalı olup az bilinen (garip) lafızları kullanmayı örnek verir. Ayrıca ihtiyaç olmaksızın tekrar yapılmasını ve faydasız yere konunun uzatılmasını da bu hususta zikreder.³² Tarifin şartı olarak yüklem olabilmeyi belirten Semerkandî buna örnek olarak “şek (şüphe), [bir konu hakkındaki] düşüncelerin eşit olmasıdır.” tanımına yer verir.³³

Bir şeyi tanımlamanın zorluğunun, bu şeyin zâtî olanlarının tespit edilip bilinmesine bağlı olduğunu söyleyen Semerkandî,³⁴ İbn Sînâ'ya göre tanım yapmanın zorluğuna dikkat çeker. Peşi sıra ise Ebu'l-Berekât'a göre tanımın çok kolay olduğunu, bundan dolayı Ebu'l-Berekât'ın İbn Sînâ'yı eleştirdiğini söyler. Fakat bu görüşün doğru olmadığını belirten Semerkandî'ye göre tanım yapmak konusunda elimizden gelen, şeyler üzerinde düşünüp, onun için

²⁸ Katibî bu örneği zikrederken şöyle der: İki, ilk çifttir denilip arkasından çift iki eşit parçaya bölünendir denilmesi peşi sıra da iki eşit parça, biri diğerinden fazla olmayandır sözünden sonra da bu iki şey ikidir denilmesi gibi. Ebü'l-Hasan Necmeddin Debiran Ali b. Ömer b. Ali el-Kâtibî, *Şemsiyye risalesi: tahkik, çeviri ve şerh*, thk. Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 287.

²⁹ Semerkandî, *Kıstâsu'l-efkâr Düşüncenin kıstası (eleştirmeli metin-çeviri)*, 165; Semerkandî, *Bişârâtü'l-işârât fi şerhi'l-işârât ve't-tenbihât*, 1/71.

³⁰ Semerkandî, *Kıstâsu'l-efkâr Düşüncenin kıstası (eleştirmeli metin-çeviri)*, 165. Kitabın Türkçe çevirisinde bu madde bir öncekinin örneği olarak zikredilmişse de bu doğru değildir.

³¹ Semerkandî, *Kıstâsu'l-efkâr Düşüncenin kıstası (eleştirmeli metin-çeviri)*, 165.

³² Semerkandî, *Bişârâtü'l-işârât fi şerhi'l-işârât ve't-tenbihât*, 69.

³³ Semerkandî, *Kıstâsu'l-efkâr Düşüncenin kıstası (eleştirmeli metin-çeviri)*, 167.

³⁴ Semerkandî, *Kıstâsu'l-efkâr Düşüncenin kıstası (eleştirmeli metin-çeviri)*, 167.

hâsıl olmuş şeyleri tefekkür edip ona en yakın, sübûtiyeti en belirgin, en yakışır, aralarından bu şeye has olanı ve ondan başkasını kapsayanı ayırıp tanım da bunları zikretmektir. Fakat bunun bir faydası olmadığını ifade eder.³⁵ Buradan anlaşıldığına göre Semerkandî, şeylerin zâtî niteliklerini tespit etmek zor olduğundan onları tanımlamanın kolay olmadığını iddia etmektedir.

2. Bölüm: Semerkandî'nin Bilgi Tanım Teorisi

Bilgi konusunu mantık ve kelâm eserlerinde inceleyen Semerkandî, bu iki disiplinde incelenen bilginin birbirinden farklı olduğuna dikkat çeker. Mantık ilminde incelenen bilgi ile -vâkıya uygun kesin inanç değil- vâkıya uygun olup olmaması dikkate alınmaksızın bir şeyin sûretinin akılda hâsıl olması kastedilmektedir. Diğer yandan kelâm disiplininde tartışılan bilgi ile cehaletin mukabili olan idrâk kastedilir.³⁶

Mantık disiplinindeki bilgiyi tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayıran Semerkandî,³⁷ tasdikî bilgileri kesinliklerine göre taksim eder. Eğer herhangi bir tasdik, kesinlik içeriyorsa yani nakîzine muhtemel değilse ya vâkıya mutabıktır ya da değildir. Aşağıdaki şekilde görüleceği üzere vâkıya mutâbık olmayan tasdik cehl olarak adlandırılırken vâkıya mutâbık olan tasdike bilgi denir.³⁸ Kesinlik içermeyen idrâkleri ise idrâkin kesinliğe olan yakınlık ve uzaklığına göre farklı isimlerle zikreder. Sözelimi râcih olan tasdikler zan, mercûhlar vehm, müsâvi olanlar ise şek olarak adlandırılır.³⁹ Bu durum şu şekilde gösterilebilir:

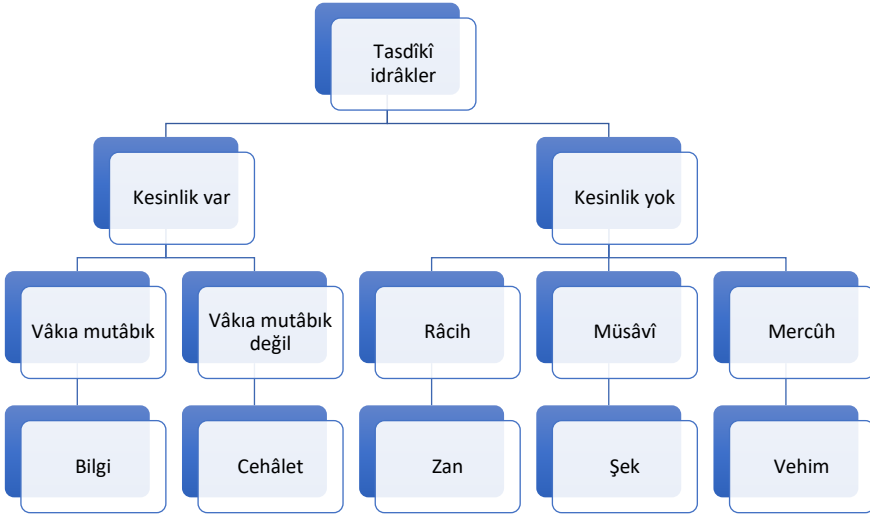
³⁵ Semerkandî, *Kıstâsu'l-efkâr Düşüncenin kıstası (eleştirmeli metin-çeviri)*, 169.

³⁶ Semerkandî, *Kıstâsu'l-efkâr Düşüncenin kıstası (eleştirmeli metin-çeviri)*, 67.

³⁷ Semerkandî, *Kıstâsu'l-efkâr Düşüncenin kıstası (eleştirmeli metin-çeviri)*, 65.

³⁸ Muhammed b. Eşref Şemsüddîn es-Semerkandî, *eş-Şahâifü'l-ilâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf (Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1405-1985), 172.

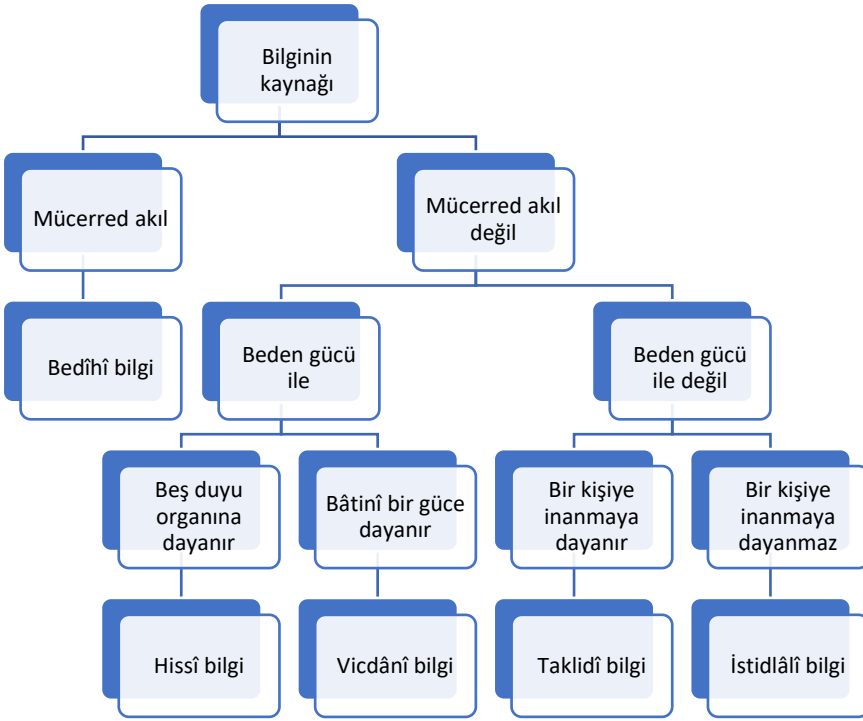
³⁹ Semerkandî, *eş-Şahâifü'l-ilâhiyye*, 172-173.



Tablo 1. Tasdikî idrâkler

Semerkandî'ye göre bilgi ya mücerret akılla meydana gelir ya da gelmez. Mücerret akılla meydana gelen bedihî bilgidir. Mücerret akılla oluşmayan bilgi ise ya beden kuvveti ile meydana gelir ya da gelmez. Beden kuvveti ile oluşan bilgi, ateşin yakıcılığı gibi beş duyu organına dayanıyorsa hissîdir. Hisse dayanması itibari ile mütevâtir haber de bu gruba dâhildir. Çünkü bu tür bilgilerin kaynağı işitme duyusudur. Bilgi, açlığı idrak etmek gibi bâtinî bir kuvvet ile meydana gelirse vicdânîdir. Bedenî kuvvetler ile oluşmayan tasdikî bilgiler ise ya sırf birine inanmaktan ya da başka bir şeyden kaynaklanır. Başkasına itimat etmekten kaynaklanan bilgiler taklîdî, diğerleri ise müstedel(istidlâli)dir. 'Âlemin hâdis olması müstedel bilgiye örnek verilebilir. Bu bilgiye ancak âlemin değişken olduğu ve her değişken olanın hâdis olduğu önermeleri ile ulaşılabilir. Buraya kadar anlatılan tüm türlerde kesinlik ve idrâk beraber bulunmaktadır.⁴⁰ Farklı şekillerde adlandırılan mezkûr idrâk çeşitleri şöyle gösterilebilir:

⁴⁰ Semerkandî, *eş-Şahâifü'l-ilâhiyye*, 172-173.



Tablo 2. Bilginin Kaynağı

Semerkindî bilginin mahiyeti, tanımı ve kaynakları konusunu kelâma dair kaleme aldığı *es-Sahâifu'l-ilâhiyye* adlı eserin mebâdî bölümünün arazlar kısmında incelemektedir. Bilginin bu bölümde tartışılması özelde Semerkindî'nin genelde ise kelâm âlimlerinin bilgiye yaklaşımı hakkında ipuçları vermektedir. Bu yüzden bilgi bahsinin kitap içerisindeki konumunun incelenmesi uygun olacaktır.

Semerkindî, mezkûr esere yazdığı hâşiyede ve *Kıstâsu'l-efkâr'* da ilimlerin konu (mevzû), ilke (mebâdi/vesâil) ve meselelerden (mesâil) oluştuğunu ifade eder.⁴¹ Bir ilimde bahsedilen a'râz-ı zâtiyye ilgili disiplinin mevzusu, ilmin mebaslerinin kendisi üzerine bina edildiği şeyler ise ilkeleridir.

⁴¹ Muhammed b. Eşref Şemsüddîn es-Semerkindî, *el-Me'ârif fi Şerhi's-Sahâif*, thk. Abdurrahman Süleyman (Amman: Câmi'atü'l-ülümü'l-İslâmiyye, 2012), 87.

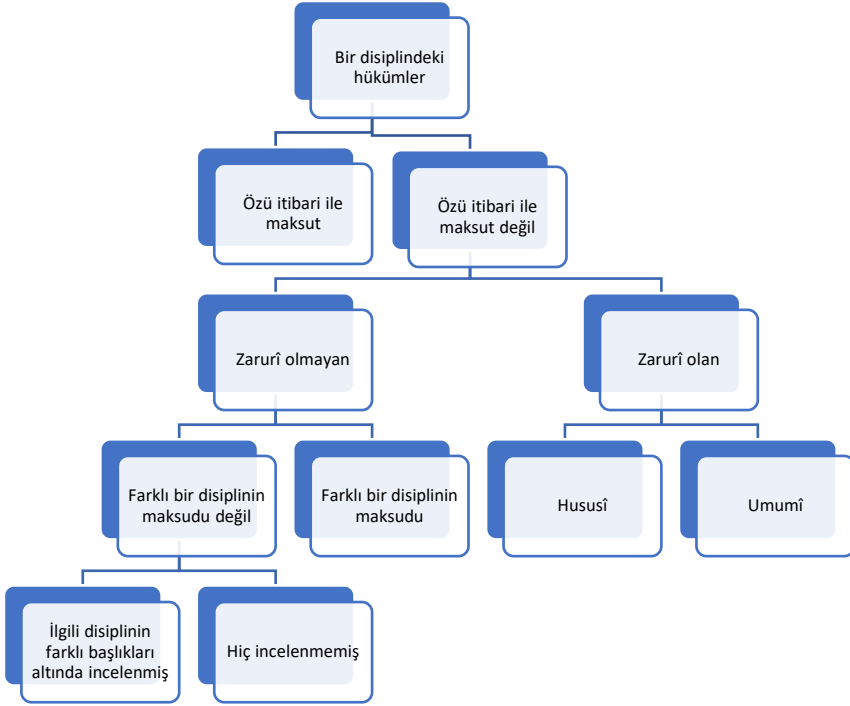
Meselelere gelince bunlar disiplinin asıl maksatlarıdır.⁴² Semerkandî, *es-Sahâifu'l-ilâhiyye'* de kelâm konularını mebâdi ve mesâil olarak iki maksada, mebâdii ise bir mukaddime ve üç bölüme ayırır. Mukaddime bölümünde kelâm ilminin mahiyetini, mevzûunu ve varlığın türlerini tartışan Semerkandî, altı sahîfeden⁴³ oluşan mebâdiin birinci kısmında el-umûru's-şâmileyi (varlığın mahiyeti ve varlığın mahiyete zâid olması gibi varlık konuları), ikinci bölümde dört sahîfeden oluşan arazları, üçüncü kısımda ise iki sahîfeden oluşan cevher konusunu tetkik eder. Mesâil hakkındaki ikinci maksat ise 19 sahîfeden oluşmaktadır. Bu bağlamda bilgi konusunu mebâdiin arazlar bölümünde tartışan Semerkandî'nin, mebâdi ve araz başlıkları ile neyi kastettiği bilginin mahiyeti açısından önem kazanmaktadır.

Her ilim dalının açıklamak istediği ve -özü itibari ile maksut olmasa da bu disiplinin gayelerini izah etmek için- kendisine başvurduğu çeşitli hükümleri bulunur. Semerkandî'ye göre açıklanmak istenen hükümler zarurî ve zarurî olmayan şeklinde ikiye ayrılır. Zarurî olanlar ya olmayan şeyin varlıkla nitelendirilememesi gibi bütün disiplinleri kapsayan yargılardan (‘âm) ya da bütünüün parçadan büyük olması gibi özel (hâs) hükümlerden oluşur. Zarurî olmayan hükümler ise ya farklı bir disiplinde açıklanıp o disiplinin maksudu olur ya da olmaz. Farklı disiplinin maksudu olmayan hükümler ya hiçbir disiplinde açıklanmaz ya da ilgili disiplinde ama farklı bir yerde açıklanır.⁴⁴ Bunlar şu şekilde gösterilebilir:

⁴² Semerkandî, *Kıstâsu'l-efkâr Düşüncenin kıstası (eleştirmeli metin-çeviri)*, 222-223. Ayrıca bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf (metin-çeviri)*, 1/150.

⁴³ Metinde geçen "sahife" kelimesi ile bölüm anlamı kastedilmektedir.

⁴⁴ Semerkandî, *Kıstâsu'l-efkâr Düşüncenin kıstası (eleştirmeli metin-çeviri)*, 223; Semerkandî, *el-Me'ârif*, 87.



Tablo 3. Disiplinlerdeki hükümler

Yukarıda anlatılanlara göre bir disiplinin hükümlerinin bir bölümü özü itibari ile maksut iken bir bölümü özü itibari ile maksut değildir (yani arazî olarak maksuttur). Özü itibari ile maksut olan hükümler ilgili disiplinin mesâilini (ana unsurlarını yani ulûhiyyet, nübüvvet ve sem'iyâtı), arazî olarak maksut olanlar ise mebâdii oluşturur. Semerkandî bilgiyi, mebâdîin arazlar kısmında tartıştığından konu hakkında şu çıkarımlar yapılabilir:

a- Bilginin mahiyeti ya da tanımı kelâm ilminin maksutları arasında yer almaz.

b- Bilgi cevher değil, arazdır.

c- Bilgi konusu kelâm ilminin arazî maksutları arasında yer alır.

Bilginin kesbî mi yoksa bedihî mi olduğunu tartışan Semerkandî bilginin filozoflara göre kesbî, müteahhir dönem bazı kelamcılarına göre ise bedihî

olduğunu söyler. Bilginin kesbî olduğunu söyleyen felsefeciler, bilgiyi vücûdî (varlıksal) ya da 'ademî (yokluksal) kabul etmişlerdir. Çünkü bazen bilgiyi bir şeyin sûretinin akılda hâsıl olması (Bir şeyin gerçekliğinin müdrikte temessül etmesi olarak da tanımlanmıştır) bazen de maddenin soyutlanması olarak açıklamışlardır. Bu son görüşü İbn Sînâ *eş-Şifâ* adlı eserinde zikretmiştir.⁴⁵ Bilgi bilenin sıfatı iken sûretin husûlü ve hakikatin temessülü bilen niteliği olmadığından bilginin vücûdî olmasını doğru görmeyen Semerkandî'ye göre bir şey başkasına ait olan niteliklerle tanımlanamaz.⁴⁶

Semerkandî'nin selefi olan Râzî de bilginin vücûdî olarak tanımlanması görüşünü kabul etmez. Çünkü Râzî'ye göre bilgi suretin zihindeki husûlü olarak tanımlanırsa sıcaklığı bilen kişinin sıcak, soğukluğu bilen kişinin ise soğuk olması gerekir ki bu mümkün değildir. Ayrıca dağ ve deniz bilindiğinde bunların sûretlerinin zihinde bulunması icap eder. Zira bir şeyin benzerinin ona uygun olması gereklidir. Fakat söz gelimi dağın büyüklüğünün zihinde bulunması muhâldir.⁴⁷ Râzî'nin zikrettiği her iki itirazın da tartışmaya açık olduğunu ifade eden Semerkandî, Râzî'nin ilk itirazına sıcaklığın ve soğukluğun zihindeki temsillerinin bizatihi sıcaklık ve soğukluk değil bunların misali olduğunu söyleyerek cevap verir. Râzî'nin ikinci itirazına ise aynada küçük bir insanın sûretinin büyük görünmesi ile cevap verir. Kişinin -küçük ya da büyük olsun- aynadaki yansıması nasıl ki kişinin sûreti olmasına engel olmuyorsa nefis de eşyanın sûretinin yansıdığı ayna gibidir. Bu yansıma büyük ya da küçük olsun fark etmez. Yani dış dünyadaki ölçü ile zihindekinin aynı olması gerekmemektedir. Daha açık bir ifade ile bilinen şeyin zihinde canlanan şeklinin hacim ve miktar açısından değil, form bakımından eşit olması yeterlidir. Râzî'nin mezkûr sözüyle dağın benzerinin akılda husûlü mümkün olmayacak şekilde tasavvur edilmesi de kastedilebilir denilerek itiraz edilebilir. Bu durumda ise maddeden soyutlanmış bir benzerin nefiste husûlünün mümkün olduğu söylenilerek cevap verilebilir. Zira zihinde husûle engel olan maddedir. Maddeden soyutlanmış nesne ise ölçüye ihtiyaç duymaz. Semerkandî zikredilen

⁴⁵ Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ ('İlmu'n-Nefs)* (Paris: Patrimoine Arabe Et İslamique, 1988), 59-60.

⁴⁶ Semerkandî, *el-Me'ârif*, 177.

⁴⁷ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb*, 2/419-420.

problemlerden kurtulmak için bilginin, bir şeyin zatını idrâk etmek olarak açıklanması gerektiğini teklif eder. Yoksa nesnelere misalinin hulûlü olarak değil.⁴⁸

Semerkindî bilgiyi ‘ademî olarak tarif eden filozofların tanımlarını problemleri görür. Semerkindî’nin zikrettiği bu görüş Meşşâî felsefe geleneğine aittir. İbn Sînâ bilgiyi, cisme ait özelliklerden soyutlanan gerçeklik olarak açıklar.⁴⁹ Meşşâî geleneğe göre bilgi, bir nesnenin suretinin maddî ilişkilerinden soyutlanması sonucu meydana gelir. Daha açık bir ifade ile Meşşâî filozoflara göre bilginin temel unsuru soyutlanmaktır. Buna göre onların bilgi tanımı, duyularla oluşan bilginin maddî özelliklerinden tecerrüt etmesi ve zihinsel bir soyutlama işlemi ile doğrudan alakalıdır.⁵⁰ Semerkindî bu tanıma itiraz ederek bir şeyi bildiğimizde daha önce olduğumuz durumdan daha farklı bir hale büründüğümüzü söyler. Bu durumda ise bilgi ‘ademî değil vücûdî olur. *Sahâîf*e yazdığı hâşiyede bu itirazı Kâdî Sirâceddin’e nispet eder. Semerkindî bu itirazın tahkik ifade etmeyip ilzâmî olduğunu öne sürer ve doğru itirazın şu şeklide olması gerektiğini söyler: Kastedilen ‘âlemin maddesinin selbi ise mümteni’ ve ma’dûm varlıklar da maddeden selbedilmiştir. Bu durumda bunların ‘âlem olması gerekir. Aynı şekilde selb etmek selb edenin sıfatıdır, bilen değil. Fakat selb ile intifâ anlamı kastedilirse durum farklı olur. Ne var ki cümleden bu mana anlaşılır. Eğer kastedilen bilinen şeyin maddesinin selbi ise bunun öncesinde tasavvur vardır. Bu durumda ise husûlünden önce bilginin var olması gerekecektir ki bu imkânsızdır. Aynı şekilde selb ile delâlet olmaksızın malumun maddeden soyutlanması kastedildiğinde de durum böyle olmaktadır. Eğer selb kelimesi ile soyutlanan suretin alınması kastedilirse bu hem zorlama bir yorum hem de bilginin vücûdî olmasını gerektiren bir durum olur. Hâlbuki konumuz bilginin selbî olmasıdır.⁵¹

⁴⁸ Semerkindî, *el-Me’ârif*, 177.

⁴⁹ Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-‘arşîyye fî hakâiki't-tevhîd ve işbâti'n-nübüvve*, thk. İbrahim Halil, ts., 24.

⁵⁰ Mehmet Kenan Şahin, *Eş'arî kelâmcılarla Meşşâî filozoflar arasındaki tartışmalarda bilgi sorununun tahlili* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Doktora, 2005), 68.

⁵¹ Semerkindî, *el-Me’ârif*, 178.

Râzî bilginin ademî olduğuna dair İbn Sinâ'nın görüşünü şöyle tenkit eder: a) bilgi 'ademî olsaydı ma'dûma (var olmayan) da şamil olurdu. Semerkandî bazen 'ademî olanın -körlük örneğinde olduğu gibi- vücûdî olanı kapsayabileceğini söyler. Bu durumda ise ilgili hükmün ma'duma uygun olduğu söylenemez. b) Bilgi cehaletin mukabili olduğundan, bilgi 'ademî olsaydı cehaletin yokluğu olacaktı. Cehalet 'ademî farz edildiğinde bilgi 'ademî olacak, daha açık bir ifade ile bilgi yokluğun yokluğu olup vücûdîye dönüşecektir. Zira olumsuzun olumsuzlanması olumlu sonuç doğurmaktadır. Cehâlet vücûdî kabul edildiğinde ise cehaletin olmaması bilgi olacaktır. Hâlbuki durum böyle değildir. Sözelimi taş gibi câmid nesnelere bilgi olmadığı gibi cehâlet de yoktur. Râzî, bu durumu tahkik etmek için cehaleti ikiye ayırır: a) cehl-i basît: bilmemek (intifâu'l-'ilm), b) mürekkeb: [vâkıya] uymayan inanç. Bunlardan birincisi 'ademî iken ikincisi vücûdîdir. Semerkandî, Râzî'nin bu itirazının da tartışmaya açık olduğunu öne sürer. Ona göre 'ademînin nakîzinin (çelişik) varlıksal olması zorunlu olmayıp 'ademî olması caizdir. Körlük ve körlüğün olmaması gibi. Yani körlük 'ademî iken bunun çelişigi olan körlüğün olmaması da 'ademîdir. Bu durumda hasr memnû'dur. Çünkü cehalet bilinebilmek şanından olan şeyi bilmemektir.⁵²

Semerkindî bilginin filozoflara göre kesbî, müteahhir dönem bazı kelimelere göre ise bedihî olduğunu belirtmişti. Ona göre bilginin bedihî olduğunu öne sürenler bunu iki şekilde delillendirir: a) Bilgiyi tanımlamak mümkün değil, dolayısıyla da bilgi bedihîdir. Çünkü bilgi tanımlanırken -bir şey kendini tarif edemeyeceği için- bilgi dışındaki bir şeyle tanımlanmalıdır. Fakat bilgi dışındaki şeyler ancak bilgi ile bilinebilir. Bilgi başkası ile bilindiğinde ise devir/kısır döngü meydana gelir. Semerkandî bu itiraza, bilgi dışındaki şeyin tasavvurunun bilginin tasavvuruna değil, bilginin husûlüne bağlı olduğunu söyleyerek cevap verir. Bu durumda kısır döngü oluşmaz.⁵³ Ayrıca bir şeyi tanımlayamamak ondan müstağni olmayı da gerektirmez.

⁵² Semerkandî, *el-Me'ârif*, 178.

⁵³ "Semerkandî'ye göre bilgi hakkında yapılacak olan tanımlayıcı anlayabilmek için bilginin mâhiyetini bilmeden tanımın içeriğini bilmek yeterli olduğu için devir söz konusu değildir" şeklinde yapılan bir açıklama Semerkandî'nin muradını ifade etmemektedir. İlgili açıklama için bk. Tarık Tanrıbilir, *Şemsüddin Semerkandî'de ontoloji ve epistemoloji bağlamında kelam-felsefe etkileşimi* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021), 140.

Dolayısıyla bilgiyi tanımlayamamak onun bedihî olduğu ve tarife ihtiyaç duymadığı anlamına da gelmemektedir. b) Herkes kendi varlığını zarûrî olarak bilir. Bedihî bilginin cüzü de bedihî olacağından bu bilginin bir parçası olan bilgi de bedihîdir. Çünkü parça kesbî olduğunda bütün de kesbî olacaktır. Zira bütünün tasavvuru cüzün tasavvuruna bağlıdır. “Herkes kendi varlığını zarûrî olarak bilir.” cümlesinde geçen varlığın bilgisi ile kendi varlığının bilgisinin hakikatinin bilenebileceği kastediliyorsa⁵⁴ buna katılmadığını dile getiren Semerkandî bununla varlığının bilinmesi kastediliyorsa buna itiraz etmemektedir. Bu durumda ise bilginin hakikatinin bilinmesi gerekmemektedir. Çünkü bir şeye hükmetmek için onu bir açıdan bilmek yeterlidir.⁵⁵

Bilginin kesbî mi bedihî mi olduğu konusundaki itirazlarından sonra Semerkandî’ye göre bilginin mahiyeti açık olduğundan tanımlanmaya ihtiyaç duymadığı zikredilmelidir. Çünkü ona göre bilmek, kişinin bir şeyin manasını idrak etmesidir.⁵⁶ Buna göre Semerkandî’nin bilgiyi, “bilişsel ruhun bir manaya erişmesi”⁵⁷ şeklinde tanımladığı çıkarımı doğru olmamaktadır. Çünkü Semerkandî’nin “bilginin kişinin bir şeyin manasını idrak etmesidir.” şeklindeki ifadesi bilginin anlamının açık-seçik olduğunu belirtmek için olup tanımlamak için değildir. Çünkü ilk bölümde zikredildiği üzere Semerkandî’ye göre bir tanımın efrâdını câmi‘, ağıârını mâni‘ olması gerekir. Hâlbuki bilginin tanımına girmeyen zan, şek ve vehm gibi idrâk seviyeleri mezkûr açıklamanın içerisine dâhilken bilgi değildir. Ayrıca daha önce geçtiği üzere Semerkandî, bir şeyi kendisi ya da eş anlamlısı ile tanımlamayı doğru bulmamaktadır. Bu yüzden bilginin tanımı olduğu öne sürülen ifadedeki idrâk kelimesi bilginin kök anlamı olup bilginin bu lafızla tanımlanması doğru değildir. Nitekim Semerkandî bilgi gibi idrâkin de anlamının

⁵⁴ İlgili ifadenin “Semerkandî’ye göre “kendi varlığımızın bilgisi” ile varlığımızın hakikati kastedilirse bu tasavvur, herkes hakkında zorunlu bilgi olma şansına sahip değildir.” şeklinde yorumlanması doğru görünmemektedir. Bu açıklama için bk. Tanrıbilir, *Şemsüddin Semerkandî’de ontoloji ve epistemoloji bağlamında kelam-felsefe etkileşimi*, 140.

⁵⁵ Semerkandî, *el-Meârîf*, 178.

⁵⁶ Semerkandî, *el-Meârîf*, 178.

⁵⁷ Tanrıbilir, *Şemsüddin Semerkandî’de ontoloji ve epistemoloji bağlamında kelam-felsefe etkileşimi*, 140.

beyyin/açık olduğunu öne sürmüştür.⁵⁸ Bu doğrultuda "Semerkandî, idraki kolay tanımlanabilen aposteriori bir kavram olarak değerlendirmektedir."⁵⁹ sözü doğru olmamaktadır. Çünkü Semerkandî bu konuyu tartışırken idrâkin kolay tanımlanabilmesinden değil, bilginin manasının açık olmasından bahsetmektedir.⁶⁰

Sonuç

Kelâm ve felsefe geleneklerinde bilginin zorunlu mu yoksa nazarî mi olduğu tartışılmış ve bu çerçevede bilginin nasıl tanımlanacağı sorusu gündeme gelmiştir. Bilginin zorunlu olduğu kabul edildiğinde tanımlanmaya ihtiyaç duymadığı, nazarî olduğu farz edildiğinde ise tarif edilebildiği genel kabul görmüştür. Gazzâlî ve Cüveynî bilgiyi tarif etmenin zorluğuna dikkat çekip tanım yerine temsil ve taksim yapmayı yeğlemiştir. Râzî ise bilginin tanımlanamayacağını öne sürmüştür.

Semerkandî *el-İşârât ve't-Tenbihât*'ı şerhettiği *el-Bişârât* adlı eserinde İbn Sînâ'nın zikrettiği uygun tanımın özelliklerini açıklamış *el-Meârif* te ise bunları sistematize etmiştir. Semerkandî'nin zikrettiği ideal tanımın şartları efrâdını câmî' ağıyarını mâni', mun'akis ve muttarid olmakla ilişkili olup, lafız ve anlam eksenslidir. Bir şeyi kendisinden daha kapalı olanla tarif etmek gibi anlamla, manası dinleyiciye kapalı olan (garip) lafızları kullanmak gibi lafızla ilgili tanım hatalarına dikkat çeken Semerkandî, şeyleri tanımlamanın zorluğunu öne sürer.

Tasdîkî idrâk seviyelerinin en üstü olan bilginin kesbî (aposteriorik) mi yoksa bedihî (apriori) mi olduğu tartışmasının taraflarını filozoflar ve müteahhir dönem bazı kelamcılar olarak belirleyen Semerkandî, filozoflara göre bilginin kesbî, sonraki dönem bazı kelamcılarına göre ise bedihî olduğunu öne sürmüştür. Bilginin kesbî olduğunu söyleyen filozoflar, bilgiyi vucûdî (Bir şeyin sûretinin akılda hâsıl olması ya da şeyin gerçekliğinin müdrikte temesül etmesi) ya da 'ademî (maddenin soyutlanması) olarak tarif etmişlerdir.

⁵⁸ Semerkandî, *eş-Şahâifü'l-ilâhiyye*, 166.

⁵⁹ Tanrıbilir, *Şemsüddin Semerkandî'de ontoloji ve epistemoloji bağlamında kelam-felsefe etkileşimi*, 134.

⁶⁰ Semerkandî, *Bişârâtü'l-işârat fi şerhi'l-işârât ve't-tenbihât*, 2/128; Semerkandî, *el-Meârif*, 175; Semerkandî, *eş-Şahâifü'l-ilâhiyye*, 166.

Semerkandî, Râzî'nin bu tanımlara yönelttiği eleştirileri zikredip yer yer onu da tenkit eder.

Semerkandî, bilginin kesbî mi yoksa bedîhî mi olduğunu tartıştıktan sonra bilginin mahiyeti açık olduğundan tanımlanmaya ihtiyaç duymadığını belirtir ve bilgiyi bilinçsel ruhun, şeylerin anlamına ulaşması olarak açıklar. Bu açıklama ise bilginin tam tanımı olmayıp onun görevini izah eden resim niteliğindedir.

Kaynakça

- Akyüz, Turgut. *Fahreddîn er-Râzî'nin el-Mantuku'l-Kebîr'inin tahkik ve incelemesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2017.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevâkıf şerhi (metin-çeviri)*. ed. İbrahim Halil Üçer. çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Me'âlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. thk. Salah b. Muhammed b. el-Avida. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1998.
- Erdinç, Ziya. "Teftâzânî'nin Bilginin Tanımlanması Problemine Yaklaşımı". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2019), 257-286.
- Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Faḍl) Muhammed b. Ömer. *Mefâtihü'l-ğayb (et-Tefsîrû'l-kebîr)*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 3. Basım, 1420/1999.
- Fahreddin er-Râzî, Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Muhammed b. Ömer. *Me'âlimu usûli'd-dîn*. Kahire: Merkezu'l-Kitâb lî'n-Neşr, 2000.
- Fahreddin er-Râzî, Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Muhammed b. Ömer. *Muhassalu efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteehhurîn mine'l-'ulemâ ve'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn (Telhîsu'l-Muhassal ile birlikte)*. thk. Taha Abdürraûf Sa'd. Mısır: Mektebü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, ts.
- Ġazzâlî, Ebû Hâmid Huccetü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed. *el-Menhûl min ta'likâti'l-uşûl*. thk. Muhammed Hasan Hayto. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 3. Basım, 1419/1998.

- Ğazzâlî, Ebû Hâmid Hucetü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed. *el-Müstesfâ min 'ilmi'l-usûl*. thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1417/1997.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *er-Risâletü'l-'arşîyye fî hakâiki't-tevhîd ve işbâti'n-nübüvve*. thk. İbrahim Halil, ts.
- İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *Kitâbu'ş-Şifâ ('İlmu'n-Nefs)*. Paris: Patrimoine Arabe Et İslamique, 1988.
- İbnü't-Tilimsânî, Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Fehrî. *Şerhu Me'âlimi usûli'd-dîn*. thk. Nizâr Hammâdî. Kahire: Dârü'l-Feth li'd-Dirâse ve'n-Neşr, 1. Basım, 1431/2010.
- Kâtibî, Ebü'l-Hasan Necmeddin Debiran Ali b. Ömer b. Ali. *eş-Şemsiyye fî'l-kavaidi'l-mantikiyye*. thk. Mehdi Fazlullah. Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfi el-Arabî, 1998.
- Kâtibî, Ebü'l-Hasan Necmeddin Debiran Ali b. Ömer b. Ali. *Şemsiyye risalesi: tahkik, çeviri ve şerh*. thk. Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Kutbüddin Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed et-Tahtani. *Tahri-rü'l-kavâ'id-i'l-mantikiyye fî şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2014.
- Nesefî, Ebü'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed b. Muhammed el-Hanefî. *Tebşiratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.
- Râhûnî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Musa. *Tuhfetü'l-mesûl fî şerhi Muhtaşari Mün-tehe's-sûl*. thk. Muhammed İsmail. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Semerkandî, Muhammed b. Eşref Şemsüddîn. *el-Me'ârif fî Şerhi's-Şahâif*. thk. Abdurrahman Süleyman. Amman: Câmi'atü'l-'ulûmi'l-İslâmiyye, 2012.
- Semerkandî, Muhammed b. Eşref Şemsüddîn. *eş-Şahâifü'l-ilâhiyye*. thk. Ahmed Abdurrahmân eş-Şerîf. Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1405-1985.

- Semerķandî, Muḥammed b. Eşref Şemsüddîn. *Bişârâtü'l-işârat fi şerhi'l-işârat ve't-tenbihât*. thk. Ali Ücebî. Tahran: Müessesesi-i Pejuheş-i Mirâs-ı Mektûb, 1399/2021.
- Semerķandî, Şemsüddîn. *Kıstâsu'l-efkâr Düşüncenin kıtası (eleştirmeli metin-çeviri)*. thk. Necmettin Pehlivan. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Sübki, Taceddin Ebi Nasr Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkâfi. *Ref'ü'l-ḥâcib 'an Muḥtasari İbni'l-Ḥâcib*. thk. Ali Muhammed Mu'avvaz - Adil Ahmed Abdülmevcud. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1419.
- Şahin, Mehmet Kenan. *Eş'arî kelâmcılarla Meşşâî filozoflar arasındaki tartışmalar-da bilgi sorununun tahlili*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Doktora, 2005.
- Tarıbilir, Tarık. *Şemsüddin Semerķandî'de ontoloji ve epistemoloji bağlamında kelam-felsefe etkileşimi*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021.



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2022, c. 8, s. 1: 185-214

Tefsîru ve'd-Duhâ li'l-Hammâmî Adlı Eseri Bağlamında Muhammed Tevfik Bosnevî'nin Tefsir Metodu

The Method of Tafsîr of Muhammed Tevfik Bosnevi in the Context of
Tafsîru ve'd-Duhâ li'l-Hammâmî

Mehmet KILIÇARSLAN

Doç. Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir ABD,
Assistant Professor, Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of
Theology, Department of Tafsir
76mkaa@gmail.com

ORCID: 0000-0001-6935-1878

DOI: 10.47424/tasavvur.1079808

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 27 Şubat / February 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 04 Mayıs / May 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Kılıçarslan, Mehmet. " Tefsîru ve'd-Duhâ li'l-Hammâmî Adlı Eseri Bağlamında Muhammed Tevfik Bosnevî'nin Tefsir Metodu". Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi 8 / 1 (Haziran 2022): 185-214.
<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1079808>

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

19. yüzyıl askerî, siyasî ve ilmî anlamda Osmanlı'nın en çalkantılı dönemini teşkil eder. Bununla birlikte önceki asırlar kadar olmasa da bu yüzyılda da saygın ilim adamları ve mutasavvıflar yetişmeye devam etmiştir. Muhammed Tevfik Bosnevî (öl. 1866) de mezkûr dönemde Osmanlı ilim ve irfân ikliminde yetişmiş önde gelen âlim mutasavvıflardan biridir. İstanbul'da aktif irşâd faaliyeti yürüten on bir tarikatta hilafet makamına yükseldikten sonra dönemin meşhur Halvetî-Şabanî Şeyhi Kuşadalı İbrahim Efendi'nin mübtedî müridi olmaya rıza göstermiş, onun gözetiminde baştan sona seyrüsülûkunu ikmâl ederek icâzet almıştır. Şeyhinin vefatıyla birlikte onun irşâd postuna oturmuş, yirmi yıl irşâd vazifesini deruhte etmiştir. Şeyhinin en ayırt edici vasfı olan taç, hırka, post vb. tarikat ritüellerinin reddedilmesi anlayışını o da benimsemiş, ömrü boyunca böylesi göstermelik imgelere itibar etmemiştir. Meclis adı verilen ders halkalarında yaptığı tedrisatın öğrencileri tarafından yazılmasıyla oluşan eserlerden fıkıh, tefsir, hadis, kelâm vb. İslâmî ilimlere derin bir vukûfiyetinin olduğu anlaşılır. *Tefsîru ve'd-Duhâ li'l-Hammâmî* adlı eserin incelendiği bu çalışmada onun tefsir metodu ele alınmıştır. Çalışma sonunda Kur'ân'ı, Kur'ân, hadis-i şerifler, sahâbe sözleri ışığında açıkladığı, konuların pekişmesi için Hz. Peygamber'in, sahâbenin ve evliyânın hayatından menkıbelere yer verdiği tespit edilmiştir. Kelime tefsiri yapmakla birlikte asıl önceliğinin lafız değil mana olduğu; âyetlerin vermek istedikleri mesajlara odaklandığı ve onları muhataba ulaştırmayı hedeflediği müşâhede edilmiştir. Âyetleri kişisel olarak yorumlamadan ziyade geçmiş ulemanın yorumlarını tercih ettiği, aynı anda hem Arapça yazılmış ilk dönem tefsir müellefâtına hem de Osmanlı ulemâsı tarafından kaleme alınmış tefsirlere atıfta bulunduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Bosnevî, Tasavvuf, Metot, Meclis.

Abstract

The 19th century constitutes the most unsteady period of the Ottoman Empire on the basis of military, political and scientific senses. Although not as much as in previous centuries, respected scholars and mystics continued to be upbrought in this century. Muhammed Tevfik Bosnevî Efendi (1866) is one of the leading scholar mystics who upbrought in the Ottoman science and wis-

dom climate in the aforementioned period. After he was promoted to the caliphate post in eleven sects carrying out active guidance activities in Istanbul, he consented to become a devout disciple of the famous Halwati-Shabani Sheikh of the time, Kuşadalı İbrahim Efendi, and received his *ijazah* by completing the entire course of mystical training under his supervision. Upon the death of his sheikh, he took the position of guidance and assumed the duty of guidance for twenty years. He also adopted the understanding of ignoring the cult rituals such as the crown, cardigan, and fleece, which were the most distinctive qualities of his sheikh, and disregarded such images throughout his life. He has a deep knowledge of Islamic sciences such as fiqh, tafsir, hadith and kalam, as can be understood from the works that were written by his students in the lesson circles called Council [Majlis]. In this study, which examines the work named "Tefsîru ve'd-Duhâ li'l-Hammâmî", his hermeneutics method is discussed. At the end of the study, it is understood that he explained the Qur'an in the light of the Qur'an, hadith-i sharifs, and the words of the Companions. It is also clear that in order to consolidate the subjects, he included legends from the life of our Prophet Muhammed, Companions and Saints (Awliya). Although he interprets words, it is observed that his main priority is not words but their meaning, he focuses on verses' messages and aimed to deliver them to the addressee. It has been determined that he preferred the explanations of the past scholars rather than interpreting the verses personally, and he referred to both the first period hermeneutics works written in Arabic and the ones written by the Ottoman scholars.

Keywords: Tafsir[Quranic Exegesis], Bosnevî, Mysticism, Method, Council.

Giriş

Hz. Peygamber'in Suffe'yi kurmasıyla ortaya çıkan İslâm eğitim kurumları Abbasiler döneminde Beytü'l-Hikme, Selçuklular'da Nizâmiye Medreseleri, Fâtîmîler'de el-Ezher ve Dâru'l-Hikme adıyla gelişmeye devam etmiştir. İznik ve Dâru'l-Hadîs medreselerini kuran Osmanlı Devleti, Fatih Sultan Mehmet'e (öl. 886/1481) kadar medreselerinin sayısını 84'e ulaştırmıştır. Fatih tarafından devrinin en ileri seviyesine çıkarılan eğitim kurumları Kanuni Sul-

tan Süleyman'la birlikte zirveye ulaşmış; Sahn-ı Semân, Tetimme ve Süleymaniye Medreseleri, yüzlerce yıl ilmin ve bilimin bayraktarlığını yapmıştır.¹

Dinî ilimlerle pozitif ilimlerin birlikte verildiği bu eğitim kurumlarında öğrencilerin maddî eğitim kadar manevî eğitim almaları da sağlanmış, ilmen ve ahlâken en güzel şekilde yetişmeleri için her türlü imkân seferber edilmiştir. Enderun adı verilen ve doğrudan saraya bağlı olan kurumda geleceğin idarecilerinin dil, pozitif bilimler, toplum bilim, siyaset, askerî idare gibi her türlü donanımına sahip olacakları bir eğitim almaları temin edilmiş, zamanın en büyük mutasavvıflarının gözetiminde manevî terbiyeden geçmelerine özen gösterilmiştir. Bu kurumlara atanan müderrislerin liyâkatlı ve işinin ehli olan kişilerden seçilmesine büyük önem verilmiş, kaliteli eğitimin ancak kaliteli eğitimcilerle gerçekleşebileceği gerçeği göz ardı edilmemiştir. Eğitimde devlet kadar vakıf ve tarikatlar da rol almış, toplumun tüm kesimlerine maddî ve manevî eğitimin ulaştırılması için gayret gösterilmiştir.²

17. yüzyıla gelindiğinde askerî ve siyasî alanda görülen duraklama eğitim alanına da yansımış, bu duraklamanın etkileri 18. yüzyılda çok ağır bir şekilde kendisini hissettirmiştir. Ehil olmayan kişilerin müderris olarak atanması, bilimsel ve kültürel araştırmalar yaparak yeni ve özgün eserler üretmek yerine önceden kaleme alınan eserlere şerhler ve haşiyeler yazılması, Rönesans sonrası reform hareketlerinin etkisiyle bilimde sürekli ilerleyen Avrupa'nın karşısında durabilmeyi sağlayacak çalışmaların yapılmaması gibi nedenler, eğitimde sürekli geri gitmeye neden olmuş, maddî eğitim kadar manevî eğitim de bundan etkilenmiştir. Ancak bu, eğitimin tamamen durduğu veya donuklaştığı anlamına da gelmez.³ Osmanlı Devleti yıkılıncaya kadar devlet ve vakıflar aracılığıyla yürütülen örgün eğitim faaliyetleri devam ettiği

¹ Sedat Kanat, "19. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun Eğitim Politikaları ve Toplumsal Zihniyet", *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/15 (Nisan 2018), 481-494.

² Metin Hasırcı, *Büyük Osmanlı Tarihi* (İstanbul: Merve Yayınları, 2003), 8/63; Samettin Başol - Ömer Düzbakar, "17. Yüzyılda Bursa'da Eğitim-Öğretim Hizmetlerin Yönelik Vakıflar", *Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 1/22 (2009), 1-14.

³ Mehmet Emin Yoluk, *XVIII. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010); "Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası, Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler / XVII. Yüzyıl Sempozyumu" (İstanbul: Kitabiyat Yayınları, 2017), 19-20.

gibi tarikatlarca yürütülen manevî eğitim faaliyetleri de devam etmiştir. Osmanlı âlimleri ve müellifleri pek çok alanda eser vermeyi, insan yetiştirmeyi sürdürmüştür.

Gerek askerî gerek siyasî anlamda olsun 19. yüzyıl, Osmanlı Devleti'nin en çalkantılı dönemini teşkil eder. Sanayi inkılabını gerçekleştiren Batılı devletler hammadde ihtiyaçlarını karşılamak ve ürünlerini pazarlamak için Osmanlı hâkimiyetindeki topraklara göz dikmiş, milliyetçilik fikri üzerinden tebaayı merkezî idareye karşı kıskırtmaya başlamışlardır. Bunun sonucunda Osmanlı Devleti'ne ilk isyan eden millet Sırp, ilk bağımsızlığını kazanan ise Yunanlılar olmuştur. İngilizlerin başını çektiği Batılı devletlerin yerel işbirlikçilerle birlikte organize ettiği ayaklanmalar Müslüman tebaaya da sıçramış; Mısır, Yemen, Arabistan gibi topraklarda Osmanlı'dan ayrılmaya yönelik isyanlar çıkmıştır. Mısır'daki Mehmet Ali Paşa isyanı, Arabistan'da İngilizlerin eliyle kurulan Vehhâbî hareketi, Yemen'de onlarca yıl devam eden silahlı ayaklanmalar Osmanlı Devleti'ni içeriden yıpratırken dışarıda Rusya, İngiltere, Fransa ve İtalya⁴ ile bitmek bilmeyen pek çok savaş yapılmıştır.⁵

Bu savaşların çok ağır ekonomik sonuçları olmuş, kaybedilen topraklar nedeniyle ciddi vergi kayıpları yaşanmıştır. Buna bir de kaybedilen savaşlar için ödenen tazminatlar eklenince altından kalkılması mümkün olmayan krizler çıkmıştır. Bu krizlerden, eğitim, sağlık ve kültürel hayat başta olmak üzere etkilenmeyen alan kalmamıştır. Daha önce bu alanlara ayrılan bütçeler kesilmek zorunda kalmış, özellikle eğitim ve sağlıkta ciddi aksaklıklar yaşanmıştır.⁶

İşin diğer önemli boyutu da insan kaybıdır. Üç kıtada onlarca savaşı aynı anda sürdürmek zorunda kalan Osmanlı Devleti, Müslüman Arapların yaşa-

⁴ Turgay Uzun, "Osmanlı Devleti'nde Milliyetçilik Hareketleri", *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* 4 (2000), 257-275.

⁵ Abukir Muharebesi (1799), Arpaçay Muharebesi (1807), Navarin Deniz Muharebesi (1827), Kürekdere Muharebesi (1854), 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı (93 Harbi) Osmanlı Devleti'nin 19. yüzyılda kaybettiği savaşlardır. 93 Harbi diye meşhur olan son savaşın ardından imzalanan Ayastefanos Antlaşması en büyük toprak kaybına ve Osmanlı Devleti'nin dağılmasına neden olan antlaşma olmuştur.

⁶ Nevin Memiş, *19. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nda Ekonomik Yapı ve Dış Ticaret* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 55-65.

dıkları toprakları kaybetmesinin ardından buralardan asker temin edemeyince sürekli Anadolu'ya yönelmiş, asker ihtiyacının tamamını Anadolu'dan karşılamaya çalışmıştır. Normalde okul yaşında olan ve eğitimine devam etmesi gereken binlerce genç savaşmak üzere cephelere yollanmış; tarikatlarda manevî eğitim alan sûfiler ve dervişler vatan savunması için gönüllü erlere dönüşmüştür.⁷ Bunun sonunda hem resmî okullarda devam eden pozitif bilimlere yönelik eğitim hem de tekke, zaviye ve tarikatlarda devam eden manevî eğitim inkitaya uğramıştır.

Tüm bu zorlu koşullarda bazı gönül erleri ülkenin geleceğini kurtaracak olan yegâne gücün eğitim olduğunu bildiklerinden ellerinde var olan imkânları sonuna kadar kullanarak önceye göre dar bir alanda da olsa yaptıkları eğitim-öğretim faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Rumeli topraklarında 400, İstanbul ve Anadolu'da 650 civarında tekkede sayıları 1800'e ulaşan şeyh, 19. yüzyıl boyunca manevî-tasavvufî eğitimi sürdürmüşler, yetiştirdikleri öğrencilerle bir yandan devletin asker ihtiyacını diğer yandan da toplumun manevî önder ihtiyacını karşılamaya gayret etmişlerdir.⁸

Bu gönül erlerinden biri de Osmanlı'nın son dönem âlim ve mutasavvıflarından Hammâmî olarak da anılan Halvetî-Şabanî şeyhi Muhammed Tevfik Bosnevî dir (öl. 1866). Çok iyi bir eğitim aldıktan sonra siyasî idarede Hüsrev Paşa'nın kethüdâlığına kadar yükselen, İstanbul'da faaliyet gösteren 12 tari-

⁷ Bazı kaynaklarda askerlik yapmaktan kaçanların bu görevden muaf tutulmak amacıyla medrese ve tekkelere sığındığı bilgisi varsa da bunun Tanzimat'ın (1839-1876) ilk yılları için söz konusu olduğu, arka arkaya savaş kaybeden Osmanlı Devleti'nin Tanzimat sonrası ordunun asker ihtiyacını karşılamak maksadıyla medrese talebeleriyle dervişleri de askere aldığı, askere alma yaşının giderek küçültüldüğü bilinen bir durumdur. (Bk. Zekeriya Işık, "19. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Tarikatların Devlet Otoritesi Karşısındaki Tutumları", *Belleten* 81/290 (2017), 215; Kazım Karabekir, *Çocuk Davamız* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015). Bu gerçeğe dikkat çeken Ali Hikmet İnce şunları söyler: "İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi, öğrencilerinin Çanakkale Savaşı'na katılması nedeniyle 1915-1921 yılları arasında mezun veremediği gibi Galatasaray Lisesi, Konya Lisesi, İzmir Lisesi, Bursa Lisesi, Balıkesir Lisesi, 1915'de diploma verecek öğrenci bulamamıştır. Okulların alt sınıflarındaki öğrenciler de orduya gönüllü katıldıklarından Erzurum Lisesi'ni 1915, 1916 ve 1917'de bitire(bile)n yoktu." Yazının tamamı için bk. <http://www.alihikmetince.com/haber/canakkale-sehidi-cocuk-askerler-142> Erişim: 09.04.2022.

⁸ Hür Mahmut Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 4.

kattan hilafet alan ve nihâyet Kuşadalı İbrahim Efendi'nin halefi olarak şeyhlik postuna oturan bu değerli isim, tüm hayatını talebe yetiştirmeye adanmıştır. Bu makale, kendisine nispet edilen *Tefsîru Ve'd-Duhâ* adlı eseri tefsir metodu yönünden incelemek üzere hazırlanmışsa da daha sonra yapılması planlanan Rahmân, Vedduhâ ve Hümeze Süresi tefsir tercümelerine bir ön hazırlık olması amaçlanmıştır. Çalışmada öncelikle hayatı hakkında kısa bir malumat sunulacak, ardından tefsir metodu belirlenmeye çalışılacaktır.

1. Muhammed Tefvîk Bosnevî'nin Hayatı

Giriş kısmında kısmen değindiğimiz nedenlerden dolayı Şeyh Muhammed Tefvîk Efendi'nin hayatına yönelik müstakil kaynaklar bulmak, hayatının her devresine ışık tutmak, son derece mümbit bir yaşam sürdürmesine ve "insan" yetiştirmesine rağmen hizmetlerinin detaylarını belirlemek maalesef mümkün değildir.

Bir hocayı hoca yapan, onu sonraki nesillere taşıyan ve adını ölümsüzleştiren kesinlikle öğrencileridir. Bu gerçeği şu iki tefsiri kıyasladığımızda daha rahat görebiliriz: Tefsir ilmi yönünden ele alındığında İmam Beğâvî'nin *Meâlimu't-Tenzîl* adlı eseri, kendisini uydurma hadislerden ve israiliyyattan koruma, lugavî tahliller yapma, şiirden istişhad, sarf ve nahiv bilgilerinden hareketle analizler yapma, fikhî yorumlardaki derinlik noktalarından bakıldığında özgünlüğü ve ilmî derinliği ile neredeyse *Keşşâf*'in bir fotokopisi olan Kadı Beydavî'nin *Envâru't-Tenzîl* adlı tefsirine göre çok daha öne çıkan bir eserdir. Buna rağmen *Envâr* için iki yüz elliden fazla şerh ve haşiye yazılmış, Osmanlıların üç kıtaya hâkim olmaları ve bu eseri gittikleri yerlere taşımaları sayesinde *Envâr* tüm Müslüman topraklara ulaşmıştır.⁹ Ancak *Meâlim* için böyle bir durum söz konusu değildir.

Şeyh Muhammed Tefvîk Bosnevî de intisab ettiği dergâhlarda yüz yüze öğrenci yetiştirmenin yanında Bosna Vâlisi Osman Paşa'dan (öl. 1874) Kudüs Valisi Hâfız Paşa'ya (öl. 1853), Harput Vilâyet Müftüsü Mustafa Efendi'den (öl. ?) müderrislere ve nâiblere kadar çok geniş bir kitleye yazdığı irşâd mek-

⁹ Osman Kara, "Osmanlıda Tefsir Haşiye Geleneği: Atûfî Örneği", *Dergîabant AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (Bahar 2017), 47.

tuplarıyla¹⁰ ciddi bir tasavvufî eğitim faaliyeti yürütmüş, toplamda 12 ayrı tarikat kolunda hilafet makamına yükselmiş ve müşidi Kuşadalı İbrahim Efendi'nin vefatından sonra 20 yıl gibi uzun bir süre onun şeyhlik postuna oturmuştur. Ancak Osmanlı'nın son döneminde yaşamış olması, vefatından sonra arka arkaya üç kıtada savaflara giren Osmanlı'nın elindeki toprakları hızla kaybetmesi, bu topraklarda milliyet temeline dayalı birçok küçük devletçiğin kurulması, kurulan bu devletlerin Osmanlıyla olan ilgilerinin unutturulmasına yönelik hazırlanmış uydurma ve Osmanlı'yı sömürgeci gösteren tarih kitaplarıyla halkların kendi geçmişleriyle olan bağlarının koparılması, Şeyh Muhammed Tevfik Efendi'nin yetiştirdiği öğrencilerin büyük kısmının Osmanlı'nın girmek zorunda kaldığı bu savaflarda şehit düşmesi vb. nedenlerle yeterince tanınmamış, hayatı ve hizmetleri kitaplarda kendisine yer bulamamıştır.

Bu meçhul kalmada hâricî nedenlerin yanında Şeyh Muhammed Tevfik Efendi'nin kişisel tercihleri de etkili olmuştur. Zira o, yazılı eser bırakmaktansa doğrudan "insan" yetiştirmeyi tercih etmiş, "meclis" diye adlandırılan ders halkalarında tasavvuf eğitiminin yanında tefsir, hadis, fıkıh vb. dinî ilimlerin tedrisini yapmıştır. Abbasiler tarafından devlet eliyle yürütülen tercüme faaliyetleriyle kurumsallaşan, Yeni Eflatunculuk ve Hind Felsefesi'nin etkisiyle makamlara ve derecelere sahip hiyerarşik bir hüviyet kazanan tasavvufun çok önem verdiği post, taç, hırka, icâzet gibi sembolik öneme sahip olan fenomen ve ritüelleri yok saymış, dervişliği tüm bu gösterişten üstün gören mütevazi bir yaşam sürdürmüştür. Bu tevazu, yaşadığı toplumda dikkat çekmesini engellediği gibi hakkında en azından tarihçe-i hayat ya da kısa biyografi gibi özlü bir kitapçığın dâhi telif edilmesine de engel olmuştur.

Tüm bu kısıtlı imkânlar çerçevesinde ulaşılan kaynaklardan Muhammed Tevfik Efendi'nin hayatı şöyle özetlenebilir:

¹⁰ Muhammed Tevfik'in mektupları Öztürk tarafından müstakil bir eserde toplanarak sadeleştirilmiş ve yayınlanmıştır. Bk. Yaşar Nuri Öztürk, *Büyük Türk Mutasavvıfı Muhammed Tevfik Bosnevî Hayatı, Mektupları, Halifeleleri* (İstanbul: Fatih Yayınevi, 1981).

Asıl adı Muhammed Tevfik'tir. Ancak Muhammed Tevfik Efendi'nin adı bazı kaynaklarda önümüze Mehmed Tevfik Efendi olarak çıkar.¹¹ Bosna'da doğduğundan künye olarak kendisine Bosnevî denir. Şöhret bulduğu isim ise Hammâmî'dir. Bu isimle müsemmâ olması, İstanbul-Fatih dolaylarında bulunan Zeyrek Hamamı'nın sahibi olması nedeniyledir. Kendisi hayatının bir döneminde bu hamamı satın alarak işletmiş, iaşesini buradan temin etmiştir. Unkapanı'nda ikamet etmesinden dolayı Unkapanî diye anıldığı da olur. Girdiği tüm tarikatlarda hilafet makamına yükselmesi, nihâyet son ömürde Kuşadalı İbrahim Efendi'nin irşâd postuna oturması nedeniyle tarikat üyeleri tarafından da "Büyük Aziz" olarak bilinir. Buraya kadar verilen bilgiler, üzerinde ittifak edilen bilgilerdir.¹²

İhtilafli olanlara gelince, Azamat, İslâm Ansiklopedisine yazdığı madde Hüseyin Vassâf tarafından kaleme alınan *Sefîne-i Evliyâ* adlı esere atıfta bulunarak 1866 yılında 63 yaşında vefat ettiği şeklinde bir bilgi sunar. Daha sonra bu bilgiden hareketle doğum tarihinin 1805 olduğunun söylenebileceğini bildirir.¹³ Hüseyin Vassâf'ın bahsi geçen eseri incelendiğinde vefat ettiğinde kaç yaşında olduğuyla ilgili herhangi bir bilgi olmadığı görülür.¹⁴ Öztürk ise kaynak vermeden doğum tarihinin 1785 olduğunu söyler.¹⁵ Bu iki kaynak farklı tarihler verince başka kaynaklara müracaat zorunluluğu doğar. İslâm Âlimleri Ansiklopedisi'nin "Muhammed Tevfik Bosnevî" maddesinde de 1785 tarihinde Bosna'da doğduğu, 1866'da İstanbul'da vefat ettiği yazılıdır.¹⁶ Orada da kaynak yine Hüseyin Vassâf'ın *Sefîne-i Evliyâ* adlı eseridir. Hâlbuki *Sefîne-i Evliyâ*'da doğum tarihi hiç yokken ölüm tarihi 1901-1902 olarak verilir. Yine diğer kaynaklarda İstanbul Üsküdar İnadiyye'de Nalçacı Halil Efendi

¹¹ Nihat Azamat, "Mehmed Tevfik Bosnevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/538-539.

¹² Bekir Şahin, "Osmanlı İlim, Düşünce ve Sanat Dünyasında Balkanlar" Başlıklı Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı Sunusu, Edirne: 2014, 183; Azamat, "Mehmed Tevfik Bosnevî", 28/538; Öztürk, *Büyük Türk Mutasavvıfı Muhammed Tevfik Bosnevî Hayatı, Mektupları, Halifeleleri*, 3.

¹³ Azamat, "Mehmed Tevfik Bosnevî", 28/538.

¹⁴ Osmânzâde Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, Haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz (İstanbul: Kitabevi, 2006), 4/88-91.

¹⁵ Öztürk, *Büyük Türk Mutasavvıfı Muhammed Tevfik Bosnevî Hayatı, Mektupları, Halifeleleri*, 3.

¹⁶ Komisyon, *İslâm Âlimleri Ansiklopedisi* (İstanbul: İhlas Matbaacılık, ts), 18/145.

Dergâhı'nın haziresinde medfûn olduğu bilgisi varken¹⁷ *Sefîne'*de Aksaray Sofular' da Şeyh Ekmeleddin Dergâhı'nda medfûn olduğu yazılıdır.¹⁸

Hem İslâm Ansiklopedisi maddesinde hem de Öztürk'ün eserinde Muhammed Tevfik'in yazılı eser bırakmadığı, yüz yüze ders verme ve mektuplar gönderme aracılığıyla irşâd faaliyetlerini yürüttüğü yazılır ki Öztürk'ün eseri bu mektupları sadeleştirme amacıyla kaleme alınmıştır.¹⁹ *Sefîne-i Evliyâ'* da ise "Âsâr-ı Matbûâsı" adlı başlıkta basılmış eserlerine dair 12 kitaplık bir liste verilir.²⁰ Bu listenin varlığı, yazılı eser bırakan Osmanlı âlimlerinin hayatlarına yer veren *Osmanlı Müellifleri* adlı eserde Muhammed Tevfik hakkında bilgi bulunabileceğini akla getirirse de ilgili eserin alfabetik olarak hazırlanmış "Meşâyih" listesinde²¹ de "Ulemâ" listesinde²² de Muhammed Tevfik'in ismi yoktur. Gerçekten yazılı bir eser bırakmış olsaydı *Osmanlı Müellifleri* kitabında kendisine mutlaka yer verilirdi. Dolayısıyla yazılı eser vermediği bilgisi daha doğrudur. Yukarıdaki ihtilafın nedenine gelince Öztürk ve Azamat, Çerkeşizâde Mehmet Tevfik Efendi²³ ile Muhammed Tevfik Efendi'yi aynı kişi sanmışlar; kaynakları, aralarındaki ihtilafları fark edecek kadar dikkatlice incelemedikleri için de iki ayrı kişinin hayatını aynı başlık altında bir araya getirmişlerdir.

Eldeki kaynakların ihtilafı oluşu, bizi, Türkiye'de eğitimine devam etmiş Bosna kökenli öğrencilerin yüksek lisans ya da doktora düzeyinde yaptıkları bir çalışma olup olmadığını araştırmaya sevk etti. Resmî tez merkezini taradığımızda Nerma Zaimovic'in İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

¹⁷ Azamat, "Mehmed Tevfik Bosnevi", 28/538; Öztürk, *Büyük Türk Mutasavvıfı Muhammed Tevfik Bosnevi*, 6.

¹⁸ Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, 4/88.

¹⁹ Azamat, "Mehmed Tevfik Bosnevi", 28/538; Öztürk, *Büyük Türk Mutasavvıfı Muhammed Tevfik Bosnevi*, 105-152.

²⁰ Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, 4/88.

²¹ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Haz. M. A. Yekta Saraç (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2016), 1/9-218.

²² Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/221-483.

²³ Çerkeşizâde'nin hayatı için bk. Şeyma Yeşil, *Çerkeşizâde Mehmet Tevfik Efendi ve Kasâid-i Tevfik'i* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013; Aynur Atar, *Çerkeşizâde Mehmet Tevfik Efendi ve Akaid Risaleleri* (Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

bünyesinde 2014 tarihinde “Bosnalı Tefvik Efendi’nin Müntehâb Min Kitâb-ı Teşrih Adlı Eseri Üzerinde Dil İncelemesi” başlıklı bir yüksek lisans tezi hazırladığını gördük. Tezde “Bosnalı Mehmet Tefvik Efendi’nin Hayatı” başlığı vardı. Ancak bu bölüm tamamen bizim zaten ulaştığımız kaynaklar üzerinden hazırlandığı için kendisinden istifade edemedik.

Makale bazında yapılan çalışmalara gelince, yukarıdaki tezin yazarı kendi tezinden “Bosnalı Mehmet Tefvik Efendi’nin Müntehâb Min Kitâb-ı Teşrih Adlı Eserinin İncelemesi” başlıklı bir makale üretmiş ve yayınlamıştır.²⁴ Bunun haricinde bir makale tespit edemedik.

Araştırmaya dair yukarıda verilen detaylar, eldeki tüm imkânlar kullanıldığı halde yeterli kaynağa ulaşamadığının görülmesi için sunuldu. Bu gerçeğe dikkat çektikten sonra elde var olan kaynaklar ışığında hayatının kalan kısmı şöyle özetlenebilir:

Şeyh Muhammed Tefvik Efendi’nin çocukluğu ve gençlik yıllarına dair bir bilgi yoktur. Ancak kendi devrinin paşalarından Hüsrev Paşa’nın (öl. ?) yanında çalışmaya başlaması ve dürüstlüğü sayesinde kısa zamanda onun kethüdâlığına yükselmesinin ardından tanınmaya ve gittiği yerlerde değer görmeye başlamıştır. Bu Hüsrev Paşa’yı, Bosna kökenli, Enderun’da yetişmiş olan, adına Doğu ve Güneydoğu Anadolu’da hanlar, hamamlar, şifâhaneler bulunan meşhur Osmanlı sadrazamı Hüsrev Paşa’yla (öl. 1632) karıştırmamak gerekir.²⁵

Gençliği ve eğitim durumuyla ilgili kaynaklarda bilgi bulunmamakla birlikte mektuplarında pek çok Farsça kelimeye manalarını doğru kullanacak şekilde yer vermesi ve Öztürk’ün sıralamasında 13. sırada bulunan mektubun yarısının Arapça yazılmış olması, iyi bir eğitim aldığına delalet eder. Mektuplarında muhataplarına herhangi bir telkinde bulunurken bunu mutlaka bir âyet ya da hadis-i şerife dayandırması da hem okuduğu âyetlerin manalarına hâkim olduğunu hem de iyi bir hadis eğitimi aldığını gösterir.²⁶

²⁴ Nerma Zaimoviç, “Bosnalı Mehmet Tefvik Efendi’nin Müntehâb Min Kitâb-ı Teşrih Adlı Eserinin İncelenmesi”, *Akademik Matbuat Dergisi* 4/1 (2020), 75-90.

²⁵ Halil İnalçık, “Hüsrev Paşa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/37-40.

²⁶ Öztürk, 1. Mektup, 105; 2. Mektup, 109; 3. Mektup, 111 vd.

2. Muhammed Tevfik Bosnevî'nin Tasavvufa İntisabı

Şeyh Muhammed Tevfik Efendi, kethüdâlığını yaptığı Hüsrev Paşa sayesinde tasavvufla tanışmış, İstanbul evliyasından tasavvuf eğitimi veren ve dergâhlarında müridlerinin seyrüsülûklarıyla ilgilenen on ayrı nakşî şeyhinden sırayla tasavvuf eğitimi almıştır.²⁷ İbadete olan düşkünlüğü, paşa kethüdâsı olmasına rağmen çok mütevazı bir yaşam sürdürmesi, hem dünyevî hem uhrevî işlerindeki muttakî tutumu sayesinde intisap ettiği bu tarikatların hepsinde halifelik makamına kadar yükselmiştir.²⁸ İntisap ettiği tarikatlarda alacağı bir şey kalmadığını anlayınca seyrüsülûkunu tamamlamak niyetiyle Samatya'da bulunan Sa'diyye tarikatının Etyemez Dergâhı'na gitmiş, oranın şeyhi Mustafa Vehbî Efendi'ye bağlanmıştır. Şahsî gayreti ve şeyhinin himmetiyle kısa zamanda bu tarikatta da halifelik makamına yükselmiş, şeyhinin elinden hilafet almıştır. Bir dönem kendisinde istiğrak hali tecelli edince, günlük kırk bin "Ya Kahhâr" tespihatı çekmeye başlamıştır. Bir süre buna devam ettikten sonra etrafındaki eşyadan "Ene'l-Hakk" sadası duymaya başlayan²⁹ Muhammed Tevfik Efendi, yaşadığı bu manevî hali şeyhi Mustafa Vehbî Efendi'ye arz etmiş, kendisine yardımcı olmasını talep etmiştir. Mustafa Vehbî Efendi, kendi tarikatlarında böyle bir şeyin olmadığını, bu meselenin ardına düşmemesini söyleyince, durumu Hüsrev Paşa'yla paylaşmak zorunda kalmıştır. Kethüdâlığını yaptığı Hüsrev Paşa, onu, büyük müşid Halvetî-Şabanî şeyhi Kuşadalı İbrahim Efendi'ye yönlendirmiştir. Kuşadalı'nın huzuruna gösterişli kethüdâ libasıyla çıkan Muhammed Tevfik Efendi, Kuşadalı tarafından muhatap alınmamış, beklediği ilgiyi görememiştir. İkinci gidişinde derviş cübbesiyle huzura girince Kuşadalı kendisine hüsn-ü muhabbetle muamele etmiş; geçmiş hayatını ve tasavvuf sülûkunda kat ettiği merhaleleri anlatması için ona imkân vermiştir. Başından geçenleri anlattığı Kuşadalı'nın kendisini

²⁷ Azamat, "Mehmed Tevfik Bosnevî", 28/538.

²⁸ Öztürk, 1. Mektup.

²⁹ Bu tür subjektif tecrübelerin ilmî bir karşılığı yoktur. Bu gibi bilgilere ya ilgili kişinin öğrenci ve müritleriyle yaptığı sohbetler ya da hocasının tarihçe-i hayatını yazmak isteyen talebelerin verdikleri mülakatlar sayesinde ulaşılır. Bosnevî'nin tarikatların taç, post, hırka gibi ritüellerine bile iltifat etmediği, son derece mütevazı bir hayat yaşadığı dikkate alınca, gerçekten yaşamış olsa bile böylesine mahrem tecrübeleri kimseyle paylaşmayacağı ortadadır. Dolayısıyla bu bilgilerin onun hayatını yazıya geçirenler tarafından kendisini tanyanlardan toplandığı, gerçekliği tartışmalı bilgiler olduğu söylenebilir.

mürüdlüğe kabul etmesi üzerine ona intisap etmiş, diğer tarikatlarda hilafet makamında olmasına rağmen Kuşadalı'nın yanında mübtedî bir mürid olarak bulunmaya rıza göstermiştir. Bu haber önceki şeyhi Mustafa Vehbî Efendi'ye ulaştığında Muhammed Tefvîk'e gönül koymuş, kendisiyle olan irtibatını kesmiştir. Bunun üzerine zamanın tasavvuf büyüklerinden Sünbülî şeyhi Râzî Efendi devreye girmişse de Mustafa Vehbî Efendi sulh olmaya rıza göstermemiştir. Durumu öğrenen Kuşadalı İbrahim Efendi, yeni müridine, Etyemez Dergâhı'na dönerek eski hocasına hizmet etmesini emretmiş, bunun üzerine Muhammed Tefvîk Efendi vefatına kadar eski şeyhinin yanında kalarak ona hizmet etmiştir. Ancak bu arada Kuşadalı'ya intisabını sürdürmüş ve onun talimatlarına göre seyrüsülûkunu ikmâlâ devam etmiştir. Nihâyet istenen mertebeye ulaştığında Kuşadalı da kendisine icâzet vermiş, kendi halifesi olarak atamıştır. 1846 yılında Kuşadalı vefat edince onun irşâd postuna Şeyh Muhammed Tefvîk oturmuş ve 1866 yılında vefat edinceye kadar yirmi yıl boyunca bu hizmeti sürdürmüştür. Kabri, Üsküdar İnadiyye'de Nalçacı Halil Efendi Dergâhı'nın haziresindedir.³⁰

On nakşî şeyhinden ders alan ve hepsinin hilafetine yükselen Muhammed Tefvîk Efendi, Etyemez Dergâhı'nda Mustafa Vehbî Efendi'den Sa'diyye tarikatının ve nihâyet Kuşadalı İbrahim Efendi'den Halvetî-Şâbânî tarikatının da hilafetini alınca, toplamda on iki ayrı hilafet almış oldu. Manevî eğitimi bu denli güçlü olan Muhammed Tefvîk'in maddî eğitimine dair elimizde herhangi bir bilgi yoktur. Ancak onun Kuşadalı İbrahim Efendi'nin metodunu takip ettiği, dünya makam ve lüksüne rağbet etmediği gibi tarikat geleneğinde yer alan taç, hurka, şeyhten imzalı icâzet gibi geleneklere dâhi iltifat etmediği, yazılı eser bırakmadığı bilinmektedir. O, irşâd postuna oturduğu yirmi yıl boyunca müridlerini ya hoca-talebe ilişkisi içinde yüz yüze ya da kendilerine yolladığı mektuplar aracılığıyla irşâd etmiştir.

Tefsir metodunu belirlemeye çalıştığımız eser *Tefsîru ve'd-Duhâ li'l-Hammâmî*, meclis/oturumlar halinde yapılan derslerin öğrenciler tarafından kaleme alınmasıyla vücuda gelmiştir. Eserde ele aldığı konuyla ilgili çok çeşitli tefsir kaynaklarına atıfta bulunması, hangi bilginin nerede geçtiğine dair hafızasından kaynak isimleri vermesi tefsir literatürüne olan hâkimiyetini

³⁰ Azamat, "Mehmed Tefvîk Bosnevî", 28/538; Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 88-91.

gösterir. Yine kendisine mektup gönderdiği kişilerin arasında Bosna Valisi Osman Paşa ve Kudüs Valisi Hafız Paşa'nın yanı sıra müftü ve müderrislerin bulunması, onun ilmî seviyesi hakkında fikir vermesi bakımından önemlidir. Bizzat kendisini tanıyanlarla görüştüğünü bildiren Hüseyin Vassâf, onun maddî ve manevî üstünlüğünün ulemâ, urefâ, fuzelâ ve meşâyih (âlimler, arifler, erdem sahipleri ve şeyhler) tarafından tasdik edildiğini bildirir. Daha sonra mektuplarından birinde vahdet-i vücud'a yönelik yaptığı bir açıklamayı naklen verir. Muhammed Tevfik'in bu mektubunda mükellefin kimliğine yönelik âyetler ışığında yaptığı diyalektik yorumlar hayranlık vericidir.³¹

Hayatına dair kaynakların sınırlı olmasının yanında Muhammed Tevfik Efendi hakkında verdikleri bilgilerin ihtilaflı olması birazdan tefsir metodu yönünden inceleyeceğimiz kaynağın ona aidiyeti noktasında tereddüt yaşanmasına neden olur. Ancak kaynaklarda eser bırakmadığı, yüz yüze eğitim metoduyla öğrencilerini yetiştirdiği yazılıdır. *Tefsîru ve'd-Duhâ li'l-Hammâmî* (Hammâmî'nin Duha Sûresi Tefsiri) adlı eseri incelendiğinde canlı ders ortamının kâğıda taşınmasıyla oluşturulmuş bir eser olduğunu görülür. "Meclis" adı verilen ders oturumları sıralı olarak sonradan kâğıda aktarılmış ve ilgili malumat, yazarlar tarafından Hammâmî Efendi'ye nispet edilmiştir.

Eldeki eseri kıyaslamak ve fikir sahibi olmak için hem Arapça taş baskısı hem de Ali Eren tarafından tercüme edilmiş³² hali bulunan ve Hammâmî Efendi'ye nispet edilen diğer bir eser, *Yasin Sûresi Tefsiri* adlı kitap incelendiğinde hâmişleri, içeriği, dil üslubu, atıfta bulunduğu tefsir kaynakları yönünden tamamen Hammâmî tefsiriyle örtüştüğü görülür.

Tefsîru ve'd-Duhâ li'l-Hammâmî adlı kitabın sonunda eserin yazılma tarihi hicri 1270 olarak verilmektedir (Ek: 3) ki bu da Muhammed Tevfik'in ellili yaşlarda olduğu, öğrenci okuttuğu döneme denk gelir. Dolayısıyla hem isim hem tarih hem uygulanan yöntem ve hem de kaynaklarda hakkında verilen bilgiyle örtüşünce bu eserin Muhammed Tevfik Bosnevî'nin ders halkalarında oluştuğunda şüphe kalmaz.

³¹ Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Eoliyâ*, 88-91.

³² Ali Eren, *Yasin Tefsiri Hammâmî Tercümesi* (İstanbul: Kitap Kalbi Yayıncılık, 2017).

3. Tefsîru ve'd-Duhâ li'l-Hammâmî (Hammâmî'nin Duha Sûresi Tefsiri) Adlı Eser

Öncelikle belirtelim ki bu eser, bizzat Hammâmî Efendi tarafından kaleme alınmış değildir. Yukarıda tarihçe-i hayatında da değinildiği üzere Hammâmî Efendi yazılı eser bırakmamış, irşâd faaliyetlerini hoca-talebe ilişkisiyle ve kişiye özel mektuplar aracılığıyla yürütmüştür. Şu anda ele aldığımız *Duha Sûresi Tefsiri* de onun öğrencileriyle yüz yüze yaptığı derslerin, talebeleri tarafından kaleme alınmasıyla teşekkül etmiş bir metindir. Elimizdeki metinden derslerin farklı celseler halinde gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Metni taş baskıya hazırlayan kişinin kimliği kitabın sonunda “كتبه مصطفى شكر غفر الله ذنوبه: Bu kitabı Mustafa Şükrü yazdı. Allah onun günahlarını affetsin.” cümlesiyle belirtilmiştir. Başından sonuna kadar Arapça kaleme alınmış olan eserin sevabının hediye edildiği son kısmında yapılan dua Türkçe'dir. Toplam 208 sayfadan oluşan kitabın nerede basıldığına dair bir bilgi yoktur. Matbaa adı ya da şehir belirtilmemektedir. Kitabın kapağını açınca ilk sayfada bir kütüphane mührüyle karşılaşılır. Ön kısmı silindiği için anlaşılmayan bu mühürde “... Selimiye Kitaplığı 3313” yazılı olduğu görülür (Ek-1).

Aslında kitap Rahmân sûresinin tefsiriyle başlar. Ancak bu bölümün başında Hammâmî Efendi'ye ait olduğu bilgisi bulunmaz (Ek-2). Ele aldığımız *Duhâ Sûresi Tefsirinde* ise “Tefsîru ve'd-Duhâ li'l-Hammâmî” yazar ve bölüm doğrudan kendisine nispet edilir. Buna rağmen üslup olarak Rahmân sûresi tefsirinin de tamamen sonraki Duhâ sûresi tefsiriyle aynı olduğunu görmek, bizi, ilgili eserin başka nüshalarını araştırmaya yönlendirdi. 1307 tarihli Derseâdet Yayınları tarafından basılmış diğer bir taş baskıya ulaştık. Bu kitap toplam beş bölümden oluşuyordu. *Eûzu Tefsiri* ve *Besmele Tefsiri* diye adlandırılan iki bölümün ardından Rahmân, Duhâ ve Hümeze sûrelerinin tefsirlerine yer verilen kitapta ilk iki bölüm Hammâmî Efendi'ye nispet edilmez. Bu kitapta diğer nüshadan farklı olarak Rahmân sûresi de ona nispet edilir ve kapak kısmında şöyle bir nota yer verilir: “İşbu mecmuada euzu ve besmele ve Hammâmî'nin Rahmân, ve'd-Duhâ ve Hümeze Sûrelerinin resâil-i nefiseleri münderic olarak...” (Ek -4) Bu not haklı olduğumuzu ortaya koyar ve Rahmân Sûresi tefsirinin de ona ait olduğuna dair düşüncemizi teyid eder.

Eser fiziksel yapı olarak şöyledir: Sayfanın tamamını kapsayan büyük bir dikdörtgen çerçevenin içinde asıl metin bulunur. Onun kenarında da hâmişler kayıtlıdır. Her sayfada olmasa da sayfaların çoğunda bu dikdörtgen çerçevenin içinde daha küçük yeni bir dikdörtgen çerçeve yer alır. Yani aynı sayfada üç ayrı kişi tarafından kaleme alınmış, biri diğerinin daha genişletilmiş haliyle aynı âyetleri tefsir eden üç eser bir aradadır. Bu, Osmanlı'nın son dönemlerinde kaleme alınan eserlerde sıklıkla görülen bir uygulamadır. *Tefsîru Hâzin*, bunun en meşhur örneklerinden biridir. Ancak tüm kitap boyunca, hangi metnin kim tarafından kaleme aldığına dair herhangi bir kayıt yoktur. Sadece son sayfada çok kapalı bir ifadeyle “*كتبه مصطفى شكر*: Bu kitabı Mustafa Şükrü yazdı” denilerek Mustafa Şükrü ismine değinilirse de Mustafa Şükrü'nün ana çerçevenin içindeki metni mi, kenarlardaki hâmişleri mi yoksa sayfa içi küçük dikdörtgenlerde yazılı olan bölümü mü kaleme aldığı belli değildir.

4. Duhâ Sûresi Bağlamında Tefsir Metodu

Muhammed Tevfik Efendi'nin tefsir metoduna gelince onu şu şekilde özetlemek mümkündür:

1. Sûreyi tefsir etmeye başlarken, Allah'ın kitabını açıklamak gibi faziletli bir görevi kendisine nasip eden Rabbine çeşitli övgülerle şükrettikten sonra ele aldığı sûreyi tefsir kaynakları, hadis-i şerifler ve konunun anlaşılmasını sağlayacak menkıbeler ve özlü hikâyeler eşliğinde açıklayacağını belirtir.³³ Bu, onun genel üslubudur ve yaptığı tüm derslerde aynı şekilde davranır. “Meclis” diye adlandırılan ders oturumlarının tamamı Allah'a (cc) hamd, Rasulüne salât-ı selam ve kulluğun gereklerini hatırlatan âyet-i kerimelere yönelik ince mesajlarla başlar.³⁴

2. Sûrenin faziletine yönelik rivâyetler varsa, senetleri Allah Rasulüne (sav) ulaşsın ya da ulaşmasın hepsini verir. Bahsi geçen rivâyetlerin sıhhati, Hammâmî Efendi için bir sorun teşkil etmez. Müfessirlerin fezâil-i suver'e yönelik rivâyetlerde mütesâhil davranma geleneği onda da görülür. İlgili rivâyetlerin tahkik ve tahrîçlerini bizzat yapacak donanımına sahip olduğu halde

³³ *Tefsîru ve'd-Duhâ li'l-Hammâmî*, 98.

³⁴ *Meclisu'l-Humeze li'l-Hammâmî*, 168-169.

böyle bir girişimde bulunmaz. Hatta daha önceden telif edilmiş cerh-ta'dîl kitaplarında bu rivâyetler hakkında ne denildiğine dâhi bakmaz.

Hammâmî, eserinde ele aldığımız Duhâ Sûresinin okunmasını teşvik eden herhangi bir rivâyet vermemiştir. Ancak bu çalışmada amacımız onun tefsir metodunu belirlemek olduğundan diğer sûrelerde nasıl davrandığını belirlemek üzere yaptığımız araştırmada Hümeze sûresiyle ilgili şu iki rivâyete yer verdiğini gördük:

“Hz. Ali'nin Rasulullah'tan (sav) aktardığına göre o şöyle demiştir: ‘Her kim ki Veylu'l li külli humeze'yi okursa Allah yolunda Uhud dağı ağırlığınca altın tasadduk etmiş gibi olur ve Allah Teâla ona her bir âyet için altı yüz hasene verir.’” “Kim ki farz namazlarında veylu'l li külli humeze'yi okursa fakirlik ondan uzaklaştırılır, rızkı tedarik edilir ve kötü ölümden korunur.”³⁵

Muhammed Tevfik Efendi'nin dersinde zikrettiği bu iki hadisin kaynağını ve sıhhatini araştırdığımızda her iki rivâyetin de hadis literatüründe onun verdiği lafızlarla bulunmadığını gördük. Bunun üzerine Hümeze sûresi hakkında farklı tariklerle gelmiş fazilet hadisi var mı diye yeni bir araştırma yaptığımızda yine aynı sonuçla karşılaştık ve hadis müellefâtı içerisinde Hümeze Sûresi'nin faziletine yönelik herhangi bir hadis-i şerif bulunmadığını tespit ettik. Bu, genel geçer bir durum olduğundan yadırgamadık ve bu defa tefsir kaynaklarına yöneldik.

Muhammed Tevfik Efendi'nin verdiği iki hadise yönelik tefsir kaynaklarında yaptığımız araştırmada, mezkûr hadislerin bu lafızlarla tefsir kaynaklarında da bulunmadığını gördük. Sadece Ebu Hafs'ın *el-Lubâb* adlı eserinde ilk beş kelimesi Hammâmî Efendi'nin rivâyetiyle örtüşen şöyle bir hadis-i şerife rastladık: “Her kim ki veylu'l li kulli hümeze'yi okursa, ona, Muhammed aleyhisselam ile alay edenlerin sayısının on katı ecir verilir.”³⁶ Bunun ardından Hümeze Sûresiyle ilgili başka fazilet hadisi var mı diye araştırdığımızda lafzı ve içeriği Hammâmî Efendi'nin verdiğinden farklı olan ancak biri diğerinden alınmış, tamamıyla aynı lafızlarla gelen şu rivâyetin bir kaç kaynaktan

³⁵ *Meclisu'l-Humeze li'l-Hammâmî*, 169.

³⁶ Ebu Hafs Sirâcuddîn Ömer b. Ali en-Nu'mânî, *el-Lubâb fî ulûmi'l-Kitâb*, thk. eş-Şeyh Adil Ahmed Abdulmevcûd (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419), 20/495.

geldiğini gördük: "Her kim ki el-Hümeze Sûresi'ni okursa, Allah ona Muhammed ve ashabıyla alay edenlerin sayısının on katı hasene verir."³⁷

Tüm bu çalışmanın sonunda Hammâmî Efendi'nin tefsir usulü açısından hadis kullanımına dair şunu ifade edebilme imkânına sahip olduk: Hammâmî Efendi, sahih kaynaklarda göremediğimiz birtakım rivâyetleri terğîb ve terhîb amacıyla nakletmekte bir sakınca görmemiştir. Tabii bu kabul edilebilir bir durum değildir. Beğavî (öl. 516/1122), Zemahşerî (öl. 538/1144), Beydâvî (öl. 685/1286), Ebu's-Suûd (öl. 982/1574) gibi pek çok müfessir, eserlerinde sûrelerin faziletine dair uydurma rivayetlere ve israliyâta yer verdikleri için ağır eleştirilere maruz kalmışlardır. Dolayısıyla Hammâmî Efendi'nin de derslerinde böylesi rivayetlere itibar etmemesi hem kendisi hem de öğrencileri adına daha isabetli olurdu.

3. Hammâmî Efendi, tefsirini yaptığı sûre bir sebab-i nüzûle binaen nâzil olmuşsa, ilgili sûrenin tefsirine girişte bu sebab-i nüzûlü verir. Bunu daha önceki derslerinde yapmış olsa da tekrarın yararına olan inancı, Hammâmî Efendi'yi, üşenmeden aynı açıklamayı yeniden yapmaya sevk eder. Duhâ Sûresi'nin inişiyile ilgili ise şu bilgilere yer verir:

"Allah Rasulü bir gece rahatsızlandı. İki ya da üç gece (kendisine has gece ibadetini yapmak üzere) kalkmadı. Bunun üzerine bir kadın -ki onun Ebu Leheb'in Tebbet Sûresi'nde Allah (cc) tarafından kınanan karısı Ümmü Cemil olduğu söylenir- Rasulullah'a gelerek "Ya Muhammed! Şeytanının seni terk ettiğini görüyorum." dedi. Bunun üzerine bu sûre indi."³⁸ Bu bilgiyi verdikten sonra Duhâ Sûresi'ni açıklamaya başlar.

4. Kur'ân'ın verdiği mesajları idrak etmenin birinci şartı, âyet lafızlarını doğru anlamaktır. Bunun için âyetler öncelikle kelime düzeyinde sarf (morfoloji, biçim bilgisi) ve iştikâk (etimoloji, kökbilim) yönünden ele alınmalı, kelimelerin nüzûl zamanındaki manaları doğru tespit edilmelidir. Kelime anlamları eksiksiz bir şekilde tespit edildikten sonra âyet, nahiv (sentaks, söz dizimi)

³⁷ Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Amr ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmidî't-Tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), 4/796; Ebu's-Suûd, *İrşâdu'l-akli's-selîm* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts), 9/199; Nâsiruddîn Ebu Saîd el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1418), 5/338.

³⁸ *Tefsîru ve'd-Duhâ li'l-Hammâmî*, 99.

açısından ele alınmalı, kelimelerin cümlede nasıl bir dizilimle cümle oluşturdukları araştırılmalıdır. Kelime ve cümle bazında yeterli tahlil yapıldıktan sonra âyetler barındırdıkları edebî sanatlar yönünden incelenmelidir. Zira Kur'ân, bilinen edebî türlerin hiçbirine uymayan, kendi şahsına münhasır bir üslup kullanmakta; sürekli değişen hitap yöntemleriyle dilin imkânlarını sonuna kadar zorlamakta ve mesajını en doğru şekilde muhataplarına ulaştırma önem vermektedir. Basit haber cümleleri kurduğu gibi içinde çeşitli edebî sanatları barındıran cümleler de kullanabilmektedir. Kurallı cümlelere yer verdiği gibi içinde takdîm-te'hirlar, hazifler, ziyadeler bulunan kuralsız cümlelere de yer verebilmektedir. Yine cümlelerinin etkisini arttırmak adına mecâz, istiâre, teşbîh, kinâye, telmîh, intâk, teşhîs vb. sanatlardan yararlanmaktadır. Mana kadar ses uyumunu da gözetken Kur'ân, kelimeler arası tenâfur oluşmaması için sözcük seçimine dikkat etmekte; lafzının aynı anda hem gönüllere hem de hislere hitap etmesi için seci, kâfiye ve murâat-ı fevâsıl (cümle sonlarının uyumlu olmasını gözetme) gibi dil unsurlarından istifade etmektedir.

Tüm bu durumları göz önüne alan Hammâmî Efendi'nin önceliği, kelime ve onun morfolojisidir. Bir âyette geçen kelimeleri açıklamadan bütün halinde âyetin ne demek istediğine yoğunlaşmaz. Sûrenin kelimelerini açıklarken, onların anlamlarını öncelikle Kur'ân'da arar. Çünkü bazı kelimeler Kur'ân'da mükerreren geçer ve siyaklarından hareketle kelimenin anlamını tespit etmek mümkündür. Bu nedenle onlara Kur'ân bütünlüğü içinde yaklaşır. Mesela ele aldığımız sûreye adını veren "duhâ" kelimesiyle ilgili "(Yüce Allah burada) güneşin yükselme vaktine yemin etmiştir." der ve kelimenin anlamını verir.³⁹ Daha sonra diğer vakitler içinde neden üzerine yemin etmek için duhâ vaktinin seçildiğini açıklarken Hz. Musa ile Yüce Allah'ın konuşmasının bu vakitte gerçekleştiğini, sihirbazların Hz. Musa'ya bu vakitte iman ettiklerini, Allah Teâlâ'nın A'raf sûresinde "Yoksa o ülkenin halkı geceleyin uyurlarken kendilerine azabımızın gelmeyeceğinden emin mi idiler?"⁴⁰ buyurduktan sonra "Veya o ülke halkının güpegündüz eğlenirken kendilerine azabımızın gelmeyeceği konusunda güvenceleri mi vardı?"⁴¹ diyerek "beyât" kelimesinin

³⁹ *Tefsîru ve'd-Duhâ li'l-Hammâmî*, 99.

⁴⁰ el-A'râf 7/97.

⁴¹ el-A'râf 7/98.

karşılığında “duhâ” kelimesini kullandığını hatırlatır, Kur’ân ve sünnet kaynaklı bilgiler ışığında duhâ vaktinin faziletini okuyucuya iletir.

Tabii bu söylediklerinin kendisine ait olduğu sanılmasın diye istifade ettiği kaynakları da özellikle belirtir. İlgili sayfada verdiği bu bilgilerin kaynağına bir defa parantez içinde “Kâdî” diyerek *Envâru't-Tenzîl*'in müellifi Kadı Beydâvî'ye, bir defa da “*Meâlim*’de böyledir” diyerek İmam Beğavî'ye göndermede bulunur, verilen malumatın kitabî olduğuna vurgu yapar.⁴²

Onun bu usulü, araştırmacılar için sıkıntılı bir durumdur, zira gönderme yaptığı ismi ya da eseri bilmeyen biri, kastının kim ya da hangi kitap olduğunu anlamak için ek bir çaba harcamak, araştırma yapmak zorunda kalır. Mesela mükerreren atıfta bulunduğu ve parantez içinde sadece “حنفي/Hanefî”⁴³ rumuzuyla verdiği kişi Ebu’s-Suûd olup onun *İrşâdu'l-Akli's-Selîm* adlı eserine göndermede bulunmaktadır. Ancak bazı yerlerde Ebu’s-Suûd’un adını açıkça verdiği⁴⁴ halde bazen de rumuzuyla yetinir. Dolayısıyla bu rumuzun Ebu’s-Suûd’a ait olduğunu bilmeyen biri, kimin kastedildiğini anlayamaz. Diğer bir sıkıntı da ilgili bilgiyi, bahsi geçen eserin neresinden aldığını belirtmemesidir. Kadı Beydâvî’nin *Envâr* adlı eseri üç cilt, İmam Beğavî’nin *Meâlim* adlı eseri üç cilt, Ebu’s-Suûd’un *İrşâd* adlı tefsiri ise beş cildir. Söz konusu bilginin doğruluğunu araştırmak isteyen biri, kendisine atıf yapılan orijinal eserde bu bilgiyi görmek isterse cilt/sayfa veya sûre/âyet numarası verilmediği için ciddi bir sıkıntı yaşar.

Yine bazen sadece Türk dünyasında meşhur olan ancak eserleri hakkında herkesin bilgi sahibi olmadığı müellifleri ismen verir. Örneğin, Hz. Peygamber’e vahyin gelmesinin gecikmesi ve bunun üzerine kendisine yapılan sözlü saldırılar Duhâ Sûresinin nüzûlüne sebep olmuştur. Hammâmî Efendi, bu konuya dair şu meşhur rivâyeti 950/1543 vefat tarihli Şeyhzâde’den naklen verir: “...Cebrail indiğinde Hz. Peygamber ona vahyin gecikme sebebini sordu. Cebrail de kendisine, ‘Bilmez misin ki biz (melek)ler içinde resim ve köpek bulunan evlere girmeyiz? dedi.”⁴⁵

⁴² *Tefsîru ve'd-Duhâ li'l-Hammâmî*, 99.

⁴³ *Tefsîru ve'd-Duhâ li'l-Hammâmî*, 99, 101.

⁴⁴ *Tefsîru ve'd-Duhâ li'l-Hammâmî*, 100, 101.

⁴⁵ *Tefsîru ve'd-Duhâ li'l-Hammâmî*, 102.

Şeyhzâde, aslen İzmitli bir âlim olup, Beydâvî'nin *Envâru't-Tenzîl*'ine yazdığı *Hâşiye alâ Envâri't-Tenzîl ve Esrâri't-Te'vîl* adlı kitabıyla meşhur olmuştur. Bahsi geçen eser, adından da anlaşılacağı üzere geç dönem bir hâşiye çalışmasıdır.⁴⁶ Sebeb-i nüzûl gibi sadece hadisten hareketle bilinebilecek bir konunun, hadis kaynakları referans gösterilmekle ya da sebeb-i nüzûle yönelik yazılmış Vâhidî'nin (öl. 468/1075) *Esbâbu'n-Nüzûl*, Suyûtî'nin (öl. 911/1505) *Lübâbu'n-Nukûl* gibi eserlerinden alınarak aktarılması beklenir. Buna rağmen Hammâmî Efendi'nin, tüm İslâm âleminde bir tefsir otoritesi olarak kabul gören Suyûtî'den değil de ondan 38 yıl sonra vefat etmiş ve kaleme aldığı eserlerin büyük kısmı şerhten⁴⁷ ibaret olan Şeyhzâde'den nakilde bulunması kesinlikle tesadüfle açıklanamaz. Hammâmî Efendi gibi derin ilim sahibi biri elbette sebeb-i nüzûlü hadis kaynaklarından vermesi gerektiğini bilir. Onun Şeyhzâde'den nakilde bulunması, öğrencilerinin Osmanlı'nın bu büyük âlimlerinin varlığından haberdar olması amacına matûf olsa gerektir. Öğrencilerde, isimlerini tekrar tekrar duydukları Osmanlı ulemâsına yönelik bir merak oluşturmak ve onları araştırmalarını sağlamak istediği de düşünülebilir.

5. Hammâmî Efendi, öğrencilerine yönelik şifahen ders yapmaktaydı ve burada amacı bir kitap ya da makale yazmak değildi. Anlattıklarının öğrencileri tarafından not alınıp, yazılı hale dönüştürülmesiyle elimizdeki metin oluşmuştu. Dolayısıyla eserde konular belli bir sistematik içinde, akademik bir dil kullanılarak ele alınmamış; bu da konuların dağılmasına, konudan konuya geçilmesine neden olmuştur. Örneğin Duhâ Sûresi'nin iniş nedeninin

⁴⁶ Erdoğan Baş, "Şeyhzâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/97-98.

⁴⁷ Şeyhzâde'nin alanında büyük kıymeti haiz temel eserlere yönelik yazdığı şerhler şunlardır: 1. Hâşiye 'alâ Envâri't-Tenzîl ve esrâri't-te'vîl, 2. Şerhu Miftâhî'l-'ulûm, 3. Şerhu Meşâriki'l-envâr, 4. Şerhu Vikâyeti'r-rivâye fi mesâ'ili'l-Hidâye, 5. Şerhu Kaşideti'l-Bürde, 6. Ta'lik 'alâ Şerhi'l-Hidâye, 7. Şerhu Ferâ'izi's-Sirâciyye, 8. Şerhu Kavâ'idî'l-i-râb, 9. Şerhu Nuqtatî'l-beyân, 10. Şerhu Hırzî'l-emânî. Baş, "Şeyhzâde", 39/97-98.

Bu çalışmalar, Şeyhzâde'nin ulûm-u diniyyede ne denli geniş bir birikime sahip olduğunu ve tek bir ilimde derinleşmek yerine senkretik bir yaklaşımla tüm ilimlerde kendisini yetiştirdiğini gösterir. Dikkat çeken diğer bir husus da üzerine şerh yazdığı eserlerin hemen hepsinin kendi alanında eskimeyen eserler olduğudur. Şeyhzâde tefsir, hadis, fıkıh, kelam, lügat eserlerinden faydasının en yüksek olduğuna inandığı kitapları seçmiş ve onlara yönelik yazdığı şerhlerle bu değerleri herkesin anlayacağı sarih bir dille yeniden okuyucuya buluşturmuştur.

anlatıldığı kısımda Ümmü Cemil'in adı geçince, hemen parantez arası bir malumat sunulmuş, Ümmü Cemil'in ve oğlu Utbe'nin Hz. Peygamber'e verdikleri eziyet nedeniyle Hz. Peygamber tarafından Utbe'ye beddua edildiği ve onun çölde bir aslan tarafından parçalandığı bilgisine yer verilmiştir.⁴⁸ Yani konular ders ortamında ve sohbet havasında anlatıldığı için sözün geldiği yerde rahatlıkla farklı konulara, ulûmu'l-İslâmiyye'nin farklı disiplinlerine geçişler yapılmış, senkretik bir yaklaşım sergilenmiştir. Ancak dersin canlı yapıldığı meclislerde bu durum öğrenciler için bir sorun oluşturmamış, aksine verilen ara bilgiler sayesinde dikkatlerinin dağılması engellenmiştir.

Hammâmî Efendi'nin senkretik yaklaşımına ikinci bir örnek daha vermekle iktifa edeceğiz. Hammâmî Efendi, Duhâ Sûresi'nin sebab-i nüzulünü şöylece özetler: Peygamber kendisine sorulan bir sorunun cevabını "inşallah" demeksiniz yarın bildireceğini söyleyince belli bir süre vahiy kesilmişti. Bu da müşriklerin kendisiyle istihzâ etmesine, "Şeytanı onu terk etti." şeklinde alaycı cümleler kurmalarına neden olmuştu. Tabii bu durum Hz. Peygamber'i ziyadesiyle üzmüştü. Derken Duhâ Sûresi indi. Cebrail aleyhisselam'ın gelişine çok sevinen Hz. Peygamber, sevincini tekbir getirerek gösterdi. Bu bilgiyi sûfî müfessir Ebu'l-Leys es-Semerkindî'nin (öl. 373/983) tefsirinden aktaran Hammâmî Efendi, hemen parantez arası bir bilgi sunarak şöyle der: "Hz. Peygamber, bunu (sûrelerin başında tekbir getirmeyi) kendisine bir sünnet edindi. Zira Mekke ekolünün kıraatında Hz. Peygamber'in getirdiği bu tekbire binaen Duhâ Sûresi'nden başlanarak her sûrenin başında tekbir getirilir. Kur'ân bitene kadar her sûrede böyle yapılır."⁴⁹ Dikkat edilirse sebab-i nüzûlü anlatırken fikhî bir konuya geçiş yapmış, yeni ve lüzumlu bir bilgiyi öğretme fırsatını kaçırmamıştır.

6. Âyetleri açıklarken öncelikle diğer Kur'ân âyetlerine başvurur. Mesela "Elbette Rabbin sana verecek sen de hoşnut olacaksın."⁵⁰ âyetini Kur'ân bütünlüğü içinde açıklarken Hz. Peygamber'e verilecek şeyin İsrâ Sûresindeki "Umulur ki Rabbin seni Makâm-ı Mahmûd'a sahip kılar."⁵¹ âyetinin haber verdiği Makâm-ı Mahmûd olduğunu söyler. Daha sonra Ebu Ubeyde et-

⁴⁸ *Tefsîru ve'd-Duhâ li'l-Hammâmî*, 99-100.

⁴⁹ *Tefsîru ve'd-Duhâ li'l-Hammâmî*, 107.

⁵⁰ ed-Duhâ 93/5.

⁵¹ el-İsrâ 17/79.

Tûsî'nin "Rabbin sana verecek sen de hoşnut olacaksın âyeti, 'Gecenin bir kısmında da uyanıp teheccüd namazı kıl' âyetine işaret etmektedir. Zira seven, sevdiğiyle yalnız olmak ister ve onu başkalarına ünsiyet kurmaktan alıkoymaz. Burada Yüce Allah da Hz. Peygamber'i gecenin karanlığında kendisine münâcat etmeye çağırmaktadır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in uyumaması gerekir. Çünkü uyku, bir gaflettir. Gaflet ise sevgiliye yaraşmaz."⁵² şeklindeki yorumuna yer verir.

Hammâmî Efendi, Kur'ân'a vâkıftır ve anlattığı her konuyla ilgili âyetleri arka arkaya dizilemekte, hiç sıkıcı olmayacak bir üslupla konudan konuya geçebilmektedir. Bu geçişleri âyetler, hadis-i şerifler ve çeşitli menkıbeler aracılığıyla yaptığı için, okuyucu, ilgili konuya ne zaman intikal edildiğini bile hissetmemektedir. Mesela tefsir esnasında söz cehennem gelip de cehennemi anlatmaya başladığında, "Sizden ona (cehenneme) uğramayacak yoktur"⁵³, "Ama gerçekten kendileri için, katımızdan iyilik ve güzellik yazılmış bulunanlara gelince, böyleleri cehennemden uzak tutulacaklardır."⁵⁴, "Sonra takva sahiplerini kurtarır, zalimleri (orada) terk ederiz."⁵⁵ vb. pek çok âyet-i kerimeyi arka arkaya hatırlattıktan sonra bu âyetlerin anlaşılmasına katkı sağlayacak hadis-i şerifleri de verir.⁵⁶ "Sizden cehenneme uğramayacak yoktur" âyetini açıklarken şu rivâyeti aktarır: "Cebraîl, Hz. Peygamber'e cehennemde olacakları anlattı. Hz. Peygamber günlerce insanlardan gizlendi. Sürekli ağlıyordu. Durum Hz. Fatıma'ya haber verildi. Fatıma babasına geldi ve 'Babacığım sana ne oldu?' dedi. Hz. Peygamber, ona bu âyetin indiğini anlattı ve dedi ki: 'Cehennemden ateşi şiddetli, dibi derindir...'⁵⁷ Görüldüğü üzere ilgili âyet, tam da kendisini ilgilendiren hadisler ışığında açıklanmıştır.

7. Hammâmî'nin tefsirde başvurduğu ikinci kaynağı her zaman hadis-i şeriflerdir. Mesela Duhâ vaktinin faziletlerini açıklarken, Yüce Allah'ın bu vaktin üzerine yemin ettiğini, Hz. Peygamber'in de Duhâ namazına büyük ehemmiyet verdiğini söyledikten sonra bu iddiasını hemen bir hadis-i şerifle

⁵² *Tefsîru ve'd-Duhâ li'l-Hammâmî*, 118.

⁵³ Meryem 19/71.

⁵⁴ el-Enbiya 21/101.

⁵⁵ Meryem 19/72.

⁵⁶ *Tefsîru ve'd-Duhâ li'l-Hammâmî*, 144.

⁵⁷ *Tefsîru ve'd-Duhâ li'l-Hammâmî*, 144.

perçinler ve şu rivâyeti aktarır: “Hz. Peygamber buyurdular ki: Her kim ki Duhâ'nın hakkını gözetirse, denizin köpükleri kadar çok da olsa günahları affedilir.”⁵⁸

Yine “O, Seni yetim (ve yalnız) bulup da barındırmadı mı?”⁵⁹ âyetiyle ilgili şöyle bir hadise yer verir: “Hz. Peygamber dedi ki: Ben daha önce istemiş olmanın sevinciyle Rabbinden bir şey istedim ve dedim ki: Ey Rab-bim! Benden önce gelmiş öyle peygamberler var ki sen kiminin emrine rüzgârı verdin (Burada Süleyman b. Davud'u andı), kimi ölüleri diriltiyordu; (burada İsa'yı andı) kimine şöyle kimine böyle... Bunun üzerine Allah, “Ben seni yetim bulup barındırmadım mı?” dedi. Hz. Peygamber, “Evet barındır-dın” dedi. “Seni yolunu şaşırmış bulup da doğru yola iletmedim mi?” dedi. Hz. Peygamber, “Evet” dedi. “Seni muhtaç bulup zenginleştirmedim mi?” dedi. Hz. Peygamber, “Evet” dedi. “Senin göğsünü açmadım mı, üzerindeki yükü kaldırmadım mı?” dedi, Hz. Peygamber, “Evet” dedi.”⁶⁰

Ancak burada ilgili rivâyetin başı ve sonu belli olmadığı gibi cümlelerde çok ciddi yazım yanlışları da bulunmaktadır. Aslında metnin öğrenciler tara-fından hazırlandığı düşünülünce, bu tür yazım yanlışlarını normal karşılaya-biliriz. Eğer metni hocalarına arz etselerdi, bahsi geçen yanlışları Hammâmî Efendi düzeltirdi. Bu yapılmadığına göre, metnin hocaya arz edilmediği söy-lenebilir. Çünkü bu yazım yanlışları tüm metin boyunca devam etmekte, basit bir isim tamlaması oluşturmada dâhi sorunlarla karşılaşmaktadır. Kitabın bir bölümünde “في التفسير الإمام النسفي” denilmekte,⁶¹ muzâfa elif-lam koymak gibi fahiş bir hata yapılmaktadır. Öğrencilerine tefsir dersini Arapça anlatacak seviyede bilgi sahibi olan Hammâmî Efendi'nin bu yanlışları yaptığını kabul etmek mümkün görünmemektedir.

8. Tefsir yaparken, ilgili kelimedede farklı kıraatler varsa bunu belirtir. Eğer bu kıraat farklılığı manaya etki ediyorsa, manadaki değişikliğin ne şekilde gerçekleştiğini açıklar. Ancak bu farklı okuyuşun kime ait olduğu; mütevatir, meşhur, şazz veya mevzu... kıraatin türünün ne olduğu Hammâmî Efendi

⁵⁸ Tefsîru ve'd-Duhâ li'l-Hammâmî, 107.

⁵⁹ ed-Duhâ 93/6.

⁶⁰ Tefsîru ve'd-Duhâ li'l-Hammâmî, 139.

⁶¹ Tefsîru ve'd-Duhâ li'l-Hammâmî, 144.

için önemli değildir. O, daha çok manaya odaklanır ve kıraat sahibine değinmeden farklı kıraati verir. Mesela “مَا وَدَّعَكَ/mâ veddeake” âyetini açıklarken şöyle der: “Veddea kelimesi şeddesiz olarak vedea şeklinde de okunmuştur. Şeddesiz okunduğu zaman mâ terakeke (seni terk etmedi) anlamı kazanır ve sûrenin başındaki yeminin cevabı olur.”⁶² Görüldüğü üzere kıraatin sahibi hakkında herhangi bir şey söylemeden doğrudan farklı kıraatin manaya nasıl yansıdığıyla yetinmektedir. Hâlbuki ilgili âyete yönelik yapılacak basit bir araştırma bu kıraatin Hz. Ömer, Enes b. Mâlik, Urve, Ebu'l-Âliye gibi isimlere ait olduğunu görmek için yeterlidir.⁶³

9. Onun tefsirdeki kaynaklarından biri de Siyer ya da İslâm Tarihi kitaplarıdır. Her ne kadar bu kaynakları ismen belirtmese de siyer bilgilerinden istifade ederek yaptığı tefsiri pekiştirir, konunun daha iyi anlaşılmasına gayret eder. Mesela Ukbe b. Âmir'in ağzından şöyle bir bilgi sunar: “Ukbe b. Âmir, Hz. Peygamber ile birlikte Tebük gazvesine çıkmıştı. Bir gün Hz. Peygamber oturdu ve arkadaşlarıyla sohbet etmeye başladı. Onlara dedi ki, “Her kim ki güneş kendisini karşıladığında kalkar abdest alır, abdestin alınışını da güzel yaparsa, sonra da kalkıp iki rekât namaz kılarsa hataları affedilir, annesinden doğmuş gibi olur.”⁶⁴ Verilen bu bilgi ancak bir kaynak üzerinden verilebilecek türden olduğu halde bilgiyi aktarır ama kaynak belirtmez.

“O, Seni yetim (ve yalnız) bulup da barındırmadı mı?”⁶⁵ âyetini açıklarken Hz. Peygamber'in babası öldüğünde annesinin karnında olduğu, babasının vefatından sonra Hz. Peygamber'in dünyaya gözlerini açtığını, altı yaşına kadar annesiyle ve dedesiyle yaşadığını, altı yaşına geldiğinde annesini, ondan iki sene sonra da dedesini kaybettiğini, dedesinin vasiyeti üzerine amcası Ebu Talib'in Hz. Peygamber'i yanına aldığını anlatır.⁶⁶ Ancak tüm bu siyer bilgilerine yönelik herhangi bir kaynak vermez. Birkaç bilgi daha sunduktan sonra yine Şeyhzâde'ye atıfta bulunur. Onu da ismen anar. Hangi eserini kasettiğini söylemez.

⁶² *Tefsîru ve'd-Duhâ li'l-Hammâmî*, 113.

⁶³ Abdurrahmân İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, thk. Abdurrezâk el-Mehdî (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422), 4/457.

⁶⁴ *Tefsîru ve'd-Duhâ li'l-Hammâmî*, 108.

⁶⁵ ed-Duhâ 93/6.

⁶⁶ *Tefsîru ve'd-Duhâ li'l-Hammâmî*, 137.

10. Âyetleri izah ederken gerek Hz. Peygamber'in, gerek Sahâbe-i Kirâm'ın ve gerekse de başka milletlerin menkıbelerine yer verir, konunun öğrencileri ve müridleri tarafından iyice anlaşılması için çaba sarf eder. "Ahiret senin için öncekinden (dünya hayatından) daha hayırlıdır."⁶⁷ âyetini açıklarken Cebrail aleyhisselâm'ın Hz. Peygamber'e gelerek "Ey Muhammed! Ahiret senin için öncekinden daha hayırlıdır." dediğini söyler. Bunun ardından yaşananları tüm detaylarıyla iki sayfa boyunca anlatır. Anlattığı olay özetle şöyledir:

Hz. Peygamber, Bilal-i Habeşî'yi namaz için çağrı yapmak üzere görevlendirir. Muhâcîr ve Ensâr'dan pek çok insan, namazı kılmak üzere mescitte toplanır. Hz. Peygamber onlara iki rekâttan oluşan bir namaz kıldırır ve minbere çıkar, bir hutbe irad eder. Kendisinin peygamberlik görevini hakkıyla yapıp yapmadığını sorar. Yaptığını söylerler. Sonra da kimin kendisinde bir hakkı varsa gelip alması için çağrıda bulunur. Ancak hiç kimse cevap vermez. Bunu üç defa tekrarlayınca Hz. Ukkâşe ayağa kalkar ve Hz. Peygamber'in geçmişte bilerek ya da bilmeyerek bir defa sırtına kamçıyla vurduğunu söyler. Hz. Peygamber, Ukkâşe'ye kendisine kısas uygulamasını ve hakkını almasını emreder. Sahâbe'den pek çok kişi buna karşı çıkar. Zira Hz. Peygamber zaten ağır hastadır. Nihâyet Hz. Peygamber'in Ukkâşe'ye vurduğu kamçı getirilir. Hz. Peygamber sırtını açar. Ukkâşe, Efendimizin mübarek vücuduna sarılır öper.⁶⁸ Kaynaklarda⁶⁹ kendisine yer verilen bu rivayet Müslümanlar arasında son derece meşhurdur. Sahabenin Hz. Peygamber'e olan düşkünlüğünü ve sevgisini anlatan bu olayı duymayan Müslüman yoktur.

Bir başka rivâyet şöyledir: "Selmâ der ki: 'Ümmü Seleme'nin yanına girdim. Ağlıyordu. Seni ağlatan nedir diye sorunca, 'Bu gece rüyamda Hz. Peygamber'i gördüm. Başında ve sakalında toprak vardı. Sana ne oldu ya Rasullellah diye sordum. Az önce Hüseyin'in öldürülüşünü gördüm' dedi."⁷⁰ Ancak burada da kaynak yoktur. Bu notların canlı dersin kâğıda aktarılmasıyla

⁶⁷ ed-Duhâ 93/4.

⁶⁸ Tefsîru ve'd-Duhâ li'l-Hammâmî, 121-122.

⁶⁹ Bk. Ebu'l-Hasen Nuruddîn Ali b. Ebibekr el-Heysemî, *Mecmeu'z-zevâid ve menbau'l-fevâid*, thk. Hisâmuddîn el-Kudsî (Kahire, Mektebetu'l-Kudsî, 1414), 9/27-28; Ebu'l-Fadl el-Kâdî İyâd b. Mûsâ el-Yahsubî, *eş-Şifâ bi-ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1409), 2/198.

⁷⁰ Tefsîru ve'd-Duhâ li'l-Hammâmî, 146.

oluştugu düşünülünce kaynak belirtmemesi gayet doğaldır. Zira o, bir kitap ya da makale yazıyor değildir. Sınıf ortamında öğrencilere belirli konuları anlattığı için şu kitap, şu cilt, şu sayfa demesi beklenemez.

Sonuç

Osmanlı'nın son dönem âlimlerinden Muhammed Tefkik Bosnevî, ilmi ile âmil büyük bir mutasavvıf, bir gönül eri, derin bir mütefekkir ve tevâzunun tecessüm etmiş haliydi. Sanayi inkılabıyla birlikte sürekli ilerleyen Batı'nın karşısında eziklik duygusuyla hareket eden Müslüman entelektüellerin birbirinden farklı yöntem teklifleriyle ortaya çıktıkları bir konjonktürde bu tekliflerin hiçbirine itibar etmeyen gerek meselelerin çözümünde gerekse de kişisel yaşamını tanzim etmede hayatının merkezine Kur'ân'ı ve sahih sünneti koyan bir Ehl-i Sünnet âlimiydi.

Onun bu tutumunu hem hayatına dair menkıbelerde hem de yaptığı tedrisatta görmek mümkündür. Kur'ân'a, hadise, İslâm'ın evrensel ilkelerine kusur bulmaya çalışan çağdaşları gibi davranmayan Muhammed Tefkik Efendi, daha önce cahiliyye toplumunu Asr-ı Saâdet toplumuna dönüştüren Kur'ân ve sünnetin aynı güç ve yeterliliğe her daim sahip olduğu şuuruyla hareket etmiş, içinde bulunduğu ahvâlin kötülüğü nedeniyle ye'se kapılmamış, bundan kurtulmanın yolunu "insan" yetiştirmekte aramıştır. Yaptığı hiçbir işte nefisini ön plana çıkarmamış, burûz hastalığına müptela olmamıştır. Dinî alanda ecdâdın yazdığı binlerce kıymetli eser varken yeni eser yazmayı zaman kaybı olarak görmüş, var olan eserleri okumak ve okutmak sûretiyle yeni nesillerin onlardan haberdar olmasını sağlamaya çalışmıştır. Yüz yüze eğitimin gücüne inandığı için eğitim faaliyetlerini daha ziyade hoca-talebe, müşid-mürid ilişkisi içinde yürütmüş, bunun mümkün olmadığı durumlarda da yazdığı mektuplarla gönüllere ulaşmıştır. Kendi zamanında aktif bir tasavvuf eğitim faaliyeti yürüten on iki ayrı tarikatta hilafet makamına yükselmiş, son merhalede şeyhlik postuna oturmuş ama tüm bunlara rağmen kurtuluşu mahiyette bulmuştur.

Tefsir yaparken, verdiği bilginin bir kaynağa dayanmasına özen göstermiş, Kur'ân'ı kendi re'yiyle tefsir etmekten özenle sakınmıştır. Ancak kitap yazıyor değil de canlı ders ortamında konuları anlatıyor olması nedeniyle dayandığı kaynakları ya tamamen hafzetmiş ya da sadece eser ve müellif ismi

vermekle yetinmiştir. Bu da konuyu merak edenlerin ilgili bilgiye ulaşmasını zorlaştırmaktadır. Hammâmî Efendî'nin başvurduğu kaynaklarla ilgili güzel yanı ise şudur: Bütün dünyanın milliyetçi fırtınalarla savrulduğu bir dönemde yaşamasına rağmen bu akımlardan etkilenmemiş, "ümmeççiliği" her şeyin üstünde tutmuştur. Ama bu, kendi öz değerlerine sahip çıkmadığı, onları küçümsediği anlamına da gelmez. Tefsir dersi yaparken ilk dönem Arapça yazılmış kaynaklardan istifade ettiği kadar Türk kökenli âlimlerin eserlerine de atıflarda bulunmuş, öğrencilerinin bu eserlerle tanışmasını sağlamıştır.

Âyetleri mümkün olduğunca diğer âyetler ışığında açıklamaya çalışmıştır. İlgili âyeti açıklayan başka âyetler bulamadığı durumlarda hadis-i şeriflere müracaat etmiş, Hz. Peygamber'in sözlü ya da fiilî sünnetinden istifade etmiştir. Aradığı yorumu Kur'an ve sünnette bulamadığı zaman sahâbe sözlerine, onlardan gelen tefsirlere başvurmuş, sahâbenin yorumunu diğer herkesin yorumundan üstün tutmuştur. Yapılan tefsirin zihinlerde yerleşmesi için Hz. Peygamber'in ve sahâbenin menkıbelerinden yararlanmış. Âyetlerin doğru yorumlanmasındaki katkısını çok iyi bildiği için sebep-i nüzûlleri mutlaka vermiş; geçmiş ulemânın ilminden sonuna kadar istifade etmiştir. Sebeb-i nüzûller konusunda kendisini sadece hadis literatürüyle sınırlamamış, herhangi bir ayırım yapmadan ilk dönem Arapça tefsirlerden de son dönem Osmanlıca kaynaklardan da istifade etmiştir. Âyetlerdeki müphem kelimeler hakkında gereken detaylı bilgiyi vermiş, onların anlaşılması için elinden geleni yapmıştır. Ele aldığı âyette farklı bir kıraat söz konusuysa bu farklı kıraate değinmiştir. Eğer bu farklı okuyuş anlamın idrak edilmesine katkı sağlayan bir okuyuşsa, anlamı nasıl değiştirdiğini açıklamıştır. İslâm tarihi ve siyer kaynaklarının verilerinden istifadeyle âyetleri açıklamış, Hz. Peygamber'in ve sahâbenin hayatından kesitlere yer vererek ele aldığı konuların muhatapça daha iyi anlaşılmasına gayret etmiştir.

Tüm bu yönleriyle Hammâmî Muhammed Tevfik Efendi, tanınması ve sonraki nesillere tanıtılması gereken büyük bir velidir.

Kaynakça

Atar, Aynur. *Çerkeşîzâde Mehmet Tevfik Efendi ve Akaid Risâleleri*. Gümüşhane: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

- Azamat, Nihat. "Mehmed Tevfik Bosnevi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/538-539, Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Baş, Erdoğan. "Şeyhzâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/97-98, İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Başol, Samettin - Düzbakar, Ömer. "17. Yüzyılda Bursa'da Eğitim-Öğretim Hizmetlerin Yönelik Vakıflar". *Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* (2009), 1/22, 1-14.
- Beydâvî, Nâsiruddîn Ebu Saîd. *Envâru't-Tenzîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1418.
- Bilge, Mustafa. *İlk Osmanlı Medreseleri*. İstanbul: İstanbul Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1984.
- Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. Haz.: M. A. Yekta Saraç, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, ts.
- Ebu's-Suûd, Muhammed. *İrşâdu'l-Akli's-Selîm*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Eren, Ali. *Yasin Tefsiri Hammâmî Tercümesi*. İstanbul: Kitap Kalbi Yayıncılık, 2017.
- Hasırcı, Metin. *Büyük Osmanlı Tarihi*. İstanbul: Merve Yayınları, 2003.
- Işık, Zekeriya. "19. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Tarikatların Devlet Otoritesi Karşısındaki Tutumları", *Belleten* (2017), 81/290, 191-226.
- İnalcık, Halil. "Hüsrev Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/37-40, İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kanat, Sedat. "19. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun Eğitim Politikaları ve Toplumsal Zihniyet", *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* (2018), 8/15, 481-494.
- Kara, Osman. "Osmanlıda Tefsir Haşiye Geleneği: Atûfi Örneği". *Dergiabant AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Bahar 2017), 5/9, 41-65.
- Karabekir, Kazım. *Çocuk Davamız*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015.
- Komisyon, *İslâm Âlimleri Ansiklopedisi*. İstanbul: İhlas Matbaacılık, ts.

- Komisyon, "Sahn-ı Seman'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası, Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler / XVII. Yüzyıl Sempozyumu". İstanbul: Kitabiyat Yayınları, 2017.
- Memiş, Nevin. "19. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nda Ekonomik Yapı ve Dış Ticaret". Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Nu'mânî, Ebu Hafs Sirâcuddîn Ömer b. Ali. *el-Lubâb fi Ulûmi'l-Kitâb*. thk. eş-Şeyh Adil Ahmed Abdulmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419.
- Osmânzâde Hüseyin Vassaf. *Sefîne-i Evliyâ*. Haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Büyük Türk Mutasavvıfı Muhammed Tevfik Bosnevî Hayatı, Mektupları, Halifeleleri*. İstanbul: Fatih Yayınevi, 1981.
- Şahin, Bekir. "Osmanlı İlim, Düşünce ve Sanat Dünyasında Balkanlar" Başlıklı Milletlararası Tartışmalı İlmî Toplantı Sunusu, Edirne 2014.
- Uzun, Turgay. "Osmanlı Devleti'nde Milliyetçilik Hareketleri". *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* (2000), 4, 257-275.
- Yeşil, Şeyma. *Çerkeşizâde Mehmet Tevfik Efendi ve Kasâid-i Tevfik'i*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Yoluk, Mehmet Emin. *XVIII. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Yücer, Hür Mahmut. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Amr. *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidî't-Tenzîl*.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2022, c. 8, s. 1: 215-249

Hz. Musa Hızır Kıssası ile ilgili Ayetlerin Tasavvuf Âdâbı Çerçevesinde Yorumu Üzerine

On the Interpretation of the Verses Related to the Anecdote of Moses-Khidr in the
Framework of Sufism

İskender ŞAHİN

Doç. Dr., İzmir Katip Çelebi Üniversitesi,
İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı
Associate Professor, Izmir Katip Çelebi University,
Faculty of Islamic Science, Department of Tafsir
Izmir, Turkey
iskender.sahin@ikc.edu.tr

ORCID: 0000-0002-0535-5762

DOI: 10.47424/tasavvur.1082562

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 03 Mart / March 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 08 Mayıs / May 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Şahin İskender. "Hz. Musa Hızır Kıssası ile ilgili Ayetlerin Tasavvuf Âdâbı Çerçevesinde Yorumu Üzerine". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8 / 1 (Haziran 2022): 215-249.
<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1082562>

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Allah'ın muradı doğrultusunda bir insanı yetiştirmeyi hedefleyen tasavvuf erbabı, her aşamada mutlak surette Kur'an'a müracaat etmiş ve ona gerektiği değeri vermiştir. Onlar, Kur'an'dan çok daha fazla istifade edebilmek maksadıyla kendi bakış açıları ve yaşantıları doğrultusunda onu açıklamayı ihmal etmemişler ve birçok kıymetli işarî tefsir kaleme almışlardır. Bu çerçevede tasavvuf ilminin usul ve âdâba dair birtakım uygulamalarını da Kur'an ekseninde değerlendirip ilgili ayetleri bu doğrultuda yorumlamışlardır. Başta kıssalar olmak üzere, meseller, emir ve nehiyeler, öğütler, mevzu bahis uygulamaların çıkış noktasını oluşturmuştur. Bunlardan bir tanesi de Musa-Hızır kıssası olarak bilinen ve Kehf suresinde zikri geçen Hz. Musa'nın Hızır'dan ilim öğrenmek maksadıyla birlikte yaptıkları seyahatin ve başlarından geçen olayların anlatıldığı ayetlerdir. Tasavvuf âdâbı çerçevesinde bu kıssa sûfilere ilham kaynağı olmuştur. Onların ilgili kıssayı tasavvuf âdâbı özelinde okuyup anlama eğilimlerini, ayetlerden zorlama manalar çıkarma şeklinde değerlendirmek yerine Kur'an'ı alabildiğine hayatın içerisine çekmek suretiyle ondaki ilmi ve hikmeti tecrübe etmek gibi oldukça yüce bir hedefi gerçekleştirme çabası şeklinde okumanın daha sağlıklı bir yaklaşım olduğu kanaatindeyiz.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Tefsir, Kıssa, Tasavvuf, Âdâb, Hz. Musa, Hızır.

Abstract

Aiming to raise a human being in line with Allah's will, the sufi people applied to the Qur'an at every stage and gave it the necessary value. In order to benefit from the Qur'an much more, they did not neglect to explain it in line with their own perspectives and experiences, and they wrote many valuable isharî tafsir. In this context, they evaluated some practices and manners of sufism on the axis of the Qur'an and interpreted the relevant verses in this direction. Parables, orders and prohibitions, advices, especially anecdotes, constituted the starting point of the practices in question. One of them is known as the Moses-Khidr story. These are the verses in the chapter of al-Kahf in which the journey of Moses in order to learn knowledge from Khidr and the events that happened to him are told. Within the framework of sufi etiquette, this story inspired the sufis. They tend to read and understand the

anecdote in terms of sufi etiquette. We believe that it is a healthier approach to read this tendency as an effort to carry outnoble as much as possible, rather than evaluating it as forcing meanings from the verses.

Key words: Qur'an, Tafseer, Anecdote, Sufism, Etiquettes, Moses the Prohet, Khidr.

Giriş

Kur'ân, Müslümanların yeryüzünde sağlam ve köklü bir medeniyet oluşturmalarına kaynaklık etmiştir. Kültür, sanat, edebiyat ve eğitim gibi daha birçok medeniyet bileşenlerine ilham olan ilahi mesajın bir diğer özelliği, yüce şahsiyetler yetiştirmesidir. İnsanların doğrudan kalplerine hitap etmek suretiyle onları değiştirip dönüştüren Kur'ân sayesinde asırlar boyunca bu medeniyete yön veren ve geride bıraktıkları eserlerle kendilerinden sonraki kuşakların yollarını aydınlatan çok kıymetli ilim ve hikmet sahibi insanlar ortaya çıkmıştır.

Aynı zamanda Kur'ân birçok ilim dalının ortaya çıkıp gelişmesine de zemin hazırlamıştır. Bu minvalde temel bir kaynak olması hasebiyle her bir ilim dalı Kur'ân'a müracaat etmiş ve onu kendisine referans almıştır. İnsanın deruni yaşamını konu edinen ve onun ahlakını olgunlaştırmayı amaçlayan tasavvuf da söz konusu ilimler arasında yer almaktadır. Allah'ın istediği niteliklerde bir insanı yetiştirmeyi kendisine şiar edinen tasavvufun her aşamada mutlak surette ilahi mesaja müracaat ettiğini ve ona gerektiği değeri verdiğini görmekteyiz.¹ Bunun sebebi, sūfinin elde ettiği manevi tüm makamların, şerefin ve ilimlerin membainin Kur'ân olmasıdır. Arifler Allah'ın kelamıyla marifetlerini elde etmişler, yakın sahipleri onunla sıfatları müşahede etmişlerdir.² Şayet böyle olmasaydı sūfinin manevi yolculuğunda mesafe kat etmesi pek de mümkün olmazdı. Nitekim ariflerden birinin, dervişin arzuladığı her şeyi Allah'ın kitabında bulmadıkça, eksikliklerini ve fazlalıklarını onda/onunla tanımadıkça gerçek bir derviş olamayacağı yönündeki beyanı, meseleyi anla-

¹ Ebû Tâlib Muhammed b. Ali b. Atıyye el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb fî muâmeleti'l-mahbûb ve vasfi tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*, thk. Mahmud İbrahim, Muhammed er-Rıdvânî, (Kahire: Mektebetü Dâru't-Türâs, 2001/1422), 137-176.

² Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 154.

mamız bakımında oldukça önemlidir.³ Bu ve benzer sebeplerle sûfiler Kur'ân'dan çok daha fazla istifade edebilmek maksadıyla kendi bakış açıları ve yaşantıları doğrultusunda onu açıklamayı da ihmal etmemişlerdir.

Yukarıda değindiğimiz hususlara ilaveten tasavvuf ilminin usul ve âdâba dair birtakım uygulamaları da yine Kur'ân ekseninde şekillenmiştir diyebiliriz. Başta kıssalar olmak üzere, meseller, emir ve nehiyeler, öğütler, mevzu bahis uygulamaların çıkış noktasını oluşturmuştur. Bunlardan bir tanesi de Musa-Hızır kıssası olarak bilinen, Kehf suresinde zikri geçen Hz. Musa'nın Allah'ın katından kendisine özel ilim verilmiş şahıstan ilim öğrenmek maksadıyla onunla birlikte yaptıkları seyahatin ve başlarından geçen olayların anlatıldığı ayetlerdir.⁴ Nitekim klasik tasavvuf kaynaklarının pek çoğunda bu kıssaya yer verilmiş, hal, makam, ilim, marifet, velayet, nübüvvet ve edeb gibi yönlerden değerlendirilmiştir. Nitekim sûfî müfessir İbn Acîbe (ö. 1224/1809) de ilgili ayetleri yorumlarken bu duruma dikkat çekmekte, Hz. Musa ve Hz. Hızır arasında vuku bulan bu kıssanın, mutasavvıflara dervişin mürşidiyle birlikteyken muhafaza edip uyması gereken birçok edebi hususu içerisinde barındırdığını ifade etmektedir.⁵ Kur'ân'ın rumuzlar, işaretler ve müteşâbihler vasıtasıyla eşyanın hakikatine ait manalarını ancak havas olanlar anlayıp elde edebildiği için Hz. Musa ve Hızır kıssasındaki manaları da ancak bu türden insanlar kavrayabilir.⁶ Bu yönüyle kıssanın sûfilere adeta ilham kaynağı olduğunu ve bununla yollarını aydınlattıklarını görmekteyiz. Buradan hareketle tasavvufta en fazla üzerinde durulan Kur'ân kıssalarından birisinin Hz. Musa ve Hızır kıssası olduğu pekâlâ söylenebilir.

Akademik olarak Hz. Musa ve Hızır kıssası hakkında birkaç yüksek lisans tezi ve makale yazılmıştır. Bu çalışmaların ortak özelliği, genellikle ledün ilmi, velayet-nübüvvet, kader, zahir-batın, şeriat-hakikat, vahiy-ilham, Hızır'ın kimliği ve kıssa ile ilgili rivayetleri değerlendirme noktalarında konuya

³ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 174-175.

⁴ el-Kehf 18/60-82.

⁵ Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Ahmed Abdullah el-Kuraşî Rusulân, (Kahire: B.y.y., 1419), 3/190.

⁶ İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, (Beyrut: Dâru'l-fikr, b.t.y.), 2/450.

temas etmiş olmalarıdır.⁷ Bizim çalışmamız ise kıssa ile ilgili ayetlerin tasavvuf âdâbı çerçevesinde nasıl anlaşılıp değerlendirildiği ile ilgilidir. Konumuzla ilgili Mahmut Esad Erkaya tarafından “Tasavvufta Mürid-Mürşid İlişkileri Bağlamında Hızır Kıssası” başlıklı bir tebliğ sunulmuştur.⁸ Fakat Erkaya konuyu daha çok mürid-mürşid ilişkileri özelinde oldukça kısa ve yüzeysel bir şekilde ele almaktadır. Oysa araştırmamız, meseleyi tasavvuf âdâbı yönüyle, daha derinlemesine ve genel bir çerçevede, tefsir-tasavvuf ekseninde değerlendirmesi bakımından Erkaya’nın tebliğinden bariz bir şekilde ayrılmaktadır. Makalemizin, tasavvuftaki âdâbın Hz. Musa ve Hızır kıssası bağlamında Kur’ân’daki köklerine ışık tutması yönüyle önemli olduğunu ve bu alanda yapılacak çalışmalara katkıda bulunacağını düşünmekteyiz.

1-Musa-Hızır Kıssası

⁷ İlgili çalışmaların bazıları şunlardır: Yusuf Kenan Atılğan, *Ledünnü İlmin Hz. Mûsâ-Hızır (a.s) Kıssası Bağlamında Kelâmî Açıldan Değerlendirilmesi*, (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006); Yücel Kızıler, *Ayet ve hadislerde Hızır*, (Urfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999); Zeynep Temel, *Kur’ân’daki Musa-Hızır Kıssasının İbnü’l-Arabî Yorumu*, (İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020); Mavil Kılıç Aslan, “Hızır-Mûsâ Kıssasında Kader - Çift Perspektifli Bir Bakış-”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/8 (2016), 2496-2516; Abdurrahmân Mahmûd Magribî, İman bint, “Hz. Musa ve Hızır (as) Kıssası: İsrâiliyyât Rivâyetlerine Karşı Eleştirel Bir Yaklaşım”, çev. Mustafa Şentürk, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2015), 173-208; Arslan Sevim, “Hz. Musa ve Hızır Kıssası Üzerine Bir Değerlendirme”, *Toplum Bilimleri Dergisi* 12/24 (2018), 161-176; M. Necmettin Bardakçı, “İsmail Hakkı Bursevî’nin Musa-Hızır Kıssası Yorumunun İlim-Marifet Uygunluğu Açısından Değerlendirmesi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (1998), 81-103; İsmail Albayrak, “Kur’ân ve Tefsir Açısından Hızır Kıssası ve Ledün-i İlmi”, *Kur’ân ve Tefsir Araştırmaları: (İslam Düşüncesinde Gayb Problemi-I)* 5 (2003), cilt: V, 187-210; Muzaffer Ertuğrul, “Mûsâ Peygamber’in Yol Arkadaşı Hızır’ın Kimliği”, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2021), 293-332; Yasin Meral, “Mûsâ-Hızır Kıssası ve Kıssasının Yahudi Kökeniyle İlgili İddialarının Değerlendirilmesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55/2 (2014), 129-150; İbrahim Görener, “Kur’an Okumaları: Hz. Musa Hızır Kıssası”, *Tafsir Dergisi* 1/1 (2021), 83-92.

⁸ Mahmud Esad Erkaya, “Tasavvufta Mürid-Mürşid İlişkileri Bağlamında Hızır Kıssası”, *II. Uluslararası Multidisipliner Çalışmaları Kongresi*, ed. Münir Yıldırım (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2018) 142-152.

Hz. Musa ve Hızır kıssası⁹ hadis kaynaklarında ve Kur'ân'da geçmektedir. Hadis kaynaklarında olaylar en başından ele alınmakta, daha uzun ve daha teferruatlı nakledilmekte, Kur'ân ise olayı Hz. Musa'nın yolculuğa çıkma kararıyla başlatmakta ve detaylara girmeden daha kısa bir şekilde aktarmaktadır. Bir bütün halinde kavranması için kıssanın baş tarafını hadis kaynaklarından, geri kalan kısmını da Kur'ân'da Kehf suresinde geçtiği şekliyle nakletmek istiyoruz.

Übey b. Ka'b Hz. Peygamberin şöyle buyurduğunu nakletmiştir: *Musa halkına hitap ederek bir konuşma yapmıştı. O esnada kendisine yeryüzünde en âlim insanın kim olabileceği sorulmuştu. O da bu kişinin kendisi olduğunu söylemişti. Bunun üzerine Allah, gerçekte âlim olanın kendisi olduğunu ikrar etmediği için Musa'yı kınamış ve ikaz etmişti. Bunun üzerine Allah, Musa'ya iki denizin birleştiği yerde kendisinden daha âlim bir kulun var olduğunu vahyetti. Musa o kişiye nasıl ulaşabileceğini sormuş, Allah, bir sepete tuzlanmış balık koyup yanına almasını, o balığı nerede kaybederse o âlim kulu orada bulabileceğini vahyetmişti. Bunun üzerine Musa, yardımcısı Yuşa b. Nûn ile yola çıkmaya karar vermişti.*¹⁰

Olayın Kur'ân'da yer alan boyutu ise şöyle geçmektedir: *"Bir zamanlar Musa yardımcısına "İki denizin birleştiği yere ulaşincaya kadar gideceğim yahut senelerce yolculuk yapacağım" demişti."*¹¹ *"Bunun üzerine ikisi de iki denizin birleştiği yere vardıklarında balıklarını unuttular. Bu arada balık, denizde yolunu bulup kaybolmuştu."*¹² *"İki denizin birleştiği yeri geçtikleri zaman, Musa genç arkadaşına: "Kuşluk yemeğimizi getir. Gerçekten biz bu yolculuğumuzda epey yorulduk" dedi."*¹³ *"Yardımcısı: "Gördün mü? dedi. Kayaya sığındığımız vakit doğrusu ben balığı unutmuşum. Onu hatırlamamı, muhakkak şeytan bana unutturdu. O denizde garip*

⁹ Kur'ân'da Hızır isim olarak geçmemekle birlikte "kullarımızdan bir kul" anlamında "عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا" şeklinde geçmektedir. El-Kehf 18/65. Fakat cumhur ulema bu şahsın Hızır olduğu yönünde görüş beyan etmişleridir. Şihâbuddin Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-sebi'l mesânî*, tahk. Ali Abdelbâr Atıyye, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 1994/1415), 8/301.

¹⁰ Kıssanın tamamının hadis kaynaklarında geçtiği şekli için bakınız: Buhârî, Tefsir 2, İlim 44; Müslim, Fedâil 170; Tirmîzî, Tefsir 18.

¹¹ el-Kehf 18/60.

¹² el-Kehf 18/61.

¹³ el-Kehf 18/62.

bir yol tutup gitmişti.”¹⁴ “Musa da demişti ki: “İşte aradığımız o idi.” Bunun üzerine izlerine dönüp gerisin geri gittiler.”¹⁵ “Nihayet kullarımızdan bir kul buldular ki, biz ona katımızdan bir rahmet vermiş ve tarafımızdan bir ilim öğretmiştik.”¹⁶ “Musa ona: “Allah’ın sana öğrettiği ilim ve hikmetten bana da öğretmen için sana tabi olabilir miyim?” dedi.”¹⁷ “(Hızır) dedi ki: “Doğrusu sen benimle asla sabredemezsin.”¹⁸ “İç-yüzünü kaorayamadığın şeye nasıl sabredeceksin?”¹⁹ “Musa: “İnşallah beni sabırlı bulacaksın ve senin hiçbir işine karşı gelmeyeceğim” dedi.”²⁰ “(Hızır) dedi ki: “O halde bana tabi olacaksın; ben sana sırrını anlatmadıkça, hiçbir şey hakkında bana soru sorma!”²¹ “Bunun üzerine ikisi beraber yürüdüler. Nihayet gemiye bindikleri zaman, o kul (Hızır) gemiyi deldi. Musa, ona şöyle dedi: “Geminin içindekileri boğmak için mi deldin? Doğrusu çok kötü bir iş yaptın.”²² “(Hızır:) “Sen benimle asla sabredemezsin, demedim mi?” dedi.”²³ “Musa dedi ki: “Unuttuğum şeyden dolayı beni suçlama ve bu işimden dolayı bana bir güçlük çıkarma.”²⁴ “Yine gittiler. Nihayet bir erkek çocuğa rastladıklarında (Hızır) hemen onu katletti. Musa: “Kıyas olmadan masum bir cana nasıl kıyarsın? Doğrusu sen çok fena bir şey yaptın” dedi.”²⁵ “Hızır dedi ki: “Doğrusu sen benimle asla sabredemezsin demedim mi sana?”²⁶ “(Musa) dedi ki: “Eğer bundan sonra sana bir şey sorarsam bana arkadaş olma! Hakikaten benim tarafımdan ileri sürülebilecek son mazerete ulaştın.”²⁷ “Bunun üzerine yine yürüdüler. Nihayet bir karye ehline varıp onlardan yemek istediler. Ancak karye ehli onları misafir etmekten kaçındılar. Derken orada yıkılmak üzere olan bir duvar buldular. (Hızır) hemen onu doğrulttu. Musa: “İsteseydin elbet buna karşı bir ücret alırdın” dedi.”²⁸ “(Hızır) dedi ki: “İşte bu, seninle benim aramızın ayrılmasıdır. Şimdi sana o

¹⁴ el-Kehf 18/63.

¹⁵ el-Kehf 18/64.

¹⁶ el-Kehf 18/65.

¹⁷ el-Kehf 18/66.

¹⁸ el-Kehf 18/67.

¹⁹ el-Kehf 18/68.

²⁰ el-Kehf 18/69.

²¹ el-Kehf 18/70.

²² el-Kehf 18/71.

²³ el-Kehf 18/72.

²⁴ el-Kehf 18/73.

²⁵ el-Kehf 18/74.

²⁶ el-Kehf 18/75.

²⁷ el-Kehf 18/76.

²⁸ el-Kehf 18/77.

sabredemediğin şeylerin içyüzünü haber vereceğim.”²⁹ “Gemi, denizde çalışan bir kaç yoksula aitti. Onu kusurlu kılmak istedim, çünkü onların ilerisinde her sağlam gemiye zorla el koyan bir hükümdar vardı.”³⁰ “Çocuğa gelince, onun ana-babası mümin kimselerdi. Çocuğun onları azgınlık ve inkâra sürüklemesinden korktuk.”³¹ “İstedik ki onların rabbi onun yerine kendilerine ondan temizlikçe daha hayırlı ve daha çok merhamet eden birini versin.”³² “Duvar ise, o şehirde iki yetim çocuğa aitti. Duvarın altında onların bir hazinesi vardı. Babaları da iyi bir kişiydi. Onun için Rabbin istedi ki o iki çocuk erginlik çağlarına ersinler ve Rabbinden bir rahmet olarak hazinelerini çıkarsınlar. Ben de bunların hiçbirini kendiliğimden yapmadım. İşte senin sabredemediğin şeylerin içyüzleri budur.”³³ Kıssa, Kur’ân’da sadece Kehf suresinde ve bu şekilde yer almaktadır. Bu bilgileri aktardıktan sonra kıssanın tasavvuf âdâbı çerçevesinde nasıl değerlendirildiğini tespit etmeye geçebiliriz.

2-Kıssanın Tasavvuf Âdâbı Çerçevesinde Değerlendirilmesi

Tasavvufun insanda meleke haline getirmeyi hedeflediği oldukça önemli değerlerden olan edep, her yönüyle kaynağını Hz. Peygamberden almaktadır.³⁴ Kişinin karşılaştığı her durumda gözetmesi gereken edep, kısaca kişinin aşırılıklardan uzak durarak kendi sınırları içerisinde kalıp haddini bilmek şeklinde değerlendirilebilir.³⁵ Sûfîler, bu manada kulluğun maksatlarından biri olarak karşımıza çıkan edebe çok kıymet vermişlerdir. Çünkü Hakka vuslat yolunda edebe riayet etmeyen salık maksadına nail olamaz.³⁶ Bu minvalde Serrâc (ö. 378/988), Allah’ın Hızır’ı, Hz. Musa’yı edeben ve ahlaken ziyadeleş-

²⁹ el-Kehf 18/78.

³⁰ el-Kehf 18/79.

³¹ el-Kehf 18/80.

³² el-Kehf 18/81.

³³ el-Kehf 18/82.

³⁴ Ebû Hafs Şihâbuddîn Ömer es-Sühreverdî, *Avârifü'l-mârif*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih, Tefvik Ali Vehbe, (Kahire: el-Mektebetü's-Sekâfetü'd-Diniyye,2006/1427), 2/303.

³⁵ Kemâlüddîn Abdurrezâk el-Kâşnî, *Istılâhâtü's-sûfiyye*, thk. Abdulâl Şahîn, (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1992/1413), 272-273.

³⁶ Ebû Hafs el-Haddâd, tasavvufu tamamen edep olarak tarif etmektedir. Buna göre her anın, her halin ve her makamın kendine mahsus bir edebi mevcuttur. İçerisinde yaşadığı zamanın edebini gözetken kimse ehlullahın haline vasil olur. Edepleri muhafaza etmeyen kişi ise ilahi huzurda makbul olduğunu zannetse de esasen oradan kovulmuştur. Sühreverdî, *Avârif*, 1/65, 2/447.

tirmesi için görevlendirdiğini dile getirmektedir.³⁷ Muhyiddîn İbnu'l-Arabî (ö. 543/1148) de buna benzer bir ifade kullanmakta; Hızır'ı, kendisi vasıtasıyla Allah'ın, kulu Hz. Musa'ya ihsan ettiği ve ona edep öğrettiği şahıs olarak tanıtmaktadır.³⁸ Serrâc'ın ve İbnu'l-Arabî'nin bu ifadeleri, sûfîlerin kıssayı nasıl ele aldıklarına dair birtakım ipuçları vermektedir. Rûzbihân el-Baklî'nin (ö. 606/1209), hem mürşitlere tabi olma noktasında tarikatın istikameti, vuslata gidişin sağlam olması hem de dervişlerin mürşitlerine yapacakları hizmetlerde güzel bir örnek teşkil etmesi için Allah'ın Hz. Musa'yı Hızır ile arkadaşlık yapmakla imtihan ettiği şeklindeki açıklamaları konunun netlik kazanması ve daha iyi anlaşılması açısından önem taşımaktadır.³⁹

Diğer taraftan meseleye manevi bir eğitim süreci noktasından bakacak olursak tasavvufun, birtakım usuller vasıtasıyla Kur'ân ve sünnet ekseninde kâmil insan yetiştirmeyi hedeflemesi hasebiyle iki ayağının olduğunu görürüz. Bu ayaklardan ilki derviş, diğeri de mürşittir. Her noktasında edebın esas alındığı tasavvuf yolunda amaca ulaşmak için hem dervişin dervişlik âdâbını hem de mürşidin mürşitlik âdâbını gözetmesi gerekir. Bu nedenle ilk dönemlerden itibaren tasavvuf kaynaklarında dervişlik ve mürşitlik âdâbı konusu sürekli gündemde tutulmuş, oldukça derinlemesine ve sistematik bir şekilde işlenmiştir.⁴⁰ Bu minvalde mevzu Kur'ân, hadis, sahabe hayatı ve sûfîlere ait birtakım menkıbelerle ilişkilendirilmek suretiyle meşru bir zemine oturtulmuştur. Kehf suresinde geçen Hz. Musa ve Hızır kıssası da bu bağlamda değerlendirilmiş ve derviş-mürşit ilişkisi ve âdâbının nasıl olması gerektiği noktasında referans olarak görülmüştür. İbn Acîbe'nin de ifade ettiği üzere sûfîler, Hz. Musa ve Hızır arasında vuku bulan kıssayı daima göz önünde bulundurarak dervişin mürşidiyle beraberken muhafaza etmesi gereken pek

³⁷ Ebu'n-Nasr Abdullah b. Ali b. Muhammed es-Serrâc, *el-Luma*, thk. Abdulhalim Mahmud, Abdubâki Surûr, (Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-Hadîse, 1960/1380), 535.

³⁸ Muhyiddîn İbnu'l-Arabî, *Futûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 2/132.

³⁹ Ebû Muhammed Sadrüddîn Rûzbihân b. ebî Nasr el-Baklî, *Arâisü'l-beyân fi hakâiki'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008), 2/436.

⁴⁰ Serrâc, *Luma*, 273-277; Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyrîyye*, thk. Mahmud b. Şerif, Abdulhalim Mahmud, (Kahire: Müessesetü Dâru's-Şa'b, 1989/1409), 472, 538-542, 618-633; Sühververdi, *Avârif*, 2/444-466.

çok edebi elde etmişlerdir.⁴¹ Bu münasebetle konuyu derviş-mürşit ilişkisi ve âdâbı ekseninde ele almak istiyoruz.

2.1. Dervişlik Âdâbı

2.1.1. Seyahat/Sefer/Yolculuk

Sûfilerin en önemli özelliklerinden ve adaplarından birisi seyahat etmektir. Seyahat, kişiye yeryüzünde Allah'ın ayetlerini, hikmetlerini, kudretini ve delillerini göstermekte⁴² ve ona Hakkın kapılarını aralamaktadır. Kur'ân, bu yönüyle insanları yeryüzünde seyahat etmeye teşvik etmekte ve bunu da " **قُلْ** سِيرُوا فِي الْأَرْضِ **de ki: yeryüzünü gezip dolaşın**" şeklinde emir mahiyetinde zikretmektedir.⁴³ Gezmek, değişik yerler görmek veya geçimlerini temin etmek gibi dünyevi maksatlarla yola koyulmak sûfî geleneğinde edep dışı bir yönelimdir. Onlar, daha çok farz veya nafil ibadetleri gerçekleştirmek, bir mürşide intisap etmek, hallerinde inkişafa yol açacak kimselerle tanışıp onların sohbetlerinden istifade etmek, onlardan feyiz ve ilim tahsil etmek, kalbi ıslah etmek, hangi halde bulunduğunu anlamak ve sahip olduğu sıfatları tecrübe etmektir gibi gayeleri gerçekleştirmek için yolculuğa çıkmışlardır.⁴⁴

Hz. Musa'nın bu yolculuğu, suret yolculuğu olarak değerlendirilmektedir.⁴⁵ Burada başkalarını kemale erdiren kâmil kimsenin, başkalarını vuslata erdiren vâsıl-ı ilallah kimseyi talep etmesi söz konusu olmaktadır. Allah, Hz. Musa'yı bu yolculukta Hızır'ı bulması için görevlendirmiştir.⁴⁶ O da, yardımcısı Yuşa ile birlikte bu yolculuğa çıkmış ve özellikle ledün ilmine sahip biriyle tanışıp onunla arkadaş olmak suretiyle ondan ilim öğrenme gayesini gütmüş-

⁴¹ İbn Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 3/290.

⁴² Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 1524.

⁴³ en-Neml 27/69; el-Ankebût 29/20; er-Rûm 30/42.

⁴⁴ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 1523-1524; Serrâc, *Luma*, 251.

⁴⁵ Sufiler yolculuğu suret ve mana olarak iki kısımda mütalaa etmektedirler. Suret yolculuğu kâmil bir insanın bir başka kâmil insanı/mürşidi arayıp bulması için yapılmaktadır. Mana yolculuğu ise bir mürşit olmaksızın doğrudan Hakka yönelmek şeklinde yapılmaktadır. Hz. İbrahim'in yaptığı yolculuk bu türdendir. Bunu da "Ben Rabbime gidiyorum" şeklinde ifade etmiştir. es-Sâffât 37/99. Ahmed b. Ömer b. Muhammed Necmuddîn el-Kübrâ, *et-Te'vîlâtü'n-necmiyye fi tefsîri'l-işârî ve's-sûfî*, thk. Ahmed Ferid el-Mizyâdî, (Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiye, 2009), 3/211.

⁴⁶ Necmuddîn el-Kübrâ, *et-Te'vîlât*, 3/211.

tür. Nitekim “Bir vakit Musa yardımcısına demişti ki: “İki denizin birleştiği yere ulaşınca kadar gideceğim yahut senelerce yolculuk yapacağım”⁴⁷, “Nihayet kullarımızdan bir kul buldular ki, biz ona katımızdan bir rahmet vermiş ve tarafımızdan bir ilim öğretmiştik”⁴⁸ ve “Musa ona: “Allah’ın sana öğrettiği ilim ve hikmetten bana da öğretmen için sana tabi olabilir miyim?” dedi.⁴⁹ mealindeki ayetler buna işaret etmektedir. Hatta ayette geçen “iki denizin birleştiği yere ulaşınca kadar gideceğim yahut senelerce yolculuk yapacağım” şeklinde Hz. Musa’nın söylediği bu sözden onun amacını gerçekleştirmek üzere seyahat etmekte oldukça kararlı olduğunu anlamaktayız. Bu yolculukları esnasında yollarını da kaybetmişler, tekrar geri dönmüşler ve böylece oldukça zahmet çekmişler ve çok hareket ettikleri için yorulmuşlardır. Nitekim Hz. Musa’nın yardımcısına: “Kuşluk yemeğimizi getir. Gerçekten biz bu yolculuğumuzda epey yorulduk”⁵⁰ sözü bu hususu anlatmaktadır.⁵¹ Ayetlerde zikredilen Hz. Musa ve yardımcısının yaptığı yolculuk, dervişin Hakka giden yolda çeşitli zahmetlere katlanmadıkça mürşid-i Kâmil’e eremeyeceğine bir işaret olduğu şeklinde değerlendirilmiştir. Bu çerçevede bir kutsi hadiste “Ey Davut, demir asâ ve ayakkabı edinip yolculuğa çık ve benim ilmimi doğu ve batı arasında ara”⁵² buyurulmuştur. Hz. Davut Allah’ın halifesi olmasına rağmen ilahi bir emirle kendisinden ilim talep etmesi istenmiştir ki bu da ledün ilminin oldukça faziletli ve şerefli olduğuna delalet etmektedir. Aynı şekilde Hz. Musa da bir peygamber olmasına rağmen ledün ilim talebi ve tahsili için yolculuğa çıkmıştır ki bu da söz konusu ilmin yüceliğine işaret etmektedir.⁵³

Sûfî müfessir Necmuddîn Kübrâ, Hz. Musa’nın yardımcısıyla birlikte yolculuğa çıkışı ile ilgili ayeti yorumlarken burada sûfîlerin seyahate çıkış âdâbına dair birtakım işaretlerin olduğunu zikretmektedir ki bunlar, yolculuk yapacak kimsenin bir yardımcı ile birlikte yola koyulması; bu iki kişiden biri-

⁴⁷ el-Kehf 18/60.

⁴⁸ el-Kehf 18/65.

⁴⁹ el-Kehf 18/66.

⁵⁰ el-Kehf 18/62.

⁵¹ Bursevî, *Kitâbü’n-Netîce*, haz. Ali Namlı, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2019), 672.

⁵² Bursevî’nin naklettiği bu kutsi hadisin kaynağını tespit edemedik. Bursevî, *Kitâbü’n-Netîce*, 672-673.

⁵³ Bursevî, *Kitâbü’n-Netîce*, 672-673.

sinin diğerine tabi olması, yol arkadaşlarının birbirlerinin maksatlarını, yolculuk müddetini bilip birbirlerini gözetmeleri; sadakat sahibi dervişin yolculuğa çıkma niyetinin, kendisini Hakka vuslat ettirecek bir mürşid araması, bulması ve ona tabi olmasıdır. Derviş mürşidi buluncaya dek kesinlikle durmamalı, hedefine ulaşana kadar devamlı arayış içerisinde bulunmalıdır. Çünkü mürşidi aramak, hakikatte Allah'ı aramaktır.⁵⁴ Kısaca söylemek gerekirse Hz. Musa'nın yardımcısıyla birlikte ilim talep etmek için çıktığı bu yolculuk sûfiler için bir işaret ve ilham kaynağı olmuş ve yolculuklarının meşruiyetini ve maksadını belirlemede önemli bir delil olarak kullanılmıştır.

2.1.2. İlme Değer Vermek ve Onu Talep Etmek

Kur'ân'da ve hadislerde ilim ve ilim sahipleri övülmüştür. Nitekim Zümer suresinde ilme sahip olanlarla ilme sahip olmayanların bir olamayacağı⁵⁵ ve yine Fâtır suresinde Allah'tan ancak ilme sahip olan kulların gerektiği şekilde haşyet edebilecekleri açık bir şekilde dile getirilmektedir. Ayrıca Necm suresinde de ilme sahip olmayanların ancak zanna ittibâ ettikleri, zannın da onları Hakka ulaştıramayacağı ifade olunmaktadır.⁵⁶ Hz. Peygamber de hikmetin her yerde aranmasını istemiş⁵⁷ ve ilim tahsili için yola çıkan kimse için Allah'ın cennete giden yolu ona kolaylaştıracağını haber vermek suretiyle⁵⁸ ilmin elde edilmesi gerektiğine vurgu yapmıştır. Sûfilerin en önemli özelliklerinden ve adaplarından biri, hiç kuşkusuz ilme değer verip onu elde etmektir. Onlar, vehbî ilimlerini daha sağlam temellere oturtmak ve kemale erdirmek maksadıyla hadis, fıkıh, dil ve Kur'ân ilimleri tahsil etmişlerdir.⁵⁹

Kıssada yer alan ve Hızır'a: *"Allah'ın sana öğrettiği ilim ve hikmetten bana da öğretmen için sana tabi olabilir miyim?"*⁶⁰ şeklindeki talebinden Hz. Musa'nın ulu'l-azm sahibi elçiler arasında yer almasına rağmen ilim talebinde bulundu-

⁵⁴ Necmuddîn el-Kübrâ, *et-Te'vilât*, 4/142-143.

⁵⁵ ez-Zümer 39/9.

⁵⁶ en-Necm 53/28.

⁵⁷ Tirmizî, İlim 19.

⁵⁸ Buhârî, İlim 10; Müslim, Zikr 39.

⁵⁹ Ebubekir Muhammed b. İshak Kelabâzî, *Kitabu't-tarruf li ehli mezhebi't-tasavvuf*, thk. A. J. Arberry, (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1994/1415), 12.

⁶⁰ el-Kehf 18/66.

ğunu anlıyoruz.⁶¹ O evveleminde zaten buna niyetlenmiş ve bu uğurda yolculuk yapmak suretiyle birçok sıkıntıya göğüs germek zorunda kalmıştır. Bu durum, kişinin ilimde son mertebeye ulaşmış olsa dahi ilim öğrenme konusunda sürekli istekli olması ve bundan geri durmaması gerektiğine işaret etmektedir. Hz. Musa'nın Hızır'dan ilim istemesi ve onunla terbiye edilmesi haddizatında daha kâmil olan bir kimsenin, kendinden daha az kâmil olan bir kişiden öğrenmesi ve terbiye görmesi kabilinden bir durumdur. Nitekim Allah kemâlâtı daha fazla olan bir kimseden gizlediği birtakım sırları, kemâlâtta daha az olan bir kişiye açık hale getirebilir. Ayrıca gizlediği sırları daha kâmil olan kimseye aşikâr hale getirmek isterse, bunu ya kendisi doğrudan yapar ya da mertebe ve makam olarak o kimseden daha düşük kemâlât sahibi birinin aracılığıyla gerçekleştirir. Hal böyle olunca kemâlâtı daha düşük olan kişinin, ilim öğrettiği daha kemâlâtlı olan kimsenin üzerinde olmasını gerektirmez.⁶²

Ayrıca Hz. Musa, kendisinden mertebe ve makam olarak daha aşağıda olan Hızır'dan ilim istemekle bir bakıma daha fazlasına sahip olmayı arzulamıştır. Hz. Musa'nın bu tavrının hem Kur'an'ın ilimle ilgili ayetlerine⁶³ hem de Hz. Peygamberin hadislerine⁶⁴ daha uygun olduğu anlaşılmaktadır.

⁶¹ Hızır'ın sahip olduğu ilmin özellikleri hakkında kaynaklarda verilen bilgiler genelde birbirleriyle örtüşmektedir. Buna göre söz konusu ilmin özelliği herkes tarafından idrak edilemeyen, Allah tarafından verilen mevhibe ilmi olup ledün ilmi, gayb ilmi veya marifet ilmi olarak değerlendirilmektedir. Serrâc, Luma, 455; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 2002/1422), 6/183; Necmuddîn el-Kübrâ, *et-Te'vîlât*, 4/144; Nimetullah b. Mahmud el-Nahcivânî, *el-Fevâtilu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtilu'l-ğaybiyye*, (Mısır: Dâru Rukkâbî, 1999/1419), 1/486; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 5/272. Hızır'ın sahip olduğu bu ilim, mükâşefe veya ibare yoluyla değil; ancak işaret yoluyla öğrenilebilecek bir özelliğe sahiptir. Buna, Allah'ın Hz. Musa'yı Hızır'a göndermesi ve Cebrail vasıtasıyla değil de Hızır'ın işaretleriyle öğretmeye başlaması birer delildir. Fakat ne var ki Hz. Musa'da zahir ilim tarafı galebe geldiği için söz konusu ilmi işaret yoluyla değil de ibare yoluyla tahsil etmek istemiştir. Oysa Hızır'ın metodu işaretle öğretmektir. Hakîm Ebü'l-Meâlî Abdullah b. Ebî Bekr Muhammed Aynulkudat el-Hemedânî, *Zübdetü'l-hakâik*, haz. Ahmet Kâmil Cihan ve diğerleri, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2016), 162; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 5/272.

⁶² Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 5/274.

⁶³ Tâhâ 20/114.

⁶⁴ Müslim, Zikir ve Dua, 35; Tirmizî, Da'avât, 130.

Bir peygamber olarak Hz. Musa'nın kendisinden kemâlât olarak daha düşük olan Hızır'dan ilim talep etme girişimi, tasavvufun insana kazandırmayı hedeflediği en yüce erdemlerden olan tevazua da işaret etmekte ve ilim elde etme noktasında Hz. Musa'nın oldukça mütevazı bir kişiliğe sahip olduğunu göstermektedir. Onun bu özelliğinin süluk ehline bir numune teşkil etmiş olduğu muhakkaktır.

Diğer taraftan Hz. Musa'nın Hızır'ı bulup ondan ilim öğrenmeyi isteme niyetinde olması, ilgili ayetlerin insanları ilme ve bilhassa batın ilmine teşvik ettiği şeklinde bir kanaatin uyanmasına da yol açmaktadır. Nitekim İbn Acîbe, ilgili ayetleri yorumlarken bu mevzuya değinmiş, burada batın ilmine teşvik edildiğini belirterek, batın ilmini talep etmenin kuvvetli bir şekilde emredildiğinin altını çizmiştir.⁶⁵

2.1.3. Mürşide Yönelmek ve Onunla Beraber Olmak

Tasavvuf âdâbından bir diğeri irfana ve kemâlâta ulaşabilmek için mutlak surette bir mürşid bulup ona tabi olmaktır. Mürşidi aramak, hakikatte Allah'ı aramak,⁶⁶ bu manada mürşidi bulmak da Allah'ı bulmaktır düsturu gereği sadece onun rehberliğinde seyr-ü sülûk edilebilmektedir. Nasıl ki hekim kendisine gelen hastaları hastalıklarına ve vücut yapılarına göre tedavi etmekteyse, mürşid de aynı şekilde teşhis ve tedavi etmektedir. Düşmanlarla savaşan askerlerin takip edecekleri stratejiler bir komutan tarafından tayin edildiği gibi manevi bir düşman olan nefsin hevâsıyla mücâhede eden dervişin stratejisi de mürşid tarafından tayin edilmektedir.⁶⁷

Hz. Musa'nın Hızır'dan ilim talep etmek üzere ona söylediği "Allah'ın sana öğrettiği ilim ve hikmetten bana da öğretmen için sana tabi olabilir miyim?"⁶⁸ şeklindeki ayet, bu çerçevede değerlendirilmiştir. Necmuddîn el-Kübrâ (ö. 618/1221), ayeti tefsir ederken bu mevzuya atıfta bulunmuş ve kâmil bir mürşid bulduktan sonra edep gereği dervişin saygılı ve alçakgönüllü bir şekilde

⁶⁵ İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 3/285.

⁶⁶ Necmuddîn el-Kübrâ, *et-Te'vilât*, 4/142-143.

⁶⁷ Hasan Kâmil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2014), 184-185.

⁶⁸ el-Kehf 18/66.

mürşide tabi olması, onun sohbet meclisine katılması için izin istemesi gerektiğini beyan etmiştir.⁶⁹

Bursevî (ö. 1137/1725) de ayeti bu meyanda tefsir etmiştir. Müfessire göre bu kıssa, bir müridin her haliyle mürşidinin emir ve yasaklarına boyun eğmesi gerektiğine işaret etmektedir. Çünkü Hz. Musa'yı nübüvvet, risalet, Cebrail'in gelişi, Tevrat'ın inzal oluşu, Allah ile konuşması ve İsrail oğullarının kendisine tabi oluşu gibi hususlar Hızır'a boyun eğerek ona tabi olmaktan alıkoymamış; aksine ehlini, arkadaşlarını, çevresini, mevki ve makamını terk ederek Hızır'a bende olmuştur. Dolayısıyla bu ayet Hz. Musa'nın Hızır'ın iradesine teslim olduğu gibi dervişin de mürşidinin iradesine teslimiyetini dile getirmektedir.⁷⁰ Bursevî, kıssa ile ilgili ayetleri yorumladığı bir başka yerde mürşidin sohbetinin dervişin ruhunu yetiştirmede ona manevi bir gıda gibi olduğunu belirtmiştir. Derviş her ne vakit mürşidinin sohbetini bırakıp giderse vuslata eremez ve maksadını elde etmeden boşuna yorulmuş olur. Dolayısıyla böyle bir dervişin, Hz. Musa ve Yuşa'nın Hızır'ın sohbetine döndükleri gibi mürşidin sohbetine geri dönmeleri gerekir. Nitekim Tevbe suresindeki "Ey iman edenler, Allah'tan sakının ve doğrularla beraber olun"⁷¹ ayeti de mürşitlerle beraberliğe ve onlarla sohbe devam etmeye işaret etmektedir.⁷²

Mevlâna (ö. 672/1273) da Mesnevî'de Hz. Musa ve Hızır kıssasına atıfta bulunmakta ve bir mürşide tabi olup ona teslim olmanın gerekliliğini şu veciz ifadelerle dile getirmektedir:

"Pir seni tuttu mu, derhal teslim ol;

*Musa gibi Hızır'ın buyruğu altında yürü."*⁷³

Diğer taraftan "iki denizin birleştiği yeri geçtikleri zaman, Musa genç arkadaşına: "Kuşluk yemeğimizi getir. Gerçekten biz bu yolculuğumuzda epey yorulduk" dedi"⁷⁴ ayetinde zikredilen "iki denizin birleştiği yer" manasına gelen "مَجْمَع

⁶⁹ Necmuddîn el-Kübrâ, *et-Te'vilât*, 4/145.

⁷⁰ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 5/275.

⁷¹ et-Tevbe 9/119.

⁷² Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 5/267.

⁷³ Mevlânâ Celaleddîn-i Rûmî, *Mesnevî-i Manevî*, çev. Derya Örs, Hicabi Kırlangıç, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 139.

⁷⁴ el-Kehf 18/62.

بَيْنَهُمَا” ifadesi de derviş ve mürşid ilişkisi çerçevesinde değerlendirilmiştir. Buna göre dervişin kendisini Hakka vuslat ettirecek bir mürşide hizmet etmeyi arzuladığı vakit mutlaka “tevfik”i kendisine yoldaş edinmesi, dünya muhabbeti ile tuzlanmış ve nefsani iştahlarla ölmüş olan kalp balığını⁷⁵ da yanın da bulundurması ve iki denizin birleştiği yere gitmesi gerekir. “İki denizin birleştiği yer”, dervişle mürşid arasındaki velayet bağıdır. Derviş, mürşidin velayetinin birleşme yerine ulaşmadıkça onunla gerçek manada bir birliktelik meydana gelmemiş demektir. Zira velayetin birleşme yerinde hayat pınarı⁷⁶ vardır. Bu suyun ilk damlasıyla dervişin kalp balığı hayata kavuşur ve böylece velayetten hareket etmek suretiyle vahdet denizinde kendi yoluna vasil olur.⁷⁷ “İki denizin birleştiği yer”in velayet bağı olarak değerlendirilmesi, dervişin mürşide ulaşmak için velayet yoluna girmesi gerektiğine bir işaret olarak görülebilir. Bu yol da salikin bir mürşidin himayesinde sülûkunu devam ettirebileceği tasavvuf yolu olarak anlaşılmaya müsaittir. Çünkü bir kimse bir başka şehirde oturan çok sevdiği bir dostuna ulaşabilmek için mutlaka onun ikamet ettiği şehre giden yola hazırlık yapıp o yola girmesi gerekir. Kısaca ifade etmek gerekirse Hz. Musa’nın Hızır’a arkadaş olma bağının, Hızır’ın sahip olduğu ilmin olması, dervişin mürşidiyle beraberliğine vesile olan bağın, mürşidin sahip olduğu velayeti olduğu şeklindeki kanaate bir referans olarak gösterilmiştir. Bundan, mürşidine ulaşmak isteyen bir dervişin, onun velayetine giden yolu takip etmesi gerektiği anlaşılmaktadır.

Bunlara ilaveten kıssadan, Seyr-i sülûk esnasında dervişe birtakım olumsuz hallerin arız olabileceğine dair manalar da çıkarılmakta ve bu konuda dervişin uyanık olması gerektiğine dikkat çekilmektedir. Nitekim vuslata gi-

⁷⁵ Hz. Musa ve yardımcısının yola çıkarken azık olarak yanlarına aldıkları ve 61. ve 63. Ayetlerde geçen balık/ حوت kastedilmektedir. Hz. Musa, uzun bir yolculuk yapmak üzere yola çıkma niyetinde olduğu için muhtemelen epeyce bir süre bozulmadan kalabilmesi için yanlarına tuzlanmış balık aldıkları kaynaklarda zikredilmektedir. Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 6/181.

⁷⁶ Rivayetlerde hayat pınarı ile ilgili olarak Hz. Musa’nın dinlenmek üzere konakladığı yerde, denizin kenarındaki kayanın dibinden çıkan bir su suyun bulunduğu, bunun hayat verici özelliğine sahip olduğu ve Yuşa’nın bu suyu kullanırken bir damlasının tuzlanmış balığa dokunduğu ve böylece balığın canlanarak denize kaçtığı şeklinde bilgiler yer almaktadır. Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 6/181-182.

⁷⁷ Necmuddîn el-Kübrâ, *et-Te’vilât*, 4/143.

den yolda dervişe bıkkınlık ve yorgunluk gelebilir. Bu durumda o, mürşide hizmet etmeyi bir tarafa bırakıp sohbetini terk edebilir. Dahası hizmeti bırakarak kendini aşırı şekilde ibadete verir ve mürşidi olmaksızın kendi başına mücahedeye kalkışıp amacına ulaşabileceğini vehmedebilir. Fakat bu bir zandan ve boşuna bir çabadan ibarettir. Mürşid olmadan dervişin başarılı olması mümkün değildir. Salık böyle yaparsa ömrünü heder etmiş, kendini yorup perişan etmiş ve yolundan şaşıp hedefinden uzaklaşmış olur.⁷⁸

2.1.4. Mürşide Teslim Olmak, Ona İtirazı ve Muhalefeti Terk Etmek

Hızır ile arkadaş olması sürecinin kısaca edildiği ayetler, bir dervişin mürşidine karşı takınması gereken edeplerden biri olan teslimiyet, itirazı ve muhalefeti terk etmek ilkesi çerçevesinde de yorumlanmış ve söz konusu ilkeye bir delil olarak gösterilmiştir.

Necmuddîn el-Kübrâ, "Musa: "İnşaallah beni sabırlı bulacaksın ve senin hiçbir işine karşı gelmeyeceğim" dedi."⁷⁹ "(Hızır) dedi ki: "O halde bana tabi olacaksın; ben sana sırrımı anlatmadıkça, hiçbir şey hakkında bana soru sorma!"⁸⁰ "Bunun üzerine ikisi beraber yürüdüler. Nihayet gemiye bindikleri zaman, o kul (Hızır) gemiyi deldi. Musa, ona şöyle dedi: "Geminin içindekileri boğmak için mi deldin? Doğrusu çok kötü bir iş yaptın."⁸¹ "(Hızır:) "Sen benimle asla sabredemezsin, demedim mi?" dedi"⁸² ayetlerinden söz konusu ilkeyi çıkarmıştır. Bir dervişin, mürşidinin sözlerine ve davranışlarına itiraz etmemesi, kendine göre hoşuna gitmeyen bir muameleyle karşılaşsa dahi mürşidini inkara kalkışmaması ve ona kötü zan beslememesi gerektiğini vurgulayan müfessir, aksine onun mürşidi hakkında daima hüsnü zanda bulunması, yaptığı her hareketin bir içtihadı yönelik olarak oldukça isabetli ve yerli yerinde olduğu kanaatine sahip olması ve kendisinin de bu noktada tecrübesiz olduğunu, aklının birtakım hususlara ermediğini, ilminin noksan olduğunu kabullenip sorunların kendisinden kaynaklandığı şeklinde değerlendirmelerde bulunması gerektiğini beyan etmektedir.⁸³

⁷⁸ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 5/266.

⁷⁹ el-Kehf 18/69.

⁸⁰ el-Kehf 18/70.

⁸¹ el-Kehf 18/71.

⁸² el-Kehf 18/72.

⁸³ Necmuddîn el-Kübrâ, *et-Te'vilât*, 4/147.

Sühreverdî (ö. 634/1234) de dervişlik âdâbını ele aldığı *Avârifü'l-maârif* adlı eserinde kıssaya temas etmekte, bu meyanda mürşidin dervişe hırka giydirmesinin, ondaki mürşidi ile ilgili tüm şüpheleri izale edeceğini ve itiraz türü eğilimlere karşı da sakındıracağını belirtmektedir. Mürşidine itiraz etmek, derviş için oldukça tehlikeli ölümcül bir zehirdir ve ulaşmak istediği hakikatlerle arasında perdeler meydana getirmektedir. Mürşidine itiraz edip de iflah olan hiçbir derviş yoktur. Derviş, mürşidinden sadır olan ve kendisine ters görünen her durumda Hz. Musa ve Hızır kıssasını hatırlamalıdır. Nasıl ki Hızır'dan bazı tasarruflar açığa çıktıkça Hz. Musa onlara itiraz etmiş de bu tasarruflar daha sonra kendisine keşf olunmuş ise, işte derviş de kendine müşkil gelen mürşidin her hareketinde mutlaka doğru bir yön bulunduğuna kanaat getirmelidir. Dervişin mürşidine teslim olması Allah'a ve resulüne teslim olmak demektir. Bu husus ayette: *"Sana beyat edenler gerçekte Allah'a beyat etmişlerdir. Allah'ın eli onların elleri üzerindedir. Bu sebeple kim Allah'a verdiği ahdi bozarsa ancak kendi aleyhine bozmuş olur, Allah'a verdiği sözün gereğini yerine getirene ise Allah yakında büyük ödül verecektir."*⁸⁴ şeklinde zikredilmektedir.⁸⁵

İbn Acîbe de kıssadaki *"(Hızır) dedi ki: "İşte bu, seninle benim aramızın ayrılmasıdır. Şimdi sana o sabredemediğin şeylerin içyüzünü haber vereceğim."*⁸⁶ *"Gemi, denizde çalışan bir kaç yoksula aitti. Onu kusurlu kılmak istedim, çünkü onların ilerisinde her sağlam gemiye zorla el koyan bir hükümdar vardı."*⁸⁷ *"Çocuğa gelince, onun ana-babası mümin kimselerdi. Çocuğun onları azgınlık ve inkâra sürüklemesinden korktuk."*⁸⁸ *"İstedik ki onların rabbi onun yerine kendilerine ondan temizlikçe daha hayırlı ve daha çok merhamet eden birini versin."*⁸⁹ *"Duvar ise, o şehirde iki yetim çocuğa aitti. Duvarın altında onların bir hazinesi vardı. Babaları da iyi bir kişiydi. Onun için Rabbin istedi ki o iki çocuk erginlik çağlarına ersinler ve Rabbinden bir rahmet olarak hazinelerini çıkarsınlar. Ben de bunların hiçbirini kendiliğimden*

⁸⁴ el-Feth 48/10.

⁸⁵ Ebû Hafs Şihâbuddîn Ömer es-Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, tahk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih, Tevfik Ali Vehbe, (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'l-Dîniyye, 2006/1417), 1/111, 2/453.

⁸⁶ el-Kehf 18/78.

⁸⁷ el-Kehf 18/79.

⁸⁸ el-Kehf 18/80.

⁸⁹ el-Kehf 18/81.

yapmadım. İşte senin sabredemediğin şeylerin içyüzleri budur”⁹⁰ mealindeki ayetleri değerlendirirken dervişlik âdâbına vurgu yapmakta, mürşide itiraz etmenin ondan uzak olmaya neden olduğunu, mürşitten uzak kalmanın da Allah’tan uzak kalmaya vesile olduğunu, Allah’a vasıl olmanın sadece mürşide hizmet ve hürmetle gerçekleşeceğini altını çizmektedir. Mürşidinin huzurundayken bir dervişin mutlaka edebe riayet etmesi, susması, ona teslim olup saygıda kusur etmemesi gerektiğini ifade eden müfessir, bir dervişin kendisine bağlandığı mürşidinde şeriatın zahirine uygun olmayan bir durum gördüğü vakit derhal itiraz etmemesini, meselenin özünü mürşidinin daha iyi bildiğini düşünüp onu araştırması gerektiğini, zira şeriatın zahiren ve batnen çok geniş çerçeveli bir yapıya sahip olduğunu, mürşidin, dervişin anlayamadığı bir şeyi bildiği ihtimalini daima göz önünde bulundurması gerektiğini beyan etmektedir. İbn Acîbe, meselenin daha iyi anlaşılması için şeyh Abdurrahman-ı Meczub ile ilgili şu olayı nakletmektedir: O, bir gün dervişlerinden sahibinin kim olduğu bilinmeyen bir boğayı boğazlamalarını talep etmiş, onlar da mürşitlerinin bu talebini tereddütsüz yerine getirmişlerdir. Daha sonra boğazladıkları bu boğanın sahibinin onu Abdurrahman-ı Meczub’a sadaka olmak üzere bağışta bulunduğu ortaya çıkmıştır. Müfessir, bu olayı naklettikten sonra manevi hal sahibi kimselerin durumunun böyle olduğunu, onların bu tarz davranışlarına hemen hüküm vermeden önce detaylı bir araştırmanın yapılmasını elzem görmekte, onların bu hallerinin Hızır’ın haline benzediğini, mürşitlerde zahiren gördüğü her olumsuzluğa itiraz edip karşı çıkan hiçbir kimsenin iflah olduğunu görmediğini zikretmektedir.⁹¹

Mâide suresinin yedinci ayetini tefsir ederken de kıssaya temas eden İbn Acîbe, Hz. Musa ve Hızır olayının mürşide itiraz etme ve neticeleri hususunda güzel bir örnek teşkil ettiğini ifade etmektedir. O, mürşitlere gizliden gizliye muhalefet etme noktasında da Allah’tan sakınılması gerektiğini, çünkü kâmil bir mürşide gizlice itiraz etmenin ihanet anlamına gelmesi nedeniyle oldukça çirkin bir fiil olduğunu, içerisinde mürşidine karşı böyle bir itiraz saklayan dervişin bundan dolayı tevbe ederek bu gizli itirazı kalbinden derhal söküp atması gerektiğine dikkat çekmektedir.⁹²

⁹⁰ el-Kehf 18/82.

⁹¹ İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 3/298-299.

⁹² İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 2/14.

Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî ise mürşide karşı gayet ölçülü olmayı ve ona itiraz edip muhalif hal ve hareketlerden kaçınmayı ve mürşitsiz yol alınması gerektiğini salık vermek üzere söz konusu kıssaya temas etmekte ve bunu da şu dizelerinde vurgulamaktadır:

“Gemiye delse bile ses çıkarma sen”;

“Çocuğu öldürürse de saçını yolma sen.”

“Allah onun elini kendi eli olarak

adlandırdı da “Allah’ın eli onların elinin

üstündedir”⁹³ [hükümünü] yürüttü.”

“Allah’ın eli onu öldürdüğü gibi diriltir de.”

“Diriltmek ne ki? Onu kalıcı bir cana döndürür.”

“Bu yolu, nadiren yalnız başına aşan bile,

yine pirlerin himmetinin yardımıyla aşmıştır.”⁹⁴

Arkadaşlığın sonunda Hz. Musa ve Hızır arasındaki ayrılığı ifade eden *“ (Hızır) dedi ki: “İşte bu, seninle benim aramızın ayrılmasıdır. Şimdi sana o sabredemediğin şeylerin içyüzünü haber vereceğim”⁹⁵* mealindeki ayetin tefsirinde mürşide itiraz edip onunla ters düşen bir dervişin akıbeti hakkında şöyle bir olay nakledilmektedir: Bayezid-ı Bistâmî (ö. 234/848), kendisine itiraz edip muhalif davranan bir dervişi hakkında *“Allah’ın gözünden düşeni bırakın”* demiştir. Bayezid’in bu sözünden sonra o derviş muhannes/kadınlaşmış erkek kim-selerle düşüp kalkmaya başlamış, hırsızlık yapmış ve nihayetinde bundan dolayı eli kesilmiştir. Mürşidi ile yapmış olduğu biat ahdini bozan dervişin cezası budur. Bu rivayeti nakleden kimse, Süleyman Dârânî’ye beyatında verdiği sözü yerine getiren dervişi mevzu ile ilgili müspet bir örnek olarak ver-

⁹³ el-Feth 48/10.

⁹⁴ Mevlânâ, *Mesnevî*, 295.

⁹⁵ el-Kehf 18/78.

miştir. Dârânî'nin dervişine “kendini fırına at” denilmiş, o da hiç tereddüt etmeden alev alev yanan fırının içerisine girmiş, fakat ateş onu yakmamış ve ona karşı gayet serin ve güvenli olmuştu. İşte bu durum mürşidle olan ahde vefanın bir neticesidir.⁹⁶

Bursevî de Enbiyâ suresinin yirmi üçüncü ayetini yorumlarken kıssadaki ayetlere değinmekte ve bu kıssanın evliyaya ve alimlerden mürşit olanlara itiraz edenlerin hayırdan mahrum kalacaklarını, sohbetin bereketlerinin ve ilimlerinin ziyadeleşmesinin kesileceğini dillendirmektedir. Nitekim Hz. Musa da Hızır'a itiraz etmiş, en sonunda ondan ayrılmak suretiyle Hızır'la arkadaş olmanın bereketinden mahrum kalmıştır. Bununla birlikte onun ilminden daha fazlasına nail olma bereketi ve Allah'ın onun yanında kıldığı hayır da kesilmiştir.⁹⁷

Sonuç olarak gerek Hızır'ın Hz. Musa ile olan arkadaşlığını devam ettirmede ileri sürdüğü şartları, gerek arkadaşlığı sonlandırmasını beyan eden ilgili ayetlerin, sûfilerin derviş-mürşid ilişkisinde devamlılığın sağlanıp sürdürülmesi noktasında dervişin sürekli gözetmesi gereken bir edebî Kur'ân ile temellendirildiğini göstermesi açısından önemlidir. Bu yolla mürşide teslimiyet ve itirazı terk etmek desturu meşru bir zemin kazanmış ve daha da anlamlı hale gelmiştir.

2.1.5. Sabır

Kur'ân'ın önemini birçok defa vurguladığı önemli bir değer olan sabır,⁹⁸ tasavvuf âdabı içerisinde mühim bir yere sahiptir. Ayetlerde müminlere sabırlı olmaları emredilmektedir.⁹⁹ Mesela Nahl suresinde bu durum: “*Sabret, senin sabrın sadece Allah ile dir*”¹⁰⁰ şeklinde zikredilmektedir. Hz. Peygamber de bir hadisinde “*Sabır, olayın kişiyi etkilediği ilk anda gösterilen tahammüldür*”¹⁰¹ buyurmuş ve sabrın ne olduğunu açıklamıştır. Sûfilerin eserlerinde de sabır ile

⁹⁶ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 5/283.

⁹⁷ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 5/466.

⁹⁸ el-Bakara 2/45, 153, 155; Al-i İmrân 3/17; en-Nahl 16/126; el-Hacc 22/35; el-Kasas 28/79.

⁹⁹ Al-i İmrân 3/200; Tâhâ 20/130; el-Mümin 40/55; Kâf 50/39.

¹⁰⁰ en-Nahl 16/127.

¹⁰¹ Buhâri, Cenâiz 32; Müslim, Cenâiz 8.

ilgili epeyce malumat zikredilmektedir. Onlar, sabrı hem bir makam hem de şükürden daha faziletli bir kalbî amel olarak değerlendirmişlerdir.¹⁰²

Sabrın derviş-mürşid ilişkisi çerçevesinde önemli bir yeri vardır. Derviş, Seyr-i sülûk esnasında mürşidi ile ilgili birtakım imtihanlarla karşılaşabilir. Kimi zaman mürşidinden duyduğu birtakım sözler veya birtakım hal ve hareketler aklına yatmayabilir. Burada evla olan hedefine ulaşabilmesi için dervişin sabra sarılması ve bu gibi durumlara tahammül göstermesidir. Nitekim Hz. Musa'nın Hızır ile yaptığı yolculuğu ifade eden ayetlerin bu bağlamda değerlendirildiğini ve mevzu ile ilişkilendirildiğini görmekteyiz.

Kuşeyrî, "(Hızır) dedi ki: "Doğrusu sen benimle asla sabredemezsin."¹⁰³ "İçyüzünü kavrayamadığın şeye nasıl sabredeceksin?"¹⁰⁴ "Musa: "İnşaallah beni sabırlı bulacaksın ve senin hiçbir işine karşı gelmeyeceğim" dedi"¹⁰⁵ mealindeki ayetleri tefsir ederken Hz. Musa'nın Hızır'a, kendisine karşı gelmeyeceğine ve sabırlı olacağına dair iki hususta söz verdiğini ifade etmekte ve "(Hızır) dedi ki: "O halde bana tabi olacaksın; ben sana sırrımı anlatmadıkça, hiçbir şey hakkında bana soru sorma!"¹⁰⁶ ayetininin tefsirinde bir dervişin mürşidine, bir talebenin hocasına veya bir tabinin müftüye hüküm beyan ettiği mevzularda hayır deme hakkının olmadığını beyan etmektedir.¹⁰⁷

Necmuddîn el-Kübrâ da ilgili ayetleri yorumlarken konuya temas etmekte ve mürşidin defalarca reddetmesine rağmen dervişin iradesinde sebatkar olmasının bir edep ve mürşidin kendisini reddedişin de bir imtihan olduğunu kabul etmesi gerektiğini belirtmektedir. Buna göre derviş, mürşidinin eşîğinden ayrılmamalı, sabırsızlığı bir sineğinkinden de az olmalıdır. Zira sinek kovuldukça her seferinde tekrar döner. Hz. Musa'nın durumu da tıpkı bunun

¹⁰² Kelabâzî, *Taaruf*, 65; Serrâc, *Luma*, 76-78; Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyrîyye*, thk. Mahmud b. Şerif, Abdulhalim Mahmud, (Kahire: Müessesetü Dâru'ş-Şa'b, 1989/1409), 324-332; Sühreverdî, *Avârif*, 2/535-536.

¹⁰³ el-Kehf 18/67.

¹⁰⁴ el-Kehf 18/68.

¹⁰⁵ el-Kehf 18/69.

¹⁰⁶ el-Kehf 18/70.

¹⁰⁷ Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdülmelik el-Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, thk. İbrahim el-Besyûnî, (Mısır: el-Hey'etü'l-Misriyye el-âmmе, b.t.y.), 2/408-409.

gibidir. Hızır, Hz. Musa'yı: "Doğrusu sen benimle asla sabredemezsin."¹⁰⁸ "İçyüzünü kavrayamadığın şeye nasıl sabredeceksin?"¹⁰⁹ şeklinde söyleyerek reddetmişken Hz. Musa sabredeceğini söyleyerek sebatkar olmuş ve onunla arkadaşlığı devam ettirmiştir.¹¹⁰

Bu çerçevede Bursevî de kıssadan tasavvuf âdâbına dair hükümler çıkarmakta, tefsirinde mürşitlerin fiillerine sabretmenin oldukça çetin olduğunu, kimi zaman dervişin sabır gösteremeyip mürşidine itiraz veya onu inkar gibi birtakım haller meydana geldiğinde ise mürşidin bunları mazur görmesi, sürekli olduğu takdirde alakayı kesmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır.¹¹¹ Müfessir, önemi daha iyi anlaşılсын diye sabırla ilgili Şeyh Ebû Abdillâh b. Hafîf'ten bir de olay nakletmektedir. Ebû Abdillâh, hacca giderken yolunun üzerinde bulunan Bağdat'a uğramış, burada kırk gün riyâzât yapmış ve mürşidi Cüneyd-i Bağdâdî'nin yanına uğramadan Bağdat'ı terk etmişti. Sahrada giderken kuyunun başında su içen bir ceylan görmüş, kendisi kuyuya yaklaşınca da ceylan susuzluğunu gidermeden ürküp kaçmıştı. Ebû Abdillâh kuyuya geldiğinde suyun kuyunun dibinde olduğunu görmüş, buna hayret ederek kendi kendine "Ey Rabbim, senin katında bu ceylan kadar da mı itibarım yok" demişti. Bunun üzerine arkasından "seni tecrübe ettik de sen sabredemedin. Şimdi geri dön ve kuyudan suyunu al. Ceylan ipsiz ve kapsız gelmişti. Oysa sen yanında ipe ve kapla geldin" şeklinde gaybdan bir söz işitmişti. O, bunun üzerine kuyuya tekrar dönmüş ve yine hayretler içerisinde kuyunun ağzına kadar suyla dolu olduğunu görmüştü. Ebû Abdillâh haccını ifa ettikten sonra tekrar Bağdat'a uğramış, bir camide konaklarken Cüneyd-i Bağdâdî kendisini görmüş ve ona şöyle demişti: "Şayet sabretseydin, ayağının altından su kaynardı. Keşke bir an olsun sabretseydin!"¹¹²

2.1.6. Kötü Fiilleri Kendine, İyi Fiilleri Hakka Nispet

Tasavvuf erbabı, kula yakışan edep sınırlarını muhafaza etmiş, bu çerçevede açığa çıkan kötü fiilleri kendi nefesine, iyi fiilleri de Allah'a nispet etmiş-

¹⁰⁸ el-Kehf 18/67.

¹⁰⁹ el-Kehf 18/68.

¹¹⁰ Necmuddîn el-Kübrâ, *et-Te'vilât*, 4/146.

¹¹¹ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 5/289.

¹¹² Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 5/279.

tir. Muhyiddîn İbnu'l-Arabî mevzuya temas etmekte ve Allah'ın mümkün suretinde zahir olduğunu, salık olan kula yakışan tutumun Allah ile olan edebî riayet etmek suretiyle hayrı Allah'a, şerri de nefesine nispet etmesi gerektiğinin altını çizmektedir.¹¹³ O, devamında dervişin övülen şeylerde kendini batın, Allah'ı zahir olarak müşahede eylerse kurb-ı ferâiz makamının, yerilen şeylerde ise Allah'ı batın, kendini zahir müşahede ettiği takdirde ise kurb-ı nevâfil makamının sırrına ermiş olacağına temas etmektedir.¹¹⁴ Sûfilerin riayet ettikleri bu düstur Kur'ân'da "*Sana gelen iyilik Allah'tan, sana gelen kötülük ise nefsendendir...*"¹¹⁵ şeklinde zikredilmektedir.

İşarî tefsirlerde Hz. Musa ve Hızır kıssasını anlatan ayetler yorumlanırken dervişlik âdâbı içerisinde yer alan kötü fiilleri kendi nefesine, iyi fiilleri Allah'a nispet etme düsturuna dikkat çekilmiştir. Nitekim "*Yardımcısı: "Gördün mü? dedi. Kayaya sığındığımız vakit doğrusu ben balığı unutmuşum. Onu hatırlamamı, muhakkak şeytan bana unutturdu. O denizde garip bir yol tutup gitmişti"*¹¹⁶ ayetini açıklarken "*Onu hatırlamamı, muhakkak şeytan bana unutturdu*" ifadesi üzerinde duran İbn Acîbe, Hz. Musa'nın yardımcısının balığı unutma işini şeytana nispet etmesindeki gayenin, nefsinin kibrini kırma ve eksiklikleri şeytana nispet etmedeki edeple amel etme isteği olduğunu, bu noktada her ne kadar her şey Allah tarafından olsa da şerleri ve eksiklikleri şeytana ve nefse nispet etmenin Allah'a karşı bir edep olduğunu vurgulamaktadır.¹¹⁷

Bursevî de kıssayı yorumlarken kötü fiilleri kendi nefesine, iyi fiilleri Allah'a nispet etme düsturuna dikkat çekmekte ve bunu Hızır'ın gerçekleştirdiği acayip fiillerin hikmetlerini açıklarken kullandığı ifadeler üzerinde değeri-

¹¹³ Muhyiddîn İbnu'l-Arabî, *Resâilu İbnu'l-Arabî-Kitâbu'l-yakîn ve kitâbu'l-ma'rife*, thk. Saîd Abdulfettah, (Byy: Müessesetü İntişârî'l-Arabî, b.t.y.), 180.

¹¹⁴ Bu bilgi, müellifin *Resâilu İbnu'l-Arabî-Kitâbu'l-yakîn ve kitâbu'l-ma'rife* adlı eserinin Arapça metninde yer almamakla birlikte Hüseyin Şemsi Ergüneş'in "*Marifet Kitabı*" başlığıyla tercüme ettiği *Kitabu'l-ma'rife*'de bulunmaktadır. Bu eseri yayına hazırlayan Ercan Alkan ve Osman Sacid Arı da ilgili yerde dipnot düşerek bu bilginin, karşılaştırmış oldukları matbu nüshalarda bulunmadığını beyan etmişlerdir. Muhyiddîn İbnu'l-Arabî, *Marifet kitabı (Kitabu'l-ma'rife)*, terc. Hüseyin Şemsi Ergüneş, haz. Ercan Alkan ve Osman Sacid Arı, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 30.

¹¹⁵ en-Nisâ 4/79.

¹¹⁶ el-Kehf 18/63.

¹¹⁷ İbn Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 3/287.

dirmektedir. Nitekim Hızır, gemiyi kusurlu hale getirme sebebini açıklarken “onu kusurlu yapmak istedim/أَعَيْبَهَا”¹¹⁸ ifadesini kullanmış ve burada kötü bir fiili kendi nefesine izafe etmiştir. Çocuğu katletme sebebini açıklarken “korktuk/فَخَشِينَا”¹¹⁹ demiş ve “biz/نا” zamirine izafe etmiştir. Çünkü küfür, her insanın kendisinden korkup çekinmesi gereken bir durumdur. Duvarı onarma sebebini açıklarken de “Rabbin istedi ki o iki çocuk erginlik çağlarına ersinler/فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا”¹²⁰ demek suretiyle bu fiili Allah’a izafe etmiştir. Çünkü insanın bu çağlara erişip yaşının kemal bulması kulun kendi elinde olan bir şey değil, bizzat Allah’ın iradesi ve dilemesi ile gerçekleşmektedir. Öyleyse bu fiillerden birincisi şer, üçüncüsü hayır ve ikincisi de her ikisinin karışımıdır. Bununla ilgili ekabirden: Hızır “istedim ki” dediğinde kendisine “sen kimsin ki iraden olsun” diye ilham edildiği, bundan sonra Hz. Musa’yı da işin içerisine dâhil ederek “istedik ki” dediği, bunun üzerine “siz ikiniz kimsiniz ki iradeniz olsun” diye ilham olunduğu, bunun üzerine Hızır’ın fiilleri nefesine ve ortaklığa nispet etmeyi terk ederek iradeyi Allah’a tahsis etmek üzere “Rabbin istedi ki” söylediği şeklinde bir de rivayet nakledilmektedir.¹²¹ Netice itibariyle tasavvufta şer olarak görünen fiilleri nefse, hayır olarak görünen fiilleri Allah’a izafe etmek edebin bir gereği olarak değerlendirilmektedir ve bu noktada Hızır’ın, söylediği bu sözlerden söz konusu edebe hassasiyetle riayet ettiği anlaşılmaktadır.¹²²

2.1.7. Tamah Etmemek

Seyr-i sülûk erbabının dikkat ettiği âdâptan biri de kanaatkâr olup dünyaya karşı tamah etmemektir. Önemine binaen tasavvuf kaynaklarında mevzu ile alakalı pek çok malumat verilmiştir.¹²³ Bu edebin kaynağı Kur’ân’daki “Kararlı bir şekilde halktan bir şey talep etmezler”¹²⁴ ayetine dayanmıştır. Bir kim-

¹¹⁸ el-Kehf 18/79.

¹¹⁹ el-Kehf 18/80.

¹²⁰ el-Kehf 18/82.

¹²¹ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 5/287. Benzer açıklamalar için ayrıca bakınız İbn Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 3/297.

¹²² İbn Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 3/297.

¹²³ Kuşeyrî, *Risâle*, 288-294; Ebu'l-Hasen Seyyid Ali b. Osman el-Hucvûrî, *Keşfu'l-mahcûb*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih, Tevfik Ali Vehbe, (Kahire: Mektebetü's-Sekafeti't-Diniyye, 2007/1428), 395-398.

¹²⁴ el-Bakara 2/273.

se sûfilerden bir talepte bulunsa “*isteyeni azarlama/boş çevirme*”¹²⁵ ayetinin mucibince o talebi yerine getirmekte oldukça istekli olurlar. Onlar Allah’tan başkasından bir şey istemedikleri gibi başkalarını da istek ve dilek makamında görmemektedirler. Çünkü istemek, Allah’tan yüz çevirip O’ndan başkasına yönelmek anlamına gelmektedir. Bu durumda sûfî şayet başkalarından bir şey istemek suretiyle Allah’tan yüz çevirirse, yüz çevirme mahallinde Allah’ın kendisinden yüz çevirmesinden endişe edilir.¹²⁶

Kuşeyrî, *Risâle*’sinde kıssa ile tamah etmeme arasında bir ilişki kurmuş ve bununla ilgili isim zikretmeksizin birtakım kimselerden şu yorumu nakletmiştir: Hz. Musa Hızır’a tamah etmeyi akıllara getiren “*dileseydin yaptığın bu işe karşılık bir ücret alabilirdin*”¹²⁷ sözünü söyleyince Hızır kendisine “*işte bu benimle senin aranda ayrılma sebebidir*”¹²⁸ demiş ve bundan sonra ondan ayrılmıştır. Hz. Musa, Hızır’a sözünü söylediğinde ikisinin de aç olduğu ve önüne bir geyik getirildiği, geyiğin Hz. Musa’ya bakan tarafının çiğ, Hızır’a bakan tarafının ise kızartılmış olduğu; bunun sebebinin, Hızır’ın herhangi bir karşılık beklemeden duvarı tamir etmiş olması ve Hz. Musa’nın da onun yaptığı bu işten bir karşılık almasını istemesi olduğu da bu çerçevede nakledilmektedir.¹²⁹

Müfessir Bursevî de İbn Abbas’ın, kulun yapmış olduğu bir ameli nakledip ondan karşılık beklemesinin o ameli iptal edeceğini söylediğini ve akabinde “*görmez misin ki Musa Hızır’a “dileseydin yaptığın bu işe karşılık bir ücret alabilirdin” sözünü söyleyince nasıl da ondan ayrılmıştır*” şeklinde ilavede bulunduğu nakletmiştir.¹³⁰

Sûfî müfessir Rûzbihân el-Baklî ise ilgili ayeti tefsir ederken nefsi imar etmenin herhangi bir sevap veya karşılık beklemekle değil de ancak riyazetle ve övülen huylarla huylanmakla gerçekleşebileceğini, aksi takdirde faziletlerin ve kemâlâtın elde edilemeyeceğini ifade etmektedir. Tasavvufta fazilet,

¹²⁵ ed-Duhâ 93/10.

¹²⁶ Hucvûrî, *Keşfu'l-mahcûb*, 395.

¹²⁷ el-Kehf 18/77.

¹²⁸ el-Kehf 18/78.

¹²⁹ Kuşeyrî, *Risâle*, 290. Ayrıca bakınız Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 5/282.

¹³⁰ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 5/282-283.

ilahi olan huylarla muttasıf hale gelebilmektir. Herhangi bir karşılık bekleyerek yapılan ameller sahibi için ancak bir perde ve rezillik sebebidir. Bu yolda maksat, perdeleri kaldırmak ve nefsin sıfatlarının örtüsünü açmak ve nur âlemine kavuşmaktır.¹³¹

2.1.8. Diğer Âdâb Düsturları

Sûfiler, kıssayı yukarıda zikredilenlere ilaveten başka edep düsturları çerçevesinde de değerlendirmişlerdir. Bu meyanda İbn Acîbe, kıssayı tefsir ederken Hızır'ın gemiyi delerek onu kusurlu hale getirmesinden, çocuğu öldürmesinden ve duvarı tamir etmesinden tasavvufta dikkat edilmesi gereken birtakım edep kaidelerine ulaşmıştır.

Buna göre geminin delinmesinden çıkan sonuç, bir dervişin nefsindeki kötü alışkanlıkları terk etmedikçe ve vücut gemisini (nispet vücut anlayışını) ayıplı hale getirmedikçe müddetçe kalbine ledün ilminin ve ilahi sırların akmayacağıdır. Derviş kendisini öyle kusurlu bir hale getirmeli ki kimse onu kabul etmesin ve dahası ona meyletmemelidir. O, ancak bu şekilde kalbini insanlardan kurtarıp kendi deruni âlemine dalmalı ve Allah'ı zikretmeye devam etmelidir. Yine derviş zahiren oldukça hoş giden elbiselerle süslendiği müddetçe Allah'ın mevhibelerinden ve manevi faydalardan mahrum kalacaktır.¹³²

Çocuğun öldürülmesinden çıkan sonuç, bir dervişin hevâsını, nefsinin ve şeytanın payı olan her ne varsa tümünü öldürmesi yani onlardan kurtulması gerektiğidir. Bu da ancak nefsine ağır gelebilecek olan hususları gözetmekle ve ona kolay gelen hususları terk etmekle mümkündür. Bunu alışkanlık haline getirmekle hak olan ne varsa onu icra etmek artık o dervişe ağır gelmez.¹³³

Duvarın tamir edilmesinden çıkan sonuç, dervişin dinini/şeriatını, kulluk edeplerini ayakta tutmak ve rubûbiyet sırlarının hazinesini muhafaza etmek için istikamet üzere yaşaması gerektiğidir. Duvarın tamir edilmesinden, kötülük yapana iyilik yapmak düsturu da çıkmaktadır. Çünkü gittikleri şehir

¹³¹ Baklı, *Arâisü'l-beyân*, 2/433.

¹³² İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 3/294.

¹³³ İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 3/294.

halkı Hızır'ı misafir etmediği halde o, onlara duvarı tamir etmek gibi bir iyilikle karşılık vermiştir.¹³⁴

Kıssa, ledün ilmini tahsil âdâbı çerçevesinde de değerlendirilmiştir. Eserlerinde meseleye temas eden Bursevî, hal ilmini elde etmeye tahammül edemeyip söz ve soru kapılarını açmak suretiyle Hızır'a yaptıklarının sebebini sorduğunu, onun da Hz. Musa'ya cevap vererek hal ilmini tahsilinde kendisine yardımcı olmadığını beyan etmiştir. Müfessir, akabinde "(Musa) dedi ki: "Eğer bundan sonra sana bir şey sorarsam bana arkadaş olma! Hakikaten benim tarafımdan ileri sürülebilecek son mazerete ulaştın"¹³⁵ ayetinin, ledün ilminin öğrenilmesinin hal ile ve birlikte olmakla/sohbet etmekle mümkün hale gelebileceğine işaret ettiğini belirtmekte, ledün ilmini tahsil ederken soru sorulmasının beraberliği bozarak ayrılma manasına geldiğine dikkat çekmektedir.¹³⁶ Bursevî, bir başka yerde Hz. Musa'nın Hızır ile birlikteliğinin kısa sürmesinin ayrılığa neden olduğunu, oysa öğrenme ve öğretme faaliyeti için sohbetin lazım geldiğini, sohbetin de bir meclis oluşturmayı iktiza ettiğini söylemektedir.¹³⁷ Ledün ilminin elde edilme âdâbı sadedinde müfessirin yaptığı bu açıklamalardan anlaşıldığı kadarıyla ledün ilmini elde etmek için bir mürşitle uzun süreli beraber olmalı, sohbetlerine devam etmeli ve mümkün olduğunca ona soru sormaktan kaçınmalıdır.

2.2. Mürşitlik/Şeyhlik Âdâbı

Tasavvufta dervişliğin olduğu kadar mürşit olmanın da birtakım âdâbı vardır. İlgili kaynaklarda mevzuya yer verilmiş ve detaylı bir şekilde değerlendirilmiştir.¹³⁸ Mürşidin dervişiyile olan münasebetlerinde dikkat etmesi gereken âdâbı temellendirilmedi kimi zaman Kur'ân ayetleri de bu yönde yorumlanmıştır ki bunların en canlı örneklerinden birini Hz. Musa ve Hızır kıssası oluşturmaktadır. Burada kâmil mürşitlerin halleri Hızır'ın haline teşbih edilmektedir.¹³⁹

¹³⁴ İbn Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 3/294.

¹³⁵ el-Kehf 18/76.

¹³⁶ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 2/450-451.

¹³⁷ Bursevî, *Kitâbü'n-Netîce*, 987.

¹³⁸ Serrâc, *Luma*, 273-277; Kuşeyrî, *Risâle*, 472, 538-542, 618-633; Sühreverdî, *Avârif*, 2/444-466.

¹³⁹ İbn Acîbe, *Bahru'l-medîd*, 3/290.

Nitekim Hızır'ın Hz. Musa'yı arkadaşlığa kabulü ile ilgili "Doğrusu sen benimle asla sabredemezsin."¹⁴⁰ "İçyüzünü kavrayamadığın şeye nasıl sabredeceksin?"¹⁴¹ "Musa: "İnşallah beni sabırlı bulacaksın ve senin hiçbir işine karşı gelmeyeceğim" dedi."¹⁴² "(Hızır) dedi ki: "O halde bana tabi olacaksın; ben sana sırrını anlatmadıkça, hiçbir şey hakkında bana soru sorma!"¹⁴³ "Bunun üzerine ikisi beraber yürüdüler. Nihayet gemiye bindikleri zaman, o kul (Hızır) gemiyi deldi. Musa, ona şöyle dedi: "Geminin içindekileri boğmak için mi deldin? Doğrusu çok kötü bir iş yaptın."¹⁴⁴ "(Hızır:) "Sen benimle asla sabredemezsin, demedim mi?" dedi"¹⁴⁵ şeklindeki ayetler tefsir edilirken burada mürşitlik âdâbına dair birtakım işaretler olduğuna temas edilmiş ve söz konusu âdâb zikredilmiştir. İşarî tefsirlerde mürşidin âdâbından ve mürşit olmanın şartlarından birinin kişiyi dervişliğe kabulde hırslı olmaması düsturunun olduğunun altı özellikle çizilmektedir. Mürşit, derviş adayını nefret yerine müjde esasına göre ele almalı, gireceği yolun çok hassasiyet gerektirdiğini, hem matlubun aziz olduğunu hem de ona ulaşma yolunda kendisini zor bir sürecin beklediğini mutlaka önceden haber vermelidir. Bundan sonraki süreçte mürşit, derviş adayını sadakat sahibi, talebini gerçekleştirme hususunda gayet azimli ve malayani olan hal ve hareketlerden yüz çevirmiş olarak bulursa onu âdâbına uygun bir şekilde dervişliğe kabul etmeli, bu meşakkatli yolcuğunda onu yalnız bırakmaksızın her işini üstlenmeli, ona velisi gibi bakmalı, çocuğu gibi terbiye etmeli ve tasavvuf yolunun edepleriyle edeplendirmelidir.¹⁴⁶

Temas ettiğimiz ilgili ayetlerin, mürşidin dervişine karşı merhametli olması ve dervişte gördüğü birtakım ufak tefek kusurları görmezden gelmesi gerektiğine işaret ettiği de ifade edilmektedir. Buna göre derviş, hali zayıf olması hasebiyle kendisinden sadır olan hataları, unutmaları, yanılmaları ve kimi zaman da ahdine riayet etmede zafiyet göstermesi gibi noksanlıkları nedeniyle mürşidi tarafından eleştirilmemelidir. Fakat bununla birlikte o, dervişini emrine muhalefet etmeye, kendisine yasakladığı hususları bırakmamaya,

¹⁴⁰ el-Kehf 18/67.

¹⁴¹ el-Kehf 18/68.

¹⁴² el-Kehf 18/69.

¹⁴³ el-Kehf 18/70.

¹⁴⁴ el-Kehf 18/71.

¹⁴⁵ el-Kehf 18/72.

¹⁴⁶ Necmuddîn el-Kübrâ, *et-Te'vilât*, 4/147; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 5/278.

bazı sözlerini ve davranışlarını reddetmeye ve itiraza neden olan durumlarını gördüğünde nezaket çerçevesinde onu uyarmalı ve kendisine çeki düzen vermesini telkin etmelidir. Bundan sonra derviş yaptığı hataları terk ettiği ve bundan da nedamet duyduğu takdirde, mürşit ona bu türden şeyleri bir daha tekrarlamamasını ve bunlardan dolayı özür dilemesi gerektiğini söylemelidir. Nitekim Hz. Musa da böyle bir durumda Hızır'a: *"Unuttuğum şeyden dolayı beni suçlama ve bu işimden dolayı bana bir güçlük çıkarma"*¹⁴⁷ yani beni sıkıştırma çünkü benim buna gücüm yetmez demiştir.¹⁴⁸

Kıssada geçen: *"(Hızır) dedi ki: "İşte bu, seninle benim aramızın ayrılmasıdır. Şimdi sana o sabredemediğin şeylerin içyüzünü haber vereceğim"*¹⁴⁹ ayeti de mürşitlik âdâbı çerçevesinde değerlendirmiş ve buradan, dervişin herhangi bir meselede itirazı söz konusu olduğunda ya da seyr-i sülûktan men edilmeyi gerektiren bir davranışta bulunması halinde mürşidinin müsamahakâr davranıp onu bir veya iki defa affedebileceği, derviş aynı hal ve hareketleri üçüncü kez tekrarladığı takdirde ise mürşidin onunla yollarını ayırması gerektiği şeklinde bir düstur elde edilmiştir.¹⁵⁰ Zira Hızır, Hz. Musa'nın birinci ve ikinci itirazında ona müsamaha göstermiş, ancak üçüncü defa itirazı üzerine onunla arkadaşlığı sonlandırmıştır.

Yine aynı ayetlerden, itirazları neticesinde dervişin zorunlu veya gönüllü olarak ayrılma isteği karşısında mürşidin ona mutlaka nasihat etmesi¹⁵¹ ve

¹⁴⁷ el-Kehf 18/73.

¹⁴⁸ Necmuddîn el-Kübrâ, *et-Te'vilât*, 4/147; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 5/278-279.

¹⁴⁹ el-Kehf 18/78.

¹⁵⁰ Necmuddîn el-Kübrâ, *et-Te'vilât*, 4/147-148; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 5/283. Müfessir Bursevî, Bakara suresinin tefsirinde de mevzuaya temas etmiş ve sohbet ehli kimselerin, dürüst arkadaşlarından bir veya iki defa meydana gelen kabahatleri neticesinde onlardan hemen ayrılmamalarını, şayet benzer kabahatlerin üçüncü defa açığa çıkması halinde ya onları ikaz edip dostluklarını etmeleri ya da onlardan ayrılmaları gerektiğini beyan ettikten sonra üzerinde durduğumuz kıssaya temas etmiş ve Hızır'ın da Hz. Musa'nın kendisine iki defa itiraz etmesini mazur gördüğünü, aynı durumu üçüncü kez tekrarladığında *"Bu, benimle senin aranda bir ayrılıktır"* (el-Kehf 18/78) diyerek birlikteliği sonlandırdığını dile getirmiştir. Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/358.

¹⁵¹ Hz. Mûsâ ile Hızır arasında ayrılık kaçınılmaz hale gelince Hızır'ın ona: *"Şayet sabırlı olsaydın bu şahit olduklarından çok daha hayret uyandırıcı fiiller açığa çıkacaktı"* dediği, bunun üzerine Hz. Musa'nın ağladığı, Hızır'dan nasihat istediği, onun da ilmi insanlara anlatmak için değil de amel etmek için öğrenmesi gerektiği, ilmi ile amel olmayan kimsenin

ayrıldıktan sonra inkâra sapmaması ve kötü durumlara düşmemesi için itiraz ettiği hususların hikmetlerini açıklaması gerektiği şeklinde bir düstur daha çıkarılmıştır.¹⁵²

Sonuç

Kur'an-ı Kerim, ilim ve hikmet vasıtasıyla müminlerin iman ahlak ve amel yönüyle olgunlaşmalarını temin etmek üzere gönderilmiş bir ilahi hitaptır. Bu noktada temel kaynak olması hasebiyle inişinden günümüze değin Müslümanlar itikâdî, ahlâkî ve amelî noksanlıkların kemale erdirilmesi için devamlı ona müracaat etmişler ve daima onu referans almışlardır.

Özellikle kâmil insan yetiştirmeyi hedefleyen tasavvuf ilminin usul ve âdâbının temel kaynağı da yine Kur'an olmuştur. Bazı sûfîlerin Kehf suresinde zikredilen Hz. Musa ile Hızır kıssasını değerlendirirken, burada tasavvuf âdâbına dair birtakım işaretlerin olduğu yönündeki beyanatlar söz konusu yargıyı destekler mahiyettedir. Bu beyanatları tasavvufî kaynakların hepsinde görmek pek mümkün olmamakla birlikte birkaç işarî tefsirde ve âdâba dair bazı eserlerde kıssa ile âdâb arasında ilişki kurulduğunu görmekteyiz. Bu konuda ön plana çıkan sûfî müfessirler olarak özellikle Necmuddîn Kübrâ, Bursevî ve İbn Acîbe akla gelen ilk isimlerdir.

Sûfîlerin, kıssadaki olayları anlatan ayetleri tarihin belirli bir zaman ve mekân boyutunda yaşanmış ve bitmiş bir vakıa olmaktan çıkararak kendi yollarına ait birtakım usul ve esaslarla ilişkilendirip bu yönüyle de anlama eğilimlerini, esasen Kur'an ile canlı bağlar oluşturma ve onu yaşama gayretleri olarak değerlendirmek gerekir. Bu sayede onlar, Kur'an ile aralarındaki bağlantıları daha da güçlendirmişler ve adeta onu kendi dünyalarında yaşam tarzı haline getirmişlerdir. Onların söz konusu anlama eğilimlerini, ayetlerden zorlama manalar çıkarma şeklinde değerlendirmek yerine Kur'an'ı alabildiğine hayatın içerisine çekmek suretiyle ondaki ilmi ve hikmeti tecrübe etmek gibi oldukça yüce bir hedefi gerçekleştirme çabası şeklinde okumanın daha

konuşmasının başkasına yararlı olacağı, kendisine ise hiçbir faydasının olmayacağı gibi daha pek çok nasihatlerde bulunduğu kaynaklarda zikredilmektedir. Abdurrahman es-Süheyli, *et-Ta'rif ve'l-A'lâm*, thk. Mahmud Rebi', (Kahire: Matbua ve Vereseti Teclîdu'l-Envâr, 1938/1356), 75-76; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 5/288.

¹⁵² Necmuddîn el-Kübrâ, *et-Te'vilât*, 4/148, 150; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 5/283.

sağlıklı bir yaklaşım olduğu kanaatindeyiz. Konunun Kur'ân'da geçen diğer kıssalar bağlamında da değerlendirilmesini ümit etmekteyiz. İlgili çalışmalar yapıldığı takdirde mevzunun daha teferruatlı bir şekilde anlaşılacağını düşünmekteyiz.

Kaynakça

- Abdurrahmân Mahmûd Magribî, İman bint. "Hz. Musa ve Hızır (as) Kıssası: İsrâîliyyât Rivâyetlerine Karşı Eleştirel Bir Yaklaşım". Çev. Mustafa Şentürk, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2015), 173-208.
- Albayrak, İsmail. "Kur'ân ve Tefsir Açısından Hızır Kıssası ve Ledün-i İlmî". *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları: (İslam Düşüncesinde Gayb Problemi-I)* 5 (2003), cilt: V, 187-210.
- el-Âlûsî, Şihâbuddin Mahmûd. *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-sebi`l- mesânî*. Thk. Ali Abdelbâr Atıyye. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 1994/1415.
- Atılgan, Yusuf Kenan. *Ledünnî İlmî Hz. Mûsâ-Hızır (a.s) Kıssası Bağlamında Kelâmî Açıdan Değerlendirilmesi*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Aynulkudat Hemedânî, Hakîm Ebü'l-Meâlî Abdullah b. Ebî Bekr Muhammed. *Zübdetü'l-hakâik*. Haz. Ahmet Kâmil Cihan ve diğerleri. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2016.
- el-Baklî, Ebû Muhammed Sadrüddîn Rûzbihân b. ebî Nasr. *Arâisu'l-beyân fî hakâiki'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008.
- Bardakçı, M. Necmettin. "İsmail Hakkı Bursevî'nin Musa-Hızır Kıssası Yorumunun İlim-Marifet Uygunluğu Açısından Değerlendirmesi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (1998), 81-103.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Kitâbü'n-Netîce*. Haz. Ali Namlı. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-beyân*. Beyrut: Dâru'l-fikr, b.t.y.

- Ebû Tâlib el-Mekkî, Muhammed b. Ali b. Atıyye. *Kûtu'l-Kulûb fi muâmeleti'l-mahbûb ve vasfi tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*. Thk. Mahmud İbrahim, Muhammed er-Rıdvânî. Kahire: Mektebetü Dâru't-Türâs, 2001/1422.
- Ertuğrul, Muzaffer. "Mûsâ Peygamber'in Yol Arkadaşı Hızır'ın Kimliği". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2021), 293-332.
- el-Hucvûrî, Ebu'l-Hasen Seyyid Ali b. Osman. *Keşfu'l-mahcûb*. Thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih, Tevfik Ali Vehbe. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti't-Dîniyye, 2007/1428.
- İbn Acîbe, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed. *el-Bahru'l-medîd fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. thk. Ahmed Abdullah el-Kuraşî Rusulân. Kahire: B.y.y., 1419.
- el-Kâşânî, Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ebi'l-Ganâim Muhammed. *Istilâhâtu's-sûfiyye*. Thk. Abdulâl Şahîn. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1992/1413.
- Erkaya, Mahmud Esad. "Tasavvufta Mürid-Mürşid İlişkileri Bağlamında Hızır Kıssası". II. *Uluslararası Multidisipliner Çalışmaları Kongresi*. ed. Münir Yıldırım. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2018.
- Görener, İbrahim. "Kur'an Okumaları: Hz. Musa Hızır Kıssası". *Tafsir Dergisi* 1/1 (2021), 83-92.
- Kelabâzî, Ebubekir Muhammed b. İshak. *Kitâbu't-tarruf li ehli mezhebi't-tasavvuf*. Thk. A. J. Arberry. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1994/1415.
- el-Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin. *er-Risâletü'l-Kuşeyrîyye*. Thk. Mahmud b. Şerif, Abdulhalim Mahmud. Kahire: Müessesetü Dâru's-Şa'b, 1989/1409.
- el-Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdülmelik. *Letâifu'l-işârât*. Thk. İbrahim el-Besyûnî. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyye el-âmme, bty.
- Kızıler, Yücel. *Ayet ve hadislerde Hızır*. Urfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Mavil, Kılıç Aslan. "Hızır-Mûsâ Kıssasında Kader - Çift Perspektifli Bir Bakış". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/8 (2016), 2496-2516.

- Meral, Yasin. "Mûsâ-Hızır Kıssası ve Kıssasının Yahudi Kökeniyle İlgili İddialarının Değerlendirilmesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55/2 (2014), 129-150.
- Mevlânâ, Celaleddîn-i Rûmî. *Mesnevî-i manevî*. Çev. Derya Örs, Hicabi Kırlangıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Muhyiddîn İbnu'l-Arabî, Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Futûhât-ı Mekkiyye*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- Muhyiddîn İbnu'l-Arabî, Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Resâilu İbnu'l-Arabî-Kitâbu'l-yakîn ve kitâbu'l-ma'rife*-. Thk. Saîd Abdulfettâh, B.y.y: Müessesetü İntişâri'l-Arabî, b.t.y.
- Muhyiddîn İbnu'l-Arabî, Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Marifet kitabı (Kitabu'l-ma'rife)*. Terc. Hüseyin Şemsi Ergüneş. Haz. Ercan Alkan ve Osman Sacid Arı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- el-Nahcivânî, Nimetullah b. Mahmud. *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihu'l-ğaybiyye*. Mısır: Dâru Rukkâbî, 1999/1419.
- Necmuddîn el-Kübrâ, Ahmed b. Ömer b. Muhammed. *et-Te'vîlâtü'n-necmiyye fi tefsîri'l-işârî ve's-sûfi*. Thk. Ahmed Ferid el-Mizyâdî. Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 2009.
- es-Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed. *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*. Tahk. Ebû Muhammed b. Âşur. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî. 2002/1422.
- es-Süheyli, Abdurrahman. *et-Ta'rîf ve'l-a'lâm*. Thk. Mahmud Rebi'. Kahire: Matbua ve Veresetü Teclîdu'l-Envâr, 1938/1356.
- es-Sühreverdî, Ebû Hafs Şihâbuddîn Ömer. *Avârifü'l-maârif*. Thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih, Tevfik Ali Vehbe. Kahire: el-Mektebetü's-Sekâfetü'd-Diniyye, 2006/1427.
- es-Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Alî b. Muhammed. *el-Luma'*. Thk. Abdulhalim Mahmud, Abdubâkî Surûr. Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-Hadîse. 1960/1380.

- Sevim, Arslan. "Hz. Musa ve Hızır Kıssası Üzerine Bir Değerlendirme". *Toplum Bilimleri Dergisi* 12/24 (2018), 161-176.
- Temel, Zeynep. *Kur'ân'daki Musa-Hızır Kıssasının İbnü'l-Arabî Yorumu*. İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. *Ana hatlarıyla tasavvuf ve tarikatlar*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2014.



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2022, c. 8, s. 1: 251-287

Irak ve Semerkant Hanefliğinin Nesih Anlayışı (Serahsi'nin Usûl'ü ile Alâuddîn es-Semerkandî'nin Mîzân'ı Çerçevesinde)

Naskh Understanding of Iraq and Samarkand Hanafism (Within the Frame of Sarakhsi's Usûl and Alauddin es-Samarkandi's Mizan)

Abdulgüid AYKUL

Ar. Gör. Dr., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku ABD,
Research Assistant Professor, Kocaeli University, Faculty of
Theology, Department of Basic Islamic Sciences
maykul8210@hotmail.com

ORCID: 0000-0001-9012-6341

DOI: 10.47424/tasavvur.1084570

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 08 Mart / March 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 08 Mayıs/ May 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Aykul, Abdulgüid . "Irak ve Semerkant Hanefliğinin Nesih Anlayışı (Serahsi'nin Usûl'ü ile Alâuddîn es-Semerkandî'nin Mîzân'ı Çerçevesinde)". Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi 8 / 1 (Haziran 2022): 251-287. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1084570>

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Hânefî ekolünde fıkıh usûlü yazımı Irak ve Semerkant usûl anlayışı olmak üzere temelde iki alt ekole ayrılmıştır. Fıkıh usûlünün kelâmî perspektiften yazılması gerektiğini ifade eden Semerkant ekolünün önemli temsilcilerinden Alâeddin es-Semerkandî (öl. 539/1144), kendisinden önce Hânefî muhitinde yaygınlık kazanan usûl yazım metodunu eleştirir. O, Irak Hânefî usûl çizgisini devam ettiren Ebû Zeyd ed-Debûsî (öl. 430/1039) gibi usûlcüleri eleştirirken Şemsüleimme es-Serahsî (öl.483/1090) ve Ebü'l-Usr el-Pezdevî'den (öl. 482/1089) eserinde ise neredeyse hiç bahsetmez. Oysa çalışmamıza esas aldığımız nesh konusu bağlamında bakıldığında Semerkandî'nin *el-Mizan* adlı usûl eserindeki sistematığının Serahsî'nin usûl eserindeki sistematığı ile neredeyse aynı olduğu görülecektir. Her iki usûlcünün nesh anlayışlarının karşılaştırılmasındaki asıl sebep, nesh konusunun kelâm ile yakın ilişkisidir. Bu çalışmada, her iki usûlcünün neshi nasıl ele aldığı ve nesh yaklaşımları üzerinde durulacak, aralarındaki benzerlik ile farklılıklara işaret edilecektir. Söz konusu bu benzerlik ile farklılıkların Semerkandî'nin Irak meşâyihini eleştirisi ile örtüşüp örtüşmediği; başka bir ifade ile Semerkandî'nin kendisinden önceki Hanefî ashabının usûl eserlerinde kelâmî konulara yer vermediğine yönelik eleştirisinde ne derece haklı olduğu Serahsî'nin nesh anlayışı üzerinden değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Fıkıh Usûlü, Nesih, Serahsî, Semerkandî.

Abstract

In the Hanafî school, the writing of the fiqh method is basically divided into two sub-schools, namely the Iraqî and Samarkand method. Alaeddin es-Samarkandî (d.739/1144), one of the important representatives of the Samarkand school, who wanted the fiqh method to be rewritten from a theological perspective, strongly criticizes the method of writing, which became widespread in the Hanafî community before him. While he criticizes the methodists such as Dabusî (d.430/1039), who continued the Iraqî Hanafî methodists' line, he never mentions Sarakhsî (d.483/1090) and Pazdawî (d.482/1089) in his work. However, when we look at the subject of naskh [abrogation], which we base our study on, it will be seen that the systematic of Samarkandî's work called "al-Mizân" is almost the same as the way it is handled in Sarakhsî's

work of usûl. The main reason for comparing the understandings of abrogation of both scholars is the close relationship between the subject of abrogation and kalam. In this study, the focus will be on how both scholars approached abrogation and on their approaches to abrogation, and the similarities and differences between them will be pointed out. Whether this similarity and differences coincide with Samarkandî's critique of the Iraqî sheikh; in other words, the extent to which Samarkandi was right in his criticism that the Hanafî companions before him did not include theological issues in their procedural works will be evaluated through Sarakhsi's understanding of abrogation.

Keywords: Fiqh, Fiqh Method, Naskh [Abrogation], Sarakhsi, Samarkandî.

Giriş

Fıkıh usûlü yazımında fukaha ve mütekellimîn metodu olmak üzere temelde iki yazın türünün olduğu bilinmektedir.¹ Fukaha yönteminin mütekellimin yönteminden en önemli farklarından birisi, kelâmî konuların fukaha yöntemine göre yazılan eserlerde çok fazla yer bulamamasıdır. Usûl-i fıkıhın, fıkıh mesaili ile ilişkisini önemseyen fukaha yönteminin aksine, kelâm ile ilişkisini kuran mütekellimîn yöntemi sonraki süreçte daha yaygınlık kazanmıştır. Hânefi usûlünde Kerhî (öl. 340/952) ve Cessâs (öl. 370/981) tarafından başlatılıp Debûsî, Pezdevî ve Serahsî tarafından sürdürülen fukaha yöntemi Semerkantlı kelâmcı ve fakihler tarafından eleştirilmiştir. Alâuddîn es-Semerkandî tarafından, Mâtürîdî'nin (öl. 333/944) günümüze kadar ulaşmamış usûlü fıkıha dair *Me'âhizü's-şeria*² isimli eserinden ilham alınarak kaleme alınan *el-Mîzân* isimli eser, fıkıh usûlünün kelâm ile ilişkisinin kurularak yazılmasını amaçlar. Semerkandî bu eserin girişinde fıkıh usûlünün kelâmın bir dalı olduğunu, bu ilmin, kitap yazarının kelâmî yöneliminden bağımsız olamayacağını, fıkıh usûlünün kelâm ile irtibat kurularak tekrar yazılması

¹ Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbar Temimî Mervezî Sem'ânî, *Kavâtü'l-edille fi'l-usûl*, thk. Nâci es-Süveyd (Beyrut : el-Mektebetü'l-Asriyye, 2011), I, 10; Davut İltaş, "Fıkıh Usûlü Yazımında Kelamcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi Ayrışmasının Mahiyeti Üzerine", *Bilimname* 17/ (Şubat 2009), 67-68.

² Kaynaklarda eserin ismi zaman zaman "Meâhizü's-şerâi' olarak da verilmektedir.

gerektiğini söyleyerek kendisinden önce Hânefi mezhebi içerisinde yaygın olarak takip edilen fıkıh usûlü yazım tekniğini eleştirir. O, bu alana dair yazılan eserlerin kahir ekseriyetinin Mu'tezile ve ehl-i hadîs tarafından kaleme alındığını ve her iki ekolün yönteminden de uzak durulması gerektiği görüşündedir.³ Serahsî ise Semerkandî'nin yakındığı bu durumu *Usûl* isimli eserinin giriş bölümünde savunarak fıkıh-fıkıh usûlü ilişkisinin öneminden bahseder.⁴

Bu çalışmada Serahsî ile Semerkandî'nin usûl eserlerini karşılaştırmamızın sebebi nesh konusunda Irak ve Semerkant Hanefi usûl yöntemleri⁵ arasındaki farkı ortaya koymaktır. Zira Serahsî'nin usûl eseri fukaha yöntemine göre yazılmış ve oldukça sistematik bir usûl eseriye Semerkandî'nin eseri Hanefi usûlcüleri arasında mütekellim yöntemine göre kaleme alınmış ilk eserdir. Araştırmaya mesnet teşkil edecek olan bu iki eserin seçilmesi, sistematiplerinin benzer olmasıdır. Bu da her iki eser arasındaki benzerlik ve farkı ortaya koymada bize kolaylık sağlayacaktır. Çalışmamızda nesh konusunu her iki müellifin sistematiğine uygun olarak önce Serahsî daha sonra da Semerkandî'nin eserinden takip edeceğiz. Her iki eser arasında gerek sistematik ve gerekse de içerik açısından farkları göstermek suretiyle, müelliflerinin “neshe bakış açılarını ve neshi nasıl anladıkları” üzerinde durulacaktır. Serahsî'nin neshe bakışı pek çok akademisyen tarafından ele alınmış ve konu ile ilgili çeşitli akademik çalışmalar yapılmıştır. Ahmet Ekşi'nin *Cessâs ve Serahsî'de Mütekellim Metoduna Dair İzler Bağlamında Neshin Aklî Delilleri (Nesih-Bedâ Ayrımı)*

³ Alâu'd-dîn Ebûbekir Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Mîzânul'-uşûl fî netâici'l-'ukûl*, thk. Muhammed Zekî Abdilberr (Kaatar: Matâbi'u'd-Dûha'l-hadîse, 1984), 1-3.

⁴ Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebi Sehl Ahmed Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebü'l Vefâ el-Afkanî (Beyrut: Dârü'l-fikr, 2005), 7-8. Benzer bir eleştiri ve değerlendirmeye Şâfiilerden Sem'ânî tarafından da dile getirilmiştir. Semerkandî fıkıh usûlünün kelimeler ile irtibat kurulmamasını eleştirirken Sem'ânî'nin fıkıh usûlünün kelimelerden soyutlanması gerektiği yönünde eleştirisi bulunmaktadır. Fıkıh ilimlerin aslı ve en şerefli olanı sunan Sem'ânî, fıkıh usûlünü ise “*aslın usûlü*” olarak kabul eder. O, fakihlerin yönteminden (mahaccetü'l-fukaha) sapıp kelimelerin yöntemine (tarikâtü'l-mütekellimîn) göre usûl eseri yazanları “fıkha ve manalarına yabancı kişiler olarak görür ve onların bu ilim dalında zerre miktarı paylarının olmadığını” düşünür. Sem'ânî, *Kavâtü'l-edille*, 9-10.

⁵ Hanefi usûlünde Irak ve Semerkant olmak üzere iki farklı yöntem bulunması ile ilgili bkz. Özben Dokak, “Hanefî Sünnet Anlayışında Farklı Bir Çizginin Takibi: Kelamcı Usûl Yazarlarının Farklılaşma Noktaları”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, (Haziran 2019), 176-177.

adlı çalışmasında fukaha metodu ile kaleme alınan Cessâs ile Serahsî'nin usûl eserlerinde -sanılanın aksine- kelamî konulara da yer verildiği, nesih-bedâ ayrımı üzerinden işlenmiştir. Hüseyin Esen'in *Serahsî'nin Nesih Anlayışı* adlı çalışması ise Serahsî'nin nesh konusundaki yaklaşımını ortaya koymayı amaçlamaktadır.⁶

1. Neshin Tanımı

Nesh, sözlükte izale etmek (الإزالة), kaldırmak (الرفع), iptal etmek/ (الإبطال), nakletmek (النقل) anlamlarına gelmektedir.⁷ Bu anlamlardan hangisi için hakikat hangisi için ise mecaz olduğu konusunda usûlcülerin birbirinden farklı yaklaşımları bulunmaktadır. Debûsî, neshin “tebdîl” ve “iptal” anlamlarına geldiğini, “nakletmek” anlamında ise mecazen kullanıldığını⁸, Mu'tezileden Ebû'l-Hüseyin el-Basrî (öl. 436/1044) neshin “izale” manasında “hakikat”, “nakil” manasında ise “mecaz” olduğunu⁹, Serahsî ise nesh kelimesi için kullanılan tüm bu anlamların her birisinin mecaz olduğunu, şer'î bir isim olmasından dolayı neshin değiştirmek (التبديل) anlamında kullanıldığını¹⁰ söyler. Hânefî Semerkant usûlcülerinden Semerkandî, neshin sözlükte “ref” ve izâle ile “nakletmek” manalarında kullanıldığı; ancak fukaha örfünde “ref” ve iza-

⁶ Ekşi, fukaha metodunda kelami konuların yer almadığına dair genel kanaatin aksine kelami konuların her iki eserde de yer aldığını söyler. Ahmet Ekşi, “Cessâs ve Serahsî'de Mütakellim Metoduna Dair İzler Bağlamında Neshin Akli Delilleri (Nesih-Beda Ayrımı)”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 33 (2019), 39-57. Esen'in çalışması ise Serahsî'nin nesih anlayışını ortaya koymayı amaçlayan bir çalışmadır. Hüseyin Esen, “Serahsî'nin Nesih Anlayışı”, *DEÜİFD* 32 (2010), 9-40.

⁷ Serahsî, *Usûl*, 331. Serahsî tebdil anlamının bedâ fikrini çağrıştıracığına dair görüşü “biz bir ayeti değiştirdiğimizde (beddelna)” ayeti ile cevap verir. Ona göre Allah bizzat Kur'ân'da bu lafzı kullanmıştır.

⁸ Ebû Zeyd 'Abdillâh b. Muḥammed b. 'Ömer b. İsa Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, thk. Ḥalîl Muḥyî'd-dîn el-Meys (b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 228. Debûsî, bu iki anlam arasında herhangi bir tercihte bulunmamıştır.

⁹ Muḥammed b. 'Alî b. Tayyib Ebû'l-Huseyin el-Basrî, *el-Mu'temed fî uşûli'l-fikḥ*, ed. Ḥalîl Muḥyî'd-dîn el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 1/364.

¹⁰ Serahsî, *Usûl*, 331.

le" manasının kastedildiği görüşündedir.¹¹ Semerkantlı bir diğer Hanefî usûlcü olan Üsmendî (öl. 552/1157) de Ebü'l-Huseyn el-Basrî ile aynı kanaati paylaşır.¹² Gazzâlî (öl. 505/1111) ise neshin "ref ve izale etmek" anlamları arasında müşterek olduğunu söyler.¹³

Neshin sözlük anlamlarına bakıldığında, nakletmek anlamında mecazen kullanıldığı hususunda usûlcüler arasında bir ittifaktan söz edilirse de, "izale etmek, kaldırmak, iptal etmek ve değiştirmek" anlamlarının hangisi için hakikat, hangisi için ise mecaz olduğu hususunda ihtilafın varlığı söz konusudur.

Neshi istilah olarak Serahsî "Şâri' hakkında -neshedilen- hükmün müddetini beyan etmek; insanlar hakkında ise bir hükmü başka bir hükümle değiştirmek (tebdil)" şeklinde tanımlar. Serahsî, bu tanımları "insanın öldürülmesi" (cinayet) örneği ile açıklar. Öldürme (katl), Allah hakkında ecelin sonlanmasıdır. Zira maktulün eceli, Allah tarafından önceden belirlenmiştir. Bununla birlikte ecelin Allah tarafından belirlenmiş olması kâtilden kısası düşürmez. Katilin bu fiili, cinayet olup cezayı terettüp ettirmektedir.¹⁴ Serahsî'nin neshi -Şâri' için- hükmün süresinin beyan edilmesi şeklinde, -insanlar için ise- hükmün değişmesi şeklinde tanımlaması, neshin *bedâdan* farkını ortaya koyma amacına matuftur. O, bunu yaparken ehl-i sünnetin tek ecel anlayışına göndermede bulunarak tanımını temellendirir.

¹¹ Alâu'd-dîn Ebûbekir Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî, *Mîzânul'-usûl fi netâici'l-'ukûl*, thk. Muhammed Zekî 'Abdiberr (Katar: Matâbi'u'd-Dûha'l-Hadîse, 1984), 1/697. Semerkandî'yi usûlde yakînen takip ettiğini gözlemlediğimiz bir diğer Semerkant usûlcüsü Lâmişî ise neshin sözlükte, "izale ref ve nakil" manalarına geldiğini söylemekle birlikte hangisi için hakikat, hangisi için mecaz olduğunu belirtmez. Ebû's-Senâ Muhammed b. Zeyd Lâmişî, *Kitâb fi usûli'l-fikh*, thk. Abdülmecid Türkî (Beirut: Dârü'l-ğarbi'l-islâmî, 1995), 169.

¹² Ebü'l-Feth Alâuddîn b. Hüseyin Üsmendî, *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*, thk. Yahya Murad (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 202. (Bu eser muhakkik tarafından hatalı olarak Alâuddîn es-Semerkindî'ye nispet edilerek el-Mîzân fi usûl'il-fikh" adıyla neşredilmiştir. Davut İltaş, "Üsmendî", *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2002), 42/388.

¹³ Ebü Hamîd Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdüsselam Abduşşâfi (Beirut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1993), 86.

¹⁴ Serahsî, *Usûl*, 332.

Semer kandî ise eserinde Mu'tezile, ehl-i hadîs, Debûsî ve itikatta imam olarak kabul ettiği Mâtürîdî'nin neshe dair tanımlarına yer verir.¹⁵ Semer kandî'nin ifadesine göre Mu'tezile ve ehl-i hadis neshi, "izâle ve ref'" anlamalarında kullanıp "önceki hükmün beyanı" olarak değil; "önceki hükmün iptali" olarak tanımlar.¹⁶ Neshin beyan olmadığına dair bu görüş sahiplerinin ifadeleri, Hânefî çevrelerce neshin "Şârî' tarafından hükmün süresini beyan etmek" şeklindeki tanıma yönelik bir itiraz olarak görülmelidir. Semer kandî, neshin "şer'î hükmün "izalesi veya ref'i" şeklindeki bu tanımlanmasına karşı çıkar.¹⁷ Semer kandî, Debûsî'ye ait olan neshin "insanlar hakkında hükmün ref' ve iptali, Allah hakkında ise hükmün müddetinin beyanıdır" şeklindeki tanımı da eleştirir.¹⁸ Ona göre aklî konularda olduğu gibi şer'î konularda da tek bir hakikat olup bu mesele müçtehidin içtihadında isabet edip etmemesi konusu ile ilişkilidir.¹⁹

Semer kandî, Mâtürîdî'ye ait *Meâhizu's-şerî'a* isimli eserden alıntılacağı nesh tanımını ise şöyle verir; "hakikatte nesh, Allah'ın birinci hüküm ile irade ettiği şeyin vaktinin bitişini beyan etmektir." Semer kandî bu tanımı verdikten sonra nesh, tahsis ve takyid terimleri arasındaki farklara değinir. O, Mâtürîdî'nin değerlendirmesinin sahih olduğunu söyleyerek neshin; "mutlak olarak zikredilen şer'î hükmün, zaman bakımından sonra gelmesi şartıyla, ikinci hüküm ile sona erdiğini beyan etmektir; öyle ki şayet bu ikinci hüküm olmasaydı biz o hükmün devamlı olacağını vehmedecektik." şeklinde tanımlanması gerektiğini söyler.²⁰

¹⁵ Alâu'd-dîn Ebûbekir Muhammed b. Ahmed es-Semer kandî, *Mizânul'-uşûl fi netâici'l-'ukûl*, thk. Muhammed Zekî Abdilberr (Katar: Matâbi'u'd-Dûha'l-hadişe, 1984), 698.

¹⁶ Ebû'l-Huseyn el-Basrî neshi nasla sabit olan hükmün benzerini (mislini) izale etmek olarak tanımlar ki Üsmendî de aynı tanımı eserinde vermiştir. Üsmendî, *Bezlî'n-nazar*, 204.

¹⁷ Semer kandî, *Mizânul'-uşûl*, 1984, 699.

¹⁸ Semer kandî, *Mizânul'-uşûl*, 1984, 699. Ancak Debûsî'nin eserinde böyle bir tanıma rastlamadık. Bununla birlikte Debûsî'nin neshin imkân ve meşruiyetine dair açıklamaları ile Semer kandî'nin yukarıdaki tanımı birbirine paralellik arzder. Muhtemeldir ki Semer kandî tarafından Debûsî'nin açıklamalarına göre bir tanım yapılmıştır. Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 229; Semer kandî, *Mizânul'-uşûl*, 1984, 699.

¹⁹ Semer kandî'nin görüşü aynı zamanda Mâtürîdî'nin de görüşü olup müçtehit içtihadında isabet de eder hatada eder. Semer kandî, *Mizânul'-uşûl*, 1984, 702.

²⁰ Semer kandî, *Mizânul'-uşûl*, 1984, 700.

Görüldüğü üzere Semerkandî'nin nesh anlayışı İmam Mâtürîdî'nin tanımıyla tam bir paralellik arz eder. Serahsî'nin tanımı şer'î hükümlerin başka bir şer'î hükümle değiştirilmesi şeklindeyken Semerkandî'ninki şer'î hükmün müddetinin beyanı şeklinde olmaktadır. Her iki müellifin de tanımlarında beyân vurgusu öne çıkmakla birlikte Semerkandî, Serahsî tarafından "Şâri' hakkında beyân; insanlar hakkında tebdil" şeklindeki ikili anlayışa karşı çıkmaktadır. Ona göre hem aklî hem de şer'î konularda hakikat tektir. Semerkandî'ye göre tek hakikat anlayışının gerekçesi, başka bir usûl konusudur. O da Mâtürîdî'nin de kabul ettiği, "müçtehit içtihadında isabet de edebilir, hata da edebilir" anlayışıdır. Semerkandî, Debûsî ve Serahsî tarafından verilen nesh tanımının ise her müçtehidin içtihadında isabet ettiği anlayışına götürdüğü, bunun ise doğru olmadığı görüşündedir.

2. Neshin İmkân ve Meşrûiyeti

Neshin meşrûiyeti konusunda hedef alınan kitle umumiyetle Yahûdiler olmuştur. Zira Müslümanlardan neshin meşrû olmadığını söyleyenler gerek Serahsî, gerek selefi Debûsî ve gerekse de Semerkandî tarafından "sözüne itibar edilmeyen bazı kimseler" olarak zikredilir²¹ ki bununla Mu'tezileden Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/934) kastedilir.²² Hatta neshin cevazını kabul etmek ile Müslüman olmak arasında kuvvetli bir ilişkinin bulunduğunu, İslam şeriatına inanmış olan kimsenin neshi de kabul etmesinin aklî bir gereklilik olduğu üzerinde durulmuş²³ neshin cevazına yönelik zikredilen ﴿ مَا نَنْسَخُ ﴾

²¹ « فقد قال به أهل الإسلام إلا قليلاً لا يعتد بهم قالوا: إنه لا يجوز » Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsmâ ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 2001), 228. « قَالَ بعض من لا يعتد بقوله من المُسلمين إنه لا يجوز النسخ أيضا » Serahsî, *Usûl*, 332. « وقال «قوم، من أهل القبلة ممن لا عبرة بهم، بأن النسخ لا يجوز في شريعة واحدة Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 1984, 702. Sem'ânî, Ebû Müslim el-İsfahânî için "Müslüman olduğunu iddia eden muhalifimiz" olarak nitelendirir. Sem'ânî, *Kavâtü'l-edille*, 1/354.

²² Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde fî usûli'l-fikh*, thk. Ahmed b. Ali Seyr Mübareki, 1990, III, 770; Ebû Abdillâh Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh*, thk. Tâhâ Câbir Feyyaz el-Alvânî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1997), 3/307.

²³ Serahsî, *Usûl*, 332.

﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ﴾ âyeti²⁴ ile ﴿أَوْ نُنسِئَهَا نَاتٍ حَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ âyeti²⁵ delil olarak öne sürülmüştür.²⁶

Serahsî ve Semerkandî, neshin meşrû olmadığını savunan Yahûdileri aklen cevazını reddeden ve sem'an cevazını reddedenler olmak üzere başlıca iki grupta mütalaa eder. Her iki müellif de birbirine benzer açıklamalar ile neshin imkân ve cevazına muhalif olan görüşleri reddeder.²⁷ Yahudilerin neshin aleyhine yönelik itirazlarına cevaplar veren Serahsî, neshin aklen imkan dahilinde olduğunu şer'î olarak da vuku bulabileceğine dair yahudi şeriatından örnekler verir.²⁸ Serahsî'nin yahudilere yönelik değerlendirmesinde kelâmî konulara pek yer verilmez. Semerkandî'nin değerlendirmesinde ise "hüsün" ve "kubuh"un aklılığı ve şer'îliği konusunda "ehl-i hadîs" ile girişilen bir tartışmaya yer verilir. "Ehl-i hadîs" in "hüsün veya kubuh'un (helal veya haramın) Şâri'in emir ve nehyinin sonucunda meydana geldiğine dair görüşüne²⁹ Semerkandî, kendi kelâmî eğilimi çerçevesinde cevap verir. Ona göre Allah'ın zat ve sıfatlarını, ibadetin aslının güzel olduğunu ve küfrün bizatihi çirkin olduğunu bilmek gibi şeyler, zatı itibariyle hüsün veya kubuh olabilir ki bu durumda hüsün ve kubuh aklîdir. Yine -kible olarak- Kudüs'e yönelmenin güzel olması gibi bir şey aynîyle değil kendisinde bulunan bir mana dolayısıyla güzel veya insan ve hayvan öldürme gibi bir şey *li aynihi* değil, kendisinde bulunan bir mana dolayısıyla çirkin olabilir. Bundan dolayı *ayn* aynı kaldığı halde mananın değişmesi durumundaki bu gibi şeyler mübaha dönüşebilir ki bu durumda olan şeylerde hüsün ve kubuh şer'îdir.³⁰

Semerkandî'ye göre eşyanın tabiatında güzellik ve çirkinlik durumları bulunabildiği gibi güzellik ve çirkinliğin Şâri'in emir ve nehyine taalluk ettiği durumlar da bulunabilmektedir. Bu itibarla bizzat güzel olan ile bizzat çirkin olan şeylerde nesih cereyan etmez. Neshin cereyan ettiği durumlar bir mana

²⁴ el-Bakara 2/106.

²⁵ en-Nahl 16/101.

²⁶ Serahsî, *Usûl*, 332.

²⁷ Serahsî, *Usûl*, 332-333; Semerkandî, *Mizânu'l-uşûl*, 1984, 702-704.

²⁸ Serahsî, *Usûl*, 332-333.

²⁹ Semerkandî, *Mizânu'l-uşûl*, 1984, 705.

³⁰ Semerkandî, *Mizânu'l-uşûl*, 1984, 705.

sebebiyle güzel ve çirkin olan şeylerdir. Bu itibarla maslahat ve hikmet *ayna* değil de *manaya* taalluk ettiğinde, bu mananın şahıslar ve zamana göre değişmesi durumunda maslahat ve hikmet değişebilmektedir. İnsan maslahat ve hikmeti tam olarak bilemediği için önceki hükmün aksine bir nass geldiğinde, maslahatın değiştiğini ve maslahat değişince de hikmetin hükmün değişmesini icap ettirdiğini anlar.³¹

Görüldüğü üzere Semerkandî ve Serahsî'nin neshin cevazına yönelik değerlendirmeleri genellikle maslahat ve hikmet bağlamında olmasına rağmen Semerkandî ayrıca kelâmî eğilimini ve karşısına aldığı grubu açıkça ifade etmek suretiyle neshin imkân ve cevazına yönelik değerlendirmesini yapmaktadır. Bu başlık altında Serahsî ile Semerkandî'nin kayda değer görüş farklılıkları olduğu söylenemez. Zira her ikisi de neshin meşru olduğunu savunmaktadır.

3. Neshin Mahalli

Serahsî, neshin ancak meşrû olması da, olmaması da düşünülebilen şeylerde geçerli olacağını söylemektedir.³² Bu ifadesiyle Serahsî aklın bizzat güzel ve çirkin olarak bildirdiği şeylerde neshin olamayacağını söylemek ister. Zira nesh "hükmün sona erme müddetini beyan etmektir" şeklinde tanımlanınca nesihden önce meşrû olan bir şey nesihden sonra meşrûyetini kaybedecektir. Oysa Allah'ın birliği gibi aklî konuların aksi düşünülemeyeceği için neshe konu olamazlar.³³ Dolayısıyla Serahsî'ye göre nesh, aklın bir şeyin aksini düşünebildiği ve bu aksinin cevazına inandığı durumlara özgüdür. Bu açıklama nasta hükme bir müddet tayin edilebileceğini de gösterir. Başka bir ifade ile müddet tahdidine ihtimali olan hükümler nesh kapsamında değerlendirilir.³⁴

³¹ Semerkandî, *Mîzânü'l-uşûl*, 1984, 705-706.

³² Serahsî, *Usûl*, 335.

³³ Serahsî, *Usûl*, 335.

³⁴ Pezdevî ise neshin mahallini daha net bir şekilde ifade eder. Ona göre neshin mahalli, vakit ve müddetin beyanına ihtimali olan hükümdür ki bu iki şekilde gerçekleşir. Birincisi; hükmün bizatihi kendisinde varlığa ve yokluğa ihtimali bulunmalıdır. Eğer bunlar bulunmazsa neshe ihtimal bulunmaz. İkincisi ise vakit ve müddeti nefyeden şeyin hükme mühlak olmaması gerekir. Birincisine göre Allah'ın isim ve sıfatları kadim ve ezeli olduğu için zevale ve yokluğa ihtimali bulunmaz. Bu sebeple bu gibi konular nesh kapsamına girmez. Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*

Allah'a, kitaplarına, resûllerine imanın emredilmesi gibi hususlarda nass ile süre tahdidinin belirlenmesi mümkün değildir.

Serahsî, neshin mahallinin emir ve nehiyle sabit şer'î hükümler olduğunu, neshin ancak meşrû olmaması veya muvakkat olarak meşrû olması mümkün olan hükümler için düşünebileceğini söyleyerek neshe ihtimali olmayan hükümleri üç kısımda ele almaktadır.³⁵

- *Birinci kısım: Ebedî (Te'bîd) olduğu nass ile bildirilen hükümler*

Bu kısma "Sana tabi olanları kıyamet gününe kadar inkar edenlerden üstün kalacağım"³⁶ ayeti örnek olarak verilmiştir. Ayrıca pek çok ayette bulunan "orada ebedi kalacaklardır" gibi te'bîd bildiren ifadeler hükmün ebedi olduğunu göstermektedir. Nasstaki bu te'bîde rağmen nesh ile bu hükmün muvakkat olduğu bildirilirse bu durum bedâya yol açacaktır. Bedâ ise Allah hakkında tasavvur dahi edilemez.

- *İkinci Kısım: Ebedî olduğu nassın delaleti ile bilinen hükümler*

Hz. Peygamberin ahirete irtihali, şeriatının ebedi olduğuna delalet eder. Bu açıdan bakıldığında Hz. Peygamberin vefatından sonra nesh ihtimali ortadan kalkmıştır. Zira O, nebilerin sonuncusu olup ondan sonra hiçbir peygamber gelmeyecektir. Bu da onun şeriatının ebediyyen bâki kalacağına delalet etmektedir.

- *Üçüncü Kısım: Nass ile muvakkat olduğu bildirilen hükümler*

Şayet Şâri' "Şu şeyi, yüz sene boyunca yapmakta serbestsin." diye hükmetmiş olsaydı ve bu süre henüz devam ederken serbest bıraktığı bu hükmü yasaklasaydı, bu, Şâri' hakkında bedâ olarak kabul edilir. O zaman bu ilk iznin Şâri' tarafından hataen verildiği ortaya çıkacak ve işlerin sonucunu bilen Allah anlayışı ile bu durum birbirine tezat teşkil edecektir.

Serahsî, bu üç alana dair neshin vuku bulmayacağını, neshin vâki olması durumunda aynı anda hüsün ve kubhun içtimasının söz konusu olacağını

(Kenzü'l-*vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*)(*Keşfü'l-esrâr şerhi ile birlikte*) (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.), 3/163.

³⁵ Serahsî, *Usûl*, 336-338.

³⁶ Âl-i İmrân 3/55.

ifade ettikten sonra neshin varit olabileceği hükmün, mutlak olarak zikredilen hem muvakkat olmaya hem de müebbet olmaya aynı ölçüde ihtimali bulunan hükümler olduğunu söyler.

Semerkandî ise neshin mahallini Serahsî'ye benzer bir şekilde ancak farklı ifadelerle dile getirir. O, neshin mahallinin ister sarîh isterse delalet olarak herhangi bir süre ve ebedilik ifade etmeyen şer'î hükümler olduğunu söyler.³⁷ Semerkandî burada da kelâmî tartışmaya girer. Mücerret akılla bilinen şeylerde aklın bizatihi "te'bîd delili" olması hasebiyle neshin olamayacağına dair mezhep görüşünü söyledikten sonra karşıt taraf olarak gördüğü "ehl-i hadîsin" hüsün ve kubuh ile ilgili görüşüne yer verir. Ehl-i hadîs aklın tek başına hüsün ve kubuh belirleyemeyeceğini, imanın vacip; küfrün haram olduğunun ancak sem'î delil ile bilinebileceğini, imanın vacip ve küfrün haramlığı konusunda te'bîd tarikiyle sem'î delillerin vâki olduğunu söyleyerek neshin vukunun imkansızlığını Mâtürîdîlerdeki gibi salt aklın gereği olarak değil, sem'î delil gereği olduğunu savunur.³⁸

Yukarıda Serahsî tarafından neshe ihtimali bulunmayan hükümlerle ilgili değerlendirmelerin aynısının Semerkandî tarafından da yapıldığı görülmektedir. Bir farkla ki Semerkandî, bu hususta usûlcüler arasında meydana gelen ihtilafa değinir. Ona göre usûlcülerden bir kısmı nassta ebedilik (te'bîd) hükmü bulunan lafızlarda neshin caiz olmadığı görüşünderken çoğunluk bu naslarda da neshin caiz olduğu görüşündedir.

³⁷ Semerkandî, *Mîzânu'l-uşûl*, 1984, 707.

³⁸ Semerkandî, *Mîzânu'l-uşûl*, 1984, 708. Ehl-i hadîs taraftarı olduğu bilinen ve "el-İntisar li ashabi'l-hadis" adlı eseri kaleme alan Sem'ânî, neshi caiz olanlar ve neshi caiz olmayan hükümler olmak üzere hükümleri iki alt başlıkta ele alır. Tevhid ve Allah'ın sıfatları gibi konularda neshin caiz olmadığını, bazı usûlcü ve kelamcılarının bunu ifade etmek için "aklın gerektirdiği şeylerde (mücibâtü'l-akl) neshin vâki olmayacağı; aklın izin verdiği şeylerde (mücevvizâtü'l-akl) ise neshin olabileceği" görüşünde olduklarını söyler. Ona göre "insanların nübüvvet kelimelerinden idrak ettiği ilk şey "hayan yok ise dilediğini yap" hadisi için "haya insan için aklın güzel gördüğü, övülen bir duygu olup, o aynıyla ve nefsi ile kaim olan (kaim bi aynihi ve nefsihi) bir vasıftır. Dolayısıyla dinlerin ve şeriatların bunu neshetmesi caiz değildir." diyerek husun ve kubhun aklılığına dair görüş belirtmiştir. Ancak bu konunun teferruatının kelâma havale edilmesini, usûl eserinde buna ihtiyacın olmadığını da ekler." Sem'ânî, *Kavâtü'l-edille*, 1/357.

Neshin mahalli kapsamında tartışılan bir diğer konu ise haberlerdir. Burada kadar olan kısımlarda Serahsî ve Semerkandî'nin açıklamaları birbirine paralelken, haberlerin neshe konu olup olmaması hususunda her iki müellifin birbirinden farklı tasnifleri bulunmaktadır. Serahsî, cumhuru ulemanın haberler konusunda nesh olmayacağına dair görüşünü zikrettikten sonra, bununla haber verilen şeyin, haber verenin (muhibir-i sâdık) söylediğine göre vuku bulacağına inanmayı kastettiklerini söyler. Haberin içeriğinin gelecekte olacak olan bir şeyden haber vermesi durumunda "*Allah dilediğini siler dilediğini de sabit bırakır*"³⁹ ayeti mucibince neshin vuku bulacağına dair görüşü ise reddeder.⁴⁰ Serahsî haberleri üç kısma ayırarak neshin imkânı hakkında değerlendirmede bulunur. Birincisi; geçmişte (geçmiş zamanda) var olan bir şeyi bildiren haberler ki bu türde tevkît (zaman belirtme) ihtimali de, mevcut olmama ihtimali de yoktur (yani nesh caiz değildir). İkincisi; hali hazırda (şimdiki zamanda) var olan bir şeyi bildiren haberdür ki bu kısım haberlerin de neshe ihtimali yoktur. Üçüncüsü ise kıyamet gibi gelecekte (gelecek zamandaki) var olacak şeyi bildiren haberlerdir ki bu alanda da nesh ihtimali bulunmaz. Bu kısım haberlerde neshin cevazını kabul etmek doğru sözlü muhibre (Hz. Peygambere) yalan ve hata izafe etmeyi tecviz etmek demektir. Zira insanlar belli bir vakte kadar haberin içeriğinin doğruluğuna, bu vakit geçtikten sonra da haberin yalan olduğuna inanacaklar ki bu durum bedâya yol açacaktır.⁴¹

Semerkandî ise haberleri şer'î ve aklî hükümler ile alakalı olanlar olmak üzere iki kısımda ele alır. Şer'î hükümler ile alakalı olan haberlerde haber, emir ve nehiy aynı şekilde değerlendirilir. Şayet Allah veya resûlü bir şeyin helal olduğunu -mutlak olarak- haber verirse bu haberden sonra aynı şeyin haramlığına dair başka bir haber varit olursa bu durumda ikinci haber birinci haberi nesheder. Ancak bir şeyin haram veya helal olduğu te'bîden haber verirse emir ve nehiy hakkında geçerli olan hüküm burada da geçerli olur. Başka bir ifade ile bu kısım haberlerde nesh cereyan etmez. Peygamberler ile

³⁹ er-Râd 13/39.

⁴⁰ Serahsî, *Usûl*, 335.

⁴¹ Serahsî, *Usûl*, 335.

müminlerin cennete, kafirlerin ise cehenneme gireceğini haber vermesi gibi aklî hükümler ile alakalı haberlerde ise hiçbir şekilde nesh cereyan etmez.⁴²

Semerkandî'nin eserinde yer vermesine karşılık Serahsî'nin eserinde ele almadığı bir diğer konu ise va'd ve va'id konusundaki haberlerde neshin vuku bulup bulmayacağına dair tartışmadır.⁴³ Va'id konusunda neshin caiz olduğunu va'd konusunda ise neshin cereyan etmeyeceğini bazı usûl bilginlerinin görüşü olarak zikreden Semerkandî'ye göre va'id konusunda hulf (haber içerisinden vazgeçme) bir ikram olarak kabul edilirken va'd konusunda hulf kınanacak bir durum olarak kabul edilir.⁴⁴

4. Neshin Şartları

Hânefi usûlcüler arasında nesh bağlamında önemli tartışmalardan birisi de bir hükmün fiili olarak yerine getirilmeden neshedilebilmesinin mümkün olup olmamasıdır. Kerhî, Cessâs ve Debûsî gibi usûlcüler bir hükmün, ancak fiili olarak yerine getirilme imkânı (*التمكن من الفعل* -et-temekkün mine'l-fi'l) ortaya çıktıktan sonra neshedilebileceği görüşündedir. Fiili olarak yerine getirilebilecek bir zamanı bulunmayan hükümlerde neshin oluşmayacağı kanaatindedirler. Usûl eserlerinde ifade edildiği üzere Hânefi usûlcülerin çoğunluğu ise bu görüşe karşı çıkmaktadır. Onlara göre fiili olarak yerine getirilme şartı nesih için öne sürülemez. Neshin vukubulması için eylemin fiili olarak yerine getirilme değil, hükmün varlığına kalbin inanmasıdır (*التمكن من الاعتقاد* -et-temekkün mine'l-i'tikâd veya et-temekkün min ak-dî'l-kalb). Kalp bir hükmün vücubiyetine inanır da akabinde bu vacibi yerine getirebilecek zamanı olmasa veya bu vacibin eda zamanı henüz gelme-

⁴² Semerkandî, *Mîzânu'l-uşûl*, 1984, 709-710. Semerkandî'ye göre bu görüş, aynı zamanda usûl ehlinin çoğunluğunun da görüşüdür.

⁴³ Va'd; iman edip salih amel işleyen kimselere Allah'ın cennetle mükafatlandırması va'id ise inanmayan veya inanıp da salih amel işlemeyen günahkarları Allah'ın cehenneme koymasıdır.

⁴⁴ Semerkandî, *Mîzânu'l-uşûl*, 1984, 710. Şafiilerden Sem'ânî büyük günah işleyenlerin va'id konusundaki haberlerde meydana gelen değişiklikleri nesh olarak değil, Allah'ın fazlı ve keremi olarak açıklar. Bunu sözden cayma (hulf) olarak kabul etmeyen Sem'ânî bunun kerem ve af olduğu kanaatindedir. Semerkandî, *Mîzânu'l-uşûl*, 1984, 1/387.

den/dolmadan hüküm aksi yönde değişse dahi usûlcülere göre nesh vuku bulmuştur.

Bu başlık altında sadece Serahsî'nin neshin cevaz şartı olan “*et-temekkün min akdi'l-kalb*” ile ilgili karşıt görüş sahibi olan Mu'tezile ile tartışması yer almaktadır. Serahsî'ye göre neshin cevaz şartı hükmün varlığına kalbin inanabilmesidir. Amel edilmesi veya amel edilmeye imkânın olması (*et-temekkün mine'l-fi'l*) neshin cevaz şartı değildir. Serahsî Mu'tezilenin ise *temekkün mine'l-fi'l* neshin şartı olarak kabul ettiğini söyler. Mu'tezileye göre nesih, amel hakkında hükmün müddetinin beyanı ile olur. Bu da ancak fiille veya fiile imkân bulmakla gerçekleşir. Zira fiile imkân bulduktan sonra fiili terk etmesi kulun ihmali olarak kabul edilir. Çünkü emir ve yasak ancak amel edilebilmesi için vaz edilir. Bir kimse “şunu yap; bunu yapma” diye söylese fiil ile emir-nehiy birlikte zikredilir. Bu da emir ve nehiyden maksadın amel olduğunu ortaya koyar. Fiile imkân bulamadan neshin vukunu kabul edecek olursak bu, bedâya yol açacaktır. Örneğin bir kimse “köleme yarın şunu yapmasını emrettim dedikten sonra (daha henüz fiili yerine getirilmeden veya yarın olmadan) aklıma başka bir şey geldi ve bunu yasakladım” derse bu, fiili emrettiği zamanda aklında belirmediği ancak daha sonradan aklında peyda olan bir sebepten dolayı emri sonlandırdığı anlamına gelir.⁴⁵ Bu sebeple Mu'tezile neshin ancak fiile imkân bulduktan sonra fiilin dış dünyada vücut bulması ile mümkün olacağı kanaatindedir. Ayrıca Mu'tezileye göre bu durum bir şeyin aynı anda hasen ve kabih olması sonucunu doğurur ki bu muhaldir. Zira onlara göre emir, emredilen şeyin imkân bulunduğu yerde yerine getirilmesinin güzel olduğuna delalet eder. Ancak emredilen şeyin, henüz yerine getirilmeden yasaklanması ise bu fiilin kabih olduğuna delalet eder.⁴⁶ Bu durumda önceki yapma emri ile sonraki yasaklama emri aynı anda bir şey üzerinde birleşmiş olduğundan iki zıddın bir arada bulunması sonucunu doğuracaktır ki bu da muhaldir.

Serahsî, Mu'tezileye nispet ettiği bu görüş ve değerlendirmelerden sonra kendi görüşünü delillendirmeye geçer. Serahsî Miraç Gece'sinde “*Allah-u*

⁴⁵ Serahsî, *Usûl*, 338.

⁴⁶ Serahsî, *Usûl*, 339.

Teâlâ kullarına elli vakit namazı farz kılmıştır"⁴⁷ şeklinde rivayet edilen hadis ile ilgili olarak şunları söyler: "Resûlullahın talepleri doğrultusunda beş vakit üzerindeki tüm vakitler nesh olunmuştur. Burada nesh "*temekkün mine'l-fi'l*"den önce, "*temekkün min akdi'l-kalb*"den sonradır. Resûlullah bu ümmetin aslı olup onun kalben bir hükmün farz olduğuna inanması kâfidir.⁴⁸ Ayrıca Hz. Peygamberle görüşülmeden önce sadaka verilmesini (necva sadakası) emreden Mücâdele Sûresi 12. ayeti⁴⁹, aynı surenin "*madem bunu yapamadınız Allah da sizi bağışladı.*" ayeti ile neshedilmiştir. Bu ikinci ayet, emrin yerine getirilmeden (fiilden önce) neshedildiğini göstermektedir.⁵⁰

Semerkandî ise neshin şartlarını iki ana başlık altında ele almıştır. Birincisi nesh lafzının kullanılması ile ilgili şartlar⁵¹; diğeri ise neshin sıhhat ve cevaz şartlarıdır. Nesh isminin kullanılmasıyla ilgili şartları şu şekilde sıralar. Semerkandî'nin neshin şartları bağlamında dile getirdiği ikinci tür şartlar ise neshin cevaz ve sıhhat şartlarıdır. Serahsî'nin bu başlık altında sadece bir şart zikretmesine rağmen (et-temekkün min akdi'l-kalb) Semerkandî bu şarta ek olarak üç şart daha zikreder.⁵²

Semerkandî, yukarıda Serahsî'nin de zikretmiş olduğu Mu'tezileye ait görüşü verir. Bununla birlikte Serahsî'nin ifade etmediği Semerkandî'nin eserinde söylediği bir husus daha vardır ki o da, bu görüşün aynı zamanda bazı Hânefî meşâyihleri ile ehl-i hadîsin umumunun da görüşü olduğudur.⁵³ Se-

⁴⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil Buhârî, *Sahîh-i Buhârî (Câmiü's-sahih)*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsir en-Nâsir (Dâru Tûkî'n-Necâ, 1422), "Namaz", 1; Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî Müslim b. el-Haccâc, *Sahîh-i Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsî'l-Arabî, ts.), "İman", 74.

⁴⁸ Serahsî, *Usûl*, 339.

⁴⁹ "Ey iman edenler! Peygamberle özel görüşme yapmak istediğiniz zaman bu görüşmenizden önce bir sadaka verin." el-Mücâdele 58/12.

⁵⁰ Serahsî, *Usûl*, 339.

⁵¹ Semerkandî şu başlıklar altında sıralar. 1. Neshedilen hükmün akli değil şer'î olması gerekir. 2. Hükmü sona erdiren delilin akli değil sem'î olması gerekir. 3. Hükmün açık bir şekilde muvakkat olmaması gerekir. Semerkandî, *Mîzânü'l-uşûl*, 1984, 711-712.

⁵² Bu şartlar; hükmün şer'î olması, neshedici hükmün sonra gelmesi, nâsîh ile mensûh arasında hafiflik ve ağırlık gibi zorunlu bir durumun bulunmamasıdır. Semerkandî, *Mîzânü'l-uşûl*, 1984, 712-715.

⁵³ Semâni'de Mu'tezile ile Hanefîlerin çoğunluğunun buna cevaz vermediğini söyler. bkz. Sem'ânî, *Kavâtü'l-edille*, 1/364.

merkandî, bu Hânefî meşâyihlerinin kimler olduğunu söylemez. Ancak daha sonraki bazı usûl eserlerinde Mu'tezile ile aynı görüşü paylaşan kimseler arasında Semerkandî'nin de itikatta imam olarak kabul ettiği Mâtürîdî'nin de ismi geçmektedir.⁵⁴

5. Neshedilen Hükümün Nesheden Hükümden Daha Hafif, Daha Ağır veya Ona Denk Olması

Serahsî, bu konuyu “*neshin mahalli*” Semerkandî ise “*neshin şartları*” başlığı altında ele almıştır. Serahsî, nesheden hükümün neshedilen hükümden daha hafif olması gerektiği görüşüne karşı çıkar. Ona göre nesheden neshedilenden daha hafif olabileceği gibi daha ağır da olabilir. Bazı Şâfiîlerin İmam Şâfiî'nin “Allah bir kısım farzları insanlara sabit kıldı, diğer bir kısmını ise kullarından yükü hafifletmek ve onlara rahmet olsun diye neshetti”⁵⁵ sözünü kendi görüşleri için mesnet yapmışlardır.⁵⁶ Ayrıca onlara göre “*biz bir ayeti nesheder veya unutturursak onun yerine daha hayırlısını yahut mislini (benzerini) getiririz*”⁵⁷ ayetinde geçen “hayr” ile daha hafif olan kastedilmekte; “*Allah şu andan itibaren sizin yükünüzü hafifletti*”⁵⁸ ayetinden de nesh ile daha hafif hükümün meşrû kılınmasının amaçlandığı anlaşılmaktadır.⁵⁹

Serahsî ise Şâfiîlerin getirmiş oldukları bu argümanların kendi usûllerine aykırı olduğunu söyleyerek reddeder. Ona göre “*Allah dilediğini siler, dilediğini*

⁵⁴ Mâtürîdî'nin bu görüşte olduğu İbn Emîrî'l-Hacc'ın eserinden öğrenmekteyiz. Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. Muhammed İbn Emîrî'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr* (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1983), 3/49. Ancak Semerkandî'nin eserinin giriş kısmında İmam Mâtürîdî'yi esas alacağını söylemesi ve onu itikatta imam olarak kabul etmesi ve Mâtürîdî'nin “*Meâhizu's-Şerîa*” isimli eserine çokça atıfta bulunması bu ihtimali zayıflatmakla birlikte, muhalif olduğu görüşlerini eserine almamış olma ihtimalini de gözden uzak tutmuyoruz.

⁵⁵ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940), 106.

⁵⁶ Serahsî, *Usûl*, 337. Şâfiîlerden Sem'ânî'ye göre nesheden hüküm (nâsihin), neshedilen hükümden (mensûhtan) daha ağır olabileceği gibi daha hafif de olabilir. Zâhîrîlerden bir grubun nâsihin mensûhtan daha ağır olamayacağını aklen mümkün görmezken, bazılarının sem'an mümkün görmediklerini, kendilerinin (Şâfiîlerin) bunun hem aklen hem de şer'an caiz olduğu görüşünde olduklarını söyler. Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, 1/362.

⁵⁷ el-Bakara 2/106.

⁵⁸ el-Enfal 8/66.

⁵⁹ Serahsî, *Usûl*, 337.

de sabit bırakır, ana kitap onun katındadır."⁶⁰ ayeti, nâsihin mensûhtan daha hafif olması gerektiği şeklinde takyit edilirse delilsiz olarak nassa ziyadede bulunmuş olur. Oysa neshin meşrû kılınması insanların dünya ve ahiret menfaati içindir. Bu menfaat, bazen bedene daha hafif gelen hükümde bazen ise daha ağır gelen hükümde bulanabilir. Nitekim zina haddi İslamın ilk dönemlerinde evde hapis iken sonrasında bu hüküm celde ve recm ile neshedilmiştir ki nâsihin mensûhtan daha ağır olduğunda şüphe yoktur.⁶¹ Serahsî hayır ile daha hafif olanın kastedildiği şeklindeki anlayışa da karşı çıkararak "*Oruç tutarsanız bu sizin için daha hayırlıdır.*"⁶² ayetinin başlangıçta herhangi bir hastalığı veya özrü bulunmayan sağlıklı kimselerin oruç tutmak ve fidye vermek arasında muhayyer bırakıldıklarını sonraki süreçte nazil olan "*Sizden kim bu aya şahit olursa oruç tutsun.*"⁶³ emri ile orucun sağlıklı herkese farz kılındığı böylelikle bedene daha ağır gelen bir hükmün daha hafif olan hükmün yerine geldiğini söyler.⁶⁴ Serahsî içkinin haram kılınma süreçleri ile haccın farz kılınmasını da daha ağır olan hükmün daha hafif olan hüküm yerine meşrû kılınması örnekleri arasında zikreder.⁶⁵

Yukarıda da ifade edildiği üzere Semerkandî bu konuya neshin şartları ile ilgili olan bölümde değinir. Serahsî'den farklı olarak hedef aldığı ve eleştirdiği kişiler fikhî mezhep olan Şâfiilik değil, kelâmî fırka olan "Mu'tezile" ile rey karşıtı "ehl-i hadîs"tir. Mu'tezilenin bu meseleyi aslahın Allah'ın üzerine vacip olması (vücûb alellah) düşüncesine dayandığını söyleyen Semerkandî, Mu'tezileye göre herhangi bir bedel olmadan neshin cevazına hükmetmenin aslah düşüncesi ile bağdaşmadığını ifade eder.⁶⁶ Ehl-i hadîs ise nasların zahirini esas aldıklarını, "*biz bir ayeti nesheder veya unutturursak daha hayırlısını veya benzerini getiririz*" ayetindeki hayrı "daha hafif olan" şeklinde yorumladıklarını söyler. Mu'tezilenin de bu ayetin bu şekilde yorumlanma-

⁶⁰ er-Ra'd 13/39.

⁶¹ Serahsî, *Usûl*, 337.

⁶² el-Bakara 2/184.

⁶³ el-Bakara 2/185.

⁶⁴ Serahsî, *Usûl*, 337-338.

⁶⁵ Serahsî, *Usûl*, 338.

⁶⁶ Semerkandî, *Mîzânul-uşûl*, 1984, 715.

sında ehl-i hadîsle aynı düşündüğünü dile getiren⁶⁷ Semerkandî, ehl-i hadîsin Mu'tezile ile aynı görüşte olduğunu özellikle vurgulamak ister gibidir.

Semerkandî, karşıt görüşleri verdikten sonra örnekler üzerinden sahih olanın kendi görüşleri olduğunu söyler. Ona göre necva sadakası, kız ve erkek kardeşlerin Hz. Âdem zamanındaki evlilikleri, bazı peygamberler zamanında geçerli olan iki kız kardeş ile evlilik, İslamın ilk döneminde içkinin haramlığı gibi hükümler bedelsiz (karşılığında herhangi bir hüküm gelmeksizin) olarak neshedilmiş hükümlerdir. Savaşta sabırlı bir müminin on kişiye bedel olmasının neshedilerek iki kişiye bedel olması şeklinde değiştirilmesi ve böylelikle hükmün öncekine nispetle hafifletilmesi nâsihin mensûhtan daha hafif olması ile alakalı nesh örnekleridir. Kafirlerin eziyetlerine katlanma ve onlara karşı müsamahakâr davranma İslamın ilk dönemlerinde meşrû iken savaşa izin veren ayet⁶⁸ ile bunun neshedilmesi; Aşure orucunun Ramazan orucu ile neshedilmesi gibi ayetler, bedene daha ağır olan hükmün nâsih olabileceğine dair örneklerdir.⁶⁹

6. Neshin Kısımları

Serahsî'nin "*nâsihin beyanı*" başlığı altında işlemiş olduğu bu konuyu Semerkandî "*nâsih, mensûh ve kısımlarının beyanı*" başlığı altında ele almıştır. Semerkandî, Serahsî'den farklı olarak nâsihi tanımlamakla konuya başlar. Ona göre nâsih (kavramı) Allah için, birinci hükmü nesheden ikinci hüküm için, bir konuda neshin vukuunu kabul eden kimse için ve neshin kendisiyle bilindiği delil için kullanılır.⁷⁰

Serahsî ise herhangi bir tanımlama yapmadan şer'î delillerin (hücece) Kur'ân, sünnet, icma ve kıyas olduğunu söyledikten sonra kıyasın Kur'ân ve sünneti neshetmesinin caiz olmadığını konusunda cumhuru ulema arasında

⁶⁷ Semerkandî, *Mizânu'l-uşûl*, 1984, 715.

⁶⁸ el-Hac 22/39 ("*Saldırıya uğrayanlara zulme mâruz kaldıkları için savaş izni verildi. Allah onları muzaffer kılmaya elbette kâdirdir.*")

⁶⁹ Semerkandî, *Mizânu'l-uşûl*, 1984, 716.

⁷⁰ Semerkandî, *Mizânu'l-uşûl*, 1984, 717. Nasih, mensûhun manâya delaletini değil, yalnızca onun hükmünü kaldırmaktadır. Başka bir ifade ile ilk delilden sonra gelen ikinci delil, birincinin muhataplar tarafından yanlış anlaşıldığını değil, ilk delilin hükmünün kalktığını ifade eder. bkz. Mehdi Cengiz, *Dilde Kesinlik Sorunu*, İstanbul: Ketebe Yay., 2021), 198-199.

herhangi bir ihtilafın olmadığını söyleyerek söze başlar. Bununla birlikte Serahsî eserinde, Şâfiîlerden İbn Süreyc'in (öl. 306/918) kıyasın Kur'ân ve sünnet nasslarını neshedebileceğine dair görüşü ile yine Şâfiîlerden Ebû'l-Kâsım Enmâtî'nin (öl. 288/901) şebeh kıyasının değil de ancak Kur'ân ve sünnetten istinbat edilen kıyasın (celî ile) Kur'ân ve sünnet nasslarını neshedebileceğine dair görüşünü zikreder.⁷¹ Bu görüşte olanlara göre sünnet nassından çıkarılan kıyas ile sünnet; Kur'ân nassından çıkarılan kıyas ile de Kur'ân nassı neshedilebilir. Serahsî'nin ifadesine göre Enmâtî bunu Kur'ânın Kur'ân ile veya sünnetin sünnet ile neshi gibi görmektedir.⁷² Serahsî ise Enmâtî ve İbn Süreyc'in bu görüşünün sahabenin ittifakı ile geçersiz olduğunu zira sahabenin kitap ve sünnete karşı re'yi terketme konusunda icma' ettiklerini söyler. Ona göre kesin bilgi ifade etmeyen kıyas nasıl olur da kesin bilgi ifade eden Kur'ân nasslarını neshedebilir.⁷³

İcmâ'ın Kur'ân ve sünnet nasslarını neshedip neshedemeyeceğine ilişkin tartışmaya da değinen Serahsî bu konuda usûlcülerin ihtilafından bahseder. Bazı Hânefi usûlcülerin yakın bilgi ifade etmesi sebebiyle icmâ'yı nass gibi telakki ettiklerini söyler. Bundan dolayı nassa ziyade konusunda meşhur haber ile neshin tecviz edilmesi sebebiyle delil değeri meşhur haberden daha kuvvetli olan icmâ' ile de neshin vuku bulacağı yönünde görüş bildirdiklerini ifade eder. Bununla birlikte çoğu Hânefi usûlcüsünün, icmâ'ın Kur'ân ve sünnet nasslarını neshedemeyeceği görüşünde olduğunu, zira icmâ'ın görüşlerin birleşmesinden ibaret olduğunu, Resûlullah hayattayken O'nun görüşüne rağmen sahabe icma etmiş olsalardı bile bu icmâ'larının herhangi bir delil

⁷¹ Şâfiîlerden Ebû İshâk eş-Şirâzî "*et-Tabsıra fî usûli'l-fikh*" isimli eserinde Enmâtî'nin celi kıyas ile neshin cevazına kâni olduğunu söylemektedir. Ancak Şirâzî bu görüşü kabul etmez. Cemâluddîn İbrâhim b. 'Alî b. Yûsuf Ebû İshâk eş-Şirâzî, *et-Tebşıra fî usûli'l-fikh*, thk. Muḥammed Ḥasan Heyto (Şam: Dâru'l-Fikr, 1980), 274. İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî bu görüşü bazı alimler şeklinde ifade eder ama isim vermez. Cüveynî, *Kitâbü't-Telhîs fî usûli'l-fikh (Telhîsü't-takrîb)*, thk. Abdullah Cevlem en-Nîbâlî, Şübbeyr Ahmed el-Ömerî (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye, ts.), 2/530. Sem'ânî de "*Kavâtiu'l-edille*" isimli usûl eserinde Şâfi'i ahabından bazı alimler diyerek isim vermekten çekinir. Benzer bir durum Gazzâlî'de de görülür. Sem'ânî, *Kavâtiu'l-edille*, 1/426; el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 101.

⁷² Serahsî, *Usûl*, 340.

⁷³ Serahsî, *Usûl*, 340-341. Benzer değerlendirmeler Mu'tezileden Ebû'l-Huseyn el-Basrî'de de görülür. Ebû'l-Huseyn el-Basrî, *Mu'temed*, 1/403.

değeri olmayacağı gibi, Resûlullahtan sonra da Kur'ân ve sünnet nassına aykırı bir şekilde icmâ'ın vukuunun da bir delil değeri olmayacağı ifade ettiklerini söyler.⁷⁴

Semerkindî de Serahsî ve usûlcülerin çoğunluğu gibi icmâ' ve kıyasın Kur'ân ve sünnet nasslarını neshedemeyeceği görüşündedir. Ancak o Serahsî gibi icmâ'ın ve kıyasın neshedici olabileceğine dair görüşlere eserinde yer vermemiştir.⁷⁵

6.1. Kitabın Kitap ile Neshi

Serahsî Kitab'ın Kitap ile neshi konusunda hukukçular arasında herhangi bir ihtilafтан bahsetmemiştir. Çünkü bu konudaki ihtilaf neshin meşrûiyetine yöneliktir. Zira Kitab'ın Kitap ile neshinin kabul edilmemesi neshin aslen veya sem'an vukunun da kabul edilmediğinin göstergesidir. Bu itibarla neshin kabul edilmesi her şeyden önce Kitab'ın Kitap ile neshini içermektedir. Bu sebeple Serahsî'nin neshin kısımları içerisinde bu kısma dair çok az değerlendirmesi bulunmaktadır. O, bu kısmı iki ayet üzerinden örneklendirir. İslam'ın ilk dönemlerinde müşriklerden yüz çevirme ve yaptıkları eziyetlere “*Sen şimdi güzel olan hoşgörü yolunu tut.*”⁷⁶ ayeti gereği katlanmak vacip iken “*haram aylar çıkınca müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün*” ayeti⁷⁷ ile bu durum neshedilmiştir. Yine savaşta “*bir müminin on müşrike bedel*” olduğunu bildiren ayetteki hüküm “*bir müminin iki müşrike bedel*” olduğunu bildiren başka bir ayetin hükmü ile neshedilmiştir.⁷⁸

Semerkindî ise bu kısma dair herhangi bir değerlendirmede bulunmaz. Sadece Kitap Kitab'ı nesheder demekle yetinmiştir.⁷⁹ Zira yukarıda da ifade edildiği üzere neshin meşrûiyeti ile ilgili tartışmalar öncelikle Kitab'ın Kitap'ı neshetmesi şeklinde cereyan etmiştir.

⁷⁴ Serahsî, *Usûl*, 341.

⁷⁵ Semerkindî, *Mizânu'l-uşûl*, 1984, 717.

⁷⁶ el-Hicr 15/85

⁷⁷ et-Tevbe 9/5

⁷⁸ Serahsî, *Usûl*, 348.

⁷⁹ Semerkindî, *Mizânu'l-uşûl*, 1984, 717.

6.2. Sünnetin Sünnet ile Neshi

Sünnetin sünnet ile neshi konusunda da herhangi bir ihtilaf bulunmaz. Öyle ki neshi aklen ve sem'an kabul etmeyenlerin sünnet ile ilgili bir değerlendirme yapmadıkları, itirazlarının tamamen Kur'ân'ın neshi ve bedâ inancı ile ilgili olduğu görülür. Zira nesh için zikredilen en büyük tehlike bedâya yol açma endişesidir. Bedâ inancının her şeyin yaratıcısı ve işlerin sonucunu bilen Allah inancı ile çelişmesi sebebiyle neshin bedâya benzerliği gerekçe gösterilerek nesh reddedilmiştir. Oysa peygamberlerin bazı gaybi haberleri bilmemesi sebebiyle fikirleri değişebilmekte ve -özellikle dünyevi konulardaki- bedâ inancı onlar açısından bir sorun teşkil etmemektedir.

Serahsî sünnetin sünnet ile neshi konusunu kabir ziyaretleri ve kurban etlerinin saklanması ile ilgili Hz. Peygamberin hadisleri ile örneklendirir.⁸⁰ Semerkandî de Kur'ân'ın Kur'ân'la neshi konusunda olduğu gibi sünnetin sünnetle neshi konusunda da herhangi bir değerlendirmede bulunmaz. Ancak o bu başlık altında iki hususu ayırır. Ona göre mütevatir sünnet mütevatir sünneti; âhâd haber de âhâd haberi nesheder.⁸¹ Mütevatir sünnetin âhâd haberi veya âhâd haberin mütevatir sünneti neshetmesi ile ilgili bir değerlendirme yapamamakla birlikte nesh konusundaki genel tavrına bakıldığında mütevatir sünnetin de âhâd haberi neshine cevaz verdiği rahatlıkla söylenebilir.

6.3. Kitabın Sünnet ile Neshi- Sünnetin Kitap ile Neshi

Her ikisi esasında ayrı başlıklar altında zikredilebilirse de usûl eserlerinde çoğunlukla benzer değerlendirme yapıldığı için biz de aynı başlık altında incelemenin faydalı olacağı kanaatine vardık.

Usûl eserlerinde neshin kısımları başlığı altında en çok tartışılan konuların başında Kitab'ın sünnet ile neshi veya sünnetin Kitap ile neshi gelmektedir. Bu tartışmanın merkezinde ise İmam Şâfiî'nin "ne sünnetin kitabı ne de kitabın sünneti neshedebileceğine" dair görüşü bulunmaktadır. Söz konusu

⁸⁰ "Sizi kabir ziyaretlerinden nehyetmişim, şimdi ziyaret edebilirsiniz. Kurban etlerini üç günden fazla saklamanızı yasaklamışım, bundan sonra evinizde tutabilir ve onları biriktirebilirsiniz." Ebû Abdillâh el-Asbahî el-Himyerî Mâlik b. Enes, *el-Muvatta' rivayetu Ebî Mus'âb ez-Zührî el-Merînî*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Mahmûd Muhammed Halil (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1992), "Kurban", 4.

⁸¹ Semerkandî, *Mîzânul-uşûl*, 1984, 717.

görüŖe göre neshih ancak birbiri ile denk deliller arasında gerçekleşir. Oysa “Biz bir ayeti nesheder veya unutturursak ondan daha iyisini ya da benzerini getiririz.” ayetinde ifade edildiği üzere sünnet Kur’ân’ın misli/benzeri olmadığı gibi ondan hayırlısı da değildir.⁸² Kur’ân Allah’ın müciz olup mahluk olmayan kelâmı iken, sünnet müciz olmayıp mahluk olan bir beŖer kelâmıdır. İmam Şâfiî’nin bu sözü ile neyin kastedildiği de Şâfiî mezhebi içerisinde tartışılmıştır. O’nun bu sözü ile her iki asıl arasında neshin caiz olmadığını mı yoksa neshin vücut bulmadığını mı kastettiği mezhep usûlcüleri arasında ihtilafa sebebiyet vermiştir.⁸³ Şâfiîler tarafından sünnetin fonksiyonları ile ilgili değerlendirmeler de sünnet ile Kur’ân arasında neshin tecviz edilememesine delil olarak ileri sürülmüştür. Onlara göre sünnetin Kur’ân’ı beyan etme fonksiyonu olup Kur’ân’ın hükmünü iptal etmek gibi bir fonksiyonu bulunmamaktadır. Zira Kur’ân’da “Sana Kur’ân’ı herŖeyi açıklayasın diye indirdik.”⁸⁴ ayeti sünnete Kur’ânın hükmünü iptal yetkisi tanımamıştır.⁸⁵

Serahsî, Şâfiî çevrelerce Kur’ân ve sünnet arasında neshin vuku bulmayacağına dair delilleri muhaliflerinin dili ile zikreder. Burada önemli bir husus Hânefilerce sünnetin Kur’ân’a arzında çokça kullanılan hadisın⁸⁶ Şâfiîlerce neshin aleyhine kullanılması ve buna Serahsî’nin cevabıdır. Serahsî söz konusu hadis için “neredeyse sahih olamayacak kadar sorunludur” diyerek bu hadis ile ihticacı, hadisın sıhhatinde tereddüt bulunduğu gerekçesiyle kabul etmez. Oysa aynı Serahsî hadislerde inkita ile ilgili olarak söz konusu hadisi

⁸² eş-Şâfiî, *er-Risâle*, 106.

⁸³ Serahsî, *Usûl*, 341. Sem’ânî İmam Şâfiî’nin bunu meşru görmediğini söylemekle birlikte eserinin başka yerlerinde buna cevaz verdiğine işaret eden kısımların bulunduğunu, Şâfiî ashâbının İmam Şâfiî’nin görüşü hususunda iki gruba ayrıldığını, birinci grubun onun kitabın sünneti veya sünnetin kitabı neshini caiz görmediğini bunun İmam Şâfiî’nin zahir görüşü olduğunu söylerken ikinci gruptakiler İmam Şâfiî’nin bunu da caiz gördüğünü bunun hakikate daha yakın olduğunu söyler. Sem’ânî, *Kavâtu’l-edille*, 1/387.

⁸⁴ en-Nahl 816/9

⁸⁵ Serahsî, *Usûl*, 340-341.

⁸⁶ Serahsî, *Usûl*, 341. «إذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافقه فاقبلوه وما خالفه فردوه» (Size benden bir hadis rivayet edildiğinde onu Allah’ın kitabına arz edin. Ŗayet ona muvafık ise onu kabul edin, yok eğer ona muhalif ise onu reddedin.)

kendi görüşüne delil yapmak için kullanmış ve senedi ile ilgili de herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır.⁸⁷

Serahsî, Bakara suresindeki “Birinize ölüm yaklaştığında, eğer geriye mal bırakıyorsa anasına, babasına ve akrabasına uygun bir vasiyette bulunması, sakınanlara bir borç olmak üzere yazıldı.”⁸⁸ Ayeti yakın akrabaya vasiyeti emreden ayetin,

Hz. Peygamberden rivayet edilen “ *إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَعْطَى كُلَّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ، فَلَا وَصِيَّةَ*

*لِوَارِثٍ*⁸⁹ hadisi ile neshedildiğini söyleyerek cevap verir. Serahsî, sadece mütevatir sünnetin değil aynı zamanda meşhûr sünnetin de kitabı neshedebileceği görüşündedir.⁹⁰ O, Sünnet'in Kur'ân'ı neshedebileceğini, sünnetin gayri metlûv vahiy olması ile açıklamaktadır. Ona göre sünnet gayri metlûv vahiy olduğu için metlûv vahiy olan Kur'ân nassını neshedebilir.⁹¹ Zira her ikisi de birbirine denk delillerdir. Namazda “Beytü'l-Makdis'e yönelmenin “*Artık yüzünü Mescid-i Haram tarafına çevir*”⁹² ayeti ile neshedilmesi ise Sünnet'in Kitap ile neshi bağlamında değerlendirilen örneklerden sadece bir tanesidir. Ona göre gayri metlûv vahiyler arasında (Sünnet'in Sünnet'le) neshinin caiz olması gayri metlûv vahiyin metlûv vahiyle (Sünnet'in Kur'ân'la) neshedilmesinin de aynı zamanda cevazıdır.⁹³

Semerkandî'nin “*nâsihin kısımları*” başlığı altında asıl durduğu konu burasıdır. O bazı Şâfiî usûlcünün çaprazlama (Kur'ân'ın Sünnet'i, Sünnet'in Kur'ân'ı) neshi kabul etmediğini buna karşın yine Şâfiî mezhebinde tahkik ehli ulemanın bu tür neshe kani olduklarını söyler.⁹⁴ Gerçekten de Cüveynî

⁸⁷ Serahsî, *Usûl*, 281.

⁸⁸ el-Bakara 2/180

⁸⁹ “Allah her hak sahibine hakkını vermiştir. O halde varise vasiyyet yoktur.” Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvinî İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâki (Dâru İhyâi'l-kütübî'l-Arabiyye, ts.), “Vasiyyet”, 6.

⁹⁰ Bu görüş aynı zamanda Kerhî'nin de görüşü olup mestler üzerine meshi bildiren meşhur sünnetin Kur'ân ayetini neshettiğini Ebû Yusuf'tan nakleder. Serahsî, *Usûl*, 341.

⁹¹ Serahsî, *Usûl*, 344-345.

⁹² el-Bakara 2/144

⁹³ Serahsî, *Usûl*, 347.

⁹⁴ Alâu'd-dîn Ebûbekir Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Mîzânul'-usûl fî netâici'l-'ukûl*, thk. Abdulmelik Abdurrahman el-Es'ad es-Sa'dî (Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kur'â, 1984), 2/468.

(öl. 478/1085), Sem'ânî (öl. 489/1096) ve Gazzâlî gibi bazı Şâfiî usûlcülerin usûl eserlerine bakıldığında İmam Şâfiî'nin aksine çaprazlama neshi kabul ettikleri görülür.⁹⁵ Dahası Cüveynî bu konuda İmam Şâfiî'yi ağır bir şekilde eleştirmektedir.⁹⁶

Semerkindî çaprazlama neshin mümkün olduğunu aklî ve sem'î delillerle açıklar. Sem'î deliller ile ilgili açıklamaları Serahsî'nin açıklamamalarını akla getirir.⁹⁷ Kur'ân'ın Sünnet'i, Sünnet'in de Kur'ân'ı neshedebileceğine ilişkin olarak ise şunları söyler:

“Hakikatte nâsîh olan Allah olup hükmü koyan da kaldıran da O'dur. Resûl ise Allah'tan haber veren elçi olup haberinde doğru sözlüdür. Dolayısıyla resûlün söylediği sözü kabul etmek icap eder. Biz insanlar Kur'ân'ın Allah'ın kitabı olduğunu, O'nun haber vermesi sebebiyle biliriz. Kur'ân'ın Hz. Peygamberin sözünden farkı vahyi metlûv olması ve kendine has nazmı bulunmasıdır. Hz. Peygamberin sözleri ise vahyi gayri metlûv olduğundan nesh bazen resûlün sözü ile de vuku bulur.”⁹⁸

Görüldüğü üzere Semerkindî de sünnetin vahiy ürünü olduğu görüşündedir. Ona göre “sünnetin gayri metlûv olması ve Kur'ân'ın kendine özgü bir nazımın bulunması” Sünnet ile Kur'ân'ın ayrıştığı hususlardır. Dolayısıyla İmam Şâfiî'nin Kur'ân ve sünnetin birbirine denk olmaması sebebiyle aralarında neshin vuku bulamayacağına dair görüşü Semerkindî ve Serahsî tarafından benzer gerekçelerle reddedilir.

7. Neshin Çeşitleri

Bu kısma Semerkindî'nin tasnifi ile başlamamızın sebebi Serahsî'nin tasnifinin Semerkindî'nin tasnifinin içerisindeki bir türü kapsamaması sebebiyledir.

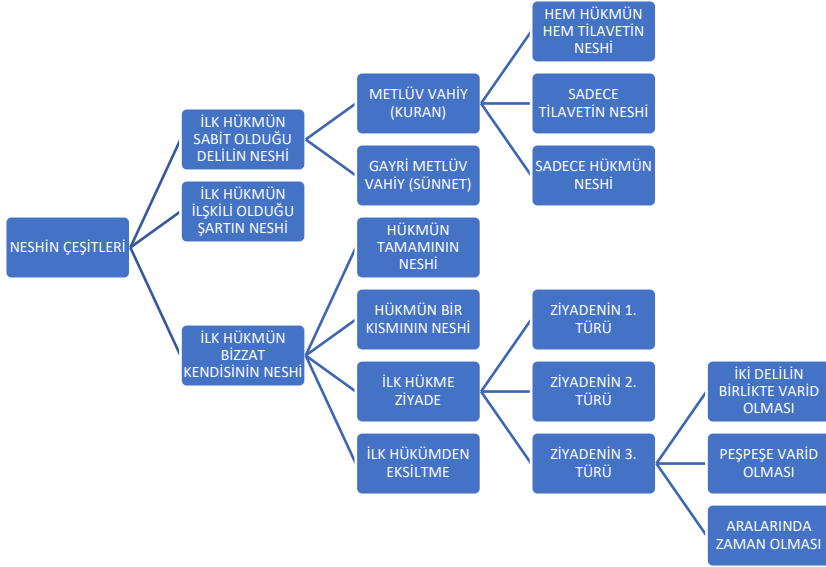
⁹⁵ Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, thk. Salâh b. Muhammed b. Uveyza (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1997), 2/253-254; Sem'ânî, *Kavâtü'l-edille*, 1/386-387; Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Menhûl min ta'lîkâti'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Hayto (Dimaşk/Beyrut: Dârü'l-fikr/Dârü'l-fikri'l-muâsır, 1998), 387-388.

⁹⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/253-254; Sahip Beroje, “İmam Şâfiî'nin Nesh Anlayışı ve İlk Şâfiî Usûlcülerin Buna Yönelik Eleştirileri”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2007), 56-57.

⁹⁷ Semerkindî, *Mîzânu'l-uşûl*, 1984, 718.

⁹⁸ Semerkindî, *Mîzânu'l-uşûl*, 1984, 719.

Dolayısıyla önce Semerkandî'nin tasnifi verilecek sonra ortak olan tasnif türü birlikte değerlendirilecektir. Öncelikle Semerkandî'ye göre neshin çeşitlerinin taksimi tablo halinde verilip daha sonra açıklamalara geçilecektir.



Tablo 1. Semerkandî'ye Göre Neshin Çeşitleri

Yukarıdaki tablodan da anlaşılacağı üzere Semerkandî, “*mensûhun kısımları*” başlığı altında incelediği bu bölümü öncelikle üç ana alt başlığa ayırmıştır.⁹⁹ Semerkandî, bu başlık altında, bazı kısımları tek cümle ile bazılarını ise tek kelime ile açıklamıştır. Biz burada Semerkandî'nin de üzerinde durduğu kısımları ele alıp diğerlerini çalışmamızın kapsamı dışında bırakıyoruz.

⁹⁹ Semerkandî bu tasnif içerisinde bazı başlıklar hakkında herhangi bir değerlendirmede bulunmazken bazılarını çok kısa bir şekilde bir-iki cümle ile ifade eder. Bunu eserin muhtasar bir eser olması sebebiyle yaptığını düşünmekteyiz. Zira eserin pek çok yerinde bu eserin bir şerhinden bahsetmektedir. Dolayısıyla bazı bilgileri özet olarak geçmesi anlaşılabilir bir durumdur.

7.1. Hem Tilâvetin Hem de Hükümün Neshedilmesi

Semerkindî'ye göre hem tilavetin hem de hükümün birlikte neshedilmesi aklen mümkün olup şer'an da varit olmuştur. Tilavetin neshi Allah'ın kelâmına delalet eden Kur'ân'ın Allah tarafından unutturulmasıdır (hıfzından kalplerin sarf etmesidir.) Bir hükümün konulmasındaki maslahat eğer sona ermişse bu durumda hem hükümün sonlanması hem de tilavetin unutturulması mümkündür. Ona göre hükümün ve tilavetin neshedilmesi kadim olan Allah'ın kelâmının *aynında* tasavvur edilmez.

Semerkindî, hem hükümün hem de tilavetin neshinin ancak peygamberin hayatı ile sınırlı olduğunu özellikle vurgular. Ona göre Hz. Peygamberin vefatından sonra böyle bir nesih düşünülemez. Zira Allah Kur'ân'ın koruyucusunun bizzat kendisinin olduğunu haber vermiştir. Tilavet ve hükümün mensûh hale gelmesini Hz. İbrahim'e indirilen suhuf ile örneklendirir. Hz. İbrahim zamanında hüküm ve tilaveti ile okunan ve bilinen bu suhurlar sonraki zamanlarda Allah tarafından unutturulması ile yürürlükten kaldırılmıştır.¹⁰⁰

Semerkindî, hüküm ile birlikte tilavetin neshine, Şâfiîlerin süt kardeşliğinin oluşabilmesi için gereken emzirme miktarı konusunda çokça kullanmış oldukları bir argümanı örnek olarak vermektedir. Ona göre Şâfiî ashâbı Allah'ın kitabında okunan şeylerden biri olan "on emzirme haram kılar" ifadesi/ayeti daha sonra gelen "beş emzirme haram kılar" ifadesi/ayeti ile neshedilmiştir" diyerek hükümün baki tilavetin mensûh olduğunu söylemişlerdir.¹⁰¹ Oysa Semerkindî söz konusu durumun hem hükümün hem de tilavetin neshedilmesine dair örnek olduğu kanaatindedir.¹⁰²

Serahsî, hem tilavetin hem de hükümün neshi konusunda önceki suhurların neshini örnek olarak verir. Ona göre, Hz. İbrahim ve bazı diğer peygamberlere gönderilen suhurların hem tilaveten hem de hükmen nesholunması bu alana dair neshin meşru olduğunu göstermektedir. Serahsî'ye göre hem hükmen hem de tilaveten nesih Allah'ın ayetlerini insanlara unutturması veya

¹⁰⁰ Semerkindî, *Mizânu'l-uşûl*, 1984, 721.

¹⁰¹ Sem'ânî, *Kavâtü'l-edille*, 1/361; el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 99.

¹⁰² Semerkindî, *Mizânu'l-uşûl*, 1984, 721.

ayetlerini ezberleyen alimlerin -yerine kimseyi bırakmadan- ölmesi ile meydana gelmiştir.¹⁰³

Serahsî, hükmün ve tilavetin birlikte neshinin de Hz. Peygamberin şeriatında varit olduğunu; dahası “*Sana okutacağız ve Allah dilemedikçe unutmayacaksınız.*”¹⁰⁴ ayetinin bunu açıkça ifade ettiğini söyler.¹⁰⁵ Hz. Peygamberden sonra mühlidlerin Kur’ân’ın bazı surelerine yönelik iddialarının ifsat çıkarma amaçlı olduğunu, İmam Şâfiî’nin de farkında olmadan süt emzirme sayıları ile ilgili konularda bu fikirlere benzer fikir beyan ettiğini söyleyerek Şâfiî’yi eleştirir.¹⁰⁶

7.2. Tilavetin Neshedilip Hükmün Bırakılması

Semerkandî tilavetin neshedilip hükmün bırakılmasının caiz olduğunu, bunda insanların anlamadığı büyük hikmetlerin bulunduğunu söyleyerek Hz. Ömer tarafından rivayet edilen recm ayeti örneğini verir. Hz. Ömer’in, Hz. Peygamber zamanında “*evli kadın ve evli erkek zina ettiklerinde Allahtan bir ceza/fibret olsun diye o ikisini recmedin, Allah azizdir hakimdir*”¹⁰⁷ şeklinde bir ayetin Allah’ın kitabında var olduğunu ve okunduğunu; insanların “Ömer Allah’ın kitabına eklemeye buldu demeyeceklerini bilsem mushafın yanına bu ayeti yazardım”¹⁰⁸ diye söylemesi Semerkandî tarafından tilavetin neshedilip hükmün bırakıldığı neshe örnek olarak gösterilmektedir.¹⁰⁹

Serahsî ise bu konuda Hânefilerce oruç kefaretinde tutulacak olan orucun peş peşe olması şartının İbn Mes’ûd’un *meşhur kıraatine* göre öne sürülmesini örnek olarak gösterir. Ona göre Kur’ân her ne kadar tevatür ile nakledilse de İbn Mes’ûd gibi adaleti ve zabtıyla öne çıkmış olan bir kimsenin kıraatinin göz ardı edilememesi gerekir. Serahsî, İbn Mes’ûd’un söz konusu kıraatinin büyük bir olasılıkla tilaveti mensûh hükmü baki olan nesh grubuna girdiğini, Al-

¹⁰³ Serahsî, *Usûl*, 349.

¹⁰⁴ A’lâ 87/6-7. ﴿سُنُّكَ فَلَا تَنْسَىٰ إِيَّاهُ مَا شَاءَ اللَّهُ﴾

¹⁰⁵ Serahsî, *Usûl*, 349.

¹⁰⁶ Serahsî, *Usûl*, 349.

¹⁰⁷ ﴿الْمَيْبِيعِ وَالْمَيْبِيعَةِ إِذَا زَيْنَا فَأَرْجُوهُمَا الْبَيْتَةَ نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü’l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaut, Adil Mürşid vd. (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 2001), 35/134.

¹⁰⁸ Buhârî, *Sahîh-i Buhârî (Câmiü’s-sahih)*, “Ahkâm”, 21.

¹⁰⁹ Semerkandî, *Mîzânü’l-uşûl*, 1984, 721.

lah'ın Hz Peygamber henüz hayattayken tilavetini neshedip bütün sahabilere bu tilaveti unutturduğunu İbn Mes'ûd'a ise unutturmamasının hükmü devam ettirme gayesine matuf olduğunu söyler.¹¹⁰

7.3. Hükümün Neshedilip Tilavetin Bırakılması

Semerkindî bu kısma dair nesh örneklerinin çok fazla olduğunu söyleyerek konuya başlar. Ölen kimsenin ardından kadınların beklemesi gereken iddet, önceleri "İçinizden vefat edip de geride eşler bırakanlar, bir yıla kadar evlerinden çıkarılmaksızın eşlerinin geçimliğini vasiyet etsinler."¹¹¹ ayeti gereği bir yıl iken, "İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri kendi başlarına (evlenmeksizin) dört ay on gün beklerler."¹¹² ayeti ile hükmü neshedilmiş ancak önceki ayetin tilaveti olduğu gibi bırakılmıştır.¹¹³ Semerkindî bu kısma dair ikinci bir örnek daha verir. İslam'ın ilk dönemlerinde zina eden kimseler evde hapsedilip sözlü olarak eziyet edilirken Nur suresinin ikinci ayeti ile bu hüküm neshedilmiştir.¹¹⁴

Serahsî ise sadece hükmün veya sadece tilavetin neshinin cumhuru ulema arasında bir ihtilafa sebebiyet vermediği görüşündedir. Yukarıda da ifade edildiği üzere Semerkindî'nin vermiş olduğu örneklerin Serahsî'de de yer aldığı görülür. Serahsî ayrıca necva sadakası ve sağlıklı kimselerin oruç tutmayıp fidye verebileceği hükmünün neshedilmesini de bu kısma giren örnekler arasında zikretmektedir.

Semerkindî bazı usûlcülerin bu iki gruptaki neshi kabul etmediklerini söyler.¹¹⁵ Gerek Serahsî gerekse de Semerkindî "Kur'ân'ın inzalından aslı maksat, onunla alakalı olan hükümdür. Hüküm nesholunsa tilavetin kalmasının faydası olmaz; tilavet nesholunsa ve hüküm sabit kalsa tilavetsiz hüküm baki kalmaz." şeklindeki eleştiriye aynı şekilde cevap verirler.¹¹⁶ Hem Semerkindî hem de Serahsî bu eleştiriye karşılık iki hususu öne çıkarırlar: Onlara

¹¹⁰ Serahsî, *Usûl*, 351.

¹¹¹ Bakara 2/240

¹¹² Bakara 2/134

¹¹³ Semerkindî, *Mizânu'l-uşûl*, 1984, 721.

¹¹⁴ Semerkindî, *Mizânu'l-uşûl*, 1984, 721.

¹¹⁵ Semerkindî, *Mizânu'l-uşûl*, 1984, 722.

¹¹⁶ Serahsî, *Usûl*, 350; Semerkindî, *Mizânu'l-uşûl*, 1984, 722.

göre hükmü mensûh da olsa bu ayetler namazda okunabilir ve ayrıca tilaveti- nin kılması ile Kur'ân'ın nazımının mûciz özelliği devam eder. Bu açıdan hükmü mensûh ayetleri mütaşabih ayetlere benzetirler.¹¹⁷ Müteşâbih ayetler de nazm açısından mûciz ve namazda okunması gibi iki maksada hizmet eder.

7.4. Birinci Hükme Ziyade

Ziyadenin muttasıl olması durumunda Semerkandî üç ihtimalden bahse- der. Buna göre ibareye bitişik olarak bir ziyade varit olmuşsa (tariku'l-kıran) bunun nesh olmayacağı konusunda Semerkandî ulemanın icmasından bah- setmektedir. Örneğin kazf haddinde suçluya seksen celde ceza ile birlikte suç- lunun şahitliğinin kabul edilmemesi nassa ziyade olmayıp, bu nesh kapsa- mında değerlendirilmez. Zira her iki hüküm de birlikte nazil olmuştur.¹¹⁸

Bu konu başlığı altındaki esas tartışma ise hüküm ve ziyade arasında neshin vuku bulacağı kadar zamanın geçmesi durumudur. Semerkandî bura- da ehl-i hadîs'in böyle bir ziyadeyi nesh olarak kabul etmediğini, bunun aynı zamanda Mu'tezileden Ebû Ali el-Cübbâî (öl. 303/916) ile oğlu Ebû Hâşim el- Cübbâî'nin (öl. 321/933) de görüşü olduğunu söyleyerek¹¹⁹ benzer görüşler kabul etmeleri sebebiyle ehl-i hadîs ve Mu'tezileyi aynileştirmeye çalışır. Ehl-i hadîs ve Mu'tezilenin karşıtı olarak konumlandığı İmam Mâtürîdî'nin ise bu konuda tevakkuf ettiğini, ziyadenin neshe de beyana da hamledilebilmesi- nin ancak bir delil ile mümkün olacağı görüşünde olduğunu söyler. Semer- kandî, Iraklı Hânefi usûlcülerin¹²⁰ çoğunluğunun nassa bu şekilde meydana gelen ziyadeyi nesh olarak gördüklerini¹²¹ dahası bu usûlcülerin çoğunluğunun ziyadenin birinci türü hariç nassa ziyadeyi nesh kapsamında değerlen- dirdiklerini söylemektedir. Kerhî ve onun takipçisi bir grup usûlcünün ise

¹¹⁷ Serahsî, *Usûl*, 351; Semerkandî, *Mîzânü'l-uşûl*, 1984, 722.

¹¹⁸ Semerkandî, *Mîzânü'l-uşûl*, 1984, 724.

¹¹⁹ Semerkandî, *Mîzânü'l-uşûl*, 1984, 725. Aynı ifadeler Mu'tezile'den Ebû'l-Huseyn el-Basrî'de de vardır. O da Ebû Ali, Ebû Hâşim ve Şâfiî ashâbının ziyadeyi hiçbir şekilde nesh olarak kabul etmediklerini söyler. Ebû'l-Huseyin el-Basrî, *Mu'temed*, 1/405. Şâfiîler ile ilgili değerlendirme için Sem'ânî, *Kavâtü'l-edille*, 1/373.

¹²⁰ Meşâyih-i Irak ile Kerhî ve Cessâs'ın başını çektiği usûlcüler anlaşılmaktadır. bkz. H. Yunus Apaydın, "Kerhî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2002), 25/285-287.

¹²¹ Semerkandî, *Mîzânü'l-uşûl*, 1984, 724.

değerlendirmelerini ziyadenin ilk hükmü değiştirip değiştirmemesine göre yaptıklarını ifade eder. Bu usûlcülere göre ziyade ancak ilk hükmü, geleceğe dönük olarak değiştiriyorsa nesh olarak kabul edilebilir. Örneğin zina eden kimselere uygulanan celde cezasına ek sürgün cezasının verileceğini söylemek, geleceğe yönelik olarak hükmü değiştirdiğinden, bu ziyade nesh kapsamında değerlendirilmelidir.¹²² Semerkandî burada ikinci bir görüşe daha yer vermektedir. Bu görüşe göre ziyade, kendisine eklenenden ayrılma kabul etmeyen bir ziyade ise bu durumda meydana gelen ziyade, nesh kapsamında değildir. Örneğin uyluğun örtülmesi dizin bir kısmının da örtülmesi anlamına gelir. Bu itibarla dizin bir kısmının örtülmesinin ayrıca emredilmesi nesh kapsamında değerlendirilmez. Zira uyluğun örtülmesi dizin bir kısmını da içerdiğinden bu, nesh değil ilk hükmü mukarrer hale getirmektir.¹²³

Semerkandî'nin bildirdiğine göre Iraklı Hânefî usûlcülerin nassa ziyadeyi nesh olarak kabul etmeyen ehl-i hadîsin gerekçelerine tek tek cevap vermek suretiyle nassa ziyadenin nesh olduğunu ispata çalışırlar. Onlara göre ehl-i hadîsin aksine, neshin lügat ve şer'î olarak tanımı nassa ziyade konusunda da mevcuttur. Zira nesh, sözlükte izale ve ref" anlamında; şer'î örfte ise "ilk hükmün sona ermesi" anlamında kullanılmaktadır. İlk hüküm olan celdenin tek başına uygulanmasının hadd olduğunu ortaya koyar. Bu itibarla kamu otoritesi haddi celde olarak uygularsa, ceza verme yetkisini kullanmış olduğundan bu görev onun uhdesinden çıkmış olur. Celde cezasına sürgün cezası eklendikten sonra ise celde tek başına hadd olmaz. Kamu otoritesi tek başına celdeyi uygulamakla haddi yerine getirmiş sayılmaz. Hal böyle olunca nassın ilk hükmünün sonlanmış olduğu ortaya çıkar. Zira ilk durumda celde, haddin ve cezanın tamamı olup sürgünün eklenmesi durumunda celde haddin bir kısmı haline gelmiş olur ki "haddin bir kısmı" hadd değildir. Celde cezasının sonlanmaması nassa ziyadenin nesh olmadığı anlamına gelmez. Neshin zorunlu olarak gerekli bir durum olduğu yönündeki ehl-i hadîsin eleştirisi ise nüzul ve vürûd tarihinin bilinmediği durumlara özgüdür. Şayet nüzul veya vürud tarihi biliniyorsa iki hüküm arasında neshin olacağı müsellemler hakikattir.¹²⁴

¹²² Semerkandî, *Mizânu'l-uşûl*, 1984, 725; Ebû'l-Huseyin el-Başrî, *Mu'temed*, 1/405.

¹²³ Semerkandî, *Mizânu'l-uşûl*, 1984, 725; Ebû'l-Huseyin el-Başrî, *Mu'temed*, 1/405.

¹²⁴ Semerkandî, *Mizânu'l-uşûl*, 1984, 728.

Serahsî ise ister sebepte ister hükümde olsun nass üzerine ziyadeyi, sureten beyan; manen (mana itibariyle) nesh olarak tanımlar. Şâfiî'nin nassa ziyadeyi ammın tahsisi mesabesinde gördüğü, nesh manasını kabul etmediği, bundan dolayı da haber-i vahid ve kıyas gibi zannî şeylerle ammın tahsisine cevaz verdiğini söyler. Zihar ve yemin kefaretinde azât edilen kölenin mü'min olması gerektiği kanaatinde olan Şafiî, rakabe kelimesinin amm bir lafız olduğunu, mü'min ve kafir tüm köleleri kapsadığını, kafir olan kölenin kapsam dışına çıkarılmasının nesh değil tahsis olarak anlaşılması gerektiğini söyler. Başka bir ifade ile burada nassa ziyade esasında amm lafızdan bazı fertlerin kapsam dışına çıkarılmasıdır. Şafiilere göre İsrailoğullarına emredilen sığır ile ilgili de benzer bir durum yaşanmıştır. İsrailoğulları tarafından kesilecek sığırın vasıflarının peygamberden talep edilmesi ve bu talep doğrultusunda Şâri' tarafından sığırın vasıfların bildirilmesi nesh değil beyandır. Dolayısıyla nesih hükmün kaldırılması; ziyade ise konulmuş olan hükmün takriri ve bu hükme başka bir şeyin ilhak edilmesidir. Hal böyle olunca nassa ziyadeyi nesh olarak kabul etmemek gerekir.¹²⁵

Serahsî, Şâfiîlerin yukarıda zikredilen itirazlarını verdikten sonra kendi gerekçelerine geçer. Şâfiîlerin vermiş olduğu örneklerin pek çoğunun sureten beyan olduğu konusunda hem fikir olmakla birlikte mana itibariyle nesh oldukları noktasında Şâfiîlerden ayrılır. Serahsî ziyadeyi kul hakkı ve Allah hakkı olmak üzere ikiye ayırdıktan sonra ibadet, ceza ve kefaret gibi bölünme kabul etmeyen hususlarda, parçanın bütünü hükmünü alamayacağını söyler. Örneğin sabah namazını tek rekat olarak kılmak sabah namazının hükmünü alamayacağı gibi mukim olan kimsenin öğle namazını iki rekat kılması da öğle namazı yerine geçmez. Aynı şekilde ziharda bulunmuş olan kimse bir ay oruç tutsa, sonra oruç tutmaya güç yetiremese ve geri kalanı için otuz fakiri doyursa ne fakir doyurmak ne de oruç tutmak olarak kefaretinin ödemiş kabul edilir. Nitekim kâzife 79 celde uygulansa şahitliği düşmez; zira had 80 celdedir. Haddin bir kısmı ise hadd olarak kabul edilemez. Bu itibarla zina ayetiyle sabit olan, celdenin hadd olmasıdır. Şayet sürgün bu hadde eklenir ise o zaman önceki celde (mahza celde) hadd olmaktan çıkar haddin bir kısmı haline dönüşür. Zihar ve yemin kefaretinde köle azat etmek de böyledir. Köle azat

¹²⁵ Serahsî, *Usûl*, 351.

etmek, mutlak olduğunda köle azat etmekle kefarete yerine gelir. Ancak kefarete için kölenin müslüman olması gerektiği şeklinde bir kayıt eklersek, o zaman köle azat etmek kefarete sebep olan şeyin bir kısmı olur. Yukarıda da ifade edildiği üzere ibadet, kefarete ve ceza gibi bölünme kabul etmeyen hususlarda parça, bütünü hükmünü alamaz.¹²⁶

Semerkandî nassa ziyadenin nesh olduğu görüşünü Iraklı Hanefî usûlcülerine (Meşâyih-i Irak) dayandırmaktadır. Semerkant usûlcülerinin konu hakkındaki değerlendirmesine yer vermez. Sadece İmam Mâtürîdî'nin nassa ziyadenin nesh de beyan da olabileceği, bu ikisinden birine ancak delil ile hamledilebileceğine dair görüşünü vermekle yetinir.

Sonuç

Nesh bağlamında karşılaştırdığımız iki eser arasındaki benzerlik ve farkları maddeler halinde sıralayacak olursak;

1. Neshi Serahsî, "Şâri' hakkında neshedilen hükmün müddetini beyan etmek; İnsanlar hakkında ise bir hükmü başka bir hükümle değiştirmek (tebdîl)" şeklinde tanımlarken, Semerkandî "Allah'ın birinci hüküm ile irade ettiği şeyin vaktinin bitişini beyan etmektir" şeklinde tanımlamakta ve Irak hanefî usûlcüleri tarafından zikredilen nesh tanımının iki zıddın bir arada bulunması gibi muhal olan bir şeyi ifade ettiğini söylemektedir.

2. Neshin imkân ve meşrûiyeti konusunda benzer değerlendirmeler yapan her iki müellifin de hedef aldığı kitle umumiyetle yahudiler olmuştur. Neshin meşru olduğunu kanıtlamak için akli metotların yanı sıra yahudi şeriatından da örnekler vermişlerdir.

3. Semerkandî'nin konuyu sürekli olarak kelâmî alana çekme gayreti görülmektedir. Öyle ki Serahsî'nin eserinde muhalif olarak çoğunlukla Şâfiîler zikredilirken Semerkandî de ehl-i hadîs ile Mu'tezile yer almaktadır.

4. Serahsî'nin eserinde Şâfiîler ile Mu'tezileyi aynı görme çabası yoktur. Buna karşın Semerkandî, ehl-i hadîs ile Mu'tezilenin aynı görüşü savunduğu özellikle vurgulanmak ister gibidir. Başka bir ifade ile Hânefi-Mâtürîdî çizgi ile Mutezilî çizgi kesin olarak ayrıştırılmak istenirken ehl-i hadîs ile Mu'tezile

¹²⁶ Serahsî, *Usûl*, 352-353.

birbirine yakınlaştırılmaya çalışılmıştır. Zira Semerkandî'nin eserinde ehl-i hadîsin geçtiği yerlerde umumiyetle Mu'tezile de zikredilir.

5. Serahsî'nin de ehl-i sünnet inancı çerçevesinde değerlendirmeleri bulunmakla birlikte bu durum Semerkandî'de daha bariz bir şekilde görülür. Serahsî'nin kendisine itikatta rehber edindiği bir imam ismi eserinde zikredilmezken Semerkandî Mâtürîdî'nin itikatta imametini kabul etmiş ve görüşlerini Mâtürîdî'nin *Meâ'hizü's-şerîa'* adlı eseri çerçevesinde şekillendirmiştir. Bununla birlikte imtisalden önce neshin vâkî olup olmayacağı konusunda Serahsî ve Semerkandî aynı görüşü benimserken -sonraki yüzyıllarda Mâtürîdî'ye nispet edilen görüş eğer doğruysa- Mâtürîdî farklı bir görüşü benimser. Serahsî ve Semerkandî imtisalden önce neshin vukuunu kabul ederken, Mâtürîdî'nin bu anlayışı kabul etmediği söylenmektedir. Ona göre neshin şartı "*et-temekkün mine'l-i'tikâd*" değil "*et-temekkün mine'l-fi'l*" dir.

6. Nesih konusunda sürekli olarak "*hüsün ve kubuh*" anlayışına göndermede bulunulduğuna şahit olunmaktadır. Serahsî satır aralarında Semerkandî ise çok sık ve sarîh bir şekilde aklî konularda (Allah'ın birliği ve sıfatları gibi bizzat iyi ve küfrün kötülüğü gibi bizzat çirkin olan şeylerde) neshin olamayacağını dile getirir.

7. Serahsî ve Semerkandî'nin ele aldığı nesih konuların içerik ve sistematigi birbirine çok yakındır. Dahası neredeyse birbirinin aynı içeriklere sahip olmasına rağmen Semerkandî'nin eserinde Serahsî'den hiç bahsetmemesi üzerinde araştırma yapılması gereken bir konudur.

8. Nassa ziyadenin nesh olarak kabul edilip edilmemesi konusunda Semerkandî ile Serahsî'nin birbirlerinden farklı düşündüğü söylenmelidir. Serahsî nassa ziyadeyi nesh olarak kabul ederken Semerkandî, Mâtürîdî'nin görüşünü esas alarak nassa ziyade konusunda tevakkuf edileceği beyana da neshe de ihtimalinin bulunduğu ve bunlardan birisine ancak bir delil ile hamledileceği görüşündedir.

Kaynakça

Abdul'azîz el-Buhârî, 'Alâuddîn 'Abdulazîz b. Aḥmed. *Keşfu'l-esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*. b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, ts.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *Müsne-*

dü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel. thk. Şuayb el-Arnaut, Adil Mürşid vd. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001.

Apaydın, H. Yunus. "Kerhî". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. C. 25. İstanbul, 2002.

Aykul, Abdulmuid. *İslam Ceza Hukukunda Tazir (yayınlanmamış doktora tezi)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2021.

Beroje, Sahip. "İmam Şâfiî'nin Nesh Anlayışı ve İlk Şâfiî Usûlcülerin Buna Yönelik Eleştirileri". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2007). <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/hikmetyurdu/article/view/1032000099>

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahîh-i Buhârî (Câmiü's-sahih)*. thk. Muhammed Zühayr b. Nâsır en-Nâsır. Dâru Tûki'n-Necâ, 1422.

Cengiz, Mehdi. *Dilde Kesinlik Sorunu*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. Kuveyt: Vizaretü'l-evkaf ve's-suûni'l-İslamiyye, 1994.

Cüveynî. *el-Burhân fi usûli'l-fikh*. thk. Salâh b. Muhammed b. Uveyza. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1997.

Dârekutnî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed ed-. *Sünen*. thk. Şuayb Arnaut, Hasan Abdülmün'im Şelebi, Abdüllatif Hırzullah, Ahmed Berhum. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2004.

Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsmâîl ed-. *Takvîmü'l-edille*. thk. Halil Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2001.

Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', Muhammed b. Huseyn b. Muhammed b. Halef. *el-Uddetu fi usûli'l-fikh*. ed. Ahmed b. 'Alî el-Mubârekî. b.y.: y.y., 2. Basım, 1990.

Ebû'l-Huseyin el-Başrî, Muhammed b. 'Alî b. Tayyib. *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*. ed. Halil Muhyî'd-dîn el-Meys. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1983.

Ekşi, Ahmet. "Cessâs ve Serahsî'de Müteteklim Metoduna Dair İzler Bağlamında Neshin Aklî Delilleri (Nesih-Beda Ayrımı)". *İslam Hukuku Araştır-*

maları Dergisi 33 (2019), 39-57.

Erbay, Celal. *İslam ceza muhakemesi hukukunda ispat vasıtaları*. İstanbul : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1999.

Esen, Hüseyin. "Serahsî'nin Nesih Anlayışı". *DEÜİFD* 32 (2010), 9-40.

Gazzâlî, Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed. *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan Hayto. Dimaşk/Beyrut: Dârü'l-fikr/Dârü'l-fikri'l-muâsır, 3., 1998.

Gazzâlî, Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed. *el-Müstasfâ*. thk. Muhammed Abdüsselam Abdüşşâfi. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1993.

İbn Emîri'l-Hâc, Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. Muhammed. *et-Takrîr ve't-tahbîr*. Beyrut : Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2. Basım, 1983.

İbn Mâce, Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. Yezîd. *Sunen*. thk. Muḥammed Fu'âd 'Abdulbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi Kütübî'l-'Arabiyye, ts.

İltaş, Davut. "Fıkıh Usûlü Yazımında Kelamcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi Ayrışmasının Mahiyeti Üzerine". *Bilimname* 17/ (Şubat 2009).

İltaş, Davut. "Üsmendî". *DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2002.

Lâmişî, Ebû's-Senâ Muhammed b. Zeyd. *Kitâb fî usûli'l-fikh*. thk. Abdulmecid Türkî. Beyrut: Dârü'l-ğarbi'l-islâmî, 1995.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh el-Asbahî el-Himyeri. *el-Muvatta' rivayetu Ebî Mus'âb ez-Zührî el-Merinî*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Mahmûd Muhammed Halil. Beyrut : Müessesetü'r-risâle, 1992.

Müslim b. el-Haccâc, Ebü'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nisâbüri. *Sahîh-i Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâki. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, ts.

Özben Dokak, Zübeyde. "Hanefî Sünnet Anlayışında Farklı Bir Çizginin Takibi: Kelamcı Usûl Yazarlarının Farklılaşma Noktaları". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23 (1)/Haziran 2019 (ts.).

Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin. *Usûlü'l-Pezdevî (Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl)*(*Keşfü'l-esrâr şerhi ile birlikte*). Beyrut:

Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahreddîn Muhammed b. Ömer. *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh*. thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî. Beyrut : Müessesetü'r-risâle, 1997.

Semerqandî, Alâu'd-dîn Ebûbekir Muhammed b. Aḥmed. *Mîzânul'-uşûl fî netâici'l-'ukûl*. thk. Muhammed Zekî Abdilberr. Qaṭar: Maṭâbi'u'd-Dûha'l-hadîse, 1984.

Semerqandî, Alâu'd-dîn Ebûbekir Muhammed b. Aḥmed. *Mîzânul'-uşûl fî netâici'l-'ukûl*. thk. Abdulmelik Abdurrahman el-Es'ad es-Sa'dî. Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kur'â, 1984.

Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr Temîmî Mervezî. *Kavâtü'l-edille fî'l-usûl*. thk. Muhammed Hasen İsmail. Beyrut : Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1999.

Serahsî, Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebü'l Vefâ el-Afkanî. Beyrut: Dârü'l-fikr, 2005.

Şafiî, Muhammed b. İdris. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940.

Şîrâzî, Cemâluddîn İbrâhim b. 'Alî b. Yûsuf Ebû İshâk. *et-Tebşîra fî uşûli'l-fikh*. thk. Muhammed Ḥasan Heyto. Şam: Dârü'l-Fikr, 1980.

Üsmendî, Ebü'l-Feth Alâuddîn b. Hüseyin. *Bezlü'n-nazar fî'l-usûl*. thk. Yahya Murad. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmîyye, 2004.



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2022, c. 8, s. 1: 289-319

Hanefî Hukuk Düşüncesinde Ayn-Deyn Ayrımı ve Hukukî Düzenlemelere Etkisi -

İş ve İstisnâ' Akdi Örneği -

The Ayn-Dayn Distinction in Hanafî Legal Thought and Its Effect on
Legal Arrangements -The Example of Labor Contract and Contract of
Construction-

Ünal YERLİKAYA

Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku ABD,
Assoc. Prof., Süleyman Demirel University, Faculty of
Theology, Department of Islamic Law
unalyerlikaya@sdu.edu.tr

ORCID: 0000-0003-2068-4887

DOI: 10.47424/tasavvur.1080677

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 28 Şubat / February 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 09 Mayıs / May 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atf / Citation: Yerlikaya, Ünal. "Hanefî Hukuk Düşüncesinde Ayn-Deyn Ayrımı ve Hukukî Düzenlemelere Etkisi - İş ve İstisnâ' Akdi Örneği -". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8 / 1 (Haziran 2022): 289-319.
<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1080677>

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Hanefî hukuk düşüncesinde ayn-deyn ayrımı, akitlerin meşruiyet koşullarından tazmin yükümlülüğüne ilişkin ilkelere kadar, borçlar hukukuyla ilgili birçok düzenlemeyi şekillendirmektedir. Bu ayrımın şekillendirici işlevinin kavranabilmesi bakımından üç husus öne çıkmaktadır. Onlardan ilki, ayn ve deynin Hanefî hukuk terminolojisindeki kavramsal içeriklerinin ne olduğu; ikincisi, malların nitelikleri ile ayn ve deyn arasında ne tür bir ilişki bulunduğu; üçüncüsü de hukukî düzenlemelere etkileri bakımından ayn ile deyn arasında ne tür mahiyet farklılıklarının bulunduğudır. Hanefî hukuk terminolojisine göre bir borç ilişkisinde deyn, tayinle taayyüne elverişli olmayan mallar (altın, gümüş ve para) bakımından, borçlunun elinde mevcut olsun veya olmasın, *henüz alacaklıya teslimi gerçekleşmemiş malı*; hâlihazırda mevcut olmayan mislî mallar bakımından, *borçlunun zimmetinde bulunan mislî malı*; mevcut mislî mallar bakımından, *küme hâlde mevcut fakat henüz ferden taayyün etmemiş mislî malı* ifade etmektedir. Zimmette bulunmaya elverişli olmamaları sebebiyle kıyemî mallar, deyn olmaya elverişli değildir. Ayn, kıyemî ve mevcut mislî mallar bakımından, *mevcut ve ferden muayyen hâle getirilmiş malı*; altın, gümüş ve para ile ilk baştan borçlunun zimmetinde deyn olarak bulunan mislî mallar bakımından, *alacaklısı tarafından kabzedilmiş malı* ifade etmektedir. Ayn ile deyn arasındaki mahiyet farklılıklarından öne çıkanı, helak ve zarar olgularının ayn bakımından tasavvur edilebiliyor olmasına karşılık deyn bakımından edilemiyor oluşudur. Kimi hukukî düzenlemeler bakımından kusursuz sorumluluk ile deyn ve kusur sorumluluğu ile ayn arasında ilişki kurulması bu durumun bir sonucudur. Bunun dışında, ayndan farklı olarak deynin ancak kabz yoluyla taayyün edebiliyor olması ve te'cîl ile tahvîl olgularının deyne özgü olup ayn bakımından söz konusu edilememesi, ayn ile deyn arasında öne çıkan diğer mahiyet farklılıklarıdır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Hanefî Hukuk Düşüncesi, 'Ayn, Deyn, İş Akdi, İstisnâ' Akdi.

Abstract

The ayn-dayn distinction in Hanafî legal thought shapes directly many regulations related to the law of obligations, from the legitimacy conditions of the contracts to the principles of compensation obligation. Three aspects are

important in understanding the formative function of this distinction. The first of them is what is the conceptual content of ayn and dayn in Ḥanafī terminology. The second of them is what kind of relationship there is between the qualities of goods and ayn and dayn. The third of them is what kind of differences exist between ayn and dayn in terms of their effects on legal regulations. According to Ḥanafī terminology, in a debt relationship, dayn means goods that have not yet been delivered to the creditor, whether they are in the hands of the debtor or not, in terms of goods (gold, silver and money) that are not suitable for determination by determining. Dayn represents the identical goods that is under the responsibility of the debtor in terms of non-existing identical goods. In terms of existing identical goods, dayn represents the identical goods that exist in clusters but have not yet been determined individually. Non-standard goods are goods that are not suitable for dayn because they are not suitable for abstraction from their material existence. Ayn represents the existing and determined goods in terms of non-standard goods and existing identical goods. Ayn represents the goods received by the creditor in terms of gold, silver, money and identical goods that are in the debtor's obligation from the beginning. What stands out among the differences between ayn and dayn is that although destruction and damage can be considered for ayn, they cannot be considered for dayn. In terms of some legal regulations, establishing a relationship between strict liability and dayn and between fault liability and ayn is a result of this. The other important differences between ayn and dayn are the fact that dayn is only determined by delivery and that postponement and remittance are specific to the dayn.

Keywords: Islamic Law, Ḥanafī Legal Thought, Ayn, Dayn, Labor Contract, Contract of Construction.

Giriş

Hanefî hukuk düşüncesinde, özellikle borçlar hukukuna ilişkin düzenlemeler bakımından şekillendirici işlevi bulunan hususlardan biri ayn-deyn ayrımıdır. Bu ayrımın şekillendirici işlevi, ribevî mal-ribevî olmayan mal, mislî mal (maddî varlığından soyutlanabilen mal)-kıyemî mal (maddî varlığından soyutlanamayan mal), tayinle taayyün eden mal-kabzla taayyün eden mal ve mebî'-semen ayrımına bağlı olarak, öncelikle, mübâdele türlerinin

(bey', mukāyeda/trampa, selem ve istisnâ'ın) hukukî varlık ve meşruiyetiyle ilgili düzenlemelerde açığa çıkmaktadır. Bunun dışında, hangi akit türünde akdin konusunun ne olduğu; zarar-tazmin yükümlülüğü ilişkisine dönük düzenlemeler belirlenirken hangi durumlarda kusur sorumluluğu hangi durumlarda kusursuz sorumluluk ilkesinin benimsenmesi gerektiği ve hangi akit türünde hangi tür muhayyerliğin söz konusu olduğu gibi hususlarda açığa çıkan düzenlemeler de hemen tümüyle ayn-deyn ayırımına göre şekillenmektedir. Bu sebeple, ayn ve deynin kavramsal içeriklerinin teknik yönleriyle ortaya konması; malların, misli veya kıyemî olmaları ile ayn veya deyne elverişli olmaları arasında ve tayinle taayyüne ya da kabzla taayyüne elverişli olmaları ile deyninden ayna dönüşümleri arasında ne tür bir ilişki bulunduğunun tespiti Hanefî borçlar hukuku düşüncesinin kendine özgü yönüyle kavranabilmesi bakımından oldukça önemlidir. Ayna özgü durumlar ile deyne özgü durum veya olguların nelerden ibaret bulunduğunun ve hangi durumlarda aynın deyne ve hangi durumlarda deynin ayna dönüştüğünün tespiti de Hanefî borçlar hukuku düşüncesinin kavranmasında aynı öneme sahiptir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla, ayn-deyn ayrımı, bu çalışmadaki başlık ve içeriğiyle, bir başka çalışmada müstakil olarak ele alınmış değildir. Bununla birlikte kimi çalışmalarda, ele alınan konuların bir gerekliliği olarak, ayn ve deynin tanımlarına yer verildiği görülmektedir. Bu bağlamda Bilal Aybakan'ın kaleminden çıkan "İslam Hukukunda Borçların İfası" başlıklı çalışmanın (kitap) giriş kısmında; Yakup Kara tarafından yapılan "İslam Hukukunda Deyn'in Deyn Karşılığı Satımı" başlıklı çalışmanın (makale) "Deyn (Borç) Kavramı" isimli alt başlığında; Şeyma Boyalık tarafından hazırlanan "İslam Hukukunda Cins Borcu" başlıklı çalışmanın (yüksek lisans tezi) "Ayn ve Deyn Kavramları" isimli alt başlığında, söz konusu kavramlara yer verilmiştir. Pek tabii olarak sözünü ettiğimiz bu çalışmalarda, çalışmaların konuları gereği, hukukî düzenlemelere etkisi ve şekillendirici işlevi bakımından ayn ile deyn arasında ne tür mahiyet farklılıklarının bulunduğu ve bunun hangi hukukî düzenlemelerde somut olacak açığa çıktığı belli örnekler üzerinden ele alınmış değildir. Dolayısıyla, ayn ve deyn kavramları ile malların nitelikleri arasında ne tür bir ilişki bulunduğunun; ayn ile deyn arasında ne tür mahiyet farklılıkları olduğunun; hukuki düzenlemelere etkisi yönüyle ayn-deyn ayrımının hangi düzeyde referans değeri taşıdığına belli örnekler üzerinden or-

taya konması, tarafımızca bir gereklilik olarak görülmüş ve bu içerikte yapılacak bir çalışmanın kendi ölçeğinde alanına katkı yapacağı düşünülmüştür.

1. Kavramsal Çerçevesi ve Aralarındaki Farklılıklar Bakımından Ayn ve Deyn

1.1. Ayn ve Deyn Kavramları

Ayn ve deynin Hanefî hukuk terminolojisindeki kavramsal içeriklerinin teknik düzeyde kavranabilmesi, öncelikle, malların nitelikleri ile ayn ve deyn arasındaki ilişkinin bilinmesine bağlıdır. Çünkü Hanefî hukuk düşüncesinde kimi mallarla deyn, kimi mallarla ayn ve kimi mallarla da hem deyn hem ayn arasında doğrudan bir ilişki kurulmaktadır. Söz konusu ilişki biçimleri, kimi malların, somut-maddi varlığından soyutlanabilip kişinin zimmetinde bir vasıf (vasıfları ve miktarı belirlenmiş hükmî mal) olarak bulunmaya elverişli olmasına karşılık kimi malların bu nitelikte olmamasının bir sonudur. Bunun dışında, kimi malların tayinle taayyüne, kimi malların yalnızca kabzla taayyüne, kimi malların ise belli durumlarda tayinle taayyüne belli durumlarda da kabzla taayyüne elverişli olması, malların nitelikleri ile ayn ve deyn arasında doğrudan ilişki kurulmasının bir diğer sebebidir. Hanefî hukuk düşüncesinde mallar, *altın, gümüş ve para türünden mallar; kıyemî mallar ve mislî mallar* biçiminde üçe ayrılmaktadır. Altın, gümüş ve paralar, zimmette bulunmaya elverişli olup yalnızca kabzla taayyün eden malları;¹ kıyemî mallar, zimmette bulunmaya elverişli olmayıp yalnızca tayinle taayyün eden malları;² mislî mallar ise, zimmette bulunmaya elverişli olup kimi durumlarda tayinle kimi durumlarda da kabzla taayyün eden malları³ temsil etmektedir.

¹ Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 14/15; Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984), 1/38; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'i u's-şanâ'i' fî tertîbi's-şerâ'i'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 7/217.

² Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ'*; 1/39; Kâsânî, *Bedâ'i u's-şanâ'i'*; 7/217.

³ Kâsânî, *Bedâ'i u's-şanâ'i'*; 7/220-221; Ebû Bekr Ali b. Muhammed el-Haddâd, *el-Cevheratü'n-neyyira şerhu muhtasari'l-Kudûrî fî furû'l-hanefiyye*, thk. İlyas Kaplan (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), 1/491-492; İbn Nüceym Zeynuddîn b. İbrâhîm b. Muhammed, *el-Bahrü'r-râ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik* (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye), 6/217; İbn Âbidîn Muhammed Emîn

Sözü edilen nitelikleri sebebiyle altın, gümüş ve paralar, doğrudan deynle; kıyemî mallar doğrudan aynla; misli mallar ise, kimi durumlarda deynle kimi durumlarda da aynla ilişkilendirilmektedir. Ayn ve deynin kavranabilmesi bakımından belirtilmesi gereken bir diğer önemli husus, onların teknik içeriklerinin, borç ilişkisi doğuran hukukî bir işlem veya durum sonucu açığa çıkıyor olmalarıdır.⁴

Başta muâvazalı akitlerin meşruiyetiyle ilgili düzenlemeler olmak üzere, malî nitelikli hukukî düzenlemelerin hemen tümüyle ilişkili olması sebebiyle deyn, ayna nispetle daha teknik bir kavramsal içeriğe sahiptir. Bu sebeple deynin tanımından başlamak gerekirse; klasik Hanefî kaynaklardaki en kapsamlı anlamıyla deyn, *zimmette sabit olan şeyi*⁵ ifade etmektedir. Tanımda geçen “şey” kelimesi içeriklendirilerek kimi hanefî eserlerde deyn, *zimmette sabit olan (şer’î/hukukî) vasıf*;⁶ kiminde, *zimmette sabit olan hükmi mal*;⁷ kiminde ise, *zimmette bulunan vâcib fiil (deyne konu malın alacaklıya temlik ve teslimini temsil eden fiil)*⁸ biçiminde tanımlanmıştır. Deynin, zimmette bir vasıf olarak nitelendirilmesi, deyne konu şeyin ancak vasıflarıyla bilinebiliyor olduğunu belirtme amacına matuftur. Zimmette bulunan vâcib fiil biçimindeki tanımında ise deyn, konusu değil edâsı esas alınarak tanımlanmıştır. Deynin, hukukî düzenlemeler bakımından şekillendirici işlevi, onun, gerçekçe mevcut

b. Ömer b. Abdilazîz, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Alî Muhammed Muavvîd (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003), 7/412.

⁴ Bilal Aybakan, *İslam Hukukunda Borçların İfası* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998), 26.

⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 15/140; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 4/299; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istilahatı Fikhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), 6/11. Ayrıca bkz. M. Akif Aydın, “Deyn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/266.

⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 13/70; Ebü'l-Feth Alâüddîn Muhammed b. Abdilhamîd b. Hüseyin el-Üsmendî es-Semerkindî, *Ṭarîkatü'l-hilâf beyne'l-e'immeti'l-eslâf* (Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 2007), 417; Burhânuddîn Ebu'l-Hasen Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelil el-Merginânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 9/286; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 4/623; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 4/299.

⁷ Kâsânî, *Bedâ'i u's-şanâ'i*, 6/577.

⁸ Üsmendî, *Ṭarîkatü'l-hilâf*, 419-420; Kâsânî, *Bedâ'i u's-şanâ'i*, 2/391; Şeyhîzâde Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman, *Mecma'u'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur ve maahû ed-Dürri'l-müntekâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 3/173.

müşahhas bir şeyi değil zimmette sabit hükmî bir şeyi temsil ediyor olması yönüyledir. Deynin en kapsamlı tanımı esas alındığında, namaz ve oruç borçları ile ortak işçiyle yapılan iş sözleşmesinin konusu olan amel/iş gibi,⁹ konusu mal olmayan borçlar da deyn kapsamına girmektedir.

Dar anlamıyla deyn, alacaklıya ait olup borçlunun zimmetinde sabit olan hükmî malı ifade etmektedir. Maddi varlığından soyutlanıp zimmette bulunmaya ve tayinle taayyüne elverişli olup olmama bakımından mallar arasında mahiyet farkının olduğu; bu sebeple kimi malların doğrudan deynle kimi malların da doğrudan aynla ilişkilendirildiği yukarıda ifade edilmişti. Bu durum, dar anlamıyla deynin teknik düzeyde kavranabilmesi bakımından, her bir mal türü ile deyn ilişkisinin yeter düzeyde ele alınmasını belli ölçüde zorunlu kılmaktadır. Altın, gümüş ve tedavüldeki itibari paralar bakımından deyn, iki farklı anlama gelmektedir. Onlardan ilkinde göre deyn; karz akdi, bir malın altın, gümüş veya para karşılığı veresiye satımı ya da gasp gibi hukukî bir sebeple açığa çıkmış olup *borçlunun zimmetinde bulunan altın, gümüş veya parayı* ifade etmektedir. Söz konusu mallar bakımından ikinci anlamıyla ise deyn, bir malın altın, gümüş veya para karşılığı peşin satımı işleminde, satım bedeli olarak *müşterinin elinde mevcut fakat henüz satıcıya teslimi gerçekleştirilmemiş altın, gümüş veya parayı* ifade etmektedir. Her ne kadar müşterinin elinde mevcut olsalar da, satıcıya teslimi anına kadar deyn niteliklerini koruyor olmaları, bu türden malların tayinle taayyüne (ferden tayine) elverişli olmamalarının¹⁰ bir sonucudur. Dolayısıyla bu türden malların deyn olma vasfı, ancak satıcıya teslimiyle sona ermektedir. Esasen sarf akdinin *deynin deynle mübadelesi*,¹¹ bir malın para karşılığı peşin satımının

⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 15/104; Burhânuddîd Ebu'l-Ma'âli Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz İbn Mâze el-Buhârî, *el-Muhtâ'ül-Burhânî fi'l-fıkhî'n-Nu'mânî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 7/587. Ayrıca bk. Yakup Kara, "İslam Hukukunda Deyn'in Deyn Karşılığı Satımı", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (Ekim 2012), 391.

¹⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 14/15; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ'*, 1/38; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i'*, 7/217; İbnü'l-Hümâm Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî, *Fethu'l-kadîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 7/127.

¹¹ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ'*, 1/7; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i'*, 6/534; Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî er-Rûmî el-Mısırî, *el-İnâye şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 6/230-231.

aynın deynle mübâdelesi biçiminde¹² tanımlanması da bu tür malların, teslimine kadar deyn özelliğini koruyor olmaları sebebiyledir.

Maddi varlığından soyutlanıp zimmette bulunmaya elverişli olmaları yönüyle altın, gümüş ve paralara;¹³ tayinle taayyüne elverişli olmaları yönüyle de kıyemî mallara benzeyen mislî mallar bakımından deyn, kendine özgü bir kavramsal içeriğe sahiptir. Buna göre mislî mallar bakımından deyn, ilk olarak, tıpkı altın, gümüş ve paralarda olduğu gibi, mislî malın ödünç verilmesi (karz), bir aynın mislî mal karşılığı veresiye satımı ve mislî malın itlafı gibi hukukî bir durum sonucu açığa çıkmış olup *borçlunun zimmetinde bulunan mislî malı* ifade etmektedir. Bu türden mislî mallar, tıpkı altın, gümüş ve paralar gibi, alacaklı tarafa teslimi (kabz) anına kadar deyn özelliğini korumakta;¹⁴ alacaklıya teslimiyle birlikte ise ayna dönüşmektedirler. Dolayısıyla sözü edilen durumlarda, temin edilip alacaklıya teslim edilmek üzere ayrılmış olsa bile, alacaklıya teslimine kadar mislî mallar, deyn özelliğini korumaktadır. Mislî mallar bakımından deynin ikinci anlamı ise, maddi olarak mevcut olup küme hâlde bulunan mislî mallar bakımından söz konusudur. Mevcut olup küme hâlde bulunan mislî mallar bakımından deyn, *kümeyi oluşturan mislî nitelikli mallardan her birinin muayyen hâle getirilmemiş hâlini* ifade etmektedir.¹⁵ Kümeyi oluşturan mevcut mislî mallardan herhangi birinin ferden muayyen hâle getirilmesi durumunda ise, tayin edilen o mal artık ayn niteliği taşıyan bir mala dönüşmektedir. Bu, mevcut mislî malların, tıpkı kıyemî mallar gibi, tayinle taayyüne elverişli olmalarının bir sonucudur. Esasen Hanefî literatürde, ayn niteliği taşıyan bir malın küme hâlde bulunan mislî mallardan ferden tayin edilmiş birine karşılık satımının *aynın ayna karşılık satımı* anlamına gelmek üzere mukâyeða (trampa) olarak isimlendirilmesi de bu sebeptir. Kıyemî mal-deyn ilişkisine gelince; bu

¹² Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/7; Kâsânî, *Bedâ'i u's-şanâ'i*, 6/534; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'îk*, 5/438.

¹³ Serahsî, *el-Mebsût*, 14/2; Bâbertî, *el-Înâye*, 6/242.

¹⁴ Kâsânî, *Bedâ'i u's-şanâ'i*, 7/220-221; Haddâd, *el-Cevheratü'n-neyyira*, 1/491-492; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/412. Mislî olma ile deyne elverişlilik arasında doğrudan bir ilişki bulunduğu hakkında bk. Şeyma Boyalık, *İslam Hukukunda Cins Borçları* (İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 27.

¹⁵ Ömer Nahuhi Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, 6/11. Mislî mal kümesinin küme hâlindeki varlığının ayn niteliği taşıdığı hakkında bk. Aybakan, *İslam Hukukunda Borçların İfasi*, 25.

türden malların deynle ilişkilendirilebilir bir yönü bulunmamaktadır. Çünkü kıyemî mallar, misli/benzeri bulunmaması sebebiyle, maddi varlığından soyutlanıp zimmette bir vasıf (hükmi mal) olarak bulunmaya elverişli olmayan türden mallardır.¹⁶ Şu kadarını ifade edebiliriz ki, kıyemî mallar bakımından deyn, sadece kıyemî malın tazminini gerektiren durumlarda, kıyemî malın bedeli bakımından söz konusu olabilir.

Deyne nispetle daha yalın bir kavramsal içeriğe sahip olan ayn, *mevcut, hazır ve belirlenmiş mal; mevcut ve müşahhas olan şey; deyn mukabili olan şey ve çıplak olarak mal biçiminde farklı şekillerde tanımlanmaktadır*.¹⁷ Buna göre aynın tanımlanmasında, ilki, *maddi varlık* ve ikincisi de *ferden muayyenlik* olmak üzere iki tanımlayıcı unsur bulunmaktadır. Malların türleriyle ilişkilendirilerek ifade etmek gerekirse; kıyemî mallar bakımından ayn, *somut/hakikî varlığı bulunan kıyemî malı* ifade etmektedir.¹⁸ Çünkü misli bulunmamasının ve dolayısıyla ferden tayinine gerek duyulmamasının bir sonucu olarak bu türden mallar bakımından var olmakla ayn olmak aynı anlama gelmektedir. Altın, gümüş ve paralar bakımdan ayn, *onların, alacaklı tarafından fiilen kabzedilmiş hâlini*; en baştan borçlunun zimmetinde bulunan misli mallar bakımından, *tıpkı altın, gümüş ve paralar gibi, onların, alacaklı tarafından fiilen kabzedilmiş hâlini*; küme hâlde bulunan mevcut misli mallar bakımından ise, *onlardan herhangi birinin veya her birinin benzerlerinden ayrıştırılarak ferden muayyen/müşahhas hâle getirilmiş hâlini* ifade etmektedir.

1.2. Ayn ile Deyn Arasındaki Farklılıklar

Ayn ile deyn arasında öne çıkan farklılıklardan ilki, *helak ve zararın, ayn bakımından tasavvur ediliyor olmasına karşılık deyn bakımından tasavvur edilemiyor*

¹⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 14/2; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/39; Kâsânî, *Bedâ'i' u's-şanâ'i'*, 7/217; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/241-242. Kıyemî mallarla, deyn değil, ayn arasında doğrudan bir ilişki bulunduğu hakkında ayrıca bk. Boyalık, *İslam Hukukunda Cins Borçları*, 25.

¹⁷ Hayreddin Karaman, "Ayn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/257-258.

¹⁸ Hanefilerin kıyemî olma ile ayn olma arasında doğrudan bir ilişki kurmaları hakkında bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 14/2; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/39; Kâsânî, *Bedâ'i' u's-şanâ'i'*, 7/217; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 5/463.

olmasıdır.¹⁹ Çünkü aynın, varlık âleminde mevcut ve müşahhas bir mal olmasına karşılık deyn, borçlunun zimmetinde bulunan bir vasıftan (hükmi mal-dan) ibarettir. Varlığı hakikî değil hükmi olan şeyin ise, mahiyeti gereği helak olması veya zarar görmesi düşünülemezdir. Çünkü helak ve zarar olguları, ancak fiziki varlığı olan mallar bakımından söz konusudur. Örneklemek gerekirse, hukukî sorumluluk bakımından âriyet akdi ile karz akdi arasındaki fark, ayn ile deyn arasındaki söz konusu mahiyet farklılığının bir sonucudur. Âriyet (kullanım ödücü) akdinde âriyet alanın sorumluluğu, kusur sorumluluğuyla sınırlıdır. Buna göre, âriyete konu malın/eşyanın, âriyet alanın kusursuz bir fiili sonucu helak olması veya zarar görmesi durumunda, kendisinin tazmin yükümlülüğü bulunmamaktadır. Çünkü söz konusu akitte, âriyet alan kişinin akde konu malı sahibine iade borcu ayna taalluk etmektedir. Âriyet akdinden farklı olarak karz (tüketim ödücü) akdinde ise, karz alanın her durumda karza konu para veya malı (misli malı) sahibine iade etme yükümlülüğü bulunmaktadır. Söz gelimi, bir kimse bir başkasından bir miktar para veya misli malı karz olarak alsa, ancak henüz kullanamadan/tüketmeden onları çaldırıp ya da evinde çıkan bir yangın sonucu para veya mal helak olsa, yine de karz alanın, aldığı malı iade yükümlülüğü düşmemektedir. Çünkü karza konu para veya misli mal, karz alan kimse tarafından teslim alındığı anda ayndan deyne, daha teknik ifadesiyle somut muayyen varlığı olan bir şeyden (hakikî şeyden) yalnızca borçlunun zimmetinde bir nitelik/vasıf olarak bulunan hükmi bir mala dönüşmektedir. Varlığı hükmi olan şey bakımından ise, helak ve zarar gibi durumlar tasavvur edilememektedir. Bunun dışında bir aynın altın, gümüş ve para karşılığı peşin satımı işlemi, henüz teslimi gerçekleşmeden aynın helak olması akdin münfesihi olmasını gerektirmektedir. Buna karşılık altın, gümüş ve paranın henüz teslimi gerçekleşmeden helak olması ise, akdin feshini gerektirmemektedir. Çünkü altın, gümüş ve para, kabz anına kadar deyn özelliğini korumaktadır. Deyn ise, helâkı tasavvur edilemeyen şeydir.

Ayn ile deyn arasında öne çıkan farklılıklardan bir diğeri, *deynin, kazb olmaksızın muayyen hâle dönüşemiyor olmasıdır*. Bu, mahiyeti gereği deynin, tayinle taayyüne elverişli olmamasının bir sonucudur. Söz gelimi, müşterek dey-

¹⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 13/9-10; Kâsânî, *Bedâ'î 'u's-şanâ'î*, 7/218-219; Merginânî, *el-Hidâye*, 6/479-480.

nin, henüz kabz gerçekleşmeden alacaklılar arasında taksim edilememesi ve alacaklılardan birinin diğerine/diğerlerine öncelenememesi, onun, tayinle değil ancak kabz ile muayyen hâle dönüşebiliyor olması sebebiyledir. Çünkü yalnızca zimmette bir nitelik/vasıf olarak bulunan ve bu yönüyle hükmî bir varlığı ifade eden deyn, mahiyeti gereği taksime elverişli değildir. *Müşterek deyn*, iki veya daha fazla ortağın, ortaklaşa sahip oldukları bir malı satmaları veya ortak malın bir kimse tarafından helak edilmesi gibi durumlar sonucu açığa çıkan alacaktır. Anlaşılacağı üzere, müşterek deyn, alacaklılardan her birinin aynı hukuki sebebe bağlı olarak alacaklı konumunda bulunmaları hâlinde söz konusu olmaktadır.²⁰ Sözü edilen türden borçlarda borçlunun, alacaklılardan birini önceleyip yalnızca ona ödeme yapması, onun alacağının öncelikli borç, diğerinin/diğerlerinin alacağının ise ertelenen borç olduğu yönünde bir tayinde bulunduğunu göstermektedir. Bu ise borçlunun, zimmetinde sabit olup tayine elverişli olmayan bir hususta tayinde bulunduğunu göstermektedir. İşte sözü edilen bu gerekçeyle Hanefiler, alacağını henüz tahsil etmemiş alacaklının/alacaklıların, diğer alacaklının tahsil ettiği miktara alacağı/alacakları oranında ortak olduğunu belirtmişlerdir.²¹ Sarf akdinde, karşılıklı bedellerin akit meclisinde kabzının, akdin meşruiyeti bakımından zorunlu görülmesi, aynı şekilde, deynin ancak kabzla muayyen hâle gelebiliyor olması gerekçesine dayandırılmaktadır.²² Çünkü yukarıda ifade edildiği üzere altın, gümüş ve tedavüldeki paralar, tayinle taayyüne elverişli olmayıp kabz anına kadar deyn niteliğini korumaktadır.

Ayn ile deyn arasındaki farklılıklardan bir diğeri, *deynin te'cîl ve tahvîle elverişli olmasına karşılık aynın olmamasıdır*. Söz gelimi Hanefî hukuk düşüncesine göre, aynın deyn karşılığı satımı işleminde, satım bedeli olan deynin/semenin ileri bir tarihte tesliminin (te'cîlinin) şart koşulması akdin meşruiyetini etkilemezken, satıma konu aynın ileri bir tarihte tesliminin şart koşul-

²⁰ Kâsânî, *Bedâi u's-şanâi*; 7/523; İbn Mâze, *el-Muḥîṭü'l-Burhânî*, 6/44; Haddâd, *el-Cevheratü'n-neyyira*, 2/11.

²¹ Kâsânî, *Bedâi u's-şanâi*; 7/523; Mergînânî, *el-Hidâye*, 8/453; Haddâd, *el-Cevheratü'n-neyyira*, 2/11.

²² Serahsî, *el-Mebsût*, 12/198; Mergînânî, "el-Hidâye", 7/19; Bâbertî, "el-Înâye", 7/19; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 7/19; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 6/217.

ması akdi fâsid kılmaktadır.²³ Benzer şekilde aynın aynla mübadelesi işleminde (trampa/mukâyede), mübâdeleye konu aynlardan herhangi birinin veya her birinin ileri bir tarihte tesliminin şart koşulması da akdi fâsid kılmaktadır. Burada, ayna karşılık deynin (deyn niteliğindeki malın) satımını ifade eden selem akdinin, sözü edilen hususun dışında kaldığını özellikle belirtmemiz gerekmektedir. Bu husus Hanefî hukuk düşüncesinde, te'cîlin deyne özgülenmiş olup ayn bakımından söz konusu edilemiyor olmasıyla gerekçelendirilmektedir. Çünkü te'cîl, hâlihazırda hâsıl (mevcut) olmayan şeyin tahsiline imkân verme amacına matuf olarak meşru kılınmıştır ve bu da ancak deyn bakımından söz konusu olur. Mevcut ve muayyen olan aynın te'cîli ise, bir taraftan akdin gereğine/muktezasına aykırı düşmesi bir taraftan da *hâsılın tahsîli* anlamı taşıması sebebiyle meşru görülmemiştir.²⁴ Deyne taalluk eden borcun, borçlunun zimmetinden bir başkasının zimmetine havâle edilmesinin meşru görülmesine karşılık, aynı durumun ayna taalluk eden borç bakımından meşru görülmemesi de, bir olgu olarak tahvîlin deyne özgü olup ayn bakımından söz konusu edilemiyor oluşuyla gerekçelendirilmektedir.²⁵

2. İş Akdine İlişkin Hukukî Düzenlemelere Etkisi Bakımından Ayn-Deyn Ayrımı

2.1. İş Akdinin Konusu

Hanefî hukuk düşüncesi açısından iş akdinin konusunun belirlenmesinde ayn-deyn ayrımının hangi düzeyde ve hangi yönüyle belirleyici bir ölçüt işlevi gördüğünün tespit edilebilmesi, öncelikle, menfaatin kaynağı bakımından icâre akdinin kaç kısma ayrıldığına bilinmesine bağlıdır. Hanefî hukuk düşüncesinde menfaatin kaynağı bakımından icâre akdi, *insan menfaati üzerine kurulu icâre akdi* ve *insan menfaati dışında herhangi bir eşya veya hayvan menfaati üzerine kurulu icâre akdi* şeklinde iki kısmı ayrılmaktadır. İnsan

²³ Kâsânî, *Bedâi u'ş-şanâi*; 7/23-24.

²⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/199; Semerkandî, *Tuḥfetü'l-fukahâ*; 1/49; Kâsânî, *Bedâi u'ş-şanâi*; 7/23; Mergînânî, *el-Hidâye*, 6/411; İbn Mâze, *el-Muḥîṭü'l-Burhânî*, 6/404; Bâbertî, *el-İnâye*, 6/411-412.

²⁵ Mergînânî, *el-Hidâye*, 7/221; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 7/222; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 8/7.

menfaati üzerine kurulu icâre akdi, *el-icâre ale-l-a'mâl*; diğeri ise *el-icâre ale'l-menâfi'* şeklinde ifade edilmektedir.²⁶

Bir eşyanın ya da hayvanın menfaatinden belli süreliğine yararlanmayı konu edinen icâre akdinde esas olan, kendisinden menfaat elde edilmesi öngörülen eşya veya hayvanın, akit süresince kiralayanın elinde ve tasarrufunda bulunmasıdır. Dolayısıyla icârenin bu türünde akdin konusu, peyderpey açığa çıkacak olan menfaat değil, *kendisinden menfaat elde edilmesi öngörülen aynın (eşya ya da hayvanın) akit süresince kiralayanın tasarrufu altında bulunmasıdır*. Aynın kiralayana teslim edilip akit süresince onun tasarrufunda kalması, akit süresince açığa çıkması öngörülen menfaat yerine ikame edilmektedir.²⁷ Dolayısıyla, somut olarak menfaatlenme olsun veya olmasın, aynın akit süresince kiralayanın elinde bulunmasıyla, akdin konusu açığa çıkmış olmaktadır. Bu sebeple Hanefî literatürde ayn icâresinde akdin konusunun *ayn* daha doğrusu *aynın teslimi* olduğu, özellikle vurgulanan bir husustur. Belirtmemiz gerekir ki, iş akdi kapsamına girmemesine rağmen icâre akdinin bu türüyle ilgili detaylandırma yapmamız, Hanefî hukukçuların *ayn icâresinin konusu ile ecîr-i hâssla yapılan iş akdinin konusu arasında benzerlik kurmuş olmaları* sebebiyledir.

İnsan menfaati üzerine kurulu icâre akdi (iş akdi), *süre üzerine kurulu insan icâresi* ve *amel üzerine kurulu insan icâresi* şeklinde iki kısma ayrılmaktadır.²⁸ Süre üzerine kurulu insan icâresinde işçi, *ecîr-i hâss*; amel

²⁶ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*; 1/347, 352; Kâsânî, *Bedâ'i u's-şanâ'i*; 5/517. Menfaatin kaynağı bakımından icâre akdinin, *ayn icâresi* ve *insan icâresi* biçimindeki ayrımı için bk. Ali Bardakoğlu, "İcâre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/380.

²⁷ Mergînânî, *el-Hidâye*, 9/69-72; Bâbertî, *el-İnâye*, 9/69. Aynın menfaat yerine ikamesi hakkında "İcâre akdinde akdin menfaat üzerine mi yoksa ayn üzerine mi gerçekleştiği ile ilgili temel iki görüş vardır. Hanefî mezhebinde hâkim görüş akdin menfaatin mahalli olan ayn üzerine gerçekleştiği şeklindedir. Çünkü akidde bir mahallin varlığı şarttır. Burada ise menfaat akdin inşası anında ma'dûm olduğu için akdin mahalli ma'dûm olacaktır. Dolayısıyla ayn, menfaatin yerini alacak ve akid ayn üzerine gerçekleştirilecektir." biçimindeki ifade için bk. Yunus Araz, "İslam Hukuku Açısından Menfaat ve Menfaat İçerikli Bazı Tasarruflar", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 46 (2016/2), 105.

²⁸ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Hanefî el-Kudûrî, *et-Tecrîd (Mevsûatü'l-fikhiyyetü'l-mukârane)* (Kahire: Dârü's-Selâm, 2004), 7/3717; Kâsânî, *Bedâ'i u's-*

üzerine kurulu insan icâresinde ise *ecîr-i müşterek* şeklinde isimlendirilmektedir. Süre üzerine kurulu iş akdinde işçinin (*ecîr-i hâssın*), menfaatini akitte öngörülen süre boyunca işverene tahsis etmesi ve başka kimse için çalışmaması söz konusudur.²⁹ Dolayısıyla *ecîr-i hâssla* yapılan iş akdinin konusu, menfaatin somut biçimde açığa çıkmasından bağımsız olarak, işçinin, kendisini akit süresince akitte öngörülen işi yapmaya hazır hâlde bulundurmasından ibarettir.³⁰ Bu tıpkı, kiraya verilen bir aynın (eşyanın), akit süresince kiralayanın tasarrufu altında bulunması gibidir. İş akdinin bu türünde, akitte öngörülen menfaatin somut olarak açığa çıkmış olup olmaması, akdin konusunun tespiti bakımından belirleyici değildir. Yeter ki işçi, akit süresince kendisini, işi yapmaya hazır biçimde işverenin emir ve denetimine hazır bulundursun. Hanefî hukuk düşüncesinde, *ecîr-i hâssla* yapılan iş akdinde akdin konusunun, tıpkı ayn icâresinde olduğu gibi, işçinin akit süresince kendisini işverenin emrine tahsis etmesinden ibaret olduğu; dolayısıyla *akdin konusunun deyn değil ayn olduğu* özellikle vurgulanma gereği duyulan bir husustur. Çünkü, *ecîr-i hâssla* yapılan iş akdi, ücretin tahakkuku ve tazmin yükümlülüğüne ilişkin düzenlemeler bakımından *ecîr-i müşterekle* yapılan iş akdinden farklılık göstermektedir. Bu farklılıklar ise, hemen tümüyle, *ecîr-i hâssla* yapılan akdin konusunun ayn niteliğinde, *ecîr-i müşterekle* yapılan akdin konusunun ise *deyn* niteliğinde oluşuyla temellendirilmektedir.³¹

Amel üzerine kurulu iş akdinde ise akdin konusu, işçinin menfaatinin belli süreliğine işverene tahsisi değil, süre ve tahsis/özüleme unsurundan bağımsız olarak *belli bir işin yapılmasıdır*. Teknik ifadesiyle *ecîr-i müşterekle* yapılan iş akdinde akdin konusu, *zimmette sabit olan bir amel* daha doğrusu

şanâ'î, 5/552; İbn Mâze, *el-Muḥîṭü'l-Burhânî*, 7/586; Muhammed b. Huseyn b. Ali el-Kâdirî el-Hanefî et-Tûrî, *Tekmiletü'l- el-Baḥrû'r-râ'ik*, *el-Baḥrû'r-râ'ik* in devamında 7. 8. ve 9. Ciltler (Beirut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 8/47.

²⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 15/13; İbn Mâze, *el-Muḥîṭü'l-Burhânî*, 7/586; Haddâd, *el-Cevheratü'n-neyyira*, 1/584; Tûrî, *Tekmile*, 8/47; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muḥtâr*, 9/95.

³⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 15/105; İbn Mâze, *el-Muḥîṭü'l-Burhânî*, 7/587; Muhammed b. Ali b. Abdîrahmân b. Muhammed el-Haskefî, *ed-Dürrü'l-muḥtâr şerhu Tenvîri'l-ebşâr* (Beirut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002), 583; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muḥtâr*, 9/95-96.

³¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 15/103-105.

*konusu amel olan bir deydur.*³² Buna göre iş akdinin bu türünde menfaat, akitte öngörülen nitelikte somut olarak açığa çıkmadığı (akitte öngörülen nitelikte amele dönüşmediği) sürece akdin konusu açığa çıkmış olmamaktadır. Hanefî hukuk düşüncesine göre, insan icâresinin bu türüne özgü en belirgin ve ayırt edici özellik, onun, ayn üzerine değil, *zimmette sabit olan amel (deyn) üzerine kurulu olmasıdır*. Esasen Hanefî hukukçuların, bu tür iş akdine özgü hukukî düzenlemeleri, onun, ayn değil zimmette sabit olan amel üzerine kurulu olmasıyla temellendirmeleri bunun açık bir göstergesidir.

2.2. İş Akdi-Tazmin Yükümlülüğü İlişkisi

İş akdinin hangi durumlarda tazmin yükümlülüğü doğuracağı sorunu, işverene ait olup üzerinde işin icra edildiği eşyanın kısmen veya tamamen zarar görmesi ya da çalınması durumunda, işçinin açığa çıkan bu zararı tazminle yükümlü olup olmayacağı sorunudur. Hanefî hukuk düşüncesinde bu sorun, ilki, *zararın açığa çıkış şekli*; ikincisi de *iş akdinin türü* olmak üzere iki hususla bağlantılı olarak ele alınmaktadır. Öncelikle ilk hususu detaylandırmak gerekirse; zararın dört farklı biçimde açığa çıkması söz konusudur. İlk şekle göre zarar, işçinin değil bir başkasının fiiliyle açığa çıkmıştır ve zararın açığa çıkmasında işçinin herhangi bir kusuru bulunmamaktadır. İkinci şekle göre zarar, işçinin değil bir başkasının fiiliyle açığa çıkmıştır fakat bu zararın açığa çıkmasında işçinin kusuru bulunmaktadır. Söz gelimi, işverene ait olup işçinin elinde bulunan malın işçi tarafından gereği gibi muhafaza edilmemesi sebebiyle çalınması bu durumu örneklemektedir. Üçüncü şekle göre zarar, işçinin hukuka aykırı ve kusurlu bir fiili sonucu açığa çıkmıştır. Dördüncü şekle göre ise zarar, işçinin kusursuz bir fiili sonucu açığa çıkmıştır. Hanefî hukuk düşüncesinde sözü edilen her bir zarar türü, *ecîr-i müşterek ile yapılp konusu zimmette sabit bir amel (deyn) olan iş akdi* ile *ecîr-i hâss ile yapılp konusu ayn niteliğinde olan iş akdi* açısından ayrı ayrı ele alınmış ve hükme bağlanmıştır.

Ortak işçinin tazmin yükümlülüğünden başlamak gerekirse; Hanefî hukukçuların bu konuyu, *işçinin fiiliyle değil bir başkası eliyle açığa çıkan zarar ve doğrudan işçinin fiiliyle açığa çıkan zarar çerçevesinde* ele aldıkları

³² Serahsî, *el-Mebsûr*, 15/104, 105; Tûrî, *Tekmile*, 8/48; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, 544; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 9/88.

görülmektedir. Doğrudan işçinin değil bir başkası eliyle açığa çıkan zarar konusunda Ebû Hanîfe, kusur sorumluluğu ilkesini benimsemiştir. Ona göre, işverene ait olup üzerinde akit konusu amelin icra edildiği eşyaya bir başkasının zarar vermesi durumunda ortak işçi bakımından iki durum söz konusudur. Eşyanın gereği gibi muhafaza edilmemesi sebebiyle çalınması örneğinde olduğu gibi, zararın açığa çıkmasında ortak işçinin bir kusuru bulunması hâlinde, kendisi bu zararı tazmin etmekle yükümlü olur. Kendisine kusur olarak nispet edilebilecek bir durumun söz konusu olmaması hâlinde ise, zararı tazminle yükümlü olmaz.³³ Ebû Hanîfe bu yaklaşımını, ortak işçinin elinde bulunan eşyanın emânet hükmünde oluşuyla gerekçelendirmektedir. Çünkü emanetler emaneti elinde bulunduranın kusurlu bir davranışı bulunmaması halinde tazmin edilmemektedir.³⁴ Doğrudan işçinin değil bir başkası eliyle açığa çıkan zarar konusunda Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed ise, büyük bir yangın gibi kaçınılması mümkün olmayan durumlar hariç, ortak işçinin zarar gören eşyayı tazmin etmekle yükümlü olduğu yönünde bir yaklaşım ortaya koymuşlardır.³⁵ Onlar, ortak işçinin yükümlülüğünü, emânet yükümlülüğüne değil, gasp yükümlülüğüne benzetmişlerdir.³⁶ Gasp yükümlülüğü ise, yalnızca ayna değil aynı zamanda zimmete taalluk eden bir yükümlülüktür. Nasıl ki gasp yükümlülüğünde gasp edilen malın aynen iadesinin mümkün olmadığı durumlarda gâsıbın yükümlülüğü zimmette sabit bir yükümlülüğe, daha teknik ifadesiyle ayna bağlı yükümlülüğün zimmette sabit bir yükümlülüğe dönüşüyorsa; aynı şekilde işverene ait olup üzerinde akit konusu amelin icra edileceği eşyanın (aynın), zarar görmesi sebebiyle sahibine tesliminin mümkün olmadığı durumlarda işçinin sorumluluğu, zimmetinde sabit olan tazmin sorumluluğuna dönüşmektedir.

İşverene ait olup üzerinde işin icra edileceği eşyada, *doğrudan ortak işçinin fiiliyle açığa çıkan zararın* tazmini konusunda ise Hanefî hukukçular (İmâm

³³ Kâsânî, *Bedâ'i u'ş-şanâ'i*, 6/54-55; İbn Mâze, *el-Muḥîṭü'l-Burhânî*, 7/586-587; Bağdâdî, *Mecma'u'd-ḍamânât*, 1/100; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muḥtâr*, 9/89.

³⁴ Kâsânî, *Bedâ'i u'ş-şanâ'i*, 6/54; Bağdâdî, *Mecma'u'd-ḍamânât*, 1/100; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, 544-545; Tûrî, *Tekmîle*, 8/48; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muḥtâr*, 9/89.

³⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 7/3641; Kâsânî, *Bedâ'i u'ş-şanâ'i*, 6/54; İbn Mâze, *el-Muḥîṭü'l-Burhânî*, 7/587; Bağdâdî, *Mecma'u'd-ḍamânât*, 1/100; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muḥtâr*, 9/89.

³⁶ Kâsânî, *Bedâ'i u'ş-şanâ'i*, 6/55.

Zufer hariç) kusursuz sorumluluk (zarar sorumluluğu) ilkesini benimsemişlerdir. Daha açık bir ifadeyle zarar, ister ortak işçinin hukuka aykırı ve kusurlu bir davranışı sonucu isterse -hatalı davranışta olduğu gibi- kusursuz bir davranışı sonucu açığa çıkmış olsun, her durumda ortak işçi eşyayı tazmin etmekle yükümlü olur.³⁷ Zararın ortak işçinin fiili sonucu açığa çıkmış olması, kendisinin tazminle yükümlü tutulması için tek başına yeter sebeptir.

Eşya üzerindeki zararın, ortak işçinin kusurlu bir davranışı sonucu açığa çıkması durumunda, kendisinin zararı tazminle yükümlü olacağı açık ve anlaşılır bir husustur. Zira emanet akitlerinde kusur sorumluluğu esastır. Ortak işçinin tazmin yükümlülüğü bakımından esas mesele, kendisine kusur nispet edilemediği durumlarda ortak işçinin, hangi gerekçeyle elinde emanet hükmünde bulunan malı tazmin etmekle yükümlü tutulduğudur. Hanefî hukukçular bu meseleyi, ortak işçi ile yapılan iş sözleşmesinde akdin konusunun, *işçinin zimmetinde sabit bulunan bir amel* yani deyn oluşuyla gerekçelendirmektedirler.³⁸ Onlara göre, zimmette sabit olan şey, tabiatı gereği, gerçekte var olmayıp vasıfları itibariyle bilinebilen soyut bir şeydir. Kişinin zimmetinde soyut bir vasıftan ibaret bulunan şeyin, ayıplı (zarar verici) olması tasavvur edilemez. Bu husus göz önüne alındığında, zimmette sabit olan amel, tabiatı gereği, akit esnasında nitelikleri belirtilen amel dışında bir başka ameli içermez. Buna göre ortak işçi ile yapılan iş akdinde akdin konusu, akit esnasında belirtilen niteliklere uygun biçimde açığa çıkan amelden ibaret olup zararlı ameli içermemektedir. Bu tıpkı, deynin satıma konu edildiği selem akdi gibidir. Nasıl ki selem akdinde, akit konusu mal ayıplı malı içermemekte ve ancak akitte öngörülen nitelikte bir malın müşteriye teslimi durumunda akdin konusu açığa çıkmış sayılmakta ise,³⁹ aynı şekilde, ortak işçinin ameli, zarar verici ameli içermemektedir.⁴⁰

³⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 7/3647; Kâsânî, *Bedâ'i' u's-şanâ'i'*, 6/56; İbn Mâze, *el-Muḥîṭü'l-Burhânî*, 7/587; Bağdâdî, *Mecma' u'd-ḍamânât*, 1/103; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muḥtâr*, 9/89.

³⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 15/104-105; Mergînânî, *el-Hidâye*, 9/126-127; İbn Mâze, *el-Muḥîṭü'l-Burhânî*, 7/587.

³⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 15/105.

⁴⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 15/105; Kâsânî, *Bedâ'i' u's-şanâ'i'*, 6/57; Mergînânî, *el-Hidâye*, 9/126-127; İbn Mâze, *el-Muḥîṭü'l-Burhânî*, 7/587; Kadızâde, *Netâ'icü'l-efkâr*, 9/128; Şeyhizâde, *Mecma' u'l-enhur*, 546; Tûrî, *Tekmile*, 8/48.

Görüldüğü üzere, ortak işçinin, doğrudan kendi fiili sonucu açığa çıkan zararı tazmin etmekle yükümlü tutulması, fiilin kusurlu olup olmamasından bağımsız olarak, *akdin konusunun işçinin zimmetinde sabit bir amel oluşuyla* temellendirilmektedir. Bu ise, ayn-deyn ayrımının, farklı hukukî düzenlemelere hangi düzeyde kaynaklık ettiğinin somut bir göstergesidir.

Özel işçinin tazmin sorumluluğu, kendisiyle yapılan akdin konusunun ayn niteliğinde görülmesi sebebiyle, ortak işçinin tazmin sorumluluğundan büyük ölçüde farklılık göstermektedir. Özel işçi, doğrudan kendi eliyle değil bir başkası eliyle açığa çıkan zarar bakımından yalnızca kusur sorumluluğuna sahiptir. Buna göre, malın gereği gibi muhafaza edilmemesi sonucu çalınması örneğinde olduğu gibi, zararın açığa çıkmasında özel işçinin kusuru bulunması durumunda kendisi, tazminle yükümlü olur; kusuru bulunmaması durumunda ise tazminle yükümlü olmaz. Çünkü işverene ait olup özel işçi elinde bulunan mal, emânet hükmündedir ve tazmin yükümlülüğü bakımından emânet hükümlerine tabidir.⁴¹

Zararın doğrudan kendi fiili sonucu açığa çıkması durumunda özel işçinin, yalnızca kusur sorumluluğu bulunmaktadır. Buna göre özel işçi, kusurlu fiili sonucu açığa çıkan zararı tazminle yükümlü olur; kusursuz fiili sonucu açığa çıkan zararı ise tazminle yükümlü olmaz.⁴² Özel işçinin tazmin yükümlülüğü ile ortak işçinin tazmin yükümlülüğü arasındaki esas fark, bu noktada açığa çıkmaktadır. Doğrudan kendi fiiliyle açığa çıkan zararın tazmini hususunda ortak işçinin, kusursuz sorumluluğa sahip olduğu yukarıda ifade edilmişti. İşte Hanefî hukukçular, söz konusu farklılığı, ortak işçi ile yapılan iş akdinde akdin konusunun *işçinin zimmetinde sabit olan amel*; buna karşılık özel işçi ile yapılan iş akdinde ise akdin konusunun *ayn* niteliğinde oluşuyla temellendirmektedirler. Hanefîlere göre özel işçi, akit süresince kendisini akitte öngörülen işi yapmaya hazır hâlde bulundurmakla, akdin yükümlülüğünü yerine getirmiş olmaktadır. Çünkü özel işçi ile yapılan iş akdinde akdin konusu, akitte öngörülen menfaatin somut biçimde açığa çıkması değil, işçinin, akit süresince kendisini akitte öngörülen işi yapmaya

⁴¹ Kâsânî, *Bedâ'i u's-şanâ'i*, 6/56.

⁴² Kâsânî, *Bedâ'i u's-şanâ'i*, 6/56; Bâbertî, *el-İnâye*, 9/130; Bağdâdî, *Mecma' u'd-đamânât*, 1/103; Haskefî, *ed-Dürri'l-muhtâr*, 584; Tûrî, *Tekmile*, 8/54.

hazır hâlde bulundurmasından ibarettir. Akdin konusu bu şekilde tespit edilince, işçinin kusurlu bir davranışının olmaması koşuluyla, akit süresince açığa çıkacak amelin/işin, zararlı veya zararsız olmasının tazmin yükümlülüğü bakımından belirleyici bir işlevi bulunmamaktadır. Çünkü akit, işçinin, zararsız iş yapmasını değil, kendisini, akit süresince akitte öngörülen işi yapmaya elverişli bir biçimde işverenin emrinde bulundurmasını konu edinmektedir.⁴³ Görüldüğü üzere, tazmin yükümlülüğü bakımından ortak işçi ile özel işçi arasındaki farklılıklar Hanefî düşüncede, tümüyle akdin konusunun ayn veya deyn niteliğinde oluşuyla temellendirilmektedir.

2.3. İş Akdinde Ücretin Tahakkuku

Hanefî hukuk düşüncesinde işçi lehine ücretin tahakkuku, tümüyle akdin konusuna göre şekillenmektedir. Dolayısıyla ücretin tahakkuku bakımından özel işçiyle yapılan akit ile ortak işçiyle yapılan akit arasında farklılık bulunmaktadır. Yukarıda belirtildiği üzere Hanefîler, özel işçi ile yapılan iş akdinin konusunu, işçinin, akit süresince kendisini akitte öngörülen işi yapmaya hazır hâlde bulundurmasından ibaret görmekte ve özel işçi ile yapılan iş akdini belli bir eşyanın kiraya verilmesine benzetmektedirler. Bu sebeple Hanefîlere göre özel işçi, kendisini akit süresince akitte öngörülen işi yapmaya hazır hâlde bulundurmakla ücrete hak kazanmış olur.⁴⁴ Akitte öngörülen işin somut olarak gerçekleştirilmiş olup olmaması, işçi lehine ücretin tahakkukunu etkilememektedir. Nasıl ki eşya/ayn kiralamada, eşyanın akit süresince kiralayana tahsis edilmesi durumunda, akitte öngörülen süre zarfında kiralayana ister menfaat elde etmiş olsun ister olmasın, akdin konusu gerçekleşmiş ve kiraya veren ücrete hak kazanmış olursa, aynı şekilde özel işçi de öngörülen süre zarfında kendini işverenin emrinde bulundurmak ve menfaatini ona tahsis etmekle ücreti hak etmiş olur. Çünkü iş akdinin bu türünde akdin konusu, zimmette sabit olan bir deyn değil ayndır.

Ortak işçiyle yapılan akdin konusu ise *belli bir işin yapılmasından* ibarettir ki bu Hanefî literatürde amel tabiriyle ifade edilmektedir. İş akdi

⁴³ Serahsî, *el-Mebsût*, 15/105; Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, 583; Tûrî, *Tekmile*, 8/53-54.

⁴⁴ Kudûrî, *et-Tecrid*, 7/3648; Serahsî, *el-Mebsût*, 15/103; Kâsânî, *Bedâ'î u's-şanâ'î*, 6/57; İbn Mâze, *el-Muhtâ'î'l-Burhânî*, 7/586.

bağlamındaki içeriğiyle amel kelimesinin, somut olarak açığa çıkmış iş anlamında kullanıldığı yukarıda belirtilmişti. Buna göre, ortak işçiyle yapılan iş akdinin konusu olan amelin/işin, akitte öngörülen nitelikte açığa çıkmış olması durumunda işçi lehine ücret tahakkuk etmekte; işin tümüyle açığa çıkmamış veya akitte öngörülen nitelikte açığa çıkmamış olması durumunda ise, ücret tahakkuk etmemektedir.⁴⁵ Çünkü ortak işçiyle yapılan akdin konusu, *zimmette sabit belli bir ameldir* ve ancak akitte öngörülen nitelikte somut olarak açığa çıkması durumunda gerçekleşmiş olur.

3. İstisnâ' Akdine İlişkin Düzenlemelere Etkisi Bakımından Ayn-Deyn Ayrımı

3.1. İstisnâ' Akdinin Konusu

Hanefî hukuk düşüncesinde istisnâ' akdiyle ilgili yaklaşım farklılıklarının ilki, onun bir vaat mi yoksa akit mi olduğuna ilişkindir. Hanefî hukuk düşüncesindeki genel yaklaşıma göre istisnâ', başlangıcından itibaren akit niteliği taşımaktadır.⁴⁶ İstisnâ'nın bir akit olduğunu düşünen Hanefî hukukçular, iş akdi, selem akdi ve satım akdine benzerliği sebebiyle, istisnâ'nın, hangi türden bir akit ve konusunun ne olduğu hususunda ise farklı yaklaşımlar ortaya koymuşlardır. Zira istisnâ' akdi, amel/iş içermesi yönüyle iş akdine, akit anında mevcut olmayıp sadece nitelikleri belirlenmiş bir eserin teslimini konu edinmesi yönüyle selem akdine ve sipariş verenin görme muhayyerliğine sahip olması yönüyle de satım akdine benzemektedir. Bu sebeple istisnâ' akit olarak değerlendiren Hanefî hukukçuların üzerinde önemle durdukları husus, akdin konusunun ve türünün ne olduğudur. Bu bağlamda Hanefî literatürde istisnâ', *zimmette sabit olan mebi'in satımı*;⁴⁷ *zimmette sabit olup üzerinde belli bir amelin yapılmasının şart koşulduğu mebi'in satımı*;⁴⁸ *üzerinde belli bir amelin yapılmasının şart olduğu aynın satımı*;⁴⁹ *amelin*

⁴⁵ İbn Mâze, *el-Muhtâ'ül-Burhânî*, 7/586; Bağdâdî, *Mecma'u'd-damânât*, 1/100; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, 544.

⁴⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/139; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i'*, 6/84; Merginânî, *el-Hidâye*, 7/108; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 7/108.

⁴⁷ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i'*, 6/84; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/476.

⁴⁸ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ'*, 1/362; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i'*, 6/84.

⁴⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 15/84.

satımı⁵⁰ ve başlangıcı itibariyle amelin/işin, sonucu itibariyle aynın satımı⁵¹ biçiminde farklı şekillerde tanımlanmıştır.

Söz konusu tanımlar bir arada değerlendirildiğinde, Hanefî hukuk düşüncesinde konusu ve dolayısıyla mahiyeti itibariyle istisnâ'nın, ilki *aynın satımı* ve ikincisi de *sipariş alanın zimmetinde sabit amelin (deynin) satımı* olmak üzere iki farklı şekilde anlaşıldığı görülmektedir. Buradan, konusu ve mahiyeti itibariyle istisnâ'nın kavranmasında en belirleyici ölçütün ayn-deyn ayrımı olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle belirtilmesi gerekmektedir ki, Hanefî düşüncede öne çıkan ve genel kabul gören yaklaşım, istisnâ'ı, *aynın satımından* ibaret gören yaklaşımdır. İstisnâ'ı ortak işçi ile yapılan iş akdine benzeterek akdin konusunu *sipariş alanın zimmetinde sabit bir amelden* ibaret gören yaklaşım ise, Hanefî düşüncede karşılık bulmuş değildir. Çünkü Hanefî hukuk düşüncesinde istisnâ' akdine ilişkin yerleşik hükümlerden biri, *sipariş alan tarafın önceden kendi imal ettiği bir eşyayı veya bizzat kendisi imal etmeyip bir başkasından temin ettiği eşyayı sipariş verene teslim etmesinin câiz olduğu* biçimindedir.⁵² Hanefî literatürde, istisnâ'nın, neden amelin satımı olarak görülemeyeceği konusunda ağırlıklı olarak bu hüküm gerekçe gösterilmektedir. Diğer taraftan ortak işçi ile yapılan iş akdinde akdin konusu, tümüyle amelden/işten ibaret olup üzerinde işin gerçekleştirileceği ayn zaten işverene ait bir ayndır. Dolayısıyla iş akdinin aynın satımıyla ilişkilendirilebilir bir tarafı bulunmamaktadır. Bu sebeple çalışmanın ilerleyen aşamasında, daha işlevsel olacağı düşüncesiyle, *istisnâ'ı aynın satımından ibaret gören yaklaşımın* detaylandırılması uygun görülmüştür. Burada özellikle belirtmemiz gerekir ki, istisnâ'ı, aynın satımından ibaret görmekle Hanefîler istisnâ' ile satım akdi arasında bir benzerlik kurmuş olsalar da, istisnâ'ı tümüyle satım akdine indirgemiş değildirler. Onlar arasındaki benzerlik, konularının deyn olmamasıyla sınırlıdır.

Yukarıda geçtiği üzere, istisnâ'nın aynın satımından ibaret görüldüğü tanımlar arasında farklar bulunmaktadır. Onlardan kiminde istisnâ', *zimmette*

⁵⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/139; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 7/109; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 6/284.

⁵¹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 7/109; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 6/284; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/475.

⁵² Serahsî, *el-Mebsût*, 12/139; Mergînânî, *el-Hidâye*, 7/109; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 6/284.

sabit bir aynın satımı; kiminde zimmette sabit olup üzerinde belli bir amelin yapılmasının şart koşulduğu aynın satımı; kiminde ise zimmette sabit olma ve üzerinde belli bir amelin gerçekleştirilmesi kaydı olmaksızın aynın satımı biçiminde tanımlanmıştır. Anlaşılabacağı üzere tanımlar arasındaki farklar, satıma konu aynın zimmette sabit olup olmama ve üzerinde amel icra edilip edilmeme yönlerinden açığa çıkmaktadır. Ancak, her ne kadar kimi tanımlarda satıma konu aynın zimmette sabit oluşu kiminde de amelin şart oluşu tanıma dâhil edilmiş olsa da, bu durum pratikte bir farklılık açığa çıkarmamakta ve Hanefî düşüncedeki genel yaklaşımda istisnâ', tıpkı satım akdinde olduğu gibi, aynın satımından ibaret görülmektedir. Aynın satımı biçimindeki tanıma, zimmette sabit olma ve amel şartını ilave edenler de dâhil olmak üzere, Hanefî hukukçuların yegâne uğraşı, istisnâ'ın, selem ve ortak işçi ile yapılan iş akdinden farklılığını, buna karşılık aynın satımını konu edinen satım akdine (bey') benzerliğini ortaya koymak olmuştur. Çünkü selem ve ortak işçi ile yapılan iş akdinde akdin konusu deyndir. Dolayısıyla Hanefîlerin yegâne uğraşı, istisnâ'ın, deynin değil aynın satımından ibaret olduğunu temellendirmekten ibarettir.

Gerçekte sipariş alanın zimmetindeki bir malın/deynin (ma'dûmun) satımı olmasına rağmen, istisnâ'ın, hangi gerekçeyle aynın satımı olarak görüldüğü sorusu, bu yaklaşım biçiminin kavranabilmesi bakımından oldukça önemlidir. Belirtmemiz gerekir ki; bu yaklaşım biçimi, istisnâ' ile selem arasında, konuları bakımından bir mahiyet farkının bulunması sebebiyle değil, İmâm Muhammed'in sipariş veren tarafa, görmediği bir şeyi satın almış olması gerekçesiyle görme muhayyerliği hakkı tanıyan yaklaşımına⁵³ bağlı olarak açığa çıkmıştır. Şöyle ki, görme muhayyerliği ancak konusu ayn olan akitler bakımından söz konusudur.⁵⁴ Selemde olduğu gibi, konusu deyn olan akitlerde ise görme muhayyerliği söz konusu değildir.⁵⁵ Bu, deynin, hakikatte mevcut olmayıp zimmette hükmî bir mal oluşunun doğal sonucudur. Çünkü zimmette olan mal, zimmette olduğu sürece sadece vasıfları itibarıyla

⁵³ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/139; Kâsânî, *Bedâ'i 'u's-şanâ'i'*, 6/84; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 7/108.

⁵⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/139; Kâsânî, *Bedâ'i 'u's-şanâ'i'*, 6/84; İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 6/45.

⁵⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 15/85; İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 6/45.

bilinebilen soyut bir maldır. Zimmetteki hükmî malın, ya belirlenen niteliklere uygun ya da onlarla uyumsuz biçimde hakikî mal özelliği kazanması söz konusudur. Belirlenen vasıflarla uyumsuz biçimde hakiki varlık kazanması, onun, ayıplı mal olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla, konusu deyn olan akitler bakımından görme değil, ayıp muhayyerliği söz konusudur. İşte Hanefî düşünceye göre, İmam Muhammed'in sipariş veren taraf için ayıp değil görme muhayyerliğini öngörmüş olması, istisnâ'nın, konusu deyn değil, ayn olan bir akit olduğunu göstermektedir.

İstisnâ'ı, deynin değil, satım akdine benzeterek aynın satımı olarak görmeye Hanefîler, istisnâ'da semenin peşin olma zorunluluğunun bulunmamasını da meşru bir zemine oturtmuş olmaktadır. Şöyle ki, selemde olduğu gibi, deynin satımında semenin peşin olma zorunluluğu bulunmaktadır. Çünkü İslam hukukunda deynin deyn karşılığı satımı, ilkesel olarak meşru görülmemiştir.⁵⁶ İstisnâ' akdinin, aynın satımı olarak değil de, deynin satımı olarak görülmesi durumunda ise *deynin deyn karşılığında satışı*na cevaz verilmiş olmaktadır. Hâlbuki istisnâ' akdinin meşruiyeti bakımından semenin peşin olma zorunluluğu bulunmamaktadır. Bu sebeple istisnâ' akdi, deynin satımı olarak değil, aynın satımı olarak değerlendirilmek durumundadır.

İstisnâ' akdinin konusu bakımından izaha muhtaç bir diğer husus ise, kimi tanımlarda geçen amel şartının nasıl anlaşılması gerektiğidir. Hatırlanacağı üzere kimi Hanefîler istisnâ'ı, *üzerinde belli bir amelin yapılmasının şart koşulduğu aynın satımı* biçiminde tanımlamaktadırlar. Serahsî de istisnâ'ı bu şekilde tanımlayanlar arasında yer almaktadır. Hâlbuki Hanefî hukuk düşüncesinde *sipariş alan tarafın önceden kendi imal ettiği bir eşyayı veya bizzat kendisi imal etmeyip bir başkasından temin ettiği eşyayı sipariş verene teslim etmesinin câiz olduğu*⁵⁷ şeklindeki hüküm yerleşik bir hükümdür. Görünürde çelişik bir durum olarak değerlendirilmeye elverişli bu hususu Serahsî, tanımında yer alan amel şartının, sipariş alan tarafa akit sonrası iş yapma zorunluluğu yükleyen değil, akde konu aynın niteliklerini belirleme amacı taşıyan türden bir şart olduğu şeklinde izah etmektedir. Buna göre akde konu

⁵⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/127; Kâsânî, *Bedâ'i u'ş-şanâ'i*, 7/113-114.

⁵⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/139; Merginânî, *el-Hidâye*, 7/109.

ayn üzerinde hangi nitelikle bir amelin/işin gerçekleştirileceği belirlenince gerçekte aynın nitelikleri belirlenmiş olmaktadır. Dolayısıyla tanımda geçen amel şartı, sipariş alan kimsenin, akit sonrası iş yapma yükümlülüğünü değil sipariş verene hangi nitelikle bir eser/eşya teslim etmesi gerektiğini belirtmektedir.⁵⁸

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse; istisnâ' akdinin mahiyeti ve konusu hakkında Hanefî hukuk düşüncesinde açığa çıkan yaklaşım farklılıklarının hemen tümüyle ayn-deyn ayırımına göre şekillendiği ve benimsenen yaklaşımın da mahiyet analizi yapılarak değil mezhepte yerleşik mevcut hükümlerden hareketle temellendirildiği görülmektedir.

3.2. İstisnâ' Akdinin Bağlayıcılığı

Klasik Hanefî hukuk düşüncesinde istisnâ' akdinin bağlayıcılığı, tümüyle, akdin konusunun deyn değil ayn oluşuyla ilişkilendirilerek ele alınmıştır. Bu sebeple bağlayıcılığı bakımından istisnâ' akdi, selem akdine değil, akdin taraflarından her birinin şart muhayyerliğine sahip olduğu satım akdine ve ayrıca müşterinin görme muhayyerliğinin bulunduğu satım akdine benzetilmiştir.

Klasik Hanefî hukuk düşüncesinde istisnâ' akdinin bağlayıcılığı, akdin kuruluşundan akde konu malın imal edilip teslimi anına kadar geçen süreç dikkate alınarak üç aşamada ele alınmıştır. İlk aşamayı, akde konu malın henüz imal edilmemiş olduğu aşama temsil etmektedir. Hanefîlere göre sözü edilen aşamada akit her iki taraf bakımından bağlayıcı değildir ve dolayısıyla her iki tarafın da akdi feshetme yetkisi bulunmaktadır. Bu tıpkı, her iki tarafın muhayyerlik hakkının bulunduğu satım akdi gibidir.⁵⁹ Bu yaklaşım Hanefî düşüncede genel kabul gören yaklaşım olup klasik kaynaklarda bu hususta bir ihtilaf zikredilmemektedir.

İkinci aşamayı, akde konu malın imal edilip henüz sipariş veren tarafından görülmemiş olduğu aşama temsil etmektedir. Bu aşamada mal imal edilmiş fakat henüz sipariş eden kimse tarafından görülmemiştir.

⁵⁸ Serahsî, *el-Mebsû't*, 12/139. Benzer izah biçimi için ayrıca bk. Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, 3/150.

⁵⁹ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i'*, 6/87; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/475.

Hanefilere göre, tıpkı ilk aşamada olduğu gibi, bu aşamada da *istisnâ'* akdi her iki taraf açısından bağlayıcı değildir. Bu aşamada sipariş edenin akdi feshetme hakkı olduğu gibi sipariş alanın da fesih hakkı vardır. Öyle ki bu aşamada sipariş alan tarafın imal ettiği malı bir başkasına satması hukuken geçerlidir.⁶⁰ Çünkü bu aşamada sipariş veren taraf imal edilen malı henüz görmemiş ve dolayısıyla mal üzerinde hakkı taayyün etmemiştir.⁶¹ Klasik Hanefî kaynaklarda bu hususta da herhangi bir görüş farklılığı nakledilmemiştir. *İstisnâ'* akdini, *aynın satımı* olarak tanımlayanlar da dâhil olmak üzere, Hanefî hukukçuların, sipariş alan tarafın imal ettiği malı bir başkasına satmasının hukuken geçerli oluşunu, *sipariş veren taraf imal edilen malı henüz görmemiş ve dolayısıyla mal üzerinde hakkı taayyün etmemiştir* biçiminde gerekçelendirmeleri, burada özellikle belirtilmesi gereken bir husustur. Zira akdin konusunun ayn olduğu durumlarda taayyünün bulunmaması söz konusu değildir. Çünkü taayyün olmadan aynın varlığı söz konusu değildir. Burada, bir taraftan akdin aynın satımı olarak görülmesi bir taraftan da sipariş veren taraf görmediği sürece siparişe konu malın taayyün etmeyeceğinin düşünülmesi, bir yorum olarak söylemek gerekirse, izah gücünü barındıran bir durumdur.

İstisnâ' akdinin bağlayıcılığı konusunda üçüncü aşamayı ise, imali tamamlanan malın sipariş veren tarafından görüldüğü aşama temsil etmektedir. Bu aşamada mal, imali tamamlanıp teslim hazır hâle getirilmiş ve alıcısı tarafından görülmüştür. *İstisnâ'* akdinin bağlayıcılığı ile konusu ve dolayısıyla ayn-deyn ayrımı arasındaki ilişkilendirme, esas olarak bu aşamada açığa çıkmaktadır. Meselenin özünü, sipariş eden tarafın malı gördükten sonra muhayyerlik hakkının bulunup bulunmadığı hususu oluşturmaktadır. *İstisnâ'* akdinin, *aynın satımı* biçiminde tanımlanmasının bir sonucu olarak, sözü edilen durumda sipariş edenin akdi feshetme hakkı bulunmakta; buna karşılık sipariş alan tarafın ise, fesih hakkı bulunmamaktadır.⁶² Sipariş alanın akde konu malı akitte öngörülen nitelikte imal etmiş olması bu durumu değiştirmemektedir. Çünkü sipariş eden, görmediği bir malı satın almıştır ve

⁶⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/139; Kâsânî, *Bedâ'i' u's-şanâ'i'*, 6/87; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 7/475.

⁶¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/139; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 6/285.

⁶² Serahsî, *el-Mebsût*, 12/139; Kâsânî, *Bedâ'i' u's-şanâ'i'*, 6/87; Merginânî, *el-Hidâye*, 7/109.

görülmeden satın alınan mallarda ise alıcının görme muhayyerliği hakkı vardır.⁶³ Dolayısıyla malı gördüğünde, onu alma veya akdi feshetme hakkı bulunmaktadır. Satıcının akdi feshetme hakkının bulunmaması ise, malın alıcı lehine taayyün etmiş olması sebebiyledir. Çünkü alıcı tarafından görülüp kabul edilmekle mal, onun lehine taayyün etmiş (muayyen hâle gelmiş) olmaktadır.⁶⁴ Hanefî düşüncede ağırlıklı yaklaşımı temsil eden bu görüş, kaynaklarda Ebû Hanîfe ve İmâm Muhammed'e nispet edilmektedir. Görüldüğü üzere bu yaklaşım biçiminde sipariş verene görme muhayyerliği hakkının tanınması, tümüyle *akdin konusunun deyn değil ayn oluşuyla* ilişkilendirilmektedir.

Hanefî kaynaklarda Ebû Yûsuf'a nispet edilen yaklaşıma göre, malın akitte öngörülen nitelikte imal edilmiş olması durumunda sipariş verenin malı alması zorunludur. Sipariş edenin muhayyerlik hakkının bulunması, ancak malın ayıplı (akitte öngörülen niteliklere uygun olmayan) biçimde imal edilmesi durumunda söz konusudur. Dolayısıyla sipariş eden taraf, görme muhayyerliği değil ancak ayıp muhayyerliği sebebiyle akdi feshetme hakkına sahiptir. Belirtmemiz gerekir ki Ebû Yûsuf'un bu yaklaşımı Hanefî kaynakların çoğunda, sipariş veren tarafın akitte öngörülen nitelikte imal edilmiş malı alıp almama hususunda muhayyer bırakılmasının, sipariş alan taraf aleyhine bir sonuç doğurduğu gerekçesine dayandırılmaktadır.⁶⁵ Semerkandî'ye göre ise, Ebû Yûsuf'un söz konusu yaklaşımı, onun istisnâ'ı, tıpkı selem akdinde olduğu gibi, aynın değil zimmette sabit mebî'in (deyn hükmündeki mebî'in) satımı olarak görmesinin bir sonucudur.⁶⁶

İstisnâ' akdinin bağlayıcılığı konusunda son olarak belirtmek gerekir ki; Mecelle'nin 392. maddesinde, istisnâ' akdinin, kuruluşundan itibaren her iki taraf için de bağlayıcı olduğu; ancak siparişe konu malın akitte öngörülen niteliklere uygun imal edilmemiş olması durumunda sipariş verenin

⁶³ Serahsî, *el-Mebsûât*, 12/139; Kâsânî, *Bedâ'i' u's-şanâ'i'*, 6/87; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'îk*, 6/285.

⁶⁴ Serahsî, *el-Mebsûât*, 12/139; Mergînânî, *el-Hidâye*, 7/109; Bâbertî, *el-İnâye*, 7/109; Şeyhizâde, *Mecma'u'l-enhur*, 3/150.

⁶⁵ Serahsî, *el-Mebsûât*, 12/139; Kâsânî, *Bedâ'i' u's-şanâ'i'*, 6/88; Mergînânî, *el-Hidâye*, 7/109; Bâbertî, *el-İnâye*, 7/109.

⁶⁶ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*; 1/363.

muhayyerlik (ayıp muhayyerliği) hakkının bulunduğu⁶⁷ ifade edilmiştir. Günümüzde ise, ağırlıklı olarak Mecelle'de çizilen çerçevede benimsenmektedir.⁶⁸

Sonuç

Borçlar hukukuna ilişkin düzenlemeler bakımından Hanefî hukuk düşüncesi incelendiğinde, ayn-deyn ayırımına şekillendirici bir işlev yüklediği görülmektedir. Be sebeple Hanefî mezhebinin borçlar hukukuna ilişkin düzenlemelerinin kavranabilmesi, belli ölçüde, kavramsal içerikleri ve ayırt edici yönleriyle ayn ve deynin bilinmesine bağlıdır. Ayn ve deynin, teknik içerikleriyle kavranabilmesi de, maddi varlığından soyutlanıp zimmette bulunmaya ve tayinle taayyüne elverişli olup olmama nitelikleri yönüyle mal türlerinin bilinmesine bağlıdır. Buna göre bir borç ilişkisinde deyn, tayinle taayyüne elverişli olmayan mallar (altın, gümüş ve para) bakımından, *gerçekte var olmayıp yalnızca borçlunun zimmetinde bulunan malı* ya da *gerçekte borçlunun elinde var olup henüz alacaklıya teslimi gerçekleşmemiş malı* ifade etmektedir. Mislî olmaları yönüyle altın, gümüş ve paraya, tayinle taayyüne elverişli olmaları yönüyle kıyemî mallara benzeyen mislî mallar bakımından deyn, ilk olarak, *gerçekte var olmayıp yalnızca borçlunun zimmetinde bulunan mislî malı*; ikinci olarak ise, *gerçekte küme hâlde mevcut fakat henüz ferden tayin edilip müşahhas hâle getirilmemiş mislî malı* ifade etmektedir. Maddî varlığından soyutlanıp zimmette bulunmaya elverişli olmaması sebebiyle, kıyemî malın, deynle ilişkilendirilmesi söz konusu değildir. Ayn, kıyemî mallar bakımından, *mevcut kıyemî malı*; küme hâlde bulunan mislî mallar bakımından *benzerlerinden ayırıştırılarak ferden muayyen/müşahhas hâle getirilmiş malı*; altın, gümüş ve para bakımından ise, *alacaklıya teslimi gerçekleştirilmiş altın, gümüş ve parayı* temsil etmektedir.

Ayn-deyn ayırımının hukukî düzenlemeler bakımından öne çıkan sonuçlarından biri, ayn ile kusur sorumluluğu ve deyn ile de kusursuz sorumluluk arasında bir ilişki kurulmuş olmasıdır. Bu, helak ve zarar

⁶⁷ Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003), 1/424.

⁶⁸ Hamza Aktan, "İstisnâ'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/395-396.

olgularının ayn bakımından tasavvur edilebiliyor olmasına karşılık deyn bakımından tasavvur edilemiyor oluşunun bir sonucudur. Çünkü söz konusu olgular hükmi değil hakikî varlığı olan şeyler bakımından tasavvur edilebilmektedir. Âriyet akdinde âriyet alanın sorumluluğunun kusur sorumluluğuyla sınırlı olmasına karşılık karz akdinde karz alanın her durumda akde konu malı sahibine iade etme yükümlülüğünün bulunması, akdin konusunun âriyette ayn, karzda ise deyn olmasının bir sonucudur. Benzer şekilde ecîr-i hâss ile yapılan iş akdinde işçinin sorumluluğunun kusur sorumluluğuyla sınırlı olmasına karşılık ecîr-i müşterekle yapılan iş akdinde işçinin sorumluluğunun kusursuz sorumluluğu da kapsamı, ilk durumda akdin konusunun ayn, ikinci durumda ise deyn olarak değerlendirilmesi sebebiyledir.

Aynın tayinle taayyün ediyor olmasına karşılık deynin ancak kabz ile taayyün ediyor olması da hukukî düzenlemeler bakımından oldukça önemli sonuçlar açığa çıkarmaktadır. Aynı hukukî sebebe bağlı olarak ortak alacaklı konumunda bulunan kişilerden herhangi biri öncelenerek yalnızca kendisine ödeme yapılamaması (müşterek deynin taksim edilememesi), şayet yapılmış ise tahsil edilen miktarın bütün alacaklıların ortak malı olarak görülmesi; tayinle taayyüne elverişli olmayan malların birbirleriyle mübâdelelerinde akit anında karşılıklı kabzın bir meşruiyet koşulu olarak ileri sürülmesi, ayn ile deyn arasındaki söz konusu farklılığın önemli hukukî sonuçları arasında yer almaktadır. Ayn-deyn ayrımının bir diğer önemli sonucu, te'cîl ve tahvîlin deyne özgülenmiş olmasıdır. Aynın aynla ya da aynın deynle mübâdelesinde ayn için te'cîlin şart koşulmasının akdi geçersiz kılacağı yönündeki hüküm, sözü edilen durumun bir sonucudur.

Kaynakça

- Aktan, Hamza. "İstisnâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/393-396. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Ali Haydar Efendi. *Dürrü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. 4 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003.
- Araz, Yunus. "İslam Hukuku Açısından Menfaat ve Menfaat İçerikli Bazı Tasarruflar". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 46 (2016/2), 81-129.

- Aybakan, Bilal. *İslam Hukukunda Borçların İfası*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.
- Aydın, M. Akif. "Deyn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/266-268. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahimûd b. Ahmed er-Rûmî el-Mısırî. *el-İnâye şerhu'l-Hidâye* (İbnü'l-Hümâm'ın *Fethu'l-ğadîr*'i ile birlikte). 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2003.
- Bağdâdî, Ebû Muhammed b. Gânim b. Muhammed el-Bağdâdî, *Mecma'u'd-ğamânât fi mezhebi'l-İmâmî'l-A'zam Ebî Ĥanîfe en-Nu'mân*. 2 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 1999.
- Bardakoğlu, Ali. "İcâre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/379-388. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı Fikhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.
- Boyalık, Şeyma. *İslam Hukukunda Cins Borçları*. İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Haddâd, Ebû Bekr Alî b. Muhammed. *el-Cevheratü'n-neyyira şerhu Muhtaşari'l-Kudûrî fi furû'l-hanefiyye*. 2 Cilt. Thk. İlyas Kaplan. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006.
- Haskefî, Muhammed b. Alî b. Abdîrahmân b. Muhammed. *ed-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebşâr*. 1. Baskı. Thk. Abdulmun'im Halîl İbrâhîm. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 10 Cilt. Thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Alî Muhammed Muavvid. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003.
- İbn Mâze, Burhânuddîd Ebu'l-Ma'âlî Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî. *el-Muhtârü'l-Burhânî fi'l-fıkhi'n-Nu'mânî*. 9 cilt. Thk. Abdülkerîm Sâmi el-Cündî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Nüceym, Zeynuddîn b. İbrâhîm b. Muhammed. *el-Bahrü'r-râ'ik şerhu Kenzi'd-değâ'ik*. 9 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.

- İbnü'l-Hümâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethu'l-kadîr*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2003.
- Kadzâde, Ahmed Şemseddin. *Netâ'icü'l-efkâr fi keşfi'r-rumûz ve'l-esrâr (Fethu'l-kadîr'in devamında 8. 9. ve 10. Ciltler)*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2003.
- Kara, Yakup. "İslam Hukukunda Deyn'in Deyn Karşılığı Satımı". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (Ekim 2012), 389-416.
- Karaman, Hayreddin. "Ayn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/257-258. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'î'u's-şanâ'î fi tertîbi's-şerâ'î*. 10 cilt. Thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Alî Muhammed Muavvîd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.
- Kudûrî, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Hanefî. *et-Tecrîd (Mevsûatü'l-fikhuyyetü'l-mukârane)*. 12 Cilt. Thk. Muhammed Ahmed Sirâc-Alî Cum'a Muhammed. Kahire: Dâru's-Selâm, 2004.
- Merginânî, Burhânuddîn Ebu'l-Hasen Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî (İbnü'l-Hümâm'ın Fethu'l-Kadîr'i ile birlikte)*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2003.
- Semerkindî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Tuhfetü'l-fukahâ'*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Şeyhîzâde, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman. *Mecma'u'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur ve maahû ed-Dürri'l-müntekâ*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1998.
- Tûrî, Muhammed b. Huseyn b. Alî el-Kâdirî el-Hanefî. *Tekmiletü'l-el-Bahrü'r-râ'ik*. 3 Cilt (*el-Bahrü'r-râ'ik*'in devamında 7. 8. ve 9. ciltler). Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.

Üsmendî, Ebü'l-Feth Alâüddîn Muhammed b. Abdilhamîd b. Hüseyin es-Semerkandî. *Ṭarîkatü'l-hilâf beyne'l-e'immeti'l-eslâf*. Thk. Muhammed Zekî Abdülber. Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 2. Basım, 2007.



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2022, c. 8, s. 1: 321-350

İbâzî Tefsirlerde İ'câzü'l-Kur'an I'jâz al-Qur'an in İbâzî's Tafsirs

Fatih ALTUN

Doktora Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı. PhD
Student, Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Tafsir,
Sakarya/ Turkey. fatihaltun25@windowslive.com.

ORCID: 0000-0002-8067-8000

Gökhan ATMACA

Doç. Dr., Öğr. Üyesi Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri,
Tefsir Anabilim Dalı Associate professor, Sakarya University, Faculty of Theology,
Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir

Sakarya, Turkey

gatmaca@sakarya.edu.tr

ORCID: 0000-0002-8672-3810

DOI: 10.47424/tasavvur.1085043

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 09 Mart / March 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 11 Mayıs / May 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Altun, Fatih - Atmaca, Gökhan. "İbâzî Tefsirlerde İ'câzü'l-Kur'an".

Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi 8 / 1 (Haziran 2022): 321-350.

<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1085043>

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz*

İslam alimleri; Kur'an'ın evrenselliğini, erişilmez üstünlüğünü ve ilahî kelimeler olduğunu ifade eden İ'câzü'l-Kur'an üzerinde önemle durmuşlar, yetiştikleri ortam ve ilmi birikimleriyle Kur'an'ın İ'câzını anlamaya çalışmışlardır. Bu konuda, İslam tarihinin erken döneminde teşekkül eden ve günümüzde varlığını devam ettiren İbâziyye mezhebine mensup müfessirler de çaba göstermişlerdir. Bu makalede İbâzî müfessirlerin İ'câzü'l-Kur'an'a yaklaşımlarının incelenmesi hedeflenmiştir. Bununla birlikte İbâzî tefsirlerde ve bazı Sünnî kaynaklarda İ'câz, mucize ve tehdîdin neler olduğu tespit edilmeye çalışılmış ve bu iki ekolün görüşlerinin kıyaslanması amaçlanmıştır. Araştırmanın sonucunda İbâzî müfessirlerin Kur'an'ın metin ve muhtevasıyla tehdîde bulunduğu, benzerinin meydana getirilemeyeceği ve kıyamete kadar geçerli bir mucize olduğu hususunda aynı kanaati taşıdıkları anlaşılmıştır. Ayrıca İbâzî müfessirlerle Sünnî âlimlerin İ'câzü'l-Kur'an'a bakış açılarının benzer olduğu görülmüştür. Bunun istisnası, İbâzî müfessirlerden Etfafeyiş'in tehdî ile halku'l-Kur'an arasında kurduğu ilişkidir. İbâzî ve Sünnî alimlerin görüşlerindeki benzerliğin çokluğu, İ'câzü'l-Kur'an'a tenzihi bir anlayışla yaklaşımları ve tefsir kaynaklarının aynı olmasıyla; görüşlerindeki farklılığın sebebi ise mezhebi düşüncenin etkisiyle açıklanabilir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, İ'câzü'l-Kur'an, İbâziyye, Ehl-i sünnet, Tehdî.

Abstract

Islamic scholars have specially focused on İ'jâz al-Qur'an, which expresses the universality of the Qur'an, its inaccessible superiority and the divine character and they tried to understand İ'jâz al-Qur'an within the environment they grew up and with the knowledge they have. Some of the scholars who are trying to understand are the commentators belonging to the İbâziyya sect,

* Bu makale, Gökhan Atmaca danışmanlığında yazımı devam eden "İbâzî Tefsirlerde Kur'an İlimlerinin Genel Tahlili" adlı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. This article has been prepared on the basis of the doctoral dissertation titled "General Analysis of the Sciences of the Qur'an in İbâzî Tafseers" under the supervision of Gökhan Atmaca.

which was formed in the early period of Islamic history and continues to exist today. In this article, it is aimed to examine the approaches of Ibāzī commentators to i'jāz al-Qur'an. In addition, the purpose of the study is to determine i'jāz, miracle and tahaddī in Ibāzī tafseers and in some Sunnī sources and to prepare the ground for the comparison of the views of both thought systems on these issues. As a result of the research, it has been understood that Ibāzī commentators have the same opinion that the Qur'an has challenged with its text and content, nothing like it will ever be created and that it is a valid miracle until the Day of Judgment. Moreover, it has been seen that the Ibāzī commentators and Sunni scholars have similar perspectives on i'jāz al-Qur'an. The exception to this is the relationship established by Ettafeyyish, one of the Ibāzī commentators, between tahaddī and the creation of the Qur'an. The reason for the difference in their views can be explained by the influence of sectarian thought and similarity between the views of Ibazi and Sunni scholars, can be explained by their approach to the i'jāz al-Qur'an with a transcendentalist (tanzihī) understanding and the by fact that their tafseer sources are the same.

Keywords: Tafsir (Interpretation), I'jāz al-Qur'an, Ibāziyya, Ahl-i Sunnah, Challenge.

Giriş

Allah, insanlık tarihi boyunca onları doğru yola ulaştırma amacıyla peygamberler göndermiştir. Peygamberler, kendilerinin ilahî bir vazifeye görevlendirildiklerini ispat etmek için çeşitli mûcizeler göstermişlerdir. Genellikle bu mûcizeler, gönderildikleri toplumlar tarafından yaygın olan konularla ilgili olmuştur. Örneğin sihrin yaygın olduğu bir dönemde Hz. Musa'nın asası, yılanı dönüştürerek sihirbazları mağlup etmiş; tıbbın ilerlediği bir zamanda Hz. İsa, körleri ve sakatları iyileştirmiş, ölüleri diriltmiştir. Bunlar duyulara hitap eden hissî mûcizelerdir. Bu sebeple geçmiş peygamberlerin mûcizeleri evrensel olmamış, zamanlarındaki insanlarla sınırlı kalmıştır. Kendine has üslubu, belâgatı ve muhtevasıyla diğer kitaplardan ayrılan Hz. Muhammed'in Kur'an mûcizesi, sürekli ve aklîdir. Arapçanın nazım-nesir, belâgat ve edebiyat açısından en parlak dönemini yaşadığı bir zamanda Kur'an, bu alanlarda onların

çok üstünde olduğunu ortaya koymuş, belâgat ve fesahatıyla meşhur edebiyatçılara, söz ustalarına meydan okumuştur.

Kur'an'ın hangi yönlerden meydan okuduğu ise âlimler tarafından farklı algılanmıştır. Bazıları Kur'an'ın lafzını esas alıp nazmını, fesahatını, belâgatını; bazıları manasını esas alıp muhtevasını ön plana çıkarırken; bazıları da her iki yönünü esas alıp Kur'an i'câzının benzersizliğine vurgu yapmışlardır. İ'câz konusunda söz söyleyenlerin görüşlerinde, yetiştikleri kültürel ortam ve uzmanlık alanları gibi faktörlerin yanı sıra mensup oldukları mezheplerin bakış açıları da etkili olmuştur. Hicrî üçüncü asrın başlarından itibaren tartışmalara konu olan i'câzü'l-Kur'an hakkında daha sonraki asırlarda müstakil eserler telif edilmiş, günümüzde de hem bizzat konuya hem de bu konuda âlimlerin görüşlerine yer veren makaleler kaleme alınmıştır. Kronolojik olarak tarih sahnesine ilk çıkan mezheplerden biri olan İbâziyye'nin yaklaşımı ise incelenmemiştir.

Klasik fırak eserlerinin çoğunda¹, modern araştırmaların² da bir kısmında İbâzîler, Hâricîler'in günümüzde varlığını devam ettiren tek kolu olarak yer almaktadırlar. İbâzî eserler ise Hâricî bir fırka olduklarını kabul eden açıklamalara yer vermemişlerdir.³ Sünnî kaynakların Hâricî, İbâzî kaynakların mu-

¹ Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâil b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî, *Maâkâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-muşallîn*, nşr. Hellmut Ritter (Beyrût: Dâru'n-Neşr, 1426/2005), 102; Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, thk. Muhammed Osman el-Huş (Kahire: Mektebetü İbni Sînâ, 1409/1988), 72; Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Abdülazîz Muhammed el-Vekil (Kahire: Müessesetü'l-Halebî, 1387/1968), 1/115.

² Ethem Ruhi Fırlalı, "İbâziyye" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/256; T. Lewicki, "İbâziyya", *The Encyclopedia of İslâm New Edition*, ed. B. Lewis vd. (Leiden: Brill, 1986), 3/648; Yıldız, Metin. "Kelâmî Görüşleri Bağlamında İbâzîlerin Hâricîliği Meselesi". *Kader* 16/2 (Aralık 2018), 315; Güven Ağırkaya, "İbâzî Tefsirlerde Hâricî İzler (Himyânu'z-Zâd Örneği)", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (Aralık 2019), 581-582.

³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Saîd el-Ezdî el-Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyân*, thk. Seyyide İsmail Kâşif (Umân: Vizâratü't-Türâsî'l-Kavmî ve's-Sekâfeti, 1400/1980), 2/422; Ferhât el-Ca'birî, *el-Bu'dü'l-hadârî li'l-akâdeti'l-İbâziyye* (b.y: Matba'atü'l-Elvâni'l-Hadîse, 1989), 54. İbâzîler, Hâricî ismine karşı çıkmışlardır. Fakat Hâricîlerin fırkalara ayrılmadan önceki zaman dilimini kapsayan kısmı için Hâricî ismini kullananlar da olmuştur. Mesela Eттаfeyyîş, Bakara Süresi üçüncü âyetin tefsirinde Hâricîleri "Ali'nin delaletine hurûc eden kimseler"

hakkime-i ūlâ (Ehl-i İstikâme) dedikleri grubun tahkîme⁴ karşı çıkması ve bir müddet birlikte hareket etmesi, her iki kaynağın ittifak ettiği husustur. İbâzîler'in Hâricîlerle ilişkilendirilmesinin temelinde de bu birliklilik yatmaktadır. Bu makalede i'câzü'l-Kur'an konusunun İbâzî tefsirlerde⁵ ele alınmış biçimi ve Sünnî eserlerle farkının olup olmadığı ortaya konmaya çalışılacak; konu i'câz, tehadî ve i'câz vecihleri başlıkları altında incelenecektir. Tefsirinin mukaddimesinde yaklaşık yüz yirmi sayfa ayırarak sistemli ve detaylı bir şekilde i'câzü'l-Kur'an konusunu ele alan Halîlî'nin görüşlerine ise ağırlık verilecektir.

1. İ'câz ve Mûcize Kavramlarının Anlamı

“Güç yetirememek, bir şeyi yapamamak, öne geçmek, bir şeyin arkası” anlamındaki 'a-ce-ze/ اعجز kelimesinden türetilen i'câz/ اعجاز sözlükte “aciz bırakmak” demektir.⁶ Terim olarak da “Kur'an'ın sahip olduğu dil ve muhteva

olarak nitelendirmekte, Harîcî-İbâzî ayrımı yapmadan tahkîme karşı çıkanları selefleri kabul etmekte ve ilk dönemler için de olsa Hâricî ismini kabul etmektedir. [Ettafeyyîş, *Himyân* (Mektebetü'ş-Şamile İbaziyye, Birinci cildine kitap ve pdf olarak ulaşamadığı için bu kaynaktan gösterilmiştir), 1/65.] Ayrıca Âl-i İmrân yüz altıncı âyetin tefsirinde Hâricîler hakkındaki hadisleri değerlendirerek onlara sahip çıkmaktadır. (Ettafeyyîş, *Himyân*, 4/208-212). Detaylı bilgi bkz. Ağırkaya, “İbâzî Tefsirlerde Hâricî İzler (Himyânü'z-Zâd Örneği)”, 578-602.

⁴ Hz. Ali ile Muâviye arasında gerçekleşen Sıffin Savaşı'nda, savaşın sonlandırılıp halifelik konusunun Kur'an'a göre çözülmesi için hakemlere götürülmesi olayıdır.

⁵ İbâzî tefsirleri genel bir değerlendirme ile kadim ve modern dönem şeklinde sınıflandırmak mümkündür. Kadim dönemden günümüze ulaşan tefsirler şunlardır: Hûd b. Muhakkem, *Tefsîru kitâbillâhi'l-azîz*; Ebu'l-Havârî, *ed-Dirâye ve kenzü'l-gınâye*, Kindî, *Tefsîru'l-müyesser*. Ebu'l-Havârî'nin eseri ahkam âyetleriyle ilgili olduğu için i'câzü'l-Kuran konusuna yer vermemiştir. Detaylı bilgi için bkz. Hatice Teber, *Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî ve Tefsiri* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2014), 114. Kitap veya pdf olarak ulaşabildiğimiz ve çalışmamızda yer verdiğimiz modern tefsirler ise şunlardır: Ettafeyyîş, *Himyân* ve *Teyşîr*; Beyyûz, *fi Rihâbi'l-Kur'ân*; Halîlî, *Cevâhir*; Ka'bâş, *Nefhâtü'r-Rahmân*; Savâfî, *el-İbrîz*. Ağırkaya, İbâzî tefsirlerle ilgili müstakil bir çalışma yapmıştır. Detaylı bilgi için bkz. Güven Ağırkaya “Hâricî ve İbâzî Tefsire Dair Bir Literatür Denemesi”, *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/2 (Aralık 2019), 1313-1327.

⁶ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, thk. Muhammed İvaz Mir'ab (Beyrut: Dâru İhyâit- Tûrâsi'l-Arabî, 2001), 1/219; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgîb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Ahmed Dâvûdî (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1412/1992), 547; Ebü'l-Fazl Cemâlüddin

üstünlükleri sebebiyle muhataplarını benzerini getirmekten aciz bırakması" anlamına gelmektedir.⁷ İ'câz ve mûcize kelimeleri, Kur'an'da geçmemekte fakat "aciz" kökünden gelen fiil ve sıfat kalıpları "gücsüz bırakma, aciz kalma, Allah'ın âyetlerini yalanlama amacıyla yarışma" anlamlarında yirmi bir âyette ve toplamda yirmi altı kelime olarak yer almaktadır.⁸

Sünnî eserlerdeki i'câz kelimesinin bu tarifine benzer bir açıklamayı, Umân'ın halihazırdaki Diyanet İşleri Başkanlığı görevini yürüten Halîlî yapmıştır ve İbâzî müfessirler içerisinde i'câzın manasına değinen sadece Halîlî'dir. Ona göre sözlük ve terim manası arasında fark yoktur ve i'câz sözlükte "başkasına bir yönden üstün gelmedir ki mağlup olan galip olanın güç yetirdiğini yapmaktan aciz kalır" manasına gelir. Halîlî acizliği; zayıfın güçlü, güçlünün daha güçlü, daha güçlünün sıra dışı/şâz ve her şeyin Allah karşısındaki acizliği şeklinde kısımlara ayırmaktadır. İ'câzı terim olarak "peygamberlerin doğruluklarını ispatlamak için Allah'ın kendilerine verdiği ve yaratılanların gücünün erişemeyeceği olağanüstü işler" diye tarif etmektedir.⁹

Sünnî eserlerde, i'câz kelimesiyle aynı kökten gelen mûcize "Peygamberlerin doğruluklarını kanıtlamak için Allah'ın izniyle yaratılan ve hasımlarını, benzerini getirmekten aciz bırakan olağanüstü olay" anlamında tarif edilmektedir.¹⁰ Zürcânî (öl. 1367/1948), mûcizedeki asıl amacın sadece insanları aciz

Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrût: Dâru Sâdır, ts.), 5/370.

⁷ Muhammed Abdülazîm Zürcânî, *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 2/354; Mennâ' Halîl Kattân, *Mebâhiş fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1421/2000), 265; Yusuf Şevki Yavuz, "İ'câzü'l-Kur'ân", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 24.12.2021).

⁸ Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (b.y.: Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1364), 446.

⁹ Ahmed b. Hamed el-Halîlî, *Cevâhiru't-tefsîr envârun min beyâni't-tenzîl*, (Saltanat-ı Uman: Vizâratü'l-Evkâf ve Ş-Şuûni'd-Dîniyye, ts.), 1/55.

¹⁰ Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhtâ*, thk. Muhammed Nu'aym el-Arkasûsî (Beyrût: Müessesetü'r-Risale, 1426/2005), 516; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân* thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1394/1974), 4/3; Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdîrrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs* (b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.), 15/211; Kattân, *Mebâhiş* 265.

bırakmak olmadığını, bununla birlikte peygamberlik iddiasında bulunanın doğruluğunun hedeflendiğini belirterek mûcizenin ikna gücüne vurgu yapmaktadır.¹¹ Kurtubî (öl. 671/1273) de bir olayın mûcize sayılabilmesi için beşerin güç yetirememesi, olağanüstü olması, peygamberin göstermesi, meydan okuyanın isteğine uygun bir şekilde ortaya çıkması, mûcizenin benzerini hiç bir kimsenin getirememesi şartlarını taşıması gerektiğini söylemektedir.¹²

Kadim dönem İbâzî müfessirlerinden Kindî (öl. 1207/1792) ise mûcizeyi “peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin özel olarak ilimle veya amelle harikulade bir şey getirmesi” olarak tarif etmektedir. Müşriklerin Hz. Peygamber’den mûcize istediklerini, Allah’ın da Kur’an’ı göndererek onları susturduğunu belirtmektedir. Kur’an’ı; mûcizelerin anası, en büyüğü ve sürekli olanı şeklinde nitelemektedir. İlmi, amelin aslı olarak görmekte ve ilmin derecesinin daha yüksek, etkisinin daha fazla olduğuna dikkat çekmektedir.¹³ Bu anlamda Kur’an’ın ilmî mûcize olduğuna atıfta bulunmaktadır. Kindî bu görüşlerini, Beyzâvî (öl. 685/1286) ile benzer ibarelerle dile getirmiştir.¹⁴

Modern dönem İbâzî müfessirlerinden Halîlî, Kurtubî’nin mûcize için ortaya koyduğu beş şartı zikrettikten sonra (Sünnî gelenekle benzer bir şekilde) peygamberlerin gönderildikleri dönemdeki koşullarla bağlantılı olarak mûcizelerinin farklılık gösterdiğini ifade etmektedir. Ateşe tapınılan bir zamanda ateşin Hz. İbrahim’i yakmayarak ona serin olması, ateşin yakma özelliğinin Allah tarafından kaldırıldığını ve yaratılmış olduğunu göstermektedir. Aynı zamanda bu vakıada, ateşe ibadet edilemeyeceğine bir işaret vardır. Sihirbaz-

¹¹ Zürkânî, *Menâhil*, 2/354.

¹² Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmîl-Kur’ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim Eттаfeyyiş (Kahire: Dâru’l-Kütübî’l-Mısıriyye, 1384/1964), 1/70-71.

¹³ Sa’id b. Ahmed b. Sa’id el-Kindî, *et-Tefsîru’l-müeyesser*, thk. Mustafa b. Muhammed Şerîfî, Muhammed b. Musa Bâbâ’ammî (Karâra: Cem’iyyetü’t-Türâs, 1418/1998), 2/323-324. Eттаfeyyiş de mûcizeyi Kindî gibi tarif etmekte; ilmi amelin aslı olarak görmekte ve ilmin etkisinin daha kalıcı olduğunu söylemektedir. Muhammed b. Yûsuf Eттаfeyyiş, *Himyanü’z-zâd ilâ dari’l-me’âd* thk. Abdu’l-hafız Şelebi (Saltanat-ı Uman: Vizâratü’t-Türâsî’l-Kavmî ve’s-Sekâfe, 1403/1983), 10(2)/134.

¹⁴ Nâsîrüddîn Ebû Sa’id Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer’aşlî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsî’l-‘Arabî, 1418), 4/43, 152.

ların mahir olduğu bir zamanda Hz. Musa'nın sihrin üstünde olağanüstü bir iş gerçekleştirmesi ve ziraatla ilgilenen halkın ekinlerinin beklemedikleri şekilde afetlerle zarar görmesi, onun doğruluğunu kanıtlayan delillerden sayılmıştır. Tıbbın ilerlediği bir dönemde Hz. İsa'nın mucizeleri beşerin güç yetiremeyeceği şekilde olağanüstü ve peygamberliğini doğrular niteliktedir. Halîlî, o dönemdeki Yahudilerin materyalist olup sadece maddeye ve sebeplere sarıldıklarını ifade eden Ebû Zehra'nın (ö. 1394/1974) görüşüne de yer vermektedir. Şöyle ki o günkü tıbbın üstünde hadiselerin cereyan etmesi ve Hz. İsa'nın babasız dünyaya gelmesi, Yahudilere; maddeye ve sebeplerin gücüne sarılmayı değil gayba imanın önemini anlatmaktadır.¹⁵

2. Tehaddî

Kur'an'ın ilâhî kaynaklı olduğunu kabul etmeyenlere, Kur'an'ın benzerini getirmeleri hususunda meydan okuyan âyetlere, tehdî âyetleri denilmektedir.¹⁶ Farklı sûrelerde yer alan tehdî âyetleri, sadece Mekke'de inen sûrelerle sınırlı kalmamış, Medenî sûrelerde de devam etmiştir.

Tehaddî âyetleri arasında çoktan aza doğru bir aşamanın olup olmaması, ihtilâflıdır. Âlimlerin çoğuna göre bu âyetler, çoktan aza doğru bir aşamayla indirilmiştir.¹⁷ İlk inen tehdî âyetinde,¹⁸ inkarcılardan, Kur'an'ın tamamının benzerini getirmeleri talep edilmiştir. İnkarcılar buna güç yetiremeyince Hûd Sûresi'nde¹⁹ Kur'an'ın on sûresine benzer sûre getirmeleri istenmiştir. İnkarcı-

¹⁵ Halîlî, *Cevâhir*, 1/55-59.

¹⁶ Fethi Ahmet Polat "Bir İ'câzü'l-Kur'an İddiası: Sarfe", *Marife* 3/3 (Kış 2003), 90; Mehmet Salmazzem, "Tehaddî Âyetlerinin Nüzûl Kronolojisine Dair Farklı Bir Yaklaşım", *Ekev Akademi Dergisi* 19/64 (Güz 2015), 116.

¹⁷ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdir b. Abdillâh ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1376/1957), 2/110-111; Süyûtî, *el-İtkân*, 4/4-5; Mustafâ Sâdık b. Abdirrezzâk b. Saïd b. Ahmed b. Abdilkâdir er-Râfî, *İ'câzü'l-Kur'ân ve'l-belâgati'n-Nebeviyye* (Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-Arabi, 1425/2005), 118-119; Zürkânî, *Menâhil*, 2/356-357; Salmazzem, "Tehaddî Âyetlerinin Nüzûl Kronolojisine Dair Farklı Bir Yaklaşım", 117-119; Enver Arpa, "İ'câzü'l-Kur'an Konusuna Farklı Bir Yaklaşım", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/1 (2002), 85-86.

¹⁸ "Eğer doğru sözlü iseler onun benzeri bir söz getirsinler." et-Tûr 52/34.

¹⁹ "Yoksa 'Kur'an'ı kendisi uydurdu' mu diyorlar? De ki: Eğer doğru söylüyorsanız Allah'tan başka çağırabildiğiniz herkesi yardıma çağırın da siz de onun gibi uydurulmuş on sûre getirin!" Hûd 11/13.

lar buna da güç yetiremeyince, onlardan Yûnus sûresi'nde²⁰ benzer bir sûre getirmeleri talep edilmiş ve bir sûre isteği Bakara Sûresi'nde²¹ tekrarlanmıştır.²²

Tehaddî âyetleri arasında çoktan aza, zordan kolaya doğru bir aşamasının bulunduğu anlayışında bir sorun görünmektedir. Eğer böyle bir durum olsaydı meydan okumada söz konusu âyetlerin nüzul sırasına göre Kur'an'ın tamamının benzerini getirmekten bir sûresinin benzerini getirmeye doğru aşamalandırılması gerekirdi. Başka bir ifadeyle önce Kur'an'ın tamamının benzeri, sonra on sûresinin benzeri, sonra da bir sûresinin benzeri şeklinde çoktan aza doğru bir sıralaması bulunmalıydı. Fakat genel kabul gören nüzul sıralamasına²³ (Kasas Sûresi'nin nüzul sırası 48, İsrâ'nın 49, Yunus'un 50, Hûd'un 51, Tûr'un 76, Bakara'nın 92) uyulmadığı görülmektedir. Nüzul sırasına göre daha sonra nazil olan Hûd Sûresi'nde yer alan tehaddî âyetinde muarızlarından on sûre getirmeleri istenirken Hûd'dan önce nazil olan Yunus Sûresi'ndeki âyette bir sûre getirmeleri istenmektedir. Bir sûrenin benzerini getiremeyenler, doğal olarak on sûreyi hiç getiremezler.²⁴ Aşamadaki tertibi savunanlar, Mekkî sûreler içerisinde Medenî, Medenî sûreler içerisinde de Mekkî âyetlerin yer almasını, nüzul sıralanmasındaki sorunun çözümünde yöntem olarak kabul etmişlerdir. Fakat mezkûr âyetlerin nüzulüyle ilgili özel bir rivayetin bulunmaması, yönteme itirazları da beraberinde getirmektedir.²⁵

²⁰ "Yoksa 'Onu Muhammed uydurdu' mu diyorlar? De ki: Eğer iddianızda doğru iseniz, o zaman onun benzeri bir sûre de siz getirin bakalım; Allah'tan başka çağırabildiklerinizi de yardımınıza çağırın!" Yunus 10/38.

²¹ "Kulumuza indirdiğimiz kitaptan dolayı bir şüphe içinde iseniz onun benzeri bir sûre de siz getirin, Allah'tan başka taptıklarınızı da yardıma çağırın; eğer iddianızda samimi iseniz!" el-Bakara 2/23.

²² Bazı âlimler İsrâ seksen sekiz ve Kasas kırk dokuzu da tehaddî âyetlerine ilave ederek bunların toplam altı olduğunu belirtmişlerdir. (Salmazzem, "Tehaddî Âyetlerinin Nüzûl Kronolojisine Dair Farklı Bir Yaklaşım", 119.) Tehaddî âyetleri olarak zikredilen bu altı âyetten üç tanesi Kur'an'ın benzerini, bir tanesi on sûrenin, iki tanesi de bir sûrenin benzerini meydana getirme noktasında muarızlarına meydan okumaktadır.

²³ Mesut Okumuş, "Ulûmu'l-Kur'an", *Tefsir El Kitabı*, ed. Mehmet Akif Koç (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 366, diğer sıralamalar için bkz. 322-325; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 86-87.

²⁴ Okumuş, "Ulûmu'l-Kur'an", 366.

²⁵ Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'an*, (Beirut: Dâru's-Şurûk, 1412), 4/1861; Salmazzem, "Tehaddî Âyetlerinin Nüzûl Kronolojisine Dair Farklı Bir Yaklaşım", 118-120.

Seyyid Kutub (öl. 1966), tehdâî âyetleri arasında nüzul kronolojisine uygun bir sıralamanın olmadığını ve olmasının da gerekmeceğini belirtmektedir. Ona göre Kur'an'ın ilahî kaynaklı olmadığını söyleyenler, Kur'an hakkında nasıl bir iddia ileri sürmüşlerse ve içinde buldukları durum nasıl meydan okumayı gerektiriyorsa cevap da ona göre Kur'an'ın tamamı, on sûresi veya bir sûresi şeklinde gelmiştir. Yani Kur'an, pratik ve belirli durumları gözetecek onlara cevap vermiş; iddianın miktarına değil, türüne odaklanmıştır.²⁶

İbâzî müfessirlerden sadece Eттаfeyyiş (öl. 1332/1914), tehdâî âyetlerinin nüzul kronolojisine göre bir aşamayla indiğini açıkça savunmaktadır. Ona göre önce İsrâ Sûresi'nde müşriklerden Kur'an'ın tamamının benzerinin getirilmesi istenmiş, onlar bundan aciz kalınca Hûd Sûresi'nde on sûresinin benzeri istenmiş, bundan da aciz kalınca Yûnus ve Bakara Sûrelerinde bir sûrenin benzerinin getirilmesi istenmiştir. On sûreyle meydan okuyan Hûd Sûresi, Mushaf'taki tertibe göre daha sonra yer alsada nüzul bakımından bir sûreyle meydan okuyan Yunus ve Bakara Sûreleri'nden önce nazil olmuştur. Mantığın da bunu gerektirdiğini söylemektedir. Zira bir dirhem vermekten aciz olan birinden on dirhem talep edilemez.²⁷ Halen Cezayir'de yaşamını sürdüren İbâzî müfessirlerinden Ka'bâş, Hûd ve Yûnus Sûrelerinin nüzul tarihleri tam bilinmediği için âlimlerin ittifak edemediklerini ve farklı çözüm yolları denediklerini ifade etmektedir. Ona göre meydan okumaktan maksat, belirli sayıdaki âyet ve sûreden oluşan bir miktar değildir. Asıl kastedilen en azı olan bir sûreden başlayarak orta seviyedeki on sûrenin ve en yüksek sınır olan benzerinin getirilmesinde insanların aciziyetini ortaya koymaktır. Sonraki âyette "asla güç yetiremezsiniz" ibaresinin değil de "asla yapamayacaksınız" ibaresinin kullanılmasını, kendi tercih ettiği manayı desteklediğine ve onların denemekten bile aciz kaldıklarına delil göstermektedir.²⁸

Sünnî geleneğin önemli müfessirlerinden Seyyid Kutub ile İbâzî müfessirlerden Ka'bâş, meydan okuma âyetleri arasında çoktan aza doğru bir aşamanın olmadığını düşünmektedirler. Onlara göre tehdâî âyetlerinde asıl

²⁶ Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'an*, 4/1861-1862.

²⁷ Eттаfeyyiş, *Himyân*, 8(1)/166; a.mlf. *Teyşîru't-tefsîr*, thk. İbrahim b. Muhammed Talây (Cezayir: Dâru't-Tevfikîyye, 2011), 6/351.

²⁸ Muhammed b. İbrahim Sa'id Ka'bâş, *Nefhâtü'r-Rahmân fi riyâzi'l-Kur'an* (Atf: Cem'ıyyetü'n-Nehza, 1424/2003), 1/58-59.

amaç nicelikten ziyade nitelik olarak Kur'an'ın benzerinin getirilemeyeceğidir. Kur'an'ın uydurulduğunu iddia edenlere karşı herhangi bir bölümünün uydurulmadığı anlamında bir meydan okumadır. Bu sebeple bir sûresiyle yapılan tahaddî ile on sûresi veya tamamıyla yapılan tahaddî arasında bir fark yoktur.

Tahaddî âyetleri arasında çoktan aza, zordan kolay doğru kronolojik bir aşamanın varlığı, mantıksal çıkarıma dayanmaktadır. Önce Kur'an'ın tamamı, sonra on sûresi, sonra da bir sûresiyle meydan okunduğunu destekleyecek bir rivayet bulunmamaktadır. Söz konusu âyetlerin nüzullerinin de bu aşamaya göre nazil olduklarını teyit eden bir delil yoktur. Tahaddîde Kur'an'ın uydurulmuş olduğu iddiası, kaynağı hakkındaki şüpheler ve muhataplarının konumu belirleyici etken olmuştur. Bu manaya muvafık fikir beyan eden Seyyid Kutub ve Ka'bâş'ın görüşleri isabetli görünmektedir.

Tahaddî konusunda önemli hususlardan biri de meydan okunan muhataplar ve süredir. Hz. Muhammed dönemindeki inkârcılar "*Kendilerine âyetlerimiz okunduğunda, 'Duyduk duyduk! İstesek elbette bunun benzerini biz de söyleriz, bu eskilerin masallarından başka bir şey değil' dediler.*"²⁹ âyetinde de ifade edildiği gibi isteseler Kur'an'a benzer sözler söyleyeceklerini ileri sürmüşler fakat onları engelleyen bir sebep bulunmamasına rağmen bunu yapamamışlardır. Dönemin edipleri Kur'an'ın benzerini getirmekten aciz kaldıkları gibi sonraki zamanlarda da bu meydan okumaya cevap verilememiştir. Kur'an'ın edebî üstünlük yönü, Arap diline vakıf olanları ilgilendirirken muhtevası da aklıselim ve ilim sahibi olanları ilgilendirmekte; Kur'an, nazım ve manasıyla tüm çağlara tahaddîde bulunmaktadır.³⁰

Sünnî alimler gibi İbâzî müfessirler de tahaddînin kıyamete kadar geçerli ve bütün insanları kapsadığı konusunda ittifak etmişlerdir.³¹ Beyyûz (öl.

²⁹ el-Enfâl 8/31.

³⁰ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Sakr (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 8-9; Kattân, *Mebâhiş* 264-267; Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, 1/48, 3/1785; Yavuz, "*İ'câzü 'l-Kur'ân*".

³¹ Ettafeyyîş, *Himyân* (Mektebetü'ş-Şamile İbaziyye), 1/169; İbrahim b. Ömer Beyyûz, *fî Rihâbi'l-Kur'ân*, thr. İsa b. Muhammed Belhâc (Karâra: Matbaatü'l-Arabiyye, 1430/2009), 1/225-126; Halîlî, *Cevâhir*, 1/59-60; Ka'bâş, *Nefehâtü'r-Rahmân*, 8/124-125, 10/221, 13/233;

1401/1981) dikkat çeken bir ifadeyle meydan okumayı dile getirmektedir. Ona göre sadece nüzul dönemindekiler değil, Hz. Adem'den kıyamete kadar bütün insanlar ve cinlerin ilk atasından kıyamete kadarkilerin hepsi toplansa asla benzerini meydana getiremezler. Üzerinden on dört asır gibi uzun bir zaman geçmesine, insanların pek çoğunun Kur'an'a düşman olmasına, Kur'an'ı yok etmeyi istemelerine ve her türlü vesileyi kullanarak alçaltmayı düşünmelerine rağmen Kur'an'ın meydan okuması karşısında, aciz kaldıklarını ifade etmektedir. Böyle bir şey gerçekleşmiş olsaydı mutlaka haberdar olunacağını ve karşı koyulacağını zikretmektedir. Kur'an, indirildiği zamandaki tazeliğini korumaktadır. Ne bir harf ilave edilmiş ne de eksilmiştir, Allah her nesle ve bütün zamanlara hitap etsin diye onu muhafaza etmektedir.³²

Halîlî, Kur'an'ın i'câzının akıl, nakil ve tarihle sabit olduğunu söylemektedir. Kur'an'ın sürekli meydan okumasına, benzerini getirme konusunda müşrikleri harekete geçirmeye çalışmasına, tahrik ve kıskırtmasına; on sûre, ardından sadece bir sûre getirmelerini talep etmesine rağmen belâgat ve fesahat ustaları olan müşriklerin yüz çevirmekten ve boyun eğmekten başka bir şey yapamadıklarını, oku ellerine alıp yayı gerdiklerini fakat bir türlü oku atamadıklarını belirtmektedir. Halîlî, aynı başlık altında Kur'an'ın her çağın taleplerine cevap verdiği de değinmektedir. Kur'an on dört asırdır çeşitli fikirlerin birbirini izleyen kasırgalarıyla sarsılmayan, dünya üzerinde parlayan yüksek bir fener olmuştur. Kur'an, birbirini takip eden bu asırların her neslinin sorunlarını çözen, susuzluğunu gideren ve hastalıklarına şifa veren özelliği ile hayret vericidir. Sanki her nesle aklının ve düşüncesinin ölçülerine, hayatının evrelerine ve çağının gereklerine göre yeni bir vahiy indirilmiştir. Kur'an, her toplum için yeniden biçilmiş bir elbise gibidir.³³

İbâzî müfessirler, "De ki: Yemin ederim, bu Kur'an'ın bir benzerini ortaya koymak için ins ve cin bir araya gelip birbirine destek olsa dahi onun benzerini ortaya koyamazlar."³⁴ âyetinin tefsirinde meydan okumada neden meleklerin değil de

İbrahim b. Nâsır b. Sâlim es-Savâfi, *el-İbrîz fî tefsîri kitâbillâhi'l-azîz* (b.y.:y.y., 1439/2018), 2/256.

³² Beyyûz, *Rihâbi'l-Kur'ân*, 1/225-126. Ka'bâş da Beyyûz'la benzer ifadelerle kıyamete kadar geçerliliği ele almaktadır. Ka'bâş, *Nefehâtü'r-Rahmân*, 8/125.

³³ Halîlî, *Cevâhir*, 1/59-63.

³⁴ el-İsrâ 17/88.

cinlerin zikredildiğinin cevabını da aramaktadırlar. Eттаfeyyiş, insan ve cinlere verilen fesahat ve belâgat kudretinin meleklerle verilmediğini ve onların Kur'an'ı inkâr etme konumunda bulunmadıklarını dile getirerek cevaplamaktadır.³⁵ Beyyûz ile Ka'bâş da cinlerin zikredilmesinin sebebini fesahat ve belâgat ehli olan Arapların bu maharetlerini, cinlerden aldıklarıyla açıklamaktadırlar.³⁶

İbâzî müfessirlerden Eттаfeyyiş, tehdî ile halku'l-Kur'an arasında bir bağ kurmakta ve i'câzü'l-Kur'an'dan hareketle Kur'an'ın mahlûk olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre Kur'an mahlûk değil de kadîm/ezelî olsaydı, meydan okuması ve benzerini getirmekten aciz kalmalarını sağlaması doğru olmazdı. Çünkü acizlik, gücün yettiği alanda veya imkansızlığın bulunmadığı yerde meydana gelir. Aciz kalınacak veya güç yetirilecek bir durum olmadığı için kadîmin benzerini getirmek imkansızdır. Diğer bir ifadeyle i'câz, kadîmde değil ancak hâdiste/yaratılarda olur. Bu sebeple Allah, Kur'an'ı insanların kelâmının cinsinden yaratmış ve "benzerini getirin" diye meydan okumuştur. Fakat güç yetirebilme potansiyellerine rağmen insanlar, yine de kendileri gibi mahlûk olan Kur'an'ın belâgat ve fesahat açısından benzerini getirememişlerdir. Ayrıca Eттаfeyyiş; kelâmı, nefsi/kadîm ve lafzî olmak üzere ikiye ayıran ve kelâm-ı nefsiyi Allah'ın zatıyla kaim görüp Kur'an'ın manası itibariyle mahlûk olmadığını fakat harf ve seslerden teşekkül eden lafızlarıyla mahlûk olduğunu belirten Ehl-i sünneti eleştirmektedir. Ona göre kelâm-ı nefsinin varlığına, Kur'an'ın kelâm-ı nefsi olduğuna ve tilavet edilen lafızların kelâm-ı nefsinin tercümesi olduğuna ne aklî ne de naklî bir delil bulunmaktadır. Kur'an'ı, kelâm-ı nefsinin tercümesi olarak iddia etmeyi, gaybı taşlamak olarak nitelemektedir.³⁷ Kur'an'ın mahluk olduğu görüşü, kendi mezhebi İbâziyye'nin de görüşüdür.³⁸ Beyyûz, her ne kadar halku'l-Kur'an konusunda mezhebiyle aynı düşünceyi paylaşırsa da Eттаfeyyiş'ten farklı olarak kitapların içinde kalması ve üstü örtülmesi gereken ölü bir mesele olarak görmektedir. Tekrar gündeme getirerek ümmete zarar vermenin hiçbir anlamının olmayacağı

³⁵ Eттаfeyyiş, *Teyşîr*, 8/254.

³⁶ Beyyûz, *Rihâbi'l-Kur'ân*, 1/227; Ka'bâş, *Nefehâtü'r-Rahmân*, 8/125.

³⁷ Eттаfeyyiş, *Himyân*, 9(2)/336-337; a.mlf. *Teyşîr*, 8/252, 255.

³⁸ Ebû Ya'kûb Yûsuf b. İbrâhîm es-Sedrâti el-Vercelâni, *ed-Delîl ve'l-burhân li-ehli'l-'uqûl*, Sâlim b. Ahmed el-Hârisî (Maskat: Vizâratü't-Tûrâs ve's-Sekâfe, 1427/2006), 1/71-73.

kanaatindedir.³⁹ Ka'bâş da itikat alanındaki gaybî meselelerin Allah'a havale edilmesinin daha iyi olacağını söylemektedir. Zira dilsel kap, soyut hakikati, Allah'ın ilminde olduğu gibi açıklamakta yetersiz kalabilir.⁴⁰

3. Kur'an'ın İ'câz Yönleri

Kur'an'ın İ'câzının çoğunlukla belâgat ve nazım kusursuzluğu üzerinde olduğu düşünülse de âlimler, Kur'an'ın İ'câz yönlerine dair pek çok görüş ileri sürmüşlerdir. Bunlardan biri, dil ve üsluptur. Kur'an, Arap dili ve edebiyatında yer alan bütün sanatları en üstün seviyede kullanmış, fesahat ve belâgatin en güzel örneklerini sergilemiş, nazımının kusursuzluğuyla dikkat çekmiş, nesir ve şiire benzemeyen yepyeni bir üslupla hitap etmiştir. Bir diğer yönü, te'liftir. Kur'an yaklaşık yirmi üç yıllık zaman zarfında peyderpey indirilmiştir. Uzun bir zaman dilimine rağmen âyetler arasındaki uyum ve insicam Kur'an'ın İ'câz örneklerindedir. Başka bir yönü ise, muhtevası ve ihtiva ettiği ilmi İ'câzıdır. Vuku bulan sosyal olaylarla bağlantılı olarak nazil olmasına ve farklı pek çok konu içermesine rağmen muhtevasında çelişkinin bulunmaması, her seviyeden insana hitap etmesi, kâinatın oluşum ve işleyişiyle, insanın yaratılış ve toplumsal yaşayışıyla ilgili bilgiler içermesi, onun ilmi İ'câzını ortaya koymaktadır. Kur'an'ın bu kadar geniş alanla alakalı bilgi vermesi, onun mucizelerindedir. Gaybtan haber vermesi de İ'câz vecihlerindedir. Kur'an, insanların bilmedikleri konularda mazi, hal ve gelecekle ilgili haberler vermektedir. Önceki toplumlardan haber vermesi maziye,⁴¹ münafıkların iç dünyalarını gözler önüne sermesi hale,⁴² Bizanslıların savaşta galip gelmelerini bildirmesi istikbale örnek verilebilir.⁴³ Kur'an'ın Peygamber tarafından değiştirilememesi de bir diğer yöndür. Müşrikler; inançlarını, eylemlerini eleştirmeyecek, arzularına uyacak bir kitap getirmesini Hz. Muhammed'den istiyorlardı. Peygamberin Kur'an'ı değiştirmesi bir tarafa en küçük bir müdahalede bulunamayacağı kesin bir şekilde ifade edilmekte⁴⁴ ve bu yönüyle de

³⁹ Beyyûz, *Rihâbi'l-Kur'ân*, 17/421-423.

⁴⁰ Ka'bâş, *Nefehâtü'r-Rahmân*, 8/125.

⁴¹ Hûd 11/49.

⁴² el-Bakara 2/204.

⁴³ er-Rûm 30/1-5.

⁴⁴ Yunus 10/15, el-Hakka 69/44-47.

î'câzı ortaya konmaktadır.⁴⁵ Sarfeyi de î'câz vecihlerinden kabul edenler olmuştur. Mu'tezile âlimlerinden Nazzâm'a (öl. 231/845) ait olduğu belirtilen bu anlayışa göre dil ve üslup yönünden Kur'an'ın benzerini insanların getirmeleri mümkün olmakla birlikte bu gücü kullanmaları, Allah tarafından engellenmiştir. Sarfe nazariyesi, metin ve muhtevasıyla erişilmez üstünlüğe haiz Kur'an î'câzını, fesahat ve belâgatla sınırlandırdığı için eleştirilmiştir. Benzerinin getirilememesi Allah'ın engellemesine bağlıysa bu durum, Kur'an'da bizzat î'câz özelliği yoktur anlamını taşımaktadır ki bu da tenkit edilen hususlardan biridir. Ayrıca tehadî âyetlerinde inkârcılara, Kur'an'ın benzerini getirme noktasında açıkça davet yapılması ve iradelerinin ellerinden alınmadığının belirtilmesi gerçeğiyle çelişmektedir.⁴⁶

Kur'an'ın î'câz yönleri arasında okuyanı ve dinleyeni usandırmaması, dinleyenin kalbine ürperti vermesi, kıraatinde daima bir tazelik ve yumuşaklığın bulunması, kolaylık ve zorluk gibi iki zıt özelliği bir arada cem etmesi, önceki kitapları açıklaması, son kitap olması, korunmasını bizzat Allah'ın üzerine alması, kelimeleri arasında sayısal bir uygunluğun bulunması gibi özellikler de sayılmıştır.⁴⁷ Ayrıca modern dönemde harflerin, kelimelerin ve cümlelerin birbiriyle uyumundan hareketle musiki açısından da Kur'an'ın î'câzına dikkat çekilmiştir.⁴⁸ Bu görüşlere yer vermemizin amacı, tarihi seyri içerisinde eserlerde î'câz vecihlerine yönelik yaklaşık olarak neler söylendiğini ortaya koyup İbâzî müfessirlerle karşılaştırma imkanı sağlamaktır.

⁴⁵ Kur'an'ın î'câz vecihleri için bkz. Bâkullânî, *İ'câzü'l-Kur'an*, 33-46; Zerkeşi, *el-Burhân*, 2/92-106; Süyûtî, *el-İtkân*, 4/8-17; Râfîî, *İ'câzü'l-Kur'an*, 109-171; Zürkânî, *Menâhil*, 2/355-442; Kattân, *Mebâhiş* 269-271; Yavuz, "İ'câzü'l-Kur'an"; Nedim Yılmaz, *İ'câzü'l-Kur'an* (İstanbul: Fatih Yayınevi, 1984), 33-51; Hasan Haliloğlu, "Adudüddin İci ve Seyyid Şerif Cürcânî'ye Göre Kur'an-ı Kerim'in İ'câzı (İ'câzü'l-Kur'an)", *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi (AGİİD)*,7 (Aralık 2020), 85-89.

⁴⁶ Bâkullânî, *İ'câzü'l-Kur'an*, 29-31; Zerkeşi, *el-Burhân*, 2/94-95; Süyûtî, *el-İtkân*, 4/7-8; Zürkânî, *Menâhil*, 2/444-445; Kattân, *Mebâhiş* 268; Polat "Bir İ'câzü'l-Kur'an İddiası: Sarfe", 210-217; Yavuz, "İ'câzü'l-Kur'an"; Yılmaz, *İ'câzü'l-Kur'an*, 51-56.

⁴⁷ Zerkeşi, *el-Burhân*, 2/106-107; Süyûtî, *el-İtkân*, 4/17-20; Yavuz, "İ'câzü'l-Kur'an"; Arpa, "İ'câzü'l-Kur'an Konusuna Farklı Bir Yaklaşım", 86-105.

⁴⁸ Râfîî, *İ'câzü'l-Kur'an*, 147-152; Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'an*, 3/1786-1787.

Halîlî hariç İbâzî müfessirler, i'câz yönleri üzerinde fazla durmamışlardır.⁴⁹ Kur'an'ın i'câzını lafız ve manada gören müfessirler; Kur'an'ın fesahatını, belâgatını, te'lifini, nazmunun güzelliğini, edebiyatını, hikmetini, muhtevasını, hükümlerini, verdiği bilgileri, gaybî haberleri i'câz vecihlerinden saymaktadırlar.⁵⁰ Özellikle Ka'bâş muhtevası açısından i'câzına vurgu yapmaktadır. O "şekil yönünden üsluplarını Kur'an seviyesine yükselttiklerini varsayalım, sadece Allah'a has olan bilgiler içeren muhtevasına nasıl erişecekler" sorusuyla içeriğe dikkat çekmektedir.⁵¹ Halîlî ise sarfe nazariyesi üzerinde durmakta ve sarfeyi de Kur'an'ın i'câz vecihlerinden kabul eden âlimlerin bulunduğunu belirtmektedir. Sarfeyi savunan ve eleştiren âlimlerin görüşlerine yer vererek değerlendirmekte fakat kabul etmediğini dile getirmektedir. Bu konuda tek söz söyleyen Halîlî olduğu için İbâzî bakış açısına göre sarfe görüşü benimsememiştir, diyebiliriz.⁵²

Bu girişten sonra i'câz vecihlerini altı başlıkta, onlardan bir kısmını da alt başlıklar altında detaylı bir şekilde inceleyen Halîlî'nin görüşlerine yer verilecektir.

3.1. Beyânî İ'câz

Halîlî'nin ele aldığı i'câz vecihlerinden birincisi, i'câzü'l-beyânîdir. Pek çok farklı başlık altında konuyu ele almakta, özellikle Kur'an'ın ifade üstünlüğüne dikkat çekmektedir. Ona göre Kur'an'ı diğer metinlerden ayıran özellik, onun, anlatılan konuya ve muhataba göre söz söylemesidir. Kur'an her asra hitap etmekte, gereksinimlerini karşılamakta, her asrın müfessiri de yeni anlamlar bulmaktadır. Kur'an'ın lafız ve manalarındaki esrar, muhataplarını etkisi altına almakta, hayretlerini celp etmektedir. "Kur'an'ın Araplar üzerindeki psikolojik etkisi ve sonuçları" başlığı altında Halîlî, bu etkinin Ebû Zer'in

⁴⁹ Kadim dönem İbâzî müfessirlerinden Hûd b. Muhakkem, sadece tehattî âyetlerinin tefsirinde Kur'an'ın benzerinin getirilemeyeceğini vurgulamakla yetinmektedir. Hûd b. Muhakkem el-Hevârî, *Tefsîru kitâbillâhi'l-azîz*, thk. Belhâc b. Saîd Şerîfî (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1990), 1/89, 2/194, 217, 441, 3/283, 4/230.

⁵⁰ Kindî, *Tefsîru'l-müeyyess*, 2/19, 46, 228, 467-468; Eттаfeyyîş, *Himyân*, 8(1)/67, 166, 14/201; a.mlf. *Teyşîr*, 1/40, 6/240, 8/254, 14/113; Ka'bâş, *Nefehâtü'r-Rahmân*, 1/56, 8/121, 13/233; Savâfî, *el-İbrîz*, 1/20,2/224, 256, 536, 4/372.

⁵¹ Ka'bâş, *Nefehâtü'r-Rahmân*, 1/60.

⁵² Halîlî, *Cevâhir*, 1/66-69.

(ö. 32/653) kardeşi Üneys ve Hz. Ömer gibi sadece Müslüman olanları kapsamadığını aynı zamanda Velid b. Muğire ve Utbe b. Rebîa gibi inkarcıları da kapsadığını ifade etmektedir. Hiçbir Kureyşli'nin Kur'an'ın psikolojik etkisini inkâr etmediğini ve insanlık tarihinin alışık olmadığı bir dönüşüm gerçekleştirdiğini belirtmektedir. Kısa bir zamanda Araplar, cahiliyeden İslam'a geçmekle yetinmediler, İslam'ı yeryüzünün her bölgesine yaymak için her biri bir ümmet şuuruyla hareket ettiler.⁵³

Halîlî, "Kur'an'ın i'câzının sırrını idrak etmede farklı anlayışlar" başlığı altında nasıl parlak bir ışığın önünde gözler açılmazsa, Kur'an'ın i'câzını açıklamakta da öyle zorluklar çekileceğine işaret etmektedir. Çünkü Kur'an'ın i'câzı, insanın sınırlı aklının kavrayamayacağı kadar geniştir. Bu sebeple her insan bu görünmeyen, göz kamaştırıcı nura ulaşmak için kendisine verilen kuvvet ve kabiliyete göre konuşur. İlk dönemlerden itibaren âlimlerin kimi manayı, kimi de lafzı esas alarak farklı bakış açılarıyla düşüncelerini sunmuşlar, i'câz vecihlerine dair pek çok yaklaşım geliştirmişlerdir.⁵⁴

Halîlî'nin i'câzül-beyânî ana başlığı altında yer verdiği alt başlıklardan biri de "Kur'an'ın insanın akli ve duygusal yönüne hitap etmesidir." Kur'an'ın bu özelliği, onu diğer sözlerden ayıran bir durumdur. Duygusal zevk; duygusal bir konuşmayla, aklın iknası da ancak akıllıca bir sözle mümkündür. Konuşan kişi bu ikisinden birinin etkisinde kalarak konuşur ve diğerinin tesirinden uzak kalır. İnsanların sözlerinde iki yönü aynı anda bulmak pek mümkün değildir. Fakat Allah kelamı olan Kur'an'ın emir ve yasaklarında, vaat ve tehditlerinde, kıssa ve darbi mesellerinde, vaaz ve hatırlatmalarında akli besleyen ve vicdanı tatmin eden şeyler bulunmaktadır. Ayrıca Kur'an'ın tasvirlerinin doğruluğu ve hassaslığı, onun ilmi her şeyi kuşatan biri tarafından indirildiğinin delidir.⁵⁵

Halîlî, Kur'an'ın belâgatı üzerine bir eser telif eden mısırlı ilim adamı Muhammed Drâz'dan (öl. 1958) aktardığı bir alıntıyla Kur'an'ın ifade tarzının üstünlüğünü, uzman bir mühendise benzetmektedir. Mühendis aynı yapı malzemeleriyle nasıl farklı bir tasarım ortaya koyuyorsa, Kur'an'da aynı harf

⁵³ Halîlî, *Cevâhir*, 1/71-74.

⁵⁴ Halîlî, *Cevâhir*, 1/74-76.

⁵⁵ Halîlî, *Cevâhir*, 1/77-81.

ve kelimelerle yepyeni bir ifade tarzı ortaya koymaktadır. Drâz'ın görüşüne ek olarak başka bir benzetme daha yapmaktadır. Yaratan ile yaratılanlar aynı maddeyi kullansa da aralarında birbiriyle kesinlikle karşılaştırılmayacak bir fark vardır. İnsanlar, topraktan seramik kaplar ve bilinen ürünler yaparlar ki bunların hepsi cansız nesnelerdir. Fakat Allah, aynı topraktan bizzat insanı yaratmış, toprağın bütün unsurlarını bedenine koymuş, ona kendi ruhundan üflemiş, bütün hücrelerinin her birine hayat bahşetmiş, yeryüzünün halifesi olacak şekilde donatmıştır. Allah'ın kelamıyla, insanların kelamı arasındaki fark da böyledir. Her ne kadar aynı harf ve kelimeler olsa da Allah'ın sözlerinin bir ruhu vardır.⁵⁶

Kindî, İ'câz konusunda kelimeden eden her müfessir gibi Kur'an'ı bir dil mûcizesi olarak görmektedir. Ona göre Kur'an; belâgatı, nazımın güzelliği, ifade tarzının üstünlüğü ve sözlerinin tatlılığı ile fasih Araplara meydan okumuş fakat onlar, benzerini getirmekten aciz kalmışlardır. Kur'an'ın İ'câzı, beşer kelamı olamayacağına delildir ve aynı sebeple müşrikler, Kur'an'a sihir demişlerdir.⁵⁷

Ettafeyyîş, Kur'an'ın belâgat ve fesahat yönünden İ'câzını, ilahî kaynaklı oluşuyla açıklamaktadır. Arapların en fasih ve beliği olan Hz. Peygamber dahi, Kur'an'ın benzerini getiremez. Çünkü Kur'an, Allah katındadır. Dolayısıyla ilahî kelam karşısında belâgat ve fesahat sahibi inkarcıların da acizliği kaçınılmazdır.⁵⁸

3.2. Teşrî' İ'câz

Halîlî'nin kaleme aldığı İ'câz vecihlerinden ikincisi, teşrî İ'câzdır. Halîlî, bu başlığın hemen altına "Kur'an'ın hükümleri, hiçbir beşerin ve yaratılanların fikrinden ve tecrübesinden kaynaklanmadı" başlığını atıp Kur'an'ın yasalarının ilahî kaynaklı olduğunu belirtmektedir. Allah, Kur'an'ı Arap yarımadasının bir bölümündeki ümmî muhitte bulunan Muhammed'e (s.a.s.) indirmiştir. O muhit; uygarlık ışığından uzak kalmış, topraklarında bir devlet kurulmamış ve dış otoriteye boyun eğmemiştir. Dolayısıyla devlet geleneği, hükümet sistemleri ve yasama yöntemleri bilgisinden oldukça uzaktır. Hz. Mu-

⁵⁶ Halîlî, *Cevâhir*, 1/86-88.

⁵⁷ Kindî, *Tefsîru'l-müeyyessir*, 2/19, 46, 228, 3/80, 101.

⁵⁸ Ettafeyyîş, *Himjân*, 8(1)/67, 166; a.mlf. *Teysîr*, 6/240, 8/254, 14/113.

hammed de insanların hayatlarının herhangi bir noktasına dokunacak siyasi, ekonomik, psikolojik meseleleri araştırmamış, şair ve hatiplerin ortamlarına katılmamıştır. Bütün bu hususlar, Kur'an'ın hükümlerinde, onun düşüncesinin veya tecrübesinin bir etkisinin olmadığını göstermektedir. Halîlî, on üç asır boyunca oluşan Roma hukuku gibi insanların formüle ettiği kanunların çok uzun bir zaman, tecrübe ve çalışmaya ihtiyaç duyduğunun bilinen bir gerçek olduğuna işaret ederek Hicaz diyarında okuma yazma bilmeyenler arasında büyüyen bir Arap'ın seneler içinde insan hayatının temel alındığı bir sistem kurabilmesinin mümkün olmadığını belirtmektedir. Bu sistemin her sorunun kökenine indiğine, tüm özelliklerini göz önünde bulundurarak insan doğasının derinliklerine daldığına, evrenin doğası ile insanın doğası arasındaki ilişkiyi de dikkate aldığına değinmektedir. Doğuştan gelen özellikleri göz ardı edip kadın ve erkek arasındaki ithal eşitlik teorilerine hayran olanları eleştirerek fitratlarının gereği bazı hükümlerde farklılığın bulunmasını, Kur'an'ın özelliklerinden saymaktadır. Harekete geçtiğinde beynin bir tarafını kapsayan ve diğer tarafı düşünmek için boş kalan erkek duygusunun aksine kadınların duygularının beynin her iki tarafını kapsadığını ve bu sebeple *"biri yanılırsa diğerinin ona hatırlatması için iki de kadın olsunlar."*⁵⁹ âyetinde bir erkek yerine iki kadın zikredildiğini söylemektedir.⁶⁰

Halîlî'nin "teşrîf i câz" bölümünde yer verdiği alt başlıklardan biri de ceza hukukudur. Ona göre İslam ceza hukuku, hayatın güvenlik ve istikrarını sağlamakta, insan fitratına uygun yaşam tarzından sapanları cezalandırmanın dışında başka cezaları öngörmemektedir. Bunlardan bazıları canın, bazıları

⁵⁹ el-Bakara 2/282.

⁶⁰ Halîlî, bu girişten sonra İslam'ın dışında diğer medeniyetlerin kadının doğal konumunu gözetmediğini; ona Yunan, Roma ve diğer medeni milletlerin tiksintiyle baktıklarını; insanlığından şüphe ettiklerini; şeytanın kötü bir ameli olarak gördüklerini ve sosyal hiçbir hakkını vermediklerini belirtmektedir. Zamanla gelişen bu toplumlarda kadına bakış açısının değiştiğini ve bu defa da kadına değer verme hususunda aşırıya gittiklerini ifade etmektedir. İslam'ın kadına olması gereken konumu verdiğini, onu çocuk, genç kız, eş ve anne gördüğünü âyetlerle açıklamaktadır. Yine bu başlık altında örnek verdiği konulardan biri de İslam'ın ekonomik alanda gözettiği dengedir. İslam'daki finans sisteminin, tarihin tüm evrelerinde, insanlığın bildiği en güzel sistem olduğunu, kapitalizmin ve komünizmin kusurlarından uzak, fert ve toplumun yararını gözeten dengeli bir yaklaşıma sahip olduğunu zikretmektedir. Ferde mutlak bir hürriyet vermeden malını helal yollardan kazanmasını öğütlediğini vurgulamaktadır. Halîlî, *Cevâhir*, 1/96-109.

malın, bazıları da neslin korunmasıyla ilgilidir. İslam hukukundaki adalet sistemini ve geniş bir alanda Müslümanların ve İslam devletindeki diğer vatandaşların emniyetini sağlamasını da Kur'an'ın i'câzından saymaktadır. Ümmetin her bir ferdinin İslam nizamını koruma mesuliyetini hissettiğini, teorisini kabul edip pratikte uyguladığını zikretmektedir. İçkiyi çok seven Arap toplumunun yasak gelince hemen onu terk etmesini ilahî kaynaklı oluşuna örnek vermektedir. Amerika Birleşik Devletleri'nde alkolün tüketilmesi modern iletişim vasıtalarıyla teşvik edilmesine, içenlere sert cezalar uygulanmasına, engellenmesi için yüklü miktarda paralar harcanmasına ve on dört yıl boyunca yasaklanmasına rağmen içki tüketiminin azalmasında başarı elde edilememesini de insan kaynaklı sistem oluşuyla açıklamaktadır.⁶¹

Hükümleri yönüyle Kur'an'ın i'câzını ele alan müfessirlerden biri de Beyyûz'dur. O, Kur'an'ın hükümlerine sırt çevirip "bin dört yüz sene önceki kanunlara mı uyalım" çıkışını yapanlara, o kanunlar beşere ait olsaydı haklı olabileceklerini hatırlatmaktadır. Söz konusu düşünceyi savunanların aynı zamanda eski felsefecilerin sözlerine uyduklarını fakat kendilerini ve akıllarını yaratana uymadıklarını belirtmektedir. Tevrat'ın üzerinden dört bin, Kur'an'ın üzerinden de bin dört yüz yıldan fazla zaman geçmesine rağmen inkarcıların dünya ve ahiret hayatının nizamıyla ilgili Tevrat ve Kur'an'dan daha güzel eser getiremediklerini söylemektedir.⁶²

3.3. Sosyal ve Ahlâkî İ'câz

Halîlî'nin ele aldığı i'câz vecihlerinden üçüncüsü, sosyal ve ahlâkî i'câzdır. Ona göre ahlâk, sosyal hayatın temelini oluşturmaktadır. Kur'an'daki hükümlerin hiçbiri ahlâkî unsurlardan bağımsız değildir, zira İslam'da sosyal hayatla ahlâkın birbirinden ayrılması imkansızdır. "Ben güzel ahlâkî tamamlamak için gönderildim"⁶³ hadisiyle "Sen elbette üstün bir ahlâka sahipsin."⁶⁴ âyeti bu tespitin delilidir. Kur'an, İslam ümmetinin binasını, güzel ahlâk ve sağlam toplum temelleri üzerine inşa etmeyi hedeflemektedir. Ahlâkî özellik,

⁶¹ Halîlî, *Cevâhir*, 1/111-119.

⁶² Beyyûz, *Rihâbi'l-Kur'an*, 8/405-407.

⁶³ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaûd, Âdil Mürşid ve diğerleri (b.y.:Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 14/513 (No. 8952).

⁶⁴ el-Kalem 68/4.

Kur'an'ın bütün hükümlerinde somut olarak yer almaktadır. Kur'an, özellikle güzel ahlâkı teşvik için gelmiştir ve dürüstlüğe, güvenilirliğe, sadakate, cömertliğe, iffete, alçakgönüllülüğe, kibirlenmemeye ve dil, el, göz hareketi ile başkasına yönelik her türlü kötülükten kaçınmaya davet etmektedir.⁶⁵

Kur'an ve sünnetteki ahlâkın kaynağının beşerî çevre değil de gökten gelen ilahi mesaj olduğunu tekrar hatırlatan Halilî'ye göre İslamiyet'te ahlâkın ve sosyal ilişkilerin merkezini temizlik oluşturmaktadır. Bu sebeple İslam, insanları nefis, fikir, toplumdaki ilişkiler, vicdan ve dil temizliğine davet etmektedir. Âyet ve hadisler, insanın kendi nefesine ve başkalarına karşı temiz olmasını teşvik etmektedir. İslam, Müslüman aileyi, kendisine herhangi bir kirliliğin sızmasını önleyen bir çitle çevirmekte; fitratla savaşmamakta, aksine fitratı yıkıcı değil yapıcı şekilde düzenlemektedir. İslam, kısıtlama ve görgü kuralları ile fesada giden yolu tutmak, fitne kapılarını kapatmak ve şeytanın etkisini engellemek istemektedir. Yine İslam'ın anne-babaya verdiği hakların yüceliği, diğer sistemlere karşı üstünlüğünü göstermesinin yanı sıra ilmiyle her şeyi kuşatan Allah'tan geldiğinin de bir delilidir. Akrabalık bağları kopmuş olan batı toplumlarında ve maddenin gölgesinde kalmış medenî dünyada bu ilişkilere çözüm sunacak hiçbir beşerî felsefe bulunmamaktadır, tek çare Allah'ın kitabının rehberliğidir.⁶⁶

3.4. Haberî İ'câz

Halilî'nin yer verdiği i'câz vecihlerinden dördüncüsü, gaybî haberlerdir. O, gaybî haberi mazi, şimdiki (vahyin indiği) dönem ve gelecek olmak üzere üç kısma ayırmaktadır. Önceki peygamberlerin ve toplumların haberlerini, o toplumlarda meydana gelmiş olayları, gaybî haberler arasında zikretmektedir. Özellikle bu haberlerin Peygamber'in (s.a.s.) yaşadığı çevre tarafından bilinmediğine dikkat çekmekte, Kur'an'ın bizzat bu bilgiyi doğruladığını söylemektedir.⁶⁷ Hahamlar ve rahipler kitaplarında tahrif ve tebdil yaptıkları için Kur'an'ın aktardığı bu haberlere Ehl-i kitabın tam vakıf olmadığını belirtmektedir. Nüzul döneminde ve tarihi süreç içinde Kur'an'ın haber verdiği gaybî

⁶⁵ Halilî, *Cevâhir*, 1/121-122.

⁶⁶ Halilî, *Cevâhir*, 1/122-139.

⁶⁷ Âl-i İmrân 3/44, Hüd 11/49, Yusuf 12/102.

bilgilerin kaynağını başka kişilerde arayanları eleştirmekte ve bu haberleri Kur'an'ın i'câzının delillerinden saymaktadır.⁶⁸

Halîlî, şimdiki zamana ait i'câz haberi, Resûlullah'ın zamanındaki olaylarla ilgili olup hiçbir insanın kesin olarak bilemeyeceği haberler diye tarif etmektedir. Bizans'ın yakında Sâsânî İmparatorluğu'na galip geleceğini örnek vermektedir. Akli başında hiçbir insanın tecrübelerinden hareketle böyle bir bilgiyi veremeyeceğine vurgu yapmaktadır. Zira mağlup Bizans'ın yakın bir zamanda galip Sâsânî'yi yeneceğini söylemek akla ve tecrübeye pek uymamaktadır. Bu bilgiler Allah'tan gelmekte ve Kur'an'ın i'câzına delalet etmektedir. Halîlî, geleceğe yönelik gaybî haberlerin Kur'an'da çokça yer aldığına işaret etmekte, Hudeybiye Antlaşması'nın hemen akabinde sert bir ortamda inen Fetih Sûresi çerçevesinde örnekler zikretmektedir. Antlaşmanın üzerinden iki ay geçmeden Hayberin, iki sene sonra Mekke'nin fethedilmesi, insanların gruplar halinde İslam'a girmesi, Hz. Ebû Bekir dönemindeki Ridde olayları, Müslümanlara ganimet elde edeceklerinin müjdesinin verilmesi Fetih Sûresi bağlamında gelecekle ilgili yer verdiği örneklerdendir. Umutların tükendiği, göğüslerin daraldığı, aklın bir çıkış yolu bulamadığı dönemlerde bile Allah'ın vaadine istinaden Resûlullah'ın zafer vadetmesini, sıradan bir aklın gerçekleştiremeyeceği bir yönlendirme olarak sunmaktadır.⁶⁹

Ettafeyiş, gaybtan verilen sadık haberleri Kur'an'ın i'câzından saymaktadır. Ümmî olan, önceki toplumların hallerinin bilinmediği kültürel bir ortamda yetişen ve Ehl-i kitapla hemhal olmayan Hz. Muhammed'in geçmişten haber vermesini, imkân dahilinde görmemektedir. Kur'an'da kıssaların yer almasını, Hz. Muhammed'in peygamberliğinin ve Kur'an'ın i'câzının delili addetmektedir.⁷⁰ Ettafeyiş, bazı âyetleri, gelecekle ilgili gaybî haberler bağlamında yorumlamaktadır. Örneğin Bakara Sûresi yüz on dördüncü âyette⁷¹ zikredilen olayların gerçekleştiğini bildirmektedir. Ona göre müşrik, Hristiyan, Rum ve diğerleri Allah'ın mescitlerine korka korka girmişlerdir. Hiçbir

⁶⁸ Halîlî, *Cevâhir*, 1/141-144.

⁶⁹ Halîlî, *Cevâhir*, 1/144-158.

⁷⁰ Ettafeyiş, *Himyân*, 10(2)/133; a.mlf. *Teyisr*, 9/245-246.

⁷¹ "Allah'ın mescitlerinde O'nun adının anılmasına engel olan ve onların harap olması için çalışandan daha zalim kim olabilir? Ashında bunların oralara ancak korka korka girmeleri gerekir." el-Bakara 2/114.

müşrik, Mescid-i Haram'a korkmadan ve kılık değiştirmeden giremediği gibi Hz. Ömer'in Kudüs'ü fethinden sonra da -uzun bir müddet- Beytülmakdis'e girememiştir. İlginç olansa bu durumdan Müslümanları istisna etmemesidir. Yüz seneden fazla Frankların elinde bulunan Kudüs'e, hiçbir Müslümanın korkmadan giremediğini, âyetin kapsamına dahil etmektedir. Kudüs, Selâhaddîn-i Eyyûbî (öl. 589/1193) tarafından fethedilinceye kadar Franklar, orada namaz kılmayı yasaklamışlardır. Frankların bu uygulamasını, âyette geçen "Mescitlerde Allah'ın isminin anılmasını yasaklama" olarak yorumlamakta, Kur'an'ın verdiği gaybî haberler arasında zikretmektedir.⁷²

Ettafeyyiş'in aktardığı örneklerden biri de münafıkların Yahudilere verdiği destek sözüyle ilgilidir. "Şu münafıklık edenleri görüyor musun? Ehl-i kitap-tan inkârcı yandaşlarına, 'Şayet siz çıkarılacak olursanız, bilin ki biz de sizinle çıkarız... Eğer size savaş açılırsa muhakkak yardımınıza koşarız' diyorlar. Allah şahittir ki onlar düpedüz yalancıdırlar. Oysa çıkarılırsalar asla onlarla çıkmazlar, onlara savaş açılrsa asla yardımlarına koşmazlar."⁷³ Ettafeyyiş'e göre hakikaten böyle oldu, ne onlarla çıktılar ne de savaştılar. Gaybî haberlerden olan bu bilgi, Kur'an'ın i'câzını göstermektedir.⁷⁴

3.5. Te'lif İ'câzı

Halîlî'nin kaleme aldığı i'câz vecihlerden beşincisi, i'câzü'l-i'tilâfî, âyetler arasındaki uyumdur. Halîlî'ye göre Kur'an'ın nüzûlü yirmi üç yılda gerçekleşmiş, nazil olduğu sırada farklı şartlarla karşılaşmış, çeşitli problemleri çözmüş, yeni meydan okumalara direnmiş, emir-nehiy, v'ad-va'id, vaaz, hatırlatma, kıssa ve darb-ı meseller gibi çeşitli konular peş peşe gelmiş, mazi, şimdi ve gelecekle ilgili haberleri aktarmıştır. Bütün bu farklı muhteva ve zamana rağmen âyetleri birbirini desteklemekte, tenakuz ve ihtilafa delalet edecek bir kusur bulunmamaktadır. Alanında uzman yazarlar dinî, felsefî, ilmî, edebî eserler yazsalar içlerinde çelişki bulunacağı gibi kendileri de zaman zaman gözden geçirseler düzeltilecek noksanlıklar görürler. Oysa insaflı bir gözle Kur'an'a bakan ihtilaf ve tenakuz göremeyecektir.⁷⁵

⁷² Ettafeyyiş, *Teysîr*, 1/40, 232, 235.

⁷³ el-Haşr 59/11-12.

⁷⁴ Ettafeyyiş, *Himyân*, 14/201; a.mlf. *Teysîr*, 14/457.

⁷⁵ Halîlî, *Cevâhir*, 1/159-160.

3.6. İlmî İ'câz

Halîlî'nin yer verdiği i'câz vecihlerinden altıncısı, ilmi i'câzdır. Öncelikle Halîlî, Kur'an'ın hidayet kitabı, hayat rehberi olduğuna dikkat çekmekte ve Allah'ın onu tıp, astronomi gibi ilimleri araştırmak için indirmediğini ifade etmektedir. Ancak insanın evrendeki varlıkların bir parçası olduğunu, sıkı bir bağla onlara bağlandığını, tüm evrenin araştırılması için insanın önüne konulmuş sayfalar olduğunu ve her bir satırında Allah'ın varlığına şahitlik eden delillerin bulunduğunu zikretmektedir. Bütün bu sebeplerle Kur'an, insanın gözünü açıp kâinattaki sayfaları okumasını istemektedir. İnsan evrendeki hakikatleri keşfettikçe bir taraftan da on asırdan daha önce bu hakikatlerden bahsetmiş Kur'an'ın i'câzını da keşfedecektir. Kur'an, tüm çağlara hitap ettiği için hiçbir dönemin aklıyla çelişmez ve her asır kendi ufkunun genişliği kadar Kur'an'ı anlar.⁷⁶

Halîlî, "modern bilim ve Kur'an mucizesi" başlığı altında müfessirlerin modern bilime yaklaşımlarının farklı olduğunu; ifrat, tefrit ve orta yolu benimseyenler olmak üzere üçe ayrıldıklarını zikretmektedir. Bu konuda aşırı giden ifrat ehli, modern bilime ve onun çeşitli teorilerine tutulmuşlar, lafızları o mana ihtimalini vermese dahi Kur'an'ı o teorilere uygun tefsir etmişlerdir. O teorilerin yerini başkaları aldığı zaman, bu Kur'an'ın reddine ve yalanlanmasına sebep olmaktadır. Tefrit ehli ise selefin görüşünü takip ederek Kur'an lafızları o manaya açıkça delalet etse bile modern ilime gözlerini kapamışlardır. Bu konuda orta yolu tutanlar, Kur'an'ı asıl kabul ederek ilmi hakikatlere açıkça delalet eden âyetleri modern ilimle tefsir etmişler, henüz teori aşamasında olan ilmi gelişmelere itibar etmemişlerdir. Orta yolu benimseyen Halîlî, Kur'an'ın işaret ettiği ilmi hakikatlere gözleri kapatmanın anlamsızlığına vurgu yapmaktadır.⁷⁷

Halîlî, modern ilme yönelik herhangi bir çalışma yapmadığını, deney ve gözlemde bulunmadığı ifade ederek Kur'an âyetlerini modern bilimle açıklama meselesinin çok ciddi bir iş olduğunu belirtmekte, bilgi ve tecrübe gerektiğinin altını çizmektedir. Bu konuda uzman kişilerin yazdıklarını esas alarak insanın yaratılış evreleri, yağmurun oluşumu, karbon, oksijen, dünya ile gü-

⁷⁶ Halîlî, *Cevâhir*, 1/161-163.

⁷⁷ Halîlî, *Cevâhir*, 1/163-165.

neş arasındaki mesafe, her şeyin çift yaratılması, elektron, proton, nötron, hücre gibi konuları içeren kâinat ve insanla ilgili ilmî i'câza örnekler vermektedir.⁷⁸ Peygamber'in (s.a.s.) içinde bulunduğu toplumda ilmi hakikatleri öğretecek bir kurum olmadığı ve ilmi gelişmeler çok sonra ortaya çıktığı için Kur'an'ın bu ilimleri içermesini i'câzdan saymaktadır. Verdiği örneklerden biri, şu iki âyet bağlamındadır. *"Her şeyden çift çift yarattık, inceden inceye düşünesiniz diye."*⁷⁹, *"Toprağın bitirdiklerini, kendilerini ve daha bilmedikleri nice şeyleri çiftler çiftler yaratan Allah her türlü eksiklikten uzaktır."*⁸⁰ Halîlî, bu iki âyetin kâinattaki her şeyde çift yaratılma özelliğinin bulunduğu delalet ettiğini söylemektedir. Özellikle Zâriyât Sûresi'nde geçen "şey" kelimesinin genellemelerin en geneli olduğuna ve Allah'ın her şeyden çift yarattığına açıkça işaret ettiğine değinmektedir. Ona göre insanlar, sadece insanlarda, hayvanlarda ve bazı bitkilerde çift yaratılmayı biliyorlardı. Modern bilim Kur'an'ın haber verdiği hakikati ortaya koymuştur. En hafif atomlardan biri olan hidrojen atomu bile bir eksi ve bir artı kısımdan oluşur.⁸¹ Halîlî'nin verdiği bu bilgilerden Kur'an'ın ortaya koyduğu hakikatlerle modern bilimin örtüştüğüne işaret ettiği anlaşılmaktadır.

Sonuç

İlk muhataplarından itibaren Kur'an'ın kaynağı ve onun tebliğcisi Hz. Muhammed'in doğruluğu sorgulanmış, inkârcılar vahyin ilahî kaynaklı olmadığına dair iddialarda bulunmuşlardır. Buna mukabil ilgili âyetlerle, Kur'an'ın beşer sözü değil, aksine insanların benzerini meydana getirmekten aciz kaldıkları ilahî kelam oluşu ısrarla belirtilmiştir. Muhataplarının fesahat ve belâgat açısından zirvede olduğu bir dönemde, bizzat Kur'an dilinin edebî gücü üzerinden meydan okunarak Kur'an'ın ilahî kaynağa dayandığına, Hz. Muhammed'in mucizesi olduğuna ve benzerinin getirilemeyeceğine vurgu yapılmıştır. İbâzî müfessirler de Kur'an'ı; Hz. Peygamber'in en büyük, sürekli ve aklî mucizesi görüp kaynağının ilahî oluşunda en küçük bir tereddüt yaşamamışlar ve en kısa sûresinin dahi benzerinin getirilemeyeceği konusunda ittifak etmişlerdir.

⁷⁸ Örnekler için bkz. Halîlî, *Cevâhir*, 1/165-179.

⁷⁹ ez-Zâriyât 51/49.

⁸⁰ Yâsîn 36/36.

⁸¹ Halîlî, *Cevâhir*, 1/165-169.

İslam düşünce tarihindeki ilk oluşumlardan biri olan İbâziyye ile Sünnî geleneğin İ'câzü'l-Kur'an'a bakışı kıyaslandığında tanım, literatür ve yorum düzeyinde büyük ölçüde örtüşükleri görülmektedir. Örneğin Ehl-i sünnet ve İbâziyye âlimleri, İ'câz ve mûcizeyi "aciz bırakan ve muarazada bulunulamayan olağanüstü durum" olarak tarif etmektedirler. Acziyetin bütün insanları kapsadığı ve Kur'an'ın mûcizevî özelliğinin kıyamete kadar geçerli olduğu konusunda aynı düşüncededirler. Özellikle nüzul dönemimdeki Arapların fesahat ve belagat ehli olduklarına dikkat çekseler de Kur'an'ın sadece lafız değil mana yönünden de meydan okuduğu konusunda hem fikirdirler. Tehaddide tamamının, on sûresinin ve bir sûresinin benzerinin meydana getirilmesi şeklinde aşamalı bir sistem takip ettiğini Sünnî gelenekte savunanlar olduğu gibi İbâzî müfessirlerden de savunanlar bulunmaktadır. Ayrıca her iki mezhepte çoktan aza doğru bir aşamanın olmadığını düşünenler de vardır. Sünnî müfessirlerden Seyyid Kutub ile İbâzîlerden Ka'bâş tehadî âyetlerinde Kur'an'ın benzerinin getirilmesindeki asıl amacı, niceliğinden ziyade niteliğinde aramaktadırlar. Her iki düşünce sisteminin ittifak ettiği noktalardan biri de İ'câz yönleridir. Sarfe görüşünü her ne kadar kabul eden bazı Sünnî âlimler olsa da genel eğilim, İbâzîlerde olduğu gibi reddetme yönündedir. Kur'an'ın İ'câz yönlerini üslup, beyan, teşri', muhteva, ilim, gaybtan haber, sosyal ve ahlâkî ilkeler gibi lafız ve manada aramışlardır. Özellikle son dönem İbâzî müfessirlerden Beyyûz, Halîlî ve Ka'bâş konjonktüre uygun olarak Kur'an'ın muhtevasına ve hükümlerine ağırlık vermişlerdir.

Kelamın kadîm mi hâdis mi olduğu hususu, İ'câzü'l-Kur'an konusundaki temel ayrılık alanını oluşturmaktadır. Allah'ın kelam sıfatının kadîm/ezelî olduğunu belirten Ehl-i sünnetin aksine İbâziyye, hâdis/mahlûk olduğunu belirtmekte ve tehadînin kelâm-ı nefsiye/kadîme karşı imkansızlığına işaret ederek ancak hâdis/mahlûk olanla muaraza edileceğini dile getirmektedir. İki mezhebin İ'câzü'l-Kur'an konusundaki görüşleri kıyaslandığında ittifak ettikleri yönlerin çokluğu dikkat çekmektedir. Bunun sebebi İ'câzü'l-Kur'an'a tenzihi bir anlayışla yaklaşmaları, genellikle aynı tefsir kaynaklarından beslenmeleri, tefsir ilminin kapsayıcılığı ve kelam, fıkıh gibi diğer disiplinlere kıyasla ihtilafın azlığıyla açıklanabilir. Yine de halku'l-Kur'an'da olduğu gibi farklı düşündükleri konular bulunmaktadır. Bunun sebebi de mezhepsel tasavvurunun etkisiyle izah edilebilir. Sünnî eserler arasında bulunan yüzeysel farklı-

lığın İbâzî tefsirlerde de yer aldığı ve genel itibariyle Sünnîlerle aynı yolu takip ettikleri söylenebilir.

İbâzîler, bazı konularda Harîcîlerle aynı düşüncelere sahip olsalar da başından beri Harîcîlerle aralarına mesafe koymuşlar, diğer taraftan kendilerini Ehl-i sünnet, Şîa ve Harîcîler'den farklı bir mezhep olarak görmüşlerdir. Dolayısıyla klasik İslam tarihi eserlerinin "Ehl-i sünnete en yakın ve mutedil Hâricî fırka" diye tanımladıkları ve günümüzde daha ılımlı olan İbâzîleri, tekfirci zihniyeti temsil eden Hâricîler'den ayırmak gerekmektedir. Ayrıca bu makaledeki veriler, İslam medeniyeti içerisinde yer alan İbâziyye'yi; tek tip ve öteki görmenin yanlışlığını ortaya koymaktadır.

Kaynakça

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. b.y.: Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1364.
- Ağrıkaya, Güven. "Hâricî ve İbâzî Tefsire Dair Bir Literatür Denemesi". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/2 (Aralık 2019), 1299-1334.
- Ağrıkaya, Güven. İbâdî Tefsirlerde Hâricî İzler (Himyânu'z-Zâd Örneği). *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (Aralık 2019), 565-610.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaûd, Âdil Mürşid ve diğerleri. 45 Cilt b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Arpa, Enver. "İ'cazül-Kur'an Konusuna Farklı Bir Yaklaşım". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/1 (2002), 81-107.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *el-Fark beyne'l-fırak*. thk. Muhammed Osman el-Huş. Kâhire: Mektebetü İbni Sînâ, 1409/1988.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *İ'câzü'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Sakr, Kahire: Dâru'l-Meârif, ts..
- Beyyûz, İbrahim b. Ömer. *fî Rihâbi'l-Kur'ân*. thr. İsa b. Muhammed Belhâc. 28 Cilt. Karâra: Matbaatü'l-Arabiyye, 2. Basım, 1430/2009.

- Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşlî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1418.
- Ca'bîrî, Ferhât. *el-Bu'dü'l-hadârî li'l-akîdeti'l-İbâziyye*. b.y.: Matba'atü'l-Elvânî'l-Hadîse, 1989.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 9. Basım, 1993.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim. *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-muşallîn*. nşr. Hellmut Ritter. Beyrût: Dâru'n-Neşr, 4. Basım, 1426/2005.
- Ettafeyyîş, Muhammed b. Yûsuf. *Himyânü'z-zâd ilâ dâri'l-me'âd*. thk. Abdu'l-hâfız Şelebi. 21 Cilt. Saltanat-ı Uman: Vizâratü't-Türâsi'l-Kavmî ve's-Sekâfe. 2. Basım, 1403/1983.
- Ettafeyyîş, Muhammed b. Yûsuf. *Teysîru't-tefsîr*. thk. İbrahim b. Muhammed Talây. 17 Cilt. Cezayir: Dâru't-Tevfîkiyye, 2011.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher. *Tehzîbü'l-luğa*. thk. Muhammed Ivaz Mir'ab. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "İbâziyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/256-261. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muḥîṭ*. thk. Muhammed Nu'aym el-Arkasûsî. Beyrût: Müessesetü'r-Risale, 8. Basım, 2005.
- Halîlî, Ahmed b. Hamed. *Cevâhiru't-tefsîr envârun min beyâni't-tenzîl*. 3 Cilt. Saltanat-ı Uman: Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûnî'd-Dîniyye, 2. Basım, ts..
- Haliloğlu, Hasan. "Adudüddîn İcî ve Seyyid Şerif Cürcânî'ye Göre Kur'ân-ı Kerîm'in İ'câzı (İ'câzü'l-Kur'ân)". *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi (AGİİD)* 7 (Aralık 2020), 81-109.
- Hevvârî, Hûd b. Muhakkem. *Tefsîru kitâbillâhi'l-azîz*. thk. Belhâc b. Saîd Şerîfî. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1990.

- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, ts..
- Ka'bâs, Muhammed b. İbrahim Sa'id. *Nefehâtü'r-Rahmân fî riyâzi'l-Kur'an*. 14 Cilt. Atf: Cem'ıyyetü'n-Nehza, 1424/2003.
- Kalhâtî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'id el-Ezdî. *el-Keşf ve'l-beyân*. thk. Seyyide İsmail Kâşif. Umân: Vizâratü't-Türâsi'l-Kavmî ve's-Sekâfeti, 1400/1980.
- Kattân, Mennâ' Halîl. *Mebâhiş fî 'ulûmi'l-Ḳur'ân*. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 3. Basım, 1421/2000.
- Kindî, Sa'id b. Ahmed b. Sa'id. *et-Tefsîru'l-müyesser*. thk. Mustafa b. Muhammed Şerîfi-Muhammed b. Musa Bâbâ'ammî. 3 Cilt. Karâra: Cem'ıyyetü't-Türâs, 1418/1998.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Ḳur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim Eттаfeyyiş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1384/1964.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zılâli'l-Ḳur'ân*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru's-Şurûk, 12. Basım, 1412.
- Lewicki, T. "İbâdiyya". *The Encyclopedia of İslâm (New Edition)*. ed. B. Lewis vd. 3/648-660. Leiden: Brill, 1986.
- Okumuş, Mesut. "Ulûmu'l-Kur'an". *Tefsir El Kitabı*. ed. Mehmet Akif Koç. 313-325. Ankara: Grafiker Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Polat, Fethi Ahmet. "Bir İcâzü'l-Kur'an İddiası: Sarfe". *Marife* 3/3 (K1ş 2003), 185-218.
- Râfiî, Mustafâ Sâdık b. Abdirrezzâk b. Sa'id b. Ahmed b. Abdilkâdir. *İ'câzü'l-Ḳur'ân ve'l-belâgati'n-Nebeviyye*. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-'Arabî, 8. Basım, 1425/2005.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *el-Müfredât fî garîbi'l-Ḳur'ân*. thk. Safvân Ahmed Dâvûdî. Dımaşk:Dâru'l-Kalem, 1412/1992.

- Salmazzem, Mehmet. "Tehaddî Âyetlerinin Nüzûl Kronolojisine Dair Farklı Bir Yaklaşım". *Ekev Akademi Dergisi* 19/64 (Güz 2015), 115-134.
- Savâfî, İbrahim b. Nâsır b. Sâlim. *el-İbrîz fî tefsîri kitâbillâhi'l-azîz*. 4 cilt. b.y.: y.y., 1439/2018.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1394/1974.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed. *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Abdülazîz Muhammed el-Vekîl. Kahire: Müessesetü'l-Halebî, 1387/1968.
- Teber, Hatice. *Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî ve Tefsiri*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2014.
- Vercelânî, Ebü Ya'küb Yûsuf b. İbrâhîm es-Sedrâtî. *ed-Delîl ve'l-burhân li-ehli'l-ukûl*. thk. Sâlim b. Ahmed el-Hârisî 3 Cilt. Maskat: Vizâratü't-Türâs ve's-Sekâfe, 2. Basım, 1427/2006.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İ'câzü 'l-Kur'ân". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 24.12.2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/icazul-kuran>
- Yıldız, Metin. "Kelâmî Görüşleri Bağlamında İbâzîlerin Hâriciliği Meselesi". *Kader* 16/2 (Aralık 2018), 294-318.
- Yılmaz, Nedim. *İ'câzü'l-Kur'an*. İstanbul: Fatih Yayınevi, 1984.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Ķâmûs*. 40 Cilt. b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts..
- Zerkeşî, Ebü Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Ķur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1376/1957.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi,'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 4. Basım, 2003.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2022, c. 8, s. 1: 351-385

Dergüzinî Hasan Rıza ve Mecelle'ye Tetimme Mahiyetindeki Eseri
Darguzini Hasan Rıza and his work as an addition to the Majalla

Fatih YAKAR

Dr. Öğr. Üyesi, Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku ABD,
Assistant Professor, Trakya University, Faculty of
Theology, Department of İslamic Law
fatihyakar@trakya.edu.tr

ORCID: 0000-0003-1741-822x

DOI: 10.47424/tasavvur.1091323

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 21 Mart / March 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 13 Mayıs / May 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: YAKAR, Fatih . "Dergüzinî Hasan Rıza ve Mecelle'ye Tetimme Mahiyetindeki Eseri". Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi 8 / 1 (Haziran 2022): 351-385. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1091323>

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | [mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr)

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdağ, 59100 Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz*

Osmanlı Devleti'nin özellikle Tanzimat'tan itibaren çeşitli sahalarda içine düştüğü krizleri aşmak için köklü reformlar yaptığı gerçeği açıktır. Bu çerçevede "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye"nin hazırlanıp kanunlaştırılması hiç şüphesiz gerek Osmanlı hukuk tarihinin gerekse İslam hukuk tarihinin en önemli olaylarından. Mecelle esas itibariyle borçlar, kısmen eşya ve yargılama/usul hukuku konularını kapsaması nedeniyle tam ve eksiksiz bir medenî kanun mahiyetinde değildir. Özellikle Aile Hukuku alanına tekabül eden "Münâkehât ve Müfârakât" bahisleri ve buna dair kanun maddeleri Mecelle'de yer almamaktadır. Çalışmamıza esas teşkil eden eser işte tam da bu boşluğu doldurmak için kaleme alınmıştır. Kadri Paşa'nın (ö. 1888) "*el-Ahkâmü's-Şer'iyye fi'l-Ahvâli's-Şahsiyye*" isimli kanun taslağı mahiyetindeki kitabının tercüme ve şerhi mahiyetindeki eser, Dergüzîni'nin ifadesine göre Aile Hukukuna dair derli toplu bir metin ihtiyacından doğmasının yanı sıra devrinin özellikle İslam Aile Hukuku ahkâmına yönelen eleştirilerine de cevap mahiyetindedir. Aile Hukuku Kararnamesi'nden yaklaşık yirmi yıl önce hazırlanması da eserin mahiyetinin tahlilinde yardımcı bir ipucudur. Dergüzîni, tercümenin yanı sıra şerh ve izahlarla nikah akdi, eşlerin sorumlulukları, boşama, ne seb ve nafaka bahislerini anlaşılır kılma ve bu konulardaki eleştirilere cevap verme çabasıdadır. Onun bu çabası, Kânun-i Esâsî'ye yaptığı dinî referanslı şerhlerle birlikte değerlendirildiğinde, özellikle klasik fıkıh literatüründe yer alan Aile Hukuku ahkâmının doğruluğunun ispatı ve söz konusu hükümlerin selim insan fıtratına uygunluğunun savunusu olarak nitelendirilebilir. Bu çalışma esas itibariyle Dergüzîni'nin bu eserinin mahiyetini analiz ederken, aynı zamanda müellifin yaşadığı devrin, fıkıh ahkâmına dair ürettiği eleştiri konu-

* Bu makale,05/06/2018 tarihinde İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde düzenlenen Türk Hukuk Tarihi Kongresi'nde sözlü olarak sunulan ve basılmayan "Mecelle'ye Tetimme, İslam Aile Hukuku Ahkâmını Müdafaa Mahiyetinde Bir Eser: Dergüzîni/Dergüzînzâde Hasan Rıza'nın 'Ahvâl-i Şahsiyye Tercüme ve Şerhi'" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek türetilmiş halidir. /This paper is the final version of an earlier presentation entitled "A work that complements the Majalla and defends Islamic Family Law: Darguzîni/ Darguzînzâde Hasan Rıza's Translation and commentary on 'Ahwâl-i Shahsiyya", which was not previously printed, but orally presented at "The History of Turkish Law Congress..." and the content of which has now been developed and partially changed.

larının icmali portresini çıkarmak gayesini de gütmektedir. Bu çerçevede eserin başına eklenen sekiz adet takriz ve Dergüzîni'nin mukaddimesi yol gösterici bilgiler barındırmaktadır. Özellikle bürokrasi ve ilim çevreleriyle kurulan ilişkiler, gündemdeki tartışmalı ilmi meseleler bu takrizlerden anlaşılabilir. Takrizlerde, islam kadınının statüsüne ilişkin değerlendirmeler esnasında Feminizm hareketine de atıf yapılmıştır. Burada ele alınan yaklaşımlar Feminizm hareketinin tarihsel kökeni ve geçirdiği evrelere dair bilgilerle birleştirildiğinde, dönemin entelektüel hafızasıyla ilgili önemli sonuçlara ulaşılabilir. Hayatı hakkında bilgi bulunmayan Dergüzîni'nin kimlik ve statüsüne ilişkin tahliller de bu çalışmanın vazgeçilmez bir gereğidir.

Anahtar Kelimeler: Mecelle, Ahvâlî'ş-şahsiyye, Kadri Paşa, Dergüzîni, Feminizm.

Abstract

It is evident that the Ottoman state made radical reforms to overcome the crises it had fallen in various fields, especially since the Tanzimat era. In this context, the preparation and codification of "Majalla-i Ahkâm-i Adliyya" is undoubtedly one of the most important events of both the Ottoman legal history and the history of Islamic law. It is not a whole and complete civil law since it mainly covers debts, partly property and judicial /procedural law. "Munâkahât ve Mufârakât" subjects corresponding especially to the field of family law and the related law articles are not included in Majalla. The work that forms the basis of our paper was written precisely to fill this gap. The work in the nature of translation and commentary of Kadri Pasha's book, *al-Ahkâm al-shar'iyya fi al-Ahvâl al-shahsiyya*, which is a draft law, was born out of the need for a compact text on family law. It is also a response to the criticisms in his era towards the Islamic Family Law verdict. Its preparation about twenty years before the Family Law Decree is also a helpful clue in analyzing the nature of the work. In addition to translation, Hasan Riza strives to make the marriage contract, the responsibilities of the spouses, divorce, lineage and alimony subjects understandable, and to respond to the criticisms on these issues. When his effort is evaluated together with the religiously referenced commentary he made to Qânûn-i Asâsî, it can be described as the proof of the accuracy of the family law judgment, especially in the classical fiqh literature, and the defense of the conformity of these provisions to intact human nature.

While this article mainly examines the nature of this work, it also aims to describe the criticism issues that the author's era produced regarding the jurisprudence. The eight blurbs (taqrîz) at the beginning of the work are indicative in this regard. Bureaucratic and scientific relations and controversial issues on the agenda can be understood from these blurbs. In these blurbs, some references are made to the feminist movement along with the observations concerning the status of women. When approaches handled here are combined with the information as to the historical roots and the phases of feminist movement, it would be possible to reach the intellectual memory of that period. Determination and analysis of Darguzîni's identity and status is an indispensable requirement of this study.

Keywords: Majalla, al-Ahvâl al-shahsiyya, Kadri Pasha, Darguzîni, Feminism.

Giriş

On dokuzuncu yüzyıl birçok konuda olduğu gibi hukukî sahada da yenilik ve açılımları beraberinde getirerek tarih sahnesindeki yerini almıştır. Tanzimat sonrasında klasik adli yapı önemli ölçüde değişmiş, tek hakimli Şer'iyye mahkemelerinin yanı sıra toplu hakimli ticaret, hukuk ve ceza mahkemeleri kurulmaya başlanmıştır. Nizamiye mahkemeleri olarak anılan bu kurumlardaki hâkim ihtiyacını karşılamak için gerekli olan donanımlı hukukçuların bulunamaması, buralarda uygulanacak kanun metinlerinin yazılmasına ihtiyaç hissettirmişti.¹ Mecelle, bu şartlar altında hazırlandı. Medenî hukukun belkemiğini oluşturan Borçlar Hukuku ve Eşya hukuku yanında kısmen de yargılama hukukunu ilgilendiren sahada düzenleme yapan Mecelle, ciddi bir boşluğu doldursa da yine medenî hukukun çok önemli sahalarını teşkil eden Aile Hukuku ve Miras Hukukuna ilişkin hüküm barındırmamaktaydı. Özellikle ticarî davalardan doğan hukukî ihtilafların çözümlenmesi öncelik arz ediyordu. Dergüzîni Hasan Rıza'nın eserinin takrizler bölümündeki tahliller-

¹ Mehmet Akif Aydın, "Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye" , *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003.)

den anlaşıldığı kadarıyla, Aile hukuku ile ilgili ahkâmın da vaz edilmesi, muâmelâtla² ilgili öncelikli alanlar kadar olmasa da aciliyet arz ediyordu.

Mecelle bir takım siyasî sebeplerle o zaman Osmanlı devletine bağlı bulunan Mısır'da uygulanmamıştır. Mısır'da uzun yıllardır devam eden siyasi ve idari istikrarsızlık hukuki yapıyı da etkilemiştir. Özellikle Tanzimat'tan sonra Osmanlı Devleti Mısır'ı da içine alan topraklarda kendi hakimiyetini perçinleyen hukuki düzenlemeleri yürürlüğe koymak isterken, batılı devletler ticari ve siyasi menfaatleri gereği kendi hukuklarını uygulamak için baskı yapmışlardır. Halifenin vekili sıfatıyla kural koyma yetkisine sahip olan Hidiv'ler, hukuki yetkileri de barındıran imtiyaz fermanlarına dayanarak bir takım hukuki düzenlemeler yapmışlardır. Bununla birlikte gerek artan dış baskıyla gerekse iç dinamiklerin etkisiyle Mısır'da Mecelle uygulanmadığı gibi Kadri Paşa'nın Mecelle muadili bir kanun taslağı olarak hazırladığı *Mürşidü'l-hayran* isimli tasarı da kanunlaşmamıştır.³ Aynı şekilde Muhammed Kadri Paşa (ö. 1888) tarafından Medenî Kanununun Aile ve Miras sahalarını düzenlemek üzere kaleme alınan "*el-Ahkâmü's-Şer'iyye fi'l-Ahvâli's-Şahsiyye*" isimli tasarı da kanunlaşmamıştır.⁴

Söz konusu kitap Mısır Hidiv'i⁵ tarafından tasdik edilmemiş ve kanunlaşmamıştır. Bununla birlikte gerek Mısır'da gerekse Filistin gibi bazı Arap ülkelerinde uzun süre adeta bir kanun gibi mahkemelerin müracaat kaynağı olmuştur. İki bölüm ve beş kitaptan müteşekkil olan çalışma toplam 647 maddedir. Birinci bölüm aile ve kısmen şahıs hukukuna, ikinci bölüm ise miras hukukuna dairedir.⁶ Dergüzîni Hasan Rıza; nikah, karı-koca arasındaki sorumluluk ve haklar, bütün boyut ve şekilleriyle ayrılık ve neseb (evlad) başlık-

² Aile hukukunun muamelat alanı dışında kalması anlamında bir tasnif, nikah akdinin özel mahiyetiyle ilgili özel saha belirleme amacına matuftur. Yoksa ana mahiyeti itibarıyla nikah akdi de muamelat kapsamında yer almaktadır.

³ Ayhan, Ceylan, Osmanlı Döneminde Mısır'da Hukuki Modernleşme (XIX. Yüzyıl) *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, Bahar (2008), 85, 86.

⁴ Mehmet Akif Aydın, "*el-Ahkâmü's-Şer'iyye fi'l-Ahvâli's-Şahsiyye*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988).

⁵ Atilla Çetin, "*İsmâil Paşa, Hidiv*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2001).

⁶ Mehmet Akif Aydın, "*el-Ahkâmü's-Şer'iyye fi'l-Ahvâli's-Şahsiyye*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988).

larını içeren dört ana bölümü 432 madde halinde tercüme ve şerh etmiştir. Kadri Paşa'nın (ö. 1888) çalışmasının son bölümünü oluşturan "Ferâiz" (Miras hukuku) ahkâmı Dergüzîni'nin çalışmasında yer almamaktadır. Onun bu çalışmasını farklı kılan, fıkhnın girift konularıyla ilgili şerhleri barındırması ve Mecelle sonrası, "Hukuk-ı Aile Kararnamesi" öncesi dönemde Fetvâhâne'nin tasdiki ve Maarif Nezaretinin yayın izniyle ortaya çıkan ilk resmi teşebbüs olmasıdır. Diğer taraftan İslam Aile hukukuna yöneltilen eleştirilerin yoğun olduğu bir dönemde savunu mahiyeti taşıyan bu eser, resmî makamların onayını almış bir cevap niteliğindedir.

İkinci Meşrutiyetin ilanından yaklaşık on sene önceki zaman dilimine te kabül eden süreçte Dergüzîni'nin yayımladığı bu eser, ilerleyen yıllarda özellikle kadın haklarına ilişkin tartışmaların habercisi gibidir. Dini tartışmalarda hâkim yaklaşım tarzları dikkate alındığında Türkçülük, İslamcılık ve Batıcılık isimleriyle anılan grupların teşekkülü de yine bu döneme tesadüf etmektedir. Dergüzîni'nin eserinin giriş kısmında ciddi bir şekilde ele alınan taaddüd-i zevcat meselesi İkinci Meşrutiyet döneminden sonra yayın hayatına giren Sebilü'r-Reşad ve İslam Mecmuası gibi dergilerde yoğun bir şekilde işlenmiştir. Dönemin en tartışmalı meselelerinden olan taaddüd-i zevcat, aile kurumunun modernleşmesiyle birlikte İslam'da kadının konumu ve hukukta modernleşme tartışmaları içinde değerlendirilebilir.⁷ Özellikle Batı'dan gelen fikir akımlarına ve onlardan gelen eleştirilere cevap vermek kaygısıyla İslam'ın aile hukuku ahkâmının zannedilen aksine kadını ezen, pasif konuma düşüren bir mahiyet arz etmediği, gerek Dergüzîni ve gerekse onun eserine takriz yazan müelliflerce defaatle belirtilmiştir. Bu yaklaşım tarzı eserin mahiyetini algılamamıza yardımcı olmaktadır. Bu çerçevede Dergüzîni'nin çalışması resmi makamlardan onay alması hasebiyle resmi hüviyeti de olan bir reddiye mahiyetindedir. Diğer taraftan kadının Osmanlı döneminde hemen hemen hiç yer almadığı düşünülen mali ilişkiler sahasında aktif olarak yer aldığı, davalı ve davacı olabildiği, kefil ve şahit olarak konumlandırıldığı Batılı bilim insanları tarafından tespit ve teyit edilmiştir.⁸

⁷ Halil Yıldız, "II.Meşrutiyet Dönemi Din Ve Modernleşme Tartışmaları: Sebilü'r-Reşad Dergisi ve İslam Mecmuası Örneği", *Türkish Studies*, sayı 13, 2018.: 115.

⁸ Betül İpşirli, "Argıt, Osmanlı Hukuk Çalışmalarında Kadın", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 3/ 5, 2005: 577.

1. Müellifin İsmi, Yetiştığı Ortam ve Vazifesi

1.1. Müellifin İsmi

“*Ahkâm-ı Şahsiyye*” isimli şerhin mukaddimesinin sonunda müellif tam adını “*Dergüzînzâde Hasan Rıza bin Muhammed Derviş*” olarak vermektedir. Esere takriz yazan Ahmet Midhat Efendi (ö. 1912) de “*Dergüzînzâde Hasan Rıza Efendi*” ifadesini kullanmaktadır. Buna mukabil şerhin kapak kısmında “*Mütercim ve Şârihi Dergüzîni Hasan Rıza*” şeklinde bir ibare yer alırken, müellifin *Ahkâm-ı Şahsiyye* dışındaki çalışması “*Şer-i Siyasi Şerh-i Kanun-i Esasi*” isimli eserin kapak kısmında “*Dergüzînzâde Hasan Rıza bin Muhammed Derviş*” ismi bulunmaktadır. Bu bilgilerden hareketle müellifin nisbesinin *Dergüzîni*, *Dergüzînzâde* ve *Dergüzînzâde* şeklinde üç farklı biçimde zikredildiğini söylemek mümkündür. Bu noktada özellikle son iki kullanımdan yani *Dergüzînzâde* ve *Dergüzînzâde* kullanımlarından hangisinin doğru olduğunu tespit etmek zarureti ortaya çıkmaktadır. Bu tespitin yapılabilmesi de nisbenin kaynağının anlaşılmasıyla doğrudan alakalıdır. Tarih kaynaklarında Sultan Sencer dönemi vezirlerinden “*Kıvâmü’-d-din Ebu’l-Kasım Nasr bin Hüseyin Dergüzîni*” isimli bir şahıstan bahsedilmektedir.⁹ Bu vezirin Sultan Sencer (ö. 1157) döneminde büyük bir nüfuzunun bulunduğu, öyle ki Sultan Tuğrul’dan sâdır olan fermanları bile imzaladığı belirtilmektedir.¹⁰ Bu nisbeli bir şahsa ilk olarak bu tarihte rastlanmaktadır. İkinci bir kişi, vefatı hicri 1000 yılından (1591) sonraya tekabül eden hattat Mahmut bin Şeyh *Dergüzîni*’dir. Bu şahsın, İran’ın Horasan ve Tebriz çevresi şehirlerinden olan *Dergüzîni* şehrine nisbet edildiği ve *Hümâyünnâme* kaleme aldığı anlaşılmaktadır.¹¹ Tarihi süreçte dikkati çeken üçüncü bir nokta, Afganlıların İran’ı işgaliyle birlikte gündeme gelen göç ve sığınmadır. Onsekizinci yüzyılın başlarında gerçekleşen Afgan işgali¹² sırasında *Dergüzîni* ve Ali Behar gibi alimler

⁹ Carla L. Klausner, *Selçuklularda Vezirlik*(1055-1194) Sivil İdare Üzerine Bir Araştırma, (Çev. Mehmet Fatih Baş, Sinan Tarifçi),(İstanbul: Kronik Kitap, 2019), s 84-86.

¹⁰ Özgür Tokan, “Sultan Sencer Dönemi (1118-1157) Selçuklu Vezirleri”, *Bayburt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 1 (Mart 2018): 158.

¹¹ Şebnem Parlador, “Ali Çelebi’nin *Hümâyünnâmesi* ve Resimli Nüshaları”, *Türkiye Bilimler Akademisi Kültür Envanteri Dergisi* 14 (Eylül 2016), 35-36.

¹² İsmail Safa Üstün, “İran”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000).

Osmanlı'ya sığınmışlardır. Dergüzînî mantık ve felsefe alanında Ali Behar ise cebir alanında birer eser yazarak dönemin sultanlarına ithaf etmişlerdir.¹³

Bu noktaya kadar zikredilen bilgiler birlikte değerlendirildiğinde on ikinci yüzyılda Irak Selçukluları devletinde vezirlik yapan bir Dergüzînî, on altıncı yüzyılda yaşayan ve Hümâyünnâme kaleme alan hattat Dergüzînî ve İran'ın Afganlılar tarafından işgali ile Osmanlı Devleti'ne sığınan mantık ve felsefe bilgini Dergüzînî isminde üç şahıs karşımıza çıkmaktadır. Kânun-i Esâsî şerhinde aslen Halepli olduğunu ifade eden Hasan Rıza'nın burada tarihi çizgisi içinde zikredilen ve Dergüzîn şehrine nisbet edilen bu şahısların da mensubu olduğu aileye mensup olması kuvvetle muhtemeldir. Özellikle Afgan işgaliyle birlikte Osmanlı Devleti'ne sığınan alimlerin Halep şehrine gelmiş olması, Halep'in o dönemdeki konumu ve Anadolu'dan Mezopotamya'ya ve Akdeniz'den İran'a giden yolların kavşak noktasında bulunması¹⁴ gibi özellikler dikkate alındığında, bu ihtimalin güç kazandığı söylenebilir.¹⁵ Bu bilgiler ışığında bir değerlendirme yapılacak olursa, Dergüzînî Hasan Rıza'nın nisbesinin öncelikle yer nisbesi olarak ortaya çıktığı daha sonra ise sonuna zâde eklenerek aile nisbesi halini aldığı söylenebilir. Bu çerçevede gerek Hasan Rıza'nın Ahkâm-ı Şahsiyye isimli çalışmasının mukaddimesinde gerekse Ahmed Mîdhat Efendi'nin takrizinde geçen Dergüzînzâde ifadesi zühul/dikkatsizlik eseri olmalıdır. Bu noktada kabul edilmesi gereken ifade Dergüzînzâde ifadesidir kanaatindeyiz.

1.2. Müellifin Yetiştığı Ortam

Dergüzînzâde, Kânûn-i Esâsî Şerhi'nde "el-Aynî mevliden, el-Halebî menşeen ve aslen" şeklinde bir ifadede bulunmuştur. Bu ifadeden onun Ayıntab'da doğduğu, aslen Halepli olduğu ve orada yetiştiği anlaşılmaktadır. Tanzimat fermanının bir parçası olarak geliştirilen 1281 (1864) tarihli vilâyet nizamnâmesi 1866 yılında Halep'e de uygulandı. Bu tarihte yeni nizamnâme-

¹³ İhsan Fazlıoğlu (Tarih ve Medeniyet Diyalogu Çalıştayı, İstanbul: Uluslararası Eğitim ve Araştırma Merkezi, 2012).

¹⁴ Talip Yazıcı, "Halep", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997).

¹⁵ Bugün Suriye'de yaşayan ve Dergezelli, Dergezelli gibi nisbelerle anılan bir Türkmen aşireti mevcuttur.

ye göre oluşturulan ve yeniden yapılandırılan Halep'le ilgili teşkilatlandırma görevi Cevdet Paşa'ya verildi. Bu dönemde Halep vilayeti; Urfa, Maraş, Kozan, Adana, Payas, Halep merkez ve Zor¹⁶ sancaklarından teşekkül ediyordu.¹⁷ Ayıntab sancağı¹⁸ 1913 yılında Halep vilayetinden ayrıldı. Dolayısıyla Dergüzî'nin doğduğu dönemde Ayıntab, Halep vilayeti içinde yer alan bir sancak mahiyetinde idi. Bu da müellifin aslen Halep'li olmasını açıklar mahiyettedir.

1.3. Müellifin Vazifesi

Dergüzîni, Ahkâm-ı Şahsiyye isimli şerhinde vazifesini "Emniyet Sandığı Hukuk Müşaviri" olarak ifade etmiştir. Bu eseri 1315 (1899) tarihinde neşretmiştir. Emniyet Sandığı'nın kurulması, Sultan Abdülaziz döneminde birçok alanda yapılan yenilik faaliyetlerinin bankacılık sahasındaki yansıması olarak değerlendirilebilir.¹⁹ Midhat Paşa'nın zirâî kredileri teşkilatlandırmak ve çiftçiye desteklemek amacıyla 1863'te Niş'te başlattığı çalışmalar, 1867'de memleket sandıklarının ve yine onun gayretleriyle 1868'de Emniyet Sandığı'nın kurulması sonucunu doğurmuştur.²⁰ Dergüzî'nin bu sandık tarafından yapılan kredi verme işlemlerinin hukuki meşruiyetinin denetlenmesi görevini üstelenen bir hukuk müşaviri olduğu anlaşılmaktadır.

Müellif, tespit edebildiğimiz kadarıyla elimizde bulunan iki eserinden diğeri olan Kânûn-i Esâsî Şerhi'nin kapağında "Dersaâdet dava vekillerinden..." ifadesini kullanmıştır. Bu eserin neşir tarihi 1326 (1910)'dır. Öyle anla-

¹⁶ Burada zikredilen il, bugün Deyrizor ismini taşıyan ve Suriye'nin doğusunda yer alan şehirdir.

¹⁷ Bruce Masters, "Halep", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997).

¹⁸ Hüseyin Özdeğer, "Gaziantep", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996).

¹⁹ İstanbul Emniyet sandığı, 1868 yılında sultan Abdülaziz zamanında, Mithat Paşa tarafından kurulan en eski kredi müesseselerinden sayılabilir. Kuruluşunda 1863 tarihli Rusçuk Emniyet Sandığı'ndan elde edilen deneyimlerin etkili olduğu söylenebilir. Halkın tasarruflarını toplamak için kurulmuştur. 1907 yılında Ziraat Bankasına bağlanmış, 1884 yılında da Ziraat Bankası'nın yapısına dahil olmuştur.

²⁰ Cevdet Küçük, "Abdülaziz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988).

şılıyor ki Dergüzînî, Emniyet Sandığı Ziraat Bankası'na bağlandıktan sonra dava vekilliği görevine başlamıştır.²¹ Bugünkü manada avukatlık mesleğine tekabül eden bu vazife, müellifin aktif olarak hukuki ihtilafların çözümünde rol oynadığını göstermektedir.

2. Takrizlerin Yazarları Üzerinden Dergüzînî'nin Kişisel Statüsünün Değerlendirilmesi

Dergüzînî eserin başına sekiz adet takriz, bir adet takriz talebi mahiyetinde mektup ve bir mukaddime eklemiştir. Bunlar; Sayyâdizâde Muhammed Ebu'l-Hüdâ'nın Takrizi, Ahmed Midhat Efendi'nin Takrizi, Harp Yaverlerinden Muhyiddin Paşa'nın Takrizi, Fetvâhâne müevvidlerinden Bekir Ağa Dâru'l-hadis medresesi müderrisi Mustafa Fehmi Efendi'nin Takrizi, Maârif Meclisi âzâsından Mustafa Rüşdi Efendi'nin Takrizi, Şam Ulemâsından Baytarzâde Abdurrazzak Efendi'nin Takrizi, Dava vekili hukukçulardan Hat-tatzâde İsmail Efendi'nin Takrizi, Ayasofya-i Kebîr müderrisîn-i kirâmından Mahmut Hüdâyî Efendi'nin Takrizi olarak sıralanabilir. Bunların dışında Dergüzînî, Ahmet Mithat Efendi'ye, kendisinden takriz talebi sadedinde Temmuz 1313 (1897) tarihli bir mektup yazmış ve bunu da Ahmed Midhat Efendi'nin takrizinin evveline dercetmiştir. Bu takriz, mektup ve mukaddime yazılarında eserin yazılış gayesi, hukuk sahasında doldurduğu boşluk/doldurması istenen boşluğa dair bilgiler bulunduğu gibi bu yazılardan hareketle özellikle takrizlerin sahipleri üzerinden Dergüzînî'nin, yaşadığı devrin önemli simalarıyla kurduğu ilişkilerin tahliline imkân veren bir tabloya ulaşmak da mümkün görünmektedir.

2.1. Ahkâm-ı Şahsiyye İsimli Eserin İlk Takrizi:²²

Sayyâdizâde Ebu'l-Hüdâ'ya (1850-1909) aittir. 1860'larda Halep müftüsü ve Rifai şeyhi olan Bahâeddin er-Ruvvâs'a intisab ederek hilafet alan,²³ 1874'te

²¹ Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul, 1993).

²² Bu takriz eserin içindekiler bölümünden hemen sonra başlamaktadır. İçindekiler bölümü Arapça harflerle rumuzlanmıştır. Fihristin ilk sayfasında rumuz bulunmazken, iki, üç, dört ve beşinci sayfalarda sırasıyla cim, dal, he, vav harfleri rumuz olarak kullanılmıştır. İlk takrizin de ilk sayfasında rumuz bulunmayıp, ikinci sayfasında noktalı ha, üçüncü sayfasında ise Tı harfi bulunmaktadır.

Halep Nakîbüleşraflığına getirilen bu zat, özellikle 1878'den sonra çok itibar edilen bir isim halini almıştır. Resmi bir görevi olmadığı halde önce İstanbul, ardından 1879 tarihinde Anadolu Kazaskerliği payesini almıştır. Daha sonra ilmiye rütbelerinin en yüksek mertebesi olan Rumeli Kazaskerliği payesini ısrarla talep etmiş ve 1885 yılında bu talebi kabul edilmiştir. Sayyâdizâde, İkinci Abdülhamid'e yakınlığı sebebiyle yoğun eleştirilere maruz kalmıştır. 1878'den Abdülhamid döneminin sonuna kadar İstanbul'da kalması, dergâhının saraya yakın bir yerde bulunması ve saraydan sürekli iltifat görmesi Sayyâdizâde'nin dönemin siyasi hayatı ve politikaları üzerinde etkili olduğu fikrini güçlendirmiştir. Diğer taraftan Osmanlı devletinin özellikle Arap vilayetlerindeki nüfuzunun korunmasında, aynı zamanda Rifâî tarikatı şeyhi sıfatını taşıyan Sayyâdizâde'den istifade ettiğini söylemek mümkündür.²⁴ Dergüzînî'nin ilk takrizi bu şahsa²⁵ ve üst düzey saygı ifadeleriyle²⁶ ayırması onun bürokraside doğrudan padişahın yakınında bulunan bir şahısla yakın alaka içinde olmasının tespiti açısından oldukça önemlidir.

Dergüzînî'nin muhtemelen aslen Halep'li olması hasebiyle de tanıdığı ve yaklaşık kırk yıl boyunca bürokrasinin en üst kademelerinde etkili olan bir şahsa takriz yazdırması/yazdırabilmesi manidar olduğu kadar kendisinin konumunun anlaşılması açısından da önemlidir. Osmanlı devletinde muâmelât alanına ilişkin kanunlaştırma hareketlerinin devamında gündeme gelen ve Mecelle'nin tetimmesi mahiyetindeki bir tercüme ve şerhin güçlü bir bürokratik arka planla sunulması kayda değerdir. Tanzimat sonrası dönemde gündeme gelen reform hareketleri çerçevesinde değerlendirilebilecek olan kanunlaştırma hareketleri, **özellikle** ticari ilişkiler bağlamında yeni bir sisteme

²³ Hilafet alma, seyr-i sülûkünü tamamlayan müride şeyhi tarafından verilen irşad izni olarak tanımlanabilir.

²⁴ Tufan Buzpınar, "Sayyadi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009).

²⁵ Cevdet Küçük, "Abdülhamid II", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988).

²⁶ Dergüzînî bu meyanda, yakınında olmaktan dolayı kendisini çok ayrıcalıklı (mümtaz) ve övünme makamında (mübahi) gördüğünü ifade ettikten sonra "Gavs-ı Azam, mevlâna Ebu'l- Hüda hazretlerinin tenezzülen ve teberrüken ihda buyurdıkları takriz-i belîğ-i nihiraneleridir." ifadeleriyle sunum yapmıştır ki özellikle "tenezzülen" ibaresi kanaatimizce dikkat çekicidir.

geçiş yapan dünyaya ayak uydurma çabası ve batılı devletlerin baskılarını ortadan kaldırma çabasının ürünüdür denilebilir.²⁷ Dergüzîni'nin çalışması da bu zemin üzerinde değerlendirilmelidir.

2.2. İkinci Takriz:²⁸

Tanzimat dönemi yazarlarından ve Türk edebiyatının gerçek manada ilk popüler yazarı kabul edilen Ahmed Midhat Efendi'ye hasretmiştir. Emniyet Sandığının kurucusu olan Midhat Paşa'nın zeki ve kabiliyetli bulduğu için kendi adını verdiği Ahmed Midhat Efendi, Midhat Paşa'nın (ö.1884) Tuna valiliği üzerine Rusçuk'a gitmiş ve 1864 tarihinde vilâyet mektubi kalemünde ilk memuriyetine başlamıştır.²⁹ Emniyet Sandığının nüvelerinin ilk olarak Rusçuk'ta atılması, Ahmed Midhat Efendi'nin o bölgede görev yapması ve Dergüzîni'nin Emniyet Sandığı hukuk müşaviri olduğu sırada Ahmed Midhat Efendi'ye takriz yazdırması arasında bir bağ bulunabilir. En azından Midhat Paşa'nın kurduğu bir müessesede hukuk müşaviri olmanın- takriz yazdırmasından dolayı yakın ilişki içinde olduklarını düşünebileceğimiz- Ahmed Midhat Efendi ile kurulan bağdan kaynaklanabileceği fikri uzak bir tevil olmamalıdır. Diğer taraftan II. Abdülhamid döneminde sarayın himayesinden mahrum kalmayan, padişahu yakından tanıyan ve ona samimiyetle bağlı bulunan Ahmed Midhat Efendi'nin³⁰ ikinci takriz için seçilmesi de önemli görünmektedir. İlk iki takrizin sahibi üzerinden Dergüzîni'nin kişisel konumu değerlendirilecek olursa saraya yakın ve daima sarayın himayesi altında olan iki şahısla doğrudan bağlantı kurabilecek bir statü karşımıza çıkmaktadır. Ahmed Midhat Efendi, Dergüzîni'nin çalışmasının resmi makamlar tarafından onaylanmasının önemli olduğunu yazdığı takrizde ifade etmiştir. Bu bağlamda tercüme ve şerh çalışmasının neşir öncesinde fetvahanedeki iki yıllık tetkik

²⁷ Mustafa Şentop, *Tanzimat dönemi Kanunlaştırma Faaliyetleri Literatürü*, TALİD, 3/5 , 649-651, İstanbul, 2005.

²⁸ Bu takriz öncesinde Dergüzîni, Ahmet Midhat Efendi'den takriz talep ettiğini ifade eden yazıyı ye, kef, lam, mim, nun rumuzlu sayfalara eklemiştir. Ahmet Midhat Efendi'nin yazısı sin, ayın, fe ve sad rumuzlu sayfalardadır.

²⁹ M. Orhan Okay, "Ahmed Midhat Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989).

³⁰ Okay, "Ahmed Midhat Efendi".

aşamasını geçmesinin ve maarif nezareti izni almasının yukarıda zikredilen bürokratik arka plandan ayrı düşünülemediği kanaatindeyiz.

2.3. Üçüncü Takriz:³¹

Padişahın harb yaverlerinden Cezayirli Muhyiddin Paşa'ya yazdırılmıştır. Bu görev de padişahın maiyyetinde bulunmayı gerektiren önemli bir görevdir.

2.4. Dördüncü Takriz:³²

Fetvâhâne müsevvidlerinden ve aynı zamanda Dâru'l- hadis medresesi müderrisi Mustafa Fehmi Efendi'nin takrizidir.

2.5. Beşinci Takriz:³³

Maârif meclisi âzâsı Mustafa Rüşdi Efendi'ye aittir. Son iki takriz birlikte değerlendirildiğinde, fikhî bir eserin ön inceleme safhasının Fetvâhâne'de yapıldığı, yayım izninin de Maârif nezaretinden çıktığı düşünülürse Der-güzî'nin bu noktada güçlü ilişkilere sahip olduğunu söylemek mümkündür.

2.6. Altıncı Takriz:³⁴

Şam ulemâsından Baytarzâde Abdurrazzak Efendi'ye aittir. Bu zatın meşhur Suriyeli din alimi Behcet Baytar'ın (1894-1976) anne tarafından dedesi olması kuvvetle muhtemeldir. Cezayir'den gelip Dimaşk'ın meydan mahallesine yerleşen ilim ve fazilet sahibi bir aile olan Baytar ailesi, imam-hatip yetiştiren bir aile olarak tanınmaktadır.³⁵ Bu ailenin bugün itibarıyla de Şam'da ilim dünyasında etkili olan bireyleri mevcuttur.³⁶

³¹ Bu takriz, sad ve kaf rumuzlu sayfalarda yer almaktadır.

³² Takrizler bölümü, kef ve ra rumuzlu sayfalar.

³³ Takrizler bölümü ra ve şin rumuzlu sayfalar.

³⁴ Takrizler bölümü te ve peltek se rumuzlu sayfalar.

³⁵ Mahmud el-Arnaût, "Muhammed Behcet el-Baytâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005).

³⁶ Şam Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde ders kitabı olarak okutulan *en Nahvü ve's-sarfü* isimli eserin müellifi Dr. Asım Baytar bu ailenin son halkasını oluşturmaktadır.

2.7. Yedinci Takriz:³⁷

Dava vekillerinden Hattatzâde İsmail Efendi'ye aittir. Dergüzîni'nin Emniyet Sandığı hukuk müşavirliği görevinden sonra dava vekilliği yaptığını Kânûn-i Esâsî şerhinden biliyoruz. Hattatzâde'ye yazdırılan bu takrizden anladığımız, Dergüzîni'nin günlük hayatta bugünkü manada avukatlık diyebileceğimiz mesleği icrâ eden kesimle de yakından ilişki halinde olduğudur. Nitekim söz konusu görevi de daha sonra ifa etmiştir. Son takriz³⁸ ise Ayasofya-i Kebîr Camii müderrisi Mahmud Hüdâyî Efendi'ye aittir.

Takrizlerin sahiplerinin bize sunduğu ipuçlarından hareketle Dergüzîni'nin bürokrasinin her katmanında yer alan bireylerle temasının olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Tasavvufî boyutunun yanında Rumeli Kazaskerliği gibi üst bir payeyi alan ve Abdülhamid'in şeyhi olarak tanınan Ebu'l-Hüdâ Sayyâdî başta olmak üzere Türk edebiyatında ilk popüler yazar olma vasfını taşıyan Ahmed Midhat Efendi gibi bir münevver, Fetvâhâne ve Maârif nezareti bürokratları, Ayasofya-i Kebîr camiinde müderrislik düzeyine çıkmış şahıslar, padişahın harb yaverleri, pratik hayatın içinde ortaya çıkan hukukî ihtilaflarda davanın taraflarına hukukî yardım sağlayan dava vekilleri ile Şam bölgesinde bugün hala nüfuzunu devam ettiren ulemâ ailelerinin mensupları ile kurulan ilişkiler Dergüzîni'nin sıradan bir ilim adamı ve bürokrat olmadığını isbatı mahiyetindedir.

Diğer taraftan bu takriz yazıları, eserin büyük bir konsensüs çerçevesinde ortaya çıktığını gösterir mahiyettedir.

3. Eserin Yazılış Gayesi ve İlmi Değeri

Dergüzîni, 1313 (1897) tarihinde Ahmed Midhat Efendi'ye yazdığı mektupta kitabın içeriğinin çok önemli olduğunu ve hitap ettiği kitleyi izah sadedinde: "Mevzuât-ı kitâbın ehemmiyeti, sunûf-i hukûm ve vükelây-ı deâvî ve eimme-i mahallât ve kurâ gibi erbâb-ı mesâlikin böyle bir kitâba sûret-i husûsiyyede olan ihtiyâcından sarf-ı nazar, sâika-i mesâlikle öyle bir cihet-i ihtisası olmayan ve yalnız nâkihiyyet ve menkûhiyyet ve tatlık ve tâlikiyyet ve vâlidiiyyet ve mevlûdiyyet şânından olan zükûr ve inâs her ferd-i insânın

³⁷ Takrizler bölümü peltek se rumuzlu sayfa.

³⁸ Takrizler bölümü noktalı ha rumuzlu sayfa.

ahvâl-i umûmiyye-i şahsiyyesinde tefehhüm-i ahkâm-ı şer'iyye için böyle bir mürâcaatgâh-ı mahsûsa hâceti ma'lûm ise de böyle bir kitâb-ı mühimmin telif ve cem'iyle hâcet-i umûmiyye-i ma'rûzanın def'inde âcizlerine taalluk eder bir cihet olmayıp yalnız ol bâbda hisse-i âcizâneme düşen hizmet bazı tağyîrât ve teşrîhâtla aslı tercümeden ibâret..." ifadelerini kullanmaktadır.³⁹ Bu ifadelerden anlaşılan hukukî ihtilafları çözme noktasında resmî vazifeler yüklenen hâkimler, avukatlar mahalle ve köy imamaları yanında evlilik, boşama, baba olma ve çocuk olma gibi durumları yaşayan her ferdin bu hükümlere ihtiyacı olduğunu ifade etmektedir. Dergüzînî bu çerçevede şerh ve birtakım değişikliklerle Kadri Paşa'nın eserine katkıda bulunduğunu da ifade etmektedir.

Şerhin hacmi ile ilgili bilgilendirme de yapan Dergüzînî, bu meyanda: "Bu tercüme-i nâçiz her mesele ve kaydı için otuz kırk kadar muteberât-ı fıkhîyeden nice nükûl-i sarîhayı hâvî olarak ayrıca tertîb olunup aslın bir kaç misli cesâmetini teşkil eden diğer bir tomar ile iki seneye karîb bir müddet Fetvâhâne-i celîlin tatbîkât-ı müşkâfânesine terk olunduktan sonra bu kerre Fetvâhâne-i müşârun ilehyin mazhar-ı tasdîk-i âlîsi olmakla Maârif nezâret-i celîlesinden lâzım gelen ruhsatnâmesi istihsâl edilmiştir."⁴⁰ şeklindeki açıklamayı yapmıştır. Buna göre her kayıt için otuz kırk kadar sahih kaynaktan istifade edildiğini, asıl metnin birkaç katı hacminde bir metnin oluşturulduğunu ifade eden müellif, Fetvâhâne'de yaklaşık iki yıl süren tetkik ve ardından onay safhalarını aştıktan sonra Maârif nezaretine gönderildiğini söylemiştir.

Eserini Ahmed Midhat Efendi'ye arz ederken kullandığı ifadeler, eserin Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye'ye mûmâsil bir metin oluşturma iddiasından uzak olduğunu hissettirir mahiyettedir. Bu meyanda: "Huzûr-i âli-i hakîmânelerine takdîm eylediğim şey, kütüb-i fıkhîyeden nikâh ve hukûk-i zevceyn ve fîrak-ı nikâh yani talâk ve talâk gibi sâir esbâb-ı fîrak ve evlâda dair dört kitâb-ı mühimmi câmi' bir mecelleciktir. Bunu şuracıkta mecelle diye tevsîmim, bir kasd-ı tesmiyye mebnî olmayıp esasen mecelle-i celîle tertîbine iktifâen yazılmış olmasıyla beraber bu kitâbların dahî cem'i mülğâ Mecelle Cemiyetinin

³⁹ Dergüzînî, "Ahkam-ı şahsiyye Tercüme ve Şerhi", Takrizler Bölümü, kefirumuzlu sayfa.

⁴⁰ Hasan Rıza Dergüzînî, *Ahkâm-ı Şahsiyye Tercüme ve Şerhi* (İstanbul: Dersaadet Mahmud Bey Matbaası, 1315). Takrizler bölümü ye rumuzlu sayfa.

cümle-i vezâfi dahilinde olmasına mebnî bir kasd-ı tevsife mebnîdir.”⁴¹ Müellifin eserini Mecelle ile aynı konumda olan bir metin şeklinde sunmaktan kaçındığı bu ifadelerden anlaşılmaktadır. Diğer taraftan her ne kadar mülğâ da olsa bir gün Aile hukuku alanında bir metin oluşturulması gerekse bunu yapacak kurumun Mecelle Cemiyeti olduğunu ifade etmiştir.

Eserin pratik ihtiyacı görme amacı dışında ikinci bir amaca daha hizmet ettiğini/hizmet etmesi gerektiğini ifade eden Dergüzînî, Aile hukukuna dair ahkâmın insanın fitrat ve mizacıyla üst düzey uyumundan bahis açmış ve devamında teaddüd-i zevcât konusundaki hükümlerin de aynı mükemmeliyeti haiz olduğunu belirtmiştir. Neslin bir kişiye nisbetinin zaruretini çeşitli misallerle açıklayan müellif, muhtemelen bu konuyla ilgili olarak İslam Aile hukukuna yöneltilen eleştirileri bertaraf etmeyi amaçlamıştır. Eserin bu noktadaki şüpheleri bertaraf etme noktasında bütün olarak önemli bir işleve sahip olacağını ifade eden müellif, İslam Aile hukuku ahkâmının içinde yer alan ilim şerefının mal sahibi olma şerefinden üstün olması ve yine sâliha bir kadının fâsık bir erkeğe ne olursa olsun eşit olmaması kazıyyelerinin, İslam hukukunun medenî dünyada eşsizliğini ispat eden hususlar olduğunu vurgulamıştır.⁴²

Eserin mahiyetini analizde önemli bilgileri barındıran ve aynı zamanda Dergüzînî'nin talebî mektubuna cevaben yazılan Ahmed Midhat Efendi'nin takrizinde de konuya ışık tutacak malumât mevcuttur. Ahmed Midhat Efendi İslam Aile hukuku ahkâmının mükemmeliyetini teslim ettikten sonra Mecelle'nin hazırlanmasına giden süreci özetlemiştir. Fıkıh kitaplarının nazarî tafsilâtı içeren yüzlerce binlerce ahkâmı içinden hüküm seçmenin güçleştiğini, devrin şartları ve zamanın değişmesiyle birlikte gündeme gelen yenilenme ihtiyacını vurgulamıştır. Esasen yukarıda da kısmen değinildiği üzere kanunlaştırma hareketlerinin iç sebeplerinin başında bu ihtiyaç gelmektedir.

Ahmet Midhat Efendi Mecelle Encümeninin faaliyetini şu şekilde ifade etmiştir: “Mecelle encümen-i âlisi ahkâm-ı şer'iyeyi esasen birincisi ibâdât, ikincisi münâkehât ve üçüncüsü muâmelât olmak üzere üç şu'be-i azîmeye ayırmış idi. İbâdâta müteallık ahkâm-ı şer'iyeye hamden sümme şükran

⁴¹ Dergüzînî, *Ahkâm-ı Şahsiyye Tercüme ve Şerhi*. Takrizler bölümü, ye rumuzlu sayfa.

⁴² Takrizler bölümü mim rumuzlu sayfa.

nisvâna sibâyâna kadar bütün ehl-i îman nezdinde ma'lûm ve mer'î bulunmak hasebiyle onların yeniden cem'ine lüzûm olmadığı gibi münâkehât dahî asıl müsta'cel olan muâmelâta nazaran te'cili lâzım gelerek Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye'yi kısm-i sâlisten ibaret olmak üzere vücûda getirmeye encümen-i mezkûr bezl-i himmet eylemiştir ki bu sûretle cem' olunan ahkâmın ihkâk-ı hak emrinde ne kadar işe yaramakta bulunduğu irâe ve ihtâra muhtâc değildir." Daha sonra Dergüzînî'nin çalışmasını da bu çerçevenin devamında konumlandırarak şunları söylemiştir: "Maksadın kısm-ı müsta'celi husûle gelmiş olduktan sonra kısm-ı müste'celinin dahî istihsâli lüzûmu bedihî ve âşikâr olup buna şimdiye kadar resmen teşebbüs olunamamış ise de min gayri resm bu bâbda dahî erbâbı tarafından sâika-i gayretle teşebbüsât-ı nâfiaya girişilerek semerât-ı sa'y ve himmetleri meydana çıkarılmış ise de Dersâadet Emniyet Sandûku hukuk müşâviri Dergüzînzâde Hasan Rıza Efendi şimdiye kadar cem' ve tedvîn edilen ahkâmı kütüb-i mu'tebere-i fıkhiyyeden ikmâl ve ta'rîfât ve tavzîhâtını tevsî' ederek Tercüme-i Ahkâm-ı Şahsiyye ünvanıyla işbu eseri vücûda getirmişlerdir."⁴³ Ahmed Midhat Paşa bu açıklamalarıyla Mecelle'nin acil olarak ihtiyaç duyulan muâmelât alanında düzenleyici hükümler getirdiğini, tecil edilen Aile hukuku hükümlerinin de Dergüzînî tarafından toplanıp şerh edildiğini ifade etmiştir. Bu esnada zikrettiği resmî düzeyde ilk teşebbüsün bu çalışma olduğunu belirtmesi oldukça önemlidir. Ahmed Midhat Paşa eserin özellikle Fetvâhânenin onayından geçerek neşir izni almasından ötürü şahsi bir çalışmanın ötesinde umûmî bir mürâcaat kaynağı vasfını ihrâz ettiğini söylemiştir.

Dergüzînî'nin teaddüd-i zevcât ile ilgili izahlarına da değinen Ahmed Midhat Efendi'nin bu çerçevede söyledikleri bugün de gündemde canlı olan meselelere temas etmiştir. Bu çerçevede feminizm hareketine değinen Ahmed Midhat Efendi şunları söylemiştir: "Bizce bu kitâbın bir üçüncü ehemmiyeti daha vardır ki ma'nen ikinciden hiç de aşağı kalmaz."⁴⁴ O ise gerek bilerek ve gerek bilmeyerek medeniyet-i islâmiyyemize taarruzu kendilerine pîşe ve

⁴³ Takrizler bölümü ayın rumuzlu sayfa.

⁴⁴ Ahmed Midhat Efendi'ye göre kitabın birinci ehemmiyeti aile hukuku ahkâmını enine boyuna ele almasıdır. İkinci ehemmiyeti ise böyle bir eserin faydasını tamim/umumileştirmek için resmi salâhiyyete sahip fetvahaneye tetkik ettirmeyeyle alakalıdır. Üçüncü ehemmiyet yukarıda alıntılanan metinde izah edilmektedir.

maddiyâta ve maneviyâta ehl-i İslâmın ızrârını endişe eylemiş gürûh-i ecânibin İslâm için asıl şâyeste-i itiraz gördükleri işbu münâkehât emrindeki müftereyât-ı câhilâne ve garazkârânelerine karşı bu kitâbın adeta resmî bir tekzîbnâme hükmünde bulunmasıdır. Sâhib-i eser dahî bu dakîkayı nazar-ı hikmetten uzak tutmadığı cihetle teaddüd-i zevcât ve talâk ve sâireye dâir ahkâm-ı şer'iyenin ne gibi birer hikmet-i medeniyye üzerine müesses bulunduğunu dahî her yeri geldikçe ve münâsip düştükçe izah eylemiştir. Bu meziyetiyle şu kitâb yalnız bizde değil Avrupada pek büyük ehemmiyetle telakkî olunacak ve 'Feminist' nâmıyla gittikçe gayretlerini artırmakta olan müste'nesler bu kitâbı nice zamandan beri aradıkları halde bulamadıkları bir nimet olarak telakkî edeceklerdir. Nazarları sathiyâtın alt taraflarına doğru teammuk edemeyen ve yalnız sathiyâta gördükleri parlaklıklar ile kamaşarak hakikat-ı amîkayı görmeye kudreyâb dahî olamayan bir takım ukalâ, Avrupanın o biçârkan nisvânını mes'ud ve bahtiyâr zannıyla âlem-i İslâmiyetteki hemşirelerini şâyeste-i merhamet bulur iken asl-ı hakikat bu kaziyenin ma'kûsunda olduğunu şimdi görerek tashîh-i fikir ve nazar eyleyeceklerdir."⁴⁵

Ahmed Midhat Efendi'nin 1897 yılına ait olan bu tahlilinde geçen 'feminist' ifadesi, böyle bir akımın gittikçe ağırlığını artıran bir mahiyet arzemesi, bu kesimlerin İslâm dininin ahkâmına tâbi olarak yaşayan müslüman kadına merhametle bakmaları ama asıl acınacak durumda olan kadının Avrupalı kadın olduğu kaziyesi, bu kitabın İslâm Aile hukuku ahkâmı üzerinden saldıranlara karşı resmî bir tekzîbnâme mahiyetinde olduğu, bu ahkâmın öğrenilmesi ile özellikle Avrupalıların ne büyük bir nimetten mahrum kaldıklarının ifade edilmesi, dönemin zihnini meşgul eden meselelerin tespitinde çok önemli bir yere sahiptir. Bu bilgiler, bugün de tartışılan kadın hakları meselesinin, müslüman kadının hak ve mesuliyetlerinin tanımı gibi konuların o gün de canlı olarak tartışıldığının, feminist platformların nüvesini teşkil eden düşünce akımlarının 19. yy.'ın son yıllarında yeşermeye başladığının ve Osmanlı münevverlerinin bu akımlara ve bunların itirazlarına cevaplar verdiğinin ispatı mahiyetindedir. Tarihsel perspektiften bakıldığında Feminizm hareketinin gelişimi, üç evreye ayrılır. Bu süreçler I., II. ve III. Feminist dalga olarak

⁴⁵ Dergüzîni, *Ahkâm-ı Şahsiyye Tercüme ve Şerhi*.

isimlendirilir. Bu üç dönem 19.yy'dan 21.yy'a kadar olan süre içinde yer alır. Birinci Feminist dalga, ondokuzuncu yüzyılın sonu ve yirminci yüzyılın başlarında netleşen, Wollstanecraft'ın "Kadın Haklarının Savunusu (Vindication of the Rights of Women) isimli eserinde çerçevesini çizdiği talepler üzerinde inşa edilmiştir. Kadınların oy kullanması, eğitimde fırsat eşitliği ve mülkiyet hakları bu taleplerin merkezindedir. İkinci Feminist dalga, 1960'lı yıllarda batıda meydana gelen, özellikle kadınların güvenli doğum yapmalarını sağlayacak teknolojik gelişmelerden ve alternatif ilaçlardan yararlanmalarını talep eden bir temelde şekillenmiştir. Üçüncü Feminist dalga ise 1990'ların başında ikinci dalga Feminizm'in pratiklerine ve algı düzeyindeki yanlışlıklarına tepki olarak doğmuştur. Bu üçüncü dalga, Feminizm'in sadece üst ve orta sınıf beyaz kadınlara indirgenmesine tepki gösterip kadın hareketlerinin geniş düzleme yayılmasını hedefliyordu.⁴⁶ Dergüzî'nin eserinde kendisine atıfta bulunulan hareketin, birinci dalga Feminizm hareketi olduğu anlaşılmaktadır.

Dergüzî'nin eserinin mukaddimesinde ısrarla teaddüd-i zevcât ile ilgili ahkâmın bireysel ve toplumsal hikmetlerine vurgu yapması, Ahmed Midhat Efendî'ye yazdığı mektupta bu meseleyi tekrar gündeme getirmesi, Sayyâdîzâde'nin de yazdığı takrizde özellikle teaddüd-i zevcât meselesinin mahiyetini ve hikmetlerini anlatması, devrin İslâm Aile hukuku ahkâmıyla ilgili en tartışmalı konularından birisinin bu olduğunu ve bu noktadan İslâma ciddi eleştiriler geldiğini göstermektedir. Dergüzî'nin eserinin şerh kısmında bu konu ile ilgili ayrıntılı izahlara girişmemiştir. Bu konunun takriz ve mukaddimedede detaylı izahını yaparak İslâm Aile hukuku ahkâmının genel portresinin okuyucuyu tatmin edeceği fikrine dayanmıştır denilebilir.⁴⁷

⁴⁶ Gün, Taş, Feminizm Üzerine Genel Bir Değerlendirme: Kavramsal Analizi, Tarihsel Süreçleri ve Dönüşümleri, *Akademik Hassasiyetler (The Academic Elegance)*,25 (Mart 2016), 167-171.

⁴⁷ Hukuk-ı Aile Kararnamesi'nin hazırlanması esnasında tartışılan maddelerden biri de çok eşliliğin devlet tarafından yasaklanıp yasaklanamayacağı meselesidir. İslam Mecmuası yazarlarından Mansurizade Said ile Babanzade Ahmed Naim'in farklı görüşleri temsil eden iki taraf olarak yer aldığı bu tartışmada Mansurizade, ulü'l- emrin taaddüd-i zevcatı yasaklayabileceğini savunurken Ahmed Naim karşıt görüş bildirmiştir. Mansurizade, bu hükmün caiz kapsamında yer aldığını dolayısıyla devlet tarafından yasaklanabileceğini ifade etmiştir. Ahmed Naim ise, bunun bir icma meselesi olduğunu ve yasaklanamayacağını söylemiştir. Halil Yıldız, "II.Meşrutiyet Dönemi Din Ve Modernleşme

4. Eserde Ele Alınan Konular

Eser dört kitab/ana bölümden oluşmaktadır. Birinci kitap nikah hakkındadır, bir mukaddime ve on bab/alt başlıktan oluşmaktadır. Dört, yedi, sekiz ve dokuzuncu bablar alt başlıklarla detaylandırılmıştır. Birinci bölümün şablonu şu şekildedir:

Kitâb-1 Evvel: Nikah Hakkındadır

Mukaddime

Bâb-1 Evvel: Mukaddimât-1 nikah beyânındadır.

Bâb-1 Sâni: Şerâit-i nikah ve erkân ve ahkâmı beyânındadır.

Bâb-1 Sâlis: Mevâni-i şer'iyye-i nikah ile nisâdan helal ve haram olanlar beyânındadır ki burada şehvetle mess ve nazar gibi hürmet-i musâhereti icâb eden esbâb hakkında dahî şerhan mesâil-i munzame tarzında îzâhât vardır.

Bâb-1 Râbi': Velâyet-i nikah beyânında olup iki faslı hâvîdir:

Fasl-1 Evvel: Velî ile velînin şurûtu hakkındadır.

Fasl-1 Sâni: Sağır ve sağire ile bunlara mülhak olan kimselerin ve kebîr-i mükellef ve kebîre-i mükellefenin nikahı beyânındadır ki burada hadd-i şer'î'nin tarifleriyle taksîmâtına ve husûsiyle mûcib-i hadd olan zinânın tarif-i mahiyetiyle şerâitna dâir şerhan îzâhât-1 mühimme vardır.

Bâb-1 Hâmis: Nikahta vekâlet beyânındadır.

Bab-1 Sâdis: Kefâet beyânındadır.

Bâbi- Sâbi': Mehîr beyânında olup sekiz faslı hâvîdir:

Fasl-1 Evvel: Mikdâr-1 mehr ile mehr tesmiyesine sâlih olup olmayan şeyler beyânındadır.

Fasl-1 Sâni: Vücûb-i mehr beyânındadır.

Fasl-1 Sâlis: Mehrin tamamen hâtuna lüzumunu te'kid eden esbâbla nisf-i mehri icâb eden veya vücûdiyle hâtunun mehirden bir şeye adem-i istihkâkını mûcib olan ahvâl beyânında olup burada bî'l-münâsebe hadd-i kazf ve ihsân-ı kazf hakkında dahî şerhan îzâhât vardır.

Fasl-1 Râbi': Şurût-1 mehr beyânındadır.

Fasl-1 Hâmis: Mehrin kabzıyla hâtunun mehirden olan hakk-ı tasarrufu beyânındadır.

Fasl-1 Sâdis: Mehrin damân ve helak ve istihlâkiyle istihkâkı beyânındadır.

Fasl-1 Sâbi': Kazâyây-ı mehr beyânındadır.

Fasl-1 Sâmin: Cihâz ve metâ-ı beyt ile bunlara dâir vâki' olacak münâzeât beyânındadır.

Bâb-1 Sâmin: Kitâbiyye olan hâtunlarla zevceynin veya birisinin İslâmiyyetinden sonra olan hükm-i zevciyyet beyânında olub iki faslı hâvîdir:

Fasl-1 Evvel: Racül-i müslimin kitâbiyye olan hâtunlarla nikahı beyânındadır.

Fasl-1 Sâni: Zevceynin veya birisinin İslâmiyyetinden sonra olan hükm-i zevciyyet beyânındadır.

Bâb-1 Tâsi': Nikah-ı gayr-i sahih ve mevkûf beyânında olub iki faslı hâvîdir:

Fasl-1 Evvel: Nikah-ı gayr-i sahih beyânındadır.

Fasl-1 Sâni: Nikah-ı mevkûf beyânındadır.

Bâb-1 Âşir: Nikahın isbatıyla nikahı ikrar beyânındadır.

Yukarıda zikredilen içerik tahlil edildiğinde ilk olarak mukaddimât-ı nikah tabir olunan⁴⁸, nikah öncesi işlemlerle ilgili bölümle konuların başladığı görülmektedir. Bu çerçevede özellikle nişanlanma sürecindeki hediyeleşmeler ve taraflardan birinin vefatı yahut tarafların ayrılması durumunda hediyelerin hukuki akıbeti fıkhn düzenleme alanına girer.⁴⁹ Dergüzini bu ayrıntılara girmeden sadece bu sürecin ana çerçevesini vermiştir. Ardından nikahın rükün ve şartları⁵⁰, evlenme engelleri, nikahla ilgili velâyet/evlendirme yetkisi, özellikle küçüklerin evlendirilmesi ile ilgili meselelerin yanında haddi gerektiren zinanın mahiyetinin tarifi, nikahta vekâlet, nikahta kefâet/denklik, bütün boyut ve ayrıntılarıyla mehir, gayr-i müslim kadınlarla evlenmeye dair hü-

⁴⁸ Muhammed Zeyd El-İbyani, *Şerhu'l-Ahkam'ş-Şer'iyye fi'l Ahvali'ş-Şahsiyye*,(Beyrut-Bağdat: Mektebetu'n-nehda),I/3.

⁴⁹ Nişanlılık dönemindeki hediyelerin vefat veya ayrılma neticesinde hukuki akıbetinin ne olacağı ile ilgili bilgi için bkz. Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*(İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1976), II/12-13.

⁵⁰ Nikahın rükunları ve bunlara dair şartlarla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Kasani , *Bedaiu's-sanai* , (Beyrut, : Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986) II/228-232.

kümler, sahih olmayan, mevkûf olan nikahlar ve nikahın isbatı ve ikrarı ile ilgili meselelerin ele alındığı söylenebilir.

Dergüzînî bu başlıklardan; hürmet-i musâhere, haddi gerektiren zinanın mahiyeti, mehir meseleleri bağlamında hadd-i kazf/iftira haddi ve ihsân-ı kazf kavramlarının izahı konusunda şerhler yaparak meseleyi açıklığa kavuşturduğunu içerik bölümünde ifade etmiştir.

İkinci bölüm karı-kocanın hak ve mes'ûliyetlerine ayrılmıştır. Dört bâb ve fasıllardan müteşekkildir. İkinci bölümün içeriği şu şekildedir:

Kitâb-1 Sâni: Zevceynden herbirisi için diğeri üzerine vâcib olan şey beyânındadır.

Bâb-1 Evvel: Zevc üzerine zevcesi için vâcib olan hüsn-ü muâmele beyânındadır.

Bâb-1 Sâni: Hâtun için zevç üzerine vâcib olan nafaka beyânında olub altı faslı hâvidir:

Fasl-1 Evvel: Zevcâtтан nafakaya müstehık olanlar beyânındadır.

Fasl-1 Sâni: Zevcâtтан nafakası olmayanlar beyânındadır.

Fasl-1 Sâlis: Nafaka-i taâm beyânındadır.

Fasl-1 Râbi': Takdîr-i kisve ve süknâ beyânındadır.

Fasl-1 Hâmis: Zevce-i ğâibin nafakası beyânındadır.

Fasl-1 Sâdis: Deyn-i nafaka beyânındadır.

Bâb-1 Sâlis: Zevcin velâyetiyle hâiz olduğu hukûk beyânındadır.

Bâb-1 Râbi': Zevcenin hukûkuyla zevcin onun üzerinde olan hukûku beyânında olub iki faslı hâvidir:

Fasl-1 Evvel: Zevce üzerinde olan hukûk-ı zevc beyânındadır.

Fasl-1 Sâni: Zevcenin hukûku beyânındadır.

Kitabın ikinci bölümünde karı-koca arasındaki hak ve sorumluluklar ile ilgili bahisler incelenmiştir. Özellikle nafaka konusunun bütün boyutlarıyla ve ayrıntılı işlendiği bölümde görüldüğü kadarıyla ilk bölümdeki gibi şerhlere yer verilmemiştir. Bunun yanında ikinci bölümün ilk bölüme göre hacim olarak daha dar olduğu da belirtilmelidir. İslam hukukunda borcun kaynakları bağlamında **kanundan** doğan bir borç mahiyeti taşıyan nafaka; velayet, vesa-

yet ve kayımlık müessesesiyle aynı şekilde düzenlenmiştir.⁵¹ Çağdaş İslam hukuku müelliflerinin tasnifinde mülkiyet, karabet ve evlilik ile ilişkilendirilen nafaka hakkı,⁵² kanuni bir mükellefiyet olarak düşünüldüğünde hayvanları ve bitkileri de kuşatacak şekilde geniştir.⁵³ Buna rağmen Dergüzini'nin konuya ilişkin geniş izah ve şerhler yapmamış olması, özellikle evliliğe dayalı nafakanın sübutunda fıkıh kaynaklarında ihtilafın bulunmaması ve delaleti kesin ayetlerle desteklenmesi⁵⁴ ile izah edilebilir.

Üçüncü bölümde ayrılmaya dair beş bab ve fasıllar yer almaktadır. Temel şablon şu şekildedir:

Kitâb-ı Sâlis: Fırak-ı nikah hakkındadır.

Bâb-ı Evvel: Talâk beyânında olub beş faslı hâvîdir:

Fasl-ı Evvel: Talâkı vâkî' olan kimselerle olmayanların ve mahall-i talâkla adedinin beyânındadır.

Fasl-ı Sâni: Aksâm-ı talâk beyânındadır.

Kısm-ı Evvel: Talâk-ı ric'î ile talâk-ı ric'î'nin hükmü ve ric'at beyânındadır.

Kısm-ı Sâni: Talâk-ı bâin ile talâk-ı bâin'in iki nev'i ve bunlardan herbirinin ahkâmı beyânındadır ki bu kısımda şerhan bâb-ı ilâ ve zihâr ve keffârete müteallık izâhât dahî verilmiştir.

Fasl-ı Sâlis: Ta'lîk-i talâk beyânındadır.

Fasl-ı Râbi': Talâkın hâtuna tefvîzi beyânındadır.

Fasl-ı Hâmis: Talâk-ı merîz beyânındadır.

Bâb-ı Sâni: Mübâree beyânındadır.

Bâb-ı Sâlis: İnne ve emsâli bir sebeble firkat beyânındadır.

Bâb-ı Hâmis: İddet ve nafaka-i iddet beyânında olub iki faslı hâvîdir:

⁵¹ Abdürrazzak Ahmed es-Senhuri, *Mesadiru'l-Hak fi'l-Fikhi'l-İslami*, (Beyrut-Lübnan: Menşuratü'l-Halebi el- Hukukiyye, 1998.), I/61.

⁵² Muhammed Ebu Zehre, *el-Ahvalü's-Şahsiyye*, (Kahire :Daru'l-Fikri'l-Arabi, 2005) s 230.

⁵³ Mustafa es-Sibai, *Şerhu kanuni'l- ahvali's-Şahsiyye* (Riyad: el- Mektebü'l İslami Daru'l-varrak,2001) I/320-324.

⁵⁴ Serahsi, Ebu Bekr Muhammed bin Ahmed bin Ebi Sehl, *el- Mewsut*, thk: Ebu Abdillan Muhammed Hasan İsmail eş- Şafii, (Beyrut-Lübnan : Daru'l- Kütübi'l-İlmiyye, 2001) ,V/ 168-169.

Fasl-1 Evvel: Nisâdan üzerine iddet vâcib olanlar ile olmayanlar beyânındadır.

Fasl-1 Sâni: Nafaka-i mu'tedde beyânındadır.

Bu bölümde başta talâk olmak üzere karı-kocanın ayrılması ile ilgili bahisler ele alınmıştır. Bu çerçevede talâkın türleri, talâkın şarta bağlanması, boşama yetkisinin kadına devredilmesi, temelde bedel karşılığında ayrılma olarak ifade edilebilecek mübâree,⁵⁵ erkekte mevcut bir ayıp sebebiyle gündeme gelen ayrılık, riddet/dinden dönme sebebiyle ayrılık, iddet ve iddet nafakası gibi konular yer almaktadır. Müellif özellikle bâin talâkın türleri, îlâ, zihâr ve zihâr kefaretiyle ilgili ek izah ve şerhler yapmıştır.

Dördüncü bölüm nikahın semeresi mahiyetindeki çocuklarla ilgili bilgilere ayrılmıştır. Beş bâb ve ilgili fasıllardan oluşmaktadır. Bölümün temel çerçevesi şöyledir:

Kitâb- Râbi': Evlâd hakkındadır.

Bâb-1 Evvel: Sübûti neseb beyânında olup beş faslı hâvîdir:

Fasl-1 Evvel: Nikah-ı sahihin hâl-i kıyâmında mevlûd olan veledin sübut-i nesebi beyânında olup burada liânın tarif ve tavsifiyle şerâitine dâir dahî şerhan îzâhât vardır.

Fasl-1 Sâni: Nikah-ı fâsidden veya şüphe ile vat'ıdan tevellüd etmiş olan veledin sübut-i nesebi beyânındadır.

Fasl-1 Sâlis: Mutallaka bulunan hâtunla zevci vefat eden hâtunun çocuğu beyânındadır.

Fasl-1 Râbi': Da'vây-ı velâdetle übüvvet ve bünüvvet ve uhuvvet ve sâirenin ikrarı ve bunların isbatı beyânındadır.

Fasl-1 Hâmis: Ahkâm-ı lakît beyânındadır.

Bâb-1 Sâni: Veleidin vâlideyn üzerinde vâcib olan hukuku beyânında olup dört faslı hâvîdir:

Fasl-1 Evvel: Radâa beyânındadır.

⁵⁵ Mübarae ifadesi karı kocanın karşılıklı olarak birbirini uzak kılması anlamında bir ayrılıktır. Fıkıh kaynaklarında daha çok hul' ya da muhalea ifadesi kullanılır ve genellikle talak ile ilgili bahisler içinde ele alınır. Örnek olması için bakınız Nureddin ebi'l-hasen Aliyyü'l-kari, *Fethu Babî'l-İnaye*, thk: Muhammed Nezar Temim, Heysem Nezar Temim, (Beyrut-Lübnan: Şirketü'l-erkam bin Erkam), II/ 142.

Fasl-1 Sâni: Tahrîm-i nikahı mûcib olan mikdâr-ı radâ beyânındadır.

Fasl-1 Sâlis: Hidâne beyânındadır.

Fasl-1 Râbi': Âbâ üzerine vâcib olan nafaka-i evlâd beyânındadır.

Bâb-1 Sâlis: Evlâd üzerine vâcib olan nafaka-i ebeveyn beyânındadır.

Bâb-1 Râbi': Nafaka-i zevi'l- erhâm beyânındadır.

Bâb-1 Hâmis: Velâyet-i eb beyânındadır.

Dördüncü bölümde sahih nikah içinde doğan çocuğun nesebi ile ilgili hükümler, fâsid nikah ve şüphe ile kurulan münasebetten doğan çocuğun nesebi, boşanmış veya kocası vefat etmiş kadının çocuğu ile ilgili hükümler, nesebe dair davalar, buluntu çocukla ilgili hükümler, çocuğun anne-baba üzerindeki hakları, süte ilişkin meseleler, haram kılıcı süt emmenin miktarı, hidâne hakkı, babanın sorumluluğu altında olan çocuğun nafakası, evlâdın sorumluluğu kapsamında değerlendirilen ebeveyn nafakası, zevi'l-erhâmın nafakası ve babanın velâyeti ile ilgili meseleler ele alınmaktadır. İçerik kısmından anlaşıldığı üzere müellif sahih nikah içinde doğan çocukla ilgili meseleleri arz ederken liân bahsine ilişkin şerhlere yer vermiştir.

5. Eserde İstifade Edilen Kaynaklar

Dergüzîni, Ahmed Midhat Paşa'ya yazdığı yazıda her bir mesele ve kayıt için otuz kırk kadar kaynaktan faydalandığını ifade etmiştir. Müellif, çalışmanın hemen başında *Tenvîru'l-ebisâr* isimli eserden yararlanmışır.⁵⁶ Muhammed bin Abdullah Timurtâşî'ye (ö. 1598) ait olan eser, güvenilir fıkıh kitaplarındaki meselelerin derlendiği, bilhassa müftü ve kadılar için el kitabı mahiyetindedir.⁵⁷ Bu kitap aynı zamanda İbn Âbidin'e ait olan *Reddü'l-Muhtâr* isimli haşiyenin de kaynak metnidir. Aynı yerde faydalanılan bir diğer kaynak ise Kuhistânî olarak zikredilmiştir. Kuhistânî, (ö. 1555) meşhur bir Hanefî fakihidir. Burada kastedilen eseri *Câmiu'r-rumûz* isimli eseri olmalıdır. Bu eser Hanefî mezhebinde *Mütûn-i erbaa* diye anılan dört muteber kitaptan biri olan

⁵⁶ Dergüzîni, *Ahkam-ı Şahsiyye Tercüme ve Şerhi*, s 8.

⁵⁷ Ahmet Özel, "Timurtâşî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012).

Tâcü's-şerîa'nın (ö. 1309) *Vikâyetü'r-rivâye* isimli eserine Sadru's-şerîa'nın (ö. 1346) yazdığı *en-Nukâye* adlı muhtasarın şerhidir.⁵⁸

Dergüzîni, nikah akdinde şahitlik yapacak kişilerin, âmâ ve fâsık olmaları durumunda nikahın in'ikâdı için kifayet miktarını oluşturduğunu Tahtâvî'den naklen açıklamıştır.⁵⁹ Tahtâvî (ö.1231) Mısır'lı Hanefî alimi ve müftüsüdür. Müellifin burada kastettiği eseri, meşhur Hanefî fakîhi Haskefî'nin (ö. 1088) *Dürrü'l-muhtâr* isimli şerhine yazdığı haşiyeye olmalıdır.⁶⁰ İbn Âbidin, aynı esere yazdığı haşiyede bu kitaptan çok yararlanmıştı.

Şerhinde muteber fetva kitaplarından da yararlanan Dergüzîni, fâsid nikahın hükmü olan mütâreke kavramını açıklarken *Bezzâziyye* isimli fetva kitabından naklen bilgi aktaran *Ankaravî*'den yararlanmıştı.⁶¹ *Bezzâziyye*, Hanefî fıkıh alimi el-Bezzâzî'ye (ö. 827) ait fetva kitabı olup, eserde ilk Hanefî imamlarının görüşleriyle daha sonraki devirlerde Hanefî alimler tarafından verilen fetvalar muteber kitaplardan özetlenerek derlenmiştir.⁶² *Ankaravî* ise Osmanlı şeyhülislamı Ankaravî Mehmed Emin Efendi'nin (ö. 1687) *Fetâvâ-yı Ankaravî* diye bilinen bir fetva mecmuası olup, klasik fetva kitaplarından farklı olarak soru cevap şeklinde kaleme alınmamış, soru zikredilmeden çok sık karşılaşılan fikhî meselelerin cevapları kısaca yazılmıştır. Eser Arapça olarak kaleme alınmıştır.⁶³

Dergüzîni, bazı noktalarda bir kaynak zikredip "ve saire" şeklinde göndermelerde de bulunmuştur. Mesela velinin, evlenecek kızdaki izin istemesi ile ilgili bahisler çerçevesinde, bir kızın evlenmeksizin ailesinin yanında kalması şeklinde tanımlanan ta'nîs kavramını açıkladıktan sonra "İbn Âbidin ve

⁵⁸ Ahmet Yaman, "Kuhistânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002).

⁵⁹ Dergüzîni, *Ahkâm-ı Şahsiyye Tercüme ve Şerhi*, s 10.

⁶⁰ Philip Charles Sadgrove, "Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010).

⁶¹ Dergüzîni, *Ahkâm-ı Şahsiyye Tercüme ve Şerhi*, s 13.

⁶² Ahmet Özel, "Bezzâzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992).

⁶³ Ahmet Akgündüz, "Fetâvâ-yı Ankaravî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995).

saire" şeklinde kaynak göstermiştir.⁶⁴ İbn Âbidin (ö. 1836) Hanefî fıkında önemli yere sahip Timurtâşî'nin *Tenvîru'l-ebâr* isimli eserine Haskefî'nin yazdığı *Dürrü'l-muhtâr* isimli şerhe *Reddü'l-muhtâr* isimli bir haşiye yazmıştır. Müellif bu haşiyede *Dürrü'l- muhtâr*'ın ibarelerini açıklarken sahih, zayıf ve tenkit edilen görüşlere işaret etmiş, hükümlerin delillerini incelemiş, daha önce açıklığa kavuşturulamayan bazı meseleleri çözmeye çalışmıştır.⁶⁵ Dergüzîni "vesaire" diyerek Hanefî mezhebinin muteber kaynaklarını kastetmiş olmalıdır. Dergüzîni, zina fiilinin rûknünü izah ederken Serahsî'nin *Muhît* isimli eserine atıfta bulunmuştur.⁶⁶ Burada kastedilen kişi, Radıyyüddin Serahsî'dir (ö. 1176). *Muhît*, Orta Asya ilim çevresinin fıkıh birikimini Ortadoğu'ya taşınması açısından önemli bir eserdir.⁶⁷

Dergüzîni, mehrin en az miktarını açıklarken Şürünbülâliyye şeklinde bir referans vermiştir.⁶⁸ Şürünbülâlî (ö. 1659), on yedinci yüzyıl Hanefî fakihlerindendir.⁶⁹ Burada kastedilen eser Molla Hüsrev'in (ö.1480) *Düreri'l- hukâm* isimli şerhinin *Gunyet-ü Zevî'l- Ahkâm fî Buğyet-i Düreri'l-Hukkâm* isimli haşiyesi olabileceği gibi, muhtelif konulara dair yazılmış olan Şürünbülâlî risaleleri de olabilir.

Mehrin hangi mallardan verilebileceği hususunda açıklama yapılırken en'âm lafzı, *Külliyât-ı Ebü'l-Bekâ'* ya atıfla şerh edilmiştir.⁷⁰ Ebü'l- Bekâ el- Kefvî (ö. 1684) *Külliyât* adlı terimler sözlüğü ile meşhur Osmanlı alimidir. Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'ya (ö. 1683) ithaf edilen eser, başta Kur'an ve

⁶⁴ Dergüzini, Ahkam-ı Şahsiyye Tercüme ve Şerhi, s 26.

⁶⁵ Ahmet Özel, "İbn Âbidîn, Muhammed Emîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999).

⁶⁶ Dergüzini, Ahkam-ı Şahsiyye Tercüme ve Şerhi, s 27.

⁶⁷ Şükrü Özen, "Serahsî, Radıyyüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009).

⁶⁸ Dergüzini, Ahkam-ı Şahsiyye Tercüme ve Şerhi, s 32.

⁶⁹ Şevket Topal, "Şürünbülâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010).

⁷⁰ Dergüzini, Ahkam-ı Şahsiyye Tercüme ve Şerhi, s 33.

hadis olmak üzere İslâmî ilimlerde kullanılan terimleri açıklamak üzere kaleme alınmış bir sözlüktür.⁷¹

Dergüzîni, fâsid nikahta hangi durumlarda mehrin ne kadar gerekeceği ile ilgili meseleyi Halebî'nin (ö. 1549) *Mülteka'l-ebhur* isimli eserinin en önemli şerhi olan *Damad*'dan referansla açıklamıştır.⁷² Bu şerhin tam adı *Mecmeu'l-Enhur*'dur, müellifi Şeyhîzâde'dir (ö. 1667). Eserin *Damad* diye isimlendirilmesi şarihînin lakabına binaendir.⁷³ *Mülteka'l-ebhur* ise *Mütûn-i erbaa*'nın kapsadığı meselelerin tamamını kapsayan, kompozisyon ve muhteva olarak çok başarılı, Osmanlı coğrafyasının en başarılı fıkıh metnidir.⁷⁴

Fasid nikahın temel hükmü mütâreke/karşılıklı terktir. Dergüzîni bu konuyla ilgili terkin mahiyetini açıklarken Nesefî'nin (ö. 710) *Kenzü'd- Dekâik* adını taşıyan eserinin iki temel şerhine atıfta bulunarak şerh yapmıştır.⁷⁵ Bunlardan ilki Zeylaî'nin (ö.1343) *Tebyînü'l-hakâik* isimli şerhidir.⁷⁶ Diğeri ise yine Kenz üzerine yapılan İbn Nüceym'in *el-Bahru'r-Râik* isimli şerhidir.

Zikredilen kaynakların yanında temel fetva kaynaklarından olan *Fetâvâ-i Hindiyeye*, kelime tahlilleri için Asım Efendî'nin (ö. 1819) *Kâmus Tercemesi*, yine önemli fetva kaynaklarından Kâdıhan'ın (ö.1196) *Fetâvâ* isimli eseri, Hayrettin Remlî'nin (ö. 1671) *Fetâvâ'sı*, Merginânî'nin (ö. 1197) Hanefî fıkıh mantığını muhteşem bir şekilde ortaya koyan *Hidâye* isimli eseri, bu esere İbnü'l-Hümâm (ö. 1457) tarafından yazılan *Fethu'l- Kadîr* isimli haşiyeye, Şeyhülislam Ali Efendî'nin (ö. 1526) *Fetâvâ'sı*, Hindistan'lı Hanefî fakihlerinden Âlim b. Alâ'nın (ö. 1384) *el-Fetâvâ't-Tatarhâniyye'si*, Zahîrî'd-dîn Buhârî'nin (ö. 1222) *el-Fetâvâ'z-Zahîriyye'si*, Kâsânî'nin (ö. 1191) sistematik ve muhtevası muhteşem eseri kısaca *el-Bedâyi'u's-Sanâyi'*, Kudûrî'nin (ö. 1037) *Muhtasar* isimli ese-

⁷¹ Hulusi Kılıç, "Ebü'l-Bekâ el-Kefevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994).

⁷² Dergüzîni, *Ahkâm-ı Şahsiyye Tercüme ve Şerhi*, s 36.

⁷³ Tahsin Özcan, "Şeyhîzâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010).

⁷⁴ Şükrü Selim Has, "Mülteka'l-Ebhur", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006).

⁷⁵ Dergüzîni, *Ahkâm-ı Şahsiyye Tercüme ve Şerhi*, s 61.

⁷⁶ Necmettin Kızılkaya, "Zeylaî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013).

rinin en mühim şerhlerinden olan ve Ebû Bekir Haddâd'a (ö. 1397) ait el- *Cevheretü'n-Neyyire* isimli şerh gibi eserler de Dergüzînî'nin kaynak olarak kullandığı eserler arasındadır.

Yukarıdaki kaynakların mahiyetlerine ilişkin değerlendirme yapılacak olursa Dergüzînî'nin temel fûrûu'l- fıkıh ve fetva kitaplarını kullandığını, yeri geldikçe kamus türü eserlere müracaat ettiğini söyleyebiliriz.

6. Eserin Şerhinin Mahiyeti

Dergüzînî eserin şerhinde genelde girift meseleleri izaha çalışırken zaman zaman da kavramları tanımlamıştır. Eserin hemen girişinde ikinci meselede geçen tariz⁷⁷ kelimesini tanımlayan müellif, önce Kuhistânî'den daha sonra da *Tenvîru'l- Ebsâr* isimli eserden izahlar getirmiştir. Tariz, bir kadının nikahını talep etmek anlamına gelir ve İslâm hukukuna göre iddette bulunan kadının nikahını açık olarak talep etmek haramdır. Ancak vefat iddeti bekleyen kadına tarizde bulunmak caizdir. Müellif de bu meyanda tariz kavramının mahiyetini ve meşruiyet çizgisini açıklamıştır.

Dergüzînî'nin tanımladığı bir diğer kavram hâtib⁷⁸ kavramıdır. Mukaddimat-ı nikah/nikahın öncesinde yapılan işlemler bağlamında geçen bu kavram, bir kadının nikahını talep eden erkeği ifade eder. Müellif bu kavramın izahını Meşhur Hanefî fakih İbn Âbidin referansıya yapmıştır. "İbn Âbidin ve sâire" şeklinde bir gönderme yapan Dergüzînî'nin burada İbn Âbidin ile kastettiği, meşhur hâşiye *Reddü'l-muhtâr* olmalıdır.

İslam hukukunda akitlerin bağlayıcılığı/lüzûmu, akitte taraflardan birine ait veya her iki tarafa da ayrı ayrı ait olmak üzere muhayyerliğin varlığına bağlıdır. Kural olarak nikah akdinde muhayyerlik hakkı yoktur. Bununla birlikte istisnâî durumlarda ayıp muhayyerliği gündeme gelebilecektir. Bu nok-

⁷⁷ Tariz, bir söz söyleyip o sözün elfazından manay-ı hakiki veya mecazi veya kinaisi ve siyaktan muhatabın anlaması matlub diğer bir manayı kast etmeye denilir ki tasrihin hilafıdır. Zevci vefat etmiş olan bir taleb-i nikah ma'razında tecviz olunan tariz dahi evlenmek istiyorum yolunda bir kelimedir ki bunun da lafzıyla manay-ı hakikisi ve siyakıyla ona izhar-ı rağbet olduğunun tefehhümü kast olunur. Dergüzînî, *Ahkâm-ı Şahsiyye Tercüme ve Şerhi*, s.8. dipnot.

⁷⁸ Dergüzînî, *Ahkâm-ı Şahsiyye Tercüme ve Şerhi*.s 9.

tada karşımıza çıkan kavramlardan biri innin⁷⁹ kavramıdır. Müellif bu kavramın tanımını yine kitabın içindeki 298. Maddeye gönderme yaparak dolaylı yoldan açıklama yoluna gitmiştir.⁸⁰

Dergüzîni kaynaklara referansla açıklamalar yaptığı gibi zaman zaman mütercim kaydıyla da açıklamalar yapmıştır. Bu açıklamalardan biri de nikah-ta velâyet yetkisinin hiyerarşik tasnifinin yapıldığı bölümdür. Burada velâ kavramını açıklayan müellif bu meyanda: "Velâ iki nevidir. Birincisi işte metn-i kitâbda zikrolunan velâ-i itâka'dır ki o da bir kimsenin mâlik olduğu bir şahsı itk eylemesi sebebiyle mütehasıl olan karâbettir, buna velâ-i ni' me dahi denilir. İkincisi velâ-i müvâlattır ki o da maâ nahnü fihimizden hâric-tir."⁸¹ *Ahkâm-ı Şahsiyye* isimli şerhte dikkat çeken husus, İslâm hukukunun grift meseleleriyle ilgili getirilen izahların zaman zaman sayfalar tutan hacme ulaşmasıdır denilebilir.

Zinânın tanımı, hurmet-i musâhereyi⁸² icap eden sebeplere ilişkin uzun uzun tahlil ve izahlar yapılmıştır. Aynı şekilde Hanefî mezhebinin akitlerin hükümsüzlüğüne ilişkin benimsediği dereceli hükümsüzlük anlayışı ile ilgili olarak fâsid nikahın hükümleri kısmının da detaylı incelendiğini söylemek gerekir. Müellif bu konuyla ilgili izahlarını Hanefî mezhebinin temel kaynaklarından *Mülteka'l-Ebhur*'un en muteber şerhi *Dâmad* referansı üzerinden vermiştir.

⁷⁹ Dergüzîni, *Ahkâm-ı Şahsiyye Tercüme ve Şerhi*, s 12.

⁸⁰ 298. Madde "inne ve emsali esbabla olan firkat beyanındadır" başlığını taşımaktadır. Bu madde zmnında innin kavramını dipnotta açıklayan müellif innin'in cimaa muktedir olmayan kimseye denildiğini ifade etmiştir. Bu izahı Haskefi'nin *Dürrü'l-muhtar* isimli eserine dayandıran müellifin, İbn Abidin'in haşiyesinin kaynak metnini referans göstermesi önemlidir. Bu tahliller ile ilgili olarak bkz. Dergüzîni, *Ahkâm-ı Şahsiyye Tercüme ve Şerhi*, s.136 ana metin ve dipnot.

⁸¹ Dergüzîni, *Ahkâm-ı Şahsiyye Tercüme ve Şerhi*, s 20.

⁸² Hürmet-i musahere nikah akdi ile ortaya çıkan evlenme yasaklığını ifade eden bir kavramdır. Özellikle Hanefi mezhebinde nikah kavramının asli anlamının akid değil de vat' şeklinde anlaşılması çok ince dengeler üzerine bina edilen hurmet-i musahere hükümlerini beraberinde getirmiştir. Müellifin bu noktayı detaylandırmasının sebebi kanaatimizce budur.

Dergüzîni'nin ayrıntılı izahlar getirdiği bir diğer konu da talâk/boşamada kullanılan lafızlar ve bunların delâlet ettiği anlamlardır. Öyle ki muhtelif lafızlar ve anlamlarına ilişkin tahlil ve izahları, bazıları tam sayfa dipnot olmak üzere yedi sayfada açıklamıştır.⁸³

İslam hukukunda kadın ile erkeğin ayrılmasının tek yolu ve yöntemi boşama/talâk değildir. Bunun yanında îlâ, zihâr, liân, muhâlea gibi işlemler sebebiyle de karı kocanın ayrılması mümkün olabilmektedir. Şerh kısmında yapılan açıklamalara bakıldığında en geniş izahın îlâ ve zihâr ile ilgili olduğunu söylemek mümkündür. Bu konuda muhtelif ve muteber kaynaklardan alınan bilgilerle yaklaşık on bir sayfalık izah yapılmıştır.⁸⁴ Bunların dışında yeminlerin şarta ta'liki, kadına talâk yetkisinin verilmesi/tefvîzü't-talâk, bir bedel karşılığında ayrılmayı ifade eden muhâlea, liân, radâ'/süt kardeşliği, konularında da ayrıntılı izahların yapıldığını söylemek gerekir.

Müellifin konu izahı konusundaki yaklaşımı değerlendirildiğinde fıkhnı muakkad konularına daha fazla şerh yapma ihtiyacı hissettiğini söylemek mümkündür. Bu izahların pek azında mütercim kaydıyla açıklamalar yapılırken kâhir ekseriyetinde Hanefî mezhebinin muteber kaynaklarının kullanıldığı görülmektedir. Başta İbn Âbidin olmak üzere, *Mültekâ* ve şerhleri, *Hidâye* ve şerhleri, *Hindiyye* ve *Ali Efendi* gibi meşhur fetva kitapları, *Şürûnbülâli* risaleleri gibi eserler müellifin sıklıkla kullandığı kaynaklara örnek olarak verilebilir.

Sonuç

Osmanlı Devleti'nin hukuki sahada içinde bulunduğu sıkıntılı süreçten kurtulma çabalarından biri olarak kabul edilen Mecelle, aile hukukuna dair hükümler içermemekteydi. 1868-1876 yılları arasında hazırlanarak yürürlüğe konulan Mecelle'deki bu boşluk ancak 1917 yılında yayımlanan Hukuk-ı Aile Kararnamesi ile giderilmiştir. Şu kadar var ki bu süreye kadar münâkehat ve müfârat ile ilgili meselelerin çözümüne ilişkin özellikle kanun metni şeklinde düzenlenmiş bir metnin bulunmaması ciddi bir eksiklik teşkil ediyordu. Dergüzîni'nin çalışması bu noktada önemli bir boşluğu doldurmuştur. Bu tespit, esere yazılmış olan takrizlerden de rahatlıkla çıkarılabilir.

⁸³ Dergüzîni, *Ahkâm-ı Şahsiyye Tercüme ve Şerhi*, 93-99.

⁸⁴ Dergüzîni, *Ahkâm-ı Şahsiyye Tercüme ve Şerhi*, 102-112.

19. Yüzyılın son yıllarında kaleme alınan “*Ahkam-ı Şahsiyye Tercüme ve Şerhi*” isimli eser, yukarıda belirtilen işlevinin yanısıra, ikinci meşrutiyet döneminden sonra gündemi yoğun olarak meşgul eden konuların işaretlerini de taşımaktadır. Öyle ki *İslam Mecmuası*'nda Mansurizade Said'in, *Sebilürreşad Mecmuası*'nda da Ahmed Naimin karşılıklı iki kutbu ifade eden ve teaddüd-i zevcat konusuna ilişkin değerlendirmeleri içeren yazıları, bu tarihten yaklaşık onbeş sene önce Dergüzîni'nin çalışmasında yerini almıştır. Bu bakımdan eserin ileriki yıllara ilişkin önemli bir zemin işlevi gördüğü söylenebilir. Eserin müellifi Dergüzîni, çalışmada da belirtildiği üzere, üst düzey bürokratik çevrelerle yakından alaka kurmuş önemli bir bilim insanıdır. Dergüzîni'nin kimliği ve mensup olduğu aile de kanaatimizce araştırılmaya değerdir ki tespit edebildiğimiz kadarıyla bugün Suriye'de bu ismi taşıyan bir aşiret mevcuttur. Diğer taraftan, daha 1800'lerin sonlarında bugün hararetle tartışılan ve küresel çapta platformların oluşmasına sebep olan feminizm akımının mevcut olduğunu ve etkili bir yapıya sahip olduğunu görmekteyiz. Eserin, *Mecelle*'nin ele almadığı aile hukuku meselelerini ele alan resmi düzeyde onaylı ilk çalışma olması da Ahval-i Şahsiyye literatürüne ilişkin önemli bir noktayı oluşturmaktadır.

Eserin yazıldığı dönemde İslam Aile Hukuku ahkâmının yoğun eleştiriye tabi tutulmasına bağlı olarak bir cevap ve savunma niteliği taşıması ayrıca dikkate değerdir. Bu eser, Mecelle sonrası Hukuk-i Aile Kararnamesi öncesi dönemde oluşan boşluğu doldurmak suretiyle literatürdeki yerini almıştır.

Kaynakça

- Akgündüz, Ahmet. “Fetâvâ-yı Ankaravî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/438-439. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Aliyyü'l-Kari, Nureddin Ebi'l-Hasen, *Fethu Babi'l-İnaye*, thk: Muhammed Nezar Temim, Heysem Nezar Temim, (Beyrut-Lübnan: Şirketü'l-erkam bin Erkam), II/ 142
- Arnaût, Mahmud el-. “Muhammed Behcet el-Baytâr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/509-510. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Aydın, Mehmet Akif. “el-Ahkâmü's-Şer'iyye fi'l-Ahvâl-i Şahsiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/557. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

- Aydın, Mehmet Akif. "Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/231-235. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1976), II/12-13.
- Buzpınar, Tufan. "Sayyadı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/217-218. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Ceylan, Ayhan. Osmanlı Döneminde Mısır'da Hukuki Modernleşme (XIX. Yüzyıl), *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, Bahar (2008) ,85,86.
- Çetin, Atilla. "İsmâil Paşa, Hidiv". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/117-119. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Dergüzinî, Hasan Rıza. *Ahkâm-ı Şahsiyye Tercüme ve Şerhi*. İstanbul: Dersaadet Mahmud Bey Matbaası, 1315.
- es-Senhuri, Abdurrezzak Ahmed, *Mesadiru'l-Hak fi'l-Fikhi'l-İslami*, (Beyrut-Lübnan: Menşuratü'l-Halebi el- Hukukiyye, 1998.), I/61.
- es-Sibai, Mustafa, *Şerhu kanuni'l- ahvali's-şahsiyye*,(Riyad: el- Mektebü'l İslami Daru'l-varrak,2001) I/320-324.
- Fazlıoğlu, İhsan. İstanbul: Uluslararası Eğitim ve Araştırma Merkezi, 2012.
- Has, Şükrü Selim. "Mülteka'l-Ebhur". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/549-552. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- İpşirli, Betül, "Argıt, Osmanlı Hukuk Çalışmalarında Kadın", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, cilt 3, Sayı 5, s 577, 2005.
- Kasani, Ebubekir b. Mesud, *Bedaiu's-sanai*, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), II/228-232.
- Kılıç, Hulusi. "Ebü'l-Bekâ el-Kefevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/298. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kızılkaya, Necmettin. "Zeylai". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 44. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.¹

- Klausner, Carla L., Selçuklularda Vezirlik (1055-1194) Sivil İdare Üzerine Bir Araştırma, (Çev. Mehmet Fatih Baş, Sinan Tarıfçı), (İstanbul: Kronik Kitap, 2019), s. 84-86.
- Küçük, Cevdet. "Abdülaziz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 1. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Küçük, Cevdet. "Abdülhamid II". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/21-224. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Masters, Bruce. "Halep". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/244-247. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Muhammed Zeyd El-İbyani, Şerhu'l-Ahkamı'ş-Şer'iyye fi'l Ahvali'ş-Şahsiyye,(Beyrut-Bağdat: Mektebetu'n-nehda)I/3.
- Muhammed Ebu Zehre, *el-Ahvalü'ş-Şahsiyye*, (Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabi, 2005) sayfa 230
- Nesefi, Ebu'l-Berekat Abdullah b. Ahmed b. Mahmud (H.710), Kenzu'd-dekaik(Salahuddin el-Himsi thk.),(Beyrut: Dâru'l-Beyruti, 2009) s 109.
- Okay, M. Orhan. "Ahmed Midhat Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/100-103. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Özcan, Tahsin. "Şeyhîzâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/86. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Özdeğer, Hüseyin. "Gaziantep". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/469-474. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Özel, Ahmet. "Bezzâzi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/113-114. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Özel, Ahmet. "İbn Âbidîn, Muhammed Emîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/292-293. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Özel, Ahmet. "Timurtâşi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/188-189. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Özen, Şükrü. "Serahsî, Radiyyüddin". *Dia*. 36/542-544. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 3 Cilt. İstanbul, 1993.
- Parladır, Şebnem. "Ali Çelebi'nin Hümâyünnâmesi ve Resimli Nüshaları". *Türkiye Bilimler Akademisi Kültür Envanteri Dergisi* 14 (Eylül 2016), 35-36.
- Sadgrove, Philip Charles. "Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/438-439. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Serahsi, Ebu Bekr Muhammed bin Ahmed bin Ebi Sehl, *el- Mabsut*, thk: Ebu Abdillâh Muhammed Hasan İsmail eş- Şafii, (Beyrut-Lübnan: Daru'l- Kü-tübi'l-İlmiyye, 2001), V/ 168-169.
- Şentop, Mustafa, "Tanzimat dönemi Kanunlaştırma Faaliyetleri Literatürü" TALİD, Cilt 3, sayı 5, sayfa 649-651, İstanbul, 2005
- Taş, Gün, Feminizm Üzerine Genel Bir Değerlendirme: Kavramsal Analizi, Tarihsel Süreçleri ve Dönüşümleri, *Akademik Hassasiyetler,(The Academic Elegance)*,25(Mart 2016), 167-171.
- Tokan, Özgür. "Sultan Sencer Dönemi (1118-1157) Selçuklu Vezirleri". *Bayburt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 1 (Mart 2018), 158.
- Topal, Şevket. "Şürünbülâli". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/274-276. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Üstün, İsmail Safa. "İran". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/400-404. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yaman, Ahmet. "Kuhistâni". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/348. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Yazıcı, Talip. "Halep". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/239-244. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yıldız, Halil. "II. Meşrutiyet Dönemi Din Ve Modernleşme Tartışmaları: Sebülü'r-Reşad Dergisi ve İslam Mecmuası Örneği," *Türkish Studies*, sayı 13, 2018.s 115.



Eşarî Akâid Literatüründe Selçuklu ve Osmanlı Medreseleriyle Özdeşleşen İki Eserin Karşılaştırılması (Cüveynî ve İcî'nin Akâid Metinleri Üzerine Bir Tahlil)
Comparison of Two Works Identified With Seljuk and Ottoman Madrasahs in Asharî Aqâid Literature (An Analysis on the Aqâid Texts of Al-Juwaynî And Al-Ījî)

Abdullah Ömer YAVUZ

Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi ABD,
Phd., Erciyes University, Faculty of
Theology, Department of History of Islamic Sects
aomer87@gmail.com

ORCID: 0000-0001-7381-0416

DOI: 10.47424/tasavvur.1092916

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 24 Mart / March 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 13 Mayıs / May 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atf / Citation: Yavuz, Abdullah Ömer. "Eşarî Akâid Literatüründe Selçuklu ve Osmanlı Medreseleriyle Özdeşleşen İki Eserin Karşılaştırılması (Cüveynî Ve İcî'nin Akâid Metinleri Üzerine Bir Tahlil)". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8 / 1 (Haziran 2022): 387-412. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1092916>

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdağ, 59100 Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

İslam düşünce tarihinde mezhepleri belirli olgulara göre incelemek öne çıkmaktadır. Bu araştırmada, akâid metinlerini merkeze alarak mezhebi gelişimi, akâid eserleri üzerinden okumak amaçlanmaktadır. Eş'arîliği merkeze alarak bu mezhebin akâid literatürünü genel hatlarıyla belirleyip iki Eş'arî akâid eserini merkeze almaktayız. İncelediğimiz bu iki akâid metni Selçuklu ve Osmanlı medreseleriyle özdeşleşmiş eserlerdir. Cüveynî'nin *el-Akâidetü'n-Nizâmiyye*'si ve İcî'nin *el-Akâidü'l-Adudiyye*'si Eş'arî akâid geleneği açısından son derece kıymetli kimlik metinlerdir. Selçuklu düşünce dünyasının bir ürünü olarak Cüveynî'nin eseri, akâid konularını çok daha geniş başlıklar ve açıklamalarla ele almaktadır. Cüveynî, çoğu meselede alenen Mu'tezile'yi hedefe alarak eleştirilerini sıralamaktadır. İcî'nin *el-Akâidü'l-Adudiyye*'si ise Osmanlı medreselerinin temel kitaplarından birisidir. İcî'nin eserinde ise sade anlatım ve öz bir akâid sunumu dikkat çekmektedir. Esere bakıldığında muhatap kitlenin değiştiği, Mu'tezile karşıtlığının çok baskın olmadığı dikkat çekmektedir. Ayrıca İcî'nin metninde imâmet/hilâfet meselesi üzerinden siyasi bir yorum akâide dâhil olurken Sünnî sahabe algısı olan efdâliyet de vurgulu bir biçimde ifade edilmektedir. Cüveynî ve İcî'nin akâid eserleri; muhataplarına, yazıldığı döneme ve daha pek çok nedene bağlı olarak Eş'arîliğin tarihsel gelişim izlerini taşımaktadır.

Anahtar kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Eş'arîlik, Mezhep kimliği, Akâid, Medrese.

Abstract

In the history of Islamic thought, it is prominent to examine the sects according to certain facts. In this research, it is aimed to read the development of the sect through aqâid works by taking the aqâid texts into the center. By centering Ash'ariyyah, we determine the aqâid literature of this sect in general terms and center two Ash'ari aqâid works. These two aqâid texts that we have examined are the works identified with the Seljuk and Ottoman madrasahs. Al-Juwaynî's *al-Aqâid an-Nizamiyyâh* and al-İcî's *al-Aqâid al-adudiyya* are extremely valuable identity texts in terms of Ash'arî aqâid tradition. As a product of the Seljuk world of thought, al-Juwaynî's work deals with aqâid issues with much broader titles and explanations. Al-Juwaynî lists his criticisms by

targeting Mu'tazila on most issues. Al-Ījī's al-Aqāid al-adudiyya is one of the basic books of Ottoman madrasahs. In al-Ījī's work, on the other hand, plain narration and a concise aqāid presentation attract attention. When we look at the work, it draws attention that the audience has changed and the opposition to the Mu'tazilite is not too dominant. In addition, while a political interpretation over the imamate/caliphate issue is included in the creed in al-Ījī's text, virtuousness, which is the perception of the Sunni companions, is also emphasized. The aqāid works of al-Juwaynī and al-Ījī bear the traces of the historical development of Ash'arism, depending on their addressees, the period in which they were written, and many other reasons.

Keywords: History of Islamic Sects, Ash'arism, Sectarian identity, Aqāid, Madrasah.

Giriş: Mezhep Kimliği Olarak Akāid Eserlerinin Bağlamı

İslam düşünce tarihinde klasik mezheplerin asırları kapsayan, uzunca bir zamana yayılmış tarihsel süreçleri vardır. Aynı düzlemde mezheplerin farklı coğrafyalarda tezahürlerinin olduğunu dikkate alırsak mezhep olgusunun basit, sade, genellemelere dayalı bir yapısının olmadığını fark edebiliriz. Bu doğrultuda mezheplerin siyasi, sosyal, ekonomik ve daha pek çok nedene bağlı olarak farklı mecralara yöneldiğini söyleyebiliriz. Bu durumda mezhebin tarihsel serüveni farklı tezahürleri olan geniş bir alana yayılmaktadır. Dolayısıyla mezhebi düşüncenin, gelişim sürecini takip etmek için görüş açısını genişletmek gerekmektedir. İslam mezhepleri tarihi araştırmalarında mezhepleri belirli zamana/döneme göre incelemek, önde gelen âlimlerinde/şahıslarında derinleşmek, siyasi gelişmelere göre irdelemek, bir fikir ya da düşüncenin ortaya çıkışını merkeze almak gibi odak noktaları öne çıkmaktadır.

Bu araştırma, akāid metinlerini merkeze alarak mezhebi gelişimi, akāid eserleri üzerinden okumayı denemektedir. Akāid eserleri kelâm, tasavvuf ve felsefe gibi ilim dallarının yanı sıra İslam mezhepleri tarihi araştırmaları için de önemlidir. Mezhepleri bu eserler üzerinden tanıma/tanımlama çabası, bir anlama ve yorumlama yöntemine dönüşebilir. Araştırmamızda Eş'ariliği merkeze alarak bu mezhebin akāid literatürünü genel hatlarıyla belirleyip iki Eş'arî akāid eserini öne çıkarmaktayız. Bu eserler İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-

Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî en-Nisâbüri (ö. 478/1085) tarafından kaleme alınan *el-Akâidetü'n-Nizâmiyye fî erkânî'l-İslâmiyye* ile Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-İcî'nin (ö. 756/1355) *el-Akâidü'l-Adudîyye* adlı risâlesidir. Odaklandığımız bu iki akâid metni Selçuklu ve Osmanlı medreseleriyle özdeşleşmiş eserlerdir. Böylece Eş'arî geleneğin fikri gelişimini akâid metinlerinin içerik analizleri üzerinden karşılaştırarak takip etmek mümkün olacaktır.

İslam düşünce geleneğinde hemen her mezhebin geniş bir yelpazede akâid literatürüne sahip olması, pek çok mütekellimînin onca kelâm eserini kaleme aldıktan sonra hacmi değişen ölçekte akîdeye dair metinler üretmesi, akâid alanındaki ilmi çabaların canlılığını ortaya çıkarmaktadır.¹ Öyleyse tek tip ve değişmez bir akâidden bahsetmek mümkün değilken² bu literatürü ortaya çıkaran gerekçeler de tek bir nedene indirgenemez. Mezhepler arası

¹ İslam düşünce geleneğinde çok sayıda akâid eseri kaleme alınmıştır. Bunlardan bazılarını örnek olarak ifade edebiliriz. Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) *Risâle ilâ Abdilmelik b. Mervân*, Mâlik b. Enes'in (ö. 179/795) *Risâletü'n fi'r-red ale'l-Kaderiyye*, İmâm Şâfiî'nin (ö. 204/819) *Kitâbu'l-Fikhi'l-Ekber*, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zanâdika* gibi *Kitâbu's-sünne*, *Kitâb'l-İmân* başlıkları taşıyan İslam düşüncesinin ilk asırlarında çok sayıda akâid risalesi vardır. Yine mezheplerin akâid geleneklerinde çok sayıda eser karşımıza çıkmaktadır. Mesela Hanefî-Mâtürîdî akâid geleneği, Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) *el-Fikhü'l-Ekber*'i ile başlamaktadır. Tahâvî'nin (ö. 321/933) *Akâidetü't-Tahâviyye*, aidiyeti şüpheli olmakla birlikte Ebi Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *el-Akide*, el-Hakim es-Semerkandî'nin (ö. 342/952) *Sevâdü'l-A'zâm*, *Risâle fi'l-imân*, Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin (ö. 373/983) *Beyânü akâidetü'l-usûl*, Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin (ö. 508/1115) *Bahrü'l-keâm*, Ömer b. Muhammed en-Nesefî'nin (ö.537/1142) *Akâidü'n-Nesefî* adlı eserleri bu çerçevede zikredilecek eserlerin başında gelmektedir. Bk. Mehmed Hayri Kırbaoğlu, "İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devrinden Bir Kesit: 'Ashabu'l Hadis'in Akâid Edebiyatı'", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 1/5 (1987), 81 vd.; Ahmet Saim Kılavuz, "Akâid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1989), 2/212-216; Murat Akın, "Mâtürîdî Ekolünde Akâid Metni Yazma Geleneği ve Önemli Bazı Akâid Metinleri", *Hikmet Yurdu* XI/22 (2018), 118-132. Diğer mezheplerin ve düşünce ekollerinin de akâide dair çeşitli risaleleri bulunmaktadır.

² İslam akâidi açısından delâleti kesinlik ifade eden, mütevâtir nassla sabit olan ve İslam mezheplerinin ittifakla kabul ettiği inanç ilkeleri vardır. Bu ilkelere tereddütsüz bir şekilde inanılması gerekir. Tartışmaların olmadığı bu ilkelerin reddi küfür olarak değerlendirilmektedir. Mütevâtir olmayan ya da zan ifade eden ilkeler ise tartışmaya açık olduğu gibi akâid içindeki farklılaşmalar bu bahislerde ortaya çıkmaktadır. Bk. Kılavuz, "Akâid", 2/212.

farklılıklar bir yana aynı mezhebin kendi içinde kimi zaman aynı dönemde belli ölçüde farklılıkları içeren akâid eserleri üretiyor olması mezhep sistemi açısından dikkate değerdir. Fakat her akîde metninden ziyade bazı eserlerin kabul görmesi, medreselerde okutulması, üzerine çok sayıda şerh ve hâşiyenin kaleme alınması o metnin mezhep içindeki değeriyle irtibatlı bir kabulü göstermektedir.

Akâid eserleri bir yönüyle İslam akâidinin tartışılmayan ana ilkelerini içerdiği gibi bir yandan da mezheplerin kelâmî görüşlerini öz bir şekilde ifade etmektedir.³ Bu yönüyle mezhebin o dönemde ya da coğrafyadaki kabullerini gösteren akâid eserleri, fikri bir sonuçtur. Daha da önemlisi bu eserler medrese, câmi, hankâh gibi kurumlar vesilesiyle mezhep mensuplarına ve talebelere okutulmaktadır.⁴ Tam da bu noktada mezhep kimliğinin bir parçası haline gelirler. Mezhepler ile müntesipleri arasındaki ilişki, ilkin aidiyet düzeyinde başlayıp ardından kimlik formu haline gelmektedir. Bu bağlamda kimlikten bahsedilmesi için öteki düşünce/mezhep olmak zorundadır.⁵ Mezheplerin bu farklılaşmalar üzerinden kabullenildiği göz önüne alınırsa mezhep kimliğinin inşası sürecinde akâid eserlerinin tanıtıcı bir rolü üstlendiği açığa çıkmaktadır.

³ Akâid metinlerine yansıyan mezhep olgusuna bir örnek vermek gerekirse, Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-Ekber*'inde sahabiler hakkındaki değerlendirmelere bakılabilir. Bk. İmam-ı Âzâm Ebû Hanife, *İmam-ı A'zamın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: İFAV Yay., 2016), 55.

⁴ Mesela Osmanlı medreselerinde kelâm ve akâid eğitimi hakkında detaylı bilgi ve değerlendirme için bk. Osman Demirci, *Osmanlı Medreselerinde Kelam Öğretimi (İznik, Bursa, Edirne, İstanbul)* (Marmara Üniversitesi SBE, 2012), 144-155.

⁵ Kimlikler bir tanıma veya tanımlama eylemi neticesinde ortaya çıkmaktadır. Bunun yanı sıra kimlikler sabit değil benzeşmeler ve farklılaşmalar ile değişen bir yapıya sahiptir. Fakat kimlikten bahsedilmesi için bir öteki olmak zorundadır. Öteki, her farklı olan değil diğerinden ayrı ama ona karşı konumlanandır. Bk. Charles Taylor, *Çokkültürcülük - Tanınma Politikası*, ed. Amy Gutmann (İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2005), 48-49; Taner Tatar, "Kimlik: Ötekini belirlemek ya da kendini bilmek", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 48 (2008), 188-190; Cevat Özyurt, *Küreselleşme Sürecinde Kimlik ve Farklılaşma* (İstanbul: Açılım Yay., 2012), 181-182. Ayrıca tek bir kimlikten bahsetmek mümkün görünmemektedir. Nitekim kişisel/bireysel, sosyal/ toplumsal, grup/kolektif, dijital/online, kültürel, ulus, etnik, cinsiyet, dinî ve mezhebî kimlik gibi çeşitli kimliklerden söz etmek mümkündür. Mezhep kimliği, kişinin itikadî ve fıkhî din anlayışını gösteren, onu diğer din anlayışlarından ayıran ve kişiye dinî yorumlamada belirli bir konum sağlayan niteliklidir. Bk. Abdullah Ömer Yavuz, *Coğrafya ve Mezhep & Horasan'da Eş'arîliğin Tarihsel Gelişimi* (İstanbul: Klasik Yay., 2021), 278.

Dolayısıyla kelâm kitaplarında tartışılmayı hak eden inanç konularının akîdelerle taşınması, bu kimlik inşasının bir sonucudur. Akâid müelliflerinin, öteki mezheplere karşı bir duruş içeren tartışmalı konuları metinlerine almaları bilinçli bir tercih olarak değerlendirilebilir. Bütün bu çerçevede akâid metinleri, mezheplerin tarihsel serüvenleri açısından önemli ip uçları barındıran kimlik metinlerdir.

1. Eş'arî Akâid Literatürü ve Cüveynî ile İcî'nin Eserleri

İslam mezheplerinin literatürleri geniş bir yelpazeye sahiptir. Özellikle ilmî değeri son derece yüksek olan kelâm eserleri, bu koleksiyonların başında gelmektedir. Bunun yanı sıra kelâm âlimleri akîde eserleri de kaleme almaktadır. Eş'arî geleneğin kültür mirasında bahsi geçen kelâm ve akâid literatürü son derece zengin bir yere sahiptir. Bu bağlamda Eş'arîler hacimleri değişen ölçekte akâid eserleri yazdılar. Eş'arî akâid geleneğini İmâm Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 324/935) *el-İbâne an usûli'd-diyâne* adlı eseriyle başlatmak mümkündür. İmâm Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrıldığı dönemde yazdığı⁶ bu esere kendisinin haricinde eklemeler olup-olmadığı meselesi ilim dünyasında tartışılmaya devam etse de bu eser, Eş'arî geleneğin cedelci karakterini ortaya koyan ilk metindir. Rü'yetullah, halku'l-Kur'ân, sıfatlar ve kader konularının ele alındığı eser, Mu'tezile'yle hesaplaşma planı üzerinden bir akîde inşa etmeye çalışmaktadır.⁷

1.1. İlk Dönem Eş'arî Akâid Eserleri

Eş'arîliğin ilk kelâmcılarından Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek'in (ö. 406/1015) *Risâle fi't-tevhîd* isimli yedi varak hacminde küçük bir akâid risâlesi bulunmaktadır. İbn Fûrek, eserinde cevher-araz, Allah'ın varlığı,

⁶ İmâm Eş'arî'nin *el-İbâne an usûli'd-diyâne*'sinin yazım tarihi hakkında da çeşitli ihtilaflar bulunmaktadır. Eserin Mu'tezile'den ayrıldıktan hemen sonra mı yoksa hayatının son döneminde mi kaleme aldığı tartışılmaktadır. Ayrıca diğer eserlerinden farklı bir üslup taşınması çeşitli yorumların ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Detaylı bilgi ve değerlendirmeler için bk. Mehmet Keskin, *İmâm Eş'ari ve Eş'arilik* (İstanbul: Düşün Yay., 2013), 39-41; Hikmet Yağlı Mavil, *İmâm Eş'arî'nin Kelam Düşüncesi* (İstanbul: İSAM Yay., 2018), 50-51.

⁷ Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd (Kahire: Dârü'l-Ensâr, 1977).

birliği gibi konulara yer vermekte ve tevhîd meselesine yoğunlaşmaktadır.⁸ Eş`arî geleneği içinde kendisine çokça atıf yapılan Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin (ö. 418/1027) günümüze ulaşan tek eseri *el-Akîde* adlı dokuz varaktan oluşan küçük bir risâledir.⁹ Risâlenin ilk bölümünde İslam akâid esasları ifade edilip ikinci bölümünde ise bunların delilleri ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Muhammed b. Ca'fer es-Sanhâcî tarafından yazılan *Şerhu Akîdeti Ebî İshâk el-İsferâyînî* adlı doksan dokuz varaklık bir şerh de vardır.¹⁰ Eş`arîliğin ekolleşmeye başladığı bu dönemde irili-ufaklı çeşitli risâleler bulunmaktadır.

Eş`arî akâid geleneğinin kimlik metinlerinin başında gelen Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *el-Lüma fi'l-i'tikâd* isimli eseri, dönemin Eş`arî kelâmının bir özeti mahiyetindedir. Diğer mezheplerle olan mücadele ve tartışma konularından sıyrılarak temel bir akâid çerçevesine sahiptir.¹¹ Ayrıca sûfî geleneğin etkisi, akâid metnine yansımaktadır. Örneğin Kuşeyrî'ye göre imân dil ile ikrâr, kalple ma'rifet ve amelden oluşmaktadır.¹² Amelin eklenmesi selef ulemâsının etkisinden ziyade tasavvufî etkileşimle irtibatlıdır. Bununla birlikte risâledeki hemen her konuda Eş`arîlerin kabulleleriyle örtüşen bir yaklaşım ortaya konulmaktadır.

1.2. Cüveynî ve el-Akîdetü'n-Nizâmiyye İsimli Eseri

Eş`arî akâid geleneğinin en önemli metinlerinden birisi İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî¹³ tarafından kaleme alınan *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye fi erkânî'l-İslâmiyye* isimli eserdir. Eserin ön plana çıkmasındaki neden, yazıldığı bağlam ve süreçle alakalıdır. Bilindiği üzere Eş`arîliğin tarihsel serüveninde Selçuklular dönemi son derece kritik bir dönemeçtir. Selçukluların ilk döneminde Eş`arîlere yönelik baskılar neticesinde başta İmâmü'l-Haremeyn el-

⁸ Ebû Bekr Muhammed b. Hasan İbn Fûrek, *Risâle fi't-tevhîd* (Arif Hikmet Ktp., Nr. 47, ts.).

⁹ Ebû İshâk İsferâyînî, *el-Akîde* (Süleymâniye Kütüphanesi-Hasan Hüsnü Paşa Nu. 1160, ts.).

¹⁰ Muhammed b. Cafer Sanhâcî, *Şerhu Akîdeti Ebî İshâk el-İsferâyînî* (Süleymâniye Kütüphanesi-Şehit Ali Paşa Nu. 1724, ts.).

¹¹ Ebü'l-Kâsım Zeynüislam Abdülkerîm b. Hevâzin Kuşeyrî, *el-Lüma fi'l-i'tikâd (Selasû resâilî'l-Kuşeyri içerisinde)* (Kahire: Matbaatü'l-Emâne, 1988), 19-34.

¹² Kuşeyrî, *el-Lüma fi'l-i'tikâd (Selasû resâilî'l-Kuşeyri içerisinde)*, 31.

¹³ Eş`arî düşünce geleneğinde İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin yeri ve önemi hakkında bir değerlendirme için bk. Murat Memiş, "Eş`arîliğe Yaptığı Katkıları Bakımdan Ebu'l-Meali el-Cüveynî", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* VII/1 (2009), 97-120.

Cüveynî gibi Eş'arî âlimler Horasan'ı terk etti. Selçukluların yükselme devrinde Vezîr Hasen b. Alî b. İshâk et-Tûsî yani bilinen ismiyle Nizâmülmülk'ün (ö. 485/1092) girişimleri ile Cüveynî ve diğer Eş'arîler tekraren bölgeye davet edildi.¹⁴ Nizâmülmülk ile Cüveynî arasındaki sarsılmaz bağların kökeninde bu iade-i itibar ve Eş'arîleri koruma süreci yatmaktadır. Nitekim bu dönemde Sünnîliği merkeze alan siyasetin bir yansıması olarak açılan ve Cüveynî gibi Eş'arîlerin göreve getirildiği Nizâmiye medreseleri, Eş'arîliğin fikri gelişimine katkı sunduğu gibi Şâfilikle bütünleşen bir zihniyet haline gelmesini de sağladı.¹⁵ Selçuklular dönemindeki medreselerin Eş'arî zihniyeti ile bağlı ilim dünyasının ilgisine mazhar olmuştur. Tam da bu noktada söz konusu bağları kuran metinler dikkat çekmektedir. Bunların başında ise incelediğimiz *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye* gelmektedir.

El-Akîdetü'n-Nizâmiyye, sipariş üzerine kaleme alınan bir akîde metnidir. Vezir Nizâmülmülk'ün kendisine kadar ulaşan inanç esaslarına dair problem-

¹⁴ Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh İbn Asâkir, *Tebyînu kezibi'l-müfterî fima nusibe ile'l-imâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984), 275; Ebü'l-Abbâs Şemseddin Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbau ebnâi'z-zaman*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sadır, 1994), 3/208; Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 8/365; Ebü Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi Sübki, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kubrâ*, thk. nşr. Abdülfettah Muhammed el-Hulv-Mahmut Muhammed et-Tenâhî (Kahire: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1964), 5/170.

¹⁵ İslam düşünce geleneğinde kurumsallaşma süreci dâru'l-ilim, beytü'l-hikme, imlâ meclisleri ve buna benzer yapılar etrafında inşa edilmeye başlandı. Medrese türü kurumlar ilk olarak Horasan-Mâverâünnehir şehirlerinde ortaya çıktı. Bk. Şakir Gözütok, "İslam Medeniyetinin Öncü Eğitim Kurumları: Nişabur Medreseleri", *Türk Dünyası Araştırmaları* 185 (2010), 34. İlk örnekleri hadis eğitimiyle alakalı olan medreseler, Gazneliler döneminde yaygınlaştı. Fakat sistematik medrese yapılarından bahsetmek için Selçuklular dönemine bakmak gerekmektedir. Bu bağlamda Selçuklular, hem Şii bloğuna karşı bir savunma refleksi gösterip Sünnî bir blok oluşturmak hem devletin memur-yönetici ihtiyacı karşılamak için medreseler inşa etmeye başladı. Bk. Ebü'l-Hasan Sadruddîn Ali b. Nâsir b. Ali Hüseyinî, *Ahbârü'd-Deoleti's-Selçukîyye*, çev. Necati Lugal (Ankara: TTK Yay., 1999), 46-47; Ahmet Ocak, *Selçuklu Devri Üniversiteleri Nizamiye Medreseleri* (İstanbul: Nizamiye Akademi Yay., 2017), 83-86. Her ne kadar Nizâmiye medreseleri meşhur olsa da Hanefiler başta olmak üzere diğer Sünnî mezheplerin hizmetine sunulan medreseler de inşa edildi. Bu bağlamda Selçuklu siyaseti ve toplum yönetimi açısından medreselerin devlet zihniyetiyle alakalı önemli bağları vardı.

leri temel düzeyde cevaplayacak bir kitap telif edilmesi isteği üzerine Cüveynî tarafından kaleme alınmıştır.¹⁶ Bu metin bir yönüyle Eş`arî düşünce geleneğinin o günkü temel yorumunu yansıttığı gibi aynı zamanda Vezir Nizâmülmülk'ün himâyesindeki Nizâmiye medreselerinin ana inanç nazariyesi olarak konumlanmaktaydı. *El-Akâidetü'n-Nizâmiyye*, Eş`arî geleneğin kimlik metinlerinden birisi olarak Selçuklu medreselerinde yer edinmişti. Nitekim eserin İmâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî (ö. 505/1111) üzerinden onun Nizâmiye medreselerinde ders almış öğrencisi Endülüslü Ebû Bekr İbnü'-Arâbî (ö. 543/1148) vasıtasıyla günümüze ulaşması dikkat çekicidir.¹⁷ Bütün bu çerçevede Eş`arî akâid metinleri arasında *el-Akâidetü'n-Nizâmiyye*, Eş`arîliğin kuramsallaşma sürecinin etkin bir aktörü olan müellifiyle, Selçuklu Nizâmiye medreseleriyle özdeşleşmesiyle, Eş`arîliğin kimlik metinlerinden birisi olmasıyla göze çarpmaktadır.

1.3. Eş`arîliğin Yaygınlaşma Sürecinde Akâid Eserleri

Eş`arîliğin yaygınlık kazandığı dönemde akâid türü eserlerin yazımı devam etmektedir. İslam düşünce geleneğinde kelâm, fıkıh, tasavvuf, felsefe ve ahlak başta olmak üzere geniş bir ilmi sahada önemli bir yer edinen İmâm Gazzâlî, pek çok eserinin yanında bir akâid risâlesi kaleme aldı. *Kavâidü'l-akâid* isimli hacmi küçük bu eser, Allah'ın sıfatları, fiilleri, nübüvvet ve sem`iyyât konularında muhtasar bilgiler vermektedir. Gazzâlî'nin diğer eserlerinin aksine bu risâlede, cedelî bir dil kullanmadan Eş`arî fikirlerini sıralayan bir yazım dili tercih edilmiştir.¹⁸ Gazzâlî'den ders alan, sonrasında siyasi-dini bir lider olan Muhammed b. Tûmert'in (ö. 524/1130) *el-Akâide* isimli risâlesi ise Eş`arî akâid geleneğinin Kuzey Afrika topraklarına taşındığı bir metindir.¹⁹ İslam kültür mirasına hatırı sayılır katkılarda bulunan Fahreddîn er-Râzî'nin *el-Mesailü'l-hamsûn fî usulî'd-din* isimli risâlesi de akâid geleneği içindedir. Akâideye dair meseleleri elli başlık altında inceleyen Râzî, alışlageldiği

¹⁶ Ebû'l-Meâlî Rûknüddîn Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf Cüveynî, *el-Akâidetü'n-Nizâmiyye*, thk. Muhammed Zübeydî (Beirut: Dârü's-Sebilü'r-Reşad ve Dârü'n-Nefâis, 2003), 103-104.

¹⁷ Cüveynî, *el-Akâidetü'n-Nizâmiyye*, 104-105.

¹⁸ Ebû Hamid Huccetülislam Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Kavâidü'l-akâid (Mecmûatu'r-resâil içinde)* (Kahire: Mektebetü't-Tevfikîyye, ts.).

¹⁹ Muhammed b. Abdillâh İbn Tûmert, *E'azzu mâ yutlab*, thk. Ammâr Tâlibî (Cezayir: Vizerâtü's-Sekafeti'l-Cezairiyye, 2007), 229-239.

üzere öncelikle Allah'ın varlığı, sıfatları, fiiller ve nübüvvet gibi konuları ele almaktadır. Ardından imâmet bahsinde Ehl-i Sünnet'in hilâfet anlayışına uygun değerlendirmelerde bulunmaktadır.²⁰

1.3.1. İcî ve el-Akâidü'l-Adudiyye İsimli Eseri

Eş'arî akâid literatüründe öne çıkan eserlerin başında Ebü'l-Fazl Adudüddîn el-İcî'nin *el-Akâidü'l-Adudiyye* adlı risâlesi gelmektedir.²¹ İcî'nin kelâma dair geniş kapsamlı eserleri olmasına rağmen vefatına yakın bir dönemde küçük bir akîde eseri bırakması önemlidir. Ayrıca bu eserin anlaşılması ve yorumlanması için yapılan şerh ve hâşiyelerin literatürü de yüklü bir yekûn tutmaktadır. Daha da önemlisi küçük hacmine rağmen bu eser, H. VII-VIII. asırlarda Eş'arî geleneğin kimlik metinlerinden birisi olmuş ve ilerleyen asırlarda da ilim dünyasında varlığını şerh ve hâşiyeler üzerinden sürdürmüştür.

İcî'nin *el-Akâidü'l-Adudiyye'si*, Eş'arî akâidine dair öz bilgiler ihtiva etmektedir.²² Bundan dolayı metinde ifade edilen ilkelerin şerh edilmesi yoğun bir şekilde gerçekleşti. İftihârüddîn Muhammed b. Nasrallah ed-Dâmagânî'nin (775/1374) *el-Kavâidü's-Semsiyye fi Şerhi'l-Akâidi'l-Adudiyye* isimli şerhi ilk şerhlerden birisidir. İcî'nin talebelerinden olan meşhur Eş'arî kelâmcısı Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî'nin (ö. 816/1413) *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye* olarak bilinen şerhi bulunmaktadır.²³ Bu şerh üzerine pek çok hâşiye yazılmıştır. Şemseddîn Ahmed b. Mûsa el-Hayâlî, Molla Hüsrev (ö. 885/1480), Muslihüddîn Mustafa b. Muhammed el-Kestelî (ö. 901/1496) tarafından kaleme alınan hâşiyeler bilinen

²⁰ Ebü Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer Râzî, *el-Mesailü'l-hamsûn fi usûli'd-dîn* (Kahire: el-Mektebü's-Sekafi li'n-Neşr, 1989), 71-73.

²¹ Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr İcî, *el-Akâidü'l-Adudiyye (Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye İçerisinde)* (Beyrut: Müessesetü'l-Maârif, 2011).

²² İcî, *el-Akâidü'l-Adudiyye*, 17-19.

²³ Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Katib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türasî'l-Arabî, ts.), 2/1144. Fakat ilgili şerhin Türkiye kütüphanelerinde yapılan taramalarda nüshaların doğru olmaması dikkat çekmektedir. Bk. Muhammed Ali Koca, "El-Akâ'idü'n-Nesefiyye ve el-Akâ'idü'l-Adudiyye Örneğinde Osmanlı'da Akâid Risaleleri: Problemler, Özellikler ve Literatür", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* XIV/28 (2016), 78.

örnekleridir.²⁴ Muhyiddîn Ebu Abdullah Muhammed b. Süleyman el-Kâfiyeci el-Hanefi (879/1474) tarafından yazılan *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye* meşhur olan şerhlerdendir.²⁵ İcî'nin akâidine yazılan en meşhur şerh ise *Molla Celâl (Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye)* olup Ebû Abdullah Celâluddîn Muhammed b. Es'ad b. Muhammed ed-Devvânî (ö.908/1502) tarafından telif edildi.²⁶ Devvânî; kelâm, felsefe ve tasavvuf birikimini mezceden usulü ile önemli bir bilgindi. Devvânî'nin şerhine Abdülhakîm b. Şemsüddîn Muhammed es-Siyâlkütî'nin (ö.1067/1657) ve İsmâil b. Mustafa b. Mahmut Gelenbevî'nin (1205/1791) yazdığı hâşiyeler çok meşhur olmuştur.²⁷

Osmanlı medreselerinde Eş'arî kelâmına ait önemli kitapların okutulduğu bilinmektedir. İcî'nin *el-Akâidü'l-Adudiyye*'si Devvânî'nin şerhiyle uzun süre medreselerde okutuldu. Nitekim Mâtürîdî Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed en-Nesefî'nin (ö. 537/1142) *Akâid*'ine Eş'arî olan Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn et-Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) yazdığı *Şerhu'l-Akâid*'i ile Devvânî'nin bahsi geçen *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*'si klasik kitaplar arasına yer aldı.²⁸ Nitekim Osmanlı dönemi müelliflerinin İcî metni üzerine yazdıkları şerh ve hâşiyeler ciddi bir literatür oluşturmaktadır. Bütün bu çerçevede *el-Akâidü'l-Adudiyye*'yi merkeze alan anlama ve yorumlama çabalarının uzunca bir süre devam ettiği anlaşılmaktadır. Medreseler eliyle ortak bir metin olarak kabullenilmesi, Eş'arî akâidi ve İcî açısından kıymetli bir payedir.

²⁴ Katib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, 2/1144.

²⁵ Bu konuda detaylı bir literatür taraması için bk. Koca, "El-Akâ'idü'n-Nesefiyye ve el-Akâ'idü'l-Adudiyye Örneğinde Osmanlı'da Akaid Risaleleri", 78-91.

²⁶ Ebû Abdullah Celâluddîn Muhammed b. Es'ad b. Muhammed Devvânî, *Celâl: Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye* (İstanbul: Matbaa-i el-Hâc Muharrem Efendi el-Bosnevi, 1290).

²⁷ Katib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, 2/1144.

²⁸ Osmanlı eğitim sistemi ve bunun içinde kelâm ve akâid eserlerinin yeri çok daha geniş araştırmalara ihtiyaç duymaktadır. Bununla birlikte bizi ilgilendiren kısmında Osmanlı medreselerinde kolayca zora, mertebeler halinde ilerleyen bir yaklaşımın takip edildiğini söyleyebiliriz. Mesela akâid-kelâm eğitiminde öncelikle Devvânî'nin *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*'si ardından İcî'nin *el-Mevâkıf*ı ve Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*ı okutulmaktadır. Detaylı bilgi ve değerlendirmeler için bk. Osman Demirci, "Osmanlı Medrese Öğretiminde Eş'arî Kelam Kitaplarının Yeri ve Önemi", *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu*, (2015), 1/612-615; Koca, "El-Akâ'idü'n-Nesefiyye ve el-Akâ'idü'l-Adudiyye Örneğinde Osmanlı'da Akaid Risaleleri", 46 vd.

1.4. Diğer Eş'arî Akâid Eserleri

Eş'arîliğin Kuzey Afrika topraklarında yayılmasında katkısı bulunan Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin (ö. 895/1490) *el-Mukaddime fi't-tevhîd*, *Akâidetü ehli't-tevhîd es-suğrâ*, *Akâidetü's-Senûsî el-vüstâ* ve *Akâidetü ehli't-tevhîd el-kübrâ* adlı akâid eserleri bulunmaktadır.²⁹ Senûsî, aynı zamanda sûfi olduğu için eserlerinde bu etki fazlasıyla görülmektedir.

Yine Eş'arî-Mâlikî Ebû İshak İbrâhim b. İbrâhim el-Lekânî (ö. 1041/1631) Ezher müderrislerinden birisi olarak sûfi kimliğine sahipti. Lekânî, *Cevheretü't-tevhîd* adlı 144 beyitten oluşan manzum bir akâide kaleme aldı. Sözüünü ettiğimiz bu esere yazılan çeşitli şerhler bulunmaktadır.³⁰ *Cevheretü't-tevhîd*, Ezher medreselerinde uzunca süre okutulan bir metin olarak Mısır ilim hayatında klasik bir eserdir.

Eş'arîliğin tarihsel serüveninde çok sayıda akâid eseri yazılmış, kimi eserler üzerine şerh ve hâşiyeler eklenmiştir. Selçuklu, Osmanlı, Mısır medreselerinde okutulan Eş'arî akâide risâlelerinin her biri kendi dönemi içerisinde farklı bağlamlara sahiptir. Bu bağlamda medreselerle özdeşleşen Cüveynî ve İcî'nin akâid eserleri üzerinden Eş'arîliğin fikri gelişimini incelemenin mümkün olacağını düşünerek metin analizini yapmayı ve içeriklerini karşılaştırmayı öne çıkarabiliriz.

2. Eş'arî Düşünce Geleneği Açısından Cüveynî ve İcî'nin Akâid Eserlerinin İncelenmesi

Eş'arîliğin geniş zaman dilimine yayılan gelişim sürecinde akâid metinlerinin ortak veya farklı görüşler ihtiva eden geniş bir düşünce silsilesine sahip olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Eş'arî akâid geleneğini Cüveynî ve İcî metinlerinin içerikleri üzerinden karşılaştırmak hem bağlamları hem asırları farklı iki ürün üzerinden mezhebi dönüşümü izlemeyi mümkün kılacaktır. Mezhepler tek düze, değişmez ve donuk yapılar değildir. Bununla birlikte pek çok nedene bağlı olarak ortaya çıkan farklılaşmaları aynı çatı altında tutan fikri bağlantılar vardır. Bu bağlantıların tezahür ettiği metinlerin başında

²⁹ Katib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, 2/1157-1158.

³⁰ Katib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, 1/620.

akâid eserleri gelmektedir. Cüveynî ve İcî üzerinden takip edilmek istenen fikri takibin ardında bahsi geçen etmenler yer almaktadır.

Cüveynî'nin akâidesi, Vezîr Nizâmülmülk'e dönük övgü dolu sözlerle başlamaktadır. Onun göreve gelmesinden önceki dönemde Eş'arîlere yönelik baskılara değinilmektedir. Cüveynî, tekrar Horasan'a dönüşüne atıf yaparak bu hizmet çağrısına katıldığını ifade etmektedir. Ayrıca o, daha önce böyle bir usulle yapılmadığını iddia ettiği bir akâid metni inşa ettiğini düşünmektedir.³¹ İcî ise akâidine yetmiş üç fırka rivâyeti ile başlamaktadır. Bilindiği üzere bu rivâyete dayalı olarak hemen her mezhep kendisini fırka-i nâciye olarak konumlandırmaktadır. İcî de bu yaklaşımı devam ettirmekte ve Eş'arîliği kurtuluşu eren fırka olarak değerlendirip yazdığı akâidin de Eş'arî akâidi olduğunu baştan ifade etmektedir.³² Ardından her iki müellif de akâide konularını tek tek ele alıp görüşlerini aktarmaya başlamaktadır.

2.1. Bilgi

Cüveynî'nin *el-Akâidetü'n-Nizâmiyye'si*, İcî'nin *el-Akâidü'l-Adudiyye'sine* göre çok daha geniş ve hacimli bir eserdir. Ele alınan konularda uzunca bilgiler vermektedir. İcî'nin metni ise kısa ve sade bir anlatımla görüşlerini ifade etmektedir. Bilgi meselesi (ma'rifetullâh/Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları vs. bilme) ilk olarak nazar (istidlâlî bilgi) konusuyla başlamaktadır. Cüveynî, bilgiyi birincisi akıl yürütmeye gerek kalmayan apaçık bedihî bilgi, ikincisi nazar ve akıl yürütmeye dayanan bilgi şeklinde ikiye ayırmaktadır.³³ Daha sonra çeşitli örnekler üzerinden cisim, hareket, eylemlerin ardında bir sebep ve illetin olduğuna vurgu yaparak doğru bir akıl yürütmeye bilgiye ulaşılabileceğini ifade etmektedir.³⁴

Eş'arîlerin ma'rifetullâhın şeriatla vâcip olduğu görüşünde, Kur'an'ın doğaya nazar edilmesini vurgulayan âyetlerini öne çıkaran yaklaşımları bulunmaktadır. İcî'ye göre ma'rifetullâh için nazarda bulunmak vâciptir. Bilgi, ancak nazarla meydana gelecektir. Devvânî şerhinde, ma'rifetullâhın nazarı yönüne vurgu yapılmakta ve Cüveynî ile ilk dönem Eş'arîlerinin bedihî olarak

³¹ Cüveynî, *el-Akâidetü'n-Nizâmiyye*, 119-123.

³² İcî, *el-Akâidü'l-Adudiyye*, 17.

³³ Cüveynî, *el-Akâidetü'n-Nizâmiyye*, 124.

³⁴ Cüveynî, *el-Akâidetü'n-Nizâmiyye*, 125-128.

ayırdıkları kısmı kabul etmemektedir.³⁵ İcî'ye göre nazar için muallime gerek yoktur.³⁶ Cüveynî'de bulunmayan bu kısım İsmâîlilerin tâ'limiyye öğretisine bir karşı çıkıştır. İsmâîlilere göre akli istidlallerle bilginin/nassın sadece zâhirî yönü bilinebilir. Fakat esas önemli olan bâtinî yönüdür. Bunu da ancak imâm bilebilir. Dolayısıyla imâma tabi olmak ve ondan öğrenmek gerekir. Ta'limiyye öğretisi Hasan Sabbah'la (ö. 518/1124) yeni bir form haline dönüşmektedir. Tevhîd için nübüvvet, nübüvvet için imâmet, imâmet için de imâmın mâsumiyeti ve bütün gerçeklerin öğreticisi olması yer almaktadır.³⁷ İşte bu tâ'limiyye öğretisi, nazarı değersiz kılmaktadır. İcî de bu noktada nazarı önceleyerek İsmâîlî öğretiyi karşı durmaktadır.

2.2. Varlık ve Âlemin Hudûsu

Eş'arî akâid geleneğinde ulûhiyet konularına geçmeden önce âlemin hudûsu ele alınarak fâil-i muhtar ilâh anlayışı temellendirilir. Cüveynî'ye göre âlem, Allah dışındaki tüm varlıkları kapsamaktadır. Allah'tan başka mevcûd olan her şey sınırlı, sonlu cisim ve ârâzlardan oluşur. Başta filozoflar olmak üzere âlemin ezeli olduğunu iddia eden yaklaşımların tamamına karşı çıkar. Allah-âlem ilişkisi açısından zorunluluğu ortaya çıkaran illet-mâlûl ilişkisini reddeder. Dolayısıyla âlem, yaratıcının iradesi ve kudreti ile meydana getirilmiş fiil ve varlıklardır.³⁸ İcî ise âlemin hâdis olduğunu, yokluğundan sonra Allah'ın kudretiyle meydana geldiğini söylemektedir.³⁹ Kelâmcılar ile filozoflar arasında âlemin hudûsu konusunda farklılıklar vardır. En önemli ayırım noktası ise hudûsun zâtî mi zamanî mi olduğu tartışmasında yaşanmaktadır. Filozoflar, hudûsun zâtî olduğunu düşünmektedir.⁴⁰ İcî, bu tartışmaları bildiği için zamanî hudûs üzerinden muhtâr ilâh anlayışını sürdürmektedir. Zaten bu ayrışma neticesinde filozoflar, âlemin ezeliği fikrine ulaşmaktadır. Nitekim Gazzâlî ile başlayan *tehâfüt* literatüründe filozoflara yöneltilen eleştirilerin

³⁵ Devvânî, *Celâl: Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*, 19.

³⁶ İcî, *el-Akâidü'l-Adudiyye*, 17.

³⁷ Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm Şehristânî, *el-Mûlel ve'n-nihâl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2011), 213-214; Ali Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmâîlîlik* (Ankara: Asitan Yay., 2014), 285-286.

³⁸ Cüveynî, *el-Akâidetü'n-Nizâmiyye*, 129-133.

³⁹ İcî, *el-Akâidü'l-Adudiyye*, 17.

⁴⁰ Devvânî, *Celâl: Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*, 5.

başında âlemin ezeliği gelmektedir.⁴¹ Bu nedenle hem Cüveynî hem de İcî âlemin hudûsu meselesini önemsemektedir.

2.3. Ulûhiyet

Akâid literatüründe pek çok eser ulûhiyet meselesine Allah'ın sıfatları bahsiyle başlamaktadır. Cüveynî'nin *el-Akâidetü'n-Nizâmiyye*'si "Allah için vâcib olan şeyler hakkında kelâm" başlığıyla sıfatlar konusuna değinmektedir. Mahlûkatın vasıflarının olması onları yaratan Allah'ın da sıfatlarının vücûbuna delâlet etmektedir.⁴² Burada hayat, ilim, kudret ve irade sıfatları üzerinde durarak temellendirmelerde bulunmaktadır. İrade sıfatının hâdis olduğunu iddia eden bir gruptan bahseden Cüveynî, Mu'tezile'ye dönük üstü kapalı eleştirileri sıralamaktadır.⁴³ Mu'tezile'ye yöneltilen eleştiriler kelâm sıfatıyla ilgili olarak da devam etmektedir.⁴⁴ Cüveynî'deki geniş açıklamalarla ele alınan sıfatlar konusu İcî'nin eserinde, âlemin kadîm ezeli bir yaratıcısı olduğu, onun varlığının zâtî gereği zorunlu olduğu şeklinde ifade edilmektedir. İlim, irade, kudret, semî, basar gibi sıfatlara sahip olduğu şeklinde detaylara girmeden aktarılmaktadır.⁴⁵ Kelâm sıfatı hakkında Kur'ân'ın yaratılmış olmadığı, yazılmadan ve okunmadan önce Allah'ın kelâmı olduğu ifade edilmektedir.⁴⁶ Dolayısıyla İcî'nin sıfatlar konusundaki yaklaşımları sade bir anlatıyla sürerken Cüveynî'nin Mu'tezile'yi hedef alan ve onlara karşı çıkan tavrı belirginleşmektedir.

Cüveynî'nin ele aldığı ama İcî'nin akâidinde rastlanılmayan konulardan birisi, müteşâbihatın te'vîli meselesidir. Ona göre ulemâ içerisinde bir kısım âlimler te'vîl etmeyi tercih ederken selef ulemâsı te'vilden kaçınıp zahirine inanmış ve manasını Allah'a havale etmiştir. Sahabîler de müteşâbihleri anlama ve yorumlama yerine olduğu gibi kabul etmişlerdir. İmam Mâlik b. Enes'den alıntı yapan Cüveynî, Allah'ın arşa istivâsı konusunda keyfiyetinin

⁴¹ Mesela Gazzâlî'nin bu konudaki görüşleri ve filozofların delillerini çürütme çabaları için bk. Ebû Hâmid Huccetülislam Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, thk. Süleyman Dünya (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1961), 89-120.

⁴² Cüveynî, *el-Akâidetü'n-Nizâmiyye*, 144.

⁴³ Cüveynî, *el-Akâidetü'n-Nizâmiyye*, 148-149.

⁴⁴ Cüveynî, *el-Akâidetü'n-Nizâmiyye*, 151-153.

⁴⁵ İcî, *el-Akâidü'l-Adudiyye*, 17.

⁴⁶ İcî, *el-Akâidü'l-Adudiyye*, 18.

bilinemeyeceğini, bunu sormanın da bid'at olduğunu savunmaktadır. Yine Rabbin yüzü, iki eli gibi ifadelerin de te'vîl edilmemesinden yanadır.⁴⁷ Cüveynî'nin *el-Akâidetü'n-Nizâmiyye'*indeki te'vîl yorumu son derece ilginçtir. Çünkü daha önce kaleme aldığı ve görüşleri açısından önemli bir kelâm eseri olan *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edilleti fî usûli'l-i'tikâd'*da Allah'ın haberi sıfatlarını Eş'arî geleneğine de uygun olarak te'vîl edilmesini savunmaktadır. Kendisi de bazı haberi sıfatların nasıl anlaşılması gerektiğine dair te'vîllerini açıkça ifade etmektedir.⁴⁸ Cüveynî'nin böylesi mühim bir konuda yani müteşâbihler hakkında görüş değişikliğine gittiğini söylemek bir açıklama şekli olabilir. Çünkü *el-Akâidetü'n-Nizâmiyye'*si onun son eserlerinden birisidir. Fakat Cüveynî'nin bu konudaki görüş değişikliğinden ziyade akîde metninin muhataplarını, okuyucularını dikkate alarak te'vîlden sakınmayı öncelemiş olması da düşünülebilir.

Cüveynî ve İcî'nin fiiller konusunda Allah'ı merkeze alan tavırları ortaktır. Cüveynî'ye göre fiillerin meydana gelmesi Allah'ın dilemesiyle mümkün olur. Allah murad etmezse fiiller meydana gelemez. Ayrıca çok daha önemlisi fiillerin iyi, kötü, güzel veya çirkin olması Allah için değildir. Allah'ın işlerinde hayır ve şer yoktur. Onun ilahlığında işleri eşittir. Ancak bu fiillerin kullara nispeti farklı olmaktadır. Mu'tezile'nin insanın kötü fiillerinin Allah'tan ayrı olarak var olması düşüncesine şiddetle karşı çıkan Cüveynî, onların haktan uzak olduklarını düşünmektedir.⁴⁹ İcî'ye göre ise her şey Allah'ın dilemesiyle olur. Lütuf, aslah ve ivâz gibi şeyler O'na vacip değildir. Sevap ve ceza da O'na vacip değildir. Allah dilediğini yapar. Fiilleri için herhangi bir garaz söz konusu değildir. Ancak yarattığı ve emrettiği şeylerde zorunlu olarak değil rahmetiyle hikmeti gözetir.⁵⁰ Hem Cüveynî hem de İcî, fiiller konusunda fâil-i muhtar ilâh anlayışına dayanan görüşler ileri sürmektedir.

Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasındaki temel tartışma konularının başında rü'yetullah gelmektedir. Akâid metinlerinde genellikle rü'yetullah meselesi

⁴⁷ İcî, *el-Akâidü'l-Adudiyye*, 165-168.

⁴⁸ Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edilleti fî usûli'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1950), 155-160.

⁴⁹ Cüveynî, *el-Akâidetü'n-Nizâmiyye*, 169-174.

⁵⁰ İcî, *el-Akâidü'l-Adudiyye*, 18.

ele alınmaktadır. Cüveynî, Allah'ın görülmesinin bir çeşit ruh olarak görme ilişkisi şeklinde yorumlamaktadır. Allah'ın aynen görülmesi şeklinde bir biçimi makul kabul etmemektedir. Meseleyi biraz daha hikmet boyutuna taşıyarak kâfirlere verilecek en büyük cezanın Allah'ı görmekten mahrum bırakılmaları, mü'minlere verilen en büyük mükafatın ise rü'yetullah olduğunu vurgulamaktadır.⁵¹ Cüveynî, rü'yetullah konusunda selefin görüşünden ayrılmakta, Eş'arilik içinde de kendine özgü bir yorumda bulunarak ruhanî bir görülme üzerinden yaklaşımını ifade etmektedir. Her ne kadar Cüveynî açıktan ifade etmese de rü'yetullah görüşü Mu'tezile'nin yorumuna yakın bir noktada yer almaktadır. İcî ise Allah'ın kıyamet gününde paralellik ve yön olmaktan mü'minlere görüleceğini ifade etmektedir.⁵²

2.4. Nübüvvet

Akâid eserlerinin ana başlıklarından birisi nübüvvet bahsidir. Cüveynî, *el-Akâidetü'n-Nizâmiyye*'sinde peygamberlik meselesini hayli geniş bir çerçevede değerlendirmekte ve yine muhalif mezhep ve ekollere eleştiriler yöneltmekten çekinmemektedir. Bu bağlamda ilk olarak Allah'ı kabul edip peygamberliği inkâr eden Berâhime'ye cevap vermektedir. Onların akla aykırı olan şeyleri peygamberlerin getirmesi hususundaki eleştirilerine karşılık nübüvvetin akılla idrak edilemeyecek va'd ve azap hükümlerini bildiren yönüne vurgu yapmaktadır. Ayrıca ona göre aklın, şer'î hükümlerin dayanağındaki detayları bilmesi mümkün değildir.⁵³ Nübüvvet, Allah'ın kullarından bir kulu risâletle görevlendirerek ona, emirlerini vahy etmesidir. Bu doğrultuda peygamberlerin doğruluğuna delâlet eden mucizeleri bulunmaktadır. Mucizeler, Allah'ın peygamberler üzerinde ortaya çıkardığı ve diğer insanları aciz bırakan harikulade olaylardır. Cüveynî, mucizenin birtakım şartlarını ele alıp açıklamaktadır. Ona göre mucize, Allah'ın fiili veya sıfatları arasında yer almaz. Çünkü Allah'ın ezeli sıfatları mahlûkat üzerine tahsis edilemez. Mucize, tabiat kanunlarını aşan bir olay olmalıdır. Hz. İsa'nın ölüleri diriltmesi, âmâ kimsenin gözlerini açması ve bazı çaresiz hastaları iyileştirmesi mucizenin tabiatüstü durumuna örnek olarak verilebilir. Mucize, benzersiz olarak pey-

⁵¹ Cüveynî, *el-Akâidetü'n-Nizâmiyye*, 177-180.

⁵² İcî, *el-Akâidü'l-Adudiyye*, 17.

⁵³ Cüveynî, *el-Akâidetü'n-Nizâmiyye*, 214-215.

gamberler haricindeki kimselerin elinde gerçekleşemeyen özelliklere sahip olmalıdır.⁵⁴ İcî'nin *el-Akâidü'l-Adudiyye*'sinde Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar peygamberler gönderildiği ve onların mucizelerinin olduğu ifade edilmektedir. Hz. Muhammed, son peygamber olduğu için başka bir peygamber gönderilmeyecektir. Peygamberler büyük günahlardan masumdurlar.⁵⁵

Nübüvvet meselesinde ele alınan bir konu da kerâmetler meselesidir. Cüveynî, bu konuda insanların yanıldığını ifade ederek Allah'ın harikalar yaratmaya muvaffak olduğunu söylemektedir. Nitekim bu duruma Hz. Zeke-riya'nın Hz. Meryem'in odasına her geldiğinde gördüğü rızıkları⁵⁶ örnek vererek Kur'an'dan deliller getirmektedir. Özellikle Mu'tezile'nin eleştirilerine cevap mahiyetinde, kerâmetin kulun değil Allah'ın fiili olduğunu ısrarla vurgulamaktadır. Ayrıca kerâmet nübüvvetle ilişkilendirilerek eşitlenemez. Dolayısıyla Kur'an ve hadis literatüründe yer alan kerâmetin kabul edilmesi gerekir.⁵⁷ İcî'nin akâidinde kerâmet bir cümleyle ifade edilmektedir. Ona göre evliyânın kerâmeti haklıdır. Allah dilediği kimseye kerâmet vererek ikramda bulunabilir.⁵⁸

İcî'nin *el-Akâidü'l-Adudiyye*'sinde nübüvvet ve kerâmet konularından sonra ele alınan iki mesele son derece dikkat çekmektedir. Bunlardan ilki Rıdvan biatına katılanlar ile Bedir gazvesinde cihâd edenlerin cennet ehli olduğu şeklindeki ifadedir. Genelde Sünnî özeldi ise Eş'arî akâid geleneğinde, aşere-i mübeşşerenin cennetlik olduğu yönünde değerlendirmeler yer almaktadır. Fakat Rıdvan biatı⁵⁹ ve Bedir gazvesine katılanları kapsayan cennetlik yorumuna Devvânî de kısmen karşı çıkarak kabul etmekte, Hz. Peygamber'in eşle-

⁵⁴ Cüveynî, *el-Akâidetü'n-Nizâmiyye*, 218-223.

⁵⁵ İcî, *el-Akâidü'l-Adudiyye*, 19.

⁵⁶ Âl-i İmran, 37.

⁵⁷ Cüveynî, *el-Akâidetü'n-Nizâmiyye*, 227-230.

⁵⁸ İcî, *el-Akâidü'l-Adudiyye*, 19.

⁵⁹ Hicretin 6. senesinde Hz. Peygamber ve ashâbı umre için Mekke'ye hareket edip Hudeybiye kuyularının yakınında konakladı. Mekkelilerle anlaşma yapma üzere Hz. Osman'ı Mekke'ye gönderdi. Bu süreçte Hz. Osman'ın öldürüldüğü şeklinde bir haber ulaşınca, orada bulunanlardan savaşmadan ayrılmamak üzere biat aldı. Bu biat, Rıdvan biatı olarak bilinmektedir. Bk. İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/89.

ri ile Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'i de cennetlik olacıklara eklemektedir.⁶⁰ İcî'nin bu yorumu hakikaten dikkat çekicidir.

İcî'nin *el-Akâidü'l-Adudiyye*'sindeki ikinci önemli mesele, imâmet/hilâfet konusudur. Cüveynî'de olmayan⁶¹ bu meselede İcî, Hz. Peygamber'den sonra hak imâm olarak Hz. Ebû Bekir'i ifade etmektedir. Allah resulü kendisinden sonra kimseyi açıktan imâm olarak tayin etmemiştir. Fakat ümmet Hz. Ebû Bekir'in imâm/hâlîfe olması üzerine icmâ etmiştir. Hz. Ebû Bekir'den sonra sırasıyla Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali imâm olmuştur. Bu sıralama aynı zamanda efdâliyet sıralamasıdır.⁶² Efdâliyetten kasıtsa Allah katında sevabının daha fazla olmasıdır. Yoksa daha bilgili ya da soy bakımından daha şerefli olmak değildir.⁶³ İcî'nin imâmet/hilâfet görüşü Şii imâmet nazariyesine⁶⁴ bir

⁶⁰ Devvânî, *Celâl: Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*, 84.

⁶¹ İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî, imâmet/hilâfet konusuna ciddi olarak kafa yoran İslam mütefekkirlerinden birisidir. İncelediğimiz akîde risâlesinde bu konu yer almasa da *Gıyâsü'l-ümmem fi iltiyâsi'z-zulem* ya da *el-Gıyâsî* adıyla bilinen meşhur olan eserinde geniş bir şekilde ele alınmaktadır. Eserinde İmâmiyye'yi muhatap alarak onların imâmet nazariyelerine karşı bir tavır göstermektedir. Sünnî düşünce geleneğinin efdâliyet teorisini savunmaktadır. Fakat çok daha önemli olan ise *Gıyâsü'l-ümmem fi iltiyâsi'z-zulem*'in yazıldığı dönem ve bağlamıdır. Cüveynî, Abbâsî hilâfetinin siyasi irâdelerin kontrolündeki aciz durumunu gören ve buna karşı hilâfetin güçlendirilmesini savunan bir tavrı öne çıkarmaktadır. Bk. Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf Cüveynî, *Gıyâsü'l-ümmem fi iltiyâsi'z-zulem*, thk. Mustafa Hilmi-Fuad Abdülmünim (İskenderiyye, 1979).

⁶² Bk. Ebû Hanife, *İmam-ı A'zamın Beş Eseri*, 55; Cüveynî, *Gıyâsü'l-ümmem fi iltiyâsi'z-zulem*, 140-141; Gazzâlî, *Kavâidü'l-akâid (Mecmûatu'r-resâil içinde)*, 177.

⁶³ İcî, *el-Akâidü'l-Adudiyye*, 19.

⁶⁴ Şiîliğin teşekkül sürecinde en önemli konu, imâmet meselesi olarak kabul edilmektedir. Şii fikirlerin ilk tezahürü H. I. Asır sonu II. asır başında ortaya çıktı. Bk. Hasan Onat, *Emevîler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiîliği* (İstanbul: Endülüs Yay., 2016), 108-130. Şia, kendi imâmet düşüncesini temellendirmek için bazı âyet ve hadisleri, Gadir-i Hum, kırtas gibi bazı tarihsel olayları, Hz. Ali'nin imametinin nass ve tayin yoluyla gerçekleştiği şeklindeki fikrine göre değerlendirdi. Yani bir tarih inşasında bulundu. Bk. Sıddık Korkmaz, *Şia'nın Oluşumu - Hz. Ali'nin Vasilîği Düşüncesi* (İstanbul: İz Yay., 2012), 25-56. İlerleyen zamanda Şii-İmâmiyye mezhebi içerisinde Câ'fer-i Sâdık döneminden itibaren imâmet nazariyesi, süreç içerisinde oluştu. Bk. Metin Bozan, *İmâmiyye Şiasının Oluşumu* (İstanbul: İSAM Yay., 2018), 77-292. Şii ekollerden Zeydîyye ve İsmâilîyye de imâmet nazariyelerini kendi bağlamları içerisinde şekillendirdiler. Bk. Ali Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yay., 2011), 153-173; Yusuf Gökalp, "İmâmet Nazariyesi

cevap niteliği taşıdığı gibi aynı zamanda Sünnî düşüncenin görüşünü de ifade etmektedir. Bilindiği üzere imâmet meselesi aslında akâidin doğrudan konusu olmayıp siyasetin meselesidir. Fakat Şîliğin imâmet merkezli din anlayışı neticesinde, bir etkilenme ya da cevaplama olarak akâid metinlerine yansımaktadır.

2.5. Sem'îyyât

Akâid literatüründe ana başlıklardan birisi de sem'îyyât konuları olarak öne çıkmaktadır. Cüveynî'nin *el-Akâidetü'n-Nizâmiyye*'sinde öncelikle meâd meseleleri değerlendirilmektedir. Tartışmaların odağında yer alan kabir azabı hakkında Cüveynî akli önermeler sunup Allah'ın ruhu dilediği vakit döndüreceğini söylemektedir. Ardından *Kitâbü'n-nefs* isimli bir eser telif ettiğini vurgulasa da tespitlerimize göre böyle bir esere matbu ve yazma olarak rastlanılmamaktadır. Cüveynî, kabir azabıyla ilgili Hz. Peygamber'in Allah'a sığındığını ve sahabeden de sığınmalarını istediğini aktarmaktadır.⁶⁵ Cüveynî cennet, cehennem, mîzan ve sırat konularını inkâr edenlerin tekrar yaratılmayı da (haşr) inkâr etmeleri gerektiğini, haşrin daha mucizevi olduğunu vurgulayarak ifade etmektedir.⁶⁶ Cüveynî, eserin başından itibaren Allah'ın kudreti üzerinden bir anlama çabası içerisinde olup burada da aynı anlayışı devam ettirmektedir. İcî'nin *el-Akâidü'l-Adudiyye*'sinde ise meadın, yeniden dirilişin, hesaba çekilişin, sıratın ve mizanın hak olduğu vurgulanmaktadır. Cennet ve cehennem yaratılmıştır. Mü'minler cennette, kâfirler cehennemde ebedi kalacaklardır. Büyük günah işlemiş mü'minler cehennemde ebedi kalmayıp sonunda cennete gireceklerdir.⁶⁷

Cüveynî, Mu'tezile'nin münakaşa ettiği konulardan birisi olan şefaât meselesini Ehl-i Sünnet'in ittifakla kabul ettiğinin altını çizmektedir. Allah için her şey caizdir, zorunlu değildir. Dolayısıyla şefaât de bu kapsamda değerlendirilmelidir. Cüveynî teorik kurgudan hemen sonra kudret sahibi bir ilahın affetmesini erdem olarak değerlendirerek ahlâki bir bakış açısı sunmaktadır.⁶⁸

Bağlamında Zeydiyye'nin İmamiyye'ye Yönelik Eleştirileri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2014), 89-126.

⁶⁵ Cüveynî, *el-Akâidetü'n-Nizâmiyye*, 246-248.

⁶⁶ Cüveynî, *el-Akâidetü'n-Nizâmiyye*, 249-251.

⁶⁷ İcî, *el-Akâidü'l-Adudiyye*, 18.

⁶⁸ Cüveynî, *el-Akâidetü'n-Nizâmiyye*, 252-253.

İcî ise Allah'ın izin verdiği kimseler için şefaatin hak olduğunu ifade etmektedir. Hz. Peygamber'in şefaati ise büyük günah işleyenleredir.⁶⁹ Hz. Peygamber'in şefaati ile ilgili bu değerlendirme, bir hadis rivâyetine dayanmaktadır.

İcî'nin metninde olmayan imân meselesiyle ilgili konularda Cüveynî, geniş açıklamalara yer vermektedir. Öncelikle imân tanımı yapan Cüveynî, imânı tasdik olarak görmektedir. Kalbiyle Allah'ı bilip diliyle ikrâr eden zâhîren ve bâtinen mü'mindir. Kalbiyle bildiği halde diliyle ikrâr etmeyen inatçıdır. Kalbiyle inkâr eden de kâfirdir. İmân, isyan ile yok olmaz. Kur'ân'da "tövbe edin" hitabının yer aldığı âyetler, "ey imân edenler" ifadesi ile başlamaktadır. Fâsıkların yaptığı ibâdetlerin, sahih olacağı üzerine ittifak vardır. Nitekim fâsıkların cenaze namazları kılınmış, Müslüman mezarlıklarına defnedilmiştir. Dolayısıyla fâsıklar her uygulamada mü'mîn statüsünde olmuştur.⁷⁰ Cüveynî, mü'minlerden âsi olanların hükmü ne olacak meselesinde öncelikle Hâricîler, Zeydîye ve Mu'tezile'nin büyük günah işleyen ve tövbe etmeyen kimseyi cehennemlik gören görüşünü eleştirmektedir. Bu mezheplerin Kur'ân âyetlerini yanlış yorumladıklarını örnekler üzerinden temellendirmeye çalışmaktadır. Allah'ın şirk hariç diğer günahları bağışlayacağını vurgulayan âyetler, kesin nass hükmündedir. Mü'minlerden büyük günah işleyip tövbe etmeden ölen kimseleri, dilerse Allah bağışlar, şfaat edilebilir. Ya da onlar günahlarının cezasını cehennemde çektikten sonra cennete girerler.⁷¹ Cüveynî, imân-küfür-fısk üçgeninde oldukça net sınırlar çizmektedir. Bu bağlamda büyük günah meselesine yaklaşımını da diğer mezheplerle farklılığını ortaya koyarak izah etmektedir.

İmân meselesiyle ilgili olarak artma-eksilme tartışmalarında selefın görüşlerine yer veren Cüveynî, ameli imândan bir cüz olarak görmenin bir sonucu olarak imânın artacağını ya da azalacağını ifade etmektedir. Ardından da imânı tasdik olarak değerlendirmenin sonucunda, artma ve eksilmenin söz konusu olmadığını açıklar.⁷² Cüveynî, selefın "inşâallah mü'mîniz" sözünü ele alıp değerlendirmekte ve üstü kapalı bir şekilde seleften farklı düşündüğünü imân-mâ'rifet ayırımı üzerinden yansıtmaktadır. Halkın imânı sahih

⁶⁹ İcî, *el-Akâidü'l-Adudîyye*, 19.

⁷⁰ Cüveynî, *el-Akâidetü'n-Nizâmiyye*, 257-260.

⁷¹ Cüveynî, *el-Akâidetü'n-Nizâmiyye*, 260-265.

⁷² Cüveynî, *el-Akâidetü'n-Nizâmiyye*, 265-266.

olmakla birlikte ma'rifeti içeren bir inanç değildir. Bununla birlikte imânda istisnayı temenni seviyesinde anlamak isteyen Cüveynî, âriflerin yaşadıkları bazı hallerde yakînin (kesin bildiği inanç) tesirinin kaybolduğunu düşünmektedir. Bu durumda "ben mü'mînim inşallah" denilebilir.⁷³ Cüveynî'nin imân bahsindeki tavrı Eş'arîliğin düşünce biçimleriyle uyumludur. Mu'tezile başta olmak üzere diğer mezhepleri eleştirmesi zaten hemen her bahiste görünen bir durumdur. Fakat *el-Akâidetü'n-Nizâmiyye*'sinde selefin yolunu takip ettiği şeklindeki algıya rağmen çoğu konuda selef ulemasının görüşlerine de katılmadığı açıktan belli olmaktadır. Bir diğer açıdan ise Mu'tezile'ye yüklenmekten hiç çekinmeyen Cüveynî'nin selefle karşı eleştirel bir tavır sergilemekten kaçındığını ifade edebiliriz.

İcî'nin *el-Akâidü'l-Adudiyye*'sinin son kısmında Cüveynî'de yer almayan ehl-i kiblenin tekfir edilmemesi gerektiği meselesi ele alınmaktadır. İcî'ye göre şirk, peygamberliği inkâr, haramları helâl görme gibi İslam'ın ana ilkelerini yıkan durumlar olmadığı sürece ehl-i kible tekfir edilemez. Bunun haricinde teccim gibi fikirlere sahip olanlar bid'atçıdır ama kâfir değildir. Bu tür kimselelerin zorunlu olmamakla birlikte tövbe etmeleri vâciptir.⁷⁴ İcî'nin ehl-i kibleyi tekfir etmekten uzak yaklaşımı Ehl-i Sünnet'in temel prensiplerinden birisidir. Sadece Eş'arî geleneğinde değil Mâtürîdî geleneğinde de bahsi geçen bu ilke ısrarlı bir şekilde savunulmaktadır. Tekfirden uzaklaşmayı önceleyen bu ilkenin akâid metninde yer alması ise İcî'nin konuya verdiği önemi ve değeri göstermektedir.

Sonuç

İslam kültür mirasının bir parçası olan mezhep geleneklerinin gelişim süreçleri, farklılıkları ve dönüşümleri içinde barındırmaktadır. Mezhep içerisinde kelâmî ve fikhî konulardaki farklılaşmalar akâid konularına da yansiyarak geniş bir akâid literatürünün oluşmasını sağlamıştır. Bu bağlamda mezheplerin gelişim süreçlerini akâid merkezli olarak da takip etmek öne çıkmaktadır. Eş'arî akâid geleneği içerisinde çok sayıda eser bulunmaktadır. Akâid eserlerinin her biri bir anlama ve yorumlama çabası ile izah edilebilir. Fakat bu eserlerden bazıları kurumlar üzerinden yaygın bir okuyucu ve takipçi ağına

⁷³ Cüveynî, *el-Akâidetü'n-Nizâmiyye*, 266-268.

⁷⁴ İcî, *el-Akâidü'l-Adudiyye*, 19.

ulaşmakta olup kimlik metinler haline gelmektedir. Selçuklu ve Osmanlı medreseleriyle özdeşleşen Cüveynî'nin *el-Akâidetü'n-Nizâmiyye*'si ve İcî'nin *el-Akâidü'l-Adudiyye*'si Eş'arî akâid geleneği açısından son derece kıymetli kimlik metinlerdir. Selçuklu düşünce dünyasının bir ürünü olarak Cüveynî'nin eseri akâid konularını çok daha geniş başlıklar ve açıklamalarla ele almaktadır. Cüveynî, sıfatlar başta olmak üzere çoğu meselede alenen Mu'tezile'yi hedefe alarak eleştirilerini sıralamaktadır. Ayrıca Berâhime gibi ekollere de cevap vermektedir. Cüveynî'nin selef akaidine uyduğu şeklindeki bir algı olsa da iki üç mesele haricinde bu iddia doğru değildir. İmân meselelerinde keskin çizgiler çeken Cüveynî, Eş'arîliğin kuramsallaşmasındaki rolünü hissettirmektedir. İcî'nin eserinde ise sade anlatım ve öz bir akâid sunumu dikkat çekmektedir. Esere bakıldığında muhatap kitlenin değiştiği, Mu'tezile karşıtlığının çok baskın olmadığı dikkat çekmektedir. Cüveynî'nin zamanında kendisine konum arayan Eş'arîlik, bu konumu İcî döneminde çok daha güçlü bir şekilde bulacaktır. Bu da söyleme direkt olarak yansımaktadır. Ayrıca İcî'nin metninde imâmet/hilâfet meselesi üzerinden siyasi bir yorum akâide dâhil olurken Sünnî sahabe algısı olan efdâliyet de vurgulu bir biçimde ifade edilmektedir. Bütün bu çerçevede Cüveynî ve İcî'nin akâid eserleri, yazıldığı dönem, muhataplık ilişkileri, hedef kitlesi ve daha pek çok nedene bağlı olarak Eş'arîliğin tarihsel gelişim izlerini içlerinde barındırmaktadır.

Kaynaklar

- Akın, Murat. "Mâtürîdî Ekolünde Akâid Metni Yazma Geleneği ve Önemli Bazı Akâid Metinleri". *Hikmet Yurdu* XI/22 (2018), 109-150.
- Avcu, Ali. *Horasan-Maveraünnehir'de İsmâîlîlik*. Ankara: Asitan Yay., 2014.
- Avcu, Ali. *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yay., 2011.
- Bozan, Metin. *İmâmiyye Şiasının Oluşumu*. İstanbul: İSAM Yay., 2. Basım, 2018.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf. *el-Akâidetü'n-Nizâmiyye*. thk. Muhammed Zübeydî. Beyrut: Dârü's-Sebilü'r-Reşad ve Dârü'n-Nefâis, 2003.

- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf. *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edilleti fî usûli'l-i'tikâd*. thk. Muhammed Yusuf Musa. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1950.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf. *Gıyâsü'l-ümem fî iltiyâsi'z-zulem*. thk. Mustafa Hilmi-Fuad Abdülmünim. İskenderiyye, 1979.
- Demirci, Osman. "Osmanlı Medrese Öğretiminde Eş'arî Kelam Kitaplarının Yeri ve Önemi". *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu*, 607-636.
- Demirci, Osman. *Osmanlı Medreselerinde Kelam Öğretimi (İznik, Bursa, Edirne, İstanbul)*. Marmara Üniversitesi SBE, 2012.
- Devvânî, Ebû Abdullah Celâluddîn Muhammed b. Es'ad b. Muhammed. *Celâl: Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*. İstanbul: Matbaa-i el-Hâc Muharrem Efendi el-Bosnevi, 1290.
- Ebû Hanife, İmam-ı Âzâm. *İmam-ı A'zamın Beş Eseri*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: İFAV Yay., 12. Basım, 2016.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak. *el-İbâne an usûli'd-diyâne*. thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd. Kahire: Dârü'l-Ensâr, 1977. <http://ktp2.isam.org.tr/detayzt.php?navdil=tr&idno=71762&wKitaplar=ibane>
- Gazzâlî, Ebû Hamid Hucetülislam Muhammed b. Muhammed. *Kavâidü'l-akâid (Mecmûatu'r-resâil içinde)*. Kahire: Mektebetü't-Tevfikiyye, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Hucetülislam Muhammed b. Muhammed. *Tehâfütü'l-felâsife*. thk. Süleyman Dünya. Kahire: Dârü'l-Meârif, 1961.
- Gökalp, Yusuf. "İmamet Nazariyesi Bağlamında Zeydiyye'nin İmamiyye'ye Yönelik Eleştirileri". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2014), 89-126.
- Gözütok, Şakir. "İslam Medeniyetinin Öncü Eğitim Kurumları: Nişabur Medreseleri". *Türk Dünyası Araştırmaları* 185 (2010), 33-64.
- Hüseynî, Ebü'l-Hasan Sadruddîn Ali b. Nâsır b. Ali. *Ahbârü'd-Devleti's-Selçukiyye*. çev. Necati Lügâl. Ankara: TTK Yay., 1999.

- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh. *Tebyînu kezi-bi'l-müfterî fîma nusibe ile'l-imâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan. *Risâle fi't-tevhîd*. Arif Hikmet Ktp., Nr. 47, ts.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemseddin Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbau ebnâi'z-zaman*. thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, 1994.
- İbn Tûmert, Muhammed b. Abdillâh. *E'azzu mâ yutlab*. thk. Ammâr Tâlibî. Cezayir: Vizerâtü's-Sekafeti'l-Cezairiyye, 2007.
- İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim. *el-Kâmil fi't-târîh*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987.
- İcî, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *el-Akâidü'l-Adudiyye (Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye İçerisinde)*. Beyrut: Müessesetü'l-Maârif, 2011.
- İsferâyîni, Ebû İshâk. *el-Akîde*. Süleymâniye Kütüphanesi-Hasan Hüsnü Paşa Nu. 1160, ts.
- Katib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türasî'l-Arabî, ts.
- Keskin, Mehmet. *İmam Eş'ari ve Eş'arilik*. İstanbul: Düşün Yay., 2013.
- Kılavuz, Ahmet Saim. "Akaid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/212-216. İstanbul: TDV Yay., 1989.
- Kırbaçoğlu, Mehmed Hayri. "İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devrinden Bir Kesit: 'Ashabu'l Hadis'in Akaid Edebiyatı'". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 1/5 (1987), 79-89.
- Koca, Muhammet Ali. "El-Akâ'idü'n-Nesefiyye ve el-Akâ'idü'l-Adudiyye Örneğinde Osmanlı'da Akaid Risaleleri: Problemler, Özellikler ve Literatür". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* XIV/28 (2016), 41-97.
- Korkmaz, Sıddık. *Şia'nın Oluşumu - Hz. Ali'nin Vasiliği Düşüncesi*. İstanbul: İz Yay., 2012.

- Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Zeynüislam Abdülkerîm b. Hevâzin. *el-Lüma fî'l-i'tikâd (Selasû resâilî'l-Kuşeyri içerisinde)*. Kahire: Matbaatü'l-Emâne, 1988.
- Mavil, Hikmet Yağlı. *İmam Eş'arî'nin Kelam Düşüncesi*. İstanbul: İSAM Yay., 2018.
- Memiş, Murat. "Eş'arîliğe Yaptığı Katkılar Bakımından Ebu'l-Meali el-Cüveynî". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* VII/1 (2009), 97-120.
- Ocak, Ahmet. *Selçuklu Devri Üniversiteleri Nizamiye Medreseleri*. İstanbul: Nizamiye Akademi Yay., 2017.
- Onat, Hasan. *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*. İstanbul: Endülüs Yay., 2., 2016.
- Özyurt, Cevat. *Küreselleşme Sürecinde Kimlik ve Farklılaşma*. İstanbul: Açılım Yay., 2. Basım, 2012.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer. *el-Mesailü'l-hamsûn fî usûli'd-dîn*. Kahire: el-Mektebü's-Sekafi li'n-Neşr, 1989.
- Sanhâcî, Muhammed b. Cafer. *Şerhu Akîdeti Ebî İshâk el-İşferâyînî*. Süleymâniye Kütüphanesi-Şehit Ali Paşa Nu. 1724, ts.
- Sübki, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi. *Tabakâtü'ş-Şâfiyyeti'l-kübrâ*. thk. nşr. Abdülfettah Muhammed el-Hulv-Mahmut Muhammed et-Tenâhî. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1964.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm. *el-Milel ve'n-nihâl*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2011.
- Tatar, Taner. "Kimlik: Ötekini belirlemek ya da kendini bilmek". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 48 (2008), 185-200.
- Taylor, Charles. *Çokkültürcülük - Tanınma Politikası*. ed. Amy Gutmann. İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2. Basım, 2005.
- Yavuz, Abdullah Ömer. *Coğrafya ve Mezhep & Horasan'da Eş'arîliğin Tarihsel Gelişimi*. İstanbul: Klasik Yay., 2021.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2022, c. 8, s. 1: 413-443

Delil-Hüküm İlişkisi Bağlamında Hanefî Mezhebindeki Teklifi Hükümlere Dair Bazı Değerlendirmeler

Some Evaluations on Al-Hukm Al-Taklifi in The Hanafî Madhab Within The Context of Evidence-Rule Relationship

Abdurrahman BULUT

Ar. Gör. Dr., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku ABD,
Research Assistant Dr., Kocaeli University, Faculty of
Theology, Department of Islamic Law
abulut_89@hotmail.com

ORCID: 0000-0003-4631-7911

DOI: 10.47424/tasavvur.1087153

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 13 Mart / March 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 14 Mayıs / May 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Bulut, Abdurrahman. "Delil-Hüküm İlişkisi Bağlamında Hanefî Mezhebindeki Teklifi Hükümlere Dair Bazı Değerlendirmeler". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8 / 1 (Haziran 2022): 413-443.
<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1087153>

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Hanefî mezhebinde, ilgili delilin sübût-delâlet yönünden zannî-katî olması ve talebin bağlayıcı olup olmaması dikkate alınarak tekliî hükümler farklı kategorilerde tespit edilmiştir. Usûl eserlerinde genel bir ifadeyle katî delille sabit olan emir ve yasakların farz ve haram, delilinde zannîlik ve şüphe bulunan emir ve yasakların ise vâcip ve tahrîmen mekruh olduğu ifade edilmektedir. Bununla birlikte Hanefî fûrû fıkıh doktrininde “vâcip”ten daha güçlü etkileri olup delilinde zannîlik ve şüphe söz konusu olan ve bundan dolayı fıkıh âlimleri arasında hükmü hakkında ihtilaf edilen bazı “farz”lar tespit edilmiştir. Sonraki dönem Hanefî fakihleri bu tür hükümler için “amelî (zannî) farz” kavramını benimsemişlerdir. Ayrıca Hanefî usûl literatüründe tekliî hükümler incelenirken vâcip, genelde farz ile mukayese edilerek incelenmektedir. Bununla birlikte geç dönem bazı usûl eserlerinde ve fûrû fıkıhtaki pek çok meselede vâcip, müekked sünnet ile de mukayese edilmekte ve vâcibin sünnet ile irtibatı veya sünnetten ayırt edilmesi önemli bir mesele olarak ele alınmaktadır. Bu makalede Hanefî mezhebindeki tekliî hükümler tasnifinde ara bir kategoriyi ifade eden “amelî farz”ın mahiyetinin belirginleştirilmesi amaçlanmış ve benzer şekilde Hanefî mezhebi doktrininde, delilinde zannîlik ve şüphe bulunan bazı “haram”ların varlığına dikkat çekilmiştir. Vâcip-sünnet ayırımına dair Hanefî fakihleri tarafından delilin niteliği dikkate alınarak yapılan bazı değerlendirmeler ele alınmış ve özellikle ilgili delilin mahiyetine bağlı olarak yapılan tekliî hüküm tasniflerinde çoğu zaman açık bir şekilde yer verilmeyen müekked sünnetin terk edilmesinin hükmünün ne olduğu tahkik edilmiştir. Bu araştırmada Hanefî mezhebi usûl ve fûrû eserleri arasında mukayeseli ve kronolojik bir okuma yapılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hanefî, Amelî Farz, Vâcip, Zannî Haram, İsaet.

Abstract

In the Hanafî madhab (school law), al-hukm al-takliî have been determined in different categories, taking into account that the relevant evidence is conjecture-conclusive in terms of certitude-dalâla and whether the request is binding or not. In general terms, it is stated in the usûlworks that the orders and prohibitions that are fixed with definite evidence are fard and haram, and the binding provisions in which there is suspicion and doubt in their evidence

are wājib and tahrīman makrūh. However, some “fards” have been identified, which have stronger effects than “wājib” in the Hanafi fiqh doctrine, and which are subject to suspicion and doubt in their evidence, and therefore there is disagreement about their ruling among fiqh scholars. The Hanafi jurists of the later period adopted the concept of “al-fard al-amalī (al-zannī)” for such judgments. In addition, while examining the propositional provisions in the Hanafi Usūl literature, the wājib is generally compared with the fard. However, in some of the later usūl works and in many other issues in fiqh, wājib is compared with sunnah, and its connection with sunnah or its distinction from sunnah is considered as an important issue. In this article, it is aimed to clarify the nature of the “al-fard al-amalī”, which expresses an intermediate category in the classification of propositional provisions in the Hanafi school, and similarly, attention is drawn to the existence of some “haram” in the Hanafi school of which there is doubt. Some of the evaluations made by Hanafi jurists regarding the distinction between wājib and sunnah, taking into account the quality of the evidence, have been discussed and it has been tried to determine what is the ruling of abandoning the muakkad sunnah, which is often not explicitly included in the proposed judgment classifications made depending on the nature of the relevant evidence. In this study, it has been tried to make a comparative and chronological reading between the usūl and furū works in Hanafi school.

Keywords: Hanafī, al-Farz al-Amalī, Wājib, al-Harām al-Zannī, Isā'a.

Giriş*

Hanefî mezhebi usûl eserlerinde teklifî hükümlerin tasnifine ilişkin durum kronolojik olarak ana hatlarıyla şöyledir: Ebû Bekr el-Cessâs (öl. 370/981) Hanefî usûl literatürünün ilk kapsamlı ve sistematik eseri olan *el-Fusûl fi'l-usûl* isimli eserinde mükellefin fiillerini vâcip, mahzûr, mendup ve mubah olmak üzere dört tür olarak izah etmektedir.¹ Burada Cessâs farz-vâcip ayırımına işaret etmemekle birlikte Hz. Peygamber'in sünnetine ilişkin hükümleri tak-

* Dr. Orhan Ençakar hocama katkılarından dolayı teşekkür ederim.

¹ Ebû Bekr er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1994), 2/166.

sim ederken farz ve vâcip hükümlerini ayrı ayrı zikretmektedir.² Debûsî (öl. 430/1039), *Takvîmu'l-edille'* de hükümleri (meşrûât) farz-vâcip-sünnet-nafile olmak üzere dört tür olarak ifade etmektedir.³ Pezdevî (öl. 482/1089) ve Serahsî (öl. 483/1090) de usûl eserlerinde bu dörtlü tasnifi benimsemektedir.⁴ Bu tasnif Hanefî âlimleri tarafından haram, mekruh ve mubahı da kapsayacak şekilde genişletilmiştir. Abdülazîz el-Buhârî (öl. 730/1330), bazı Hanefî âlimlerinin usûl eserlerinden farz-vâcip-meşhur sünnet-nafile/tatavvu/mendub-mubah-mekruh-haram şeklinde bir tasnif nakletmektedir.⁵ Sadrüşşerîa (öl. 747/1346) da aynı şekilde teklifî hükümleri farz-vâcip-sünnet-nafile/mendup-mubah-tenzîhen mekruh-tahrîmen mekruh-haram olarak zikretmektedir.⁶ Zeynüddin İbn Nüceym (öl. 970/1563), delillerin mahiyetine bağlı olarak teklifî hükümleri farz-vâcip-sünnet bunun mukabilinde haram-tahrîmen mekruh-tenzîhen mekruh olarak zikretmektedir.⁷ İbn Âbidîn (öl. 1252/1836) de *Nesemâtü'l-eshâr* isimli eserinin baş taraflarında aynı tasnife yer vermektedir.⁸ Aynı eserde teklifî hükümleri ele aldığı kısmın girişinde ise nafileyi ilave ederek teklifî hükümleri farz-vâcip-sünnet-nafile-tenzîhen mekruh-tahrîmen mekruh-haram olarak zikretmektedir.⁹

² Cessâs, *Fusûl*, 3/236. Bu konuda bk. Recep Çetintaş, *Fıkıh Usûlünde Teklifî Hüküm Terimlerinin Doğuşu ve Gelişimi* (İstanbul: Asalet Yayınları, 2019), 27.

³ Ebû Zeyd ed-Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 77.

⁴ Fahru'l-İslâm el-Pezdevî, *el-Usûl* (şerhi *Keşfü'l-esrâr* ile birlikte), thk. Abdullah Mahmud Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 2/436; Serahsî, *Usûl*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.), 1/110. Serahsî yasakların terk edilmesini de (lâzimü't-terk) vâcip kavramının muhtevasına dâhil etmektedir. Bk. Serahsî, *Usûl*, 1/111.

⁵ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 2/436; Recep Çetintaş, *Fıkıh Usûlünde Teklifî Hüküm Terimlerinin Doğuşu ve Gelişimi*, 31.

⁶ Sadrüşşerîa, *Tenkîhu'l-usûl*, thk. Şeyh Zekeriya Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.), 2/257-258, 264.

⁷ Zeynüddin İbn Nüceym, *Fethu'l-gaffâr bi-şerhi'l-Menâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 25.

⁸ İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-eshâr* (Kahire: 1979), 19.

⁹ İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-eshâr*, 164. Hanefîlere göre teklifî hükümlerin tasnifi hakkında bk. Uğur Bekir Dilek, *İslam Hukuk Metodolojisinde Teklifî Hüküm Terimleri* (Konya: Selçuk Üniverstesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 13-18.

Teklifî hükümlerin özünü şâri'in mükelleften bir fiili yapmasını veya terk etmesini talep etmesi veya mükellefi bir fiili yapıp yapmama serbest bırakması teşkil etmektedir. Şâri'in talebinin bağlayıcı olup olmaması ve ilgili delilin sübût-delâlet yönünden zannî-katî olması dikkate alınarak teklifî hükümler farklı kategorilerde tespit edilmiştir.¹⁰ Özellikle Hanefî usûl eserlerinde katî delille sabit olan emir ve yasakların farz ve haram, delilinde zannîlik ve şüphe bulunan bağlayıcı hükümlerin ise vâcip ve tahrîmen mekruh olduğu ifade edilmektedir.¹¹ Ayrıca farz ve vâcip mukayese edilirken daha üst mertebede olması bakımından farzın terk edilmesi durumunda ibadetin fâsid olacağına da işaret edilmektedir.¹² Bununla birlikte Hanefî fıkıh doktrininde amel bakımından bağlayıcı olup terki ibadeti fâsid kılan fakat delilinde zannîlik ve şüphe olduğu için inkârının küfür olmadığı ifade edilen bazı "farz"lar ve benzer nitelikte deliller ile sabit kılınan bazı "haram"lar bulunmaktadır. Bu tür farz ve haram, kesin delil ile sabit olup inkârı küfür kabul edilen farz ve haramdan, bunun yanı sıra vâcip ve tahrîmen mekruhtan farklı bir konumdadır. Sonraki dönem Hanefî fakihleri farz-vâcip arasında bir konumda yer alan hükümler için "amelî (zannî) farz" kavramlaştırmasını benimsemişlerdir.

Hanefî fıkıh terminolojisinde hususi manasıyla "vâcip" hem farz ve amelî farz hem de "müekked sünnet" ile irtibatı olan merkezi bir kavramdır. Hanefî usûl literatüründe genelde farz ile mukayese edilerek incelenmekle birlikte fûrû fıkhıdaki pek çok meselede ve geç dönem bazı usûl eserlerinde vâcip, sünnet ile de mukayese edilmekte, vâcibin sünnet ile irtibatı önemli bir mesele olarak ele alınmaktadır.

Hanefî mezhebindeki teklifî hükümler tasnifine ilişkin diğer önemli bir husus da müekked sünnetin terk edilmesinin hükmüdür. Nitekim ilgili delilin mahiyetine bağlı olarak yapılan teklifî hüküm tasniflerinde çoğu zaman mü-

¹⁰ Teklifî hükümler içerisinde "afv"ın yerine dair bazı açıklamalar için bkz. Hüseyin Okur, *İslâm Hukukunda Genel Kuralı İhlal Etmediği Kabul Edilen Hükümler Ma'fuvvât Hanefî Mezhebi Örneği* (İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları, 2021), 110-116.

¹¹ Farz-vâcip arasındaki bu ayrıma dikkat çeken bazı ifadeler için bk. Pezdevî, *Usûl*, 2/437-438; Sadrüşşerîa, *Tenkîhu'l-usûl*, 2/257. İmâm Muhammed'e göre tahrîmen mekruhun, vâcibin farz karşısındaki konumu gibi "katî olmayan delille sabit olan haram" olduğu, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre ise "harama yakın mekruh" olduğu nakledilmektedir. Bk. Sadrüşşerîa, *Tenkîhu'l-usûl*, 2/264. Bu konu aşağıda ele alınacaktır.

¹² Serahsî, *Usûl*, 1/113; İbn Nüceym, *Fethu'l-gaffâr*, 25.

ekked sünnetin terk edilmesinin hükmünün ne olduğu açık bir şekilde zikredilmemektedir.

Şimdi bu meseleleri sırasıyla ele alabiliriz.

1. Amelî (Zannî) Farz

Hanefî fıkıh terminolojisinde hususi kullanımıyla “vâcip” kavramının farzdan ayrı bir kategoriye ifade ettiği bilinmektedir. Genelde bu ayrıma işaret etmek üzere farz ile vâcip, yerine getirilmesinin gerekliliği (lüzûm) bakımından müşterek kabul edilmekle birlikte farzın delilindeki kesinlik niteliğinin vâcip olarak ifade edilen hükmün delilinde söz konusu olmadığı dile getirilir. Bununla birlikte Hanefî fıkıh doktrininde “vâcip”ten daha güçlü etkileri olup delilinde zannîlik ve şüphe söz konusu olan ve bundan dolayı fıkıh âlimleri arasında hükmü hakkında ihtilaf edilen bazı “farz”lar mevcuttur. Bu tür hükümler Hanefî fakihleri tarafından inkârının küfür olmaması ve amel bakımından farz kuvvetinde olması dolayısıyla “itikâdî farz” mukabilinde “amelî farz”, delilindeki zannîlik ve şüpheye itibarla “katî farz” mukabilinde “zannî farz” ve nispeten daha az bir kullanımla fıkıh âlimleri arasında ihtilaflı olması ve ictihada dayanması bakımından “ictihâdî farz” olarak tarif edilmektedir.¹³

Hanefî fıkıh literatüründe “amelî (zannî) farz” kavramlaştırması ve ilgili tartışmalar hicrî 8. asır ve sonrası dönemde telif edilmiş olan eserlerde yer almaktadır.¹⁴ Daha öncesindeki usûl eserlerinde farz ve vâcip terimlerinin işlendiği kısımlarda henüz farz ile vâcip arasında “amelî (zannî) farz” şeklin-

¹³ “Zannî/amelî/ictihâdî farz” hakkında bk. Dilek, *İslam Hukuk Metodolojisinde Teklifî Hüküm Terimleri*, 52-53.

¹⁴ Hidâye şerhleri üzerinden bu tespit için bk. Osman Bayder, “Hanefilerin Amelî Farz Kavramına Dair”, *Bilimname* 34/2 (2017), 12. Daha sonraki dönemde özellikle İbn Nüceym ve İbn Âbidîn gibi bazı müellifler bu kavramın mahiyetine ve hükmüne dair tartışmalara oldukça sıklıkla ve nispeten daha detaylı yer vermektedir. Bir örnek olarak amelî farz mı yoksa vâcip mi olduğu konusunda Hanefî imâmları arasında ihtilaf bulunan sargı üzerine mesihin hükmüne ilişkin tartışmalara bakılabilir. Bk. Zeynüddin İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik şerhu Kenzi’d-dekâik*, thk. Zekeriya Umeyrât (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1997), 1/320-323; İbn Âbidîn, *Minhatü’l-hâlik*, 1/321-326; İbn Âbidîn, *Reddii’l-muhtâr alâ’d-Dürri’l-muhtâr*, thk. Adil Ahmed-Ali Muhammed (Riyad: Dâru Âlemi’l-Kütüb, 2003), 1/468-469.

de hususi bir kavramlaştırmanın mevcut olmadığı görülmektedir.¹⁵ Fürû fıkıh kaynakları açısından ise bir örnek olarak sonraki dönemde özellikle tertîb hükümlerine etkisi bağlamında “amelî farz” olduğu sıklıkla ifade edilen vitr namazının hükmüne ilişkin ifadelerle bakılabilir. Bu konuda vitr namazının hükmü olan “vâcip” katî farzdan ayırt edilmekle birlikte kavramsal olarak vâcip kümesi içerisinde hususi bir konumuna işaret edilmemektedir.¹⁶ Diğer taraftan daha sonraki Hanefî fakihleri tarafından “amelî farz” olarak tarif edilen bazı hükümler bu dönemde herhangi bir katî (itikâdî)-amelî (zannî) farz ayırımına işaret edilmeksizin mutlak bir ifade ile “farz” olarak nakledilmektedir.¹⁷ Kâsânî (öl. 587/1191) daha sonraki dönemde tercih edilecek olan “amelî farz” kavramlaştırmasına yakın bazı ifadeler kullanmaktadır. Mesela Ebû Hanîfe’nin, vâcip olan vitr namazının tertîb hükümlerine farz namazlar gibi etkisi olduğuna dair görüşünün gerekçesini “Vâcip amel konusunda farza ilhak edilir.” diyerek izah etmektedir.¹⁸ Burada vâcibin “farz gibi amel bakımından bağlayıcı olması”ndan daha farklı ve geçerliliğe yönelik daha hususi etkisine işaret edilmektedir. Nitekim bu meselede vitr namazı ile katî farz konumunda olan beş vakit namazın etkisi aynıdır.

1.1. Farzın ve Vâcibin Bir Türü Olarak Amelî Farz

Hanefî fıkhında farz ve vâcip arasında hususi bir konumda kabul edilen “amelî (zannî) farz” kavramı bağlama göre farzın veya vâcibin bir türü olarak zikredilmektedir. Kanaatimizce Hanefî fıkıh literatüründeki, farzın biri türü

¹⁵ Bk. Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 77-80; Pezdevî, *Usûl*, 2/437-438; Serahsî, *Usûl*, 1/110-113. Debûsî vâcibin hükmünü amel hakkında farzın hükmü ile aynı olarak ifade etmekte ve farz-vâcip terimlerini işlediği yerde değil illetin hükmü konusunda bir örneklendirme bağlamında vitr namazı için “amel bakımından farz” ifadesini kullanmaktadır. Bk. Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 78, 296; Bayder, “Hanefilerin Amelî Farz Kavramına Dair”, 12.

¹⁶ Serahsî, *Mebûsât*, 1/155; Mevsilî, *el-İhtiyâr li-talîli’l-Muhtâr*, thk. Şuayb Arnaût (Dimeşk: Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 2009), 1/188-189. Cessâs, Ebû Hanîfe’ye göre vitr namazının farz olan vakit namazları gibi tertîb hükümlerine etki ettiğini naklederken “mektûbe” olan vakit namazlarından farklı olduğuna işaret etmekle birlikte sadece “vâcip” kavramını kullanmaktadır. Bk. Cessâs, *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî*, thk. İsmetullah Muhammed (Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 2010), 1/709-710. Serahsî, vitr namazının hükmünü Ebû Hanîfe’ye göre “vâcip veya farz” olarak nakleder. Bk. Serahsî, *Mebûsât*, 1/150.

¹⁷ Cessâs, *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî*, 1/339, 663; Serahsî, *Mebûsât*, 1/62, 63-64, 107; Mevsilî, *İhtiyâr*, 1/40-42, 56-57.

¹⁸ Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1986), 1/272, 287.

veya vâcibin bir türü olduğuna dair değerlendirmeler arasından birinin tercih edilmesi şart olmayıp amelî farzın bazı Hanefî âlimlerinin de ifade ettiği üzere hem farzın bir türü (zayıf olanı) hem de vâcibin bir türü (güçlü olanı) olarak ifade edilmesi uygundur.¹⁹ Hatta amelî farzın, farzın bir türü olarak ifade edilmesi daha önceliklidir. Nitekim amelî farzların neredeyse tamamı fûrû fıkıh literatüründe herhangi bir kayıt düşülmeksizin “farz” terimiyle ifade edilebilmekte, vitr namazı gibi bazı istisnalar hariç herhangi bir kayıt düşülmeksizin mutlak olarak “vâcip” terimi ile karşılanmamaktadır.²⁰ Ayrıca kesin delillerle sabit olan ve inkârı küfür kabul edilen farzlar genellikle mutlak olarak zikredilmeyip “katî farz” olduğuna dair bir kayda ihtiyaç duyulmaktadır.²¹ Bu tür kayıtlar katî olmayan delillerle sabit olan ve inkârı küfür kabul edilmeyen “farz”ların da bulunduğu zımnen işaret etmektedir. İbn Âbidîn amelî (zannî) farz için “Hakikat anlamıyla farzdır.” değerlendirmesini yapmaktadır.²² Bununla birlikte usûl literatüründeki “farz” tanımları ile fûrû literatüründeki bu tür “farz” kullanımları ve mevcut tartışmalara ilişkin “usûldeki kullanımıyla farz”, “fûrûdaki kullanımıyla farz” gibi bir ayrıma da yer

¹⁹ Sirâceddin İbn Nuceym, *en-Nehru'l-fâik*, thk. Ahmed Izzu 'Inâye (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 1/24; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 1/207; Tahtâvî, *Hâşîye alâ Merâkî'l-felâh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 57; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslâm İlmihâli* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), 44; Bayder, “Hanefilerin Amelî Farz Kavramına Dair”, 12. Osman Bayder, bu terimin farzın bir türü olarak kabul edilmesi durumunda usûl literatüründe tarif edilen farz tanımları ve hükümleri açısından problem teşkil edeceği için “amelî farz” kavramının usûl açısından vâcibin bir türü olarak kabul edilmesi gerektiği görüşünü benimsemekte, fûrû eserlerinde kullanıldığı manasıyla vâcibin bir çeşidi olarak görülmesinin ise isabetli olmadığını ifade etmektedir. Bk. Bayder, “Hanefilerin Amelî Farz Kavramına Dair”, 13. Hanefilere göre vâcibin iki kısma ayrıldığı ve vitr namazı, başın dörtte birinin meshi gibi “amelî farz” hükümlerinin vâcibin üst mertebesi olduğu hakkında bk. Heyet, *İlmihâl* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 1/167.

²⁰ Amelî farz olan bir hükme ilişkin “vâcip” yerine “farz” teriminin kullanılmasının daha uygun olduğu hakkında bk. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 1/306. Vitr namazının diğer amelî farzlardan farklı şekilde mutlak olarak “farz” değil “vâcip” olarak ifade edilmesi muhtemelen müstakil bir ibadet olması dolayısıyladır.

²¹ “Kesin delillerle sabit olan muhkem farz” vb. ifadeler için bk. *el-Fetâvâ'l-Hindiyeye*, 1/216; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, 1/25; Şelebî, *Hâşiyetü Tebyîni'l-hakâyık* (Mektebetü İmdâdiyye, t.y.), 1/252. Bu nedenle mesela inkârı küfür olarak kabul edilen farz mutlak “farz” terimi ile değil “katî farz” olarak ifade edilmektedir. Bk. Bilmen, *Büyük İslâm İlmihâli*, 44-45.

²² İbn Âbidîn, *Minhatü'l-hâlik*, 1/24.

yer ihtiyaç duyulabilir.²³ Bazı usûl eserlerinde farz terimi tanımlanırken amelî farz kavramına da hususi olarak işaret edilmektedir. Mesela Molla Hüsrev (öl. 885/1480) usûl eserinde farz terimini “kesin delille sabit olan bağlayıcı hüküm” olarak tarif ettikten sonra bu terimin kesin olmayan delille sabit olduğu hâlde “amelî farz” olarak anılan hükümler için de kullanılabilirdiğini ifade etmektedir.²⁴ Bu, geç dönemde amelî farzın usûl literatürü açısından da farzın bir türü olarak kabul edilebilmesi yönünde bir yaklaşım olarak dikkat çekmektedir.

1.2. Amelî Farz-Vâcip Ayrımı

Hanefî fıkında vâcip, amel bakımından farz gibi bağlayıcı (lâzım) kabul edilmiştir. Bazı çalışmalarda Hanefî fakihlerinin bu doğrultudaki ifadeleri dikkate alınarak vâcipin bazen “amelî farz” kavramı ile karşılandığı ifade edilmektedir.²⁵ Fakat Hanefî mezhebinde “amelî farz” olmayan vâcipler de mevcuttur ve mutlak olarak bütün vâcipler değil vâcipler arasında daha güçlü olanlar “amelî farz” olarak ifade edilmektedir.²⁶ Amelî farz için kullanılan “amel cihetinden farz”²⁷ ifadesi de görebildiğimiz kadarıyla amelî farz olmayan vâcipler için kullanılmamaktadır.

Teftazânî (öl. 792/1390) vâcip teriminin üç manada kullanıldığını söylemektedir. “Bilgi ve amel bakımından farz olan” diye tarif ettiği ilk tür için

²³ “Zannî farz” teriminin usûl literatüründeki “farz” tanımıyla uyumlu olmadığı hakkında bk. İbn Âbidîn, *Minhatü'l-hâlik*, 1/25.

²⁴ Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl* (Dersaadet: Şirket-i Sahafiyye-i Osmâniyye, 1321), 277-279. Meydânî fûrû eserinde farz için “kesin delil ile sabit olan bağlayıcı hüküm” tarifini naklettikten sonra bunun katî farz olduğunu, farz teriminin çok defa “yerine getirilmediğinde ibadeti fâsîd kılan” anlamındaki amelî farzlar için de kullanıldığını ifade etmektedir. Bk. Abdülganî el-Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-kitâb*, thk. Sâid Bekdâş (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014), 1/10. İbn Nüceym de Hanefî âlimlerinin “farz” terimini zannî delille sabit olan bazı hükümler için de kullandıklarını, usûl ve fûrû eserlerinden anlaşıldığına göre farzların katî ve zannî olmak üzere iki tür olduğunu ifade etmektedir. İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 1/24, 1/302. Farzın iki türü hakkında bk. Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur*, thk. Halîl İmrân el-Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998) 1/21.

²⁵ Salim Ögüt, “Efâl-i Mükellefîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/452; İbrahim Kâfi Dönmez, “Farz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/184.

²⁶ Bu konuda bk. Heyet, *İlmihal*, 1/167; Bayder, “Hanefilerin Amelî Farz Kavramına Dair”, 13.

²⁷ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/468.

sabah namazı örneğini vermekte, daha sonra “amel bakımından farz kuvvetinde olan zannî” diye tarif ettiği ikinci tür için vitr namazını, “amel bakımından farzın altında ve sünnetin üstünde olan zannî” diye tarif ettiği üçüncü tür için ise Fatiha sûresinin okunmasını örnek olarak zikretmektedir.²⁸ İbn Âbidîn de amelî farz olarak ifade edilen vâcip için “amel bakımından farz kuvvetinde olan” diğer vâcipler için ise “amel bakımından farzdan düşük olan” ifadesini kullanmaktadır.²⁹ Bu ifadelerde de görüldüğü üzere amelî farz olarak kabul edilmesi bakımından bütün vâcipler aynı konumda değildir. Bununla birlikte Hanefî fıkında vâcibin “amel bakımından farz gibi bağlayıcı” olduğu da kabul edilmektedir.³⁰ Bu ifadeler dikkate alındığında şu söylenebilir: Hanefî fıkında vâcip, amel bakımından farz gibi bağlayıcı olup³¹ katî farzdan farklı olarak inkârı küfür kabul edilmemekle birlikte “amelî farz” daha hususi bir kategoriye ifade ettiği için vâcipler hakkında mutlak olarak “amelî farz” tabirinin kullanılması isabetli değildir.³² Bu doğrultuda Molla Hüsrev vâcibin “yerine getirilmediğinde geçersizliğe sebep olmaması” bakımından amelî

²⁸ Teftazânî, *et-Telvîh*, 2/260. Ayrıca bk. İbn Âbidîn, *Minhatü'l-hâlik*, 1/26.

²⁹ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/219. İbn Âbidîn'in amelî farz ile vâcibi birbirinden ayırdığı bir başlık şöyledir: “مطلب في الفرض العلمي والعمل والواجب” İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/438.

³⁰ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 77; Pezdevî, *Usûl*, 2/440; İbn Âbidîn, *Minhatü'l-hâlik*, 1/25.

³¹ Bu konuda ayırt edici bir nitelik olarak farzın bağlayıcılık bakımından vâcipten daha kuvvetli olduğu da belirtilmektedir. Bk. Cessâs, *Fusûl*, 3/236; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/441. Serahsî farz ve vâcibin her ikisinin de “bağlayıcı (lâzım)” olduğunu fakat farzın etkisinin daha çok olduğunu ifade etmektedir. Bk. Serahsî, *Usûl*, 1/111.

³² Bu ayrımın önemi hakkında bir örnek olarak tadil-i erkânın hükmü konusundaki Hanefî imâmlarının ihtilafı nakledilebilir. Bu konuda İbn Hümâm ve ondan iktibasla İbn Nüceym, Ebû Yûsuf'a göre tadil-i erkânın farz değil amelî farz olduğu ve böylece Hanefî imâmları arasında gerçekte bir ihtilafın olmadığını ifade etmektedir. Bk. İbn Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, thk. Abdürrezzâk Gâlibü'l-mehdî (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 1/308; İbn Nüceym, *Fethu'l-gaffâr*, 25. Fakat daha sonraki Hanefî âlimleri bu değerlendirmenin yeterli olmadığını çünkü bu konuda Ebû Yûsuf'un görüşü olan amelî farz ile Ebû Hanife ve Muhammed'in görüşü olan vâcibin sonuçları itibariyle farklı etkileri olduğunu dolayısıyla burada Hanefî imâmları arasında usûl yaklaşımı açısından bir ihtilaf bulunmasa da fûrû fıkha dair ihtilafın bulunduğu işaret etmektedir. Bk. Sirâceddin İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, 1/202; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/139-140. Sargı üzerine meshin hükmü konusundaki ihtilaf da diğer bir örnektir. Sahibeyn'e göre sargı üzerine mesh etmek kuvvetli vâcip yani amelî farz olup terki durumunda abdest ve namaz geçersiz olur. Ebu Hanife'ye göre ise zayıf vâcip olup terki durumunda namaz sahih olur. Bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/468-469.

farzdan farklı olduğunu açık bir şekilde ifade etmektedir.³³ Ayrıca bazı kaynaklarda amelî farzın terk edilmesinin vâcipin terkine nispetle daha büyük günah olduğu da zikredilmektedir.³⁴ Dünyevî ve uhrevî hükme yansıyan bu farklılıklar amelî farz ile vâcibin delilindeki farklılıktan kaynaklanmaktadır.

1.3. Amelî Farzın Delilinin Mahiyeti

Hanefî mezhebi terminolojisi açısından katî farz ile vâcip arasında yer alan amelî farzların hangi tür deliller ile sabit olduğu önemli bir sorudur. Nitekim katî delillerle sabit olan farzlara nispetle amelî farzları sabit kılan deliller herkes tarafından kabul edilen kesinlik niteliğinde değildir. Bu nedenle amelî farzlar konusunda fıkıh âlimleri arasında ihtilaf söz konusudur. Buna göre sabit olduğu delillerin niteliği bakımından mukayese edilmesi gereken amelî farzlar ile vâciplerdir. Her ikisi de “bağlayıcı olan zannî (veya görece katî) delil” ile sabit olan bu iki terime ilişkin hükümlerden hangisinin vâcip hangisinin amelî farz olarak tespit edildiğine dair kriter nedir? Amelî farzın sabit olduğu delillere ilişkin Osman Bayder’in değerlendirmesi şöyledir: “Sadece Hanefiler tarafından katî kabul edilen sahabenin sükûtî icmâ, Kitâb’ın tahsise uğramamış âmm lafızları ve yine Hanefî bir fakihe göre katî olan bir istidlal ile sabit olan hüküm.” Bayder ayrıca bazı örnekler üzerinden amelî farzın mücmelin beyanı izahı ile temellendirildiğini de ifade etmektedir.³⁵ Hanefî fıkıh literatüründe amelî farzların delillerinin mahiyetine ilişkin genel nitelikli bazı açıklamalar yer almaktadır. Mesela Tahtâvî (öl. 1231/1816) amelî (zannî) farzı sabit kılan delil için “katî olan fakat hakkında şüphe bulunan” ifadesini kullanmaktadır.³⁶ Bununla birlikte Hanefî âlimleri amelî farzların “zannî delil” ile sabit olduğunu pek çok yerde ifade etmektedir. Zaten bu tür hükümlere aynı zamanda “zannî farz” denilmesi ilgili hükmün delilindeki zannîlik niteliğine işaret etmektedir. Molla Hüsrev amelî farzı tarif ederken bu hükümlerin katî delil ile sabit olmadığı kaydına özellikle vurgu yapmak-

³³ Molla Hüsrev, *Mir’ât*, 279. Amelî farzın vâcipten farklı olduğuna dair bk. Sirâceddin İbn Nüceym, *en-Nehru’l-fâik*, 1/24.

³⁴ Sirâceddin İbn Nüceym, *en-Nehru’l-fâik*, 1/299; İbn Âbidîn, *Minahtü’l-hâlik*, 2/98; Tahtâvî, *Hâşiye*, 43.

³⁵ Bayder, “Hanefilerin Amelî Farz Kavramına Dair”, 11, 16, 18.

³⁶ Tahtâvî, *Hâşiye alâ Merâkı’l-felâh*, 56-57.

tadır.³⁷ İbn Nüceym de genel bir ifade ile amelî farzın zannî delil ile sabit olan bağlayıcı hükümleri ifade ettiğini söylemektedir.³⁸ Haskefî abdest için sargının mesh edilmesinin sahibeyne göre amelî farz olduğunu naklederken katî farzdan ayırmak üzere delilinin zannî olduğuna işaret etmektedir.³⁹

Amelî farzların ve vâciplerin delilinde zan ve şüphe mevcut olmakla birlikte bu iki tür hükümlerin delillerinin mahiyeti itibariyle ayırt edilmesi mümkün müdür? Bu konuda İbn Nüceym iki tür delilin arasındaki farkın genel bir kriter ile tespit edilemeyip yerine göre hususi olarak belirleneceğini fakat amelî farzın güçlü zannî delil ile sabit olduğunu ifade etmektedir.⁴⁰ İbn Âbidîn de eserinde bu ifadeyi aynen iktibas edip devamında ise zannî delilin müctehid nezdinde güçlü olup katî delile yaklaştığını bu nedenle ilgili hükümün amelî farz olarak tespit edildiğini söylemektedir.⁴¹ Ayrıca amelî farzların katî delile ihtiyaç duymamakla birlikte “güçlü zan” ile sabit olacağını ifade etmektedir.⁴² Bu ifadelerden hareketle genel bir ifadeyle vâcip ve amelî farzı sabit kılan delillerin zannî olmakla birlikte amelî farzı sabit kılan delillerin “katîye yakın güçlü zan” bildirdiğinin kabul edildiği söylenebilir. Bu açıklamalar “amelî (zannî) farz”ın, delilinin mahiyetine bağlı olarak tarif edilmesi hususunda da bir kapı açmaktadır.

1.4. Amelî Farzın Tanımı

Hanefî fıkıh literatüründe “amelî farz” kavramı yaygın olarak “yerine getirilmemesi ibadeti geçersiz kılan” veya “terk edilmesi geçersizliğe sebep

³⁷ Molla Hüsrev, *Mir'ât*, 278-279.

³⁸ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 1/302

³⁹ Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, 1/468.

⁴⁰ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 1/24-25. Sirâceddin İbn Nücem de amelî farzın, delâleti katî olan “zannî” delil ile sabit olduğunu ifade etmektedir. Bk. Sirâceddin İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, 1/24.

⁴¹ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/207. İbn Âbidîn, başın dörtte birinin mesh edilmesinin (vâcip değil) “farz” olmasını yine bu ilke doğrultusunda şöyle izah eder: “Bu konudaki zannî delil müctehid nezdinde tercihe şayan olup katîye yaklaşmış, bu nedenle farz yani amelî (farz) olarak isimlendirilmiştir.” Bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/438.

⁴² İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/213; İbn Âbidîn, *Minhatü'l-hâlik*, 1/323. Müellif başka bir yerde de amelî (zannî) farzı “لازم في زعم المجتهد” ifadesi ile izah etmektedir. Bk. İbn Âbidîn, *Minhatü'l-hâlik*, 1/25.

olan” anlamında “ما يفوت الجواز بفوته” ifadesi ile tarif edilmektedir.⁴³ Bu tarif, amelî farzın en kritik niteliği olarak “katî farz kuvvetinde olması”nın fikhî sonucunu ifade etmektedir.⁴⁴ Ayrıca (zayıf) vâcipten ayırt edilmesi bakımından oldukça işlevseldir. Nitekim vâcip mukabilinde farzın ayırt edici bir özelliği terk edilmesi durumunda ibadetin geçersiz olmasıdır.⁴⁵ Bununla birlikte amelî farzı katî farzdan ayıran önemli bir özellik ise hükmü hakkında fıkıh âlimlerinin ihtilaf etmiş olmasıdır.⁴⁶ Bazı kaynaklarda vâcipten ayırt etmek üzere amelî farzın nakledilen tarifine “herhangi bir şekilde telafi edilemeyen” (لا ينجبر بجابر) ifadesi de ilave edilmektedir.⁴⁷ Fakat Sirâceddin İbn Nüceym’e göre (öl. 1005/1596) nakledilen tarifteki cevâz kelimesi helâllik değil sıhhat anlamında kullanıldığı için bu ilaveye ihtiyaç yoktur.⁴⁸

Hanefî fıkıh literatüründe amelî farzın çoğu zaman katî farzın tamamlayıcısı veya bir cüzü olması ve buna bağlı olarak terk edilmesinin bir ibadetin geçersizliğine sebep olması bakımından ele alındığı görülmektedir. Bundan dolayı İbn Âbidîn mesela oruç kefâretinin -her ne kadar güçlü deliller ile bağlayıcı bir emir olsa da- terk edilmesi bir ibadetin geçersizliğine sebep olmadığı için “farz” değil “vâcip” olarak sayılmasının daha uygun olduğunu ifade etmektedir.⁴⁹ Bununla birlikte oruç kefâreti ve adak gibi bazı meselelerin hükmü, bazı Hanefî âlimleri tarafından farz veya amelî farz olarak da tarif edilmektedir.⁵⁰ Bu yaklaşım, başka bir ibadetin geçersizliğinden bağımsız olarak vâcipten daha güçlü olan bazı hükümlerin amelî farz olarak kabul edilebileceğine işaret eder. Ayrıca İbn Âbidîn kendisi, ömürde bir defa Hz. Peygamber’e

⁴³ Şelebî, *Hâşiyetü Tebyîni'l-hakâyık*, 1/104; Molla Hüsrev, *Mir'ât*, 279; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/468.

⁴⁴ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 1/24, 302; İbn Âbidîn, *Minhatü'l-hâlik*, 1/323; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/219.

⁴⁵ Serahsî, *Usûl*, 1/113.

⁴⁶ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 2/97; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/306.

⁴⁷ Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 1/21, 70.

⁴⁸ Sirâceddin İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, 1/24.

⁴⁹ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/334.

⁵⁰ Farz ifadesi ile kastedilen katî farz değildir. Bk. Sadrüşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye*, 1-2/234; Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, 3/334; Mehmed Zihni, *Nimet-i İslâm Mufassal İlmihâl* (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, 1971), 452. Bu konu hakkında bk. Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hukkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm*, 1/197; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 1/343.

salât etmenin hükmünü “amelî farz” olarak ifade etmektedir. Hâlbuki bu, terk edilmesi başka bir ibadetin geçersizliğine sebep olacak özellikte bir amel değildir.⁵¹ Bu konuda bir başka örnek olarak mushafa dokunmak için abdestin “farz” olması da zikredilebilir.⁵² Buna göre Ömer Nasuhi Bilmen’in (öl. 1971) “Müctehidlerce katî bir delile yakın derecede kuvvetli görülen zannî bir delil ile sabit olan vazifedir ki amel hususunda farz-ı katî kuvvetinde bulunur.”⁵³ şeklindeki amelî (zannî) farz tarifi, hem ilgili delilin niteliğine işaret etmesi hem de geniş kapsamlı bir muhtevaya sahip olması bakımından isabetli görülmektedir. Literatürdeki hâkim yaklaşım dikkate alınarak amelî farz şu şekilde de tanımlanabilir: “Katî delile yakın derecede güçlü kabul edilen zannî delil ile sabit olan ve amel bakımından katî farz kuvvetinde olup katî farzın bir cüzü olması durumunda terk edilmesi ibadetin geçersizliğine sebep olan yükümlülük.”

2. “Zannî/İctihâdî Haram”

Yukarıda nakledildiği üzere Hanefî usûl kaynaklarında haram “katî delil ile sabit olup inkâr edenin küfre düşeceği yasak” olarak tarif edilmektedir. Bununla birlikte Hanefî fıkıh literatüründe kesin delillerle sabit olmadığı hâlde bazı meselelerin hükmü “haram” olarak tespit edilmiştir. Bu tür hükümler için Hanefî fıkıh literatüründe “amelî (zannî) farz” kavramlaştırılmasında olduğu gibi “zannî haram” veya “ictihâdî haram” şeklinde bir kavramlaştırmanın yaygın olarak benimsenmediği görülmektedir.⁵⁴ Bununla birlikte

⁵¹ İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 5/521. Nezir konusunda “amelî farz” tabiri için bk. İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, IX/482.

⁵² Bilmen, *Büyük İslâm İlmihâli*, 77; Heyet, *İlmihal*, 1/196. Gusûl abdesti olmayan kişinin camiye girmesi “haram” olarak tarif edilmektedir. Bk. Şelebi, *Hâşiyetü Tebyîni'l-hakâyık*, 1/56. Buna göre Hanefî mezhebinde camiye girmek için gusûl abdestli bulunmanın “amelî/zannî farz” olduğu ifade edilebilir. Bu da başka bir ibadetin geçersizliğine sebep olan türden bir hüküm değildir.

⁵³ Bilmen, *Büyük İslâm İlmihâli*, 44. Osman Bayder’in tanımı şöyledir: “Amelî farz, müctehidin zannına göre katî olan bir delil veya istidlal ile yapılması evla görülen ve terk edilmesi yasaklanan fiil olup yapılmadığında ibadet sahih olmamaktadır.” Bk. Bayder, “Hanefilerin Amelî Farz Kavramına Dair”, 24.

⁵⁴ Bilmen bütün “haram”ların aynı seviyede olmadığına işaretlerle inkârî küfür olan haram için “haram olduğu ittifakla katiyen sabit olan” kaydını düşmekle birlikte kavramsal olarak bir katî-zannî haram ayrımı nakletmemektedir. Bk. Bilmen, *Büyük İslâm İlmihâli*, 47. Bazı çalışmalarda açık naslarla haram kılınanlar mukabilinde “ictihâdî haram” tabirinin kullanılabil-

tahrîmen mekrûh ile “(katî) haram” arasında “zannî/ictihâdî haram” kategorisinin bulunduğu ifade edilebilir. Nitekim bazı Hanefî âlimleri bu doğrultuda fıkıh âlimleri arasında ihtilafli olup zannî delil ile sabit olan “haram”ları katî haramdan farklı olarak “zannî haram”⁵⁵ veya “ictihâdî haram”⁵⁶ kavramları ile tarif etmektedir.

Zannî haramların tahrîmen mekruh hükümlerden ayırt edilmesi güçtür ve görebildiğimiz kadarıyla bu ayırım Hanefî fıkıh kaynaklarında üzerinde çok fazla durulan bir husus değildir. Nitekim (Şeybânî’ye göre) haramın zannî delille sabit olan türünü veya harama yakın mekruhu ifade eden “tahrîmen mekruh” nitelemesinde “haram” ile aynı kökten bir kelime bulunduğu gibi Hanefî fıkıh literatüründe tahrîmen mekruh olarak tespit edilen hükümler için mutlak olarak “haram” ifadesi de kullanılabilir. ⁵⁷ Bazı Hanefî fıkıh eserlerinde tahrîmen mekruhlar için mutlak olarak haram (hurmet) ifadesinin kullanılmasının sahih olduğu genel bir prensip olarak ifade edilmektedir. ⁵⁸ Buna binaen mesela bayram günü tutulan orucun hükmü hakkında bazı Ha-

leceği söylenmekle birlikte bunların “tahrîmen mekruh” a tekabül ettiği ifade edilmektedir. Bk. Orhan Çeker, “Prof. Dr. Saffet Köse’nin ‘Hz. Ömer’in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış’ Başlıklı Makalesi Üzerine Bazı Mülahazalar”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (2006), 51. İnkârî küfür olan haram ve ictihad neticesinde ulaşılan haram için “dinde haram-mezhepte haram” şeklinde yapılan bir ayırım için bk. Soner Duman, *Usul Yazıları* (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2018), 287.

⁵⁵ Abdülganî en-Nablusî, *el-Cevheru’l-küllî şerhu Umdeti’l-musallî*, thk. Dr. Muhammed ed-Delîmî (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2003), 146-147. Bu eserdeki ef’âl-i mükellefin kısmının tercümesi için bk. Abdülganî en-Nablusî, “Abdülganî en-Nablusî’ye göre ef’âl-i mükellefin”, çev. Orazsahet Orazov, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 38 (2021), 387-394.

⁵⁶ Kadızâde, *Netâicü’l-efkâr*, 10/119-120.

⁵⁷ Kâsânî mekruh ve haram kavramlarına ilişkin şöyle bir ifade kullanmaktadır: “Mutlak haram, haramlığı kesin delil ile sabit olandır. Haramlığı ictihad konusu olan hükümler için mutlak olarak haram kavramını kullanmayız, mekruh deriz.” Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâî*, 5/37; Bayder, “Hanefilerin Amelî Farz Kavramına Dair”, 9. Bununla birlikte Kâsânî hamr dışındaki sarhoş edici içecekler için haram oldukları -hamrın haramlığının kesin delillerle sabit olmasının aksine- ictihad ile tespit edildiği hâlde herhangi bir kayıt düşmeden “haram kılınmış içecekler” ifadesini kullanır. Benzer şekilde ictihad konusu olduğu hâlde nafîle orucun özürsüz bozulmasının da “haram” olduğunu ifade etmektedir. Buna mukabil Ramazan orucunun özürsüz olarak bozulmasını ise “kesin haram” olarak tarif etmektedir. Bk. Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâî*, 2/293; 5/144.

⁵⁸ Haskefî, *ed-Dürrü’l-muhtâr*, 3/38.

nefî fakihleri “tahrîmen mekruh”⁵⁹ bazıları ise “haram”⁶⁰ ifadesini kullanmaktadır. Yine cuma günü ezan vakti yapılan satım akdinin hükmü konusunda “mekrûh/tahrîmen mekruh”⁶¹ ifadesi de “haram”⁶² ifadesi de zikredilmektedir. Bununla birlikte Hanefî fıkıh literatüründe (katî olmayan) haram ile tahrîmen mekruhun ayrıştırılması konusunda bazı açıklamalar yapılmaktadır. Mesela İbn Nüceym cünüb kimsenin mescide girmesinin “haram” tavafının ise “tahrîmen mekruh” olduğunu, “haram” ile “tahrîmen mekruh” arasında fark bulunduğunu, ilkinin “farz” ikincisinin ise “vâcip” mukabilinde zikredildiğini söylemektedir.⁶³ Hayızlı ve cünüb kimsenin camiye girmesinin hükmü, üzerinde ittifak edilen, kesin delillerle sabit bir haram değildir.⁶⁴ Bununla birlikte Hanefî fakihleri bu meselenin hükmünün “haram” olduğunu ifade etmektedir. İbn Nüceym ise tahrîmen mekruhtan farklı olduğunu özellikle tasrih etmektedir.⁶⁵ Bu meselenin hükmü konusunda “memnû” ifadesi de kullanılmaktadır.⁶⁶ Bu tür “haram”ların delilleri sübût ve delâlet yönünden kesinlik ifade etmez. Bu nedenle fıkıh âlimleri arasında ihtilaf söz konusu olabilmektedir. Mesela hayızlı kadınla cinsel ilişkinin âyetle sabit ve üzerinde icmâ edilmiş bir haram olduğu ifade edilmekle birlikte göbekte diz arasından istimtâ İmâm Muhammed’e göre değil sadece Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf’a gö-

⁵⁹ Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, 3/336; Tahtâvî, *Hâşiye alâ Merâkî'l-felâh*, 640.

⁶⁰ Mevsilî, *İhtiyâr*, 1/395; Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, 1/343.

⁶¹ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 5/232; İbn Âbidîn, 3/38.

⁶² Serahsî, *Mebûât*, 1/134; Meydânî, *el-Lübâb*, 1/259.

⁶³ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 1/342. İbn Hümâm ve İbn Âbidîn tavafta taharetin “vâcip” olduğunu nakleder. Bunun mukabilinde İbn Hümâm hayızlı kadının tavafının “haram” olduğunu İbn Âbidîn ise “tahrîmen mekruh” olduğunu ifade eder. Bk. İbn Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 1/169; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/486.

⁶⁴ Bk. Salim Ögüt, “Cenâbet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/350.

⁶⁵ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 1/339, 342; Şelebî, *Hâşiyetü Tebyîni'l-hakâyık*, 1/56; Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, 1/311; Meydânî, *Lübâb*, 2/87. Hanefî fıkıh literatüründe bu meselenin hükmüne ilişkin istisnâî bir kullanım olarak erken dönem metinlerinden biri olan Cessâs'ın fûrû fıkha dair eserindeki “mekruh” ifadesi için bk. Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 8/523.

⁶⁶ Serahsî, *Mebûât*, 3/153; Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâyık*, 1/56; Sadrüşşeria, *Şerhu'l-Vikâye*, 1-2/86-87; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, 1/80. Haram tarif edilirken, mekruhtan ayırt edici bir nitelik olarak “memnû” ifadesi kullanılmaktadır. Bk. Sadrüşşeria, *Tenkîhu'l-usûl*, 2/258; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 9/486-488.

re “haram”dır.⁶⁷ Aynı şekilde İmâm Muhammed sekr illeti sebebiyle haram olan içeceklerin sarhoş etmeyecek az miktarının ihtiyaten “haram” oluşu konusunda da Ebû Hanife ve Ebû Yûsuf’tan farklı görüş benimsemiştir.⁶⁸ Yukarıda amelî farzın delilinin mahiyetine dair yapılan iktibaslar ışığında Hanefî fakihlerine göre bu tür zannî/ictihâdî haramların müçtehit nezdinde tahrîmen mekruhlara nispetle daha güçlü zannî deliller ile sabit olduğu ifade edilebilir.

Hanefî mezhebi kaynaklarında İmâm Muhammed’in tahrîmen mekruhu “haram” kabul ettiği fakat hakkında kesin delil bulunmadığı için haram ifade-sini kullanmadığı, Ebû Hanife ile Ebû Yûsuf’a göre ise tahrîmen mekruhun “harama yakın” olduğu nakledilmektedir.⁶⁹ İbn Âbidîn İmâm Muhammed’e nispet edilen bu kanaati “zannî haram” kaydıyla nakletmektedir.⁷⁰ Haskefi ise İmâm Muhammed’e göre tahrîmen mekruhun haram oluşunu “yani, haram gibi” diyerek açıklamaktadır.⁷¹ İbn Âbidîn bu değerlendirmeye dair bazı açıklamalar yaptıktan sonra Hanefî âlimleri tarafından tahrîmen mekruha dair zikredilen “terki evlâ olup men edilmiş olmakla birlikte delili zannî olan” şeklindeki tarifin İmâm Muhammed’in görüşü doğrultusunda olduğunu ifade etmektedir. Şeyhayna göre ise tahrîmen mekruh “terki evlâ olup men edilmiş olan”⁷² şeklinde tarif edilen mekruhun helâle değil harama yakın olan kısmıdır.⁷³ İbn Âbidîn’den önceki Hanefî âlimleri tarafından da tahrîmen mekruhun İmâm Muhammed’e göre “zannî delille sabit olan haram” olduğu şeyhayna göre ise “aslen haram olmayıp harama yakın” olduğu ifade edilmektedir. İmâm Muhammed’in bu yaklaşımına göre tahrîmen mekruhun tam olarak vâcibe karşılık geldiği ifade edilmektedir.⁷⁴ Bununla birlikte literatürde

⁶⁷ Zeylaî, *Tebyînu’l-hakâyık*, 1/57; İbn Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, 1/169; İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, 1/342-343; İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 1/487.

⁶⁸ Debûsi, *Takvîmü’l-edille*, 377; Serahsî, *Usûl*, 2/311; Merğînânî, *Hidâye*, 10/119-120. Bazı farklı görüşler bulunmakla birlikte abdestsiz olarak mushafa dokunmanın “haram” olarak kabul edilmesi de örnek olarak zikredilebilir. Bk. Aynî, *Binâye*, 1/172.

⁶⁹ Bk. Merğînânî, *Hidâye*, 10/3; Zeylaî, *Tebyînu’l-hakâyık*, 6/10.

⁷⁰ İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 1/257. Benzer bir kayıt için bk. Kadızâde, *Netâicü’l-efkâr*, 10/119.

⁷¹ Haskefi, *ed-Dürrü’l-muhtâr*, 9/486.

⁷² Mekruhun bu tarifi için bk. Sadrüşşeria, *Tenkîhu’l-usûl*, 2/258.

⁷³ İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 9/486-488.

⁷⁴ Teftâzânî, *Telvîh*, 2/264; Molla Hüsrev, *Mir’ât*, 281; Kadızâde, *Netâicü’l-efkâr*, 10/120.

diğer Hanefî imâmlarına göre de tahrîmen mekruhun vâcibin mukabilinde yer aldığı nakledilmektedir.⁷⁵

3. Vâcip-Müekked Sünnet Ayrımı

Hanefî usûl literatüründe tekliî hükümler incelenirken vâcip, genelde farz ile mukayese edilerek ele alınmaktadır.⁷⁶ Her ikisi de amel konusunda bağlayıcı olmakla birlikte genel bir ifadeyle katî delil ile sabit olan emirler farz; sübût veya delâlet yönünden zannî delil ile sabit olan emirler ise vâcip olarak ifade edilmektedir.⁷⁷ Bununla birlikte geç dönem bazı usûl eserlerinde ve fûrû fıkıh literatüründeki pek çok meselede vâcip, sünnet ile de mukayese edilmekte ve vâcibin sünnet ile irtibatı veya sünnetten ayırt edilmesi önemli bir mesele olarak ele alınmaktadır. Nitekim vâcip ve sünnetin hükmü ve fikhî sonuçları farklı olmakla birlikte bazı ferî meselelerin hükmü konusunda net olarak vâcip-sünnet ayrımı yapmak çok kolay değildir. Bu nedenle bazı meselelerin hükmü “vâcip kuvvetinde müekked sünnet”⁷⁸ veya “vâcibe yakın sünnet”⁷⁹ olarak zikredilmektedir. Ayrıca sünnet delili ile sabit olan vâcipler için erken dönemde genel bir ifadeyle “sünnet” ifadesi de kullanılabilir. Mesela Kudûrî *el-Muhtasar*'ında namazın farzlarını zikrettikten sonra “Bunlara ilave olanlar sünnettir” demektedir. Şârihlerin işaret ettiği üzere bu ifadeye vâcip de dâhildir.⁸⁰ Kâsânî, namazda ilk oturuşun vâcip olduğunu fakat pek çok Hanefî meşâyihinin namazda ilk oturuşun hükmü konusunda “sünnet” terimini de kullandığını söylemektedir. Kâsânî'ye göre bunun nedeni vâcibin sünnet delili ile sabit olması ya da “müekked sünnetin vacip manasında olması”dır.⁸¹ Molla Hüsrev usûl eserinde tekliî hükümleri ele alırken

⁷⁵ İbn Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 1/234; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 1/534, 2/33; İbn Nüceym, *Fethu'l-gaffâr*, 252; Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, 9/487; İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-eshâr*, 19, 165.

⁷⁶ Mesela bk. Cessâs, *Fusûl*, 3/236.

⁷⁷ Debûsi, *Takvîmü'l-edille*, 77; Molla Hüsrev, *Mir'ât*, 279-280.

⁷⁸ Kadızâde, *Netâicü'l-efkâr*, 10/13; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 1/44; İbn Âbidîn, 2/148.

⁷⁹ Haddâd, *Cevhere*, 1/69; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 1/444.

⁸⁰ Haddâd, *Cevhere*, 1/58; Meydânî, *Lübâb*, 2/142.

⁸¹ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 1/163. Müellif başka bir örnek bağlamında sünneti “razı olunan yol ve güzel sîret” şeklinde tarif ettikten sonra vâciplerin de bu nitelikte olduğunu (ve bu tanıma dâhil olduğunu) ifade etmektedir. Bk. Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 1/195. “Müekked sünnet ile vâcip eşittir.” ifadesi için bk. Semerkandî, *Tühfetü'l-fukahâ*, I, 109, 227. Diğer taraftan Pezdevî'nin sünnet için naklettiği “dinde sülûk edilen yol” tanımına Abdülaziz el-Buhârî “farz

literatürdeki bu olguyu dikkate alarak sünnet teriminin sünnet delili ile sabit olan (vâcip) hükümler için de kullanıldığını söylemektedir.⁸²

Hiz. Peygamber'in fiilleri, vâcip ve sünnet hükümlerinin delilleri itibariyle mukayese edilmesine dair önemli bir konu başlığını teşkil etmektedir. Debûsî, bu başlık altında Hiz. Peygamber'in fiillerini vâcip-müstehab-mubah-zelle⁸³, Pezdevî ve Serahsî ise mubah-müstehab-vâcip-farz-(zelle) olarak tasnif etmektedir.⁸⁴ Abdülaziz el-Buhârî, Debûsî'nin tasnifindeki vâcip kısmını farz olarak açıklamaktadır.⁸⁵ Pezdevî ve Serahsî ise Hiz. Peygamber'in fiillerinin bir kısmının hükmünün farz, bir kısmının ise vâcip olduğunu söylemiş olmaktadır. Bu iki tasnif arasındaki fark Debûsî'nin tasnifinin Hiz. Peygamber'in kendisi açısından, Pezdevî ve Serahsî'nin tasnifinin ise ümmet açısından yapılmış olması ile izah edilmektedir.⁸⁶ Kerhî, zikredilen hükümlerden hangisinin geçerli olduğuna dair bir karine bulunmaması durumunda mutlak olarak Hiz. Peygamber'in fiilinin hükmü konusunda mubah görüşünü benimsemektedir. Ona göre ittibânın gerekliliği ancak bir delil ile sabit olur. Cessâs ise Kerhî'nin görüşünü benimsemekle birlikte fiilin Hiz. Peygamber'e mahsus olduğuna dair delil bulunmadıkça asıl olanın ittibâ olduğunu ifade etmektedir. Debûsî, Pezdevî ve Serahsî de bu konuda Cessâs'ın görüşünü tercih etmektedir.⁸⁷

Hiz. Peygamber'in sözlü beyanlarına ilişkin, sonraki nesiller için sübût bakımından zan bildiren haber-i vâhidlerin bir kısmı ile vâcip, bir kısmı ile ise sünnet hükümleri sabit olmuştur. Delâleti katî olan haber-i vâhidler ile vâcip, delâleti zannî olanlar ile ise sünnet hükümlerinin sabit olduğu ifade edilmektedir.⁸⁸ Bunun yanı sıra Hiz. Peygamber'in fiilî uygulamalarının da bağlayıcılık

ve vâcip olmayarak" ifadesini eklemektedir. Bk. Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/438. Bu iki değerlendirme vâcip ile sünnetin hem benzer yönleri dikkate alınarak aynı kapsamda ifade edilmesi hem de ayrıştırılmasına dair iki farklı yaklaşım olarak dikkat çekmektedir.

⁸² Molla Hüsrev, *Mir'ât*, 280.

⁸³ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 3/296.

⁸⁴ Her iki müellif de zelleyi beşinci kısım olarak ayrıca zikretmektedir. Bk. Pezdevî, *Usûl*, III, 296; Serahsî, *Usûl*, 2/86.

⁸⁵ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/297.

⁸⁶ Bk. Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usulü* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2016), 55.

⁸⁷ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 247; Pezdevî, *Usûl*, 3/299-300; Serahsî, *Usûl*, 2/87.

⁸⁸ Bu yaklaşımın bazı örnekler üzerinden açıklaması için bk. Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/131. İlgili hadiste emir sîgası bulunmakla birlikte uykudan uyanan kişinin elini kaba sokmadan önce

özelliği bakımından vâcip ve sünnet hükümlerinin mukayese edilmesi açısından önemli bir yeri vardır. Bu konudaki kritik kavram Hz. Peygamber'in devamlı yaptığı uygulamalar için kullanılan "muvâzabe"dir.⁸⁹ Kâsânî'nin ifadesine göre sünnet "Hz. Peygamber'in bir veya iki defa terk etmekle birlikte çoğu zaman devam ettiği (muvâzabe) fiildir."⁹⁰ İbn Hümâm da benzer şekilde sünneti "Hz. Peygamber'in bazen terk etmekle birlikte çoğu zaman devam ettiği fiildir." şeklinde tarif etmektedir.⁹¹ İbn Nüceym ise "bağlayıcı olmaksızın" kaydını düşerek "Dinde, bağlayıcı olmaksızın muvâzabe üzere sülûk edilen yol" şeklinde bir tarif yapmaktadır.⁹²

Hanefî fıkıh literatüründe muvâzabe, duruma göre vâcibin⁹³ veya sünnetin⁹⁴ delili olarak zikredilmektedir. Bu doğrultuda Sirâceddin İbn Nüceym, Hanefî fakihlerinin ferî meseleleri delillendirirken vâcip hükümler için (mutlak olarak) muvâzabeyi delil olarak zikrettiklerini bazı usûl eserlerinde nakledilen "Tercih edilen görüşe göre mutlak olarak muvâzabe vücûba delalet etmez." ifadesinin usûl görüşü olduğunu ifade etmektedir.⁹⁵ İbn Nüceym ise bu konuya ilişkin Hanefî fıkıh literatüründeki bazı ifadelerin zâhirine göre "Terk bulunmaksızın muvâzabe vücûb ifade eder." kuralının anlaşıldığını fakat abdestte mazmaza ve istinşâkın sünnet olduğuna veya Hz. Peygamber'in Ramazan'ın son on günü yapmış olduğu itikafın hükmünün sünnet olduğuna tek başına "muvâzabe"nin delil gösterildiğini nakletmektedir.⁹⁶

bileklere kadar yıkamasının (vâcip değil) sünnet olmasının izahı hakkında bk. Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 1/20.

⁸⁹ Hanefî mezhebi açısından "muvâzabe"nin delil değeri hakkında bir makale çalışması bulunmaktadır. Bk. Bekir Karadağ, "Hanefî Fıkıh Kaynaklarında Hükme Delalet Etmesi Açısından Hz. Peygamber'in Dini Nitelikli Bir Fiile Devamı (Muvâzabe)", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 19/2 (2019), 553-569.

⁹⁰ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 1/24.

⁹¹ İbn Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 1/17.

⁹² İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 1/35.

⁹³ Semerkandî, *Tühfetu'l-fukahâ*, I, 209; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 1/163; Mevsilî, *İhtiyâr*, 1/195; İbn Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 1/281, 308; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 1/524; İbn Nüceym, *Fethu'l-gaffâr*, 25; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, 1/197, 199; Ali el-Kârî, 1/234, 321.

⁹⁴ Merğînânî, *Hidâye*, 1/23; Aynî, *el-Binâye*, 1/283.

⁹⁵ İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, 1/37.

⁹⁶ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 1/36.

Muvâzabenin vâcip veya müekked sünnet hükümlerinden hangisine delalet ettiğine dair Hanefî fıkıh literatüründeki mevcut farklı ifadelerin telif edilmesine dair şöyle bir yaklaşım geliştirilmiştir. Muvâzabe, ilke olarak ilgili fiilin sünnet olduğuna, terk edeni azarlamanın eşlik etmesi durumunda ise vâcip olduğuna delildir. Bazı çalışmalarda, daha sonra Hanefî fakihleri tarafından önemli ölçüde benimsenecek olan bu izahın muhtemelen ilk defa Bâbertî (öl. 786/1384) tarafından dile getirildiği ifade edilmektedir.⁹⁷ Bununla birlikte daha erken dönemlerde bazı Hanefî fakihleri bu noktaya işaret etmişlerdir. Mesela Alâeddin es-Semerkandî (öl. 539/1144) muvâzabenin terk edene yönelik bir azarlama durumu söz konusu olduğunda sünnet değil vâcip hükmüne delalet ettiğini ifade etmektedir.⁹⁸ İbn Hümâm bazı meselelerde mutlak olarak muvâzabenin vücûba delalet ettiğini ifade etmekle birlikte mesela itikafın hükmü konusunu ele alırken bu ayrıma işaret etmekte ve terk edeni azarlama durumu söz konusu olmadığı için itikafın vâcip değil sünnet olduğunu ifade etmektedir.⁹⁹ İbn Nüceym ve İbn Abidin gibi isimler de bu yaklaşımı benimsemişlerdir.¹⁰⁰ Bazı Hanefî fakihleri terk edeni azarlama söz konusu değilse bunun “hükmî terk” olarak ifade edilebileceğini, bu doğrultuda sünnetin “Hz. Peygamber’in bazen hakikaten veya hükmen terk etmekle birlikte devamlı yaptığı fiil” olarak tarif edilebileceğini söylemektedir. Dolayısıyla vâcip hükmünün delilinden farklı olarak, fiilî terk nasıl ki terkin caiz

⁹⁷ Bk. Karadağ, “Hanefî Fıkıh Kaynaklarında Hükme Delalet Etmesi Açısından Hz. Peygamber’in Dini Nitelikli Bir Fiile Devamı (Muvâzabe)”, 566. Bâbertî’nin itikaf bölümünün girişindeki açıklamaları için bk. Bâbertî, *el-Înâye*, II, 394.

⁹⁸ Semerkandî, *Tühfetü’l-fukahâ*, I, 227; Dilek, *İslam Hukuk Metodolojisinde Teklifî Hüküm Terimleri*, 27.

⁹⁹ İbn Hümâm “hiç terk olmaksızın muvâzabenin vücûba delalet ettiği” yaklaşımını da muhtemel gördüğü için itikafın sünnet olmasının Hz. Peygamber tarafından hiç terk edilmeksizin devamlı yapılan bir ibadet olmadığı ve sünnet hükmünün Hz. Peygamber’in itikafı terk ettiğine dair rivayetlerle izah edilebileceğine dair ikinci bir açıklama da yapmaktadır. Bk. İbn Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, 1/281, 285; 2/394.

¹⁰⁰ İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, 1/36; İbn Âbidîn, *Nesemâtü’l-eshâr*, 165-166; Karadağ, “Hanefî Fıkıh Kaynaklarında Hükme Delalet Etmesi Açısından Hz. Peygamber’in Dini Nitelikli Bir Fiile Devamı (Muvâzabe)”, 566.

olduğunu talim etmek için ise hükmî terk de aynı şekilde terkin caiz olduğunu talim etmek içindir.¹⁰¹

4. Mükked Sünneti Terk Etmenin Hükümü

Hanefî fıkıh literatüründe teklifi hükümler tasnif edilirken emredilenler ve/veya işlenmesi evlâ kabul edilenler farz, vâcip, sünnet ve nafîle/mendup, yasaklanan ve/veya terki evlâ olanlar ise farzın mukabilinde haram, vâcibin mukabilinde tahrîmen mekruh ve mendubun mukabilinde ise tenzîhen mekruh şeklinde zikredilmektedir. Bu durumda sünnetin terkinin veya sünnete muhalefetin hükmünün ne olduğu sorusu gündeme gelmektedir. Literatürde sünnetin terk edilmesinin hükmüne ilişkin bazı açıklamalar yapılmaktadır. Bununla birlikte özellikle delilin niteliğine bağlı olarak yapılan teklifi hükümler tasnifinde çoğu zaman sünnetin karşılığında yani sünnetin terki için hususi bir hüküm net olarak zikredilmemektedir.¹⁰²

¹⁰¹ Sirâceddin İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, 1/36. Hükmî terk izahı konusunda bk. Karadağ, "Hanefî Fıkıh Kaynaklarında Hükme Delalet Etmesi Açısından Hz. Peygamber'in Dini Nitelikli Bir Fiile Devamı (Muvâzabe)", 567.

¹⁰² Haramın farza, vâcibin tahrîmen mekruha, mendubun da tenzîhen mekrûha mukabil olması hakkında bk. İbn Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 1/234; Şelebi, *Hâşiye*, I, 85; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-înâye*, 1/189; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/30. Sadrüşşeria sünnetü'l-hüdâyı terk etmenin hükmünü "isâet ve kerahet" olarak zikretmektedir. Bununla birlikte delillere bağlı olarak naklettiği tasnifte haramın yanında sadece (tahrîmen-tenzîhen) mekruha yer vermektedir. Bk. Sadrüşşeria, *Tenkîhu'l-usûl*, 2/260, 264. İbn Nüceym delillerin mahiyetine bağlı olarak teklifi hükümleri farz-vâcip-sünnet bunun mukabilinde de haram-tahrîmen mekruh-tenzîhen mekruh olarak zikretmektedir. Burada delili sübût ve delâlet yönünden zannî olan hükümleri "sünnet" olarak tespit etmekle birlikte tahrîmen mekruh mukabilinde "vâcip", tenzîhen mekruh mukabilinde ise "mendup" hükmünü zikretmektedir. Bk. İbn Nüceym, *Fethu'l-gaffâr*, 25. İbn Âbidîn de aynı şekilde delillere bağlı olarak teklifi hükümleri farz-vâcip-sünnet olarak tespit etmekte, farzın mukabilinde haram, vâcibin mukabilinde tahrîmen mekruh, mendubun mukabilinde ise tenzîhen mekruhu zikretmektedir. İbn Âbidîn teklifi hükümleri ele aldığı kısmın girişinde ise teklifi hükümleri farz-vâcip-sünnet-nafîle-tenzîhen mekruh-tahrîmen mekruh-haram olarak zikretmektedir. Buradaki ifadelerinden tenzîhen mekruhu, sünnet ve nafîle karşılığında zikrettiği anlaşılmaktadır. Bk. İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-esnâir*, 19, 164. İbn Âbidîn'in sünnetin terkinin hükmü konusundaki yaklaşımı aşağıda nakledilecektir.

Debûsî, usûl eserinde sünnetin terk edilmesi durumunda kınanmanın (itâb ve lev'm) hak edilmiş olduğunu ifade etmektedir.¹⁰³ Pezdevî de aynı şekilde sünneti terk eden kişinin kınanmayı hak etmiş olduğunu belirtmekte, daha sonra sünnetin sünnetü'l-hüdâ ve sünnetü'z-zevâid olarak iki tür olduğunu ifade edip ilk türün terk edilmesi durumunda "isâet" (kötü bir davranış) ve "kerâhet" söz konusu olduğunu ikinci türün terk edilmesinin ise isâet gerektirmediğini belirtmektedir. Devamında ise (*el-Asl'*ın) ezân bölümündeki "mekruhtur", "kötü bir iş yapmış olur (esâe)", "sakıncası yoktur (lâ be'se bih)" gibi ifadelerin bu prensip üzerine tahric edildiğini ifade etmektedir.¹⁰⁴ Pezdevî sünnetü'l-hüdâ kısmında örnek nakletmemektedir. Bu metnin şerh kısmında Abdülaziz el-Buhârî ezan, kamet, cemaatle namaz ve revâtib sünnetleri örnek olarak zikretmektedir.¹⁰⁵ Serahsî, bu konuyu ele alırken dinin şîârî niteliğindeki sünnetlerin hüküm bakımından vâcip konumunda olduğunu söylemektedir. Mekhûl'e atıfla sünnetin iki tür olduğunu nakledip buna göre ezan, kamet, cemaatle namaz gibi sünnetlerin terk edilmesinin "dalâlet" olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁶ Serahsî, daha sonra Hz. Peygamber'in "ibadetlerdeki sünnetleri"ne de ittibâ edilmesi gerektiğini ifade edip bunların bir kısmının terk edilmesinin "mekruh", bir kısmının terkinin ise "isâet¹⁰⁷" olduğunu, diğer bir kısmında ise ittibâ edenin hasen bir iş yapmış olup terk edenin ise kötü bir iş yapmış olmadığını söylemektedir. Devamında ise Pezdevî gibi (*el-Asl'*ın) ezan bölümündeki ifadelerle atıf yapmaktadır.¹⁰⁸ Burada dikkat çeken husus Pezdevî'nin sünnetü'l-hüdâ için naklettiği bu ifadeleri Serahsî'nin sünnetü'l-hüdâ kısmını zikrettikten sonra ayrıca Hz. Peygamber'in "ibadetlerdeki sünnetleri" hakkında nakletmesidir.

Hanefî mezhebi kaynaklarında sünnetin terk edilmesinin hükmüne dair isâet, kerâhet ve kınanma ifadeleri zikredilmektedir. Daha sonraki usûl literatüründe de bu temel kaynaklardaki değerlendirmeler benimsenmiştir. Mesela

¹⁰³ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 79.

¹⁰⁴ Pezdevî, *Usûl*, 2/447-450.

¹⁰⁵ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/450.

¹⁰⁶ Serahsî, burada bayram namazını da zikretmektedir. Bk. Serahsî, *Usûl*, 1/114; Serahsî, *Mebisût*, 1/133. Bu nedenle daha sonraki kaynaklarda sünnetü'l-hüdâ tabirinin vâcipleri de kapsayacak geniş muhtevastan söz edilmektedir. Bk. İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-eshâr*, 166.

¹⁰⁷ "Terk eden müsî' olur." şeklinde zikretmektedir.

¹⁰⁸ Serahsî, *Usûl*, 1/114-115.

Sadrüşşerîa sünnetü'l-hüdâ türünden olan sünnetlere ezan, kamet ve cemaatle namaz örneklerini zikredip terk edilmesinin hükmünü isâet ve kerâhet olarak ifade etmektedir.¹⁰⁹ Büyük ölçüde Pezdevî'nin usûl eserinden yararlanılarak kaleme alınan *el-Menar'* da ise sünnetü'l-hüdâ türünden olan sünnetlerin terk edilmesinin isâet gerektirdiği belirtilmektedir.¹¹⁰ Molla Hüsrev de sünnetü'l-hüdâyı "dinin tamamlayıcısı (mükemmilü'd-din) niteliğinde olan sünnetler" olarak tarif edip hükmünü isâet, kerâhet ve kınanmayı hak etme olarak ifade etmektedir.¹¹¹

Hanefî fıkıh literatüründe müekked sünnetin terk edilmesinin "günah" olması konusunda bazı farklı açıklamalar bulunmaktadır. Mesela İbn Nüceym, bazı eserlerde müekked sünnet olan abdestte ağız ve burnun yıkanmasının terk edilmesinin "günah" olarak nakledildiğini, günahın ise vâcibin terki durumunda söz konusu olduğunu, bu nedenle abdestte ağız ve burnun yıkanmasının "vâcip kuvvetinde müekked sünnet" olduğunu ifade etmektedir.¹¹² Bazı eserlerde ise müekked sünnetin terkinin de vâcibin terkinde olduğu gibi günah olduğu ifade edilmektedir. Müekked sünnetin terkinin günah olması ceza/azap gerektirmesi anlamına gelmemektedir. Nitekim Ebû Hanife ve Ebû Yûsuf'a göre tahrîmen mekruhta olduğu gibi müekked sünnetin terkinde de ceza değil kınanma ve şefaatten mahrumiyetin söz konusu olduğu ifade edilmektedir.¹¹³ Bu ayırım yukarıda işaret edildiği üzere haram ve tahrîmen mekruh kavramlarına ilişkin Hanefî imâmı arasındaki ihtilafı ilgilidir. Nitekim İbn Âbidîn, İmâm Muhammed'e göre tahrîmen mekruhun işlenmesinin uhrevî sonucunun ateşte yanma cezası olduğu, şeyhayna göre ise müekked sünnetin terkinde olduğu gibi şefaatten mahrumiyet olduğunu ifade etmektedir.¹¹⁴ İbn Nüceym'in açıklamalarına göre müekked sünnetin terk edilmesi durumunda günah olup olmadığına ilişkin farklı görüşler şu şekilde telif edilebilir: Vâcibin terkinde de müekked sünnetin terkinde de günah söz konusudur. Fakat müekked sünnetin terki durumundaki günah vâci-

¹⁰⁹ Bk. Sadrüşşerîa, *Tenkîhu'l-usûl*, 2/260.

¹¹⁰ Menâr metninde kerâhet zikredilmemiştir. İbn Nüceym, isâeti "kınanma" olarak açıklamaktadır. Bk. İbn Nüceym, *Fethu'l-gaffâr*, 255.

¹¹¹ Molla Hüsrev, *Mir'ât*, 280.

¹¹² İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 1/44.

¹¹³ Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, 9/487.

¹¹⁴ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 9/487-488.

bin terki durumundaki gûnahtan daha düşük (ism-i yesîr) derecededir.¹¹⁵ İbn Âbidîn de bu kanaati destekleyen açıklamalar yapmakla birlikte günahı vâcibin terki tahsis eden yaklaşımları da dikkate alarak sünnetin terki hakkında, terk etmekte ısrar edilmesi durumunda günah olacağı şeklinde bir telif yapmaktadır.¹¹⁶ İbn Âbidîn usûl eserinde de “isâet” terimine dair günah, dalâlet ve kınanmayı zikretmekte ve ilgili hükme dair sünnetin özürsüz ve ısrarla terk edilmiş olmasına dair bir kayıt düşmektedir.¹¹⁷

İbn Âbidîn’in ve Tahtâvî’nin açıklamalarına göre sünnetin terkinin hükmü olan hususi anlamıyla “isâet” tahrîmen mekrûh ile tenzîhen mekrûh arasında bir dereceyi ifade etmektedir.¹¹⁸ Buna göre isâetin kerâhetten daha yüksek derecede bir kötülüğü ifade ettiği yönündeki ifadelerde tenzîhen mekrûh¹¹⁹, isâetin kerâhetten daha düşük olduğu yönündeki ifadelerde ise tahrîmen mekrûh¹²⁰ kastedilmiş olmaktadır. Bazı kaynaklarda müekked sünnetin terki tahrîmen mekrûh paralelinde izah edilmektedir. *et-Telvîh* isimli usûl eserinde müekked sünnetin terkinin hükmü “harama yakın” olarak ifade edilmektedir. Bu ifade Ebû Hanife ve Ebû Yûsuf’a göre tahrîmen mekrûh için kullanılmaktadır.¹²¹ İbn Âbidîn “harama yakın” değerlendirmesine göre müekked sünnetin terkinin tahrîmen mekrûh olması gerektiğini, bununla bütün müekked sünnetlerin değil sünnetü’l-hüdâ olanların ve bunların da ısrarla terk edilmiş olmasının kastedildiğini ifade etmektedir.¹²² Yukarıda da işaret edildiği üzere Ebû Hanife ve Ebû Yûsuf tahrîmen mekrûhu İmâm Muhammed gibi “zannî haram” olarak değil “harama yakın mekrûh” olarak tarif et-

¹¹⁵ İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, 1/527. Ayrıca bk. Sirâceddin İbn Nüceym, *en-Nehru’l-fâik*, I, 200.

¹¹⁶ İbn Âbidîn, *Reddû’l-muhtâr*, 2/170. Sünnetin bir defa terk edilmesinde günah olmadığı hakkında bk. İbn Âbidîn, *Reddû’l-muhtâr*, III, 61.

¹¹⁷ İbn Âbidîn, *Nesemâtü’l-eshâr*, 166.

¹¹⁸ هي دون المكروه تحريما وفوق المكروه تنزيها İbn Âbidîn, *Reddû’l-muhtâr*, 2/170, 510; Tahtâvî, *Hâşiye alâ Merâkî’l-felâh*, 256. Bu konuda bk. Heyet, *İmihal*, 1/226.

¹¹⁹ Haddâd, *Cevhere*, 1/87; İbn Nüceym, *Fethu’l-gaffâr*, 255.

¹²⁰ Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 2/450; Haskefi, *İfâdatü’l-envâr*, 166.

¹²¹ Teftazânî, *Telvîh*, 2/264.

¹²² İbn Âbidîn, *Reddû’l-muhtâr*, 9/487. İbn Âbidîn eserinin bir başka yerinde sünnetü’l-hüdâyî, terk edenin dalâlet ile nitelendirildiği vâcibe yakın müekked sünnet olarak tarif etmektedir. Burada zevâid sünneti ise dinin tamamlayıcısı ve şîarı özelliğinde olmayan şekilde tarif etmektedir. Bk. İbn Âbidîn, *Reddû’l-muhtâr*, 1/219. Sünnetü’l-hüdâ ile müekked sünnetin aynı olduğu hakkında bk. Tahtâvî, *Hâşiye*, s. 64; İbn Âbidîn, *Reddû’l-muhtâr*, 2/424.

mekte ve karşılığında ceza değil şefaatten mahrumiyetin olduğunu ifade etmektedir. Bu durumda müekked sünnetin terki hakkında “isâet” ve “tahrîmen mekruh” hükümleri ayrıca “kınanmayı hak etme” mezhepteki hâkim görüşü izah etmesi bakımından isabetli olabilir.

Hanefî fûrû fıkıh literatüründe sünnetin terki için “isâet” veya mutlak olarak “mekruh” zikredilmektedir.¹²³ Bununla birlikte bazı durumlarda geniş manada kullanımı ile “sünnet”in terki için “tenzîhen mekruh” da zikredilmektedir.¹²⁴ İbn Nüceym, terki için tenzîhen mekruh hükmünü zikrettiği “sünnet”lerin gayr-i müekked sünnet olduğunu ifade etmektedir. Nitekim genel bir ifadeyle müekked sünnetin terkinin vâcip gibi tahrîmen mekruh olmaktan uzak olmadığını, gayr-i müekked sünnetin terkinin ise tenzîhen mekruh olduğunu söylemektedir.¹²⁵ İbn Âbidîn, fûrû eserinin bir yerinde İbn Nüceym’in bu ifadelerini iktibas etmektedir.¹²⁶ Bir başka yerinde de genel bir ifadeyle vâcibin terkinin tahrîmen mekruh, sünnetin terkinin ise tenzîhen mekruh olduğunu ifade ettikten sonra terk edilen sünnetin kuvvetine göre (teekküd) hükmün tahrîmen mekruha yaklaştığını ifade etmektedir.¹²⁷ Bu ifadeler dikkate alındığında Hanefî fıkıh literatüründe daha geniş manadaki kullanımıyla sünnetin terki için tenzîhen mekruh denilebildiğini fakat bu durumda kuvvet bakımından mendup/müstehab derecesinin kastedilmiş olduğu müekked sünnetlerin terk edilmesinin hükmü için ise “harama yakın (tahrîmen mekruh)” veya daha yaygın bir kabule göre “isâet” ve “tahrîmen mekruha yakın” anlayışının benimsendiği söylenilebilir.¹²⁸

¹²³ İsaet olarak ifade edilen örnekler için bk. Serahsî, *Mabsût*, 1/133; Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi*, 2/134, 136, 150, 156; Haddâd, *Cevhere*, 1/7; Zeylâi, *Tebyînu’l-hakâyık*, 2/14. İbn Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, 1/499. Mekruh olarak ifade edilen örnekler için bk. Serahsî, I, 132; Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi*, 2/131, 134; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/248; İbn Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, 1/424; III, 53; Şelebî, *Hâşiyetü Tebyînu’l-hakâyık*, 5/292; İbn Âbidîn, *Minhatü’l-hâlik*, II, 580.

¹²⁴ İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, 2/37; İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 2/150.

¹²⁵ İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, 2/57.

¹²⁶ İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 2/424.

¹²⁷ İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 2/424.

¹²⁸ Müekked sünneti terk etmenin vâcibi terk etme derecesine yakın bir mekruhluğu ifade ettiği hakkında bk. Heyet, *İmihal*, 1/257.

Sonuç

Hanefî usûl literatüründe farz terimi yaygın olarak “katî delille sabit olan ve bundan dolayı inkârı küfür olarak kabul edilen emir” şeklinde tarif edilmektedir. Bununla birlikte Hanefî fîrû fıkıh literatüründe amel bakımından bağlayıcı olup terki durumunda ibadeti fâsid kılan fakat delilinde zan ve şüphe bulunduğu ve bundan dolayı inkârının küfür olmadığı ifade edilen bazı “farz”lar bulunmaktadır. Hanefî fakihleri bu tür hükümleri katî farz ile vâcip arasında bir konumda kabul etmişlerdir. Literatürde hem farzın hem de vâcibin bir türü olarak ifade edilen bu tür hükümlerin, delilindeki zan ve şüphe dolayısıyla vâcibe yakın (dâhil) olmakla birlikte özellikle Hanefî fîrû fıkhında daha öncelikli olarak farzın bir türü olarak kabul edildiği görülmektedir. Diğer vaciplere nispetle daha güçlü bir zannî delil ile sabit olduğu kabul edilen bu tür hükümler daha çok “amelî farz” bazen de “zannî farz” veya “ictihâdî farz” tabiri ile karşılanmaktadır. Haram kavramına ilişkin de benzer bir durumun mevcut olduğu ifade edilebilir. Hanefî fîrû fıkıh literatüründe “haram” olarak tespit edilen bazı hükümlerin derece bakımından katî haram ile tahrîmen mekruh arasında bulunduğu ve bazı Hanefî âlimlerinin de ifade ettiği üzere “zannî/ictihâdî haram” kavramı ile karşılanabileceği söylenebilir.

Hiz. Peygamber’in fiilî uygulamalarının bağlayıcılık özelliği bakımından vâcip ve sünnet hükümlerinin mukayese edilmesi açısından önemli bir yeri olduğu görülmektedir. Bu konuda Hiz. Peygamber’in devamlı yaptığı uygulamalar için kullanılan “muvâzabe” kavramı Hanefî fîrû fıkhında bağlama göre hem vâcibin hem de sünnetin delili olarak zikredilmektedir. Bazı Hanefî âlimlerinin izah ettiğine göre Hiz. Peygamber’in terk etmeksizin devamlı yapması durumunda muvâzabe ilgili hükmün müekked sünnet olduğuna, buna ilave olarak terk edene karşı çıkması (inkâr) söz konusu olduğunda ise vâcip olduğuna delil olarak kabul edilmiştir.

Teklîfî hükümler tasnif edilirken yasaklanan ve/veya terki evlâ olanlar genelde farzın mukabilinde haram, vâcibin mukabilinde tahrîmen mekruh ve mendubun mukabilinde ise tenzihen mekruh şeklinde zikredilmektedir. Özellikle delillerin mahiyetine bağlı olarak yapılan bu tür tasniflerde genelde zikredilmeyen müekked sünnetin terk edilmesine ilişkin görebildiğimiz kadarıyla Hanefî mezhebi doktrini net ve yeknesak değildir. Bununla birlikte usûl ve

fürû eserlerindeki ilgili açıklamalar ışığında müekked sünnetin terk edilmesinin hükmünün “kınanmayı hak etme” olduğu ya da “harama yakın (tahrîmen mekruh)” veya daha yaygın bir kabule göre tenzîhen mekruh ile tahrîmen mekruh arasında yer alan “isâet” ve “tahrîmen mekruha yakın” olarak benimsendiği söylenilebilir.

Bu çalışmada tespit edilen bazı bulgular usûl-fürû ilişkisi tartışmalarının önemli bir konu başlığını teşkil eden delil-hüküm ilişkisine dair yapılacak araştırmalara bazı açılardan ışık tutabilir. Nitekim gerek usûl gerekse fürû eserlerinde tekliî hükümlerin farklı kategorilerde belirlenmiş olmasının ilgili delilin niteliğindeki farklılık ile gerekçelendirildiği görülmektedir. Hanefî fıkında tekliî hükümlerin -kendi içerisinde kuvvet bakımından derece derece olması yanı sıra- çeşitliliğinin artmasında ilgili delillerin nitelik farkının etkili olduğu görülmektedir. Farz-vâcip ayırımına “amelî (zannî) farz” ve haram-tahrîmen mekruh ayırımına “zannî haram”ın ilave edilmesinde ayrıca vâcip-müekked sünnet ayırımında ilgili delilin niteliği dikkate alınmaktadır. Nitekim ilgili delillerin niteliğindeki farklılık dikkate alınmaksızın tekliî hükümlere dair bu farklı kategorileri izah etmek kolay gözükmemektedir.

Kaynakça

- Ali el-Kâri. *Fethu bâbi'l-inâye*. Thk. Muhammed Temîm-Heysen Temîm. Beyrut: Dâru'l-Erkam, t.y.
- Apaydın, Yunus. *İslam Hukuk Usulü*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2016.
- Bayder, Osman. “Hanefilerin Amelî Farz Kavramına Dair”. *Bilimname* 34/2 (2017), 7-26.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük İslâm İlmihâli*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.
- Buhârî, Abdülazîz. *Keşfü'l-esrâr*. Thk. Abdullah Mahmud Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Cessâs, Ebû Bekr. *el-Fusûl fi'l-usûl*. Thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1994.
- Cessâs. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. Thk. İsmetullah Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010.

- Çeker, Orhan. "Prof. Dr. Saffet Köse'nin 'Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış' Başlıklı Makalesi Üzerine Bazı Mülahazalar". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (2006), 51.
- Çetintaş, Recep. *Fıkıh Usûlünde Teklifi Hüküm Terimlerinin Doğuşu ve Gelişimi*. İstanbul: Asalet Yayınları, 2019.
- Debûsî, Ebû Zeyd. *Takvîmü'l-edille*. Thk. Halil Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Dilek, Uğur Bekir. *İslam Hukuk Metodolojisinde Teklifi Hüküm Terimleri*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Farz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/184. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Duman, Soner. *Usul Yazıları*. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2018.
- Haddâd, Radiyyüddîn. *el-Cevheretü'n-neyyire alâ muhtasaru'l-Kudûrî*. Mektebe-i Hakkâniyye, t.y.
- Halebî, İbrahim. *Mülteka'l-ebhur*. Thk. Halil Imrân. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Heyet. *İlmihal*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- İbn Âbidîn. *Nesemâtü'l-eshâr*. Kahire: 1979.
- İbn Âbidîn. *Reddü'l-muhtâr alâ'd-Dürri'l-muhtâr*. Thk. Adil Ahmed-Ali Muhammed. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- İbn Hümâm. *Fethu'l-kadîr*. Thk. Abdürrezzâk Gâlibü'l-mehdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Nüceym, Sirâceddin. *en-Nehru'l-fâik*. Thk. Ahmed Izzu 'Inâye. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- İbn Nüceym, Zeynüddin. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Thk. Zekeriya Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Nüceym, Zeynüddin. *Fethu'l-gaffâr bi-şerhi'l-Menâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.

- Karadağ, Bekir. "Hanefî Fıkıh Kaynaklarında Hükme Delalet Etmesi Açısından Hz. Peygamber'in Dini Nitelikli Bir Fiile Devamı (Muvâzabe)". *Mari-fe Dini Araştırmalar Dergisi* 19/2 (2019), 553-569.
- Kâsânî, Alâüddîn. *Bedâiu's-sanâi fî tertîbi's-şerâi'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Merğînânî, Burhâneddin. *el-Hidâye* (şerhi ile birlikte). Thk. Abdürrezzâk Gâlibü'l-Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Mevsilî, Ebü'l-Fazl. *İhtiyâr li-talîli'l-Muhtâr*. Thk. Şuayb Arnaût. Dimeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Meydânî, Abdülganî. *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*. Thk. Sâid Bekdâş. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2014.
- Molla Hüsrev. *Düreru'l-hukkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm*. Karaçi, t.y.
- Molla Hüsrev. *Mir'âtu'l-usûl*. Dersaâdet: Şirket-i Sahafiyye-i Osmâniyye, 1321.
- Nablusî, Abdülganî. *el-Cevheru'l-küllî şerhu Umdeti'l-musallî*. Thk. Dr. Muhammed ed-Delîmî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Okur, Hüseyin. *İslâm Hukukunda Genel Kuralı İhlal Etmediği Kabul Edilen Hükümler Ma'fuvoât Hanefî Mezhebi Örneği*. İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları, 2021.
- Öğüt, Salim. "Efâl-i Mükellefin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/452. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Öğüt, Salim. "Cenâbet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/349-351. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Pezdevî, Fâhu'l-İslâm. *el-Usûl* (şerhi ile birlikte). Thk. Abdullah Mahmud Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mesûd. *Şerhu'l-Vikâye*. Thk. Salâh Muhammed Ebu'l-Hâc. Ammân: Dâru'l-Varrâk, 2006.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mesûd. *Tenkîhu'l-usûl*. Thk. Şeyh Zekerîya Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.
- Serahsî, Şemsüleimme. *Mebûsât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.

Serahsî, Şemsüleimme. *Usûlü's-Serahsî*. Thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.

Şelebî. *Hâşiyetü Tebyîni'l-hakâyık*. Mektebetü İmdâdiyye, t.y.

Şeyhîzâde. *Mecmeu'l-Enhur fî Şerhi Mülteka'l-ebhur*. Thk. Halîl İmrân el-Mansûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.

Tahtâvî. *Hâşiyetü alâ Merâkı'l-felâh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.

Zihni, Mehmed. *Nimet-i İslâm Mufassal İlmihâl*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, 1971.



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2022, c. 8, s. 1: 445-459

**Sadrın Zaptından Satrın Zaptına: IV./X. Asırda Hadis Tashîfât
Edebiyatının Gelişim Sebepleri Üzerine Bir Değerlendirme**
From Soundness of Memory to Soundness of Text: An Evaluation on
the Reasons for the Development of Hadith *Tashîf* Literature in the
IV./X Century

Üsâme BOZKURT

Arş. Gör. Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis ABD.,
Research Assistance, Dicle University, Faculty of Theology, Department of Hadith
usame.bozkurt@dicle.edu.tr
Diyarbakır / Turkey

ORCID: 0000-0001-7810-895X

DOI: 10.47424/tasavvur.1077511

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 22 Şubat / February 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 14 Mayıs / May 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Bozkurt, Üsâme. “Sadrın Zaptından Satrın Zaptına: IV. /X. Asırda Hadis Tashîfât Edebiyatının Gelişim Sebepleri Üzerine Bir Değerlendirme”. *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8 / 1 (Haziran 2022): 445-459.
<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1077511>

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.
CC BY-NC-ND 4.0



Öz*

Hadis isnad ve metinlerinin doğru bir şekilde aktarılmasındaki en önemli hususlardan biri ifadelerin yazımında bir hata vuku bulmamasıdır. Bu amaçla muhaddislerin hadis metinlerinde ve râvi isimlerindeki hatalara dair bir farkındalık oluşturmaya ve eser telifi ile hataları asgariye indirmeye çalıştıkları görülmektedir. Hadis tashîfât literatürüne dair çalışmaların en önemli örneklerinin ise IV./X. asırda verildiği görülmektedir. Bu çalışmada hadis tashîfât edebiyatının IV./X. asırdaki gelişiminin gerekçeleri dönemsel ve bölgesel olarak incelenmeye çalışılacaktır. Gelişim sebeplerine dikkat edildiği zaman ilgili zaman diliminde eser nakillerinin etkin hale gelmesi, râvi edebiyatının gelişimi, râvîlerin niteliğindeki düşüş ve Acem bölgelerinde yaşayan Ehl-i Hadîs'in konuya dair ihtiyacının temel etkenler olarak ön plana çıktığı ifade edilebilir. Muhaddislerin Arap dili uzmanlarından eser telifine dair özel isteklerde bulunmalarının da literatürün oluşumuna etki ettiği görülmektedir. Onların bu türden bir tutum sergilemeleri aynı zamanda ilimler arası iletişimin ve yetkin olunmayan sahalara dair bir özeleştirinin varlığına işaret etmesi açısından da önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Ehl-i Hadîs, Râvi, IV./X. asır, Tashîf.

Abstract

One of the most important issues for the ideal transmission of hadith texts and *isnâds* is that there is no error in the writing of these expressions. For this purpose, it is seen that the hadith scholars try to create an awareness about the mistakes in the hadiths and the names of the narrators and try to minimize the mistakes by writing works. The most important examples of this literature seems to have been given in IV. /X century. In this study, the reasons for the increase in the literature of *hadith tashîf* in the IV./X century will be tried to be analyzed periodically and regionally. When the reasons for this increase are taken into consideration, it can be stated that the main factors come to the fore as the active transmission of works in the relevant period, the

* Bu çalışma Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Mehmet Bilen danışmanlığında devam eden *Hicrî 4. Asırda Ehl-i Hadis Arasındaki Tartışmalar* isimli doktora tezinden üretilmiştir.

development of narrator literature, the decline in the profile of the narrator in this century, and the need of the Ahl al-Hadith living in the 'Adjam regions on the subject. It is seen that the hadith scholars' special requests from Arabic language experts for writing works also affected the formation of *tashîf* literature. Their display of such an attitude is also important in terms of pointing out the existence of inter-scientific communication and a self-criticism about incompetent fields.

Keywords: Hadith, Ahl al-Hadith, Narrator, IV./X century, Misreading (*Tashîf*).

Giriş

Hadis ıstılahında “senedde veya metinde birbirine benzeyen harflerin yanlış okunması” olarak ifade edilen tashîf¹, erken dönemden itibaren muhaddisler tarafından dikkat çekilen, hadis râvilerine uyarılar yöneltilen ve sonraki dönemlerde muhaddislerin birbirlerine dair eleştirilerinde müracaat edilen önemli alanlardandır. Tashîfin hadis naklinde sık karşılaşılan hatalardan olduğuna işaret eden muhaddisler bunun zorluğunu ifade etmek üzere tashîften kurtulmanın neredeyse mümkün olmadığını söylemişlerdir. Örneğin Ali b. el-Medîni (ö. 234/848-49) dört kişi hariç tüm muhaddislerin tashîfatta bulunduğunu belirtirken,² Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) “tashîften kim

¹ Emrullah İşler, “Tashîf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/128. Tashîf ve tahrîfin tanımlarına dair ayrıntılı bilgi için bk. Ustîri Cemâl, *et-Tashîf ve eseruhû fi'l-hadîs ve'l-fikh ve cuhûdu'l-muhaddisîn fi mukâfahetihî* (b.y.: Dâru Taybe, ts.), 23-41; Ahmet Tahir Dayhan, *Hadislerde Tashîf ve Tahrîf* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 7-157. Tashîf ve tahrîf ifadelerinin İbn Hacer'e (ö. 852/1449) değin bir ayrıma tabi tutulmadıkları ifade edilmektedir (Dayhan, *Hadislerde Tashîf ve Tahrîf*, 7). Tashîf, tahrîf ve lahn kavramlarına, çeşitlerine, ortaya çıkma sebeplerine ve ilgili literatüre dair ayrıca bk. Azizah Fakhria Zahra, *Tashîf ve Musahhaf Hadisler: Sahîh-i Buhârî ve Sahîh-i Müslim Özelinde* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 5-18; Ümmügülsüm Yeşil, “Tashîf ve Tahrîf Üzerine Bazı Mülâhazalar”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 18/1 (2020), 148-155; Hızır Yağcı, “Lahn Meselesinin Hadisçilere Göre Değerlendirilmesi”, *Dergiabant* 10/1 (Mayıs 2022), 193-211.

² Ebû Ahmed Abdullah b. 'Adî el-Cürcânî, *el-Kâmil fi du'afâi'r-ricâl*, thk. Mâzin es-Sirsâvî (B.y.: Mektebetü'r-Rüşd, ts.), 1/301.

sâlim olabilir ki?" demektedir.³ Hâkim (ö. 405/1014) de hadis imamlarının dahi tashîfe düşüklerini belirtmektedir.⁴

Hata ihtimalinin yüksek olduğu zor bir alan olan tashîfât konusunun, hadis naklinde yazılı nüshaların etkin olmasıyla birlikte daha önemli bir konuma geldiği ifade edilebilir.⁵ Zira şifahi nakil hem hadis metninin hem de râvi isminin doğru bir şekilde okunmasını önemli oranda sağlamaktadır. Şüphesiz yazılı nüshaların yayılmasına rağmen nüshanın şifahi nakil vasıtasıyla aktarılmasında bu türden tashîf ihtimallerini önleme çabasının etkisinden de söz etmek mümkündür. Yazılı nüshaların yayılmaya başlaması ve Arap olmayan yahut Arapça konusunda yetkin olmayan râvilerin varlığı hadis nüshalarındaki tashîf ihtimalini artırmış, muhaddisler bir farkındalık oluşturma adına çeşitli uyarılarda bulunmuşlardır. Bilgi birikimlerini yazılı nüshadan alanların *sahafî* vb. ifadelerle tanımlanması,⁶ ilmin sadece yazılı nüshadan talim edilmesine dair çekinceler,⁷ hadis ezberine dair teşviklerin uzun süre işlerliğini korumuş olması, hadislerin müzakeresine dair ısrarlı teşvikler burada hatırlanabilecek hususlardan sadece bazılarıdır. Ayrıca hadis metinle-

³ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*, thk. Mahmud et-Tahhân (Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1403/1983), 1/270.

⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rifetu 'ulûmi'l-hadîs ve kemniyyeti ecnâsîhî*, thk. Ahmed b. Fâris es-Selûm (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1424/2003), 433. Benzer vurgular için bk. Ebû Ahmed el-Hasan b. Abdillâh b. Said el-'Askerî, *Tashîfâtul-muhaddisîn*, thk. Mahmud Ahmed Mîra (Kâhire: el-Matbaatu'l-Arabîyyetu'l-Hadîse, 1402/1982), 1/5; Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *Kitâbu'l-Muttefik ve'l-mufterik*, thk. Muhammed Sadık Aydın el-Hâmidî (Dimaşk-Beyrût: Dâru'l-Kâdirî, 1417/1997), 105.

⁵ Yazılı nüshaların tashîfe etkisine dair bk. Ahmet Yücel, "Bir Hadis Terimi Olarak Sahafî ve Hadis Tarihi Açısından Önemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11-12 (1993-1994), 197-198. Örneğin Zehebî (ö. 748/1348), İbn Cüreyc'in (ö. 150/767) Zührî'den (ö. 124/742) münâvele yoluyla çokça nakilde bulunduğunu ve bu dönemde yazıda şekil (hareke) ve nokta olmadığı için çokça tashîfin vuku bulunduğunu ifade etmektedir (Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Os mân, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, nşr. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1401-1405/1981-1985), 6/331. Amr b. Şu'ayb'ın (ö. 118/736) nakilleri bağlamında benzer bir değerlendirme için ayrıca bk. Zehebî, *Siyer*, 7/174.

⁶ Hadis tarihinde sahafîlere dair ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Yücel, "Bir Hadis Terimi Olarak Sahafî ve Hadis Tarihi Açısından Önemi", 197-201.

⁷ Erken dönemden itibaren tashîfât konusunda gösterilen hassasiyetlere dair örnekler için bk. Askerî, *Tashîfâtul-muhaddisîn*, 1/5-23.

rinde ve râvi isimlerinde düşülen hataların hadislerin hükmüne doğrudan etki etmesi ve bunun da ahkâma taalluk eden sonuçlarının olabileceği ihtimali de muhaddislerin konuya dair hassas olmalarını gerektiren bir diğer husus olarak zikredilebilir.⁸

1. IV./X. Asırda Hadis Tashîfât Edebiyatının Gelişimine Etki Eden Hususlar

Arap diltçilerinin ve muhaddislerin tashîf konusuna dair dikkatlerinin III./IX. asırdan itibaren müstakil eserleri netice verdiği görülmektedir. İbn Kuteybe ed-Dîneverî'nin (ö. 276/889) *Tashîfü'l-'ulemâ'sı* bu bağlamda örnek olarak verilebilir.⁹ Fakat tashîfâta dair edebiyatın müstakil bir hüviyet arz ettiği zaman diliminin IV./X. asır olduğu belirtilmelidir.¹⁰ Gerek muhaddislerle tahsis edildiği haliyle gerekse de Arap diltçilerinin alanlarını kapsayacak şekilde özellikle IV./X. asrın ikinci yarısında eserlerin sayısında belirgin bir artış gözlemlenebilmektedir. Muhaddislerin düştükleri tashîfler özelinde Ebû Hilâl el-'Askerî'nin (ö. 382/992) *Tashîfâtü'l-muhaddisîn'i*, Dârekutnî'nin (ö. 385/995) *Tashîfu'l-muhaddisîn'i*, Hattâbî'nin (ö. 388/998) *Islâhu galati'l-muhaddisîn'i* ve Ebu'l-Fadl el-Herevî'nin (ö. 405/1014) *el-Mu'cem fî muştebehi esâmi'l-muhaddisîn'i* bu alana dair eserler arasında sayılabilir.¹¹

İlgili edebiyatın bu zaman zarfında gösterdiği artışa gerekçe olarak birbirleri ile bağlı üç temel etkenden söz etmenin mümkün olduğu ifade edilebilir:

⁸ Tashîf ve tahrîflerin fıkhîteki etkilerine dair ayrıntılı bilgi için bk. Ustîrî Cemâl, *et-Tashîf ve eseruhû fi'l-hadîs ve'l-fikh*, 227-306. Râvi tasarruflarının doğurduğu problemler ve buna dair yapılan çalışmalara dair ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Süleyman Doğanay, *Hadis Rivayetinde Râvi Tasarrufları ve Doğurduğu Problemler* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, Şubat 2009), 101-239.

⁹ Muhtelif lügat kitaplarındaki hatalara dair telif edildiği ifade edilen İbnü's-Sikkî'tin (ö. 244/858) *Islâhu'l-mantık'ı*, Câhız'ın (ö. 255/869) *el-Hayevân'ı* ve Sa'leb'in (ö. 291/904) *el-Fasîh'i* de (Bk. İşler, "Tashîf") burada hatırlanabilir.

¹⁰ Bu asırda ilgili edebiyatın arttığına dair bk. Mehmet Eren, *Hadis İlminde Rical Bilgisi ve Kaynakları* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2012), 191.

¹¹ Tashîfât edebiyatına dair bk. Muhammed Sadık Hâmidî, "Hadis İlminde *Tashîf*, *Zabt* ve İlgili Eserler Üzerine", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 4/2 (Aralık 2006), 169; Kadir Paksoy, "Hadiste Tashîf -Lafız ve Anlam Hataları-", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/4 (2004), 110-111.

1. IV./X. asırda hadis metinlerine dair eser nakillerinin artması, râvi edebiyatının gelişimi ile râvi isimlerindeki tashîflerin de önem kazanması,
2. IV./X. asırda râvi profilindeki düşüşün bir sonucu olarak tashîfler konusunda önlem alma çabası,
3. Acem bölgelerindeki Ehl-i Hadîs'in konuya dair ihtiyacı.

IV./X. asırda ilgili konuya dair eserlerin artışının da imlediği üzere bu dönemde hadis metinlerinin tashîfi konusunda bir hassasiyetin oluştuğu ve bu hassasiyetin eserlerin telifi yoluyla gün yüzüne çıktığı ifade edilebilir. Literatürün bu zaman diliminde önem kazanmasının gerekçelerini tespit etmek adına IV. asır muhaddislerinin tashîfâta dair değerlendirmelerine değinmek yerinde olacaktır.

IV./X. asırda tashîfât konusuna dikkat çeken isimlerden biri Hâkim en-Nîsâbûrî'dir (ö. 405/1014). *Ma'rife'*sinin tashîfleri anlattığı kısmında zikrini ettiği tashîf örneklerinin bir numune olduğunu ifade eden Hâkim, bunların hadis ilminde yetkin olmayanlarca yapılan hatalar olduğunu söyler.¹² Keza Hattâbî (ö. 388/998) de *Islâhu galati'l-muhaddisîn* adlı eserinin mukaddimesinde muhaddislerin çoğunun hatalı okuduğunu belirttiği ifadeleri ele aldığı ifade etmektedir.¹³

1.1. Kitap Nakillerinin Artması ve Râvi Edebiyatının Gelişimi

Tashîfât literatürüne etki eden önemli gerekçelerden biri olarak IV./X. asırda kitap nakillerinin yaygınlaşması ve bunun yazınsal kültürdeki muhtemel etkisine değinmek mümkündür. Bilindiği üzere III. asır özellikle hadis metinleri açısından son derece verimli bir zaman dilimidir. Fakat bu asırda telif edilen hadis eserleri IV./X. asırla birlikte daha çok tanınmaya başlamış-

¹² Hâkim, *Ma'rife*, 440. Hattâbî de eserinde tashîfâta düşenlerden yer yer 'âmmetu'r-ruvât, 'âmmetu'l-muhaddisîn, 'avâmmu'r-ruvât olarak söz etmektedir (Ebû Süleyman Hamd (Ahmed) b. Muhammed el-Büstî el-Hattâbî, *Islâhu galati'l-muhaddisîn*, thk. Hâtim Salih ed-Dâmin (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 20, 21, 25, 27, 31, 36, 40, 47, 54, 57, 58, 60).

¹³ Hattâbî, *Islâhu galati'l-muhaddisîn*, 19. Askerî de kendi döneminde muhaddisler tarafından yapılan ve bizzat şahit olduğu tashîflere dair örnekler zikretmektedir (Örneğin bk. *Tashîfâtu'l-muhaddisîn*, 1/120, 123, 130, 131-132, 196-197, 286, 359).

tır.¹⁴ Kabul alanını genişletmesi ise eserin daha çok istinsah edilmesi, okunması ve beldelerde sıkça nakledilmesi anlamına gelmektedir. Bu dönemde nüsha nakillerinden kitap nakillerine geçişin etkisi de dikkate alındığında hadis metinlerine dair tashîflerin tespitinin de önemini artırdığı ifade edilmektedir. Zira kitap nakillerinin artması bir meclise yahut şehre has kalabilen bilginin yahut hatanın yerelliğini kaybetmesi ve daha hızlı yayılması anlamına gelmektedir.¹⁵ Bu takdirde başta Arapça açısından zayıf beldeler olmak üzere bu eserlerde düşülmesi muhtemel olan hatalara dair uyarılar önemini arttırmakta ve özellikle de tashîfât gibi Arap dili uzmanlarının yetkin olduğu bir sahaya dair birikimi olanların tecrübesine başvurulması önem arz etmektedir.

Hadis metinlerine ek olarak kitap nakilleri bağlamında dikkat çekilebilecek ikinci husus râvi edebiyatıdır.¹⁶ IV./X. asırda başta duafâ edebiyatı olmak üzere hadis râvilerine dair önemli eserlerin telif edildiği görülmektedir. Örneğin 'Ukaylî'nin (ö. 322/934) *ed-Du'afâ'sı*, İbn Ebî Hâtîm'in (ö. 327/938) *el-Cerh ve't-ta'dîl'i*, İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) *el-Mecrûhîn'i*, İbn Adî'nin (ö. 365/976) *el-Kâmil'i* zikredilebilecek önemli örneklerdendir.¹⁷ Bu dönemde telif edilen mezkûr eserler IV. asır muhaddislerinin bir râvi arşivi ile karşı karşıya olduklarını göstermektedir. Bu sebeple muhaddislerin önemli ihtiyaçlarından biri

¹⁴ Örneğin Buhârî ve Müslim'in eserlerinin otoriteleşme süreçlerine dair ayrıntılı bilgi için bk. Kamil Çakın, "Buhârî'nin Otoritesini Kazanma Süreci", *İslâmî Araştırmalar* 10/1-2-3-4 (Hadis-Sünnet Özel Sayısı 1997), 100-109; Jonathan Brown, *The Canonization of al-Bukhârî and Muslim: The Formation and Function of the Sunnî Hadîth Canon* (Leiden-Boston: Brill, 2007). Ayrıca II./VIII. asırdan da özellikle Muvattâ' başta olmak üzere etkinliğini devam ettiren eserler de bulunmaktadır. Üzerine en çok çalışma yapılan eserlerin sırasıyla Buhârî, Müslim'in *Sahih'leri* ve *Muvatta'* olduğuna dair bk. Zekeriya Güler, *İlk Yedi Asırda Hadis İlimleri Literatürü* (Konya: Adal Ofset, 2002), 92.

¹⁵ Kimi zaman tashîfli nüshaların pek çok kişi tarafından nakledildiği görülebilmektedir. Örneğin İmam Mâlik'in önemli talebelerinden İbn Mâcişûn'un (ö. 212/827) fikhî müktesebatını Kayrevan'a ilk taşıyan kişi olduğu ifade edilen Hammâd b. Yahya es-Sicilmâsî'nin [ö. ?] kitaplarında pek çok tashîf olduğu ve Sahnûn'un (ö. 240/854) ashabının bu hatalı nüshaları naklettikleri ifade edilmektedir (Ebü'l-Arab Muhammed b. Ahmed b. Temîm et-Temîmî, *Tabakâtü 'ulemâi İfrikiyye* (B.y.: Dârü'l-Kitâbi'l-Lübnânî, t.s.), 118).

¹⁶ Ali b. el-Medîni'nin (ö. 234/848-49) isimlerde yapılan tashîfî tashîflerin en ağırlı şekilde tarif ettiği nakledilmektedir (Askerî, *Tashîfâtü'l-muhaddisîn*, 1/12).

¹⁷ Zayıf râvilere ilişkin literatürün en önemli merhalesini IV./X. yüzyıl eserlerinin oluşturduğunun ileri sürülebileceğine dair bir değerlendirme için bk. Mustafa Macit Karagözoğlu, *Zayıf Râviler: Duafâ Literatürü ve Zayıf Rivayetler* (İstanbul: İFAV, 2014), 18.

de şüphesiz isimlerde düşülen tashîfler olacaktır. Nitekim IV./X. asırda artışa geçtiği ifade edilen tashîfât edebiyatının eğildiği iki temel alanın hadis metinleri ve râvi isimleri olması da mezkûr hususlarla olan uyumu açısından önem arz etmektedir. Örneğin el-Askerî eserinde çalışmasının üç ana kısımdan oluştuğunu, ilk kısımda sahafilere dair haberler ve ulemanın düştüğü tashîflere dair nakilleri ele aldığını, ikinci kısımda Hz. Peygamber'in hadislerinde tashîf yapılan kısımları, üçüncü bölümde de isimlerde yapılan tashîfleri ele alacağını ifade eder.¹⁸ Hattâbî *Islâhu galati'l-muhaddisîn'* de hadis metinlerine yoğunlaştığını ifade ederken¹⁹ Hâkim de *Ma'rife'*sinin iki bölümünü hadis metinleri ve isnadlarındaki tashîfâtlar konusuna ayırmaktadır.²⁰

1.2. Râvi Niteliğindeki Düşüş

Eser nakillerinin yaygınlaşmasına ek olarak dikkat çekilebilecek bir diğer husus IV./X. asırda râvi profilindeki düşüş ve bu düşüşün tashîfe yansıyan yönlerine dair bir önlem alma çabasıdır. Bu minvalde IV./X. asır râvilerinin hadis birikimlerine dair gerek kendi dönemlerinde gerekse de sonraki yüzyıllarda olumsuz bir kanaatin var olduğu, önceki asırlara göre bir nitelik düşüşünün gerçekleştiği ifade edilmektedir.²¹ Örneğin Zehebî'nin h. 300'den sonraki râvilerin zayıflığına dair görüş beyan etmeye kalkarsa geride çok az kişinin kalacağına dair açıklamaları²² bu minvalde zikredilebilecek örneklerdendir.

¹⁸ Askerî, *Tashîfâtü'l-muhaddisîn*, 1/4, 395.

¹⁹ Hattâbî, *Islâhu galati'l-muhaddisîn*, 19.

²⁰ Hâkim, *Ma'rife'*, 433-440; 441-449.

²¹ IV./X. asır muhaddislerine dair bazı eleştiriler için bk. Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Kitâbü'l-mecruhîn mine'l-muhaddisîn*, thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefi (Riyad: Darü's-Sümeiyâ, 1420/2000), 1/19-20; Hâkim, *Ma'rife'*, 106-107; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbüri, *Kitâbü'l-Medhal ilâ ma'rifeti kitâbi'l-İklîl*, thk. Ahmed b. Fâris es-Selûm (Beyrût: Dârü İbn Hazm, 1423/2003), 118.

Beyhakî (ö. 458/1066) ve İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) râvilerin niteliğindeki düşüşe dair ifadeleri ve işaret ettikleri düşüşün hangi zaman dilimine tekabül ettiğine dair değerlendirmeler için ayrıca bk. Tunahan Erdoğan, "Hadiste İctihad Kapısı Kapanmış Mıdır?", *V. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi - Bildiriler Kitabı III (İlahiyat - Sanat)*, ed. Ümit Güneş, Eyüp Sami Yavaş (İstanbul: İlem-Süleyman Demirel Üniversitesi, 2016), 43-45.

²² Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fi-nakdi'r-ricâl* (İrâkî'nin *Zeylû Mizâni'l-İ'tidâl'i* ile birlikte), thk. Ali Muhammed Mu'avviz-Adil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1995/1416), 1/114-115.

Vaki olduğu iddia edilen bu değişimle ilgili farklı gerekçelerden söz etmek mümkündür. Fakat bunlar arasında özellikle III. asırdaki Mihne sürecinin ve sonrasında Ehl-i Hadîs'in edindiği toplumsal itibarın önemli bir payının olduğu ifade edilebilir. Zira Mihne sonrasında muhaddis olmanın gerek ilmî dünyada gerekse halk nezdinde bir itibara sahip olmak anlamına geleceğini tahmin etmek zor olmasa gerektir. Bu da muhaddislerin sayıca artışı, ilmî yetkinlik olmadan muhaddisler arasına dahil olan fakat hadis ilminin tahsili zor kısmına talip olmayıp daha çok itibarına talip olan isimlerin varlığını beraberinde getirmiş olsa gerektir.²³ Fakat muhaddislerin sayıca çoğalmasından ötürü zamanla Süfyân es-Sevrî'ye (ö. 161/778) izafe edilen ve Rânehürmüzi'nin (ö. 360/971) de eserinde yer verme tercihi bulduğu şu diyalog vücut bulmuş olmalıdır. Diyaloga göre Süfyân es-Sevrî'ye muhaddislerin çoğaldığından bahis açılır. Süfyân es-Sevrî'nin buna dair cevabı ise şöyle olur: "Mürettebat artınca gemi batır' sözü darb-ı mesel olarak verilmez mi?"²⁴

Muhaddisler arasındaki ilmî yetkinliğin zayıflamasının etki ettiği alanlardan bir tanesi de elbette tashîfât konusu olacaktır. Zira hadis râvilerine ve metinlerine aşına olmak ve hataları fark edebilecek yetkinliğe sahip olmak hadis ilmi ile uzun zaman iştiğal etmeyi gerektiren bir durumdur. Örneğin Rânehürmüzi, râvi isimleri ve künyelerine dair başlığının sonunda bu konuda yetkin olmanın sadece çekirdekten yetişen muhaddislere özgü olduğunu vurgular ve ilimde parmakla gösterilen bazı isimlerin dahi fahiş hatalar yapabildiğini ifade eder.²⁵ Keza Hâkim râvilerin isimleri, künyeleri vb. hususlara dair benzerliklerin bilinmesini ele alırken bu ilim dalını konuda yetkin hadis

²³ Ehl-i Hadîsin mihne sonrasında edindiği toplumsal kabûlün olumsuz etkilerine dair değerlendirmeler için bk. Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik Hadîsçiliğin Tarihî Arka Planı: Mihne Olayı ve Haşeviye Olgusu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, Ağustos 1999), 78-87. Lafz meselesi örneğinde görüleceği üzere muhaddisler arası ihtilafa yol açan Mihne kaynaklı problemler de bahsi geçen iki hususa ek olarak zikredilebilir.

²⁴ Ebû Muhammed el-Hasan b. Abdîrahman er-Rânehürmüzi, *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâ'i*, thk. Ebû Hemmâm Muhammed b. Ali es-Sûma'î el-Beydânî (Medine: en-Nâşiru'l-Mutemeyyiz, 1438/2017), 622.

²⁵ Rânehürmüzi, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 297-298.

hafızlarının fem-i muhsininden tahsil etmeyenlerin tashiften kurtulmasının mümkün olmadığını ifade eder.²⁶

Muhaddislerin yanı sıra IV./X. asrın genel ilmî tablosunda niteliksel bir zafiyet olduğuna işaret eden isimler de bulunmaktadır. Örneğin eserinin mukaddimesinde tashîfâta dair hataların artışından yakınan el-Askerî'ye (ö. 382/992) göre tashîfler eskiden de bulunmaktaydı fakat hem alimlerin çok olması hem de konuya dair hassas olunması sebebiyle düşülen hatalar azınlıktaydı. Fakat alimlerin ve konuya dair hassasiyetin azalmasıyla birlikte artık hatalar doğruları aşar hale geldi.²⁷

1.3. Tashîfât Literatürünün Gelişiminde Bölgesel Etkenler

Bu iki hususa eklenebilecek son husus ise konunun literatür coğrafyası açısından incelenmesidir. Konuya dair eserlere dikkat edildiği zaman bu eserlerin telifinde Arapların çoğunlukta olmadığı Acem şehirlerinin ön plana çıktığı görülmektedir. Bu beldelerin Arapça konusundaki yetkinliklerine dair bir nakil İbnü'l-Cî'âbî'den (ö. 355/966) gelmektedir. Nakle göre Bağdatlı muhaddis İbnü'l-Cî'âbî Ebû Ali el-Hâfız'ın (ö. 349/960) "Neden Dinever'e kadar geldin de Nisâbûr'a gelmedin" sorusuna şöyle cevap vermektedir: "Gelmeye niyet ettim fakat sonrasında [kendi kendime] şöyle dedim: 'Kendilerini anlamadığım ve beni[m de dilimi] anlamayan bir Acem kavmine niçin gideyim?'"²⁸ Bu nakil önemli muhaddislere de ev sahipliği yapmış olan Nisâbûr gibi bir belde özelinde düşünüldüğünde diğer Acem memleketleri için durumun evleviyetle geçerli olduğunu düşündürmektedir. Nitekim hadislere dair tashîfât edebiyatının başat eserlerinden olan *Tashîfâtu'l-muhaddisîn*'in müellifi el-Askerî'nin açıklamaları da bu ihtiyaca işaret etmesi açısından önemlidir. el-Askerî *Tashîfâtu'l-muhaddisîn*'in telif gerekçesinden bahis açarken müstakil olarak hadis talebelerinin ihtiyaçlarına cevap verecek bir eser telifine dair iki şehirden talep geldiğini ifade eder. Bu şehirler Rey ve Isfahan'dır.²⁹ Keza *el-Mu'cem fî müştebehi esâmî'l-muhaddisîn* adlı eserin müellifi Ebu'l-Fadl el-Herevî

²⁶ Hâkim, *Ma'rife*, 589.

²⁷ Ebû Ahmed el-Hasan b. Abdillâh b. Said el-'Askerî, *Şerhu mâ yeka'u filhî et-tashîf ve't-tahrîf*, thk. Abdülaziz Ahmed (Mısır: Şirketu Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1383/1963), 5.

²⁸ Zehebi, *Siyer*, 16/91. (هَمَمْتُ بِهِ ثُمَّ قُلْتُ: أَذْهَبُ إِلَى قَوْمٍ عَجْمٍ لَا أَفْهَمُ عَنْهُمْ وَلَا يَفْهَمُونَ عَنِّي؟)

²⁹ Askerî, *Tashîfâtu'l-Muhaddisîn*, 1/4.

(ö. 405/1014) de eserinin telif gerekçesinden söz ederken Isfahanlı dostlarının taleplerinden söz eder.³⁰ Tashîfâta dair bir diğer eser olan *Islâhu galati'l-muhaddisîn* müellifinin Büst'te yaşayan Hattâbî olması da burada hatırlanmalıdır. Görüleceği üzere tashîfât edebiyatının gelişiminde Acem diyarlarındaki ihtiyaca cevap verilmesinin de kayda değer gerekçelerden olduğu ve bu belde muhaddislerinin tashîfât konusuna dair belirgin bir ihtiyaçlarının olduğu anlaşılmaktadır.

Muhaddislerin ihtiyaç duydukları hususlarda ilgili alanın uzmanlarına başvurmaları da kayda değer bir husustur. Bu durum ilimler arası iletişimi gösterdiği gibi muhaddislerin bir nevi özeleştirici yaparak diğer ilimlerin uzmanlarından istifade ettiği şeklinde değerlendirilebilir.

Muhaddisler eser telifleri ile problemlere bir çözüm aramayı, ihtiyaçlara cevap vermeyi ve bu konuda bir farkındalık kazandırmayı amaçlamışlardır. Nitekim tashîfâta dair eser yazan kimi müelliflerin bu amaçlarına işaret ettikleri görülmektedir. Örneğin *Tehzîbu'l-luga* müellifi Ezherî (ö. 370/980) kendi dönemindeki ilim talebelerinin tashîfâta uğramış kitaplar konusunda yeterince yetkin olmadıklarından bahis açmakta ve eserinin telif gerekçelerinden biri olarak da bu konuda yeterli bilgiye sahip olmayanın aldanmaması amacıyla söz etmektedir.³¹ el-Askerî eserinin telif gerekçelerinden söz ederken konuya dair bilgisi olmayanların hatadan korunmaları amacıyla söz eder.³² Keza Hâkim de tashîfâtlara dair zikrettiği örneklerden sonra bunlardan söz etmekteki amacının hadis talebesini râvi isimlerini öğrenmeye teşvik etmek olduğunu ifade eder.³³

Tashîfât konusuna dair farkındalık sadece müstakil eserlerin telifi ile de olmamıştır. Bunlara ek olarak muhaddislerin birbirlerinin eserlerine dair yazdıkları çalışmalarda da tashîf örneklerine değindikleri görülmektedir. Örneğin

³⁰ Ebu'l-Fadl Ubeydillah b. Abdillâh b. Ahmed el-Herevî, *el-Mu'cem fî müştebehi esâmi'l-muhaddisîn*, thk. Nazar Muhammed el-Fâryâbî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1411/1990), 23.

³¹ Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (B.y.: el-Müessesetü'l-Mısriyye, t.s.), 6-7.

³² Askerî, *Tashîfâtü'l-muhaddisîn*, 1/5.

³³ Hâkim, *Ma'rife*, 449.

İbn Ebî Hâtim'in *Beyânü hatai Muhammed b. İsmâ'ül el-Buhârî fî Târîhîhî*,³⁴ Abdülganî el-Ezdî'nin (ö. 409/1018) Hâkim'in *el-Medhal ila's-sahîh*'indeki hatalara dair eseri³⁵ bu tür örnekleri ihtiva etmeleri açısından zikredilebilir.

Sonuç

Tashîf konusu erken dönemden itibaren muhaddislerin farkındalık oluşturmaya çalıştığı bir alandır. Muhaddislerin gerek eser düzeyinde gerekse de kısmî eleştirileri açısından da önemli bir konu olan tashîfâta dair edebiyatın hadis metinleri ve râvi bilgisi üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Hadis rivayet sisteminde kitap nakillerinin daha önemli bir yer edinmiş olması, râvi profilindeki düşüş ve Acem beldelerinin konuya dair ihtiyacına dair vurgular dikkate alındığında IV./X. asırda tashîfât edebiyatının artışına dair genel bir fikir sahibi olmanın mümkün olduğu ifade edilebilir. IV./X. asırda önemli örneklerini veren edebiyat, hadis ve râvi müktesebatının yanında tabiri caizse bir el kitabı görevi görmekte ve özellikle konuya dair birikim sahibi olmayan hadis râvilerinin hatalarının azalmasını sağlamakta³⁶ ayrıca ilgili literatürün sonraki dönemlere intikalinde de önemli bir görev ifa etmektedir.

Kaynakça

'Askerî, Ebû Ahmed el-Hasan b. Abdillâh b. Said. *Şerhu mâ yeka'u filhî et-tashîf ve't-tahrîf*. thk. Abdülazîz Ahmed. Mısır: Şirketu Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1383/1963.

³⁴ Askerî eserinde İbn Ebî Hâtim'in (ö. 327/938) Buhârî eleştirilerine yer yer değinir ve kendi kanaatini ifade eder (Örneğin bk. *Tashîfâtü'l-muhaddisîn*, 1/116-118; 2/628-629, 1158).

³⁵ Eserin tashîfât konularına dair eleştirileri muhtevi olduğu ifade edilmektedir (Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Medhal ila's-sahîh*, thk. Rebî' b. el-Hâdî 'Umeyr el-Medhalî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1404/1984), 45-46 (Muhakkikin girişi).

³⁶ Örneğin Askerî eserinde hadis metinleri ve râvi isimleri konusunda ashâbu'l-hadis'in ihtiyaç duyduğu örnekleri derlediğini ifade etmekte (*Tashîfâtü'l-muhaddisîn*, 1/4-5) sıklıkla düşülen tashîflere dair örneklere yer verdiğini yer yer vurgulamaktadır (1/168, 191, 220, 230, 234, 314, 384; 2/524, 532, 585, 843, 905, 1063, 1095-1096, 1160, 1163). Benzer vurgular için bk. Hattâbî, *Islâhu galati'l-muhaddisîn*, 23, 24, 25, 28, 29, 41, 46, 53. Hatîb el-Bağdâdî de *el-Muttefik ve'l-mufterik* adlı eserinin telif gerekçesi olarak bu hususta hıfz ve fehmi ile bilinen kişiler de dahil olmak üzere pek çok kişinin hatalara düşer olmasından söz etmektedir (105).

- 'Askerî, Ebû Ahmed el-Hasan b. Abdillâh b. Said. *Tashîfâtü'l-muhaddisîn*. thk. Mahmud Ahmed Mîra. Kâhire: el-Matbaatu'l-Arabiyyetu'l-Hadîse, 1. Basım, 1402/1982.
- Brown, Jonathan. *The Canonization of al-Bukhârî and Muslim: The Formation and Function of the Sunnî Ḥadîth Canon*. Leiden-Boston: Brill, 2007.
- Cemâl, Ustîrî. *et-Tashîf ve eseruhû fi'l-hadîs ve'l-fıkh ve cuhûdu'l-muhaddisîn fi mukâfeketihî*. B.y.: Dâru Taybe, ts.
- Çakın, Kamil. "Buhârî'nin Otoritesini Kazanma Süreci". *İslâmî Araştırmalar* 10/1-2-3-4 (Hadis-Sünnet Özel Sayısı 1997), 100-109.
- Dayhan, Ahmet Tahir. *Hadislerde Tashîf ve Tahrîf*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Doğanay, Süleyman. *Hadis Rivayetinde Râvî Tasarrufları ve Doğurduğu Problemler*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, Şubat 2009.
- Ebu'l-Fadl el-Herevî, Ubeydullah b. Abdillâh b. Ahmed. *el-Mu'cem fi müştebehi esâmi'l-muhaddisîn*. thk. Nazar Muhammed el-Fâryâbî. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 1411/1990.
- Ebü'l-Arab, Muhammed b. Ahmed b. Temîm et-Temîmî. *Tabakâtü 'ulemâi İfrikiyye*. B.y.: Dârül'l-Kitâbi'l-Lübnânî, t.s.
- Erdoğan, Tunahan. "Hadiste İctihad Kapısı Kapanmış Mıdır?". *V. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi - Bildiriler Kitabı III (İlahiyat - Sanat)*. ed. Ümit Güneş, Eyüp Sami Yavaş. 3/37-55. İstanbul: İlem-Süleyman Demirel Üniversitesi, 2016.
- Eren, Mehmet. *Hadis İlminde Rical Bilgisi ve Kaynakları* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2012.
- Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-Luga*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. B.y.: el-Müessesetü'l-Mısriyye, t.s.
- Güler, Zekeriya. *İlk Yedi Asırda Hadis İlimleri Literatürü*. Konya: Adal Ofset, 2002.

- Hâkim en-Nisâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *el-Medhal ila's-sahîh*. thk. Rebî' b. el-Hâdî 'Umeyr el-Medhalî. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1404/1984.
- Hâkim en-Nisâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *Ma'rifetu 'Ulûmi'l-hadîs ve kemmiyyeti ecnâsîhî*. thk. Ahmed b. Fâris es-Selûm. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 1424/2003.
- Hâmidî, Muhammed Sadık. "Hadis İlminde *Tashîf*, *Zabt* ve İlgili Eserler Üzerine". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 4/2 (Aralık 2006), 163-175.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit. *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvi ve adâbi's-sâmi'*. thk. Mahmud et-Tahhân. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1403/1983.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit. *Kitâbu'l-Muttefik ve'l-mufterik*. thk. Muhammed Sadık Aydın el-Hâmidî. Dımaşk-Beyrût: Dâru'l-Kâdirî, 1. Basım, 1417/1997.
- Hattâbî. Ebû Süleyman Hamd (Ahmed) b. Muhammed el-Büstî. *Islâhu galati'l-muhaddisîn*. thk. Hâtim Salih ed-Dâmin. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım. 1405/1985.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullâh el-Cürcânî. *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl*. thk. Mâzin es-Sirsâvî. B.y.: Mektebetü'r-Rüşd, ts.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Kitâbü'l-mecruhîn mine'l-muhaddisîn*. thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefi. Riyad: Darü's-Sümeiy'î, 1. Basım, 1420/2000.
- İşler, Emrullah. "Tashîf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/128-129. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Karagözoğlu, Mustafa Macit. *Zayıf Râviler: Duafâ Literatürü ve Zayıf Rivayetler*. İstanbul: İFAV, 1. Basım, 2014.
- Özaşar, Mehmet Emin. *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihî Arka Planı: Mihne Olayı ve Haşeviye Olgusu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, Ağustos 1999.

- Paksoy, Kadir. "Hadiste Tashîf -Lafız ve Anlam Hataları-". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/4 (2004), 97-116.
- Râmehürmüzî, Ebû Muhammed el-Hasan b. Abdirrahman. *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*. thk. Ebû Hemmâm Muhammed b. Ali es-Sûma'î el-Beydânî. Medine: en-Nâşiru'l-Mutemeyyiz, 1. Basım, 1438/2017.
- Yağcı, Hızır. "Lahn Meselesinin Hadisçilere Göre Değerlendirilmesi". *Der-giabant* 10/1 (Mayıs 2022), 193-211.
- Yeşil, Ümmügülsüm. "Tashîf ve Tahrîf Üzerine Bazı Mülâhazalar". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 18/1 (Temmuz 2020), 147-156.
- Yücel, Ahmet. "Bir Hadis Terimi Olarak Sahafî ve Hadis Tarihi Açısından Önemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11-12 (1993-1994), 197-203.
- Zahra, Azizah Fakhria. *Tashîf ve Musahhaf Hadisler: Sahîh-i Buhâri ve Sahîh-i Müslim Özelinde*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Mîzânü'l-i'tidâl fî-nakdi'r-ricâl (Irâkî'nin Zeylû Mîzâni'l-İ'tidâl'i ile birlikte)*. thk. Ali Muhammed Mu'avviz-Adil Ahmed Abdulmevcûd. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1995/1416.
- Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2022, c. 8, s. 1: 461-487

Marife Gelen Müsnedün İleyh ve Müsnedin Semantik Boyutu (Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî'nin Miftâhu'l-'ulûm Adlı Eseri Bağlamında)
Semantic Analysis of Marifa Musnadun Ilayh and Musnad (In the Context
of Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî's Miftâhu'l-'ulûm)

Tahsin YURTTAŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Arap Dili ve Belâgatı A.B.D.

Assist. Prof., Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Arabic Language and Rhetoric
yurttastahsin@gmail.com

ORCID: 0000-0001-9590-0770

DOI: 10.47424/tasavvur.1096159

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 30 Mart / March 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 16 Mayıs / May 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Yurttaş, Tahsin. "Marife Gelen Müsnedün İleyh ve Müsnedin Semantik Boyutu (Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî'nin Miftâhu'l-'ulûm Adlı Eseri Bağlamında)". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8 / 1 (Haziran 2022): 461-487.
<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1096159>

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | [mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr)

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Arapçada cümle telifi *isnad* olgusu ile açıklanır. İsnad, cümlenin temel öğelerini birbirine bağlayan, lafzen görünmeyen bir bağdır. İsnadın tarafları olan müsnedün ileyh ve müsned, bir cümlenin asgari iki temel rüknüdür. İlki, hakkında yargıda bulunulan, ikincisi ise yargının kendisidir. Bir cümlenin temel öğeleri olan mübtedâ ya da fail, müsnedün ileyhe; haber ya da fiil ise müsnede karşılık gelmektedir. Cümlede bu öğelerin -nekreye nispetle- marife olarak gelmesi cümlenin anlamını değiştirmektedir. Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî (ö. 626/1229), çeşitli şekillerde marife olarak gelen müsnedün ileyh'in tahsis, cins, tekit, ahd gibi vurgulu anlamlar kattığını ve cümlenin anlamsal yorumunu etkilediğini ifade eder. Sekkâkî'de marife gelen sözdizimsel yapı, bağlamsal durumu açıklarken, bağlam da sözdizimsel yapıyı belirleyebilmektedir. Dolayısıyla sözdizimsel yapı ile bağlam durumunun etkileşimi, birlikte cümlenin anlamını tayin etmektedir; fakat bağlamsal durum, anlamı belirlemede daha etkilidir. Müsned ve/veya müsnedün ileyh'in, *zamir*, *alem*, *ism-i mevsûl*, *ism-i işâret*, *harf-i tarif* veya *izâfetle* gelmesi semantik açıdan cümlenin anlamını belirler. Müsnedün ileyh'in -istisnai olarak- nekre geldiği durumlarda marife halindeki çoğu anlam görülmez. Sonuç olarak isnadın bir ve/veya iki tarafının marife bir isim olarak gelmesi, cümlenin anlamsal yorumunu değiştirir ve bu türde bir isnad, muhtelif belâğî nükteler için kurulur.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Müsned, Müsnedün ileyh, Marife, Sözdizim, Bağlam, Anlam.

Abstract

Sentence formation in Arabic is explained by the phenomenon of *isnad*. *Isnad* is an invisible link that connects the main elements of the sentence. *Musnad ilayh* and *musnad*, which are the parties to the *isnad*, are two minimum basic elements of a sentence. The first is the one about whom the judgment is made, and the second is the judgment itself. The basic elements of a sentence, *mubtadâ* or *fâil*, correspond to *musnad ilayh*, *khâber* or *fiil* correspond to *musnad*. The fact that these elements appear as *marifa* in the sentence -and not *nakra*- changes the meaning of the sentence. Abû Ya'kûb al-Sakkâkî (d. 626/1229) states that the *musnadun ilayh*, which comes as *marifa* in various forms, adds emphatic meanings such as *takhsîs*, *cins*, *ta'nîd*, and *ahd* and

affects the semantic interpretation of the sentence. In Sekkākī, while the syntactic structure explains the contextual situation, the context can also determine the syntactic structure. Therefore, the interaction of syntactic structure and context situation together determines the meaning of the sentence; but contextual situation is more effective in determining meaning. The fact that musnad and/or musnadun ilayh comes with *damīr*, *a'alam*, *ism-i mawṣūl*, *ism-i ishārah*, *harf-i ta'rīf* or *iḍāfa* determines the meaning of the sentence in terms of semantics. In cases where *musnadun ilayh* exceptionally comes as *nakrah*, most of the meanings in form of *marifa* are not seen. As a result, the fact that one and/or both sides of the *isnad* is a *marifa* noun changes the semantic interpretation of the sentence and this type of *isnad* is established for various rhetorical epigrams.

Key Words: Arabic Language and Rhetoric, Musnadun Ilayh, Musnad, Marifa, Syntax, Context, Meaning.

Giriş

Arap dilinde cümle kuruluşu isnad olgusuyla ifade edilmektedir. İsnad, cümlelerin temel öğelerini birbirine bağlar ve cümlelerin anlamlılık (fâide) şartı bu bağın kurulmasını gerektirir. Nitekim isnad, bir anlam yüklemek ya da anlam nispet etmek demektir ve sözdizimde müsned-müsnedün ileyh arasındaki bağı ifade eder. Bu ikisi cümlelerin kurulması için temel rükündür. Arapçada bir söz (kelam), sadece bir parçadan oluşamaz. Diğer bir deyişle bir şeye söz denilmesi için mutlaka müsned (yüklem) ve müsnedün ileyhe (özne) ihtiyaç duyulur. Bir yüklemi bir özneye isnad etme gerçekleşince de söz oluşur.¹

Arapça cümle terkipleri, esasında müsned ve müsnedün ileyh'in durumlarını ifade eder. Bu durumlar takdim-tehir, takyid-ıtlak, hazf-zikr, marife-

¹ Ebû Bekr Abdulkâhir b. Abdurrahman b. Muhammed Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz fi 'ilmi'l-me'ânî*, thk. Abdulhamid Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422), 10-11, 128, 250; Ebû'l-Bekâ Muvaffakuddîn İbn Ya'îş, *Şerhu'l-mufaşşal li'z-Zemaşerî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001), 1/201; Muhammed b. Bedruddîn Ebîbekr b. Ömer Demâmîni, *Ta'lîku'l-ferâid 'alâ teshîli'l-fevâid*, thk. Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed el-Müfdî, 1403/1983, 1/79; Ahmed b. Ömer b. Musâ'id Hâzimî, *Fethu rabbi'l-beriyeye fi şerhi nazmi'l-âcurrûmiyye* (Mekke: Mektebetü'l-Esedî, 1431/2010), 38; Mustafa Galâyîni, *Câmi'u'd-dürûsi'l-'arabiyye* (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1414/1993), 13; Recep Şentürk, "İsnad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/153-154.

nekre gibi sözdizimsel konuları kapsar.² Müsned ve müsnedün ileyhin marife veya nekre gelmesi arasında semantik ve sözdizimsel açıdan farklılık vardır. Cümleye marife öge katıldığında sözdizim değiştiği için cümlelerin anlamsal yorumu da değişecektir. Nitekim müsned, - المسند (معرف) + المسند اليه (معرف) şeklindeki sözdiziminde olduğu gibi- marife geldiğinde nekre gelmesine nispetle yeni bir hüküm bildirmekte ve bu da cümleye ilave anlam katmaktadır. Müsned, isim cümlesinde nekre geldiğinde ise sözdizim, + المسند اليه (معرف) مسند şeklinde olur. Bu standart bir yapıdır ve ihbârî hükmü ifade eder.³

Müsnedün ileyih, zamir, özel isim, ism-i mevsûl, ism-i işâret, harf-i tarîf ve izâfetli olarak gelebilir. Müsnedün ileyih marife olan bu kelimelerle ve المسند المسند اليه (معرف) + المسند (معرف) veya المسند اليه (معرف) + مسند şeklinde sözdiziminde geldiğinde yine cümleye tahsis, tekit, tâzim, tahkir, teberrük, telezzüz, tehassür gibi farklı bağlamsal ve sözdizimsel anlamlar katabilmektedir.⁴

Müsned ya da müsnedün ileyhin sözdizimde marife olarak gelmesi durumunda cümlelerin anlamsal yorumu genellikle konuşan-muhatap arasındaki niyet, kast edilen anlam ve muktezâ-i hâle bağlıdır. Özellikle bir iletişim ortamında muhatabın durumunun inkâr eden ya da nötr (hâli'z-zihin) olması durumunda isnad taraflarından birinin ya da diğerinin marife getirilmesi gerekebilir.⁵ Müsned ve müsnedün ileyih marife geldiğinde cins, istiğrak ya da

² İsa Güceyüz, *Temel Belâgat Terimlerinin Teşekkülü: Fesâhat, Belâgat, Meânî, Beyân ve Bedî* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 215.

³ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemahşeri, *el-Mufaşşal fî şan'ati'l-i'râb*, thk. Ali Ebû Mülhim (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1993), 362; Muhammed b. Yusuf b. Ahmed Muhibbuddîn Halebî, *Temhîdu'l-kavâ'id bi-şerhi teshîli'l-fevâ'id*, thk. Ali Muhammed Fâhir (Kahire: Dâru's-Selâm, 1428/2007), 2/643.

⁴ Ebû Yakûb Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, çev. Zekeriye Çelik (İstanbul: Litera Yay., 2017), 91-109; Abdurrahman Hasen Habenneke Meydânî, *el-Belâgatü'l-'arabiyye* (Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1416/1996), 1/163; Hâzîmî, *Fethu rabbi'l-beriyeye*, 334.

⁵ Ebû'l-Meâlî Celâlüddîn Kazvîni, *el-İzâh fî 'ulûmi'l-belâga* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 1/51; Hâmid Avnî, *el-Minhâcü'l-vâdih li'l-belâga* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.), 1/29-31; İbrahim b. Muhammed İbn Arâbsâh, *el-Aşvel: Şerhu telhîsi miftâhi'l-'ulûm*,

ahd gibi durumlar karşımıza çıkar.⁶ Bu durumlar hükmün kapsamını ifade eder.

Sekkâkî, sözdizimsel anlamın temelde muktezâ-i hâle ve makâma bağlı olduğunu ifade etmekle Abdülkâhir el-Cürçânî'den (ö. 471/1078) ayrılır. Cürçânî'ye göre cümlenin anlamsal yorumu telaffuz öncesi zihinde kurulan sözdizime bağlıdır. Ona göre sözdizim her ne zaman değişirse anlam da değişir.⁷ Fakat Sekkâkî'ye göre genellikle bağlamsal anlam sözdizimsel anlamı belirler. Müsned ve/veya müsnedün ileyhin marife gelmesi konusu da Sekkâkî tarafından bu bağlamda değerlendirilir. O, bağlamsal anlamı ifade hususunda *makâm*, *muktezâ-i*, *hâl* gibi kavramları kullanmaktadır. Bu araştırmada, müsned ve müsnedün ileyhin marife gelmesiyle ilgili örneklerde Sekkâkî'nin bağlamsal anlamı öncelendiği vurgulanacaktır. Sekkâkî, belâgat tarihinde sonraki dönemi metodoloji ve terminoloji bakımından derinden etkilediği için *Miftâhu'l-'ulûm* şarihleri de bu sözdizim kalıplarında bağlamsal anlama vurgu yapmışlardır. Dolayısıyla Sekkâkî'nin verdiği örnekler hususunda sonraki dönem alimlerinin benzer görüşlerine de değinilmiştir.

1. Müsnedün İleyhin Marife Geliş Şekilleri ve Cümlenin Anlamına Etkisi

Meânî ilminde müsnedün ileyh, kendisine bir anlam yüklenen isimdir. Müsnedün ileyhe bazı belâgat eserlerinde mahkûmun aleyh (hakkında hüküm verilen) veya muhbarun anı (kendisinden bahsedilen, haber verilen) de denilmektedir.⁸ Bu ismin nekre gelmesi durumunda anlam belirsizleşir, hükümle ilgili ihtimaller çoğalır ve bu durum, müsnedün ileyhin iletişimde az önemsenen bir öge olduğunu gösterir. Müsnedün ileyhin nekre gelmesi istisnai bir durumdur. Fakat cümlede mübtedâ ya da fail olarak gelen müsnedün ileyh marife olduğunda onunla kast edilen hüküm makbul olur ve cümlenin anlamsal sınırı belirginleşir. Müsnedün ileyh isim cümlesinde genellikle mari-

thk. Abdulhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, ts.), 1/235-243; Abdülazîz Atîk, *İlmü'l-meânî* (Beyrut: Dâru Nahda, 1430), 63.

⁶ Menâhicü Câmî'atî'l-Medîneti'l-Alemiyye, *el-Belâga: Meâ'nî* (Medine: Câmî'atü'l-Medîneti'l-'Alemiyye, ts.), 207.

⁷ Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz*, 174, 251, 273.

⁸ Kazvîni, *el-Îzâh*, 2/114; Meydânî, *el-Belâgatü'l-'arabiyye*, 1/155.

fe olduğu için nekre olan müsnele takdim edilir.⁹ “Çünkü marife nekreden daha geneldir.”¹⁰

Bir isnad telifinde müsnedün ileyhın marife yapılmasının temel sebebi, kast edilen hükmün gerçekleşme durumunu güçlendirmek, zihne yerleşmesini sağlamak ve muhatapı hükmü kabule ikna etmektir. Bu, meânî ilminde *tekit*, *takrir*, *tekavvî* ve *tahsis* olarak ifade edilir.¹¹

Müsnedün ileyhın durumu bilinmek istendiğinde mutlaka marifelik durumu da (hangi çeşit marife olduğu) bilinmelidir. Müsnedün ileyh isim cümlesinde mübtedâ, fiil cümlesinde ise fail olarak karşımıza çıkar. Müsnedün ileyh hükmün kendisi hakkında verildiği ögedir.¹² Örneğin, مُحَمَّدٌ /Muhammed çalışkandır denildiğinde çalışkandır hükmü Muhammed'e isnat edilir. Muhammed lafzı burada özel isim olan mübtedâdır. يَجْتَهِدُ /Muhammed çalışıyor denildiğinde ise fiil yine fail olan Muhammed'e isnad edilir ve Muhammed müsnedün ileyhtir. Her iki örnekte de müsnedün ileyh özel isim olduğu için marife olarak gelmiştir. Müsnedün ileyhte aslanan onun marife gelmesidir. Çünkü meçhul veya nekre hüküm tam bir mana ifade etmez ve bu durum cümlenin anlamını belirsizleştirir.¹³

Müsnedün ileyhın marife gelmesi bir tür zorunluluk değil bağlamın gerekliliğidir. Diğer bir deyişle eğer bağlam, hakkında hüküm verilenin belirli bilinen, mezkûr ve maruf bir kişi/şey olmasını gerektiriyorsa müsnedün ileyh

⁹ Sekkâkî, *Miftâh*, 91-92; Kazvîni, *el-Îzâh*, 2/129; Şentürk, “İsnad” 23/153-154.

¹⁰ Ebû Hâmid Bahâeddîn Sübkî, ‘Ârûsu'l-efrâh fî şerhi telhîsi'l-miftâh, thk. Abdulhamîd Hindâvî (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1423), 1/164.

¹¹ Sekkâkî, *Miftâh*, 91-92.

¹² ‘Abdüh Râcihî, *et-Taḥbîku'n-naḥvî* (Mektebetü'l-Me'ârif, 1420/1999), 86.

¹³ Muhammed Ahmed Kâsım - Muhyiddin Dîb, *‘Ulûmü'l-belâğa: el-Bedî', el-beyân ve'l-me'ânî* (Beyrut: el-Müessesetü'l-Hâdîse, 2003), 312; Menâhicü Câmi'ati'l-Medîneti'l-Alemiyye, *el-Belâğa*, 175; Sa'düddin Mes'ûd b. Fahriddin Ömer Teftâzânî, *Muhtaşarü'l-me'ânî* (Dârü'l-Fikr, 1411/1991), 91.

de marife getirilir.¹⁴ Marife getirilmesi herhangi bir şekilde olabilir. Ayrıca bu durumda konuşanın muhataba anlamı tam bir şekilde ifade etmeyi kast ettiği düşünülür. Aksi halde, konuşan böyle bir şeyi kast etmezse ya da bağlam, sözdizimsel tayini gerektirmese bu durumda müsnedün ileyh nekre getirilebilir. Burada müsnedün ileyhın marife getirilip getirilmeyeceği makâma bağlıdır.¹⁵

Sekkâkî konuya giriş babında iki örnek verir: *شَيْءٌ مَا مَوْجُودٌ* / Herhangi bir şey vardır. Bu cümlede müsnedün ileyh (شَيْءٌ) nekre olduğu için haber verdiği hüküm belirsizdir. Ayrıca bilgi verme açısından muhatabın dikkatini az çekmektedir. Fakat, *فُلَانٌ بَنُ فُلَانٍ حَافِظٌ لِلتَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ* / Filanca oğlu falanca Tevrat ve İncil'in hafızıdır denildiğinde ise burada müsnedün ileyh (فُلَانٌ) marifelik kazanmış ve bu sebeple haber verdiği bilgi muhatap tarafından daha net anlaşılmıştır.¹⁶

Marife gelmesi müsnedün ileyhın tahsis yollarından sadece biridir. Müsnedün ileyhın marife geldiği durumlar şunlardır: Zamir, özel isim (alem), ismi mevsûl, ismi işâret olması, harf-i tarifile gelmesi ve izâfetle marife kılınmasıdır. Müsnedün ileyhın bu geliş şekillerine göre cümlenin anlamsal yorumu değişir. Bu anlamlar da Sekkâkî'ye göre genellikle bağlam tarafından belirlenir. O, konuşan-dinleyen arasındaki diyalojik ortamın gerekliliklerini (bağlam) müsnedün ileyhın marife kılınması için ön koşul olarak sunar.¹⁷

Müsnedün ileyhın marife olmasını gerektiren bağlamsal durumlar şunlardır:

¹⁴ Sekkâkî, *Miftâh*, 91-110; Ebû'l-Feth Abbâsî, *Meâ'hidi't-tenşîş alâ şevâhidi't-telhîs*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 1/107-121.

¹⁵ Sekkâkî, *Miftâh*, 91-103; Kazvînî, *el-Îzâh*, 2/9-21; Ahmed b. İbrâhîm b. Mustafâ es-Seyyid Hâşimî, *Cevâhirü'l-belâğa fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'* (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1999), 108-118.

¹⁶ Sekkâkî, *Miftâh*, 92.

¹⁷ Sekkâkî, *Miftâh*, 91-110.

Şayet cümle telifindeki gaye muhataba belirli ve dikkat çekecek bir bilgi vermek ise müsnedün ileyh marife getirilir. Müsnedün ileyhin marife yapılmasının sebebi muhataba bilmediği bir şeyi haber vermektir (fâide-i haber). Konuşmacının, bildiğini göstermek için muhataba bir hüküm veya bilgi aktarmasıdır. (lâzım-ı fâide). Her iki durumda da haber, belirli bir isimle (marife müsnedün ileyh) sınırlandırılmıştır. Hükümün gerçekleşme ihtimali çok zayıfsa müsnedün ileyhi marife yapmanın gerekçesi güçlü olur. Tam tersi olarak bir isnad telifinde hükümün gerçekleşme oranı güçlüyse müsnedün ileyhi marife yapma sebebi de o kadar zayıf olur. Hükümün tahakkuk etme ihtimalinin az oluşu müsnedün ileyhin tahsis edilme gerekçesini oluşturur.¹⁸

1.1. Müsnedün İleyhin Zamir Olması

Arapçada zamir, ismin yerini tutan, tekrarına ihtiyaç bırakmayan üçüncü şahıs, ikinci şahıs ve birinci şahıs gösteren kelimelerdir.¹⁹ Bütün zamirler marifedir ve cümledeki işlevleri ve irab durumlarına göre munfasıl ve merfu mübtedâ olarak gelebilirler.²⁰

Zamirler marife olduğu için sözdizimde müsnedün ileyh olarak geldiğinde muhatap, kast edilenin belirli ve malum kişi olduğunu anlar. Müsnedün ileyh şu durumlarda munfasıl zamir olarak getirilebilir:

-Bağlam hikâye makâmı olduğunda ya da kişi kendisinden bahsediyorsa: Örneğin, Ebû Temmâm bir beytinde şöyle söyler:

أَنَا الَّذِي يَجِدُونِي فِي صُدُورِهِمْ لَا أُرْتَقِي صَدْرًا عَنْهَا وَلَا أَرُدُّ

Boğazlarında düğümlezip de ne çıkan ne de aşağı inen bir lokmayım ben!²¹

Yine Amr b. Külsüm'ün şu beytinde olduğu gibi:

¹⁸ Sekkâkî, *Miftâh*, 91-92.

¹⁹ M. Mücahit Asutay, *Kavram Atlası: Arapça I* (Ankara: Gazi Kitapevi, 2020), 80.

²⁰ Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh İbn Mâlik, *Şerhu't-teshîl*, thk. Muhammed Bedevî el-Mahtûn - Abdurrahman es-Seyyid (b.y.: Hicr lî't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1410/1990), 3/392; Halebî, *Temhîdu'l-kavâ'id*, 1/447.

²¹ Sekkâkî, *Miftâh*, 93; Ebû Alî Ahmed b. Muhammed el-Merzûkî, *Şerhu Dîvânî'l-hamâse*, thk. Garîd eş-Şeyh (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1424/2003), 294.

نَحْنُ التَّارِكُونَ لِمَا سَخِطْنَا وَنَحْنُ الْآخِذُونَ لِمَا رَضِينَا

*Sevmediğimiz şeyleri terk edenleriz biz! Ve de sevdiğimiz şeyleri de elde edenleriz biz!*²²

Bu şiirlerde müsnedün ileyh, munfasıl zamir ve mübtedâ olarak gelmiştir. İlkinde lokmanın boğazında düğümlendiği kişi, şüpheye yer bırakmayacak şekilde *ben* zamiriyle tahsis edilmiştir. Konuşanın kastı kendisinden bahsetmektir. İkincisinde ise müsnedün ileyh olan نَحْنُ zamiriyle ‘elde eden ve terk edenin biz olduğu’ vurgulanmıştır. Her iki örnekte de bağlam, hikâye makâmı olduğu için mübtedâ munfasıl zamir olarak gelmiştir. Örneklerin hikâye bağlamında olması, bir olaylar dizgesi içinde belirli bir durumu betimlemesinden ötürüdür. Her iki örnekte de bağlamsal durum sözdizimsel yapıyı ve cümlenin anlamını belirlemiştir.

-Bağlam hitap makâmını gerektirdiğinde: Şu beyitte olduğu gibi:

يَا ابْنَ الْأَكَارِمِ مِنْ عَدَنَانَ قَدْ عَلِمُوا وَتَالِدَ الْمَجْدِ بَيْنَ الْعَمِّ وَالْحَالِ

أَنْتَ الَّذِي تُنَزِّلُ الْأَيَّامَ مِنْزِلَهَا ... وَتَنْقُلُ الدَّهْرَ مِنْ حَالٍ إِلَى حَالٍ

Ey onların bildiği Adnanlı şereflilerin oğlu! Ve ey hem amca ve dayı arasında eskiden beri şeref sahibi olan!

*Sen günleri menziline vardırان (düzeni muhafaza eden) ve de zamanı evirip çevirensin!*²³

Burada muhataplara yönelik hitap üslûbu kullanıldığı için ikinci beyitte müsnedün ileyh أَنْتَ/sen zamiriyle gelmiştir. Zamirin gelmesi, cümleye belirlilik anlamı katmış, anlamı netleştirmiş ve muhatabın zihninde ‘şeref sahibinin kim olduğuna’ dair istifhâmı izâle etmiştir.

-Müsnedün ileyh daha önceden mezkûr ve malum olup ona işaret etmek istendiğinde marife gelebilir:

²² Sekkâki, *Miftâh*, 93.

²³ Sekkâki, *Miftâh*, 94; Ebû Hilâl Askerî, *Divânü'l-me'ânî* (Beyrut: Dâr-u'l-Cil, ts.), 1/28.

مِنَ الْبَيْضِ الْوُجُوهِ نَبِيِّ سِنَانٍ ... لَوْ أَنَّكَ تَسْتَضِيءُ بِهِمْ أَضَاءُوا
هُمُ حَلُّوا مِنَ الشَّرْفِ الْمَعْلَى ... وَمِنْ كَرَمِ الْعَشِيرَةِ حَيْثُ شَاؤُوا

Benî Sinân'ın yüzleri parlaktır. Eğer onların aydınlatmasını istersen seni aydınlatırlar.

Onlar yüce bir şerefe ulaşmış ve istedikleri kabile şerefini edinmişlerdir.²⁴

İlk beyitte kişiler açık isimle (Benî Sinân) önceden zikredilmiş ve muhatab için artık Benî Sinan adı malum olmuştur. Daha sonra ise dinleyici tarafından zaten bilinen Benî Sinân'a işaret edilmek için *هم* zamiri müsnedün ileyh olarak getirilmiştir. Muhatabın zihninde malum ve önceden mezkûr olan müsnedün ileyhın daha sonra munfasıl gâib zamiriyle ifade edilmesi aslında işaret edilen kişilerin belli ve bilinen kimseler olduklarını göstermek içindir. Bu, malumun ilamıdır ve belâğî bir nükte olarak tekit anlamını da ifade eder.

Yukarıdaki örneklerde müsnedün ileyhın munfasıl zamir yani marife olarak gelmesinin bağlamsal gerekçeleri farklılaşsa da anlamsal düzeyde zamirin cümleye *belirlilik* niteliği kattığı görülmektedir. Dolayısıyla muhatabın zihninde, hükmün kendisinde gerçekleştiği kişinin ilgili zamir (*أنا - نحن - أنت - هم*) olduğu hususunda bir şüphe oluşmaz. Ayrıca iletişimde kast edilen anlam (hakkında yargıda bulunulananın kim/ne olduğu ve hüküm vs.) tam olarak ifade edilmiş olur. Bunu sağlayan şey, müsnedün ileyhın zikredilip takdim edilmesi olduğu kadar aynı zamanda marife (zamir) olarak gelmesidir. Sekkâkî bu anlamsal durumların bağlamdan kaynaklandığını açık bir şekilde ifade etmektedir.

1.2. Müsnedün İleyhin Özel İsim (Alem) Olması

Alem, mutlak manada ve hususi olarak isimlendirilen şeyi belirleyen özel isimdir.²⁵ Müsnedün ileyh farklı bağlamsal durumlara binâen bazen özel isim olarak getirilebilir:

²⁴ Sekkâkî, *Miftâh*, 95.

-Konuşan eğer, bir kişinin kendisinin (aynen) muhatabın zihninde bilinin olmasını istediğinde müsnedün ileyhi özel isim olarak getirerek cümleye başlaması gerekir. Burada makâm, ilk defa kendi zâtı ve ona has ismiyle muhataba söylemeyi gerektirmiştir.²⁶

Örneğin, زَيْدٌ صَدِيقٌ لَكَ / *Zeyd senin arkadaşındır* cümlesinde Zeyd özel isim olarak gelmiş müsnedün ileyhtir. Özel isim olduğu için marife kabul edilir.²⁷ Eğer burada bilinmediği halde müsnedün ileyh gâib zamiriyle gelecek olsaydı bu kadar vurgulu bir anlam açığa çıkmazdı.

Diğer marife isimlerde olduğu gibi hangi durumlarda müsnedün ileyhin özel isim olarak getirilebileceğini belirleyen ölçüt bağlamdır. Eğer bağlam, medih veya zemmin konusu yapılan kişinin lakabıyla çağırılmasını gerektiriyorsa müsnedün ileyh yine özel isim olarak getirilebilir. Aynı durum, kişinin adını anmaktan haz duymak (telezzüz) ya da bereket ummak (teberrük) söz konusu olduğunda veya makâm kinaye olduğunda da geçerlidir.²⁸ Sekkâkî bağlam nedeniyle müsnedün ileyhin özel isim olarak getirilmesi gereken söz-dizimlerin çok olduğunu belirttiği için bu son durumların örnekleri ayrıca burada verilmemiştir.

1.3. Müsnedün İleyhin İsm-i Mevsûl Olması

İsm-i mevsûl, anlamı kendisinden sonra gelen ve sıla cümlesi adı verilen bir cümle ile açıklanan marife isimdir.²⁹ Bu isimler genellikle kendisinden önce gelen isimleri açıklamak veya nitelemek için kullanılsa da makâmın gerektirdiği durumlara göre cümle başlarında mübtedâ olarak gelmeleri de mümkündür.³⁰

²⁵ Ali b. Muhammed Nureddin Üşmûnî, *Şerhu'l-üşmûnî 'alâ elfiyeti İbn Mâlik* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 1/109.

²⁶ Sekkâkî, *Miftâh*, 96.

²⁷ Sekkâkî, *Miftâh*, 97.

²⁸ Sekkâkî, *Miftâh*, 97; Abdülmüteâl Saîdî, *Buğyetü'l-îdâh li telhîsi'l-miftâh fi 'ulûmi'l-belâğa* (2005: Mektebetü'l-Âdâb, ts.), 84; Menâhicü Câmî'ati'l-Medîneti'l-Alemiyye, *el-Belâğa*, 184.

²⁹ Asutay, *Kavram Atlası: Arapça I*, 18.

³⁰ Halebî, *Temhîdu'l-kavâ'id*, 8/4093; Meydânî, *el-Belâğatü'l-'arabiyye*, 163.

Sıla cümlesi, kast edilen kimseyi ya da şeyi belirli kıldığı gibi ism-i mevsûlü de marife kılan terkiptir. Sıla cümlesi sayesinde ism-i mevsûle kimin kast edildiğinin belli olduğu durumlarda veya muhatabın zihninde bilindir kılındığında ism-i mevsûl müsnedün ileyh olarak getirilebilir.³¹ Bu durumda ism-i mevsûl, karşımıza mübtedâ ya da fail olarak çıkar. Bazı bağlamsal durumlardan ötürü ism-i mevsûl müsnedün ileyh olarak gelir:

-Bahsedilen kişinin sadece tek bir özelliği biliniyorsa. Örneğin, *الَّذِينَ فِي بِلَادِ الشَّرْقِ لَا أَعْرِفُهُمْ* /Doğu ülkelerinde olanları tanımıyorum!³² denildiğinde kast edilen kişilerin sadece doğu ülkelerinden oldukları bilinmekte, başka bir nitelikleri bilinmemektedir. Hüküm de konuşanın onları tanımadığı yönündedir. Bu sebeple ism-i mevsûl, müsnedün ileyh (mübtedâ) olarak getirilmiştir.³³

-Müsnedün ileyhın adından bahsetmek uygun değilse ya da bir meseleyi pekiştirmede kullanılmak isteniyorsa ism-i mevsûl getirilebilir. "Bir ismi açıkça zikretmeme hususu, her ne kadar cümleyi uzatan bir durum olsa da çokça başvurulan bir belâgat üslûbudur."³⁴ " *وَرَأَوْدُنُّهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ* /Evinde bulunduğu kadın (gönlünü ona kaptırıp) ondan arzuladığı şeyi elde etmek istedi."³⁵ Burada teşebbüs ettiği işin çirkin olması nedeniyle kralın karısının adından açıkça bahsedilmemiş olabilir. Ya da Hz. Yusuf'un namuslu ve iffetli oluşu vurgulanmak için (pekiştirme) de müsnedün ileyh ism-i mevsûl getirilmiştir.³⁶

-İsm-i mevsûl sonra gelecek habere imada bulunmak için müsnedün ileyh olarak gelebilir. Burada muhatabın dikkatini çekmek, onu meraklandır-

³¹ Sekkâkî, *Miftâh*, 97; Zeynüddîn Hâlid b. Abdillâh b. Ebi Bekr el-Vakkâd Ezherî, *Şerhu't-taşrih ale't-tavdîh* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-'İlmiyye, 1421/2000), 1/372.

³² Sekkâkî, *Miftâh*, 98.

³³ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf Kirmânî, *et-Taḥkîk fî şerhi'l-fevâ'idî'l-ğıyâsiyye*, thk. Ali el-Avfi (Medine: Mektebetü'l-'Ulum ve'l-Hikem, 1424), 1/331.

³⁴ Sekkâkî, *Miftâh*, 98.

³⁵ Diyanet İşleri Başkanlığı, *Kur'an-ı Kerim Meâli* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2011), Bakara: 2/237.

³⁶ Kazvîni, *el-Îzâh*, 2/14.

mak gibi gayeler aranır. Cümlede, habere imayla beraber tenbih de vardır. İsm-i mevsûl ve sıla cümlesini okuyan dinleyen kişi, ilgiyle gelecek habere odaklanır. Örneğin, *إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ هُمْ جَنَّاتُ النَّعِيمِ* / “Şüphesiz iman edip salih amel işleyenler için Naîm cennetleri vardır.”³⁷ Burada iman edenlerden sonra onlara ne olacağına dair bir ima vardır. Beklenti, inananlara iyi bir müjdenin geleceği yönündedir ve haber de o şekilde gelmiştir. Sekkâkî’ye göre burada inananlarla ilgili beklenti, bağlamı ifade eder ve müsnedün ileyhin ism-i mevsûl ile marife gelmesini gerektirir.³⁸

-İsm-i mevsûl olarak gelen müsnedün ileyhin kendisinden sonra gelecek haberi ima ettiği husus övgü ya da yerginin de konusu olabilir. Örneğin, *الَّذِي يُرَافِقُكَ يَسْتَحِقُّ الإِجْلَالَ وَالرَّفْعَ وَالَّذِي يُفَارِقُكَ يَسْتَحِقُّ الإِذْلَالَ وَالصَّفْعَ* / Sana eşlik eden kişi saygıyı ve değer bilmeyi hak eder. Ve senden ayrılan kişi de küçük düşmeyi ve aşağılanmayı hak eder.³⁹ Bu cümlelerde sözdizimsel anlam açısından vurgu habere/müsne de yönelik gibidir; ama esasında *yüceltme* ve *yerme* anlamları müsnedün ileyhe yani mübtedâya tevcih edilmiştir.⁴⁰ Çünkü bağlamsal açıdan tâzimin ve tahkirin konusu ve kastı ism-i mevsûllerdir. Burada mübtedânın ism-i mevsûl olarak getirilmesinin amacı budur. Eğer müsnedün ileyhi bu cümlelerde ism-i mevsûl/marife değil de nekre gelseydi anlamsal vurgunun mübtedâya yönelik olmadığı düşünülürdü. Bu durum da sözdizimsel yapılarda pek görülmez.

-Müsnedün ileyhin ism-i mevsûl geldiği sözdizimlerinde anlamsal vurgunun müsne de yapıldığı durumlar da vardır. Burada ism-i mevsûl ve sılasından sonra haber ima edildiği gibi cümlelerin anlamsal odağı da haber üzerinde yoğunlaşır. Fakat bu bağlamdan anlaşılır. Bu durumda tâzim ve yüceltme müsne de yöneliktir.⁴¹ Örnek:

³⁷ Lokmân: 31/8.

³⁸ Sekkâkî, *Miftâh*, 99-100.

³⁹ Sekkâkî, *Miftâh*, 100.

⁴⁰ Sekkâkî, *Miftâh*, 100; Kirmânî, et-Taḥkîk fî şerhi'l-fevâ'idî'l-ğyâsiyye, 1/337; Kâsım - Dîb, 'Ulûmü'l-belâğa, 117.

⁴¹ Sekkâkî, *Miftâh*, 101; Avnî, el-Minhâcü'l-vâdih li'l-belâğa, 2/35; Hâşimî, *Cevâhirü'l-belâğa*, 114.

إِنَّ الَّذِي سَمَكَ السَّمَاءَ بَنَى لَنَا بَيْتًا دَعَائِمُهُ أَعَزُّ وَأَطْوَلُ

Göğü yükselten kişi, bizim için payandaları daha sağlam ve daha uzun bir ev yaptı.⁴²

-Bu üslup, muhatabı hatasına karşı uyarmak için de kullanılabilir. Örnek: Abede b. Tayyib bir beytinde şöyle söyler:

إِنَّ الَّذِينَ تَرَوْنَهُمْ إِخْوَانَكُمْ يَشْفِي غَلِيلَ صُدُورِهِمْ أَنْ تُصْرَعُوا

Sizin düşmeniz, kardeş zannettiğiniz kişilerin kalplerindekine (hasete) deva olur.

Beyitte şair, muhataplarını, kardeşleri olarak gördükleri ve iyi niyetle yaklaştıkları kişilerin muhtemel haset ve kinlerine karşı uyarmaktadır. Bunun için de müsnedün ileyhi ism-i mevsûl olarak getirmekte ve bu marife ögeye dikkat çekmektedir.⁴³

1.4. Müsnedün İleyhin İsm-i İşâret Olarak Gelmesi

İsm-i işâret varlıkları işaret etmek üzere kullanılan mebni, marife ve müphem isimlerdir. İsm-i işâretler sayı, cinsiyet ve uzaklığa göre farlılık gösterirler. İkil ism-i işâretler tesniyenin irabını alırlar. Bütün ism-i işâretler marifedir ve isnadın her iki tarafında da yer alabilir. Bununla birlikte Arapça sözdizimlerinde daha çok müsnedün ileyih olarak görülür.⁴⁴

Bir cümle telifinde ism-i işâretin müsnedün ileyih olarak getirilmesinin temel nedenlerinden ilki, kendisine somut bir şekilde işaret edilen şeyin/kişinin muhatabın zihninde gösterilerek belirli kılınmak istenmesidir. İkincisi ise müsnedün ileyhin uzaklık, yakınlık durumunun ism-i işâretle belirtilmesidir.⁴⁵ Bununla beraber farklı bağlamsal durumlar da müsnedün ileyhi ism-i işâret olarak getirmeyi gerektirebilir:

⁴² Sekkâkî, *Miftâh*, 101.

⁴³ Sekkâkî, *Miftâh*, 101; Kazvîni, *el-İzâh*, 2-196; Saîdî, *Buğyetü'l-îdâh*, 1/81; Ahmed Matlûb, *Esâlîb belâğiyye* (Kuveyt: Vekâletü'l-Matbûât, 1980), 147.

⁴⁴ Asutay, *Kavram Atlası: Arapça I*, 16; Osman Aktaş, "Arap Dilinde Müphem Lafızlar ve Delâletleri", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 6/2 (31 Aralık 2021), 323-352.

⁴⁵ Sekkâkî, *Miftâh*, 102-104.

-İsm-i işâret kullanmak müsnedün ileyhi belirlemenin tek yoluysa ve mübtedâ ya da fail ancak ism-i işâretle bilinir kılınıyorsa,⁴⁶ örneğin şu beyitte olduğu gibi:

هَذَا أَبُو الصَّفْرِ فَرْدًا فِي مَحَاسِنِهِ مِنْ نَسْلِ شَيْبَانَ بَيْنَ الصَّلِّ وَالسَّلَامِ

*Bu, Dâl ve Selem arasında ikamet edip Şeybân neslinden olan ve de iyiliklerinde tek olan Ebü's-Sakr'dır.*⁴⁷

Bu örnekte Ebü's-Sakr'ı nitelemenin ve bilinmediği için muhatabın zihninde belirginleştirmenin yolu olarak müsnedün ileyhi ism-i işâretle getirilmiştir. Anlatılmak istenen kişi, dinleyicinin zihninde tahyil yoluyla getirilmek istenmiş ve ilgili kişinin kim olduğunu muhataba tam olarak anlatmak için bir nevi övgü içeren tahsise başvurulmuştur.⁴⁸ İsm-i işâretin mübtedâ olarak getirilmesindeki zaruret, haberin doğrudan isim olarak getirilmesinden de anlaşılmalıdır; çünkü ism-i işâret kendisinden sonra gelen özel isme yönelmekte ve kendisi marife olarak bir nevi haberin marifeliğini (bilinirliğini) de artırmaktadır.

-Bütün ism-i işâretler belli bir yakınlık ve uzaklık durumunu bildirirler.⁴⁹ Eğer bir cümle kuruluşunda müsnedün ileyhin bu yakınlık ve uzaklık durumları dereceli olarak bildirilmek isteniyorsa onun ism-i işâretle gelmesi mümkündür. Örneğin yakın olan kişi için هَذَا, orta mesafede olan için ذَلِكَ, uzak olan kişi için ise ذَلِكَ ism-i işâreti müsnedün ileyhi olarak getirilir.⁵⁰ Sekkâki'ye göre yakınlık derecesi bakımından hangi ism-i işâretin müsnedün ileyhi olarak getirileceği de bağlama bağlıdır.⁵¹

⁴⁶ Sekkâki, *Miftâh*, 103.

⁴⁷ Sekkâki, *Miftâh*, 103.

⁴⁸ Kazvîni, *el-Îzâh*, 2/18; Avnî, *el-Minhâcü'l-vâdih li'l-belâğa*, 2/30; Muhammed Ebû Mûsâ, *Haşâişu't-terâkib: dirâse tahlîliyye li-mesâili 'ilmi'l-me'ânî* (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.), 200.

⁴⁹ Asutay, *Kavram Atlası: Arapça I*, 16-17.

⁵⁰ Kirmânî, *et-Tahkîk fî şerhi'l-fevâ'idi'l-ğnyâsiyye*, 1/348; Ebû Ali Fârisî, *Şerhu'l-ebiyâti'l-müşkileti'l-i'râb fi's-şi'r*, thk. Muhammed et-Tanâhî (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1408), 36.

⁵¹ Sekkâki, *Miftâh*, 103.

-Sözdizimde müsnedün ileyh ism-i işâret olduğunda müsnedün ileyhin çok önemli olduğunu gösterme gayesi onu bu şekilde marife getirmeyi gerektirebilir.⁵² Burada müsnedün ileyhe yönelik üst düzey bir ihtimam gösterme vurgusu vardır.

Örnek: "أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ" / "İşte onlar Rab'lerinden gelen bir doğru yol üzeredirler ve kurtuluşa erenler de işte onlardır."⁵³ Ayette müsnedün ileyh olarak gelen أُولَئِكَ / işte onlar ism-i işâretiyle, ilgili kişiler övülmüş ve mümtaz şahsiyetler olduğu özellikle vurgulanmıştır. Bu vurgunun sebebi onların hidayeti bulup kurtuluşa erenlerden olmalarıdır.⁵⁴

-Bazen tâzim gayesiyle müsnedün ileyh ism-i işâret olarak getirilir. Örnek: ذَٰلِكَ الْفَاضِلُ / Şu erdemli kişi.⁵⁵ Örnekte müsnedün ileyh uzak ism-i işâret kullanılarak muhatap yüceltilmiştir. Aynı ism-i işâret, tahkir gayesiyle de getirilebilir. Örneğin ذَٰلِكَ اللَّعِينُ / Şu melun denilmesi gibi.⁵⁶ Burada ism-i işâret, mübtedâdır ve marife olan ism-i işâret yine marife gelen habere yönelik tahkir anlamını pekiştirir.

İsm-i işâretin müsnedün ileyh olarak getirilmesini gerektirecek makâmın sayısı sonsuzdur. Sekkâkî, bağlamsal durumların sınırlandırılmayacağını hemen her bölümde ifade etmektedir. Bununla birlikte yukarıda en çok zikredilen bağlamsal durumlar açıklanmıştır.

1.5. Müsnedün İleyhin Harf-i Tarifle Gelmesi

Bağlamsal durum bazen müsnedün ileyhin harf-i tarifle marife gelmesini gerektirebilir. Eğer müsnedün ileyh bu şekilde marife olarak gelirse cümleye *cins* ya da *ahd* anlamı katar. Cins anlamı kattığında ya hakiki olarak tüm fertleri ya fertlerin özelliklerini ya da bir şeyin hakikatini/mahiyetini içerir. Ahd

⁵² Avnî, *el-Minhâcü'l-vâdîh li'l-belâğa*, 2/18-19.

⁵³ Bakara: 2/5.

⁵⁴ Avnî, *el-Minhâcü'l-vâdîh li'l-belâğa*, 4/70; İbn Arâbşâh, *el-Aṭvel*, 1/289.

⁵⁵ Sekkâkî, *Miftâh*, 105.

⁵⁶ Sekkâkî, *Miftâh*, 105.

türü kast edildiğinde ise harf-i tarifli kelimenin, ya daha önceden başka bir cümlede mezkûr olması (ahd-i zikri) ya muhatap tarafından biliniyor olması (ahd-i zihni) ya da harf-i tarifli kelimenin şimdi ve burada muhatap tarafından duyumsanabilir olmasıdır (ahd-i hudûri).⁵⁷

-Müsnedün ileyhle bir şeyin sadece hakikati ifade edilmek isteniyorsa müsnedün ileyh harf-i tarifile getirilir. Örneğin, *الماء مَبْدَأُ كُلِّ حَيٍّ* / *Su bütün canlıların yaşam kaynağıdır*⁵⁸ cümlesinde *الماء* kelimesi harf-i tarifile gelmiştir. Bu tür cümlelerde vurgulanan gerçek hem muhatap hem de konuşan tarafından bilinir (ahd).⁵⁹ Marife olan bu isnad ögesi ile doğada bulunan ve fiziksel olarak duyuların konusu olan sudan bahsedilmiştir. Ayrıca Kur'ân'da suyun, insan, melek ve cinlerin yaşam kaynağı olduğu da ifade edilmiştir.⁶⁰

İnsan aklının kabul ettiği ve duyulur olan ortak görüşleri ifade etmek, bilimsel ya da dini hakikatleri açıklamak için müsnedün ileyhin marife getirilmesi uygundur. Bu durumda harf-i tarif cümleye kesinlik anlamı katar ve ifade ettiği hakikatten şüphe duyulmayacağı anlaşılır.

-Müsnedün ileyh ile umum ve istiğrak kast edilmek istendiğinde yine harf-i tarifli getirilebilir. Örneğin “*إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي حُسْرٍ*” / “...insan gerçekten zıyan içindedir”⁶¹ ayetinde mübtedâ olan *الْإِنْسَانَ* lafzı genellik ifade eder ve bütün insanları kapsar; çünkü cins isim marife ve müsnedün ileyh olarak gelmiştir.⁶²

⁵⁷ Harf-i tarifli gelen kelimenin isnad olgusundaki anlamları hakkında ayrıntılı bilgi için çevirenin 120 nolu dipnot açıklamasına bk. Sekkâkî, *Miftâh*, 106.

⁵⁸ Sekkâkî, *Miftâh*, 106.

⁵⁹ Saîdî, *Buğyetü'l-îdâh*, 1/88; Matlûb, *Esâlîb belâğiyye*, 150.

⁶⁰ “İnkâr edenler, göklerle yer bitişikken, bizim onları ayırdığımızı ve diri olan her şeyi sudan meydana getirdiğimizi görmediler mi?” Enbiyâ: 21/30.

⁶¹ Asr: 103/1.

⁶² Kazvîni, *el-Îzâh*, 2/25.

İstiğrak burada örfi olarak değil hakiki manada getirilmiştir.⁶³ Çünkü müsnedün ileyhın başına كَلٌّ / bütûn kelimesi getirilebilmektedir.⁶⁴

Her ne kadar harfi tarif aldığı için istiğrak ifade eden müsnedün ileyhın başına كَلٌّ kelimesi getirilse ve anlamı umumileştirilse de⁶⁵ ifade ettiği anlam, mantık ilmindeki küllî önermelerden farklı olacaktır. Mantıkta olumlu tümel bir yargı istisnasız olarak her durumda geçerliliği (كُلُّمَا) ve sürekliliği (دَائِمًا) ifade eder. Fakat "insan ziyan içindedir" önermesi sürekli ve her durumda modalitelerini haiz değildir. Bu sebeple bu tür tasdikler mantıkta mühmel önerme olarak adlandırılır.⁶⁶ Bu önerme türüne göre "'insan hüsrandadır' yargısının doğru olduğu her durumda 'bazı insanlar hüsrandadır' yargısı da doğru olur. Bunun tersi de doğrudur."⁶⁷

1.6. Müsnedün İleyhin İzâfetle Marife Olması

Bazı bağlamsal durumlar müsnedün ileyhın izâfetle marife olmasını gerektirebilir.

-Müsnedün ileyhi muhatabın zihninde bilinir kılmak ancak onu izâfetle getirmeye bağlıysa bu durumda tamlamayla marife kılınır. Örneğin bir çocuk hakkında onun Zeyd'in oğlu olması dışında kendimin ya da dinleyenin başka bir bilgisi yoksa غُلَامٌ زَيْدٍ denilmesi gibi.⁶⁸

⁶³ Sübkî, 'Ârûsu'l-efrâh, 1/188; Muhammed b. Arefe Desûkî, Hâşiyetü'd-desûkî 'alâ muhtaşari'l-me'ânî, thk. Abdulhamîd Hindâvî (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asrîyye, ts.), 555; Menâhicü Câmi'ati'l-Medîneti'l-Alemîyye, el-Belâğa, 211; Kâsım - Dîb, 'Ulûmü'l-belâğa, 330.

⁶⁴ Avnî, el-Minhâcü'l-vâdîh li'l-belâğa, 2/38; Yahyâ b. Hamza b. Ali b. İbrahim Alevî, et-Tırâz li esrârî'l-belâğa ve 'ulûmi hakâiki'l-i'câz (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Unsurîyye, 1423), 3/147.

⁶⁵ Muhammed 'Abdulaziz Neccâr, Dıyâü's-sâlik ilâ evdâhi'l-mesâlik (Müessesetü'r-Risâle, 1422/2001), 1/80.

⁶⁶ Necmüddîn el-Kâtîbî Kazvînî, Şemsiyye Risalesi, çev. Cihan Özyaykan (İstanbul: Divan Kitap, 2018), 54.

⁶⁷ Kazvînî, Şemsiyye, 55.

⁶⁸ Sekkâkî, Miiftâh, 109; Sübkî, 'Ârûsu'l-efrâh, 1/201; Desûkî, Hâşiyetü'd-desûkî, 2/124; İbn Abdülhak Tarâblûsî, Dürerü'l-ferâ'idi'l-müstahsene fi şerhi manzûmeti İbn Şîhne, thk. Süleyman Hüseyin (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2018), 208.

-Kast edilen bir manayı ifade etmenin en kısa yolu tamlama kullanmak olduğunda müsnedün ileyhin izâfetle gelmesi bağlamın gereği olur.

Örneğin Cafer b. Ulbe'nin şu beytinde olduğu gibi:

هَوَايَ مَعَ الرَّكْبِ أَيْمَانِينَ مُصْعِدٌ ... جَنَيْبٌ وَجُثْمَانِي بِمَكَّةَ مَوْثِقٌ

*Aşkımla Yemen kervanıyla çekip gitti, bedenim ise Mekke'ye bağlandı.*⁶⁹

Kişinin kalbi ayrılık acısıyla dolmuş, boğazı düğümlenmiş ve fazla söz söyleyecek mecali kalmamıştır. Kendisi Mekke'de hapis hayatı yaşarken ayrılan sevgilisine özlemine kısaca ifade etmiştir. Böylece هَوَايَ/aşkımla ifadesiyle konuşan kişi, amacını en veciz bir şekilde ifade etmek için müsnedün ileyhi izâfetle marife getirmiştir.⁷⁰ Sekkâkî'ye göre müsnedün ileyhin bu şekilde (izâfetle) olmasının nedeni bağlamsal durumdur.⁷¹ Dil dışı bağlam dışarıda bırakıldığında ise خبر + (بالإضافة) مسند اليه şeklinde gelen yukarıdaki cümlelerin sırf sözdiziminden çıkan anlamı tahsistir. Kişi sadece âşık olduğu kadını vurgulamak (ihtisas) için onu başta zikredip izâfetle getirmiştir ve müsnedün ileyhin izâfetle getirilmesinin nedeni bu sözdizimsel anlamdır. Fakat Sekkâkî'ye göre burada da bağlamsal durum sözdizimsel yapıyı ve cümlelerin anlamını belirlemiştir.

-Müsnedün ileyh tahkir gayesiyle izâfetle getirilebilir. Örneğin, وَلَدُ الْحَجَّامِ حَاضِرٌ/Hacamatçının oğlu geliyor⁷² cümlesi, onun ismini zikretmek yerine kişiyi yermek ve ona hakaret etmek gayesiyle söylendiğinde müsnedün ileyhi bu şekilde izâfetle getirmek daha etkili olmaktadır.

-Yine müsnedün ileyhin yüceltme gayesiyle izâfetle getirilmesi mümkündür. Örneğin عَبْدُ الْخَلِيفَةِ حَضَرَ/Halifenin kölesi geldi denildiğinde kölenin

⁶⁹ Sekkâkî, *Miftâh*, 109.

⁷⁰ Avnî, *el-Minhâcî'l-vâdîh li'l-belâğa*, 2/39.

⁷¹ Sekkâkî, *Miftâh*, 111.

⁷² İbn Arâbşâh, *el-Aş'uel*, 1/25; Sübkî, *Ârûsu'l-efrâh*, 1/201.

şanı yüceltilmiş olur. Fakat bu yüceltme kölenin kendisinden değil izafe edildiği halifeden dolayı olur. Muzâf/köle muzaf ileyh/halifeden dolayı toplumsal düzeyde bilinirlik, sözdizimsel açıdan ise marifelik kazanmış olur.⁷³

2. Müsnedin Marife Gelmesi ve Cümlelerin Anlamına Etkisi

Bir isnad kuruluşunda hükmü ifade eden öge müsnedir. İletişimde müsnedin zikredilmesiyle haber verilmek istenen hüküm malum olur, yani bu cümleden yeni bir bilgi açığa çıkar. Bu hem isim hem de fiil cümlesi için geçerlidir. Fakat müsnedin marife olması durumu sadece isim cümlesi ve haberin isim olduğu sözdizim için geçerlidir; çünkü fiiller marife olmaz.⁷⁴

İsim cümlesinde asıl olan müsnedin isim olarak geldiğinde nekre gelmesi ve bir hükümden haber vermesidir. *زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ* / *Zeyd gelmektedir* örneğinde olduğu gibi. Bu, sözdizimsel anlam açısından *ihbarı* yani *haberî hükmü* ifade eder.⁷⁵ Eğer isim cümlesinde müsned/haber marife gelirse sözdizim değişeceği için cümleye ek bir anlam katabilir.⁷⁶ Yani sözdizim değiştiği için anlam da değişmiş olur.

Sekkâkî'ye göre "müsned (haber) ne kadar tahsis edilirse hükmün gerçekleşme ihtimalinin azlığı o ölçüde artar. Ve müsned ne kadar umumi olursa hükmün yerine gelmesinin güçlülüğü de o oranda artar."⁷⁷

Müsnedin marife getirilmesi, muhatabın ya da konuşanın müsnedi, müsnedün ileyhi ve isnad hükmünü bilip bilmemesine göre farklı durumları (muktezâ-i hâl) içermektedir.

Arapçada isim cümlesiyle kurulan standart sözdizim + *مسند إليه (مُعْرِفٌ)* *زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ* / *Zeyd gelmektedir* cümlesi böyledir. Fakat isim cümlesinde haberin marife

⁷³ Sekkâkî, *Miftâh*, 90-91; Desûkî, *Hâşiyetü'd-desûkî*, 572.

⁷⁴ Kazvîni, *el-Îzâh*, 2/129; Saîdî, *Buğyetü'l-îdâh*, 1/184; Matlûb, *Esâlîb belâğiyye*, 182.

⁷⁵ Halebî, *Temhîdu'l-kavâ'id*, 2/949.

⁷⁶ Ebû Mûsâ, *Haşâisu't-terâkîb*, 302.

⁷⁷ Sekkâkî, *Miftâh*, 91-92.

olduğu durumda ((مُسْنَدٌ (مُعَرَّفٌ) + (مُسْنَدٌ إِلَيْهِ (مُعَرَّفٌ)) sözdizime yeni bir ek katılır ve bu ek yukarıda ifade edildiği gibi cümlenin anlamsal yorumuna da ilave bir hüküm katar. Örnek: زَيْدٌ الْمُنْطَلِقُ / *Zeyd gelendir*. Haberin marife olması mübtedânın da marife olmasını gerektirir. Yani müsnedin muhatap tarafından bilinmesi müsnedün ileyhin de bilinmesini gerektirir. Ayrıca bu durum haber verenin hükmünün haber verilen mübtedâyaya hasredilmesini de içerir. Dolayısıyla müsned marife iken müsnedün ileyhin nekre gelmesi düşünülemez.⁷⁸ Müsnedin bu şekilde marife gelmesinde mutlaka belli anlamsal gayeler güdüdür ve bu anlamlar hem sözdizimden hem de bağlamsal durumdan çıkarılır. Sekkâki burada özellikle bağlamsal durumların cümlenin sözdizimsel yapısını ve anlamını belirlediğini ifade eder. Şimdi konuyla ilgili bazı belâğî nükteleri inceleyebiliriz:

-Örneğin bir iletişim bağlamında konuşan, ayrı ayrı hem marife olan müsnedün ileyhi (زَيْدٌ) hem de marife olan müsnedi (صَادِقُ الْوَعْدِ) biliyor olsun; fakat konuşan, Zeyd'in sözüne sadık olan kişi olduğunu (isnad hükmünü) bilmemektedir; çünkü müsned ve müsnedün ileyhin marife gelmesi hükmün konuşan tarafından bilindiği anlamına gelmez. Cümle, زَيْدٌ صَادِقُ الْوَعْدِ / *Zeyd sözünün eri olandır* şeklinde kurulduğunda artık konuşanın ve/veya muhatabın, Zeyd'in sözünün eri kişi olduğunu bildiği anlaşılır ve bu isnad hükmü cümleye ek bir anlam katar. Artı anlam, müsnedin marife gelmesi nedeniyle açığa çıkar. Dolayısıyla müsnedin marife gelmesi bu örnekte cümlenin anlamsal yorumuna semantik bir katkı sunar. Eğer haber izâfetle marife gelmeyip nekre gelseydi bu ek anlamdan bahsedemeyecektik. Bu ek anlam fâide-i haberi aşar ve yeni bir hüküm bildirir.

⁷⁸ Ebu'l-İrfân Muhammed b. Alî Sabbân, *Hâşiyetü's-şabbân şerhu'l-eşmûnî li elfiyeti İbn Mâlik* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1417/1997), 1/307; Kazvîni, *el-İzâh*, 3/47.

- Muhatab müsned ya da müsnedün ileyhten hangisini bilmiyorsa bağ-
lama gören iki marife ögeden biri diğerine takdim edilir. Örnek: زَيْدٌ
الْمُنْطَلِقُ / Zeyd gelendir; زَيْدٌ الْمُنْطَلِقُ / Gelen Zeyd'tir.⁷⁹

-Yine muhatabın hakkında bildiği bir şeyi senin de bildiğini ifade etmek
için müsned marife yapılabilir. Örnek: أَنْتَ عَلَيَّ بِالْعَيْبِ أَنْتَ / Gıyabımda beni
öven kişi sensin.⁸⁰ Bu örnekte müsnedin (sen) marife getirilmesinin nedeni ko-
nuşanın aslında muhatap tarafından daha önce övüldüğünü bildiğini yine
muhataba söylemek istemesidir. Müsnedin marife getirilmesinin başka bir
nedeni de konuşanın bu övgüyü bildiğini muhatabın bilmediğini zannetmesi
ve bu şekki izale etmek istemesidir.⁸¹ Eğer öven iki kişi varsa ve onlar övgüle-
rinin sana iletildiğini bilse, sen de onu, diğer kişiye göre kendi konumunu
bilmek isteyen kişi olarak düşünürsen şöyle dersin: أَنْتَ الَّذِي أَنْتَ عَلَيَّ
بِالْعَيْبِ / Sen beni gıyabımda övensin.⁸² Cümle bu şekilde kurulduğunda esas seni
övenin diğer/başka kişi değil de o olduğu vurgulanmış olur. Burada da müs-
ned marife (ism-i mevsûl) olarak gelmiş ve bu sözdizimde verilen hüküm,
yeni bir hüküm ortaya koymuştur. Çünkü bu cümle ile konuşan, muhatabına
özellikle onun yaptığı övgüyü önemseddiğini belirtmiştir.

-Eğer konuşanın bildiği bir hükmü muhatabı bilmiyorsa; fakat muhatap
bu kişiyi tanıyorsa ve konuşan bu haberi muhataba bildirmek istiyorsa o kişi
takdim edilir ve müsned de marife haber getirilir. Örnek: زَيْدٌ أَحْوَكُ / Kardeşin
Zeyd'tir. Bu örnekte muhatap Zeyd'i tanımakta; fakat onun kendi kardeşi ol-
duğunu bilmemektedir. Sekkâkî'ye göre bu örnekte müsnedin marife gelmesi
cümleye yeni bir anlam katar; çünkü muhatap cümleyi işittikten sonra yeni
bir hüküm (Zeyd'in kendi kardeşi olduğu) öğrenmektedir. Yani cümle, bir
kardeşinin olduğunu bilen; fakat onun kim olduğunu bilmeyen bir dinleyiciye

⁷⁹ Sekkâkî, *Miftâh*, 176-177; Sübkî, 'Ârûsu'l-efrâh, 1/365; Kazvîni, *el-Îzâh*, 1/185.

⁸⁰ Sekkâkî, *Miftâh*, 164.

⁸¹ Kirmânî, *et-Tahkîk fî şerhi'l-fevâ'idil-ğıyâşiyeye*, 1/357.

⁸² Sekkâkî, *Miftâh*, 165.

söylenmiştir. Sözdizimde, bilinen müsnedün ileyh takdim edilmiş ve bilinmeyen ise tehir edilerek marife getirilmiştir. Bu hükmün semantik açılımı, muhatapın, isnadın bir tarafında bahsedilen kişiyle diğer tarafında bahsedilen kişinin aynı olması hükmüdür. Örnek cümleyi ters çevirdiğimizde زَيْدٌ أَحْوَكُ / Zeyd *senin kardeşindir* şeklinde gelir. Burada ise söz hem bir kardeşi olduğunu hem de Zeyd'i bilen; fakat Zeyd'in kendi kardeşi olduğunu bilmeyen birine söylemiştir. İlk örnekte açığa çıkan ek anlam/hüküm burada da vardır.⁸³

Bahsedilen örneklerde müsnedin marife gelmesiyle muhatap semantik açıdan yeni bir bilgi öğrenebilir ve isnad bağı ilave bir hüküm/anlam ifade eder. Ayrıca marife öğelerin takdim ve tehir edilmeleri de mutlaka bir belâğî nokteye binaen olmaktadır. Yani sözdizim değiştiğinde anlamın da değişmesi gerekir. Fakat burada sözdizimin değişme nedeni Sekkâkî açısından bağlamsal durumdur.⁸⁴ Takdim ve tehirde olduğu gibi müsnedin marife gelmesinin de mutlaka iletişimsel ve bağlamsal bir nedeni vardır. Verilen örneklerden anlaşıldığı üzere Sekkâkî özellikle bu bağlamsal nedenlere vurgu yapmaktadır.

Sonuç

Müsned ve müsnedün ileyh bahsedilen yollarla marife gelmesiyle hüküm hususileşir. Sekkâkî'ye göre müsnedün ileyh marife geldiği durumlarda sözdizim farklılaşmakta ve cümlenin anlamı bağlamsal duruma göre belirlenmektedir. Ona göre bağlam söz konusu olmadan sırf sözdizimsel bir anlamdan bahsetmek zordur. Fakat o, özellikle müsnedin marife geldiği durumlarda belirli sözdizimsel yapılardan bazı bağlamsal durumları çıkarmanın mümkün olduğunu da söyler.

Bağlam, muktezâ-i hâl, hâl, makâm, mütekellim-muhatap, hitap, kasıt, nükte gibi kavramlarla ifade edilmektedir. Bağlamsal anlam, hem müsned ve müsnedün ileyh marifelik-nekrelik durumlarını hem de bu isnad teliflerindeki lafızların seçimini etkilemektedir.

⁸³ Sekkâkî, *Miftâh*, 164; Kazvîni, *el-Îzâh*, 2/130; Saîdî, *Buğyetü'l-îdâh*, 1/185.

⁸⁴ Cürçânî, *Delâilu'l-i'câz*, 174; Sekkâkî, *Miftâh*, 162-167.

Müsnedün ileyh ve müsnedin marife geldiği bazı bağlamsal gerekçeler şunlardır: tâzim, teberrük, telezüz, tenbih, îma, tahkir, telhis, tehassür, îcâz vs. Bu gerekçeler sınırlandırılmayacak kadar çoktur. Nitekim Sekkâkî, müsned ve müsnedün ileyhin marife gelmesinin temel gerekçesinin bağlam olduğunu ifade ederken bağlamsal durumların çok olduğunu da belirtir.

İsim cümlesinde müsnedin marife gelmesi cümleye ek bir anlam katar ve ortaya çıkan yeni hükmün niteliği konuşanın veya muhatabın müsnedi bilip bilmemesine göre değişir. Müsnedin marife gelmesiyle sözdizime yeni bir öge katılır ve sözdizim değiştiği için cümlenin anlamsal yorumu da değişir. Buna göre bağlamsal durum ve cümledeki lafızların anlamı paranteze alınıp sırf sözdizimden cümlenin anlamı belirlenebilir ve bu anlamlar tahsis, tekit, te-kavvî, ihbar şeklinde karşımıza çıkabilir. Aslında Sekkâkî -her ne kadar bağlamsal anlamı sözdizimsel anlama öncelese de- bazen belirli sözdizimsel yapı ve değişikliklerin doğrudan bize cümlenin anlamı ve hatta bağlam hakkında bilgi verebildiğini kabul eder. Nitekim müsnedin marife gelmesiyle ek bir hüküm, müsnedün ileyhin marife gelmesiyle de ihtisas anlamı olduğunu söylemesi de bunu gösterir. Dolayısıyla bağlamsal durum ile sözdizimsel yapı diyalektik bir ilişki içinde sürekli birbirini etkiler ve cümlenin anlamsal yorumunu birlikte belirler.

Kaynakça

- Abbâsî, Ebû'l-Feth. *Meâ'hidü't-tenşîş alâ şevâhidi't-telhîs*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. 2 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Aktaş, Osman. "Arap Dilinde Müphem Lafızlar ve Delâletleri". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 6/2 (31 Aralık 2021), 323-352.
- Alevî, Yahyâ b. Hamza b. Ali b. İbrahim. *et-Tırâz li esrâri'l-belâğa ve 'ulûmi hakâiki'l-i'câz*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Unsuriyye, 1423.
- Askerî, Ebû Hilâl. *Dîvânü'l-me'ânî*. Beyrut: Dâr-u'l-Cîl, ts.
- Asutay, M. Mücahit. *Kavram Atlası: Arapça I*. Ankara: Gazi Kitapevi, 2020.
- Atîk, Abdülazîz. *İlmü'l-meânî*. Beyrut: Dâru Nahda, 1430.
- Avnî, Hâmid. *el-Minhâcü'l-vâdîh li'l-belâğa*. 5 Cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.

- Cürcânî, Ebû Bekr Abdulkâhir b. Abdurrahman b. Muhammed. *Delâilu'l-i'câz fi 'ilmi'l-me'ânî*. thk. Abdulhamid Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422.
- Demâmînî, Muhammed b. Bedruddîn Ebîbekr b. Ömer. *Ta'lîku'l-ferâid 'alâ teshîli'l-fevâid*. thk. Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed el-Müfdî. 4 Cilt, 1403/1983.
- Desûkî, Muhammed b. Arefe. *Hâşiyetü'd-desûkî 'alâ muhtaşari'l-me'ânî*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. *Kur'an-ı Kerim Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 4. Basım, 2011.
- Ebû Mûsâ, Muhammed. *Haşâişu't-terâkîb: dirâse tahlîliyye li-mesâili 'ilmi'l-me'ânî*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 4. Basım, ts.
- Ezherî, Zeynüddîn Hâlid b. Abdillâh b. Ebî Bekr el-Vakkâd. *Şerhu't-taşrîh ale't-tavdîh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1421/2000.
- Fârisî, Ebû Alî. *Şerhu'l-ebyâti'l-müşkileti'l-i'râb fi's-şi'r*. thk. Muhammed et-Tanâhî. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1408.
- Ġalâyînî, Mustafa. *Câmi'u'd-dürûsi'l-'arabiyye*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1414/1993.
- Güceyüz, İsa. *Temel Belâgat Terimlerinin Teşekkülü: Fesâhat, Belâgat, Meânî, Beyân ve Bedî*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Halebî, Muhammed b. Yusuf b. Ahmed Muhibbuddîn. *Temhîdu'l-kavâ'id bi-şerhi teshîli'l-fevâid*. thk. Ali Muhammed Fâhir. Kahire: Dâru's-Selâm, 1428/2007.
- Hâşimî, Ahmed b. İbrâhîm b. Mustafâ es-Seyyid. *Cevâhirü'l-belâğa fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1999.
- Hâzimî, Ahmed b. Ömer b. Musâ'id. *Fethu rabbi'l-beriyye fi şerhi nazmi'l-âcurrûmiyye*. Mekke: Mektebetü'l-Esedî, 1431/2010.

- İbn Arâbşâh, İbrahim b. Muhammed. *el-Aţvel: Şerhu telhîsi miftâhi'l-'ulûm*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, ts.
- İbn Mâlik, Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh. *Şerhu't-teshîl*. thk. Muhammed Bedevî el-Mahtûn - Abdurrahman es-Seyyid. b.y.: Hicr li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr, 1410/1990 .
- İbn Ya'îş, Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddîn. *Şerhu'l-mufaşşal li'z-Zemaşşerî*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1422/2001.
- Kâsım, Muhammed Ahmed - Dîb, Muhyiddin. *'Ulûmü'l-belâğa: el-Bedî', el-beyân ve'l-me'ânî*. Beyrut: el-Müessesetü'l-Hâdîse, 2003.
- Kazvîni, Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn. *el-Îzâh fî 'ulûmi'l-belâğa*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1985.
- Kazvîni, Necmüddîn el-Kâtibî. *Şemsiyye Risalesi*. çev. Cihan Özeykan. İstanbul: Divan Kitap, 2018.
- Kirmânî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf. *et-Taḥkîk fî şerhi'l-fevâ'idî'l-ğiyâşiyye*. thk. Ali el-Avfî. 2 Cilt. Medine: Mektebetü'l-'Ulum ve'l-Hikem, 1424.
- Matlûb, Ahmed. *Esâlîb belâğiyye*. Kuveyt: Vekâletü'l-Matbûât, 1980.
- Menâhicü Câmî'atî'l-Medîneti'l-Alemiyye. *el-Belâğa: Meâ'nî*. Medine: Câmî'atü'l-Medîneti'l-'Âlemiyye, ts.
- Merzûkî, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed el-. *Şerhu Dîvânî'l-ḥamâse*. thk. Garîd eş-Şeyh. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1424/2003.
- Meydânî, Abdurrahman Hasen Habenneke. *el-Belâğatü'l-'arabiyye*. Dîmeşk: Dâru'l-Kalem, 1416/1996.
- Neccâr, Muhammed 'Abdulaziz. *Ḍiyâü's-sâlik ilâ evḍaḥi'l-mesâlik*. Müessesetü'r-Risâle, 1422/2001.
- Râcihî, 'Abdüh. *et-Taḥbîku'n-naḥvî*. Mektebetü'l-Me'ârif, 1420/1999.
- Sabbân, Ebu'l-'İrfân Muhammed b. Alî. *Hâşiyetü's-sabbân şerhu'l-eşmûnî li elfiyeti İbn Mâlik*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1417/1997.

- Saîdî, Abdülmüteâl. *Buğyetü'l-îdâh li telhîsi'l-miftâh fi 'ulûmi'l-belâga*. 4 Cilt. Mektebetü'l-Âdâb, 17. Basım, 2005.
- Sekkâkî, Ebû Yakûb. *Miftâhu'l-ulûm*. çev. Zekeriye Çelik. İstanbul: Litera Yay., 2017.
- Sübki, Ebû Hâmid Bahâeddîn. *'Ârûsu'l-efrâh fi şerhi telhîsi'l-miftâh*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1423.
- Şentürk, Recep. "İsnad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/153-154. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Tarâblûsî, İbn Abdülhak. *Dürerü'l-ferâ'idi'l-müstahsene fi şerhi manzûmeti İbn Şihne*. thk. Süleyman Hüseyin. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2018.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer. *Muhtaşarü'l-me'ânî*. Dârü'l-Fikr, 1411/1991.
- Üşmûnî, Ali b. Muhammed Nureddin. *Şerhu'l-üşmûnî 'alâ elfiyeti İbn Mâlik*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Mufaşşal fi şan 'ati'l-i'râb*. thk. Ali Ebû Mülhim. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1993.



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2022, c. 8, s. 1: 489-538

أثر الشهرة في صحة نسبة الكتب إلى مصنفِّها (دراسة حديثة تطبيقية)

Eserü'ş-Şöhrati fi Sıhhati Nisbet'il-Kitâbi ilâ Musannifihâ (Diraset^{ün} Hadîsiyyet^{ün} Tatbikiyyat^{ün})

Kitapların Müelliflerine Doğru Nispet Edilmesinde Şöhretin Etkisi

The Effect of Fame in Attributing the Books to Their Authors

Saeed AL-MARRI

Dr., Katar Üniversitesi,

Şeriat ve İslami Araştırmalar Fakültesi, Kur'an ve Sünnet Bölümü.

Assistant Professor, Qatar University,

College of Sharia and Islamic Studies (CSIS), Department of Quran and Sunnah.

Doha/Qatar

saealmarri@qu.edu.qa, saidmerri42@gmail.com

ORCID: 0000-0003-0669-7489

DOI: 10.47424/tasavvur.1095512

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 29 Mart / March 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 19 Mayıs / May 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: al-Marri, Saeed. "Eserü'ş-Şöhrati fi Sıhhati Nisbeti'l-Kitâbi ilâ Musannifihâ (Diraset^{ün} Hadîsiyyet^{ün} Tatbikiyyat^{ün})". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8/1 (Haziran 2022): 489-538. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1095512>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of

Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0



ملخص

تناول البحث في مبحث نظيري معنى الشهرة في اللغة والاصطلاح، وكونها تقتضي الصحة إلى ما وقعت الشهرة عنه، سواء كان ذلك قولاً أو رواية أو مصنفًا، وأن ما لم يشتهر من ذلك لا يحكم عليه بصحة أو عدمها إلا بما يحقق ذلك من القرائن. ثم أشار البحث إلى أثر الشهرة في تصحيح الروايات عامل مهم في بيان أثر الشهرة في صحة نسبة الكتب إلى مصنفها، مع بيان مظاهر الشهرة التي يستدل بها على شهرة الكتاب عن مؤلفه، والدواعي التي يلزم معها تلك الشهرة. وقد ذكر البحث من تلك المظاهر رواية جماعة للكتاب عن مؤلفه، وتصريح المؤلف نفسه بكتابه، ونسبة الكتاب إليه من قبل القريبين من عصره، ونحو ذلك. كما أشار البحث إلى أن دواعي الاشتهار وأنها تتوقف على عاملين رئيسيين: هما مكانة الكاتب وأهمية الكتاب، وذكر في هذا الصدد مثالين. ثم تناول البحث في مبحث تطبيقي ستة أمثلة من القرون الثلاثة الأولى، في كل قرن كتابان ينسبان إلى شخص واحدٍ أحدهما تُثبِتُ شهرتهُ صحةً نسبته إلى مصنفه، والآخر تنفي عدم شهرته تلك النسبة، ومن تلك الكتب التي نفت الشهرة صحة نسبتها رسالة في المواعظ تنسب للإمام مالك، وكتاب الرد على الزنادقة والجهمية المنسوب للإمام أحمد.

كلمات افتتاحية: المشهور، الشهرة، توثيق نسبة الكتب.

Öz

Çalışma, şöhretin dil ve ıstılahtaki anlamının teorik bağlamını ele almış; kendisi hakkında şöhretin vuku bulduğu söz, rivayet ya da tasnif edilmiş bir eser olsun fark etmeksizin sıhhati gerektirdiğini göstermiştir. Diğer taraftan delillerle tetkik edilenlerin haricinde bunlardan meşhur olmayanların da sahih olduğuna veya sahih olmadığına hükmedilmeyeceğini incelemiştir. Daha sonra şöhretin rivayetlerin tashihindeki etkisine işaret edip kitapların musaniflerine nispetindeki doğruluğu hakkında şöhretin önemli bir faktör olduğu-

nu vurgulamış; bu konuda yegâne faktör şöhret mi değil mi? Sorusuna cevap aramıştır. Böylece çalışmanın problematiği ve bazı hedefleri yerine gelmiş, kitabın nispet edilen müellifle şöhret bulmasındaki göstergeler ve bu şöhreti gerektiren gerekçelerle birlikte dile getirilmiştir. Kitabın müellifinden şöhret bulmasının göstergeleri arasında bir gruptan gelen rivayetin, bizzat müellifin kitabın kendisine ait olduğuna açık beyanı ve kendi dönemindeki yakınları tarafından kitabın ona nispet edilmesi gibi argümanlar zikredilmiştir. Çalışma, konun tatbikî olması düşüncesiyle ilk üç asırdan altı örneği incelemiştir. Her asırda iki kitap seçilmiş, bunlardan birinin musannifine nispetindeki şöhretinden dolayı bu nispetin sahih olacağına diğersinin de şöhreti olmamasından dolayı musannifine nispetinin sahih olmayacağı tespit edilmiştir. İmam Malik'e nispet edilen öğütlere dair *Risale'si* ve İmam Ahmed'e nispet edilen *er-Reddü alâ'z-Zenadika ve'l-Cehmiyye* isimli kitap musanniflerine nispetinin sahih olmadığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: el-Meşhûr, eş-Şuhra, et-Tevsîk, Nisbetü'l-Kütüb, es-Sened.

Abstract

The study has dealt with the theoretical context of the meaning of fame in language and term; also has shown that fame requires authenticity regardless of whether it is a word, narration or a classified work. On the other hand, it has examined that those, except for those who are examined with evidence, who are not famous among them will not be judged to be authentic or not. Later, it has pointed out the effect of fame on the correction of the narrations and emphasized that fame is an important factor about the accuracy of the books in relation to their authors; and also sought an answer to the following question: Is fame the only factor in this or not? Thus, the problematic and some objectives of the study have been fulfilled, and the signs of the book's finding of fame with the related author and the reasons that require this fame has been expressed. Among the indicators of the book's fame from its author, arguments such as the narration from a group, the author's clear statement that the book belongs to him, and the attribution of the book to him by his immediate surroundings in his own time have been mentioned. The study has examined six examples from the first three centuries, with the idea that the

subject would be practical. In each century, two books were selected, and it was determined that one of them would be correct due to its reputation in relation to the author, and that the attribution of the other to the author will not be correct, since the other does not have a reputation. It has been determined that the attribution of his *risālah* about advices attributed to al-Imām Mālik and the book named *al-Radd alâ'z-Zenādika wa'l-Cehmiyya*, which is attributed to Imam Ahmed, are not valid.

Keywords: al-Mashur, Fame, al-Tawthiq, Attribution of books, Chain.

المقدمة

فهذا بحث أردت منه بيان مدى أثر اشتهاار الكتاب عند المحدثين عن مؤلفه في عصره والعصور القريبة منه في إثبات صحة نسبته إليه، وما هي الجوانب المهمة التي ينبغي مراعاتها في هذا الموضوع، ولذلك جاء البحث بعنوان: (أثر الشهرة في صحة نسبة الكتب إلى مصنفها دراسة حديثة تطبيقية).

إشكالية البحث:

لا شك أن وجود الشهرة يعتبر من أقوى الأدلة التي يمكن بها إثبات نسبة الكتب إلى مصنفها كما تعتبر دليلاً على صحة نسبة الأقوال أو الروايات إلى أصحابها، لكن هل يعتبر عدم وجودها دليلاً على التشكيك في صحة تلك النسبة، وهل يمكن الاكتفاء بأمر آخر غير الشهرة كوجود اسم المؤلف على صفحة المخطوط أو رواية الواحد أو القرائن؟ هذا ما سأحاول الجواب عليه في هذا البحث بإذن الله تعالى.

أهداف البحث:

1- معرفة أثر اشتهاار الكتاب عن مؤلفه وعدم اشتهااره في صحة نسبته إليه.

2- معرفة مظاهر الشهرة التي يجزم معها بأن الكتاب مشهور النسبة إلى مصنفه.

3- معرفة الدواعي التي يلزم عند وجودها تحقق اشتها الكتاب عن مؤلفه.

أهمية البحث وسبب اختياره:

تكمن أهمية البحث في الحد من ظاهرة التساهل في نشر كتب حديثية منسوبة إلى مؤلفين لم يجز التحقق من صحة نسبة تلك الكتب إليهم بالشكل الكافي. ويمكن التمثيل على ذلك بمسند زيد بن علي، المعروف عند الزيدية بالمجموع، فقد ذهب جماعة من كبار علماء العصر المنصرم إلى إثبات نسبته إلى زيد⁽¹⁾، مع أن الكتاب لم يشتهر عند الزيدية أنفسهم إلا بعد القرن السادس، ولم يكن معروفاً قبل ذلك، فضلاً عن أن يشتهر⁽²⁾، ولذلك ذهب جماعة من المحققين من أهل الحديث إلى أنه كتاب موضوع على زيد رحمه الله⁽³⁾.

الدراسات السابقة:

على الرغم من أهمية هذا الموضوع - أعني أثر الشهرة في نسبة الكتب إلى مؤلفيها - إلا أنني لم أر من تطرق إليه في بحث مستقل، يبرز جوانبه المهمة. وأكثر ما أجده في كتب قواعد

(1) منهم مفتي حنابلة الشام عبد القادر بن بدران (ت1346هـ)، ومفتي الديار المصرية محمد نجيت المطيعي (ت1354هـ)، والشيخ أبو زهرة (ت1394هـ)، انظر مقدمة المطبوع طبعة دار الحياة ص: 37-44، وأبا زهرة محمد أحمد مصطفى، الإمام زيد بن علي، حياته وعصره (دار الفكر العربي- القاهرة)، 1425هـ، 2005م.

(2) حققت ذلك في بحث مستقل لم ينشر بعد.

(3) منهم أحمد شاکر، وتأسف على تفریط كبار العلماء له، كما في تعليقه على المحلى (إدارة الطباعة المنيرية) ط1، 1348هـ، ج2، ص: 75 حاشية رقم 2، ومنهم الألباني كما في سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة (دار المعارف-الرياض)، ط1، 1412هـ، 1992م، ج13، ص: 116، حاشية رقم 1.

التحقيق هو طلب عرض عنوان الكتاب المخطوط بشكل عام على فهارس المكتبات، وكتب التراجم، ونحو ذلك⁽⁴⁾.

منهج البحث وخطته:

في هذا البحث حاولت استقراء عمل المحدثين وتحليل كلامهم، واستخراج الفوائد التي يمكن أن تكون بمثابة القواعد لهذا الموضوع، فذكرت أثر الشهرة ومظاهرها ودواعيها ثم ضربت بعض الأمثلة التطبيقية التي يتبين بها البحث على الوجه المراد.

ولذلك قسمت البحث على النحو التالي:

مقدمة: ذكرت فيها موضوع البحث ومشكلته وأهدافه وأهميته والدراسات السابقة فيه.

مبحث نظري: ذكرت فيه في أربعة مطالب معنى الشهرة وأثرها ومظاهرها ودواعيها.

مبحث تطبيقي: جعلته خاصاً بالأمثلة التطبيقية، حيث ذكرت فيه في ثلاثة مطالب مثالين متقابلين في كل قرن من القرون الثلاثة الأولى، بحيث يكون أحد المثالين قد توفرت فيه الشهرة والآخر لم تتوفر فيه.

وخاتمة: ذكرت فيها أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال البحث.

المبحث النظري: شهرة الكتب إلى مصنفها أثرها ومظاهرها ودواعيها

وفيه أربعة مطالب

المطلب الأول: معنى الشهرة وأثرها في صحة النقل عموماً

⁽⁴⁾ انظر عبد السلام هارون (1408هـ)، تحقيق النصوص ونشرها، (مؤسسة الحلبي وشركاه)، ط2، 1385هـ، 1965م، ص:42.

الشهرة في اللغة يرجع معناها إلى الوضوح، ومن ذلك تسمية الهلال شهراً، وذلك لوضوحه، وقولهم: شهر سيفه، إذا أخرجه من غمده فرآه الناس⁽⁵⁾.

وفي اصطلاح المحدثين ما رواه جماعة، وهذا المعنى لا يخرج عن المعنى اللغوي، لأن رواية الجماعة تقتضي شهرة الخبر، وكذا استعمال الناس لهذا اللفظ، فإنه راجع إلى المعنى اللغوي، يقال هذا حديث مشهور إذا كان معروفاً عند المحدثين، وفلان مشهور إذا كان معروفاً عند الناس.

وشهرة الحديث قسمان: شهرة مطلقة وهي شهرة الحديث عن النبي عليه الصلاة والسلام، وشهرة نسبية وهي شهرة الحديث عن دونه، كحديث: إنما الأعمال بالنيات⁽⁶⁾.

والشهرة بنوعيتها تقتضي صحة الخبر إلى من اشتهر عنه، وما يذكره أهل الاصطلاح من أنها لا تقتضي الصحة⁽⁷⁾ إنما مرادهم الشهرة النسبية، لأن الحديث إذا اشتهر عن راوٍ دون النبي عليه الصلاة والسلام قد يكون بين ذلك الراوي والنبي عليه الصلاة والسلام راوٍ ضعيف أو انقطاع فيكون الحديث ضعيفاً لذلك السبب.

⁽⁵⁾ انظر ابن فارس، أحمد بن فارس (395هـ)، تحقيق عبد السلام محمد، (دار الفكر)، 1399هـ، 1979م، ج3، ص:222.

⁽⁶⁾ مثل به الحاكم وغيره والمقصود أنه اشتهر عن يحيى بن سعيد، انظر الحاكم محمد بن عبد الله النيسابوري (405هـ)، معرفة علوم الحديث، تحقيق السيد معظم، (دار الكتب العلمية-بيروت)، ط2، 1397هـ، 1977م، ص:92، وانظر لمزيد من التفصيل المربي، سعيد محمد، إعمال الحديث الغريب بالحديث المشهور، (دار ابن حزم)، ط1، 1431هـ، 2010م، ص:19-30.

⁽⁷⁾ انظر ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن (643هـ)، معرفة أنواع علوم الحديث، تحقيق: نور الدين عتر، (دار الفكر-بيروت)، ط1406هـ، 1986، ص:256.

وأما الشهرة في حد ذاتها فإنها تقتضي صحة الخبر المنقول إلى موضع الشهرة؛ لأنها رواية جماعة⁽⁸⁾، كما يقال في معلقات البخاري التي أوردها بصيغة الجزم، فإنها صحيحة إلى من علقها عنه، ويبقى النظر فيما أبرز من رجال الإسناد بعد ذلك⁽⁹⁾.

ومن الأدلة على أن الشهرة تقتضي الصحة أننا نجد النقاد كثيرًا ما يعلنون الأحاديث الغرائب بالأحاديث المشاهير، فيقولون مثلًا، هذا غير ثابت عن فلان، والمشهور عنه خلافه، وكذا إذا كان ثمة غلط، وكان الحديث قد اشتهر عن أحد الرواة فإنهم ينسبون الغلط إلى من وقعت الشهرة عنه غالبًا⁽¹⁰⁾.

وعليه فالشهرة بالنسبة للأخبار تقتضي الصحة إلى من وقعت الشهرة عنه مطلقًا، بخلاف الغرابة أو التفرد فإن ذلك لا يقتضي حكمًا معينًا من الصحة أو عدمها، بل لا بد من النظر في القرائن التي تحتف بها تلك الغرابة أو ذلك التفرد. والحكم حينئذٍ على التفرد بحسب القرائن، فإذا كانت الدواعي تقتضي شهرة ذلك الخبر لم يكن التفرد به مقبولًا، وإن كان ثمة عذر أو أعمار تُسوِّغ التفرد، لم يكن في قبوله حينئذٍ بأس.

المطلب الثاني: أثر الشهرة في صحة نسبة الكتب إلى مصنفها

الكلام حول أثر الشهرة في صحة نسبة كتب المحدثين إلى مصنفها يمكن قياسه على أثرها بالنسبة للأخبار، وذلك أن المحدث إذا صنف كتابًا حرص المحدثون على نقله بالإسناد، فقد

(8) هذا مقيد بكون الجماعة مقبولي الرواية من حيث العموم.

(9) ذكر ذلك ابن الصلاح، وتبعه من جاء بعده، انظر ابن الصلاح، مصدر سابق، ص: 24، وانظر العسقلاني، أحمد بن علي المعروف بابن حجر (852هـ)، النكت على كتاب ابن الصلاح، تحقيق: ربيع المدخلي، (الجامعة الإسلامية-المدينة المنورة)، ط1، 1404هـ، 1984م، ج1، ص: 325.

(10) انظر المري، إعلال الحديث الغريب بالحديث المشهور، مصدر سابق، ص: 53-54.

أصبح من عاداتهم استعمال الأسانيد في كل شيء، بل أصبح ذلك نمطًا سائدًا في ثقافة المصنفين من المسلمين في عصر الرواية.

وصحة نسبة كتاب حديثي إلى مصنفه تتوقف على أمرين أو أحدهما بحسب الحاجة إلى ذلك، أحدهما: شهرة النسبة، والآخر سند مقبول إلى المصنف، وقد يجتمع الأمران.

ومما يدل على هذا المعنى قول ابن حجر: "الكتاب المشهور الغني بشهرته عن اعتبار الإسناد منا إلى مصنفه: كسنن النسائي مثلاً لا يحتاج في صحة نسبته إلى النسائي إلى اعتبار حال رجال الإسناد منا إلى مصنفه"⁽¹¹⁾.

ومفهوم المخالفة من كلام الحافظ ابن حجر أن ما لم يكن من الكتب غنيًا بشهرته إلى مؤلفه فإنه يحتاج في تصحيح نسبته إليه إلى اعتبار حال رجال الإسناد منا إلى مصنفه.

وليس مراد الحافظ بالشهرة هنا اشتهاره في الأعصار المتأخرة عن المؤلف، فإن ذلك لا يقتضي صحة نسبة الكتاب إلى مؤلفه، ولا أظنه يقول بذلك قائل، وإلا لقليل بصحة كثير من الكتب المنسوبة إلى العلماء ولم تشتهر إلا في الأزمان المتأخرة.

المطلب الثالث: مظاهر الشهرة

مظاهر الشهرة التي يستدل بها على شهرة نسبة هذا المصنف أو ذاك إلى صاحبه يمكن حصرها فيما يدل على اشتهار ذلك الكتاب في عصر مؤلفه، أو عصر تلاميذه، أو تلاميذهم شهرة تثبت النسبة إليه، ويمكن تفصيل تلك المظاهر تطبيقًا على سنن النسائي وهو المثال الذي ذكره ابن حجر في كلامه السابق، وذلك على النحو التالي:

⁽¹¹⁾ العسقلاني، النكت على كتاب ابن الصلاح، مصدر سابق، ج 1، ص: 271.

1- المظهر الأول: رواية جماعة عن المؤلف، وهذا هو الأصل، وسنن النسائي قد ذكر السخاوي له أحد عشر راويًا عن النسائي⁽¹²⁾.

2- المظهر الثاني: ذكر المصنّف نفسه لكتابه، كقول النسائي عن سننه: "لما عزمت على جمع كتاب السنن استخرت الله تعالى ... " إلى آخر كلامه⁽¹³⁾.

3- المظهر الثالث: نسبة الكتاب إلى مصنفه من قبل معاصريه أو القريبين من عهده كتلاميذه أو تلاميذهم، كقول الحافظ محمد بن سعد بن محمد السعدي الباوردي، وهو أحد تلاميذ النسائي: "كان من مذهب النسائي أن يخرج عن كل من لم يجمع على تركه"⁽¹⁴⁾.

4- المظهر الرابع: أن يروي الأئمة أحاديث من طريقه، وهي موجودة في كتابه، وكتاب النسائي قد روى الكثير من أحاديثه جماعة من تلاميذه في كتبهم، كأبي عوانة في المستخرج والطحاوي والطبراني في كتبهما، وقد روى الكثير منها جماعة من تلاميذ تلاميذه كالدارقطني وابن منده والجوهري والحاكم وغيرهم.

المطلب الرابع: دواعي الشهرة

(12) السخاوي، محمد بن عبد الرحمن (902هـ)، بغية الراغب المتمني في ختم النسائي برواية ابن السني، تحقيق: د. عبد العزيز العبد اللطيف، (مكتبة العبيكان-الرياض)، ط1، 1414هـ، 1993م، ص:51.

(13) ابن طاهر، محمد بن طاهر (507هـ)، شروط الأئمة الستة، (دار الكتب العلمية-بيروت)، ط1، 1405هـ، 1984م، ص:26، وانظر العسقلاني، النكت على كتاب ابن الصلاح، مصدر سابق، ج1، ص:483-484.

(14) ابن منده، محمد بن إسحاق العبددي (395هـ)، رسالة في فضل الأخبار وشرح مذاهب أهل الآثار، تحقيق: الفريوائي، (دار المسلم-الرياض)، ط1، 1414هـ، ص:73.

دواعي الشهرة هي التي يكون وجود الشهرة معها لازماً أو غير لازم فهي من أهم الأمور التي ينبغي ملاحظتها في هذا الصدد، لأن الحاجة إلى العلم باشتهار الكتاب تتوقف على عاملين أساسيين، هما:

1- مكانة مؤلف الكتاب.

2- ومكانة الكتاب نفسه.

فليس من المنطقي أو مما جرت به العادة أن يكون المؤلف إماماً ذا مكانة عند أهل الإسلام، ويؤلف كتاباً مهماً في بابه، ولا يشتهر عنه، بخلاف ما لو كان المؤلف غير مشهور أو مهجور القول أو كثير الأوهام، أو لا أهمية لكتابه في موضوعه، فإن ذلك كله ونحوه يمكن أن يكون عذراً أو سبباً في عدم اشتهار الكتاب في زمنه أو الزمن القريب منه، وبالتالي لا يقتضي عدم اشتهاره عدم صحة نسبته إليه، ويبقى النظر بعد ذلك في القرائن التي تؤيد صحة النسبة أو عدمها.

ويمكن التمثيل على إنكار نسبة الكتاب لمؤلفه بسبب عدم شهرته عنه مع توفر الدواعي لذلك، بكتاب العين المنسوب للخليل بن أحمد الفراهيدي المتوفى سنة (170هـ أو قبلها)، فإن الخليل من أعظم أئمة اللغة العربية وأقدمهم، روى عن التابعين، وروى عنه أساطين العربية كسيبويه والأصمعي والأخفش وغيرهم، وهو واضع علم العروض.

وكتاب العين يعتبر لو صحت نسبته للخليل أول معجم في العربية، وكل ذلك يعتبر من أهم الدواعي لشهرة الكتاب في زمنه، ولذلك أنكره أبو حاتم السجستاني (255هـ)، أشد الإنكار، وهو تلميذ تلاميذ الخليل، وعلل أبو علي القالي (350هـ)، ذلك الإنكار بأن

أصحاب الخليل كالنضر بن شميل والأخفش ذهبوا منذ زمن طويل لا يعرفون الكتاب ولا يسمعون به، قال: "ولو كان الخليل ألف الكتاب لحمله هؤلاء عنه، وكانوا أولى بذلك من رجل مجهول الحال، غير مشهور بالعلم، انفراد به وتوحد بالنقل له⁽¹⁵⁾."

ويمكن التمثيل على فقد الشهرة مع احتمال صحة النسبة بـ(رسالة أبي داود إلى أهل مكة)، فهذا الكتاب منسوب إلى إمام من الأئمة وهو أبو داود السجستاني، ومع ذلك لم يوجد أي مظهر من مظاهر الشهرة المتقدم ذكرها، وإنما رواه راوٍ واحدٌ غير مشهور، وهو شيخ ابن جميع الصيدائوي.

لكنّ قد يقال بأن الدواعي التي تتطلب شهرة الكتاب لم تتوفر فيه، وذلك لكون الكتاب ليس كتاباً في الحديث، بل هو قول لإمام يتعلق بمنهجه في كتابه، ولم يذكره مضمومًا إلى الكتاب، وإنما أورده جوابًا لسؤال عنه، وعليه تكون تلك المعاني من مسوغات عدم اشتهاره، والاكتفاء برواية راوٍ للكتاب عنه، ويبقى النظر في القرائن والمرجح إن وجدت.

المبحث التطبيقي: أمثلة من القرون الثلاثة الأولى

وفيه ثلاثة مطالب

المطلب الأول: القرن الأول، كتابان منسوبان إلى النبي عليه الصلاة والسلام

1- الكتاب الأول: كتاب عمرو بن حزم

(15) انظر السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر (911هـ)، المزهري في علوم اللغة، تحقيق: فؤاد علي منصور، (دار الكتب العلمية-بيروت)، ط1، 1418هـ، 1998م، ج1، ص:66-67.

وهو كتاب كتبه رسول الله صلى الله عليه وسلم لعمرو بن حزم حين بعثه إلى اليمن⁽¹⁶⁾، فيه بعض الأحكام، وقد رُوي بسند متصل إلى عمرو بن حزم، لكنه إسناد ضعيف⁽¹⁷⁾، غير أن أهل العلم كثيراً ما يستشهدون بالأحاديث الواردة فيه في كتبهم.

وما ذلك إلا لوجود مظاهر دالة على صحة نسبه إلى عمرو بن حزم، فقد نسبه إليه تلاميذه وتلاميذ أقرانه وتلاميذهم، منهم: ابنه محمد بن عمرو بن حزم⁽¹⁸⁾، ومن تلاميذ أقرانه سعيد بن المسيب، فقد ذكر أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه رجع عن قضاء قضاه حين وجد في كتاب عمرو بن حزم خلاف ما قضى به⁽¹⁹⁾، ومن تلاميذهم حفيده أبو بكر بن محمد بن عمرو بن حزم⁽²⁰⁾، وحفيد ولده عبد الله بن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم⁽²¹⁾، ومنهم

⁽¹⁶⁾ انظر ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله النمري (463هـ)، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق: علي البجاوي، (دار الجليل-بيروت)، ط1، 1412هـ، 1992م، ج3، ص: 1172-1173.

⁽¹⁷⁾ ضعفه جماعة من أهل العلم منهم أبو داود، والنسائي، انظر السجستاني، سليمان بن الأشعث (275هـ)، المراسيل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، (مؤسسة الرسالة-بيروت)، ط1، 1408هـ، ص: 211، رقم 257، والنسائي، أحمد بن شعيب النسائي (303هـ)، السنن (الصغرى)، تحقيق: أبو غدة، (مكتب المطبوعات الإسلامية-حلب)، ط2، 1406هـ، 1986م، ج8، ص: 57، 58، رقم 4853، 4854.

⁽¹⁸⁾ انظر الصنعاني، عبد الرزاق بن همام (211هـ)، المصنف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، (المكتب الإسلامي-بيروت)، ط2، 1403هـ، ج9، ص: 326، 337، 344، 380، 383، بسند صحيح.

⁽¹⁹⁾ انظر العامري، الحسن بن علي بن عفان (270هـ)، الأمالي والقراءة، تحقيق: مسعد عبد الحميد، (دار الصحابة للتراث-طنطا)، ط1، 1413هـ، ص: 23، بسند صحيح، والبيهقي، أحمد بن الحسين (458هـ)، السنن الكبرى، تحقيق: عبد القادر عطا، (دار الكتب العلمية-بيروت)، ط3، 1424هـ، 2003م، ج8، ص: 163، رقم: 16286، وانظر الشافعي، محمد بن إدريس (204هـ)، الأم، (دار المعرفة-بيروت)، ج1، ص: 177، وانظر العسقلاني، أحمد بن علي المعروف بابن حجر (852هـ)، فتح الباري، (دار المعرفة-بيروت)، 1379هـ، ج12، ص: 226.

⁽²⁰⁾ انظر مالك، مالك بن أنس الأصبجي (179هـ)، الموطأ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (دار إحياء التراث-بيروت)، 1406هـ، 1985م، ج2، ص: 849، باب ذكر العقول، وانظر الصنعاني، مصدر سابق، ج1، ص: 341، ابن أبي شيبه، عبد الله بن محمد العباسي (235هـ)، المصنف، تحقيق: كمال الحوت، (مكتبة الرشد-الرياض)، ط1، 1409هـ، ج5، ص: 355، 356، 364، والسجستاني في المراسيل، مصدر سابق، ص: 23، رقم 78، وص: 121، رقم: 92 والنسائي، مصدر سابق ج8، ص: 59، رقم: 4856، بأسانيد صحيحة إلى أبي بكر.

⁽²¹⁾ انظر مالك، مصدر سابق، ج1، ص: 199، والصنعاني، مصدر سابق، ج4، ص: 4، والسجستاني، في المراسيل، مصدر سابق، ص: 213، رقم: 260.

الزهري⁽²²⁾، ومنهم الخليفة عمر بن عبد العزيز، حيث أمر عماله باستنساخ الكتاب والعمل بما فيه⁽²³⁾، ومنهم قيس بن سعد المكي أحد الثقات من أتباع التابعين، فإنه قد استنسخ الكتاب من أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم، ثم استنسخه من قيس بن سعد حماد بن سلمة أيضاً، وهو من أئمة أتباع التابعين⁽²⁴⁾.

ولعله لما تقدم قد أثبت صحة نسبة الكتاب جماعة من الأئمة، منهم الشافعي⁽²⁵⁾، ويعقوب بن سفيان حيث قال: "ولا أعلم في جميع الكتب كتاباً أصح من كتاب عمرو بن حزم⁽²⁶⁾، والعقيلي⁽²⁷⁾، وابن عبد البر⁽²⁸⁾ وابن حجر⁽²⁹⁾، وقال ابن عبد البر: "هو كتاب مشهور عند أهل السير معروف ما فيه عند أهل العلم معرفة تستغني بشهرتها عن الإسناد لأنه

⁽²²⁾ رواه عنه جماعة انظر السجستاني في المراسيل مصدر سابق، ص: 122، رقم: 94، وص: 211، رقم: 257، والنسائي، مصدر سابق، ج: 9، ص: 59، رقم: 4855، 4856، والعقيلي، محمد بن عمرو (322هـ)، الضعفاء الكبير، تحقيق: عبد المعطي قلعي، (دار المكتبة العلمية-بيروت)، ط1، 1404هـ، 1984م، ج2، ص: 127.

⁽²³⁾ أخرجه جماعة بسند صحيح، انظر الهروي، القاسم بن سلام (224هـ)، كتاب الأموال، تحقيق: خليل محمد، (دار الفكر-بيروت)، ص: 447، رقم: 934، والدارقطني، علي بن عمر (385هـ)، السنن، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وجماعة، (مؤسسة الرسالة-بيروت)، ط1، 1424هـ، 2004م، ج3، ص: 20، رقم: 1987، وغيرها.

⁽²⁴⁾ انظر السجستاني في المراسيل مصدر سابق، ص: 128، رقم: 106، وانظر الطحاوي، أحمد بن محمد بن سلامة (321هـ)، شرح معاني الآثار، تحقيق: جماعة، (عالم الكتب)، ط1، 1414هـ، 1994م، ج4، ص: 375، رقم: 7372، 7373، لكن حماد بن سلمة أضعاف الكتاب فكان يحدث به من حفظه ويخطئ، انظر البيهقي، مصدر سابق، ج4، ص: 158، رقم: 7267-7271.

⁽²⁵⁾ الشافعي، محمد بن إدريس (204هـ)، الرسالة، تحقيق: أحمد شاكر، (مكتبة الحلبي-مصر)، ط1، 1358هـ، 1940م، ص: 420، وانظر العسقلاني، أحمد بن علي المعروف بابن حجر (852هـ)، التلخيص الحبير، (دار الكتب العلمية)، ط1، 1419هـ، 1989م، ج4، ص: 58.

⁽²⁶⁾ الفسوي، يعقوب بن سفيان (277هـ)، المعرفة والتاريخ، تحقيق: أكرم العمري، (مؤسسة الرسالة-بيروت)، ط2، 1401هـ، 1981م، ج2، ص: 216.

⁽²⁷⁾ العقيلي، مصدر سابق، ج2، ص: 127.

⁽²⁸⁾ ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله النمري (463هـ)، التمهيد، تحقيق: مصطفى العلوي وآخر، (وزارة عموم الأوقاف-المغرب)، 1387هـ، ج17، ص: 338-339، والاستذكار، تحقيق: سالم عطا وآخر، (دار الكتب العلمية-بيروت)، ط1، 1421هـ، 2000م، ج2، ص: 471.

⁽²⁹⁾ العسقلاني، تلخيص الحبير، مصدر سابق، ج4، ص: 58.

أشبه التواتر في مجيئه لتلقي الناس له بالقبول والمعرفة"، واستدل على شهرة الكتاب بخبر سعيد ابن المسيب السابق عن عمر رضي الله عنه⁽³⁰⁾.

2- الكتاب الثاني: كتاب اليهود

هو كتاب يزعم بعض أحفاد يهود خيبر أنه كتاب النبي عليه الصلاة والسلام لهم، وأنه بخط علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وفيه إسقاط الجزية عنهم، وقد أظهوره للولاة مرارًا، في عهود مختلفة، وأسقط بعض الولاة عنهم الجزية بسببه⁽³¹⁾، واغتر به بعض العلماء⁽³²⁾.

لكنه كتاب لا يوجد له أي مظهر من مظاهر الشهرة المعتبرة، فلم يكن معروفًا في عهد الصحابة ولا التابعين، إذ لم يرو خبره أحد منهم ولا من تلاميذهم، وإنما ظهر نهاية القرن الثالث الهجري أو بداية الرابع، ثم ظهر مرة أخرى في النصف الأول من القرن الخامس، زمن الماوردي (ت450هـ)⁽³³⁾، أثناء وزارة رئيس الرؤساء أبي القاسم ابن المسلمة، وكان استلامه الوزارة من سنة (443هـ) إلى أن قتل سنة (450هـ)⁽³⁴⁾.

⁽³⁰⁾ ابن عبد البر، التمهيد، مصدر سابق، ج17، ص:339

⁽³¹⁾ انظر الماوردي، علي بن محمد البغدادي (450هـ)، الحاوي الكبير، تحقيق: علي معوض، وعادل أحمد، (دار الكتب العلمية-بيروت)، ط1، 1419هـ، 1999م، ج14، ص:311.

⁽³²⁾ انظر ابن كثير، إسماعيل بن عمر دمشقي (774هـ)، البداية والنهاية، (دار الفكر)، ط1407هـ، 1986م، ج4، ص:219، وقد تصحف في المطبوع (أبو علي بن أبي هريرة)، إلى (أبو علي بن خيرون)، والتصويب من مصادر أخرى، انظر الروياني، عبد الواحد بن إسماعيل (502هـ)، بحر المذهب، تحقيق: طارق السيد، (دار الكتب العلمية)، ط1، 2009م، ج13، ص:358.

⁽³³⁾ انظر الماوردي، الحاوي الكبير، مصدر سابق، ج14، ص:310.

⁽³⁴⁾ انظر الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان (748هـ)، سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة، (مؤسسة الرسالة)، ط3، 1405هـ، 1985م، ج18، ص:216-217.

ولذلك انتقد الكتاب جماعة من العلماء وجزموا بعدم صحته، وذلك لعدم اشتهاره وعدم ثبوته بإسناد، مع وجود قرائن تدل على بطلانه، منهم أبو العباس ابن سريج (ت306هـ)، فإنه قال: "لم ينقل ذلك أحد من المسلمين"⁽³⁵⁾، ومنهم الطبري (ت310هـ)⁽³⁶⁾، والخطيب البغدادي⁽³⁷⁾.

وقد أُلّف في إنكار الكتاب جماعة من أهل العلم، منهم: أبو حامد الإسفراييني (406هـ)، والوزير ابن المسلمة (450هـ)، وابن الصباغ (477هـ)، وابن كثير (774هـ)، وابن قيم الجوزية المتوفى سنة (751هـ)⁽³⁸⁾.

وكان من ضمن الأمور المهمة التي ذُكرت في انتقاد الكتاب وإبطاله عدم اشتهاره في زمن الصحابة والتابعين، كما تقدم عن أبي العباس ابن سريج، وذكر نحو قوله الروياني والماوردي⁽³⁹⁾، وذكر ابن القيم في وجوه إبطاله: عدم نقله أو ظهوره زمن الخلفاء⁽⁴⁰⁾.

المطلب الثاني: مثالان من القرن الثاني، وهما كتابان منسوبان إلى الإمام مالك

⁽³⁵⁾ انظر النووي، يحيى بن زكريا (676هـ)، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق: زهير الشاويش، (المكتب الإسلامي-بيروت)، ط3، 1412هـ، 1991م، ج10، ص:307.

⁽³⁶⁾ انظر ابن كثير، البداية والنهاية، مصدر سابق، ج12، ص:101، وقد تصحفت كلمة النقد إلى النقل، وجاءت على الصواب في طبعة هجر لكن مع إسقاط اسم الطبري.

⁽³⁷⁾ انظر ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي (597هـ)، المنتظم في تاريخ الأمم، تحقيق: محمد ومصطفى عبد القادر عطا، (دار الكتب العلمية-بيروت)، ط1، 1412هـ، 1992م، ج16، ص:129.

⁽³⁸⁾ انظر ابن كثير، مصدر سابق، ج4، ص:219-220، وابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر (751هـ)، زاد المعاد في هدي خير العباد، (مؤسسة الرسالة-بيروت)، ط7، 1415هـ، 1994م، ج3، ص:137-139، وأحكام أهل الذمة، تحقيق: يوسف البكري وآخر، (رمادي للنشر-الدمام)، ط1، 1418هـ، 1997م، ص:90-94.

⁽³⁹⁾ الروياني، بحر المذهب، مصدر سابق، ج13، ص:358، والماوردي، الحاوي الكبير، مصدر سابق، ج14، ص:310.

⁽⁴⁰⁾ ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، مصدر سابق، ص:90-94.

1- الكتاب الأول: موطأ الإمام مالك

الموطأ كتاب في الحديث مبوب على أبواب الفقه، جمع فيه الإمام مالك ما يراه من الأحاديث الصحيحة في تلك الأبواب، وقد أورد فيه آثاراً عن الصحابة والتابعين، وتكلم فيه على الفقه، وهو من أقدم ما وصل إلينا من كتب الأئمة.

ومظاهر شهرة الموطأ عن مالك كثيرة منها أن مالكا نفسه ذكر كتابه في غير ما موضع كقوله لمن سأله عن رجل: «لو كان ثقة لرأيتَه في كتي»⁽⁴¹⁾، يعني كتابه الموطأ، وما روي عن مطرف بن عبد الله صاحب مالك أنه سأله: "ما يقول الناس في موطئي؟، ..."⁽⁴²⁾، ونقل المفضل بن محمد قولاً له في كتابه⁽⁴³⁾، وضح عنه ذكره لكتابته في مواطن أخرى مع الخلفاء، كما سيأتي، وذكر القاضي عياض عدداً من الروايات عن مالك يذكر فيها كتابه⁽⁴⁴⁾.

ومن مظاهر شهرة نسبة الموطأ لمالك عناية المعاصرين له بالكتاب، منهم الخلفاء، كأبي جعفر المنصور (ت158هـ) فإنه طلب الكتاب واطلع عليه، فأعجبه، وأبدى رغبته في نشره وإلزام المسلمين بما ورد فيه، فعارضه مالك وطلب منه أن يدع الناس، وما اختار أهل كل بلدٍ لأنفسهم، روى هذا المعنى جماعة من أصحاب مالك عنه⁽⁴⁵⁾.

(41) مسلم، مسلم بن الحجاج (261هـ)، صحيح مسلم (في المقدمة)، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، (دار إحياء التراث العربي-بيروت)، ج1، ص:26.

(42) ابن عبد البر، التمهيد، مصدر سابق، ج1، ص:85.

(43) ابن عبد البر، التمهيد، مصدر سابق، ج1، ص:86.

(44) انظر البيهقي، القاضي عياض بن موسى البيهقي (544هـ)، ترتيب المدارك وقريب المسالك، تحقيق: جماعة، (مطبعة فضالة - المحمدية/المغرب)، ط1، ج2، ص:88، ج2، ص:73، 74.

(45) انظر الرازي، عبد الرحمن بن أبي حاتم الحنظلي (327هـ)، الجرح والتعديل، (دار إحياء التراث-بيروت) ط. 1271هـ، 1952م، ج1، ص:29، وابن عبد البر، يوسف بن عبد الله النمري (463هـ) الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء، (دار الكتب العلمية-بيروت)، ص: 41، وابن عساكر، علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر (571)، كشف المغطاء في فضل الموطأ، تحقيق محب الدين العمري، (دار الفكر-بيروت)، ص:25،

وقد وردت روايات أخرى تشير إلى أن الخليفة هو الذي أمر مالكا بوضع الكتاب، ويمكن الجمع بينها بأنه أمره أولاً، ثم لما رآه طلبه منه فقال ما تقدم.

ومن الخلفاء هارون الرشيد (ت193هـ)، فقد ثبت أن مالكا قال: "شاورني هارون الرشيد في ثلاث"، وذكر منها أن يعلق الموطاء في الكعبة ويحمل الناس على ما فيه، لكن مالكا نصحه بألا يفعل⁽⁴⁶⁾، وثبت أن هارون الرشيد سمع الموطاء على مالك بقراءة معن بن عيسى⁽⁴⁷⁾.

ومن عناية المعاصرين لمالك بكتابه حفظ جماعة من العلماء للموطاء عن ظهر قلب، حتى قال الذهبي: "وحفظه خلق من الطلبة"⁽⁴⁸⁾، ومن حفظه الشافعي (ت204هـ) وإسحاق بن الفرات (ت204هـ)، والغازي بن قيس (ت199هـ)، وهو أول من أدخل الموطاء إلى الأندلس، وعتيق بن يعقوب الزبيرى، وكلهم من كبار تلاميذ مالك⁽⁴⁹⁾.

وابن سعد، محمد بن سعد بن منيع (230هـ)، الطبقات الكبرى، تحقيق محمد عبد القادر عطا، (دار الكتب العلمية-بيروت)، ط.1410هـ، 1990م، ج5، ص:468.

⁽⁴⁶⁾ انظر الأصبهاني، أحمد بن عبد الله المشهور بأبي نعيم (430هـ)، حلية الأولياء، (السعادة - بجوار محافظة مصر) 1494هـ-1974م ج6 ص:332.

⁽⁴⁷⁾ انظر الدينوري، أحمد بن مروان (333هـ)، المجالسة وجواهر العلم، تحقيق مشهور حسن، (دار ابن حزم-بيروت)، ط.1419هـ، ج8، ص:321، والذهبي، سير أعلام النبلاء، مصدر سابق، ج8، ص:66، والسيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (911هـ)، ما رواه الأساطين في عدم المحيي إلى السلاطين، تحقيق مجدي متحي، (دار الصحابة للتراث-مصر)، ط.1411هـ، 1991م، ص:47، رقم 63.

⁽⁴⁸⁾ الذهبي، سير أعلام النبلاء، مصدر سابق، ج8، ص:85.

⁽⁴⁹⁾ انظر الرازي، عبد الرحمن ابن أبي حاتم الحنظلي (327هـ)، آداب الشافعي ومناقبه، تحقيق عبد الغني عبد الخالق، (دار الكتب العلمية-بيروت)، ط.1424هـ، 2003م، ص:22، والجرج والتعديل، مصدر سابق، ج7، ص:46، والأصبهاني، حلية الأولياء، مصدر سابق، ج9، ص:69، بسند مسلسل بالأئمة، واليحصي، ترتيب المدارك، مصدر سابق، ج3، ص:281، وانظر مغطاي بن قليح البكجري (762هـ)، إكمال تهذيب الكمال، تحقيق عادل محمد وأسامة إبراهيم، (الفاوق الحديث للطباعة والنشر)، ط.1422هـ، 2001م، والذهبي، سير أعلام النبلاء، مصدر سابق، ج9، ص:504، ج8، ص:85، ج5، ص:630.

ومن عناية المعاصرين لمالك بالموطأ إقبال كثير من التلاميذ على روايته عن مالك⁽⁵⁰⁾، حتى أُلِّفَت المؤلفات في ذلك⁽⁵¹⁾، وقارب عدد رواه المئة، حتى إن بعضهم توفي قبل مالك، كسعيد بن أبي هند⁽⁵²⁾، وبعضهم حدث بالموطأ في حياة مالك، كزياد بن عبد الرحمن اللخمي المشهور بشَبْطُون بالأندلس، وسمعه منه يحيى بن يحيى الليثي قبل أن يسمعه من مالك⁽⁵³⁾، واشتهرت عبارة الموطآت، فتجدهم يقولون: في جميع الموطآت، أو في أكثر الموطآت، ونحو ذلك من العبارات، والمقصود بها روايات الموطأ.

ومن عناية المعاصرين لمالك بكتابه إقبال تلاميذه ومن بعدهم على شرح الموطأ، ومن تلك الشروح شرح لعبد الله بن مسلم بن وهب (ت198هـ)، وشرح لعبد الله بن نافع الصائغ (ت206هـ)، وكلاهما من كبار تلاميذ مالك⁽⁵⁴⁾، وأما شروح تلاميذ التلاميذ ومن بعدهم فكثيرة جداً.

ولذلك أجمع العلماء على صحة نسبة الموطأ إل مالك، وتعددت إشاراتهم به في كل عصر، منها إشارات المعاصرين للمؤلف، كعبد الرحمن بن مهدي وابن وهب والدراوردي وأبي

⁽⁵⁰⁾ انظر مقدمة كتاب المسالك شرح موطأ الإمام مالك بقلم محمد بن الحسين السليمانى، (دار الغرب الإسلامى)، ط1، 1428هـ، 2007م، ج1، ص: 129-140، وانظر مقدمة بقلم عبد الفتاح أبو غدة في بداية تحقيق كتاب التعليق المجد على موطأ محمد للكنوي تحقيق تقي الدين الندوي، (دار السنة ودار القلم)، ط1، 1412هـ، 1991م، ج1، ص: 23-27، وانظر مقدمة تحقيق مصطفى الأعظمي للموطأ، (مؤسسة وايد بن سلطان-الإمارات)، ط1، 1425هـ، 2004م، ج1، ص: 188-247.

⁽⁵¹⁾ مما طبع منها كتاب إتحاف السالك برواة الموطأ عن الإمام مالك، لابن ناصر الدين الدمشقي، تحقيق نشأت كمال، (المكتبة الإسلامية بالقاهرة)، ط1، 1426هـ، 2006م.

⁽⁵²⁾ انظر البحصي، ترتيب المدارك، مصدر سابق، ج2، ص: 88، ج3، ص: 123-125.

⁽⁵³⁾ انظر ابن الفرضي، عبد الله بن محمد الأزدي (403هـ)، تاريخ علماء الأندلس، تصحيح السيد عزت العطار، (مكتبة الخانجي-القاهرة)، ط2، 1408هـ، 1988م، ج1، ص: 182-183، وانظر البحصي، ترتيب المدارك، مصدر سابق، ج3، ص: 116-117.

⁽⁵⁴⁾ العثيمين، الدكتور عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مقدمة تحقيق تفسير غريب الموطأ، (مكتبة العبيكان - الرياض)، ط1، 1421هـ، 2001م، ص: 96-97.

مصعب الزهري وغيرهم⁽⁵⁵⁾، ومن أشهر تلك الإشادات قول الشافعي: "ما في الأرض كتاب من العلم أكثر صوابًا من موطأ مالك"⁽⁵⁶⁾.

2- الكتاب الثاني: رسالة مالك إلى هارون الرشيد

الكتاب عبارة عن رسالة في الآداب والمواعظ، فيها عدد من الأحاديث المتعلقة بالوعظ، وبعض الأحكام، وقد طبعت عدة طبعات، وذكر في غلاف المطبوع أنها لما وصلت إليهم أمروا بكتابتها بالذهب، وقد ذكرها القاضي عياض في كتاب ترتيب المدارك، وذكر أنها رسالة مشهورة، لكن مراده بهذه الشهرة النسبية لا الشهرة المطلقة، فإنه لا يوجد لهذه الرسالة أي مظهر من مظاهر الشهرة المعتبرة عن مالك، فلم يذكرها أحدٌ من تلاميذه، ولم يرد عن مالك نفسه ذكرٌ لها أو إشارة إليها، ولم يذكرها أهل عصره، وإنما اشتهرت بعد أن حَدَّثَ بها عبد الملك بن حبيب أحد تلاميذ تلاميذ مالك وهو أول من حدث بها عن رجاله عن مالك، وعنه اشتهرت، وهو وإن كان فقيها على مذهب مالك إلا أنه ضعيف في الحديث، قال الذهبي بعد أن أثنى عليه بالعلم: "إلا أنه في باب الرواية ليس بمتقن، بل يحمل الحديث تهورا كيف اتفق، وينقله وجادة، وإجازة، ولا يتعانى تحرير أصحاب الحديث"⁽⁵⁷⁾، بل اتهمه بعض أهل العلم بالكذب⁽⁵⁸⁾.

ولا يوجد لهذه الرسالة إسناد متصل صحيح، وإنما وردت بأسانيد واهية يظهر عليها التركيب، منها ما ذكره القاضي عياض من طريق رجل غير معروف اسمه أحمد بن زيدويه

⁽⁵⁵⁾ الحصري، ترتيب المدارك، مصدر سابق، ج2، ص: 70-89.

⁽⁵⁶⁾ الرازي، عبد الرحمن بن أبي حاتم الحنظلي (327هـ)، آداب الشافعي ومناقبه، مصدر سابق، ص: 149-150، بسند صحيح.

⁽⁵⁷⁾ الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان (748هـ)، سير أعلام النبلاء، مصدر سابق، ج12، ص: 103.

⁽⁵⁸⁾ انظر المصدر السابق، ج12، ص: 105.

الدمشقي، لا يوجد له ذكر إلا في هذا الموضوع، ثم قال: "ولم يُرجع الإسناد"⁽⁵⁹⁾، أي أنه منقطع أيضاً.

وذكر أيضاً إسنادين ينتهيان إلى عثمان بن عبد الله بن سعيد بن المغيرة العثماني عن عبد الله بن نافع الزبيري تلميذ مالك، لكن عثمان هذا غير معروف، ومثله ينبغي أن يكون بينه وبين عبد الله بن نافع واسطة، ولعله لذلك قال أبو محمد بن عتاب: "هذا الإسناد وهم"⁽⁶⁰⁾، وقال عياض: "ولا شك في سقوط رجل محدث منه"⁽⁶¹⁾.

وجاء في بعض النسخ المطبوعة بعض الأسانيد التي شابها خلل، وخلط، ففيها أن عبد الله بن نافع يروي النسخة عن أبي بكر بن عبد العزيز العمري، وهو رجل غير معروف، ووقع فيها تصحيف في السند الثاني حيث جعلت عبد الله بن نافع بن ثابت يروي عن عبد الله بن الزبير عن أبي بكر العمري، والصواب أنه عبد الله بن نافع بن ثابت بن عبد الله بن الزبير وإنما تصحفت (بن) إلى (عن) واغتر بذلك بعض الدارسين، وفي إسناد النسخة راو غير معروف وهو محمد بن سليمان بن أيوب الأذني عن ثلاثة اثنان منهم ليسا بمعروفين عن الكشي، والذي أورده السمعاني في الأنساب رواية بالإجازة المطلقة، فكأن هؤلاء الرواة وجدوا الرسالة واستحسنوها فأرادوا وصلها بالإجازة المطلقة إلى مالك فلم يحسنوا التصرف.

⁽⁵⁹⁾ انظر البيهقي، ترتيب المدارك، مصدر سابق، ج 2، ص: 92.

⁽⁶⁰⁾ ترتيب المدارك، مصدر سابق ج 2، ص: 93.

⁽⁶¹⁾ المصدر السابق.

والخلاصة أنه لا يوجد أي مظهر من مظاهر الشهرة لهذه الرسالة، ولا يوجد لها إسناد يمكن الاعتماد عليه، ولو كانت هذه الرسالة صحيحة لاشتهرت ورواها أصحاب مالك الحريصين على علمه، بل لطارت بها الدنيا؛ فإن مثلها مما تتوفر الدواعي لاشتهاره، وذلك لإمامة مالك، وكثرة تلاميذه، وأهمية من أرسلت الرسالة إليه وهو خليفة المسلمين، بل لو كانت ثابتة لوجد خبرها عن الخليفة نفسه أو أبنائه.

وقد استشهد جماعة من أهل العلم على بطلانها عن مالك باشتغالها على أحاديث باطلة، وأشياء تخالف طريقته⁽⁶²⁾، وهذا يفسر لنا عدم اشتهاها عن أصحابه، لكونها ليست رسالة منه رحمه الله، وهذا من أهم الدلائل وأوضحها على بطلان نسبتها إليه.

ولذلك أنكرها جماعة من كبار العلماء الذين عاصروا ظهورها منهم أصبغ بن الفرج (ت225هـ)، وهو من كبار تلاميذ تلاميذ مالك⁽⁶³⁾، بل حلف ما هي من وضع مالك⁽⁶⁴⁾، ومنهم أبو إسحاق الأزدي (ت282هـ)، وهو من كبار تلاميذ تلاميذ مالك أيضاً⁽⁶⁵⁾، ومنهم القاضي أبو بكر الأبهري (ت375هـ)، وهو محدث وشيخ المالكية في زمنه⁽⁶⁶⁾، وقال: "فيها أحاديث منكورة تخالف أصوله"⁽⁶⁷⁾، بل قال: "فيها أحاديث لو سمع مالك من يحدث بها، لأدبه"⁽⁶⁸⁾، ومنهم ابن أبي زيد القيرواني (ت386هـ)، وهو الذي يقال عنه مالك الصغير⁽⁶⁹⁾،

(62) انظر ترتيب المدارك، مصدر سابق ج2، ص:93.

(63) وهو أحد العلماء الكبار، فاته مالك لأنه طلب العلم وهو شاب كبير، فأخذ عن أقران مالك وكبار تلاميذه، وأخذ عنه الكبار كيجي بن معين والبخاري وأثنوا عليه خيراً حتى قيل إنه من أعلم الناس برأي مالك. انظر سير أعلام النبلاء، مصدر سابق، ج10، ص: 656-658.

(64) انظر ترتيب المدارك، مصدر سابق ج2، ص:93.

(65) انظر سير أعلام النبلاء، مصدر سابق، ج13، ص:339-341.

(66) انظر سير أعلام النبلاء، مصدر سابق، ج16، ص:332-333.

(67) انظر ترتيب المدارك، مصدر سابق ج2، ص:93.

(68) انظر سير أعلام النبلاء، مصدر سابق، ج8، ص:89.

وعزا إلى شيوخه أنهم ذكروا بأنها لا تصح عن مالك، وأن فيها أحاديث لا تصح عنده⁽⁷⁰⁾، ومنهم الذهبي (748هـ) حيث قال: "قلت: هذه الرسالة موضوعة"⁽⁷¹⁾.

المطلب الثالث: مثالان من القرن الثالث، وهما كتابان منسوبان إلى الإمام أحمد

1- الكتاب الأول: المسند

المسند كتاب كبير جمع فيه ائمة أحمد الأحاديث المرفوعة إلى النبي عليه الصلاة والسلام، ورتبه على مسانيد الصحابة، وهو من أعظم المسانيد وأصحها.

ومن أهم مظاهر شهرة نسبة هذا الكتاب إلى مصنفه، أن المؤلف نفسه ذكر كتابه في روايات متعددة، كقول ولده عبد الله: "قلت لأبي: لم كرهت وضع الكتب، وقد عملت المسند؟، فقال: عملت هذا الكتاب إماماً إذا اختلف الناس في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم رُجع إليه"⁽⁷²⁾. وقول ابن أخيه حنبل: "جمعنا عمي لي ولصالح ولعبد الله وقرأ علينا المسند، ...، وقال لنا: إن هذا الكتاب قد جمعته، وأتقنته، من أكثر من سبعمائة وخمسين ألفاً، ..."⁽⁷³⁾.

ومن مظاهر شهرة نسبة هذا الكتاب إلى أحمد أن جماعة من المعاصرين له يذكرونه، منهم تلاميذه، كوله عبد الله حيث قال: "خرج أبي المسند من سبعمائة ألف حديث"⁽⁷⁴⁾. وأبي بكر

(69) انظر سير أعلام النبلاء، مصدر سابق، ج7، ص:10-13.

(70) انظر ابن أبي زيد، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن القيرواني (386هـ)، النوادر والزيادات، تحقيق جماعة، (دار الغرب الإسلامي-بيروت)، ط1، 1999م، ج1، ص:93.

(71) سير أعلام النبلاء، مصدر سابق، ج8، ص:89.

(72) انظر ابن أبي يعلى، محمد بن محمد بن الحسين ابن الفراء (ت526هـ)، طبقات الخنابلة، تحقيق: حامد الفقي، (دار المعرفة-بيروت)، ج1، ص:184، والمدني، أبي موسى محمد بن عمر الأصبهاني (ت581هـ)، خصائص مسند الإمام أحمد، (مكتبة التوبة)، ط1410، 1990م، ص:14.

(73) ابن أبي يعلى، طبقات الخنابلة، مصدر سابق، ج1، ص:143، والمدني، خصائص مسند الإمام أحمد، مصدر سابق، ص:13.

(74) ابن أبي يعلى، طبقات الخنابلة، المصدر السابق، والمدني، خصائص مسند الإمام أحمد، المصدر السابق.

يعقوب بن يوسف المطوعي قال: "جلست إلى أبي عبد الله أحمد بن حنبل ثلاث عشرة سنة، وهو يقرأ المسند على أولاده، ما كتبت منه حرفاً واحداً، وإنما كنت أكتب آدابه وأخلاقه وأتحفظها"⁽⁷⁵⁾.

وكان تلميذه أبو القاسم البغوي (ت317هـ) كثيراً ما يقول في بعض الأحاديث أو التراجم هكذا رأيت في كتاب أبي عبد الله أحمد بن حنبل، يعني بذلك المسند، ومنها قوله في كتابه معجم الصحابة في ترجمة محمود بن لبيد: "ورأيت في مسند أحمد بن حنبل محمود بن لبيد فيما أخرجه أحمد في المسند"⁽⁷⁶⁾.

ومن مظاهر الشهرة أيضاً أن جماعة من الأئمة القريبين من عصره ذكروا الكتاب ونسبوه للإمام أحمد، من ذلك قول أبي الحسين ابن المنادي (ت336هـ)، وهو تلميذ تلاميذ أحمد، حيث قال يصف حفظ عبد الله بن أحمد: "لم يكن في الدنيا أحد أروى عن أبيه منه، لأنه سمع المسند وهو ثلاثون ألفاً..."⁽⁷⁷⁾. ومن ذلك أن أبا القاسم الأسدي حين ذكر اللغوي أبا عمر محمد بن عبد الواحد المعروف بغلام ثعلب (ت345هـ)، - وهو من طبقة ابن المنادي، ذكر أن له كتاباً في غريب الحديث، صنفه على مسند أحمد بن حنبل⁽⁷⁸⁾.

ومن ذلك أن أبا الحسن عبد العزيز بن الحارث التميمي أحد الفقهاء الحنابلة (ت371هـ)، - وهو في طبقة قريبة من الذين قبله - حين وضع حديثين في مسند أحمد بن حنبل أنكر

⁽⁷⁵⁾ انظر المدني، خصائص مسند الإمام أحمد، مصدر سابق، ص:18.

⁽⁷⁶⁾ البغوي، عبد الله بن محمد بن عبد العزيز (ت317هـ)، معجم الصحابة، تحقيق: محمد الأمين الجكني، (مكتبة دار البيان-الكويت)، ط1، 1421هـ، 2000م، ج5، ص:427.

⁽⁷⁷⁾ انظر الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، مصدر سابق، ج11، ص:12.

⁽⁷⁸⁾ انظر الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، مصدر سابق، ج3، ص:618.

أصحاب الحديث عليه ذلك، وكتبوا محضراً أثبتوا فيه خطوطهم بشرح حاله، قال الأزهري: ورأيت المحضر عند ابن رزقويه، وفيه خط الدارقطني، وابن شاهين، وغيرهما⁽⁷⁹⁾.

ومن مظاهر شهرة المسند رواية جماعة من الحفاظ أحاديث كثيرة من طريقه، منهم الطبراني، فقد حدث بأحاديث كثيرة عن عبد الله بن أحمد موجودة في المسند، وحدث آخرون من طريق القطيعي راوي المسند عن عبد الله بن أحمد به، منهم ابن بطة، والحاكم وأبو نعيم والبيهقي والخطيب البغدادي، وغيرهم.

وأما تفرد عبد الله بن أحمد برواية المسند كاملاً، مع أنه قد سمع معه المسند أخوه صالح وابن عمه حنبل، فإن سبب ذلك عِظَمُ حجم المسند وكثرة أحاديثه، حيث لم يواظب على سماعه كله إلا عبد الله بن أحمد، فقد ذكر الخلال عنه أن أباه كان يقرأ عليه كثيراً، وكان ربما غاب صالح فيقول له إن صالحاً مشغول بعياله، فيأبى أن يقرأ، فلما كثر ذلك عليه، وعلم كثرة شغله، أصبح يقرأ إذا غاب صالح ويدعه⁽⁸⁰⁾.

ومن نظر في الأثبات أو المعاجم التي تنص على السماع وتحدد المسموع من غيره كالمعجم المفهرس للحافظ ابن حجر علم أن سماع المسند كله بلا فوت على المشايخ من الأمور العسرة جداً، بحيث تجد الذين سمعوه من المتأخرين كله قلة مع حرصهم على الاستكثار من السماع، وسرعة قراءتهم.

وذكر الحاكم أنه كان عند أبي محمد المزني فقدم عليه إنسان علوي من بغداد، فسأله أبو محمد، وذلك في سنة ست وخمسين وثلاثمائة عن فائدته ببغداد، فذكر في جملة ما ذكر أنه سمع

⁽⁷⁹⁾ انظر الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، مصدر سابق، ج12، ص:233.

⁽⁸⁰⁾ انظر ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، مصدر سابق، ج1، ص:182.

مسند أحمد بن حنبل، في مائة جزءٍ وخمسين جزءاً، فعجب أبو محمد المزني من ذلك، وقال: مائة وخمسون جزءاً من حديث أحمد بن حنبل! كنا ونحن بالعراق إذا رأينا عند شيخ من شيوخنا جزءاً من حديث أحمد بن حنبل قضينا العجب من ذلك، فكيف في هذا الوقت هذا المسند الجليل⁽⁸¹⁾. وذكر أبو حازم عمر بن أحمد العبدوي (417هـ) بأن شيخه الحاكم إنما أخرج كتابه المستدرک علی الصحیحین بعدما حصل له سماع المسند من أبي بكر بن مالك القطيعي⁽⁸²⁾. وأما كلام المتأخرين فكثير جداً.

2- الكتاب الثاني: كتاب الرد على الجهمية والزنادقة

هذا الكتاب من الكتب التي نُسبت إلى الإمام أحمد، وقد طبع طبعات متعددة، وقد ذكر فيه مؤلفه الآيات التي شكت فيها الزنادقة، وأجاب عنها في بداية الكتاب ثم ذكر شبه الجهمية وهي أكثر ما في الكتاب ثم أجاب عنها.

وهذا الكتاب لم أظفر له بشيء من مظاهر الشهرة المعترية، وقد كثر الاختلاف حول الكتاب بين مثبت صحة نسبته إلى الإمام أحمد ونافي لذلك، ومناقشة أدلة الفريقين تحتاج إلى بحث مستقل، لكن ما يهمنا هنا هو أن الكتاب لم يشتهر عن الإمام أحمد رغم جلاله المؤلّف، ورغم أهمية نسبة موضوع الكتاب إليه، فإنه كان حامل لواء السنة، وكان يجادل أهل البدع أيام المحنة بالقرآن والسنة فحسب، وهذا الكتاب غالبه مبني على الردود العقلية المنطقية، فورود مثله عن الإمام أحمد حَدَثٌ لا يمكن خفاؤه على أحد، ولا يمكن إلا أن يشتهر عنه، ويطير الناس به شرقاً وغرباً.

(81) انظر المدني، خصائص مسند الإمام أحمد، مصدر سابق، ص: 11-12.

(82) انظر المدني، خصائص مسند الإمام أحمد، مصدر سابق، ص: 12.

لكنه مع هذه الأهمية لم يشتهر عنه، لا في عصره ولا في عصر تلاميذه، بل ولا في عصر تلاميذ تلاميذه، فقد أُلّف في الرد على الجهمية جماعة ممن عاصروا الإمام أحمد ومن تلاميذه، وتلاميذهم، ولم يذكر أحدٌ منهم الكتاب، ولا نقلوا منه حرفاً واحداً منسوباً إلى الإمام أحمد.

ومن أولئك: البخاري (256هـ) في كتاب خلق أفعال العباد، وابن قتيبة (276هـ)، في كتاب الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبّهة، وأبو سعيد الدارمي (280هـ)، في كتابه الرد على الجهمية، وكتاب الرد على بشر المريسي الجهمي المسمى بالنقض، وولده عبد الله بن أحمد (290هـ) في كتاب السنة، وهو كتاب يسميه جماعة من أهل العلم: (الرد على الجهمية)⁽⁸³⁾، وكذا الخلال (311هـ) نفسه رد على الجهمية في كتاب السنة، وابن بطة العكبري (387هـ) في الإبانة الكبرى حيث خصص منه كتاباً في الرد على الجهمية، وكذا ابن منده (395هـ)، في كتاب الرد على الجهمية.

كل هؤلاء وغيرهم ممن كتبوا في الاعتقاد من القدماء لا يؤثر عنهم ذكرٌ لهذا الكتاب ولا نقلوا عنه حرفاً منسوباً إلى أحمد، وإنما اشتهر الكتاب بعد ذلك بين متأخري الحنابلة ممن جاء بعد أبي يعلى، كما سيأتي.

لكن ابن النديم (438هـ) قال وهو يعدد الكتب التي لأحمد: "كتاب الرد على الجهمية"⁽⁸⁴⁾، إلا أن هذا القول من ابن النديم لا يمكن الاعتماد عليه في إثبات نسبة كتاب الرد على الزنادقة والجهمية إلى الإمام أحمد لأمر:

⁽⁸³⁾ سماه بذلك: 1- ابن عقدة (332هـ)، انظر الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، مصدر سابق، ج4، ص:333، 2- والسجزي (444هـ)، انظر السجزي، عبيد الله بن سعيد، رسالة السجزي إلى أهل زيد (عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية-المدينة المنورة)، ط2، 1423هـ، 2002م، ص:254، 258، 3-والذهبي، انظر الذهبي، سير أعلام النبلاء، مصدر سابق، ج13، ص:523، وعدة مواضع.

⁽⁸⁴⁾ ابن النديم، محمد بن إسحاق (438هـ)، الفهرست، تحقيق: إبراهيم رمضان، (دار المعرفة-بيروت)، ط2، 1417هـ، 1997م، ص: 281.

- 1- الأمر الأول: أن ابن النديم وراق، همه جمع أكبر قدر من أسماء الكتب دون العناية بالثبوت من صحة نسبتها⁽⁸⁵⁾، ولذلك قال ابن حجر في ترجمته: "وهو غير موثوق به"⁽⁸⁶⁾.
- 2- أن ابن النديم قد ذكر كتبًا كثيرة لا يدري ما صحة نسبة كثير منها، ومن أبين ذلك قوله وهو يعدد كتب تعبير الرؤيا: "كتاب تعبير الرؤيا لابن سيرين"⁽⁸⁷⁾، ومن المعلوم المتيقن أن ابن سيرين لم يؤلف كتابًا قط، لا في تعبير الرؤيا ولا في غير ذلك، فقد اشتهر عنه كراهة اتخاذ الكتب، ومن أقواله في ذلك قوله: "لو كنت متخذًا كتابًا لاتخذت رسائل النبي - صلى الله عليه وسلم"⁽⁸⁸⁾.
- 3- أن غاية ما يستفاد من ذكر ابن النديم لكتاب الرد على الجهمية ونسبته إلى أحمد أن يكون الكتاب قد ظهر في آخر القرن الرابع، أو بداية الخامس، وهو وقت متأخر أيضًا، لا يثبت شهرة نسبة الكتاب إلى أحمد.
- 4- أنه على فرض صحة كلام ابن النديم فقد يكون مراده الرسالة التي ذكرها عبد الله بن أحمد عن أبيه في كتاب السنة في رده على الجهمية، وفي بدايتها قوله: "وجدت في كتاب أبي بخط يده مما يحتج به على الجهمية من القرآن الكريم" ثم ذكرها⁽⁸⁹⁾.

⁽⁸⁵⁾ قال المعلمي: "وابن النديم رافضي وراق، فنه معرفة أسماء الكتب التي كان يتجر فيها". المعلمي، عبد الرحمن بن يحيى اليماني (1386هـ)، التكميل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل، (المكتب الإسلامي)، ط2، 1406هـ، 1986م، ج1، ص:289.

⁽⁸⁶⁾ العسقلاني، أحمد بن علي المعروف بابن حجر (852هـ) لسان الميزان، (مؤسسة الأعظمي-لبنان)، ط2، 1390هـ، 1971م، ج5، ص:72.

⁽⁸⁷⁾ ابن النديم، الفهرست، مصدر سابق، ص:385.

⁽⁸⁸⁾ ابن سعد، الطبقات الكبرى، مصدر سابق، ج7، ص:145.

⁽⁸⁹⁾ الشيباني، عبد الله بن أحمد (ت290هـ)، السنة، تحقيق: د. محمد بن سعيد القحطاني، (دار ابن القيم-الدمام)، ط1، 1406هـ، 1986م، ج2، ص:512.

وأما أول من نسب هذا الكتاب إلى أحمد من الحنابلة فهو القاضي أبو يعلى ابن الفراء (ت458هـ) في كتابه: إبطال التآويلات⁽⁹⁰⁾، ثم ابنه في الطبقات، ثم تبعه جماعة من متأخري الحنابلة.

وهذا يفسر لنا عدم وجود إسناد صحيح للكتاب عن الإمام أحمد، لأنه لو كان له إسناد صحيح لاشتهر الكتاب عنه، وتداوله الناس في زمنه أو الزمن القريب منه، إذ العادة تُحْتَمَّ اشتهاً مثله لو كان له إسناد صحيح، ولا عكس، أي أنه قد يشتهر الكتاب عن المؤلف ولا يوجد له إسناد متصل ككتاب عمرو بن حزم، وأما أن يوجد كتاب له إسناد صحيح ولا يشتهر فإن العادة تبعد ذلك.

وأما إسناد هذا الكتاب وإنما ورد بطريق واحد، وهو عن غلام الخلال عن الخلال عن الخضر بن المثنى عن عبد الله بن أحمد عن أبيه، والخضر بن المثنى مجهول، بل قال ابن رجب عنه: "الخضر مجهول تفرد عن عبد الله برواية المناكير التي لا يتابع عليها"⁽⁹¹⁾.

والحقيقة أن هذا الإسناد مركب للكتاب، وليس مسموعاً عن غلام الخلال أصلاً، وإنما يروى بالإجازة المطلقة عنه لكن بدون تحقق شرطها، وذلك أن الكتاب لا يعرف له إسناد عن غلام الخلال إلا عن رجلين ذكر أحدهما ابن أبي يعلى (ت526هـ) في طبقات الحنابلة، وهو أبو

⁽⁹⁰⁾ انظر ابن الفراء، القاضي محمد بن الحسين (ت458هـ)، إبطال التآويلات لأخبار الصفات، تحقيق: محمد النجدي، (دار إيلاف الدولية-الكويت)، ص: 233، 396، 444.

⁽⁹¹⁾ ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد السلامي (ت795هـ)، القواعد، (دار الكتب العلمية)، ص: 230.

إسحاق بن عمر البرمكي⁽⁹²⁾، وزادت النسخ الخطية راويًا آخر، وهو أبو القاسم عبد العزيز بن علي الأزجي⁽⁹³⁾.

وكلا الراويين إنما يرويان عن غلام الخلال بالإجازة المطلقة، أما أبو إسحاق البرمكي فيدل على أنه إنما يروي عن غلام الخلال بالإجازة قول ابن أبي يعلى في ترجمته: "وله إجازة من أبي بكر عبد العزيز"⁽⁹⁴⁾ يعني غلام الخلال.

ويؤيد ذلك طريقة ورود الإسناد في النسخة حيث قال راويها عن ابن أبي يعلى: "قلت له: قرأت على المبارك بن عبد الجبار ... قلت له: أنبأك أبو إسحاق إبراهيم بن عمر البرمكي عن أبي بكر عبد العزيز بن جعفر"⁽⁹⁵⁾. وهذا الأسلوب وهو قوله: (أنبأك) أبو إسحاق (عن) أبي بكر دليل على أن ابن أبي يعلى إنما وصل الإسناد بالإجازة⁽⁹⁶⁾.

وأما الراوي الآخر وهو أبو القاسم الأزجي فقد نصت نسخ الكتاب على أن روايته عن غلام الخلال بالإجازة، ورواية من يروي عن الأزجي، وهو أبو الغنائم محمد بن محمد البغدادي بالإجازة أيضًا⁽⁹⁷⁾.

(92) انظر ابن أبي يعلى، طبقات الخنابلة، مصدر سابق، ج2، ص:48.

(93) انظر مقدمة تحقيق دغش العجمي لكتاب الرد على الزنادقة والجهمية، (غراس-الكويت)، ط1، 1426هـ، 2005م، ص:142-143.

(94) انظر ابن أبي يعلى، مصدر سابق، ج2، ص:190.

(95) انظر مقدمة تحقيق دغش العجمي مصدر سابق، ص:142.

(96) قال النووي: "واصطلح قوم من المتأخرين على إطلاق أنبأنا في الإجازة، ...، واستعمل المتأخرون في الإجازة الواقعة في رواية من فوق الشيخ حرف عن فيقول من سمع شيئًا بإجازته عن شيخ: قرأت على فلان عن فلان"، النووي، يحيى بن شرف (676هـ)، التقريب والتيسير، تحقيق محمد عثمان، (دار الكتاب العربي-بيروت)، ط1، 1405هـ، 1985م، ص:63-64.

(97) انظر مقدمة تحقيق دغش العجمي مصدر سابق، ص:143.

وظني أن راوي الإسناد الثاني عن أبي الغنائم وهو المبارك بن المبارك بن المعطوش قد تلقف الكتاب من ابن أبي يعلى، وأسنده عن شيخه أبي الغنائم بالإجازة عن أبي القاسم الأزجي بالإجازة عن غلام الخلال أيضاً، كما هو واضح في نسخ الكتاب⁽⁹⁸⁾، وإنما عدلوا إلى الإجازة ليتصل إسناد الكتاب.

وكون الكتاب يروى بسند واحد، ولا يوجد له سماع، وإنما يروى بالإجازة فقط أمر يبعث على الريبة والتشكك في ثبوته؛ لا سيما والراويان له بالإجازة وهما أبو الحسين ابن أبي يعلى وأبو الطاهر بن المعطوش وإن كانا من العلماء إلا أنهما ليسا معروفين بالحديث، وقد أطلع الكثير من المتأخرين بتحصيل السماع على الشيوخ لكن لم يستمسموعة أصلاً.

هذا والإجازة المطلقة - وهي التي لم يُعَيَّن المميز فيها كتاباً معيناً - مختلف فيها أصلاً، ولذلك اشترط أهل الفن لصحة الرواية بها ثبوت الكتاب المروي عن المميز⁽⁹⁹⁾، وهذا معنى قول كثير من العلماء في الإجازة المطلقة أجزت أن تروي عني كذا بشرطه، قال السخاوي: "ومنه ثبوت المروي من حديث المميز"⁽¹⁰⁰⁾.

وهذا المروي - وهو كتاب الرد على الجهمية المنسوب إلى أحمد - لم يثبت عن أحمد ولا عن عبد الله ابنه ولا عن الخضر المجهول ولا عن الخلال ولا عن غلامه، فضلاً عن أن يشتهر

⁽⁹⁸⁾ انظر مقدمة تحقيق دغش العجمي مصدر سابق، ص: 143.

⁽⁹⁹⁾ انظر الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت (463هـ)، الكفاية في علم الرواية، تحقيق: السورقي وإبراهيم حمدي، (المكتبة العلمية-المدنية المنورة)، ص: 334، والسخاوي، محمد بن عبد الرحمن (902هـ)، فتح المغيب بشرح ألفية الحديث، تحقيق: علي حسين، (مكتبة السنة-مصر)، ط1، 1424هـ، 2003م، ج2، ص: 234-235.

⁽¹⁰⁰⁾ السخاوي، فتح المغيب، مصدر سابق، ج2، ص: 286.

عنهم، فكيف نقبل فيه رواية بالإجازة المطلقة المختلف في صحتها أصلاً مع عدم تحقق شرطها؟!.

وظني أن ابن أبي يعلى وجد الكتاب ضمن مكتبة والده القاضي أبي يعلى (458هـ)، وعليه إسناد غلام الخلال، والقاضي أبو يعلى ليس من أهل المعرفة بالحديث⁽¹⁰¹⁾، وإنما عنايته وولده بالفقه، فلما وجد ولده الكتاب أحب أن يتصل سنده به، فنظر من له إجازة عن الخلال فوجد أبا إسحاق البرمكي، وهو من شيوخ شيوخه، فجاء إلى شيخه المبارك بن عبد الجبار ابن الطيوري وهو من تلاميذ البرمكي، فقرأ الكتاب عليه، عن البرمكي بحق إجازته عنه عن غلام الخلال بحق إجازة البرمكي عنه، وإلا فإن الطيوري لا يعرف الكتاب ولا يعرفه شيخه البرمكي.

ووجود سند على كتاب معين أمر شائع في تلك الأزمان يفعلُه الكثير من الوراقين، وقد يغتر به بعض الناس، ولذلك اشترط المحدثون لصحة الرواية بالإجازة المطلقة ثبوت الكتاب عن المجيز، وكون النسخة التي يجاز بها مقابلة على نسخة شيخه، وهذا ما لم يتم إثباته في كتابنا هذا.

وهناك أدلة أخرى تدل على عدم صحة نسبة هذا الكتاب للإمام أحمد إلا أنها ليست من موضوع هذا البحث، وأما ما أورده المثبتون لصحة نسبة الكتاب من الأدلة فإنها لا تثبت عند التمحيص، كالذي أورده ابن القيم من أن الكتاب نقله الخلال من خط عبد الله ونقله عبد الله من خط أبيه، فإن ذلك غير صحيح، لأن نسخ الكتاب خالية من هذا الكلام، وإنما ورد نحو ذلك من قول المروزي وعبد الله بن أحمد في كتاب آخر نقله الخلال عنهما، أحدهما من روايته عن المروزي عن أحمد مباشرة، والثاني من روايته عن الخضر عن عبد الله بن أحمد عن أبيه، أورد

(101) قال الذهبي: "لم يكن للقاضي أبي يعلى خبرة بعلل الحديث ولا برجاله، فاحتج بأحاديث كثيرة واهية في الأصول والفروع لعدم بصره بالأسانيد والرجال". تاريخ الإسلام، مصدر سابق، ج10، ص:108.

الخلال ذلك في كتاب السنة، ولا علاقة له بكتاب الرد على الجهمية المنسوب لأحمد، وإنما التبس الأمر فيه على ابن القيم⁽¹⁰²⁾، وقد ذكر ابن القيم كلامًا في إثبات صحة الكتاب فيه بعض الخلط.

وقد نفى صحة نسبة الكتاب الذهبي حيث قال بعد أن ذكر رسالة للإمام أحمد: "فهذه الرسالة إسنادها كالشمس، فانظر إلى هذا النفس النوراني، لا كرسالة الإصطخري، ولا كالرد على الجهمية الموضوع على أبي عبد الله، فإن الرجل كان تقيا ورعا، لا يتفوه بمثل ذلك"⁽¹⁰³⁾.

وأورد ابن الوزير (840هـ)، كلام الذهبي مستشهدا به⁽¹⁰⁴⁾، وقال الكوثري: "وأما ما يُعزى إلى أحمد من كتاب الرد على الجهمية والزنادقة فإنما أذيعت نسبتته إليه في القرن الرابع برواية مجهولة"⁽¹⁰⁵⁾.

قلت: لم يثبت ذلك في القرن الرابع بل الخامس، ويكفي ذلك في عدم تصحيح نسبة الكتاب إليه.

⁽¹⁰²⁾ انظر أحمد بن عبد الستار النجار وسمان بن سعد آل جراح، تربة الإمام أحمد بن حنبل من كتاب الرد على الزنادقة، (مكتبة كلمة-بغداد)، ط1، 2018م، ص:34-36، وانظر الخلال، أحمد بن محمد (311هـ)، السنة، تحقيق: د. عطية الزهراني، (دار الراجعية-الرياض)، ج3، ص:48، 49، رقم:1906، 1907.

⁽¹⁰³⁾ الذهبي، سير أعلام النبلاء، مصدر سابق، ج11، ص:286-287، جاء في آخر الكلام جملة مقحمة كما بين ذلك ابن الوزير وهي جملة "ولعله قاله".

⁽¹⁰⁴⁾ ابن الوزير، محمد بن إبراهيم الحسني (840هـ)، العواصم والقواصم، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، (مؤسسة الرسالة-بيروت)، ط3، 1415هـ، 1994م، ج4، ص:342.

⁽¹⁰⁵⁾ الكوثري، محمد زاهد بن الحسن (1371هـ)، التعليق على كتاب ابن قتيبة الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة، تعليق: الكوثري، (مكتبة القدس-القاهرة)، 1349هـ، ص:55.

وقال شعيب الأرنؤوط: "ومما يقوي عدم صحة نسبته إليه أننا لا نجد له ذكرا لدى أقرب الناس إلى الإمام أحمد بن حنبل ممن عاصروه وجالسوه أو أتوا بعده مباشرة وكتبوا في الموضوع ذاته" (106).

الخاتمة

أهم نتائج البحث ما يلي:

- 1- أن الشهرة بالمعنى الاصطلاحي تقتضي الصحة إلى من وقعت الشهرة عنه، سواء كان ذلك قولاً أو رواية أو مصنفاً، مع الإشارة إلى دليل ذلك، وهو أمر رغم ظهوره إلا أنه كان من المهم بيانه وتقريره.
- 2- أن مراد أهل الاصطلاح بكون الشهرة لا تقتضي الصحة مقصور على الشهرة النسبية، لأن ما بعد موضع الشهرة قد يكون ضعيفاً لجهالة أو انقطاع أو نحو ذلك.
- 3- أن صحة نسبة كتاب من كتب المحدثين إلى مصنفه تتوقف على أمرين أو أحدهما بحسب الحاجة إلى ذلك، وهما شهرة النسبة، أو وجود سند مقبول إلى المصنف، مع أخذ القرائن المصاحبة لذلك بعين الاعتبار.
- 4- أن للشهرة مظاهر يمكن الاستدلال بها على ثبوت نسبة هذا المصنف أو ذاك إلى صاحبه، وأن تلك المظاهر محصورة في عصر المؤلف أو العصر القريب منه.
- 5- أن اشتراط وجود الشهرة متوقف على دواعٍ توجب وجودها، وهي مرتكزة على عاملين أساسيين، هما: مكانة مؤلف الكتاب، ومكانة الكتاب نفسه.

(106) الأرنؤوط، شعيب بن محرم الألباني الأرنؤوطي (1438هـ)، مقدمة مسند أحمد، (مؤسسة الرسالة)، ط1، 1421هـ، 2001م، ج1، ص: 49.

- 6- أن الأمثلة التي وردت في البحث قد أوضحت بشكل جلي أهمية اشتهاار الكتاب عن صاحبه في عصره أو العصر القريب منه، وأن ذلك راجع إلى توفر الدواعي لتلك الشهرة.
- 7- أن كتاب رسول الله لعمر بن حزم ثابت عنه بخلاف الكتاب الذي تزعم اليهود أنه لرسول الله صلى الله عليه وسلم.
- 8- أن رسالة الوعظ المنسوبة للإمام مالك وكتاب الرد على الجهمية المنسوب للإمام أحمد غير ثابتين عنهما.

فهرس المصادر

- أحمد بن عبد الستار، النجار وسان بن سعد آل جراح. تبرئة الإمام أحمد بن حنبل من كتاب الرد على الزنادقة. بغداد: مكتبة كلمة، 2018.
- أحمد محمد، شاعر. تعليقه على المحلى لابن حزم. إدارة الطباعة المنيرية، 1348.
- الأرناؤوط، شعيب بن محرم الألباني الأرناؤوطي. مقدمة مسند أحمد. مؤسسة الرسالة، 2001/1421.
- الأصبهاني، أحمد بن عبد الله المشهور بأبي نعيم الأصبهاني. حلية الأولياء. السعادة بجوار محافظة مصر، 1974/1494.
- الأعظمي، مصطفى الأعظمي. مقدمة تحقيق الموطأ. الإمارات: مؤسسة وايد بن سلطان، 2004/1425.

الألباني، محمد ناصر الدين. سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة. الرياض: دار المعارف، 1992/1412.

البغوي، عبد الله بن محمد بن عبد العزيز. معجم الصحابة. تحقيق: محمد الأمين الجكني. الكويت: مكتبة دار البيان، 2000/1421.

البيهقي، أحمد بن الحسين. السنن الكبرى. تحقيق: عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، 2003/1424.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم الحراني. درء تعارض العقل والنقل. تحقيق: د. محمد رشاد. المملكة العربية السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود، 1991/1411.

ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي. المنتظم في تاريخ الأمم. تحقيق: محمد ومصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية-بيروت، 1992/1412.

الحاكم، محمد بن عبد الله النيسابوري. معرفة علوم الحديث. تحقيق السيد معظم. بيروت: دار الكتب العلمية، 1977/1397.

الخطيب، أحمد بن علي بن ثابت البغدادي. تاريخ بغداد. تحقيق: بشار عواد. بيروت: دار الغرب الإسلام، 2002/1422.

الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت. الكفاية في علم الرواية. تحقيق: السورقي وإبراهيم حمدي. المدينة المنورة: المكتبة العلمية.

الخلال، أحمد بن محمد. السنة. تحقيق: د. عطية الزهراني. الرياض: دار الراجحة.

الدارقطني، علي بن عمر. السنن. تحقيق: شعيب الأرنؤوط وجماعة. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2004/1424.

الدينوري، أحمد بن مروان الدينوري. المجالسة وجواهر العلم. تحقيق مشهور حسن. بيروت: دار ابن حزم، 1419.

الذهبي، محمد بن أحمد. تاريخ الإسلام. تحقيق: بشار عواد. دار الغرب الإسلامي، 2003.
الذهبي، محمد بن أحمد. سير أعلام النبلاء. تحقيق: مجموعة. مؤسسة الرسالة، 1985/1405.

الرازي، عبد الرحمن ابن أبي حاتم الحنظلي. آداب الشافعي ومناقبه. تحقيق عبد الغني عبد الخالق. بيروت: دار الكتب العلمية.

الرازي، عبد الرحمن بن أبي حاتم الحنظلي. الجرح والتعديل. بيروت: دار إحياء التراث، 1271/
1952.

ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد السلامي. القواعد. دار الكتب العلمية.
الرويانى، عبد الواحد بن إسماعيل. بحر المذهب. تحقيق: طارق السيد. بيروت: دار الكتب العلمية، 2009.

أبو زهرة، محمد أحمد مصطفى. الأمام زيد بن علي، حياته وعصره، آراؤه وفقهه. القاهرة: دار الفكر العربي، 2005/1425.

- ابن أبي زيد، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن القيرواني. *النوادر والزيادات*. تحقيق جماعة. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1999.
- السجزي، عبيد الله بن سعيد. *رسالة السجزي إلى أهل زيد*. المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، 2002/1423.
- السجستاني، سليمان بن الأشعث. *المراسيل*. تحقيق: شعيب الأرنؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1408.
- السخاوي، محمد بن عبد الرحمن. *بغية الراغب المتمني في ختم النسائي برواية ابن السني*. تحقيق: د. عبد العزيز العبد اللطيف. الرياض: مكتبة العبيكان، 1993/1414.
- السخاوي، محمد بن عبد الرحمن. *فتح المغيـث بشرح ألفية الحديث*. تحقيق: علي حسين. مصر: مكتبة السنة، 2003/1424.
- ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع البغدادي. *الطبقات الكبرى*. تحقيق محمد عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية-بيروت، 1990/1410.
- السليمانى، محمد بن الحسين. *كتاب المسالك شرح موطأ الإمام مالك*. دار الغرب الإسلامي، 2007/1428.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي. *ما رواه الأساطين في عدم المجيء إلى السلاطين*. تحقيق مجدي متحي. مصر: دار الصحابة للتراث، 1991/1411.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. *المزهر في علوم اللغة وأنواعها*. تحقيق: فؤاد علي منصور. بيروت: دار الكتب العلمية، 1998/1418.

الشافعي، محمد بن إدريس. الأم. بيروت: دار المعرفة.

الشافعي، محمد بن إدريس. الرسالة. تحقيق: أحمد شاكر. مصر: مكتبة الحلبي، 1358/
1940.

الشيبياني، عبد الله بن أحمد بن حنبل. السنة. تحقيق: د. محمد بن سعيد القحطاني. الدمام: دار
ابن القيم، 1986/1406.

ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد العبسي. المصنف. تحقيق: كمال الحوت. الرياض: مكتبة
الرشد، 1409.

ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن. معرفة أنواع علوم الحديث. تحقيق: نور الدين عتر. بيروت:
دار الفكر، 1986/1406.

الصنعاني، عبد الرزاق بن همام. المصنف. تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي. بيروت: المكتب
الإسلامي، 1403.

ابن طاهر، محمد بن طاهر المقدسي. شروط الأئمة الستة. بيروت: دار الكتب العلمية،
1984 /1405.

الطحاوي، أحمد بن محمد بن سلامة. شرح معاني الآثار. تحقيق: جماعة. عالم الكتب، 1414/
1994.

العامري، الحسن بن علي بن عفان. الأمالي والقراءة. تحقيق: مسعد عبد الحميد. طنطا: دار
الصحابة للتراث، 1413.

ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله النمري. الاستدكار. تحقيق: سالم عطا وآخر. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000/1421.

ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله النمري. الاستيعاب في معرفة الأصحاب. تحقيق: علي البجاوي. بيروت: دار الجيل، 1992/1412.

ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله النمري. الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء. بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله النمري. التمهيد. تحقيق: مصطفى العلوي وآخر. المغرب: وزارة عموم الأوقاف، 1387.

عبد السلام محمد هارون. تحقيق النصوص ونشرها. مؤسسة الحلبي وشركاه، 1965/1385.
العثيمين، عبد الرحمن بن سليمان العثيمين. مقدمة تحقيق تفسير غريب الموطأ. الرياض: مكتبة العبيكان، 2001/1421.

العجمي، دغش العجمي. مقدمة تحقيق كتاب الرد على الزنادقة والجهمية. الكويت: غراس، 2005/1426.

ابن عساكر، علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر. كشف المغطا في فضل الموطأ. تحقيق محب الدين العمروي. بيروت: دار الفكر.

العسقلاني، أحمد بن علي المعروف بابن حجر. التخليص الحبير. بيروت: دار الكتب العلمية، 1989/1419.

العسقلاني، أحمد بن علي المعروف بابن حجر. *فتح الباري*. بيروت: دار المعرفة، 1379.

العسقلاني، أحمد بن علي المعروف بابن حجر. *لسان الميزان*. لبنان: مؤسسة الأعظمي، 1971 / 1390.

العسقلاني، أحمد بن علي المعروف بابن حجر. *النكت على كتاب ابن الصلاح*. تحقيق: ربيع المدخلي. المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، 1984/1404.

العقيلي، محمد بن عمرو. *الضعفاء الكبير*. تحقيق: عبد المعطي قلعجي. بيروت: دار المكتبة العلمية، 1984/1404.

أبو غدة، عبد الفتاح. *تحقيق كتاب التعليق الممجّد على موطأ محمد للكنوي*. تحقيق تقي الدين الندوي. دار السنة ودار القلم، 1991/1412.

ابن فارس، أحمد بن فارس الرازي. *تحقيق عبد السلام محمد*. دار الفكر، 1979/1399.

ابن الفراء، محمد بن الحسين المعروف بالقاضي أبي يعلى. *إبطال التأويلات لأخبار الصفات*. تحقيق: محمد النجدي. الكويت: دار إيلاف الدولية.

ابن الفرضي، عبد الله بن محمد الأزدي. *تاريخ علماء الأندلس*. تصحيح السيد عزت العطار. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1988/1408.

الفسوي، يعقوب بن سفيان. *المعرفة والتاريخ*. تحقيق: أكرم العمري. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1981/1401.

- ابن القيم، محمد بن أبي بكر. اجتماع الجيوش الإسلامية. تحقيق: عواد المعتق. الرياض: مطابع الفرزدق، 1988/1408.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. أحكام أهل الذمة. تحقيق: يوسف البكري وآخر. الدمام: رمادي للنشر، 1997/1418.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. زاد المعاد في هدي خير العباد. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1994/1415.
- ابن كثير، إسماعيل بن عمر الدمشقي. البداية والنهاية. دار الفكر، 1986/1407.
- الكوثري، محمد زاهد بن الحسن. التعليق على كتاب ابن قتيبة الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة. تعليق: الكوثري. القاهرة: مكتبة القدسي، 1349.
- مالك، مالك بن أنس الأصبحي. الموطأ. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث، 1985/1406.
- الماوردي، علي بن محمد البغدادي. الحاوي الكبير. تحقيق: علي معوض، وعادل أحمد. بيروت: دار الكتب العلمية، 1999/1419.
- المديني، محمد بن عمر الأصبهاني المعروف بأبي موسى المديني. خصائص مسند الإمام أحمد. مكتبة التوبة، 1990/1410.
- المري، سعيد محمد المري. إعلال الحديث الغريب بالحديث المشهور. دار ابن حزم، 1431/2010.

- المزي، يوسف بن عبد الرحمن المزي. تهذيب الكمال. تحقيق: بشار عواد. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980/1400.
- مسلم بن الحجاج، النيسابوري. صحيح مسلم. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- المعلمي، عبد الرحمن بن يحيى اليماني. التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل. المكتب الإسلامي، 1986/1406.
- مغلطاي بن قليج، البكجري. إكمال تهذيب الكمال. تحقيق عادل محمد وأسامة إبراهيم. الفاروق الحديث للطباعة والنشر، 2001/1422.
- ابن منده، محمد بن إسحاق العبدي. رسالة في فضل الأخبار وشرح مذاهب أهل الآثار. تحقيق: الفريوائي. الرياض: دار المسلم، 1414.
- ابن ناصر الدين، محمد بن أبي بكر الدمشقي. إتحاف السالك برواة الموطأ عن الإمام مالك. تحقيق نشأت كمال. المكتبة الإسلامية بالقاهرة، 2006/1426.
- ابن النديم، محمد بن إسحاق. الفهرست. تحقيق: إبراهيم رمضان. بيروت: دار المعرفة، 1417/1997.
- النسائي، أحمد بن شعيب النسائي. السنن (الصغرى). تحقيق: أبو غدة. حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، 1986/1406.
- النووي، يحيى بن شرف. التقريب والتيسير. تحقيق محمد عثمان. بيروت: دار الكتاب العربي، 1985/1405.

النووي، يحيى بن زكريا. روضة الطالبين وعمدة المفتين. تحقيق: زهير الشاويش. بيروت: المكتب الإسلامي، 1991/1412.

الهروي، القاسم بن سلام. كتاب الأموال. تحقيق: خليل محمد. بيروت: دار الفكر.

ابن الوزير، محمد بن إبراهيم الحسني. العواصم والقواصم. تحقيق: شعيب الأرنؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1994/1415.

اليحصي، القاضي عياض بن موسى اليحصي. ترتيب المدارك وقريب المسالك. تحقيق: جماعة. المحمدية/المغرب: مطبعة فضالة.

ابن أبي يعلى، محمد بن محمد بن الحسين. طبقات الحنابلة. تحقيق: حامد الفقي. بيروت: دار المعرفة.

Kaynakça

Abdusselam Muhammed Harun. *Tahkiku'n-Nusus ve Neşruha*. Müessesetü'l-Halebî, 1385/1965.

Ahmed b. Abdüssettar ve Sinan b. Sa'd Âli Cerah. *Tebrietü el-İmam Ahmed b. Hanbel min Kitabi'r-Red ala'z-Zenâdika*. Bağdad: Mektabetü Kelime, 2018.

Ahmed Muhammed Şakir. *Ta'liku ale'l-Muhallâ li'b-Hazm. İdaretü't-Tıbatı'l-Münire*, 1348.

Arnavut, Şuayb el-Elbânî el-Arnautî. *Mukaddimetü Müsnedi Ahmed*. Müessesetü'r-Risale, 1421/2001.

Askalanî, Ahmed b. Ali İbn Hacer. *et-Telhisu'l-Habir*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1989.

Askalanî, Ahmed b. Ali İbn Hacer. *Fethu'l-Bari*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1379.

Askalanî, Ahmed b. Ali İbn Hacer. *Lisanu'l-Mizan*. Lübnan: Müessesetü'l-A'zamî , 1390/1971.

- Askalanî, Ahmed b. Ali İbn Hacer. *en-Nüket ala Kitabu İbn Salah*. Nşr. Rebi el-Medhali. Medine: Bahsun İlmi el-Camiatu'l-İslamiyye, 1404/1984.
- A'zamî, Mustafa el-A'zamî. *Mukaddimetü Tahkik'l-Muvatta*. Dübai: Müessesetü Vayed b. Sultan, 1425/2004.
- Beğavî, Abdullah b. Muhammed. *Mu'cemü's-Sahabe*. Nşr. Muhammed Emin el-Cekenî. Kuveyt: Mektebetü Daru'l-Beyan, 1421/2000.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. Nşr. Abdülkadir Atâ. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Darekutnî, Ali b. Ömer. *es-Sünen*. Nşr. Şuayb el-Arnayut ve Komisyon. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1424/2004.
- Deynûrî, Ahmed b. Mervan. *el-Mücâlese ve Cevâhirü'l-İlm*. Nşr. Meşhur Hasan. Beyrut: Daru İbn Hazm, 1419.
- Ebu Ğudde. Abdulfettah. *Tahkiku Kitabu't-Ta'liki'l-Mümecced ala Muvatta Muhammed Leknevi*. Nşr. Takiyüddin Nedvi. Daru's-Sünne ve Daru'l-Kalem, 1412/1991.
- Ebu Zehra, Muhammed Ahmed. *el-İmam Zeyd b. Ali Hayatuhu, Asruhu, Ârauhu ve Fıkhuhu*. Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabî, 1425/2005.
- el-Acemî, Dağş el-Acemî. *Mukaddimetü Tahkiki Kitab er-Reddü ala'z-Zenadika ve'l-Cehmiyye*. Küveyt: Ğirâs, 1426/2005.
- el-Âmirî, el-Hasen b. Ali. *el-Emâlî ve'l-Kirae*. Nşr. Mis'ad Abdurrahman. Tanta: Daru's-Sahabe li't-Turâs, 1413.
- Elbânî, Nasuriddin. *Silsiletü Ehadisi'd-Daife ve'l-Mevzua*. Riyad: Daru'l-Mearif, 1412/2004.
- Fesevî, Ya'kub b. Süfyan. *el-Ma'rife ve't-Tarih*. Nşr. Ekrem el-Umerî. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1401/1981.
- Hâkim, Muhammed b. Abdullah en-Neysaburî. *Ma'rifetü Ulumi'l-Hadis*. Nşr. es-Seyyid Mu'zam. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1397/1977.
- Hallâl, Ahmed b. Muhammed. *es-Sünne*. Nşr. Atıyye Zehranî. Riyad: Daru'r-Râye.

- Hatib, Ahmed b. Ali el-Bağdadi. *Tarihu Hatib*. Nşr. Beşşar Avvad. Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslamî, 1422/2002.
- Hatib, Ahmed b. Ali el-Bağdadi. *el-Kifaye fi İlmi'r-Rivaye*. Nşr. es-Surakî ve İbrahim Hamdî. Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye.
- Herevi, Kasım b. Sellam. *Kitabu'l-Emval*. Nşr. Halil Muhammed. Beyrut: Daru'l-Fikr.
- İbn Abdilber, Yusuf b. Abdullah en-Nemerî. *el-İstizkar*. Nşr. Salim Atâ vd. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000.
- İbn Abdilber, Yusuf b. Abdullah en-Nemerî. *el-İstiâb fi Ma'rifeti'l-Ashab*. Nşr. Ali el-Becâvî. Beyrut: Daru'l-Cil, 1412/1992.
- İbn Abdilber, Yusuf b. Abdullah en-Nemerî. *el-İntika fi Fedaili's-Selaseti'l-Eimmeti'l-Fukaha*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Abdilber, Yusuf b. Abdullah en-Nemerî. *et-Temhîd*. Nşr. Mustafa el-Alevî vd. Fas: Vizaratu Umumi'l-Evkâf, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Asakir, Ali b. Hasen. *Keşfu'l-Muğatta fi Fadlı Muvatta*. Nşr. Muhibbu'd-Din el-Umari. Beyrut: Daru'l-Fikr.
- İbnu'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali. *el-Muntazam fi Tarihi'l-Ümem*. Nşr. Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1397/1977.
- İbn Ebi Şeybe, Abdullah b. Muhammed el-Absî. *el-Musannef*. Nşr. Kemal el-Hût. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Ebi Zeyd, Ebu Muhammed Abdullah el-Kayravanî. *en-Nevadir ve'z-Ziyâdât*. Nşr. Komisyon. Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslamî, 1999.
- İbn Ebi Ya'la, Muhammed İbn Ferra el-Hanbelî. *Tabakâtü'l-Hanabile*. Nşr. Hamid el-Fakî. Beyrut: Daru'l-Ma'rife.
- İbnu'l-Faradi, Abdullah el-Ezdi. *Tarihu Ulemai'l-Endelüs*. Nşr. Seyyid İzzet el-Attar. Kahire: Mektebetu Hanci, 1408/1988.
- İbn Faris, Ahmed er-Razi. *Tahkiku Abdüsselam Muhammed*. Daru'l-Fikr, 1399/1979.

- İbn Ferra, Muhammed Kadı Ebu Ya'la. *İbtalu't-Te'vilat li Ahbari's-Sıfat*. Nşr. Muhammed Necdi, Kuveyt: Daru İlafu'd-Düveliyeye.
- İbn Kayyim, Muhammed b. Ebubekir. *İctimai Cuyuşı'l-İslamî*. Nşr. Avvad el-Mu'tik. Riyad: Metabi el-Ferezdak, 1408/1988.
- İbn Kayyim, Muhammed b. Ebubekir. *Ahkamu Ehli Zimme*. Nşr. Yusuf el-Bekri vd. Dammam: Remadi li'n-Neşr, 1418/1997.
- İbn Kayyim, Muhammed b. Ebubekir. *Zadu'l-Mead fi Hedyi Hayri'l-İbad*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1427/1994.
- İbn Kesir, İsmail b. Ömer ed-Dimeşki. *el-Bidaye ve'n-Nihaye*. Daru'l-Fikr, 1407/1986.
- İbn Mende, Muhammed b. İshak el-Abdî. *Risale fi Fadli'l-Ahbar ve Şerhi Meza-hibi'l-Ehli'l-Âsar*. Nşr. Feryûvâî. Riyad: Daru'l-Müslim, 1414.
- İbn Nasuruddin, Muhammed ed-Dimeşki. *İthafu's-Salik bi Ruvati'l-Muvatta an İmam Malik*. Nşr. Neş'et Kemal. Kahire: el-Mektebtü'l-İslamiyye, 1426/2006.
- İbnu Nedim, Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. Nşr. İbrahim Ramazan. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1417/1997.
- İbn Receb, Abdurrahman b. Ahmed es-Selamî. *el-Kavaid*. Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- İbn Salah, Osman b. Abdurrahman. *Ma'rifetu Envai Ulumi'l-Hadis*. Nşr. Nu-reddin Itr. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1406/1986.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Said el-Bağdadî. *Tabakâtu'l-Kübra*. Nşr. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- İsfehânî, Ahmed b. Abdullah Ebi Nuaym el-İsfehânî. *Hilyetü'l-Evliya*. Mısır: es-Seade, 1394/1974.
- İbn Tahir, Muhammed b. Tahir el-Makdisî. *Şurutu'l-Eimmeti's-Sitte*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1984.
- İbn Teymiyye, Ahmed el-Harranî. *Derü Tearüzi'l-Akli ve'n-Nakli*. Nşr. Muhammed Reşad. Suud: Camiatu'l-İmam Muhammed b. Suud, 1411/1991.

- İbn Vezir, Muhammed el-Haseni. *el-Avasim ve'l-Kavasim*. Nşr. Şauyb Arnavut. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1415/1994.
- Kevseri, Muhammed b. Zahid. *et-Ta'liku ala Kitabi İbn Kuteybe el-İhtilaf fi'l-Lafzi ve'r-Reddi ala'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*. Ta'lik. el-Kevseri. Kahire: Mektebetü'l-Kuds, 1349.
- Malik, Malik b. Enes el-Esbahî. *el-Muvatta*. Nşr. Muhammed Fuad Abdülbaki. Beyrut: Daru İhyau't-Turas, 1406/1985.
- Maverdî, Ali b. Muhammed el-Bağdadî. *el-Havi El-Kebir*. Nşr. Ali Muavviz ve Adil Ahmed. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999.
- Medinî, Muhammed b. Ömer el-İsbahanî Ebu Musa el-Medinî. *Hasaisu Müsned el-İmam Ahmed*. Mektebetü't-Tevbe, 1410/1990.
- Merrî, Said Muhammed el-Merri. *İ'lalu'l-Hadisi'l-Ğarib bi'l-Hadisi'l-Meşhur*. Daru İbn Hazm, 1431/2010.
- Mizzi, Yusuf b. Abdurrahman el-Mizzi. *Tehzibu'l-Kemal*. Nşr. Beşşar Avvad. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1400/1980.
- Moğutay, İbn Kılıç el-Bekçerî. *İkmalu Tehzibi'l-Kemal*. Nşr. Adil Muhammed ve Üsame İbrahim. el-Faruku'l-Hadis li't-Tibaâ ve'n-Neşr, 1422/2001.
- Muallimî, Abdurrahman el-Yemanî. *et-Tenkîl bima fî Te'nibi'l-Kevserî mine'l-Ebatîl*. el-Mektebetü'l-İslamî, 1406/1986.
- Müslim, el-Haccac en-Neysaburi. *Sahih-i Müslim (Mukaddime)*. Nşr. Muhammed Fuad Abdülbaki. Beyrut: Daru İhyau'-Türasi'l-Arabi.
- Nesai, Ahmed b. Şuayb en-Nesai. *Sünen*. Nşr. Ebu Ğudde. Halep: Mektebetü'l-Matbuati'l-İslamiyye, 1406/1986.
- Nevevi, Yahya b. Şeref. *et-Takrib ve't-Teyisir*. Nşr. Muhammed Osman. Beyrut: Daru'l-Küttab el-Arabi, 1405/1985.
- Nevevi, Yahya b. Şeref. *Ravdatü't-Talibîn ve Umdetu't-Talibin*. Nşr. Züheyr eş-Şaviş. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslami, 1412/1991.
- Râzî, Abdurrahman b. Ebi Hatim el-Hanzalî. *Âdabu's-Şafî ve Menakibuhu*. Nşr. Abdulğani Abadulhalik. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y

- Rûyânî, Abdülvahid b. İsmail. *Bahru'l-Mezheb*. Nşr. Tarık Seyyid. Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- Sehavî, Muhammed b. Abdurrahman. *Fethu'l-Muğis bi Şerhi Elfıyyeti'l-Hadis*. Nşr. Ali Hüseyin. Mısır: Mektebetü's-Sünne, 1424/2003.
- Sehavî, Muhammed b. Abdurrahman. *Buğyetu'r-Rağib el-Mütemennî fi Hatmi'n-Nesai bi Rivayeti İbn Sünnî*. Nşr. Abdülaziz Abdüllatif. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1414/1993.
- Sicistânî, Süleyman b. el-Eş'as. *el-Merasîl*. Nşr. Şuayp Arnavut. Beyrut: Messestü'r-Risale, 1408.
- Siczî, Ubeydullah b. Said. *Risaletu es-Siczî ila Ehli Zebid*. Medine: el-Camiatu'l-İslamiyye, 1423/2002.
- Suyutî, Abdurrahman es-Suyutî. *Ma Ravahu'l-Esâtîn fi Ademi'l-Meci ila's-Selâtin*. Nşr. Mecdi Methî. Mısır: Daru'-Sahabe li't-Turâs, 1411/1991.
- Suyutî, Abdurrahman es-Suyutî. *el-Müzhir fi Ulumi'l-Luğa ve Envâihi*. Nşr. Fuad Ali Mansur. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1998.
- Süleymani, Muhammed b. Hasen. *Kitabu'l-Mesalik Şerhu Muvoattai İmam Malik*. Daru Ğarbi'l-İslamî, 1428/2007.
- San'anî, Abdürrezzak b. Hemmam. *el-Musannef*. Nşr. Habiburrahman el-A'zamî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslamî, 1403.
- Şafiî, Muhammed b. İdris. *el-Um*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife.
- Şafiî, Muhammed b. İdris. *er-Risâle*. Nşr. Ahmed Şakir. Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1358/1940.
- Şeybânî, Abdullah b. Ahmed b. Hanbel. *es-Sünne*. Nşr. Muhammed b. Said el-Kahtânî. Demmam: Daru İbn Kayyım, 1406/1986.
- Tahavî, Ahmed b. Muhammed b. Selame. *Şerhu Meani'l-Âsar*. Nşr. Komisyon. Alemu'l-Kütüb, 1414/1994.
- Ukayli, Muhammed b. Amr. *Duafa el-Kebir*. Nşr. Abdulmu'ti Kal'acî. Beyrut: Daru'l-Mektebe, 1404/1984.

- Useymîn, Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn. *Mukaddimetu Tahkiki Tefsiri Ğaribi'l-Muvatta*. Riyad: Mektebetu'l-Ubeykân. 1421/2001.
- Yahsubî, Kâdî İyaz el-Yahsubî. *Tertibü'l-Medarik ve Garibu'l-Mesalik*. Nşr. Komisyon. Fas: Matbaa Fadale.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed es-Zehebî. *Tarihu'l-İslam*. Nşr. Beşşar Avvad. Daru'l-Ğarbi'l-İslamî, 2003.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed es-Zehebî. *Siyeru A'alami'n-Nubelâ*. Nşr. Komisyon. Müessestü'r-Risale, 1405/1985.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2022, c. 8, s. 1: 539-559

Ekmelüddîn Bâbertî'nin Delâlete İlişkin Meselelerdeki Tercih ve Yorumu Preference and Interpretation of Bâbertî on Issues Related to Dalâlat

Şeyma Gülsüm ÖNDER

Dr., Bağımsız Araştırmacı, Arap Dili ve Belegati
PhD, Independent Researcher, Arabic Language and Rhetoric
İstanbul / Turkey
Seyma91onder@gmail.com

ORCID: 0000-0002-7534-3580

DOI: 10.47424/tasavvur.1080312

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 28 Şubat / February 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 20 Mayıs / May 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atf / Citation: Önder, Şeyma Gülsüm. " Ekmelüddîn Bâbertî'nin Delâlete İlişkin Meselelerdeki Tercih ve Yorumu ". Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi 8 / 1 (Haziran 2022): 539-559. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1080312>

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | [mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr)

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Lafzî vaz'î delâlet; mutâbıkî, tazammunî ve iltizâmî delâlet olmak üzere üç kısma ayrılır. Lafzın, anlamına tam uyumluluğunu gösteren mutâbakatın mahiyetine dair İslâm âlimleri arasında ittifak varken tazammunî ve iltizâmî delâlete ilişkin bazı meselelerde görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Fıkıh usûlü ve belagatta merkezî rol oynaması bakımından iltizâmî delâlete ilişkin tartışmalar ağırlıktadır. Her iki alandaki bazı temel eserlere şerh yazan Ekmeüddîn Bâbertî (ö. 786/1384), iltizâmî delâlet başta olmak üzere delâletin ele alındığı hususlara ilişkin ihtilaflı meselelerde görüş beyan etmiştir. Bunlar arasında iltizâmî delâletin aklılığı ve gerçekleşmesi için zihnî lüzum şartı aranıp aranmadığı meselesi öne çıkmaktadır. Bu bağlamda makalenin girişinde öncelikle delâlet hakkında genel bir bilgiye yer verildikten sonra birinci bölümde Bâbertî'nin eserlerinde delâletin nasıl ele alındığı açıklanacaktır. Ardından ikinci bölümde delâlete ilişkin ihtilaflı meselelere değinilecek; özellikle iltizâmî delâletin mahiyeti çerçevesinde âlimlerin tartışmalarına yer verildikten sonra Bâbertî'nin bunlara dair görüşleri zikredilecektir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgati, Fıkıh Usulü, Bâbertî, İltizâmî Delâlet, Zihnî Lüzum.

Abstract

Dalâlat al-lafzî al-wağ'î, is divided into three parts: mutâbaqat, tazammun and iltizâm. Although there is an agreement among the scholars regarding the nature of the mutâbaqat, which shows the conformity of the word to its meaning, the indication of tazammun and iltizâm includes certain controversial issues. Among these, some issues related to iltizâm, which plays a central role in method and rhetoric, were discussed. Al-Bâbertî who wrote al-şurūh [commentaries] on the main works that greatly influenced the ones written after him in these two sciences, expressed his opinion on the controversial issues; especially on the issues related to iltizâm. These are about whether a mental necessity (al-luzûm al-dihni) condition is sought for the rationality and realization of the obligatory indication. In this context, at the beginning of the article, firstly, a general information about dalâlat will be given, and in the first part, how the dalâlat is handled in works of Bâbertî will be explained. Then, in the second part, controversial issues related to dalâlat

will be discussed; views of Bābertī on these will be revealed after the discussions of scholars are included, especially within the framework of the nature of iltizām.

Key Words: Arabic Language and Rhetoric, Uşūl al-fıqh, Bābertī, Dalālat al-iltizām, al-Luzūm al-dhihnī.

Giriş

Klasik mantık, fıkıh usûlü ve belâgatın temel konularından biri olan delâlet aynı zamanda modern dilbilim ve göstergebilimin ele aldığı dil içi ve dil dışı gösterge olgusu ile ortak özelliklere sahip çok yönlü bir kavramdır. Arapça دَلَّ fiilinin mastarı olan delâlet kelimesi, sözlükte “yol göstermek, rehberlik etmek”¹ anlamlarına gelir. Terim olarak ise delâlet, bir şeyin bilgisinin başka bir şeyin bilgisini gerektirmesi demektir. Terim anlamında geçen “bilmek” mastarı zannî bilgiyi de içermektedir. Ayrıca Gelenbevî (ö. 1205/1791) gibi bazı mantıkçılar, delâlet tanımında farklı olarak “bilmek” yerine “anlaşmak” ifadesini kullanmaktadır.²

Delâlet, tanımından anlaşılacağı üzere, bir şeyin bilgisi ile bir başka şeyin bilgisi arasındaki lüzûm yani gereklilik ilişkisini verir. Buna göre delâlet ilişkisinde, biri delâlet eden (gösteren), diğeri kendisine delâlet edilen (gösterilen) olmak üzere iki taraf vardır.³ Mantık, dil ve usûl âlimleri tarafından kabul görmüş taksime göre delâlet, öncelikle lafzî ve gayr-ı lafzî şeklinde iki kısma ayrılırken bu iki tür de her biri tabii, aklî ve vaz’î⁴ olacak şekilde alt türlere

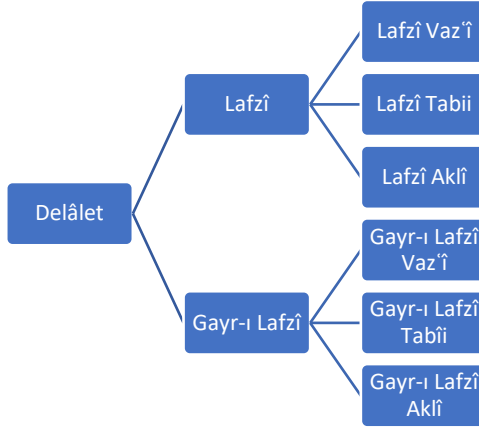
¹ Ebu Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, thk. Muhammed Tamir vd. (Kahire: Dârü’l-Hadîs, 1430/2009), 382.

² Hülya Altunya, “Gelenbevi’nin İsağuci Şerhi İsimli Eseri Üzerine ‘Delâlet ve Tanım Konuları Bağlamında’ Bir İnceleme”, *Eskişeyni* 41 (2020), 583.

³ Sa’deddîn Mes’ûd b. Ömer b. Abdullah et-Teftazânî, *el-Mutavvel: Şerhu Telhîsi miiftâhi’l-’ulûm* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-’İlmiyye, 1434/2013), 507.

⁴ “Sözlükte ‘bir şeyi bir yere koymak’ anlamındaki vaz’ın terim anlamı ‘lafızların bir manaya karşılık gelmesi’ şeklindedir.” Bk. Şükran Fazlıoğlu, “Vaz’”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 42/576.

ayrılmaktadır. Buna göre aşağıdaki tabloda görüleceği üzere altı çeşit delâlet ortaya çıkmaktadır.⁵



Lafzî aklî delâlette lafzın manaya işareti esnasında gösteren ile gösterilen arasındaki ilişkiyi akıl belirlerken; lafzî tabii delâlette bu ilişkiyi o şeyin tabiatı ya da doğası belirlemektedir. Kapı arkasından gelen sesin işiten kişiye orada bulunan birinin varlığını haber vermesi, lafzî aklî delâleti temsil ederken tabii olarak çıkan “ah” ya da “off” gibi seslerin bedensel ağrı veya acıyı ifade etmesi lafzî tabii delâleti simgeler. Son olarak, dilsel ifadelerde olduğu gibi lafzın delâletinde vaz'ın bir yeri varsa; bir başka ifadeyle, uzlaşıya dayalı olarak lafız bir anlama delâlet ediyorsa buna da lafzî vaz'î delâlet denir.⁶

Mantıkçılar, mantık ilminin konusu gereği bir anlama delâleti bakımından lafzî-vaz'î delâlet ile ilgilenmektedir. İbn Sînâ (ö. 428/1037) ile birlikte lafzî-vaz'î delâlet kendi içinde üç türe ayrılmış ve bu şekilde kabul görmüştür. Bunlar; lafız anlam arasındaki tam uygunluğa işaret eden mutâbakat⁷, lafzın vaz' edildiği mananın cüzüne delâletini içeren tazammunî⁸ ve vaz' edilen

⁵ Naci Bolay, “Delâlet”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 9/119.

⁶ et-Teftazânî, *el-Mutavvel*, 507.

⁷ Mutâbakata, insan lafzının canlılığa delâleti örnek verilebilir.

⁸ Tazammunî delâlete, ev lafzının çatıya delâleti örnek verilebilir.

lafzın müsemmasının dışında zihnin dolaylı olarak bağlantılı gördüğü başka bir anlama işaret eden iltizâmî⁹ delâlettir.¹⁰

Delâletin ilgili olduğu bir diğer disiplin olan fıkıh usûlü, tanımı ve türleri açısından delâleti, mantıkta işlendiği şekilde ele almıştır. Ancak usûlcüler, iltizâmî delâlette zihnî lüzum şartı aranıp aranmayacağı gibi konularda mantıkçılardan farklı bir tavır sergilemiştir. Ayrıca fıkıh ilmi, şerî hükümler ve bunlarla mükellef olanların hallerine ilişkin meseleleri içerdiğinden dolayı yalnızca lafzî değil lafzî olmayan delâlet şekli ile de ilgilenmiştir. Örneğin, ifade beyanında sükut etmenin bir hal olarak hükme konu olduğu durumlar mevcuttur. Nitekim sükutun ikrar beyanı sayılması fikhî kaideler arasındadır.¹¹

Fıkıh usûlünde delâlet konusu, şeriatın dayandığı deliller ve bu delillerin değerlerinin açıklandığı bahislerden sonra gelir. Nitekim deliller konusu; naslar, kelime, cümle, ses, harf gibi delâlet ve özellikle vaz‘a ilişkin konuları incelediğinden usûl eserlerinde delâlet bahsi lafız bahsinin altında kapsamlı bir şekilde ele alınmıştır.¹² Bu bakımdan usûl eserleri ile belagat eserleri, açıklık-kapalılık bakımından lafızların anlamlarına delâlet yolları ya da şekilleri (beyan) bağlamında birtakım ortak konular içermektedir. Bu çerçevede hem usûl hem de belagatla ilişkili olarak Bâbertî kaleme aldığı eserlerde delâlete yer vermiştir.

1. Babertî'nin Eserlerinde Delâlet

Babertî fıkıh ilminin temel kaynaklarından bazılarını şerh yazmıştır. Bunlardan en önemlileri, Mergînânî'nin (ö. 593/1197) *el-Hidâye* isimli meşhur eserine yazdığı *el-Înâye* isimli şerhtir. Bu eserin önemi bazen diğer *Hidâye* şerhlerinden istifade ile nahiv ve usûl yönünden tahlillerin yapılmış olması, bazen de diğer şârihlerin gereken yerlerde eleştirilmesi ve görüşlerinin değerlendirilmesiyle ilişkilendirilmiştir.

⁹ İltizâma, çatı mefhumunun duvarı gerektirmesi örnek verilebilir.

¹⁰ Bolay, "Delâlet", 9/119. Altunya, "Gelenbevi'nin İsguci Şerhi İsimli Eseri Üzerine 'Delâlet ve Tanım Konuları Bağlamında' Bir İnceleme", 584-585.

¹¹ Muharrem Önder, "İslâm Hukukunda İrade Beyânı Olarak Mükellefin Sükûtu; Mahiyeti, Kısımları ve Beyân Olma Sebepleri", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2018), 58.

¹² Hüseyin Okur, *Fıkıh ve Anlambilim* (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2018), 100-101.

rilmesi noktasında ortaya çıkar. Buna Hanefî fakih Babertî'nin, şerhinde yer yer Hanefî mezhebinin görüşlerine ve tercihlerine temas etmesi örnek verilebilir.¹³ Yine bir başka usûl eseri *et-Taqrîr 'alâ Uşûli'l-Pezdevî* de ise Pezdevî'nin (ö. 482/1089) görüşlerini destekleyici, açıklayıcı bir yol izlemiş ve kelâmcı kimliğini yansıtarak istidlâl ve münakaşa metodunu kullanmıştır.¹⁴ Aynı şekilde Babertî, İbnü'l-Hâcib'e (ö. 646/1249) ait *Muhtasaru İbni Hâcib* isimli usûl eserine *er-Rüdûd ve'n-nükûd* veya *en-Nükûd ve'r-rüdûd* isimleriyle bilinen bir şerh yazmıştır. Bu şerhte de meselelere eleştirel ve açıklayıcı bir tarzda yaklaşan Babertî, kendi tercihlerini veya şahsî görüşlerini vermekten kaçınmamıştır.¹⁵

Usûl ilmi, mesâilini oluşturan ahkâmın bilgisi, delillerin sıhhati, aklî ve naklî istidlâlî doğruluğu için gerekli olan dil zeminine dayanır. Bu zemin ise nahiv-sarf gibi temel dil ilimlerinin yanı sıra özellikle belâgat ilminin meânî ve beyân bölümünü içerir. Ahkâmın kendisinden çıkarıldığı şerî kaynaklar dilsel göstergelerden oluştuğundan dolayı usûl ilminin kâideleri genellikle lafız-anlam ilişkisinin muhtelif yönleriyle ele alınması ile vaz' edilmiştir. Bu minvalde dil-usûl ilişkisinde öne çıkan delâlet meselesi, usûl eserlerinin hemen hepsinin ele aldığı başlıca konulardan biri olmuştur. Nitekim *Uşûli'l-Pezdevî*, *Muhtasaru İbn Hâcib* gibi önemli usûl eserlerini şerh eden Babertî, hem bu eserlerde hem de alanında öne çıkmış bir fıkîh eseri olan *el-Hidâye* şerhinde delâlet konusunu ayrıntılı bir şekilde işlemiştir. İslâmî ilimler alanında çok yönlülüğü ile bilinen Babertî, belâgat-usûl ilişkisinin önemine binâen, belâgâtı sistemleştiren özelliği ile tanınan bir eser olan Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) *Miftâhu'l-ulûm'* una Hatîb el-Kazvî'nin (ö. 739/1338) tarafından yazılan *Telhîşü'l-Miftâh'*ı şerh etmiştir. Bu şerhin beyân başlığı altında ilk konu olan delâleti inceleyen Babertî, diğer şerhlerinde izlediği metodu gözeterek konuya ilişkin mevcut tartışmaları verdikten sonra kendi görüşünü ortaya koyan sistematik ve eleştirel üslûbu ile dikkat çekmiştir.

¹³ Arif AYTEKİN, "Babertî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001) (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi), 4/378.

¹⁴ Abdullah KAHRAMAN, "Bir İslâm Hukukçusu Olarak Ekmelüddin el-Bâbertî", *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 1/2 (2017), 9.

¹⁵ KAHRAMAN, "Bir İslâm Hukukçusu Olarak Ekmelüddin el-Bâbertî", 10.

Öncelikle konuyla doğrudan ilişkili olması nedeniyle *Telhîs* şerhinde, daha sonra yukarıda zikri geçen diğer usûl şerhlerinde Babertî'nin delâletin tanımı ve türlerine dair verdiği bilgiler aktarılacaktır. Delâlete ilişkin tartışmalar ve Babertî'nin kendi tercih veya görüşlerine yer verdiği detaylı inceleme ise eserlerinde ele aldığı kadarıyla ihtilafli meselelerin işleneceği başlıklar altında zikredilecektir.

Babertî *Telhîs* şerhinde delâleti, diğer belâgât eserlerinde olduğu üzere beyân ilminin altında ilk başlık olarak ele almıştır.¹⁶ *Telhîs*'in beyân tanımında zikredilen delâletten kastın, bir şeyin bilgisi için başka bir şeyin bilgisinin gerekliliği olduğunu söyleyen Babertî, bu eylemi mâhiyeti itibariyle akıl ile ilişkilendirmiştir. Ardından Babertî, ibârelerin farklı olmasının sözde yaratacağı farklılığa ve bunun da delâlette çeşitliliğin olmasına dayandığını ilave eder. Bu nedenle öncelikli olarak delâlet türlerinin bilinmesi gerekmektedir.¹⁷

Kazvî'nin yaptığı tasnifi benimseyen Babertî, delâleti üç grupta incelemiştir. Bunlar; lafzın delâletinin vaz' olduğu üzere geldiği mutâbakat delâleti, vaz' olduğu şeyin bir cüzünü temsil eden tazammunî delâlet ve vaz' olduğu şeyin hâricinde bir şeyi gösteren iltizâmî delâlettir. Mutâbakat delâletinde mutlak vaz' varken tazammunî ve iltizâmî delâlette ise müşterek vaz' bulunmaktadır. Müşterek vaz'ı ve onun dışında bir anlamı içeren bu iki delâlet türü aklî olma özelliğine de sahiptir.¹⁸ Dolayısıyla delâletin tanımı ve tasnifi konusunda Babertî'nin kendisinden önce gelen belâgât âlimlerini takip ettiği ve herhangi bir yenilik getirmediği görülmektedir.

er-Rüdüd ve'n-nükûd eserinde Babertî, kelimenin türlerini zikredip tanımlarını verdiği bahiste, bu tanımlarda geçen delâlet tabiri üzerine İbnü'l-Hâcib'in birtakım açıklamalarda bulunduğu söyler. Öncelikle, İbnü'l-Hâcib'in delâleti vaz'î ve gayr-ı vaz'î olarak iki kısma ayırdığını zikreden Babertî, bu kısmı şerh ederken gayr-ı vaz'î delâletin vaz'a konu olmaması açısından İslâmî ilimlerde önemli görülmediğini; vaz'î delâletin ise lafzî ve gayr-ı lafzî

¹⁶ Ebû Abdullah Ekmelüddin Muhammed b. Muhammed Bâbertî, *Şerhü't-Telhîs*, thk. Muhammed Mustafa Ramazan Sûfiyye (Trablus: el-Münşetü'l-Âmme li'n-Neşr, 1392/1983), 463.

¹⁷ Bâbertî, *Şerhü't-Telhîs*, 464.

¹⁸ Bâbertî, *Şerhü't-Telhîs*, 464.

olmak üzere iki türe ayrıldığını ifade etmiştir.¹⁹ Buradan hareketle Babertî'nin delâlete bakışını belirleyen şeyin, onun İslâmî ilimlere konu olan yönü olduğu görülmektedir. Dolayısıyla onun delâleti mutlak anlamda değil İslâmî ilimlerde bir araç olarak kullanılması itibariyle ele aldığı söylenebilir.

Lafızdan anlaşılan anlamın müsemmânın haricinde olduğu gayr-ı lafzî vaz'ı, iltizâmî delâlet olarak isimlendiren Babertî, lafzî delâlette ise mutâbakat ve tazammunî delâleti zikrederek bunların meşhur anlamlarını vermiştir.²⁰ Babertî'nin iltizâmî delâleti diğerlerinden ayırmasının bu türde vaz'ın yanında -ileride ele alınacağı üzere- aklın da devreye girdiğine ilişkin görüşüne uygun olduğu görülmektedir.

Babertî, *et-Takrîr* isimli eserinde ise şeriat hükümlerini bilmenin manayı bilmeye dayalı olduğunu vurgulamıştır. Anlamı bilmenin yollarından bahsederken de delâlete değinmiştir. İlk olarak lafızların delâletinin iki zıt anlamı taşıyabilmeleri nedeniyle zâtî olmadığını belirtirken vaz' konusuna giren Babertî, mefhumların delâlette müsavi olmaları için bir belirleyici yani bir vâzı' olması gerektiğini ifade etmiştir.²¹ Diğer taraftan delâlette mütekellimin iradesi konusunu ele alan Babertî'ye göre, müfret lafızla kelamda bazen tekit, tesis veya takdim anlamı kastedilirken bazen de zatın kendisi kastedilir. Bunlara ek olarak bu tür lafızlar bazen hakikat, bazen de mecaz ifade eder. Mezkûr anlamların hepsinde mütekellimin iradesi söz konusudur.²²

Lafızların mecaz, takdim, tehir gibi mütekellimin iradesine konu olan yönleri üzerinden tartışılan delâletin zannîliği²³ meselesine, haber-i vâhidle amel etmenin hükmü ve delâlette aklın rolü üzerinden değinen Babertî, Eş'arîleri bu meselede aklı dışarıda tutmaları nedeniyle eleştirmiştir. Delâlette zannîliği benimsemelerinin Eş'arîlerin temel görüşlerine uygun olmadığını

¹⁹ Ekmeleddin Babertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib*, thk. Terhîb b. Rebî'an ed-Devserî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005), 1/208.

²⁰ Babertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib*, 1/209.

²¹ Halid Muhammed el-'Arûsî, *et-Takrîr li Usûl-i Fahri'l-İslam el-Pezdevî li Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed el-Bâbertî: Dirâse ve Tahkik* (Suudi Arabistan: Ümmü'l-Kur'a, Doktora Tezi, 1997), 70.

²² el-'Arûsî, *et-Takrîr*, 75.

²³ Bu konu ile ilgili detaylı bilgi için bk. Mehdi Cengiz, *Dilde Kesinlik Sorunu* (İstanbul: Ketebe, 2021).

belirten Babertî, zannîliğin kabulü durumunda şeriatlardan birini inkar edenin küfür ile itham edilmemesi gerektiği zira sözlerinin katiyet ifade etmeyeceği şeklinde bir örnekle eleştirisini kuvvetlendirmiştir. Eş'arîlerin hem lafzın delâletinin zannîliğini benimsemeleri hem de dinin asıl ve fûruuna ilişkin konularda kati hükümler koymalarının çelişkili olduğu kanaatinde-dir.²⁴

Babertî'nin bir usûl şerhi yazarken delâletin zannîliği meselesinde yaptığı Eş'arî eleştirisi onun aynı zamanda kelâmî yönünü göstermektedir. Bu şekilde usûl, belagat ve kelâm ilişkisini²⁵ delâletin zannîliği üzerinden ortaya koymuştur. Nitekim inanç için sözlü şahadet aranırken aynı zamanda evlilik gibi fihi meselelerde de söz asıldır. Sözün temelinde ise delâlet bulunmaktadır.

Mütekellimin iradesi, delâletin zannîliği ve daha sonra detaylı olarak ele alınacak olan iltizâmî delâletin aklî olması meseleleri Babertî'nin Mâtürîdîlik çizgisini koruduğunu yansıtmaktadır. Nitekim o, kelâmında Ebû Hanîfe (ö. 80/150), İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) ve en-Nesefî'nin (ö. 508/1115) görüşlerine bağlılık göstermiştir. Dolayısıyla naklin akıl ile ilişkisine büyük önem vermiştir.²⁶ Delâletin zannîliğini kabul etmeleri nedeniyle Eş'arîleri eleştirisi ise onların genel olarak görüşlerinde aklın rolünün daha az olmasına dayanmaktadır. Oysa delâletin başka anlamlara muhtemel olması ve kesinlik ifade etmemesi aklın nakle öncelenmesini gerektirir.

Anlamın vecihlerini sıralayan Babertî, Pezdevî'nin dördüncü vecih olarak aldığı nassın ibaresi, işareti, delâleti ve iktizasını sırayla mutâbakat, tazammunî ve iltizâmî delâlet ile irtibatlandırarak açıklamıştır. Buna göre mutâbakat ibarenin, tazammunî işaretin, iltizâmî ise iktizânın delâletine tekabül eder.²⁷ İbârenin delâleti, sözün taşıdığı açık anlam olması²⁸ itibariyle lafız ile anlamın tam örtüşmesini ifade eden mutâbakat delâletine benzemektedir. İşaretin delâleti, dilsel açıdan sözün nazmıyla sabit olup asıl kastedilene değil

²⁴ Babertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib.*, 1/656.

²⁵ Babertî'de kelâm-belagat ilişkisi konusunda detaylı bilgi için bk. Hasan Tevfik Marulcu, "Bâbertî'de Kelâm-Belâgat İlişkisi", *Marife* 11/2 (2011).

²⁶ Abdülğaffar Aslan, "Bâbertî'nin Epistemolojisinde Aklın Değeri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyet Fakültesi Dergisi* 1/24 (2010), 21.

²⁷ el-'Arûsî, *et-Takrîr*, 78-79.

²⁸ el-'Arûsî, *et-Takrîr*, 160.

sözde geçmeyen başka bir anlama ulaştırması²⁹ yönüyle tazammun delâletine tekabül etmektedir. Nitekim tazammun da lafzın anlamının bir parçası ancak maksudu değildir. İktizânın delâleti ise lafız veya metinden anlaşılması gereken haricî anlam olması³⁰ itibariyle iltizâm delâletine benzemektedir.

2. Babertî'nin Delâlete İlişkin Meselelerdeki Tercih ve Yorumu

İslâm âlimlerinin, lafzî vaz'î delâlet türlerinin ilki olan mutâbakat delâletinin mahiyetine ilişkin herhangi bir ihtilafa düşmedikleri görülmektedir. Bu bağlamda Babertî de mutâbakat delâletini yalnızca tanımlamakla yetinmiştir. Dolayısıyla onun delâletle ilgili meselelerdeki görüşleri kısmen tazammunî genel olarak ise iltizâmî delâlete ilişkin olarak ortaya çıkar. Nitekim bu iki delâlet türünün mahiyeti konusunda âlimler arasında birtakım görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Tazammunî delâlete ilişkin meseleler iltizâmî delâlet tartışılırken ele alındığından dolayı Babertî'nin söz konusu ihtilafli konulara ilişkin görüşleri iltizâmî delâlet başlığı altında işlenecektir.

İltizâmî delâlet, bir lafzın müsemmasının dışında kalan ve zihinle kurulan irtibattan doğan anlamlara delâletine denir.³¹ Bu delâlet türüne ilişkin bazı meseleler âlimler arasında tartışma konusu olmuştur. Bunlardan ilki, iltizâmî delâlete akılla mı yoksa vaz' ile mi ulaşılabileceği meselesidir. İkinci mesele ise iltizâmî delâletin gerçekleşmesinde zihni lüzûm şartının aranıp aranmayacağıdır. Bu bağlamda Bâbertî'nin söz konusu tartışmalara ilişkin görüşleri muhtelif eserlerinden hareketle ortaya koyulacaktır.

2.1. İltizâmî Delâletin Akliliği Sorunsalı

Belagatın alt dalı olan beyan ilmine göre manaya delâlette açıklık ve kapalılığın iltizâmî delâlet türü ile gerçekleştiği konusunda ittifak vardır.³²

²⁹ el-'Arûsî, *et-Takrîr*, 161.

³⁰ el-'Arûsî, *et-Takrîr*, 173.

³¹ Naci Bolay, "Delâlet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 9/119. Şehabeddin Ahmed b. İdris Kârâfî, *Nefaisü'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud - Ali Muhammed Muavvad (Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1416-1995), 2/534. Muhammed Ahmed Kasım - Muhyiddin Dîb, *el-'Ulûmi'l-belâga: el-bed'î, el-beyân, el-me'ânî* (Lübnan: el-Müessesetü'l-Hadîse, 2003), 141.

³² Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm: Belâgat*, çev. Zekeriya Çelik (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 364.

Delâlet bahsine ait olması nedeniyle usûl ve mantık ilmini de ilgilendiren iltizâmî delâlete ilişkin İslâm âlimlerinin ihtilaf ettikleri mesele onun vaz'î mi yoksa aklî delâlet türüne mi dahil olduğudur. Bâbertî'nin konu hakkındaki düşüncelerine geçmeden kendisinden önce zikredilen ilgili görüşler ele alınacaktır.

İltizâmî delâletin, mutâbakat ve tazammunî delâlet türünden farklı olarak akla nazarı gerektirdiğini ifade eden Gazzâlî (ö. 505/1111), bu görüşünü iltizâmî delâletin hadle sınırlı kalmaması bir başka ifadeyle mutâbakat yoluyla ulaşılan anlamı aşması ile gerekçelendirmiştir. Gazzâlî delâletlerin sınırsız olmasına, bir çatının duvarı; duvarın bir temeli; onun da bir yer veya mekanı gerektirmesini ve bunun böylece sonsuza dek devam edişini örnek vermiştir.³³

Gazzâlî'den sonra *el-Mahsûl* adlı eserinde Râzî (ö. 606/1210), aynı şekilde iltizâmî delâletin aklî olduğuna dair görüş beyan etmiştir. Râzî'nin aklî delâleti tercih etme nedeni ise zihin aracılığıyla müsemmadan lâzımına geçilerek haricî bir anlamın elde edilmesidir.³⁴ Haricî anlam için lafzın mutâbakat delâleti ile doğrudan işaret ettiği anlam yeterli olmaz. Dolayısıyla oluşan yeni anlam ile ilk vaz' ile delâlet sonucu bilinen mana arasındaki bağlantıyı kuran zihindir. Diğer yandan *el-İhkâm* yazarı Âmidî (ö. 631/1233) de iltizâmın aklî delâlet ile gerçekleştiğini savunanlar arasında zikredilebilir.³⁵ Mutâbakat delâletinin vaz'î; tazammunî³⁶ ve iltizâmî delâletin ise aklî olduğunu söyleyen Eş'arî kelâmcısı ve Şâfiî fakihî Safiyyüddîn el-Hindî el-Urmevî'ye (ö. 715/1315) göre ise bunun iki nedeni vardır. Birincisi, bu iki delâlet türünde akıl, dili konuşanların kullanımına ihtiyaç duymaksızın tek başına hedeflenen

³³ Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Abdüsselam Abdüşşafi (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993), 25.

³⁴ Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn er-Râzî - Taha Câbir Feyyaz el-Alvâni, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1418/1997), 1/219.

³⁵ Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Sâlim el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Abdürrezzak Afîfî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1402/1982), 1/15.

³⁶ Tazammunî delâletin aklî olup olmadığına ilişkin tartışma için bk. Sa'düddin et-Teftâzânî, *el-Muta'avel Belagat İlimleri Beyân-Bedî'*, çev. Zekeriya Çelik (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 2/35-36.

anlama ulaşır. Bu görüş, mecazda vaz' a itibar edilmediğini savunanlara³⁷ aittir. Safiyyüddîn'e göre delâletin aklî olmasının diğer nedeni ise tazammunî delâlette cüz ve iltizâmî delâlette lâzımın ayırıcı vasıflarının akılla ulaşılabilir olduğu yönündedir.³⁸

Gazzâlî, Râzî ve Safiyyüddîn'in aksine iltizâmî delâletin lafzî olduğunu savunanlar da vardır. Zerkeşî (ö. 794/1392) *el-Bahrü'l-Muhît'* te bazılarının bu görüşü, âlimlerin çoğunluğuna nispet ettiğini, aynı zamanda İbn Vâsıl'ın (ö. 697/1298) *Cümeli'l-Hûnec'* ye yazdığı şerhte iltizâmî delâletin lafzî olduğunu savunduğunu dile getirmiştir.³⁹ Bu durumda delâletin aklî olduğunu savunanların gayr-ı lafzî özelliğini kabul etmektedir. Bir başka ifadeyle bu delâlette lafzın dışında bir anlama ulaşmak için lafzın dışında kalan bir unsur olan zihin faktörü devreye girmektedir.

Mantık, usûl ve kelâm özelinde iltizâmî delâletin aklî olması sorunu yukarıda anlatıldığı şekilde ele alınırken belagatta bu mesele beyan bahsinde anlamın açıklık ve kapalılığını sağlayan faktörün vaz' ile açıklanamaması üzerinden tartışılmıştır. Beyanın anlaşılması için delâlet türlerine vakıf olunması gerektiğini dile getiren Sekkâkî, bu türler hakkında bilgi verdikten sonra anlamda açıklık veya kapalılığa götüren iltizâmî delâletin aklî olduğu sonucuna varmıştır.⁴⁰ Zira vaz' ile ulaşılan anlam değişmeyeceğinden iki kelime veya cümlelerin anlamları arasındaki açıklık veya kapalılık da yalnızca lafız dikkate alınarak fark edilemez.⁴¹ Babertî Sekkâkî'nin meşhur eseri *el-Miftâh'* in özeti mahiyetindeki *et-Telhîs'* e yazdığı şerhte Sekkâkî'nin muhtelif meselelere ilişkin görüşlerine yer vererek değerlendirmeler yapmıştır. Bazen de *Telhîs* sahibi Kazvîni ile Sekkâkî'nin görüş ayrılıklarına değinip bunları açıklamıştır. Bu da

³⁷ Mecazda vaz'ın esas alınması ile ilgili görüşler için bk. Ebû Abdullah Bedreddin Bedreddin ez-Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi' bi-cem'i'l-cevâmi' li-Tâcettin es-Sübkî*, thk. Abdülaziz Seyyid - Abdullah Rebi (Kahire: Müessesetu Kurtuba, 1418/1998), 1/449-450.

³⁸ Safiyyüddîn Muhammed b. Abdirrahîm b. Muhammed Hindî, *Nihâyetü'l-vüsûl fî dirâyeti'l-usûl*, thk. Salih b. Süleyman el-Yusuf - Sa'd b. Sâlim es-Süveyh (Mekke: el-Mektebetü't-Ticariyye, 1416/1996), 1/124.

³⁹ Ebû Abdullah Bedreddin Bedreddin ez-Zerkeşî, *Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fıkh* (Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1412-1992), 2/43.

⁴⁰ es-Sekkâkî, *Miftâh: Belâgat*, 364-365.

⁴¹ es-Sekkâkî, *Miftâh: Belâgat*, 363.

ona tartışmalı konularda kendi tercihini ortaya koymasına zemin hazırlayan bütüncül bir bakış sağlamıştır.

Delâletin her türünün açıklık-kapalılığa muhtemel olmadığını dile getiren, bir diğer *Telhîs* şârihi Teftâzânî (ö. 792/1390) ise öncelikle vaz'-mana ilişkisine değinmiştir. Buna göre bir lafızdan bir anlamın genel olarak anlaşılması için vaz'ın bilgisine ihtiyaç duyulur ancak lafzın şu anda delâlet ettiği anlamı vaz' veremez. Çünkü vaz', ilk anlama dairdir.⁴² Dolayısıyla vaz'ı bilmek, tek başına terkiplerin bir kısmının diğerinden daha açık ya da daha kapalı olmasını sağlayamaz. Zira bazı kelimeler diğerlerine göre daha çok kullanıldığından ya da yakın zamanda ezberlendiğinden kendileriyle eş veya yakın anlamdaki diğer kelimelere göre daha açık görülebilir. Diğer yandan eş anlamlı olan bazı kelimeler yeni işitilmiş olduğundan bazıları da uzun zaman önce bilinip tekrar edilmemiş olduğundan vaz' ile ulaşılan anlamları bilinmesine rağmen üzerinde düşünmeye ihtiyaç duyulabilir. Bu nedenle anlamın açıklık-kapalılığı ile çabuk ya da geç hatırlanması ayrı şeylerdir. Dolayısıyla vaz'ı bilmek beyân ilmi kapsamına giren anlamsal açıklık ve kapalılığa konu olan unsurlar için yeterli değildir.⁴³ Bu durumda vaz'ın yanında akıl yoluyla ulaşılan anlamların da dikkate alınması gerekir. Aksini iddia edenler yani tazammunî ve iltizâmî delâlette aklın rolü olmadığını; dolayısıyla bunların sadece vaz' ile açıklanabileceğini savunanlar, meseleyi özel anlamda değil genel anlamda delâlet algısı çerçevesinde değerlendirmişlerdir. Dolayısıyla onlara göre her delâlet, genel olarak temelde vaz'a ihtiyaç duymaktadır.⁴⁴ Ancak delâletin vaz'ın ötesine geçerek haricî bir anlam taşıması durumunu özel bir durum olarak görmemişlerdir.

⁴² Örneğin, bir ormanda yaşayan yırtıcı hayvana işaret etmek amacıyla kullanılan "أسد" (aslan) lafzı ile bir mecliste içeri giren kişi için cesaretinin vurgulamak üzere söylenen "جاء الأسد" (Aslan geldi.) ifadesindeki aslan lafzına bakıldığında ilkinde lafzın yalnızca vaz' yoluyla gelen anlamına bakılması ile maksat hasıl olur. Ancak ikinci örnekte aslan lafzının vaz'i delâletinin ötesinde bir anlam daha vardır ki bu durum, benzetme yoluyla yırtıcı hayvanın bir yönünün teşbih için kullanılması sonucu meydana gelmiştir. Dolayısıyla ikinci anlamına ancak akılla ulaşılabilir.

⁴³ et-Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 2/32-33.

⁴⁴ et-Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 508.

Babertî'nin delâlet meselesini ele aldığı *Telhîs* şerhinde iltizâmî delâletin aklî olması konusundaki tercihlerini esas aldığı Sekkâkî ve Teftâzânî'nin kendi görüşlerini gerekçelendirirken yaptıkları izahların, bu mesele üzerine tartışan diğer âlimlerden daha çok dilin temsil işlevini yansıttığı görülmektedir. Zira Sekkâkî ve Teftâzânî bu durumu vaz' ve anlam ilişkisinin sınırlılığı ile açıklamaya çalışırken diğerleri aklın bir anlamdan diğer anlama geçişteki rolü üzerinden gerekçelendirmiştir. Bir başka ifadeyle zikri geçen iki âlim, vaz' bilgisi ve onunla ulaşılan anlamın, ifadenin açıklık-kapalılığını gösterme konusundaki yetersizliğinden hareketle iltizâmın aklî delâlete ait olduğunu söylerken diğerleri, dil-zihin ilişkisi ve zihnin işleyişinden yola çıkarak aynı sonuca varmıştır. Bunu genel olarak aklın, istimale ihtiyaç duymaksızın haricî anlama ulaşması şeklinde izah etmişlerdir. Dolayısıyla buradan hareketle zihnin dilden ayrı işlevinin olduğu sonucuna ulaşılabilir.

Babertî, *Telhîs* şerhinde delâlet türlerinden bahsettikten sonra mutâbakata vaz'î delâlet; tazammunî ile iltizâmî delâlete ise aklî demiştir. Çünkü diğer ikisine göre mutâbakatta mutlak vaz' vardır. Tazammunî ve iltizâmî delâlette ise müşterek vaz' vardır. Bir başka ifadeyle bu iki delâlet türü vaz'ın genel anlamdaki bilgisini taşır ancak onun ötesine geçerek zihin aracılığıyla yeni anlamlara ulaşırlar.⁴⁵ Bâbertî aynı zamanda İbnü'l-Hâcib'in iltizâmî delâletin vaz'î değil aklî olduğunu belirttiğini ifade ederek kendisi de bu yönde tercihte bulunduğunu ifade etmiştir.⁴⁶

Babertî'nin yukarıda verilen düşüncelerinde iltizâmî delâletin aklî oluşunu, mutlak ve müşterek vaz' kavramlarıyla açıklaması ve zihnin mutâbakatla taşıdığı anlamın ötesine geçişinin akıl aracılığıyla gerçekleştiğini söylemesi, onun dilden yola çıkarak zihin-dil ilişkisine yöneldiğini göstermektedir. Bu durumda aklın işlevinin dil olgusuna ilişkin unsurlardan sonra geldiği dikkat çekmektedir.

2.2. İltizâmî Delâlette Zihnî Lüzûm Şartı Aranması

İltizâmî delâlette lâzım (gerekten) ile melzûm (gerektilen) arasındaki ilişkiye lüzûm denir. Lüzûm iki şekilde gerçekleşir. Birincisi bu ilişkinin yalnızca

⁴⁵ Bâbertî, *Şerhü't-Telhîs*, 464.

⁴⁶ Babertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd şerhu Muhtasari İbni'l-Hacib*, 1/208-209.

zihinde meydana geldiği zihnî lüzûmdur. İkincisi ise bir şeyin dış dünyada gerçekleşmesinin bir başka şeyin de tahakkukunu gerektirdiği haricî lüzûmdur. Güneşin doğuşu ile gündüz olması arasındaki gereklilik ilişkisi dış dünyada gerçekleştiğinden buna haricî lüzûm denirken güneş ile ışık arasındaki ilişki zihnî lüzûmdur. Nitekim zihinde biri diğerini çağrıştırmaktadır. Mantıkçılar iltizâmî delâletin gerçekleşmesi için zihnî lüzûmu şart koşmuşlardır.⁴⁷

Konu ile ilgili tartışmaya geçmeden önce mantıkçıların lüzûm taksimi ele alınacaktır. Mantıkçılar lüzûmu; salt zihnî, salt haricî⁴⁸ ve hem zihnî hem de haricî lüzûm olmak üzere üç kısma ayırmıştır. Zihnî ve haricî lüzûmun bir arada bulunmasına insanın bilmesi ve yazı yazma kabiliyetini örnek vermişlerdir. Salt haricî lüzûma karganın ve zencinin siyah renkte olmasını, salt zihnî lüzûma ise görmek ile körlük hallerini örnek vermişlerdir. Nitekim karga ile zencinin siyah renkte oluşu arasında herhangi bir zihinsel bağ bulunmadığı gibi görmek ile körlük de hariçte bir arada asla bulunamazlar.⁴⁹

Zihnî lüzûmun hariçte de gerçekleşebileceğine değinen Zerkeşi, yükseklik bakımından yatak ile yer arasındaki ilişkiyi örnek vermiştir. Buna göre bir yatak yerde olduğunda yüksekte durur. Yatak ile yer arasındaki bu ilişki hariçte hep aynıdır ancak zihinde farklı şekillerde tasavvur edilebilir. Aynı şekilde hariçte herhangi bir ilişki içinde olmayan iki nitelik sadece zihinde birbirini gerektirebilir. Buna siyahlık ve zıddı olan beyazlık hali örnek verilebilir. Siyah hariçte beyazı gerektirmez ancak zihinde zıtlık bakımından beyazı çağrıştırır. Yatak ile yer böyle değildir. Zira yatak hariçte bir mekan olmadan var olamaz.⁵⁰

Bâbertî, İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasar'*ına yazdığı şerhte iltizâmî delâletle ilgili olarak mantıkçılar ve usûlcüler arasındaki zihnî lüzûm şartı konusunda ortaya çıkan mevcut tartışmaya değinmiştir. Usûl âlimlerinin, iltizâmî delâletin tahakkuku için zihnî lüzûmu şart koşmadıklarını ve zihnî veya haricî ol-

⁴⁷ Ömer Türker, "Telâzüm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 40/394.

⁴⁸ Seyyid Şerîf Cürcânî, *Mu'cemü't-ta'rîfât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî (Kahire: Dârü'l-Fazîle, 1425/2004), 160.

⁴⁹ Ahmed Abdülga'far Abdülga'far, "Delâletü'l-iltizâm ve eseruhâ fî fehmi'n-nassi'l-Kur'ânî", *Merkezü'l-Hidmeti li'l-İstişârâti'l-Bahsiyye* 19/55 (2017), 9.

⁵⁰ ez-Zerkeşi, *Bahrü'l-muhit fî usûli'l-fikh*, 2/40-41.

sun bir lafzın, müsemmanın lâzımına delâlet ettiğini savunduklarını ifade etmiştir. Buna karşılık mantıkçılar ise iltizâmın zihni lüzûm olmadan gerçekleşemeyeceğini iddia etmiştir. Zira onlara göre müsemmanın düşünülmesiyle haricî anlamın tasavvur edilmesi şeklinde tanımlanan zihni lüzûm olmadan anlama eylemi gerçekleşemez. Bâbertî, ayrıca mantıkçıların haricî lüzûmün iltizâmî delâlette bulunmasını mümkün gördüklerini ancak bunu, iltizâmî delâletin tahakkuku için bir şart olarak koymadıklarını ilave etmiştir.⁵¹ Bâbertî'nin fıkıh âlimleri ile usûlcüler arasındaki ihtilafa dikkat çekmesi, konuya ilişkin görüşleri bir arada değerlendirme çabasını göstermektedir. Nitekim delâlete ilişkin her mesele hem mantık hem de fıkıh usûlünü ilgilendirmektedir.

Fıkıh âlimleri ile mantıkçılar arasında iltizâmî delâletin lüzûmuna ilişkin ayrılığın sebebinin, onların delâlet tanımlarındaki farklılıktan kaynaklandığı ifade edilmiştir. Mantıkçılar delâleti, lafzın kullanıldığı anda ondan anlaşılan mana şeklinde tanımlarken usûl âlimleri ise delâlette mevcut anlamdan ziyade vaz'ı bilen kişiye nispetle anlaşılan anlam olarak kabul etmiştir. Buna salât kelimesinin kendine özgü fiilleri olan bir ibadet olarak anlaşılması örneği verilmiştir.⁵² Burada temel sorun lafız her işitildiğinde sadece vaz'ın bilinmesiyle delâletin gerçekleşip gerçekleşmediğidir. Usûlcülere göre bu durum delâlet için yeterli iken belagatta etkili olan dil âlimleri konuyu genişleterek iki anlam arasındaki lüzûmu gerektiren şeyin haricî karineler olduğunu savunmuştur. Nitekim onlara göre şartlar ve kişilerin değişmesiyle anlamlar arası açıklık ve kapalılık ortaya çıkar.⁵³

İltizâmî delâlete ilişkin bir diğer mesele haricî lüzûma itibar edilip edilmeyeceğidir. Bu konuda ortaya çıkan görüşleri zikreden Zerkeşi, İbnü'l-Hâcib gibi bazı usûlcülerin bunu gerekli gördüklerini söylemiştir. Nitekim onlar lafzın müsemmanın taşıdığı zihni veya haricî her türlü anlamı dikkate almayı tercih etmişlerdir. Buna karşılık mantıkçılar, Râzî ve Beyzâvî (ö. 685/1286)

⁵¹ Babertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib*, 1/209. Ayrıca konu ile ilgili olarak bk. Fetullah Yılmaz, "Mutâbakat, Tazammun ve İltizâm Delâletlerinin Kökeni ve Fıkıh Usûlüne Girişi", *Usûl İslam Araştırmaları Dergisi* 26 (2016), 121.

⁵² Hüseyin Okur, *Hanefî Usûlcülerine Göre Nazmın Delâleti* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 47.

⁵³ ez-Zerkeşi, *Bahrü'l-muhit fi usûli'l-fıkh*, 2/41.

ise anlamının gerçekleşmesi için haricî lüzûmu şart koşmazlar.⁵⁴ Babertî, haricî lüzûmun gerekliliği konusunda fikir beyan etmediğinden onun iltizâmî delâlet için yalnızca zihnî lüzûm şartını aradığı çıkarımı yapılabilir. Zira İbnü'l-Hâcib'in usûl eserine yazdığı şerhte onun hâricî lüzûma ilişkin görüşünü onaylayacak bir ifadeye rastlanmamıştır.

Bâbertî, *Telhis* şerhinde anlamlar arası yakınlıklardan bahsederken açıklık ve kapalılığın ancak aklî delâlet ile olabileceğini vurgulamıştır. Bir anlamın varlığından diğerine herhangi bir vecih itibariyle geçiş söz konusu olmaktadır. Bu durumda aklın devreye girmesi kaçınılmazdır.⁵⁵ Buradan hareketle Bâbertî'nin iltizâmî delâlette zihnî lüzûm şartını kabul ettiği ancak haricî lüzûmu şart koşmadığı sonucuna varılabilir. Daha önce fıkıh âlimlerinin çoğunluğunun iltizâmî sadece lüzûm şartı aradığı ve zihnî ya da haricî olup olmamasının önemli olmadığına ilişkin görüşleri hatırlanacak olursa Hanefî fakihî olarak Bâbertî'nin bu konuda zihnî lüzûm şartını kabul etmesi onun aynı zamanda mantık ve beyan ilminde etkili olan görüşü benimsemesi açısından dikkate değerdir.

Zihnî lüzûm şartının iltizâmî delâlete özgü olup olmadığı meselesini tartışan Babertî diğer konularda yaptığı gibi ilk olarak konuya ilişkin görüşleri vermiştir. Buna göre öncelikle şerh ettiği eserde konuyu ele alması nedeniyle *Telhis* sahibi Kazvînî'nin görüşlerine değinmiştir. Kazvînî'ye göre aslî anlamın haricindeki anlamlar bazen akla bazen de örf'e dayanır. Lafız haricî durumlar için vaz' edilmediğinden aslî anlamı dışındaki anlamlara iltizâmî delâletle ulaşılır. Kazvînî, iltizâmî delâlette aslî anlamlardan haricî anlamlara taşıyan faktörün zihnî lüzûm olduğunu savunmuştur. Ancak ona göre bu şart yalnızca iltizâmî delâlete özgüdür. Dolayısıyla tazammunî delâlette zihnî lüzûm şartı aranmaz.⁵⁶

Sekkâkî'nin yukarıda zikredilen konuya dair görüşünü veren Babertî, onun zihnî lüzûm şartının hem tazammunî hem de iltizâmî delâlet için olması gerektiğini savunduğunu belirtmiştir. Sekkâkî düşüncesini, mefhumun bazen itibarî olabileceği, dolayısıyla örf veya onun dışındaki bir şey olarak kabul

⁵⁴ ez-Zerkeşî, *Bahrü'l-muhit fî usûli'l-fıkh*, 2/41.

⁵⁵ Bâbertî, *Şerhü't-Telhis*, 465.

⁵⁶ Bâbertî, *Şerhü't-Telhis*, 465.

edilebileceği ve hakikatte her ne kadar böyle olmasa da [zihnen] bir şeyin bir başka şeyin cüzü olarak var olma durumu ile gerekçelendirmiştir. Babertî konu ile ilgili görüşleri verirken net bir şekilde hangi görüşte olduğunu zikretmemiştir ancak muhakkik onun bu konuda Kazvîni'ye daha yakın durduğunu düşünmektedir.⁵⁷ Ancak Babertî'nin mutâbakat delâletinde mutlak, tazammunî ve iltizâmî delâlette ise müşterek vaz' olduğunu kabul ettiği bilindiğinden dolayı iki delâlet türü için de zihnî lüzum şartı aradığı sonucuna varılabilir. Zira mutlak vaz'ın olmadığı delâlette hâricî bir anlam vardır. Buna da ancak akıl yoluyla ulaşılabilir. Son olarak bir diğer *Telhis* şerhi yazarı Teftâzânî'nin de Sekkâkî ile aynı görüşü benimseyerek cüzün kül ile lâzımın ise melzûmla olan ilişkisini aklî delâlet olarak değerlendirmektedir.⁵⁸ Buradan hareketle Babertî'nin belagat âlimleri arasında konuyla ilgili olarak genel kabul gören düşünceyi benimsediği anlaşılmaktadır.

Sonuç

Lafzî vaz'î delâlet türlerinden mutâbakat delâleti, lafız ile anlamı arasındaki tam uygunluğu ifade etmekte ve içeriğine ilişkin herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Lafzın vaz' edildiği anlamın parçasına delâlet eden tazammunî delâlet hakkında aklî ya da vaz'î olması noktasında farklı görüşler vardır. Bir diğer tür olan iltizâmî delâlet ise lafzın vaz' olduğu mananın haricinde bir anlama işaret etmesini göstermektedir. Bu türe ait birçok mesele İslâm âlimleri arasında tartışılmıştır.

İltizâmî delâlete ilişkin ortaya çıkan görüş farklılıkları, öncelikle onun aklî mi yoksa vaz'î bir delâlet mi olduğu hakkındadır. Bu konuda görüş beyan eden Gazzâlî, iltizâmî delâleti, mutâbakatı aşan bir anlam içerdiği için akla dayandırmaktadır. Aynı şekilde Râzî, haricî anlama ancak zihin aracılığıyla ulaşılacağı kanaatinde. Diğer yandan Safiyyüddîn el-Hindî aklın, iltizâmî ve tazammunî delâletlerde anlama dildeki kullanıma ihtiyaç duyulmaksızın ulaşılacağını düşünmekte olup bunun nedeni olarak tazammunî delâlette cüzün; iltizâmî delâlette ise lâzımın ayırıcı vasıflarının bilgisine ancak akılla varılabileceğini öne sürmüştür. Meşhur fıkıh âlimi İbnü'l-Hâcib de Gazzâlî, Râzî

⁵⁷ Bâbertî, *Şerhü't-Telhis*, 465.

⁵⁸ et-Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 2/33.

ve Hindî ile aynı görüştedir. Bunlardan farklı olarak İbn Vâsıl ise iltizâmî delâletin aklî (gayr-i lafzî) değil lafzî olduğunu savunmuştur.

Belagat âlimlerinden Sekkâkî, iltizâmın aklîliğini savunmakta ve bunu kelime veya cümlelerdeki açıklık-kapalılığa götüren tek yol olarak görmektedir. Nitekim vaz' ile ulaşılan anlam değişmez. Teftâzânî ise bu konuda Sekkâkî ile aynı görüşte olup iltizâmın aklî oluşunu vaz'-mana ilişkisi üzerinden gerekçelendirmektedir. Ona göre fehm yani anlama için ilk vaz'ın bilgisi yeterlidir; haricî anlamlara ise zihinle ulaşılır. Bâbertî ise iltizâmî ve tazammunî delâlette müşterek vaz' bulunduğunu dolayısıyla ilk vaz' bilgisini aşan anlamlara ancak zihin yoluyla ulaşabileceğini ifade etmiştir. Bu görüşüyle Bâbertî, dil-zihin ilişkisine dikkat çekmektedir. Ayrıca usûlde değil belagat ve mantık alanında genel kabul gören düşünceyi benimsemiştir.

İltizâmî delâlete ilişkin bir diğer ihtilaflı mesele ise zihni lüzûm şartı aranıp aranmayacağıdır. Usûlcülere göre iltizâmî delâlet için salt lüzûm şartı yeterlidir; zihni veya haricî olması önemli değildir. Ancak mantıkçılar iltizâmın gerçekleşmesi için zihni lüzûmu şartı koşar. Bâbertî bu konuda zihni lüzûm şartı aramakla birlikte bunu, hem tazammunî hem de iltizâmî delâlet için gerekli görmektedir. Nitekim bu iki delâlet türünde mutlak vaz' olmadığını kabul etmesi haricî anlamlara ulaşmak için aklın devreye girmesi sonucuna götürmektedir.

Kaynakça

- Abdülgaffar, Ahmed Abdülgaffar. "Delâletü'l-iltizâm ve eseruhâ fi fehmi'n-nassi'l-Kur'ânî". *Merkezü'l-Hidmeti li'l-İstişârâti'l-Bahsiyye* 19/55 (2017).
- Altunya, Hülya. "Gelenbevi'nin İsağuci Şerhi İsimli Eseri Üzerine 'Delâlet ve Tanım Konuları Bağlamında' Bir İnceleme". *Eskişen* 41 (2020).
- Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Sâlim. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm. thk. Abdürrezzak Afîfi*. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1402/1982.
- 'Arûsî, Halid Muhammed. *et-Takrîr li Usûl-i Fahri'l-İslam el-Pezdevî li Ekmeled-din Muhammed b. Muhammed el-Bâbertî: Dirase ve Tahkik*. Suudi Arabistan: Ümmü'l-Kur'a, Doktora Tezi, 1997.

- Aytekin, Arif. "Bâbertî". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi*. C. 4. Ankara: Türkiye Diyânet Vakfı, 2001. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Bâbertî, Ebû Abdullah Ekmelüddîn Muhammed b. Muhammed. *Şerhü't-Telhîs*. thk. Muhammed Mustafa Ramazan Sûfiyye. Trablus: el-Münşetü'l-Âmme li'n-Neşr, 1392/1983.
- Bâbertî, Ekmeleddin. *er-Rudûd ve'n-nukûd şerhu muhtasari İbni'l-Hâcib*. thk. Dayfullah b. Salih b. Avn el-Ömerî - Terhîb b. Rebî'an ed-Devserî. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1426/2005.
- Bolay, Naci. "Delâlet". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/119. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Cengiz, Mehdi. *Dilde Kesinlik Sorunu*. İstanbul: Ketebe, 2021.
- Cevherî, Ebu Nasr İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh*. thk. Muhammed Tamir vd. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1430/2009.
- Fazlıoğlu, Şükran. "Vaz". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 42. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*. thk. Muhammed Abdüsselam Abdüşşafi. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Hindî, Safiyyüddîn Muhammed b. Abdirrahîm b. Muhammed. *Nihâyetü'l-vüsûl fî dirâyeti'l-usûl*. thk. Salih b. Süleyman el-Yusuf - Sa'd b. Sâlim es-Süveyh. 9 Cilt. Mekke: el-Mektebetü't-Ticariyye, 1. Basım, 1416/1996.
- Kahraman, Abdullah. "Bir İslam Hukukçusu Olarak Ekmelüddin el-Bâbertî". *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 1/2 (2017).
- Kârâfî, Şehabeddin Ahmed b. İdris. *Nefaisü'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud - Ali Muhammed Muavvad. Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1416/1995.
- Kasım, Muhammed Ahmed - Dîb, Muhyiddin. *el-'Ulûmü'l-belâga: el-bedî', el-beyân, el-me'ânî*. Lübnan: el-Müessesetü'l-Hadîse, 2003.
- Okur, Hüseyin. *Hanefî Usulcülerine Göre Nazmın Delâleti*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.

Okur, Hüseyin. *Fıkıh ve Anlambilim*. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2018.

Önder, Muharrem. "İslâm Hukukunda İrade Beyânı Olarak Mükellefin Sükûtu; Mahiyeti, Kısımları ve Beyân Olma Sebepleri". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2018).

Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin - Alvâni, Taha Câbir Feyyaz. *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh*. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 3. Basım, 1418/1997.

Sekkâkî, Ebû Ya'kûb. *Miftâhu'l-'ulûm: Belâgat*. çev. Zekeriya Çelik. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

Teftazânî, Sa'deddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah. *el-Mutavvel: Şerhu Telhîsi miftâhi'l-'ulûm*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 3. Basım, 1434/2013.

Türker, Ömer. "Telâzüm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 40. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

Yılmaz, Fetullah. "Mutâbakat, Tazammun ve İltizâm Delâletlerinin Kökeni ve Fıkıh Usûlüne Girişi". *Usûl İslam Araştırmaları Dergisi* 26 (2016).

Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin Bedreddin. *Bahrü'l-muhit fî usûli'l-fikh*. 8 Cilt. Vizâretü'l-Evkâf ve 'ş-Şuûni'l-İslamiyye, 1412/1992.

Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin Bedreddin. *Teşnîfü'l-mesâmi' bi-cem'i'l-cevâmi' li-Tâcettin es-Sübkî*. thk. Abdülaziz Seyyid - Abdullah Rebi. 4 Cilt. Kahire: Müessesetu Kurtuba, 1418/1998.



K-Pop'un Ergenlerde Dini Değerlere Etkileri

The Effects of K-Pop on Religious Values in Adolescents

Handan YALVAÇ ARICI

Dr., Bağımsız Araştırmacı, Din Eğitimi
PhD, Independent Researcher, Religious
Education

İstanbul/ Turkey

handanyalvac1453@gmail.com

ORCID: 0000-0003-4179-3919

Hacer ÇETİN

Dr., MEB, Ministry of Education,
Bağımsız Araştırmacı, Din Eğitimi

PhD, Independent Researcher, Religious Education

Bursa / Turkey

haceretin66@gmail.com

ORCID: 0000-0002-2044-7913

DOI: 10.47424/tasavvur.1090786

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 21 Mart / March 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 24 Mayıs / May 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Yalvaç Arıcı, Handan. – Çetin, Hacer. “K-Pop’un Ergenlerde Dini Değerlere Etkileri”. *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8/1 (Haziran 2022): 561-598.

<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1090786>

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | [mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr)

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Son yıllarda dünyada ve ülkemizde hızla yaygınlık kazanan K-Pop müziği, şarkıcı ve gruplarına olan hayranlık dikkat çekici hâle gelmekte ve birçok çalışmaya konu olmaktadır. Bu müzik tarzını ve gruplarını temsil eden kişilerin günlük yaşam ve hayat biçimlerinin genç kuşakların gündeminde fazlaca yer alması ve taklit edilmesi, K-Pop müziğinin araştırılmasını gerekli kılmaktadır. Dünyada ve Türkiye’de yapılan araştırmalar, K-Pop’un gençler üzerinde önemli etkileri olduğunu ortaya koymaktadır. Endüstriyel ve kültürel formlarla desteklenen bu akım, gençlerin dikkatini çekmekte ve hayat anlayışlarını etkilemektedir. Dinamik besteleri, hareketli dansları, masum ifadeleri, cinsiyetsiz görünüşleri, kendilerine özgü giyim kuşamları, makyajları, imajları, jest ve mimikleri ile gençleri etkileyen K-Pop şarkıcı ve gruplarının genç hayran kitlelerini nasıl etkilediklerinin ve dinî, milli ve kültürel açıdan sonuçlarının araştırılması önem arz etmektedir. Bu çalışma, fenomenolojik desende hazırlanmış ve kartopu örnekleme yöntemiyle seçilen 2000 ile 2010 yılları arasında doğmuş olan 20 genç ile mülakat yapılarak gerçekleştirilmiştir. Analizler sonucunda veriler, gençlerin K-Pop’a ilgisi ve K-Pop’un gençler üzerindeki etkisi olmak üzere iki tema olarak tasnif edilmiştir. Çalışmada K-Pop müzik tarzının ve grup üyelerinin ergen tasavvurunda nasıl ve hangi konularda etkili olduğunu ve bu durumun din-ahlak eğitimi ve gelişimi açısından anlam ve önemini tespit etmek amaçlanmıştır. Katılımcıların K-Pop şarkıcı ve gruplarına hayran oldukları, hayat tarzlarını beğendikleri ve bu kişilerin her davranışını olumlu gördükleri müşahede edilmiştir. Duygu, davranış ve düşünceler üzerindeki etkileri incelenmiş, din-ahlak eğitimi açısından avantaj ve dezavantajları değerlendirilmiştir. Çalışmanın sonunda din eğitimi açısından gençlerin fenomen ya da idol seçecekleri kişiler hakkında seçici davranmalarına yönelik öneriler verilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, K-Pop, Ergenler, Değer, Dini Değerler.

Abstract

In recent years, the fascination with K-Pop music, its singers and groups, which have rapidly gained popularity in the world and in our country, increasingly attracted notice and is the subject of many studies. The daily lives and lifestyles of the people representing this musical style and groups become the

focus of attention of the younger generations and are imitated by them. This fact necessitates to research K-Pop music. Studies in the world and in Turkey reveal that K-Pop has significant effects on young people. This trend, supported by industrial and cultural forms, attracts the attention of young people and affects their lifestyles. It is important to research how K-Pop singers and groups with their dynamic compositions, lively dances, innocent expressions, sexless looks, unique clothing, makeup, images, gestures and facial expressions affect their young fans, as well as what their religious, national and cultural consequences are on individual and social basis. The research was conducted with a phenomenological approach and the data was collected via semi-structured interviews with 20 young people born between 2000 and 2010, who were selected by snowball sampling method. As a result of the analysis, the data were classified as two themes, namely, the interest of young people in K-Pop and the influence of K-Pop on young people. In this study, it was aimed to determine how and in which subjects K-Pop music style and group members are influential on the imagination of adolescents, and the meaning and importance of this situation in terms of religious-moral education and development. It was observed that the participants admire K-Pop singers and groups, like their lifestyle, and view every behaviour of these people positively. Moreover, in the study, the effects of K-Pop music on emotions, behaviours and thoughts were examined and their advantages and disadvantages were evaluated in terms of religious-moral education. At the end of the study, suggestions are given for the young people to be selective about the people that they will choose as a phenomenon or an idol in terms of religious education.

Keywords: Religious Education, K-Pop, Adolescents, Value, Religious Values.

Giriş

Son yıllarda dünyada ve ülkemizde Güney Kore kültürü popüler hâle gelmektedir. Güney Kore popüler kültürünü ifade eden Hallyu yani Güney Kore dalgası, Güney Kore dizileri ve müziklerinden oluşmaktadır.¹ Güney

¹ Kim Bok-rae, "Past, Present and Future of Hallyu (Korean Wave)" *American International Journal of Contemporary Research* 5/5(2015),154; Garima Ganghariya- Rubal Kanozia, "Proliferation Of Hallyu Wave And Korean Popular Culture Across The World: A

Kore dalgası, Güney Kore kültürünün bir fenomeni olarak yayılmaktadır.² Hallyu'nun içerisinde yer alan K-Pop müziği ve hayranlık duyulan K-Pop şarkıcı ve grupları idol olarak kabul edilmekte ve gençleri etkilemektedir.³ Yalnızca Koreliler tarafından üretilen ve icra edilen bir müzik türü olarak tanımlanan K-Pop'un⁴ öncelikle Japonya, Tayvan gibi Asya ülkelerinde daha sonra Avrupa, ABD, Latin Amerika ve Orta Doğu olmak üzere dünyanın birçok ülkesinde yayıldığı ve ilgiyle takip edildiği bilinmektedir.⁵ K-Pop pop, rock, hip hop, R&B ve elektronik müzik tarzlarının harmanlandığı yeni bir müzik türü olarak görülmektedir.⁶ Korelilerin ürettiği bu müzik türünün ilk olarak 1990'larda "gayo" olarak adlandırılan bir tarz olarak ortaya çıktığı, 1992'de Seo Taiji ve Boys grupları ile dünya çapında tanındığı ve dünyada yeni bir tarz olarak dikkatleri üzerine çektiği bilinmektedir.⁷

1990'lı yıllardan itibaren gelişme gösteren Güney Kore kültür endüstrisinin bir unsuru hâline gelen K-Pop'un bir müzik diplomasisi olarak da geliştiği düşünülmektedir. Tarihsel süreçte ülkelerin müziği çıkarları doğrultusunda kullandığı bir diplomasi çeşidi olan müzik diplomasisi açısından da gündemde yerini almaktadır. Güney Kore müziğinin, yöneticilerinin yumuşak güç politikalarıyla yani Kore kültürünün ve politikalarının diğer ülkelerin dikkatlerini çekmesi sonucunda oluşan kamu diplomasisinin desteklemesiyle çok kısa sürede farklı ülke, dil, inanç ve kültür üzerinde uluslararası düzeyde po-

Systematic Literature Review From 2000-2019", *Journal of Content, Community & Communication* 11(2020), 177;; Demet Fırat "Küresel Yönde Ters Akış: Asya'dan Doğan Alternatif Bir Popüler Kültür" *Abant Kültürel Araştırmalar Dergisi (AKAR)* 2/3 (2017), 67-68.

- 2 Teguh Puja PramadyaJusmalia-OktavianiJusmalia Oktaviani, "Hallyu (Korean Wave) as Part of South Korea's Cultural Diplomacy and Its Impact on Cultural Hybridity in Indonesia", *Dinamika Global* 1/1(2016), 87.
- 3 Kyong Yoon, "Global Imagination of K-Pop: Pop Music Fans' Lived Experiences of Cultural Hybridity", *Popular Music and Society* 41/4(2018), 1.
- 4 Ingyu Oh-Hyo-Jung Lee, "K-Pop in Korea: How the Pop Music Industry Is Changing a Post-Developmental Society", *Cross-Currents East Asian History and Culture Review* 3/3(2014), 72.
- 5 Patrick Messerlin-Wonkyu Shin, "The Success of K-Pop: How Big and Why so Fast?", *Asian Journal of Social Science* 45/4-5 (2017), 409.
- 6 Jin Ha Lee vdğr., "K-Pop Genres: A Cross-Cultural Exploration", *14th International Society for Music Information Retrieval Conference* (2013), 529-530.
- 7 John Lie, What Is the K in K-Pop? South Korean Popular Music, The Culture Industry, and National Identity, *The Institute Of Korean Studies* 43/3 (2012), 349- 351.

püler bir hâle geldiği müşahede edilmektedir. Endüstriyel ve kültürel temelli popülist bir yaklaşımla Güney Kore dizileri, filmleri, müzikleri ve dansları desteklenmekte ve ilgi çekici bir şekilde sunulmaktadır. Böylelikle Kore dalgası gençler arasında hayranlık uyandırmaktadır. Popülerleşen ve uluslararası bir marka özelliği taşıyan, teknoloji ve sosyal ağların gelişmesi ile yaygınlık kazanan ve geniş genç kitlelerin taşıyıcılığı ile fenomen bir dünya hâline gelmektedir.⁸

Doğu ve Batı arasındaki farklılıkları kendi bünyesinde eriterek melez bir yapı olarak hayranlarının karşısına çıkan K-Pop, müzik, fiziksel görünüş, güzellik algısı, haz, cinsel kimlik, giyim-kuşam gibi yaşam tarzına ait öğelerin yeniden şekillendirildiği bir sektöre dönüşmektedir. K-Pop müzik grup üyeleri, Twitter ve YouTube gibi sosyal medya kanallarını aktif kullanan fanlarla “özdeşme” gibi bir algı üzerinden interaktif olarak parasosyal⁹ etkileşime girmekte ve bu sayede uluslararası genç nüfusun duygu ve düşüncelerine hitap ederek onların yaşam biçimlerini birçok yönden etkilemekte ve şekillendirmektedir. Sosyal medya ile kurulan iletişim ve etkileşim, K-Pop şarkıcı ve grupları ile fanlar arasında özel bir duygusal bağ ve yakınlık meydana getirmekte ve bu duygusal bağ ergenlerin dinî ve ahlaki gelişimlerinde etkili olmaktadır. Genellikle bu etki ve duygusal bağ hoş, masum ve popüler bir imaj olarak verilse de Kore dalgası, gençler üzerinde geleneksel ve milli olanla, küresel ve modern olan arasında dayatılan imajlar üzerinden psikolojik bir çatışmaya neden olabilmektedir. Bu durum, genç kuşakların bu tarz algılar ve faaliyetler yoluyla küresel bazlı endüstriyel ve yeniden yapılandırılmış hayatlara angaje olmaya maruz bırakıldıklarını göstermektedir.¹⁰

K-Pop müzik tarzını icra eden şarkıcı ve grupların idol imajı verebilecek nitelikte olmaları ve belirlenen idol formuna uygun yaşamaları gerekmektedir. Çünkü idol olabilmek, şarkıcının hayranları tarafından fiziksel görünüm,

⁸ Alptekin Keskin, Güney Kore Müzik Diplomasisi Aracı olarak K-Pop ve BTS Grubu Örneği, *Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Dergisi* 22/49 (2021), 196-198.

⁹ Filiz Güven, Medya Kahramanı İle Kurulan Parasosyal Etkileşim Bağlamında Kültür ve Sürdürülebilirliği, *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi* 12/ 28 (2019), 960-961.

¹⁰ Alptekin Keskin-Mutlu Binark, Türkiye’de K-Pop Karşısı Söylem ve K-Pop Hayranlarının Taktiksel Mücadelesi, *Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Kültürel Çalışmalar Dergisi*, 8/1 (2021), 160-161.

yetenek, statü gibi her türlü konuda hayranlık duyulmasını gerektirmektedir. Böylelikle K-Pop gruplarının etki alanı arttırılmaktadır.¹¹ Gruplar 3-5-7-13 kişilik erkek veya kadınlardan oluşmaktadır. Şarkıcı ve grup üyeleri özel yaşamları ve imajlarından aile ilişkilerine, kilo ve mimiklerine kadar her konuda özel ve amaçlı bir kontrole tâbi tutularak eğitilmektedirler. K-Pop idolleri “kusursuzluk” algısı içinde sürekli değişen format ve temalarla hayran kitleleri için “rol model” olarak sunulmaktadırlar. K-Pop müzik tarzında önemli görülen ve öne çıkarılan görsel-işitsel içerik, grup üyelerinin formal eğitimi, uluslararası değer, dans, tarz, moda, güzellik- haz-bağlılık gibi konu ve temalar üzerinden yeni formlar oluşturulmakta ve modern yaşam şekilleri olarak pazarlanmaktadır. K-Pop dinlemenin bir müzik tarzını dinlemenin ve beğenmenin ötesinde yeni ve alternatif bir yaşam biçiminin tercihi anlamını taşıdığı anlaşılmaktadır. Bu paradigma üzerinden pazarlanan K-Pop müziği, gençlerin kolay bir özdeşim kurmasına imkân vermekte ve yaşamlarını K-Pop’un dayandığı perspektife göre şekillendirme arzusu oluşturmaktadır.¹² Dolayısıyla gençlerin dinî ve ahlaki tasavvurlarının şekillendiği dönemde K-Pop ve K-Pop gibi müzik tarzının gençlerde olumlu-olumsuz birçok etkisi olduğu anlaşılmaktadır.

Bu çalışmanın problemi, K-Pop müziği dinleyen gençlerin K-Pop ve K-Pop şarkıcı ve gruplarıyla ilgili görüşlerini ortaya koymaktır. Araştırmanın alt problemleri şunlardır:

1. Katılımcılar için K-Pop müziğinin Pop müzikten farkı nedir?
2. Katılımcılar K-Pop’a niçin hayranlık duymaktadır?
3. Katılımcılar gündelik hayatlarında K-Pop’a ne kadar yer vermektedirler?
4. Katılımcılar K-Pop şarkıcı ve gruplarından niçin etkilenmektedirler?

¹¹ Yu Jin Kim, Jieun Lee& MiYoung Lee, “Purchasing Behavior of K-pop Idol Goods Consumers in Korea”, *Journal of Fashion Business* 22/6(2018), 2.

¹² Sümeyye Asa, Güney Kore Popüler Kültürü’nün (Hallyu) İmam Hatip Lisesi Öğrencilerine Etkisi Üzerine Bir Alan Araştırması (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Bursa 2019), 23-64.

5. Katılımcılar K-Pop şarkıcı ve gruplarının hayat tarzları hakkında ne düşünmektedirler?

6. Katılımcılar K-Pop'un mesajlarından ne derece etkilenmektedirler?

Araştırmanın denenceleri:

1. K-Pop müziğini dinleyen gençler, K-Pop şarkıcı ve grupları hakkında bilgi sahibidir.

2. K-Pop, gençlerin hayat tasavvurlarını etkilemektedir.

3. K-Pop şarkıcı ve grupları, gençler tarafından rol model olarak görülmektedir.

4. Hayran kitlesi gençler olan K-Pop şarkıcı ve gruplarında İslâm inancına uygun olmayan durumlar manipüle edilmektedir.

5. DKAB ve İmam Hatip liselerinin öğretim programlarında K-Pop müziği gibi fenomen olan hatta idol olarak kabul edilen şarkıcı ve gruplarla ilgili konuların yer almasına ihtiyaç duyulmaktadır. Özellikle gençlere hayran oldukları ya da fanı oldukları kişilerin her söylemlerini mutlak doğru olarak kabul etmemeleri ve eleştirel düşünmeleri açısından desteklenmeleri gerekmektedir. Aynı şekilde Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Kur'an Kursları öğretim programlarına K-Pop idolleri gibi müzik üyeleri ve fenomenler konuları dahil edilmelidir.

1. Araştırmanın Amacı

Teknolojinin gelişmesiyle dünyanın her yerinde olan olaylar, olgular bireyleri etkilemektedir. Özellikle sosyal medya ile birlikte paylaşılan görseller, ses dosyaları, videolar cep telefonlarından takip edilebilmektedir. Artık dünyanın bir ucu diye bir yer bulunmamaktadır. Hızlı ve yoğun etkileşimler gençlerin dinî, manevi, milli ve kültürel tasavvurlarını etkilemektedir. Son yıllarda Güney Kore dizileri ve müziği, gençleri Güney Kore kültürünün hayranı hâline getirmektedir. K-Pop adı verilen Güney Kore müziğinin ve müzik gruplarının dünyada ve Türkiye'de büyük bir hayran kitlesi meydana getirdiği görülmektedir. K-Pop gruplarının kendilerine özgü hareketli dansları, giyimleri, kuşamları, konuşma tarzları ve imajları beğenilmekte hatta gençler bu grupların görsellerini profillerinde, bilgisayar ekranlarında, odalarının duvar-

larında kullanılmaktadırlar. K-Pop müziğinin birçok şarkısında çok basit ifadeler, cinselliği harekete geçiren ve küfür içerikli sözler olsa da hayran kitlesinin K-Pop şarkıcılarını ve şarkılarını motivasyon unsuru olarak görmesi K-Pop gruplarına yüklenen anlamı göstermektedir. K-Pop gruplarının müzik tarzları ve grupları üzerinden dayatılan küresel unsurlar gençlerin dinî ve ahlaki tasavvur inşasını farklılaştırmakta, toplumsal değer ve kültürlere yabancılaştırmaktadır. Bir başka ifadeyle bu gruplar hayran kitlelerinin duygularını, düşüncelerini, davranışlarını, inançlarını, yaşam tarzlarını etkilemektedir. Dünyada ve Türkiye’de K-Pop ile ilgili çalışmalar yapılmaktadır. “Quality of Life of Adolescent (Korean Pop fans)” adlı çalışmada K-Pop şarkıcı ve grup üyelerinin nasıl idolleştirildikleri, “An Experimental Assessment of the Effects of K-Pop Music Video Exposure on Teenagers’ Negative Body Image” adlı çalışmada K-Pop idollerinin gençlerin beden imgelerine nasıl zarar verdiği, “İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Güney Kore Dizileri İzleme Durumları ve Dizilerin Etkileri” adlı nitel çalışmada Konya’da bulunan İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin Güney Kore dizi ve filmlerine hayran olma nedenleri, “Parasosyal Etkileşim Açısından K-Pop Fanlığı: Army Hayran Kültürü Üzerinde Bir İnceleme” adlı çalışma ise gençlerin K-Pop idolleri ile kendilerini özdeşleştirmeleri üzere K-Pop şarkıcı ve idollerinin gençler üzerinde olumlu ya da olumsuz etkilerine dair çalışmalar bulunmaktadır. “K-Pop'un Ergenlerde Dini Değerlere Etkileri” çalışması ile gençlerin K-Pop müziğine ve gruplarına olan hayranlıkları sonucunda bu gruplardan nasıl ve ne şekilde etkilendiklerine dair tespitlerin yapılması amaçlanmaktadır.

2. Araştırmanın Yöntemi

Araştırma, nitel araştırma desenlerinden fenomenolojik (olgubilimsel) bir çalışma olarak tasarlanmış, böylelikle dış dünyada gözlemlenen ama anlamı tam olarak kavranamayan algı, deneyim, yönelim ya da durumları ifade eden olguların araştırılması istenmiştir.¹³ Bir başka ifadeyle dünyayı anlamlandırmak için deneyimlenen fenomenlerin nasıl bir araya getirildiği ve yorumlandığına dair yoğunlaşma çabasına girilmiştir.¹⁴ Çalışma grubunun yapılandırılması

¹³ Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2018), 69.

¹⁴ Michael Quinn Patton, *Nitel Araştırma Ve Değerlendirme Yöntemleri*, çev. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir (Ankara: Pegem Akademi, 2018), 106.

rılmasında problem için amaçlı örnekleme yöntemlerinden kartopu örnekleme yöntemi tercih edilmiş ve 2000 ile 2010 yıllarında doğmuş olan gençlerle mülakat yapılmıştır. Çalışmanın teorik bölümünde literatür tarama yöntemi kullanılarak konu ile ilgili yazılmış olan makaleler, tezler, kitaplar ve diğer materyaller incelenmiş, veri toplama sürecinde ise derinlemesine mülakat (görüşme/interview) yöntemi kullanılmıştır. Katılımcıların neyi, neden ve nasıl düşündüklerini aynı zamanda araştırılan konu ile ilgili olarak duygu, tutum ve deneyimlerinin, anlamlandırmalarının ve tanımlamalarının neler olduğunu ortaya çıkarmak amacıyla derinlemesine mülakat metodu kullanılarak konu hakkında detaylı verilerin elde edilmesine çalışılmıştır.¹⁵ Alan yazının taraması yapıldıktan sonra derinlemesine mülakat yapabilmek için katılımcılara yönelik kişisel bilgi formu ve açık uçlu sorular içeren yarı-yapılandırılmış mülakat formu hazırlanmıştır. Böylelikle mülakat sırasında katılımcıların cevaplarına göre soruların yeniden şekillendirilmesine imkân tanımak istenmiştir. Katılımcıların düşüncelerini öğrenmeye yönelik 30 soru hazırlanmıştır.

Çalışmanın etik kurul onayı İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi'nden¹⁶ alındıktan sonra 01.01.2022-15.02.2022 tarihleri arasında 20 katılımcı ile yüz yüze olmak kaydıyla uygun mekanlarda görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Görüşme esnasında katılımcıların duygu ya da düşüncelerini yönlendirici söz ve davranışlardan kaçınılmış aynı zamanda katılımcıların duygu ve düşüncelerini özgürce ve rahat bir şekilde ifade etmelerine yönelik bir ortam oluşturulmuştur. Veriler toplandıktan sonra ikinci aşamada veri analizi yapılmıştır. Elde edilen verilerin analizinde ise geçerli sonuçlar çıkarmak için kullanılan bir araştırma tekniği olan içerik analizi yöntemi kullanılmıştır. Katılımcıların isimleri K1, K2, K3 şeklinde kodlanmıştır. Analiz yapabilmek için öncelikle bilgiler nitel veri programına aktarılmış ve içerik analizi ile çözümlenmiştir. Araştırmacıların çalışmalarını, metinlerini ve saha bulgularını nitel olarak değerlendirmede ve elde edilen verilerin yorumlanmasında kullanılan MAXQDA 2020 Pro yazılım programı ile analiz yapılmıştır. İçerik analizi yapılırken ortak veriler veya benzer ifadeler, belirli temalar ve kodlar çerçeve-

¹⁵ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 130.

¹⁶ İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Rektörlüğü 31.12.2021 tarihli ve E-20292139-050.01.04-20444 sayılı karar.

sinde toplanmıştır. Böylece genel bir kavramsal yapı oluşturulmak suretiyle kod listesi hazırlanmış ve elde edilen verilerin betimsel analizi yapılmıştır. Tüm bu analizler sonucunda ortaya çıkan benzerlikler ve farklılıkların ilişkiyel yönleri içerik analizi yapılarak tablo hâline getirilmiş, kavram haritaları ve hiyerarşik ilişki görselleri hazırlanmıştır. Çalışmanın geçerliği ve güvenilirliği için analizi üçgenlemesi yöntemi¹⁷ kullanılmış, böylelikle iki araştırmacı araştırma verilerinin toplanması ve değerlendirilmesi konusunda aktif çalışma yapmışlardır.

3. Araştırmanın Evren ve Örneklemi

Araştırmanın evreni, Türkiye'de yaşayan, 2000 ile 2010 yılları arasında doğmuş ve K-Pop dinleyen gençlerden oluşmaktadır. Araştırmanın örnekleme ise İstanbul'da yaşayan gençleri kapsamaktadır. Çalışmanın örnekleme belirlenirken amaçlı örnekleme yöntemi tercih edilerek katılımcıların yaş aralığına ve K-Pop müziği dinlemelerine dikkat edilmiştir. Çünkü bu araştırma ile K-Pop müziğinin gençler üzerindeki yansımaları görülmek istenmiş ve gençlerin dinî gelişimlerine etkilerinin anlaşılması hedeflenmiştir. Katılımcılara yakın ve uzak çevredeki tanıdıklar vasıtasıyla ulaşılmıştır. Amaçlı örnekleme yöntemlerinden biri olan kartopu-zincirleme örneklemesinden istifade edilerek katılımcılar vasıtasıyla İstanbul'da farklı ilçelerde ikamet eden gençlerle görüşülebilmektedir. Nitel araştırmalarda görüşme sayısının belirlenmesinde kullanılan doygunluk noktası kriterine uygun şekilde katılımcı sayısı belirlenmiş ve 20 genç ile görüşme gerçekleştirilmiştir.

1. Bulgular

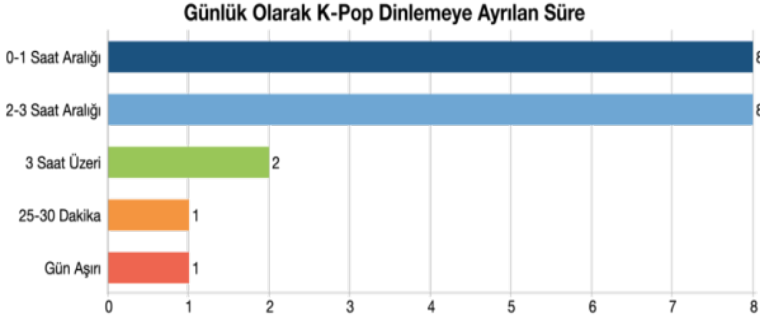
Araştırma problemine açıklık getirmesi adına yapılan görüşmelerden elde edilen bulgular bu başlık altında sunulmaktadır. Çalışmada toplam 20 katılımcı ile görüşme gerçekleştirilmiştir. Katılımcıların yaş aralıkları 11 ile 22 arasında farklılık göstermektedir.

¹⁷ Patton, *Nitel Araştırma Ve Değerlendirme Yöntemleri*, 556.

Tablo 1. Katılımcı Profili

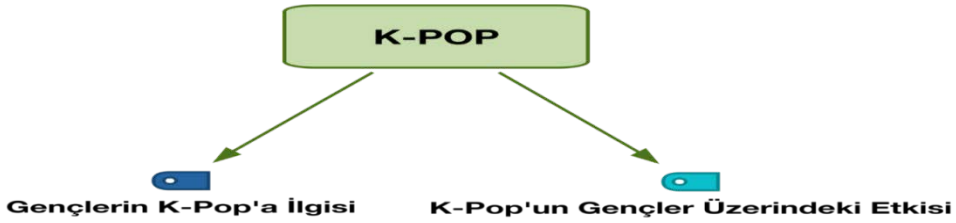
Katılımcı	Cinsiyet	Doğum Tarihi	Okul	K-Pop İle Tanışma Süresi
K1	Kadın	2000	Üniversite	8 ve Üzeri
K2	Kadın	2001	Lise	8 ve Üzeri
K3	Kadın	2002	Üniversite	6-7 Yıl Arası
K4	Kadın	2003	Üniversite	6-7 Yıl Arası
K5	Kadın	2004	Lise	2-3 Yıl Arası
K6	Kadın	2004	Lise	8 ve Üzeri
K7	Kadın	2005	Lise	4-5 Yıl Arası
K8	Kadın	2006	Lise	4-5 Yıl Arası
K9	Erkek	2006	Lise	2-3 Yıl Arası
K10	Kadın	2007	Ortaokul	2-3 Yıl Arası
K11	Kadın	2008	Ortaokul	4-5 Yıl Arası
K12	Kadın	2008	Ortaokul	0-1 Yıl Arası
K13	Erkek	2008	Ortaokul	2-3 Yıl Arası
K14	Erkek	2008	Ortaokul	0-1 Yıl Arası
K15	Kadın	2009	Ortaokul	0-1 Yıl Arası
K16	Kadın	2009	Ortaokul	0-1 Yıl Arası
K17	Erkek	2009	Ortaokul	4-5 Yıl Arası
K18	Kadın	2010	Ortaokul	4-5 Yıl Arası
K19	Kadın	2010	Ortaokul	0-1 Yıl Arası
K20	Kadın	2011	Ortaokul	0-1 Yıl Arası

Tablo 2. Katılımcıların K-Pop Dinleme Süreleri



Tablo 2.'den gençler arasında genel olarak K-Pop müziğinin farklı saat aralıklarında dinlendiği, ortalama günde bir saat zaman ayrıldığı anlaşılmaktadır.

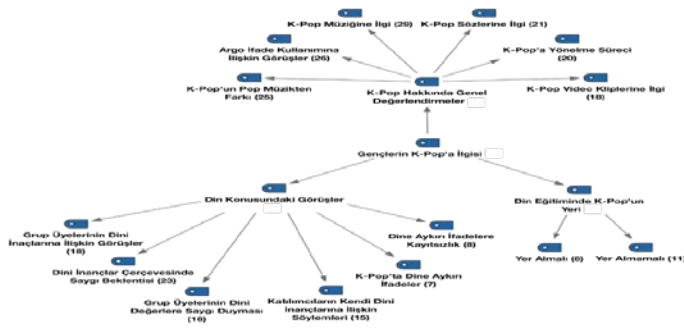
Yapılan görüşmelerden elde edilen veri kodları sekiz farklı kategori altında sunulmuştur ve bu kategoriler iki tema altında toplanmıştır. Bunlar; gençlerin K-Pop'a ilgisi ve K-Pop'un gençler üzerindeki etkisidir.



Şekil 1: K-Pop Temalar Gösterimi

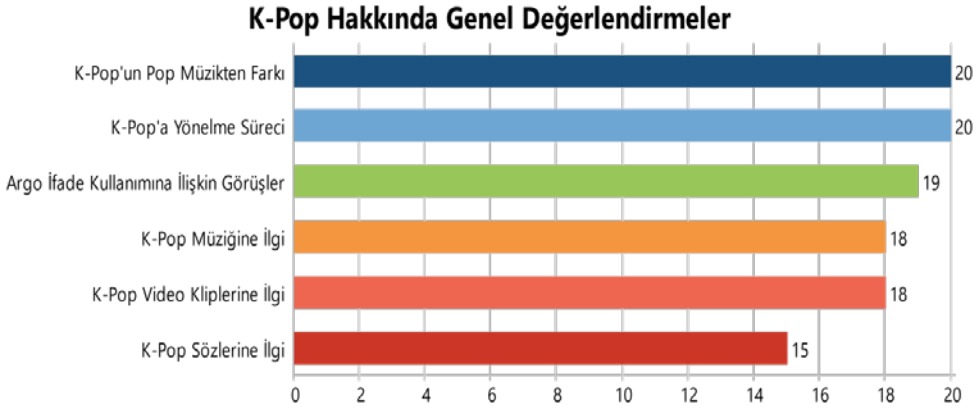
1. Gençlerin K-Pop'a İlgisi

Gençlerin K-Pop'a İlgisi isimli tema altında üç farklı kategori belirlenmiş, bu kategoriler "K-Pop Hakkındaki Genel Değerlendirmeler", "Din



Şekil 4: Gençlerin K-Pop'a Olan İlgisi Teması Kod Matris Tablosu

Tabloya bakıldığında K-Pop Hakkında Genel Değerlendirmeler kategorisine ait veri kodlarının sıklıkla tekrar edildiği ve gençlerin K-Pop'a olan ilgi yoğunluğu görülmektedir.



1.1.K-Pop Hakkında Genel Değerlendirmeler

Şekil 5: K-Pop Hakkında Genel Değerlendirmeler Kategorisine Ait Alt Kod İstatistik Tablosu

Şekil 5'te görüldüğü üzere K-Pop hakkında genel değerlendirme kategorisi altında en sık tekrarlanan verilerden biri K-Pop'un Pop müzikten farkı olmuştur. Katılımcılar konuya ilişkin görüşlerini farklı biçimlerde dile getirmişlerdir. Katılımcıların çoğunluğu K-Pop'un söz, içerik, hareketli dans ve temaları açısından ve K-Pop şarkıcı ve gruplarının hayranlarına karşı samimi olmaları yönünden farklı olduğunu ifade etmişlerdir. Bir katılımcı K-Pop şarkılarının sırf vokal ya da sırf rap kaynaklı olmayıp her ikisinden oluşmasının diğerlerinden farkı olduğunu ifade ederken (K10), diğer bir katılımcı ise Pop müzikten farklı konsept ve koreografilerin daha çok ön planda olduğunu belirtmiştir (K6). Katılımcıların bazıları K-Pop şarkılarının daha eğlenceli olduğunu (K11, K13, K19), bazıları ise K-Pop idollerinin fanları ile etkileşimde olmaları (K5, K12, K14, K19) açısından pop müzikten farklı olduğunu söylemiştir. Bir

katılımcı (K3) ise bu ayrıma ilişkin durumu detaylandırarak şu ifadeleri kullanmıştır:

“Öncelikle K-Pop’un pop diye adlandırılması yanlış çünkü bu büyük bir sektör ve her türden müzik yapıyor. Yalnızca pop değil; R&B, rap, psytrance, hip-hop gibi birçok türü içinde barındırıyor. Bu yüzden zannımca K-Pop olarak değil de Kore müziği olarak adlandırmak çok daha doğru. Batı pop müziğinde önemli olan genellikle sesin güzelliğidir. K-Pop’ta sesler genellikle ortalamadır ama aynı zamanda rap, dans gibi birçok şeyi de yapabilirler. Hatta çoğu zaman yapmak zorundadırlar. K-Pop içerisinde çıkış yapan kişilere idol denir ve kendileri yıllar süren eğitimlerden geçerler. Bu süreçte dans etmek ve aynı anda stabil bir şekilde şarkı söylemek, sosyal beceriler ve daha birçok şey öğretilir. İdoller dış görünüş olarak mükemmel olma baskısı altındadırlar. Kendileri gerçekten de halka örnek olsun diye yetiştirilmektedir bence. En basit yanlış davranışlarında büyük bir eleştiriye maruz kalırlar. Gösterilerine çok önem verirler. Her şey mükemmeliyet düşünülerek yapılır. Günlük şovlarda bile bir klip profesyonelliği vardır. K-Pop yalnızca müzik yapmak için yapılmaz. Kore devleti bu sektöre büyük paralar yatırmakta ve uluslararası çapta büyük başarılarla ulaşan kişi/gruplara devlet nişanları takdim etmekte. Bu Kore Dalgası (hallyu) ile birebir ilgili. Kore Devleti Kore kültürünü dünyaya yaymak için büyük çaba sarf etmekte ve yatırımlar yapmaktadır.”

K-Pop hakkında genel değerlendirmeler kategorisinin ikinci verisi “K-Pop’a Yönelme Süreci” olarak değerlendirilmiştir. Katılımcılar K-Pop ile nasıl tanıştıklarını dile getirmişler, katılımcıların çoğunluğu yakın çevrelerindeki bireyler (K1, K2, K4, K6) ve sosyal medya platformları vasıtasıyla K-Pop’tan haberdar olduklarını bildirmişlerdir (K8, K12, K13, K14, K16). Bir katılımcı “Tiktokta keşfettim.” (K3) ifadesini, bir başka katılımcı ise “Bir arkadaşım bana bir kore dizisi önermişti. Senaryo ilgimi çekmişti diziyi izledim. Dizi müzikleri de hoşuma gidince müzik kısmına girişi oradan yaptım diyebilirim.” cümlesini kullanmıştır (K2).

Genel değerlendirmelerin yapıldığı ilk kategorinin üçüncü verisi “Argo İfade Kullanımına İlişkin Görüşler” olarak belirlenmiş, K-Pop müzikte yer alan argo ifadelerle ilgili katılımcıların görüşlerine yer verilmiştir. Katılımcıların çoğunluğu K-Pop’ta argo ifadelerin çok sınırlı bir şekilde kullanıldığını, argo ifadelerle az sayıda şarkıda rastladıklarını, şayet çok yaygın bir şekilde argo kullanımı olsa bundan rahatsız olacaklarını söylemişlerdir (K1, K2, K6).

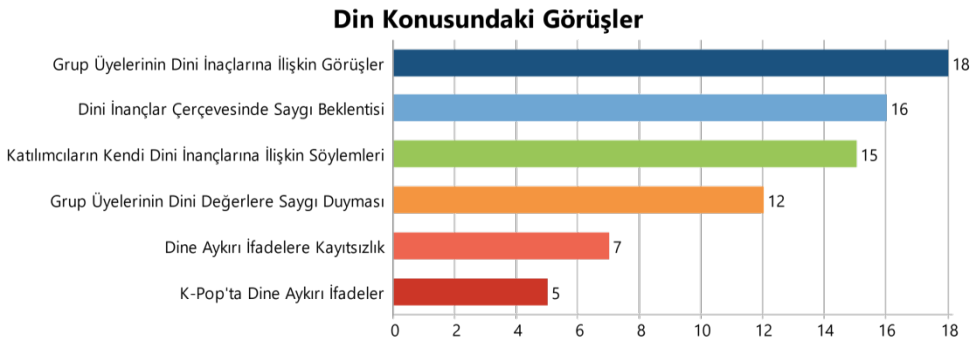
Bu doğrultuda bir katılımcı konuyla ilgili düşüncelerini “Argo kullanımı var, ama en fazla 2-3 şarkıdır. Zaten argo kullanımı çok olsa linç edilme durumları olur. Öyle bir şey yapsalar ben o grubu dinlemem.” ifadeleri ile ortaya koyarken (K13), diğer bir katılımcı ise “Her pop müziğinde olduğu gibi argo ya da küfür içerikli olan da var, olmayan da var” ifadeleriyle ortaya koymuştur (K8).

K-Pop hakkında genel değerlendirmeler kategorisinin dördüncü verisi “K-Pop Müziğine İlgili” başlığı altında değerlendirilmiştir. Katılımcıların çoğunluğu K-Pop müziğinden ve sözlerinden etkilendiklerini ifade etmişlerdir. Müziğini sevdikleri parçaların sözlerini merak ettiklerini ve çoğunun sözlerini bildiklerini belirtmişlerdir (K1, K5, K7, K8, K12). Katılımcılardan biri K-Pop dinlerken neler hissettiğini “Zirveye ulaştığım an gibi hissediyorum. İstediklerime kavuşmuş gibi oluyorum. O anda hiçbir şey düşünmüyorsun. O şarkının içinde hayallerinle birlikte kayboluyorsun.” cümleleriyle ifade etmiştir (K7). Bir başka katılımcı ise çok mutlu olduğunu, bu mutluluğun tarif edilemeyecek kadar muhteşem olduğunu bildirmiştir (K 15).

“K-Pop Video Kliplerine İlgili” başlıklı veri kodu altında katılımcılar K-Pop kliplerini izleyip izlemediklerine ilişkin görüş bildirmişlerdir. Katılımcıların çoğunluğu video kliplerini sevdiklerini ve merakla takip ettiklerini söylemişlerdir. Kliplerin beğenilmesini ve dikkat çekici olmasını renkli ve hareketli olmalarıyla ilişkilendirmişlerdir (K7, K8, K13, K14). Bu konuda bir katılımcı “Klipleri izlemeyi seviyorum çünkü sıradanlaşmışın dışında birçok klip var ve bunlar doğal olarak gençlerin dikkatini çekiyor.” (K6) ifadelerini kullanırken, bir katılımcı ise konuya ilişkin düşüncelerini “Hareketli, koreografilerin iyi ve eğlenceli olması videoları ilgi çekici kılıyor” sözleriyle ifade etmiştir (K9).

K-Pop hakkında genel değerlendirmeler kategorisinin son verisi “K-Pop Sözlerine İlgili” başlığı altında değerlendirilmiştir. Katılımcıların çoğunluğu K-Pop şarkılarında müzikten çok söze önem verdiklerini (K1, K7, K8, K9, K11, K14, K16, K17, K19), bir kısmı ise söz ve müziği aynı ölçüde önemsediklerini dile getirmişlerdir (K2, K4, K5, K13, K15, K18, K20). Katılımcılardan bazıları K-Pop’un müziklerini sevdikleri zaman sözlerinin anlamına bakarak şarkıyı ezberlemeye çalıştıklarını ifade etmişlerdir. (K10, K11, K13, K14, K16, K19).

“Gençlerin K-Pop’a İlgisi” adlı temanın ilk kategorisinde gençler K-Pop ile ilgili yorumlarını dile getirmişlerdir. Gençlerin ifadeleri değerlendirildiğinde K-Pop’un sözleri, içerikleri, müziği, renkli dansları ve koreografileri ile dikkat çektiği, K-Pop idollerinin samimi görüntülerinin duygusal bir bağ oluşturduğu, şarkılarda argo kullanımlar olsa bile bu duygusal bağın etkisiyle mazur görüldüğü anlaşılmaktadır. Dolayısıyla gençlerin K-Pop şarkıcı ve gruplarına karşı özel ilgileri olduğu müşahede edilmektedir.



1.2. Din Konusundaki Görüşler

Şekil 6: Din Konusundaki Görüşler Kategorisine Ait Alt Kod İstatistik Tablosu

“Gençlerin K-Pop’a İlgisi” başlıklı temanın ikinci kategorisinin ilk alt kategorisi “Grup Üyelerinin Dini İnançlarına İlişkin Görüşler” olarak belirlenmiştir. Bu veri alanında katılımcılar K-Pop grubu üyelerinin dinî inançları konusundaki görüşlerini dile getirmişlerdir. Katılımcılardan bazıları K-pop idollerinin dinî inançları hakkında görüş belirtmediklerini, şayet görüş bildirirlerse farklı inançlara hitap etme özelliklerini kaybedeceklerini ve eleştiri alacaklarını bildirmişlerdir (K1, K2, K7, K8, K16). Katılımcılardan bir kısmı K-Pop idollerinin dinî inançlarının ve bir değer sistemlerinin olduğunu fakat neye inandıklarını yansıtmadıklarını ifade etmişlerdir (K10, K15, K16). Bazı katılımcılar ise grup üyelerinin farklı farklı inançlara sahip olduğunu (K7, K8, K10), diğer bazıları ise her insanın olduğu gibi onların da bir inanç sistemlerinin olduğunu fakat inançlarının ne olduğunun bilinmediğini ve dinî konulara

dair konuşmaktan kaçındıklarını ifade etmişlerdir (K1, K13, K16). Bazı katılımcılar ise grup üyelerinin bir inanca ya da değer sistemine dahil olduklarını düşünmediklerini söylemişlerdir (K5, K9, K11, K18).

“Dini İnançlar Çerçevesinde Saygı Beklentisi” başlıklı alt kategoride, katılımcıların çoğunluğunun hem kendi inançlarına hem de başkalarının inançlarına karşı yüksek saygı beklentisi içerisinde olduğu görülmektedir. Katılımcılar dinî inançlarına saygı duyulmadığını görmeleri veya hissetmeleri hâlinde dinledikleri müzik türünü değiştireceklerini belirtmişlerdir (K5, K6, K8, K10, K11). Bir katılımcı “Eğer benim ya da herhangi birinin inançlarına saygısızlık yapılırsa tabi ki rahatsız olurum. Sadece din dışı ifadeler varsa rahatsız olmam. Herkes Müslüman değil, Müslüman gibi konuşmak zorunda da değil.” sözleriyle kendisini ifade ederken (K3), bir başka katılımcı düşüncelerini “Yanlış bir düşünceyi dayatan ve değerlere aykırı olan bir müziği dinlemeye çalışırım. Çünkü böyle inanç ve değerlere aykırı ifadelerden rahatsız oluyorum. Ayrıca değerlerin insanın kimliğini temsil ettiğini düşünüyorum.” şeklinde ifade etmiştir (K6).

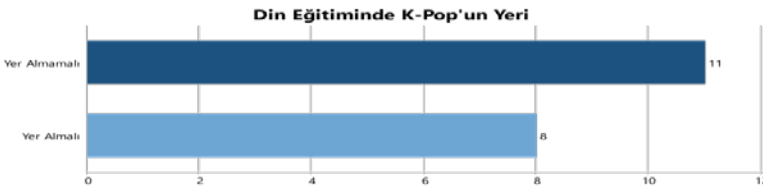
Din konusundaki görüşlerin ifade edildiği kategorinin bir alt kategorisi “Katılımcıların Kendi Dini İnançlarına İlişkin Söylemleri” olarak tespit edilmiştir. Bu veri kodu altında katılımcılar, herhangi bir K-Pop grubu üyesinin olası bir dine aykırı söylemine karşın kendi sahip oldukları din bilgisinin yeterli olup olmadığına ilişkin düşüncelerini dile getirmişlerdir. K14 dışındaki tüm katılımcılar, K-Pop müziğinde dinî inançlarına aykırı bir söylemin olması durumunda aldıkları din eğitimlerinin oluşabilecek olası yanlış etki ve düşünceler karşısında yeterli düzeyde olduğunu ifade etmişlerdir. Katılımcılar genellikle “Din eğitiminin yeterli olduğunu düşünüyorum.” cevabını vermişlerdir. “Grup Üyelerinin Dini Değerlere Saygı Duyması” adlı alt kategoride K-Pop şarkıcılarının dinî değerlere gösterdiği hassasiyete ilişkin görüş bildirilmiştir. Katılımcıların hepsi K-Pop grup üyelerinin dinî değerlere saygı duyduklarını ve bu konuda hassas olduklarını, aykırı bir söylemlerinin olmadığını düşünmelerine rağmen aykırı söylemlerinin olması durumunda rahatsız olacaklarını bildirmişlerdir. Bu konuyla ilgili bir katılımcı “Zaten dine aykırı bir şey yok. Farklı inançlara saygıları sonsuz.” (K8) diyerek düşüncelerini ifade ederken, diğer bir katılımcı saygı göstermemeleri hâlinde bu durumun kendisini rahatsız edeceğini ve

tepki göstereceğini “Evet rahatsız olurum hatta grubu bırakırım sonuçta bu benim dinim.” sözleriyle ifade etmiştir (K15).

“Dine Aykırı İfadelere Kayıtsızlık” adlı alt kategorisinde katılımcıların bir kısmı şarkılarda dine aykırı ifadeler geçse buna karşı kayıtsız kalacaklarına ilişkin beyanlarda bulunmuşlardır (K7, K8, K9, K13, K17, K19, K20). Katılımcılardan biri “Anlamadığım için rahatsız olmuyorum.” (K20), “Hayır olmuyorum. Kendilerine göre doğru olanı söylüyorlar.” (K8) ifadelerini kullanmışlardır. K-Pop şarkıcı ve gruplarının dine aykırı ifadeler kullanıp kullanmadığı konusunda katılımcılar değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Bir katılımcı “Müslüman olmadıkları için bazen oluyor diye düşünüyorum.” (K10), diğer bir katılımcı “İslâm dini üzerinden düşüneceksek evet belli bir kısmında vardır.” (K3), başka bir katılımcı “Açıkça yok fakat ironilerle bunu yapıyorlar.” (K7), bir katılımcı da “Ben böyle bir söylemle karşılaşmadım ama eminim ki vardır.” (K6) diyerek dine aykırı söylemleri olduğunu bildirmişlerdir.

Gençlerin K-Pop’a ilgisi adlı temanın ikinci kategorisinde katılımcıların K-Pop şarkıcı ve grup üyelerinin dinî inançları, dinî inançlara saygılı olup olmamaları, şarkılarında din ve değerlere aykırı sözler kullanıp kullanmadıkları, dine ve değerlere olan aykırı ifadelerle karşı kayıtsız olup olmama durumları ile ilgili görüşleri sorulmuştur. Katılımcıların ifadelerinden anlaşıldığı üzere K-Pop şarkıcı ve grupları din ve değerlere saygılı davranmakta, buna mukabil bazen din ve değerlere aykırı şarkılar söylemektedirler. Katılımcıların çoğunluğu din ve değerlere aykırı ifadelerden rahatsız olmadıklarını belirtmişlerdir. Bu durumdan katılımcıların K-Pop şarkıcı ve grup üyelerine olan hayranlıkları nedeniyle din ve değerlere aykırı olan sözleri önemsemedikleri, daha kayıtsız davrandıkları anlaşılmaktadır.

1.3. Din Eğitiminde K-Pop’un Yeri



Şekil 7: Din Eğitiminde K-Pop'un Yeri Kategorisine Ait Alt Kod İstatistik Tablosu

Gençlerin K-Pop'a ilgisi adlı temanın üçüncü kategorisinde katılımcılara din eğitiminde K-Pop gibi gruplarla ilgili bilgilendirme yapıp yapılmaması konusunda soru yöneltilmiştir. Katılımcılardan 8 kişi, din eğitiminde K-Pop akımlarına dair doğru bir bakış açısı kazandırmak adına yer verilmesi gerektiğini savunmuştur. (K 6, K7, K10, K12, K13, K17, K18, K19) Katılımcılardan biri "Önyargıların yok edilmesi için evet." (K13) ifadelerini kullanırken, "Evet, diğer derslerde de bahsedilmesi gerekiyor çünkü çok önyargı var" sözleriyle meseleye ilişkin düşüncelerini dile getirmiştir (K12). Bir katılımcı "Evet, yanlış olan eylemler açıklanmalı." ifadelerini kullanırken, K6 konu ile ilgili farklı bakış açılarını ortaya koymaya çalışmıştır. "Kesinlikle güzel bir bilgilendirme yapılmalı. Çünkü gençler bu K-pop dediğimiz sektörü pespembe bir dünya gibi görüyorlar. Zamanla bu şarkıları, grupları hatta şahısları ilahlaştırıyorlar. Mesela bu sektörde en çok karşılaştığım şey "Ben onunla evleneceğim." cümlesi ya da iki üyenin birbirine yakıştırılması LGBT'nin meşru olması için yeterli. Bunun gibi çok saçmalık var. Gençlere bu şarkıları asla dinlemeyin demekten ziyade anlamı olan, huzurlu hissettiğiniz şarkıları tabii ki dinleyin fakat bu Allah'a olan inancınızın önüne geçmesin çünkü biz bunun için burada değiliz gibi öğütler verilmesini isterim."

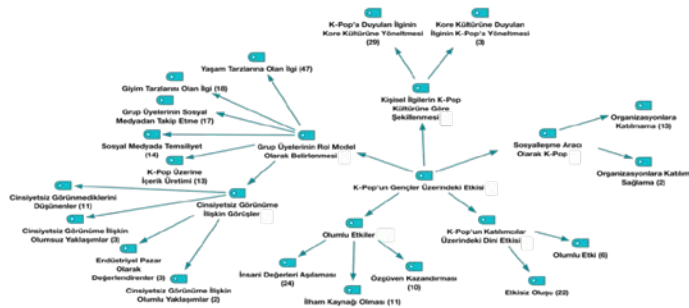
Bu kategoride bazı katılımcılar K-Pop gibi oluşumların din eğitiminde yer almasına gerek olmadığını savunmuş, bunun eğitimin konusu olmadığı yönünde görüş bildirmişleridir (K1, K2, K3, K5, K8, K9, K11, K14, K15, K16, K20). Katılımcılardan biri "K-Pop gibi oluşumlara din eğitimlerinde yer verilmemeli. Çünkü K-Pop hakkında bilgisi olmayan kişilerin bilgilendirme yapacağını düşünüyorum" (K8) ifadelerini kullanırken, bir diğer katılımcı "Din eğitimi derslerinde dinimizin asıl temellerini oluşturan inançları daha iyi öğretmek lazım. Yani balık vermeyip balık tutmayı öğretmeliyiz. Herkes nasıl bir balık istiyorsa onu kendi yakalar. Çok daha temel sorunlarımız var, taciz, tecavüzler varken ya da dinimizle ilgili sorular varken gidip de K-pop hakkında konuşmak mantıklı değil." ifadelerini kullanmıştır (K13). Katılımcılardan biri, din eğitiminde K-pop gibi oluşumlara yer vermek yerine fenomen ve idol seçimi konularında bilgilendirilme yapılması gerektiğini belirterek, konuyu şöyle açıklamıştır. "K-Pop'un diğer türler gibi bir şarkı

türü. İnsanların yargılamasını anlamıyorum. Ben İngiliz Pop’undan buraya geldim. Ve geride bıraktığım müzik videolarıyla şarkılarda bulunan cinsel içeriklerden çok rahatsız oluyordum. K-Pop’ta böyle bir şeyin olmaması ya da çok çok daha az olması beni en çok mutlu eden şeydi. K-pop konusunda insanların uyarılması gerektiğini düşünmüyorum. Ama fan olan kişilerin fenomenleri, idollerini bilerek seçmeleri konusunda verilebilir.”

Netice itibariyle çalışmanın “Gençlerin K-Pop’a İlgisi” adlı temasında K-Pop şarkıcı ve grupları, şarkı sözleri, müzikleri, dansları, koreografileri, diğer pop müzik türlerinden farkı, din ve değerlere olan tutumları, şarkı sözlerinde argo kullanımları olmak üzere katılımcıların K-Pop ile ilgili görüşleri alınmıştır. Genel olarak katılımcıların K-Pop şarkıcı ve grup üyelerine karşı hayranlık duydukları, kendileriyle etkileşim hâlinde olmalarından mutlu oldukları anlaşılmaktadır. Ayrıca katılımcıların bu idollerin inançları hakkında bilgileri olmasa da kendi dinlerine saygı gösterdikleri için onlara saygı duyulması gerektiğine inandıkları, genellikle şarkı sözlerinin argo içermediği, bazen argo içerikli şarkıları olsa da bu durumun önemli olmadığını düşündükleri görülmektedir. Ayrıca katılımcıların çoğunluğu K-Pop gibi oluşumlar hakkında DKAB derslerinde bilgilendirme yapılmasının gerekmediğini, aldıkları din eğitiminin doğru ile yanlış ayırt edebilecek seviyede olduğunu düşünmektedirler. Katılımcıların ifadelerinden gençlerin özellikle kızların K-Pop şarkıcı ve grup üyelerini idol gibi gördükleri, onların gerçekleştirdiği her eylemi olumlu olarak değerlendirdikleri anlaşılmaktadır.

2. K-Pop’un Gençler Üzerindeki Etkisi

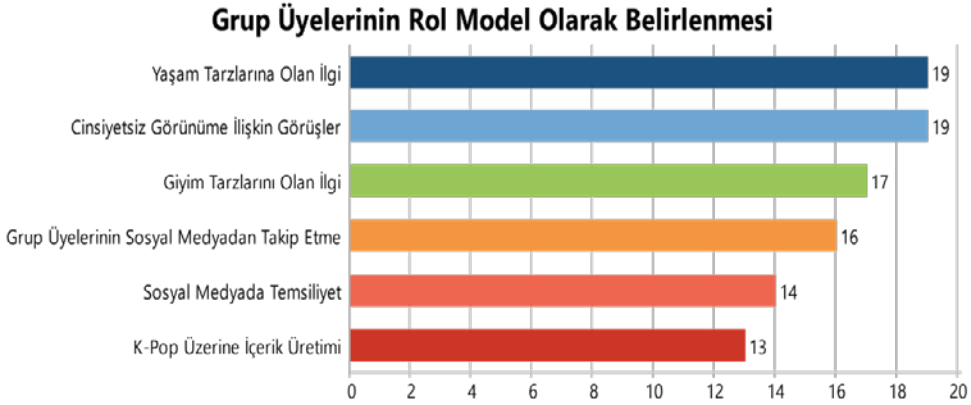
Araştırmanın “K-Pop’un Gençler Üzerindeki Etkisine” adlı ikinci teması Şekil 8’de görülmektedir. “K-Pop’un Gençler Üzerindeki Etkisi”, katılımcı ifadeleri yönünde 5 kategoriye ayrılmıştır. Bu kategoriler; “Grup Üyelerinin Rol Model Olarak Belirlenmesi”, “Sosyalleşme Aracı Olarak K-Pop”, “Olumlu Etkiler”, “K-Pop’un Katılımcılar Üzerindeki Dini Etkisi” ve “Kişisel İlgilerin K-Pop Kültürüne Göre Şekillenmesi” dir.



Şekil 10: K-Pop'un Gençler Üzerindeki Etkisi Teması Kod Matris Tablosu

Temaya ait kod matris tablosu Şekil 10'da gösterildiği gibidir. Tabloya bakıldığında "Grup Üyelerinin Rol Model Olarak Belirlenmesi" kategorisine ait veri kodlarının sıklıkla tekrar edildiği görülmektedir.

2.1. Grup Üyelerinin Rol Model Olarak Belirlenmesi

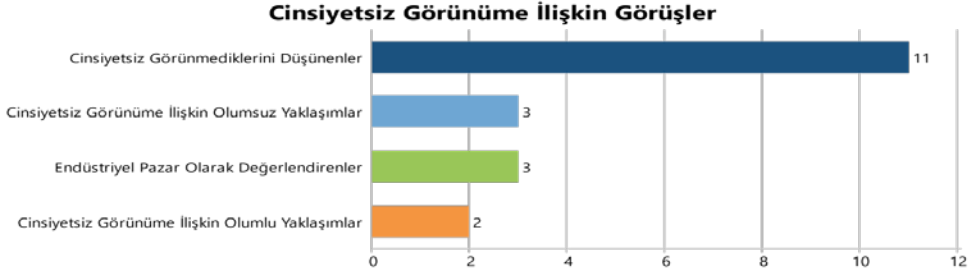


Şekil 11: Grup Üyelerinin Rol Model Olarak Belirlenmesi Kategorisine Ait Alt Kod İstatistik Tablosu

Bu kategori altında öne çıkan veri kodlarından ilki, K-Pop şarkıcı ve grup üyelerinin "Yaşam Tarzlarına Olan İlgi" olarak tespit edilmiştir. Katılımcılardan K1, grup üyelerinden üzücü bir geçmişe sahip olanların hayatlarını araştırdığını, K15 ise geniş araştırmalar yapmadığını bildirirken, diğer katılımcılar K-Pop sanatçıların özel hayatlarına ilgi duyduklarını, yaşamlarını ve nasıl kişiler olduklarını merak ettiklerini ifade etmişlerdir. Katılımcılardan biri "Tabi ki K-Pop idollerini tanımak isterim. Kendileriyle sohbet etmek, bana nasıl yardımcı olduklarını anlatmak isterim. Ayrıca gerçekten de ekranlarda gördükleri gibiler mi bunu görmek isterim." (K3) diye görüşünü bildirirken, K8 "Tabi ki araştırıyorum. Her şeylerini araştırıyorum.", K19 ise "Evet isterim çünkü hayatımda hiç Koreli görmedim ve Korelileri çok merak ediyorum. Ayrıca çok samimiler ve onlarla sohbet etmek benim için iyi olabilirdi." sözleriyle görüşlerini bildirmişlerdir.

Katılımcılardan bazıları yaşam tarzlarını araştırıp öğrendikleri üyelerle görüşmek, tanışmak, fotoğraf çektirmek, birlikte şarkı söylemek gibi isteklerinin oluştuğunu söylemiştir (K18, K19, K20).

“Cinsiyetsiz Görünüme İlişkin Görüşler” başlığı, dört farklı veri kodunu içerisinde barındırmaktadır. Bu koda ait alt kod istatistik tablosu Şekil 11’de



gösterildiği gibidir.

Şekil 12: Cinsiyetsiz Görünüme İlişkin Görüşler Veri Koduna Ait Alt Kod İstatistik Tablosu

Grup üyelerinin cinsiyetsiz görünümüne dair görüşler, cinsiyetsiz görünmedikleri yönünde yoğunlaşmaktadır. Bununla birlikte katılımcılardan bazıları K-Pop şarkıcılarının cinsiyetsiz görünümünü endüstriyel bir pazar olarak yorumlamıştır. Bazı katılımcılar ise cinsiyetsiz görünseler bile bunun olumlu bir durum olduğunu ifade etmişlerdir. Ayrıca cinsiyetsiz bir görünümle sunulmalarının rahatsız edici ve olumsuz bir durum olduğunu ifade edenler de olmuştur. Katılımcılar, grup üyelerine dair böyle yaygın bir eleştirinin yapıldığını ifade etmişlerdir. Fakat katılımcıların çoğunluğu grup üyelerinin bir cinsiyetlerinin olduğunu ve bu eleştiriye katılmadıklarını ifade etmişlerdir. Bu doğrultuda K2 kodlu katılımcı, bu veri kodu altında fikirlerini şöyle dile getirmiştir: “Öyle olduğunu düşünmüyorum. İnsanların aklındaki “erkek” veya “kadın” görüntüsüne sahip olmadıkları için bu şekilde bir düşünce olması rahatsız edici açıkçası. “Kadın dediğin tüsüz olur!” “Bıyıklı kadın mı olurmuş!” ifadelerinden çok da farklı olduğunu düşünmüyorum. Ve K-Pop üyelerine böyle denirken kültürel ve genetik özelliklerin de ele alınmadığını düşünüyorum” Bir katılımcı benzer şekilde “İnsanlar erkeklerin bakım yapmasına alışkın olmadığı için yargılayabiliyorlar aslında onların

cinsiyeti var” ifadelerini kullanmıştır (K12). Buna mukabil katılımcılardan 3 kişi, K-Pop sanatçılarının cinsiyetsiz görünmelerini rahatsız edici bulduğunu söylemişlerdir (K10, K18, K20). Bu katılımcılardan K10, cinsiyetsiz görünümünün LGTB ile ilgili mesajları içermesi ve dini açıdan doğru kabul edilmemesi sebebiyle rahatsız edici bir durum olduğunu savunurken, K20 cinsiyetsiz görünümünü hoş bulmadığını ifade etmiştir.

Katılımcılardan 3 kişi, K-Pop sanatçılarının cinsiyetsiz görünümünü endüstriyel pazar ile ilişkilendirmiştir. Bu katılımcılar, endüstriyel bir pazar olarak sunulan bu müzik türünün bu dünyada var olabilmesi ve farklılık oluşturabilmesi için cinsiyetsiz görünümle sunulmasının gerekli olduğunu savunmuştur. Bu doğrultuda K7 şu ifadeleri kullanmıştır: “İlk zamanlar bunu kabul etmiyordum ama şimdi Kore reklam ajanslarının yüzünden böyle görünmeleri gerektiğini anladım. Artık bana da kadın gibi görünüyorlar. Dikkat çekici olmaları, kadınsı tavırları, mimikleri ve danslarının Kore reklam ajanslarının etkisiyle ortaya çıktığını öğrendim.” (K7). K9 ise benzer şekilde “Rahatsız edici değil. Stratejik bir hamledir. Çünkü herkese hitap etmeyi hedefliyorlar.” ifadelerini kullanmıştır.

Katılımcılardan ikisi ise cinsiyetsiz gördüklerini fakat bu durumun rahatsız edici olmadığını ifade etmiş ve cinsiyetsiz görünümüne karşı olumlu bir tutum takınmıştır. K13, “Herkesin kendi tercihi, yargılamak saçma diye düşünüyorum.” ifadelerini kullanırken, K6 “Cinsiyetsiz görünüm biraz daha öznel bir yargı olabilir fakat LGBT’yi meşrulaştıracak içerikler bulundurduğunu söyleyebilirim. Hatta sadece içerik olarak kalmayıp bazı grupların bunları giyimlerine de yansıttığını, şarkı, klip ve bestelerinde LGBT’ye yer verdikleri ortada. Onun dışında Asya kültüründe erkeklerin cinsiyetsiz olmasından çok bakımlı olduklarını düşünüyorum, K-Pop için ise çok abartılmadığı sürece makyajın normal olduğu daha mantıklı geliyor.” (K6) şeklinde bir açıklamada bulunmuştur. Netice itibarıyla katılımcıların çoğunluğunun K-Pop şarkıcı ve grup üyelerinin cinsiyetsiz gördüklerini iddia ettikleri görülmektedir. Bu durum gençlerin tasavvurunda erkek imgesi ile ilgili farklılaşma oluştuğuna işaret etmekte, erkek cinsiyetine dair yaygın algının dışında melez bir görünüme sahip modellerin popülarite oluşturduğunu göstermektedir.

“Giyim Tarzlarına Olan İlgi” kategorisinde katılımcılar genel olarak grup üyelerinin fiziki özelliklerinin ve giyim tarzlarının dikkat çekici olduğunu ve kendilerini etkilediğini düşünmektedir. Giyim tarzlarını beğendiği için onlar gibi giyinmeye çalışan katılımcıların yanında (K1, K9, K13) istemesine rağmen onlar gibi giyinmediğini söyleyen (K11, K12, K14, K15, K16) katılımcılar da olmuştur. Bu doğrultuda K8, “Giyim tarzlarını beğeniyorum ama ailemden dolayı hayatıma yansıtamıyorum” ifadelerini kullanırken K9, “Evet, kendi giyimime yansıtıyorum.” söyleminde bulunmuştur. K3 ise “Beğeniyorum, zaten kendileri stilistler tarafından giydiriliyorlar. Genel olarak beğendiğim tarzları kendi tarzıma uyarlamaya çalışırım.” ifadelerini kullanmıştır.

“Grup Üyelerini Sosyal Medyadan Takip Etme” konusunda katılımcıların ilgili soruya verdikleri olumlu cevaplar yer almaktadır. Katılımcıların çoğunluğu sosyal medyada bu grupların üyelerini takip ettiklerini söylemişlerdir. Katılımcılardan biri “Takip ediyorum her şeylerini takip ediyorum.” (K8) ifadelerini kullanırken, katılımcılardan diğeri ise kendine ait telefonu olmadığı için takip edemediğini ifade etmiştir (K16). Bir katılımcı da “Önceden takip ediyordum. Çıkardıkları yeni şarkılardan haberdar olmak için ama son birkaç yıldır gerek duymuyorum.” ifadelerini kullanmıştır (K6). Bu alt kategorideki cevaplar, katılımcıların çoğunluğunun K-Pop şarkıcı ve grup üyelerinin giyim tarzını kendi giyim tarzlarına yansıtmaları da onların bu tarzlarını beğendikleri göstermektedir. Bu durum, gençlerin giyim tarzları yönüyle bu idollerden etkilendiklerini ve kendi inanç, kültür ve değerlerine aykırı olup olmadığı yönünde bir değerlendirmeye tabi tutmadıklarını göstermektedir. Zira kadın-erkek idollerin giyim ve tarzları bizim din ve kültürümüze uygun değildir. Buna rağmen bu kişilerin tarzlarını beğendiklerini belirtmeleri olumsuz bir etki alanı olarak yansımaktadır.

“Sosyal Medyada Temsilîyet” adlı alt kategoride katılımcılar, kendi sosyal medya hesaplarında grup üyelerinin temsilîyetini sağlayıp sağlamadıklarına ilişkin durumu ifade etmişlerdir. Sosyal medya profillerinde grup üyelerinin fotoğraflarını kullandığını söyleyen katılımcılar olmuştur (K1, K2, K3). Sıklıkla olmamakla birlikte bazen kullanan katılımcılar da vardır (K9). İnstagram, TikTok ve Google hesaplarında kullandıklarını söyleyen katılımcıların (K13, K17) yanında şarkı sözlerini ve üyelerin komik

fotoğraflarını kullanmayı tercih edenler de (K2) olmuştur. Bu doğrultuda K12 “Evet, profil fotoğrafı olarak kullanıyorum.” ifadelerini kullanırken, K7 ise “Eskiden kullanıyordum. Hatta kendi fotolarımdan çok onların fotoları vardı galerimde. Şimdi daha az kullanıyorum.” şeklinde açıklama yapmıştır. Profilinde, teknolojik aletlerinde ve odasında da gruplara ve üyelere ait fotoğraflara yer veren katılımcılar da bulunmaktadır (K8). Sosyal medyada veya herhangi bir şekilde kullanmadığını ve gerek görmediğini söyleyen katılımcı (K 5, K6, K10) ile de karşılaşmıştır. Katılımcılardan 13 kişi, K-Pop üzerine ürettikleri içerikler hakkında görüş bildirmişlerdir. Katılımcıların çoğunluğu, içerikler hakkında edit yaptıklarını söylemişlerdir. Çoğunluğun edit yapmasına karşın sık olmamakla birlikte ara sıra yaptığını söyleyen (K5, K16) katılımcıların yanında hiç yapmadığını, geri dönüş bildirmediğini söyleyen katılımcılar da (K6, K11, K19) olmuştur. Bu doğrultuda bir katılımcı arada sırada edit yaptığını (K16), bir diğer katılımcı ise editler yaptığını ama yayınlamadığını (K20) bildirmiştir.

2.2. Sosyalleşme Aracı Olarak K-Pop



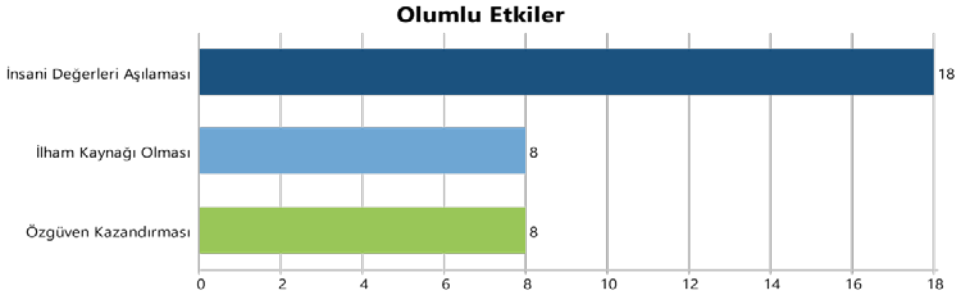
Şekil 13: Sosyalleşme Aracı Olarak K-Pop Kategorisine Ait Alt Kod İstatistik Tablosu

“Sosyalleşme Aracı Olarak K-Pop” başlığında K-Pop müziğine ilgi duyanların birbirleriyle olan etkileşimlerine yer verilmiştir. Katılımcılarından K1 ile K18 dışındaki tüm katılımcılar gerçekleştirilen organizasyonlara katılım göstermediklerini ifade etmişlerdir. Katılımcıların çoğunluğunun organizasyonlara katılım sağlamamakla birlikte organizasyonlarda yapılan etkinlikler hakkında fikir sahibi oldukları görülmektedir. Katılımcılardan biri “K-Pop aktivitelerine katılmıyorum. Çoğu zaman idoller adına ağaç dikme, ihtiyaç sahipleri için yardım toplama gibi faaliyetler yürütüldüğünü

biliyorum. Ayrıca büyük bir fan grubu olduğu için sosyal medyadaki yardım kampanyalarına da bolca katılım sağlanıyor.” ifadelerini kullanırken (K3), bir diğer katılımcı “Ben katılmadım ama bazen üyelerin doğum gününde falan kafelerle anlaşılma buluşma ayarlayanlar oluyor. Normal bir şekilde sohbet ediliyor.” ifadelerini kullanmıştır (K2).

Bu kategoride görüşlerini paylaşan bir katılımcı istemesine rağmen ailesinden dolayı K-Pop organizasyonlarına katılmadığını (K8) bildirmiştir. Katılımcılardan ikisi düzenlenen organizasyonlara katılım sağladıklarını dile getirmiştir (K1, K18). Bir katılımcı “K-Pop fan gruplarında etkinlik yapılmıyor açıkçası. Öyle bir duyum olduysa, bu yanlış bir bilgidir. Sohbet edilip oyun oynanıyor tamamen. Eğer bu grup çeviri grubu değilse tabii. Daha önce fanlar arası oyun turnuvaları gerçekleştirdim. Üyelerin doğum günlerinde buluşup kutlama yaptık.” (K1) söylemiyle bu organizasyonların daha çok sohbet edilen ve oyun oynanan ortamlar olduğunu belirtmiştir. K18 ise organizasyonlara katılım sağlanmasının arkadaş ortamlarında muhabbet kurmayı sağlayan bir etkisi olduğunu ifade etmiştir (K18)

2.3. Olumlu Etkiler



Şekil 14: Olumlu Etkiler Kategorisine Ait Alt Kod İstatistik Tablosu

“İnsani Değerleri Aşılması” adlı alt kategoride katılımcıların çoğunluğu K-Pop gruplarına ait şarkıların genel olarak kendilerine olumlu katkılarda bulunduğunu ifade etmişlerdir. Katılımcılardan bazıları K-Pop müziğinin kişinin kendisini sevmesini sağlayan (K19), kendisini geliştirmesine yardımcı olan (K17), özgüven duygusunu destekleyen (K16) ve ruhu rahatlatan (K8) mesajlar verdiğini söylemişlerdir. Bir katılımcı “K-Pop grupları merhametli olmak, yardımsever olmak, saygılı olmak gibi birtakım değerleri kazanmada

olumlu ve güzel mesajlar veriyor.” sözleriyle (K8) değer kazanımında etkili olduğunu vurgulamış, bir başka katılımcı ise “Bizi din konusunda yönlendirmiyorlar ama ahlaklı olmamız hakkında bazı söylemleri var” söylemiyle K-Pop’un ahlaklı olma konusundaki etkisinden bahsetmiştir.

Katılımcılardan bazıları K-Pop’un üzerlerindeki olumlu etkisini ilham kaynağı olması açısından değerlendirmişlerdir. Bazı katılımcılar K-Pop şarkıcı ve grup üyelerinin sesleri dışında kişilikleri ve kalplerinin güzel olmasından ilham aldığını ve zor zamanlarında K-Pop müziğinin sözlerinin veya videolarının kendisinde olumlu duygular oluşturduğunu (K1), heyecan ve mutluluk verdiklerini (K2), hayata pozitif bakmayı sağladıklarını (K11), özgürlük ve rahatlık hissi oluşturduklarını (K17, K18) insanlara ilham verdiğini, olumlu ve güzel şeylere yönlendirdiğini (K15) düşündüklerini ifade etmişlerdir. Bu konuda K2 “En çok asla pes etmeyişlerini seviyorum. Takip ettiğim grup, bulunduğu yere gerçekten çok zor gelmiş insanlar ve hâlâ çok fazla tepki aldıkları da oluyor. Ama her şeye rağmen sevdikleri için şarkı yazıp, besteleyip, söylemeye devam ediyorlar ve grupça birbirlerine destek oluyorlar. En çok her şeye rağmen kendi sevdikleri şeyleri yapmaya çabalamalarını seviyorum.” (K2) ifadelerini kullanmıştır.

“İnsani Değerleri Aşılması” adlı alt kategoride bazı katılımcılar, K-Pop idolleri sayesinde kendilerini sevdiklerini vurgulamaktadırlar. Özellikle K-Pop idolleri sayesinde kendilerini sevmeyi öğrendiklerini belirtmişlerdir. Konuyla ilgili K3’ün ifadeleri şöyledir: “Zaten en başta belirttiğim gibi onlar topluma örnek olsun diye yetiştirilmiş insanlar. Şarkılarında geçmese bile kendi sözleriyle bunları ifade ediyorlar. Ünlü BTS grubunun Love Yourself albüm serisi buna örnek verilebilir. 2-3 yıl boyunca kendini sevmek ve saygı duymak temasıyla şarkılar yaptılar. UNICEF işbirliğiyle gençlere şiddete karşı Love Myself kampanyasını yürüttüler.”

Katılımcılardan 8 kişi ise K-Pop’un olumlu etkilerinden biri olarak özgüven kazandırdığını ifade etmiştir. Grup üyelerinin işlerini coşkulu ve en iyi şekilde yapmaya çalışmalarının ve özgüvenli olmalarının dikkat çekici olduğunu düşünen katılımcılar bulunmaktadır. Bu kategoride hayalleri yönünde çalışma azmi kazandığını söyleyen katılımcıların (K3) yanında, kusurlu yanlarını görmekle birlikte iyi yönlerini de fark ederek kendini

sevme ve güvenme gibi konuların yanında başkalarının olumsuz sözlerini umursamamak gerektiği yönünde etkiler oluşturduğunu savunan (K8, K12, K16, K19, K20) katılımcılar da olmuştur.

Bu konuyla ilgili katılımcılardan biri “Bazen çaresiz hissettiğimde karşımda pes etmeyen ve amaçlarına ulaşan veya hâlâ ulaşmaya çalışan insanları görünce yalnız olmadığımı hissediyorum ya da “Onun yerinde olsaydım ben çoktan pes ederdim.” diye düşündüğüm insanların hâlâ gülümsemeye ve işini yapmaya devam etmesi beni çok etkiliyor. Hayata dair pes etmemem gerektiğini hatırlatıyor ve ben de çevremdeki insanların böyle hissettiği zaman onların ellerinden tutup kaldırabileceğim kadar güçlü birisi olmak istiyorum” (K2), diğer bir katılımcı ise “Evet bize önemli mesajlar veriyorlar. Örneğin kendimizi sevmemiz, kendimize güven duymamız gerektiği gibi mesajları veriyorlar.” (K16) sözleriyle K-Pop idollerinin kendilerine nasıl özgüven kazandırdıklarını açıklamışlardır. Bu kategoride gençlerin ifadeleri, kendi çevrelerinden kendilerini sevme ve özsaygı konusunda destek alamadıklarının, buna mukabil K-Pop idollerinden bu desteği alabildiklerinin mesajını vermektedir. Kendilerinin pasif, idollerin aktif bir konumda olduğu bir medya ağı üzerinde kurulan bir iletişim ve etkileşimden bu yönlü olumlu algılar edinmeleri, realitedeki çevresine ve insanlara karşı yabancılaşmaya neden olma tehlikesi barındırmaktadır. Bu durum, gerek dini gerekse ahlaki bir çöküş ve sosyal bağlarda zayıflığı ortaya çıkarma riski taşımaktadır.

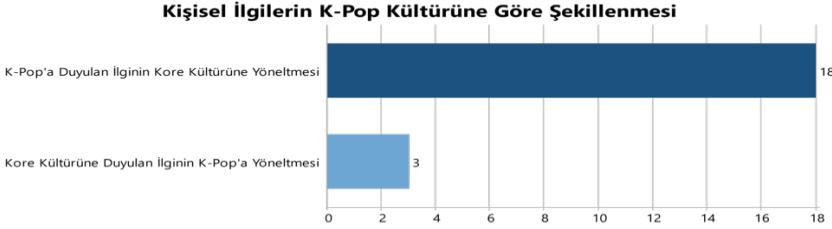
2.4. K-Pop'un Katılımcılar Üzerindeki Dini Etkisi



Şekil 15: K-Pop'un Katılımcılar Üzerindeki Dini Etkisi Kategorisine Ait Alt Kod İstatistik Tablosu

Katılımcılardan 17 kişi, K-Pop'un üzerlerinde herhangi bir dini etkisi olmadığını dile getirmiştir. Bu kategoride K-Pop şarkıcı ve grup üyelerinin dinî etkiler oluşturacak mesajlar verdiklerini fakat bu mesajların kendi inançları üzerinde belirleyici olmadığını düşünen (K13, K19) katılımcılar bulunmaktadır. Katılımcılardan bazıları dinle ilgili etkili mesajlar verildiğini ve bu mesajların olumlu olduğunu, bu sebeple inanç konusunda rahatsız edici bir durum olmadığını düşünmektedir. Bu doğrultuda katılımcılardan 4'ü ise olumlu yönde bir etkiye sahip olduğunu dile getirmiştir (K1, K3, K5, K14). K3, bu çerçevede şu ifadeleri kullanmıştır: “Evet. Dünyada farklı inançlar olduğunu fark etmemi ve inançlarıma daha sıkı bağlanmamı, onları daha iyi öğrenmemi sağladı. Onların da inançları var ve onları tanıdıkça farklılıklar olduğunu görüp kendi dinimi daha iyi öğrenmem gerektiğine karar verdim.” K1 ise dini açıdan değil ama ahlaki açıdan olumlu mesajlar verildiğini ifade etmiştir (K1).

2.5. Kişisel İlgilerin K-Pop'a Göre Şekillenmesi



Şekil 16: Kişisel İlgilerin K-Pop Kültürüne Göre Şekillenmesi

“Kişisel İlgilerin K-Pop'a Göre Şekillenmesi” adlı alt kategoride katılımcılara K-Pop grup ve idollerinin Kore kültürüne yönelmesi ve Kore kültürüne duyulan ilginin K-Pop müziğine yönelmesi konusunda sorular sorulmuştur. Katılımcılardan 18 kişi K-Pop'a duyulan ilginin Kore kültürüne yönelttiğine dair görüş bildirmişlerdir. Katılımcıların çoğunluğu K-Pop'un kişisel ilgi ve alaka alanlarını belirlemelerinde etkili olduğunu söylemiştir. Bu ilgi bazı katılımcılarda Güney Kore'ye gitmeyi istemekle (K1), kimi katılımcılarda Kore dilini öğrenmekle (K1, K2, K3, K5) kimi katılımcılarda ise Kore kültürüne (K6, K8, K19) yönelmekle kendini göstermiştir.

Bu konuyla ilgili bir katılımcı Kore kültürüne ilgisinin arttığını (K2), bir başka katılımcı Korece için öğrenme aşamasında olduğunu (K5), diğer bir katılımcı Korece öğrendiğini ve ders almaya devam ettiğini (K3) belirtirken, K16 kodlu katılımcı K-Pop müziğini dinlemeye başlamadan önce Kore'yi sevdiğini ve kültürünü merak ettiğini söylemiştir. Ayrıca katılımcılardan bir kişi Çin, Kore ve Türkiye arasındaki ortak tarihi kültüre ilgi duyduğunu ifade etmiştir (K1). Dolayısıyla K-Pop şarkıcı ve grup üyelerine olan hayranlığın gençlerin Güney Kore kültürü ile duygusal bağlar oluşturmaya neden olduğu anlaşılmaktadır. Bu da kültürel olarak gençlerin kendi kültüründen uzaklaşması ve aidiyet duygusunun zayıflamasına zemin hazırlamaktadır.



Şekil 17: Kod Bulutu

Katılımcıların ifadelerinin yoğunluğa göre dağılımı Şekil 17'de gösterilmektedir. Daha büyük puntolu olarak gösterilen kodlar daha yoğun olarak kullanılan ifadeleri gösterirken, daha küçük puntolu olan ifadeler, kodların daha az yoğunlukta kullanıldığını göstermektedir.

TARTIŞMA

“K-Pop'un Ergenlerde Dini Değerlere Etkileri” adlı çalışma, K-Pop müziği ve Kore dizileri üzerine yapılan çalışmalardan farklı olarak bu şarkıcı ve grupların dinî değerlere olan etkilerini anlamaya yönelik yapılmış bir çalışmadır. Konuyla ilgili Kore dizileri, filmleri, müzikleri olmak üzere geniş yelpazede çalışmalar bulunmaktadır. 2019 yılında Fatma Özturhan tarafından yapılan “İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Güney Kore Dizileri İzleme Durumları ve Dizilerin Etkileri” adlı nitel çalışma, Konya’da bulunan İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin Güney Kore dizi ve filmleri hayranı olup olmama durumlarını ve hayran olma durumunun altında yatan nedenleri tespit etmek

üzere yapılmıştır. Çalışmada odak grup görüşmelerinde İmam Hatip Lisesi kız öğrencilerinin Güney Kore dizi ve filmlerine karşı bakış açıları ile ilgili veriler elde edilmiştir. Çalışmada hayranlığın dizi ve filmlerle sınırlı olmadığı, katılımcıların sosyal medya üzerinden Güney Korece dil kurslarına yöneldiği belirtilmekte ve bu etkilerin Güney Koreli misyonerler tarafından yürütüldüğü iddia edilmektedir. Gençlerin Güney Kore hayranlığı ve Korece öğrenme eğilimleri konularında Özturhan'ın çalışması ile "K-Pop'un Ergenlerde Dini Değerlere Etkileri" adlı çalışma birbirlerini desteklemektedir. "K-Pop'un Ergenlerde Dini Değerlere Etkileri" çalışması K-Pop şarkıcı ve grupları üzerine daha spesifik bir araştırmadır. 2020 yılında Nurul Aini Safithri ve arkadaşlarının "Quality of Life of Adolescent (Korean Pop fans)" adlı çalışmalarında 11-20 yaş arası 640 gencin idol olarak kabul ettikleri kişilerin olumlu etkileri ve o kişileri idolleştirmenin nedenleri tartışılmıştır. Bu çalışmanın bizim çalışmamızla ortak yönü, gençlerin K-Pop şarkıcı ve gruplarını idol edinme nedenleridir. Fakat "Quality of Life of Adolescent (Korean Pop fans)" çalışması, K-pop idollerinin olumlu etkilerini ortaya koymaktadır. Bizim çalışmamızda ise olumlu ve olumsuz etkiler üzerinde durulmaktadır. 2020 yılında Alptekin Keskin tarafından yapılan "BTS veya Aşık Olunacak Erkeklik: Youtube'da Netnografik Bir Analiz" başlıklı çalışmada Hallyu'nun yayılmasında önemli bir sosyal medya aracı olan YouTube'da BTS grubu ile ilgili videolara içerik üreten BTS Galaxy Turkey kanalındaki videolara yorum bırakan hayranların ifadelerinden yola çıkılarak BTS grup üyelerinin nasıl algılandığı, Hallyu yıldızlarının porselen yüzleri ve kadınsılık ile harmanlanmış erkek bedenleri aracılığıyla yaygın bir şekilde arzu edilen âşık olunacak erkeklik imgesi oluşturup oluşturmadığı gibi konular videolara bırakılan yorumlardan anlaşılma-ya çalışılmıştır. Bizim çalışmamız ile "BTS veya Aşık Olunacak Erkeklik: Youtube'da Netnografik Bir Analiz" başlıklı çalışmanın ortak yönü, K-Pop erkek üyelerinin nasıl algılandıkları konusudur. "K-Pop'un Ergenlerde Dini Değerlere Etkileri" çalışmasında gençlerin erkek grup üyeleri hakkında ne düşündükleri alt tema grubu içerisinde verilmektedir. Bizim çalışmamızın bu çalışmadan farklı yönü, gençlerin K-Pop idollerinin hayat anlayışlarından ve hayat tarzlarından ne kadar etkilendiklerinin ortaya konulmasıdır.

2021 yılında Abigail Lin ve arkadaşlarının "An Experimental Assessment of the Effects of K-Pop Music Video Exposure on Teenagers' Negative Body

Image" başlıklı çalışmalarında Avrupa ve ABD'den 76 kişiyle görüşülmüştür. İlk korelasyon sonuçları, K-Pop müzik videolarına maruz kalma durumunu artan olumsuz vücut imajı ile ilişkilendirmiştir. Daha sonra olumsuz beden imajında kültürlerin de etkili olduğu görülmüştür. Bu çalışma, K-Pop idollerinin beden imgesine verdiği zararı tartışarak bizim çalışmamızdan farklı bir konuyu gündeme getirmektedir. 2021 yılında yine Alptekin Keskin tarafından yapılan diğer bir çalışma, "Parasosyal Etkileşim Açısından K-Pop Fanlığı: Army Hayran Kültürü Üzerinde Bir İnceleme" çalışmasıdır. Dünyada çok popüler olan K-Pop gruplarından BTS'in Twitter ve YouTube kanallarını aktif olarak takip eden fanlarının (ARMY) sosyal medyadaki paylaşım ve görüntülerinden yararlanılarak yapılan çalışmada BTS fanlarının BTS grubuyla kendilerini nasıl özdeşleştirdikleri ve nasıl parasosyal etkileşime girdikleri ortaya konulmaktadır. Alptekin'in gençlerin K-Pop idolleri ile kendilerini özdeşleştirmesine yönelik çalışması, bizim çalışmamızdaki tema ve alt temalardan farklı bir konuyu değerlendirmektedir. 2021 yılında Alptekin Keskin ve Mutlu Binark tarafından gerçekleştirilmiş olan diğer bir çalışma, "Türkiye'de K-Pop Karşıtı Söylem ve K-Pop Hayranlarının Taktiksel Mücadelesi" başlıklı çalışmadır. Bu çalışmada, Twitter Türkiye ortamından Nvivo12 ile 17-21 Haziran 2020 tarihleri arasında derlenen #kpopyasaklansın etiketi altında dolaşıma girmiş olan gönderilere tematik içerik analizi uygulanmıştır. Makalenin sonuç kısmında gerek geleneksel medya metinlerinde gerekse Twitter'da yapılan kampanyalarda K-pop karşıtı söylemlerin, kültürel tözcülük ve İslâm dinini tektipleştirerek yorumlama ve homofobi ile transfobi üzerine temellendiği ifade edilmektedir. Çalışma, K-Pop karşıtı söylemler üzerinden analizler yapılması açısından "K-Pop'un Ergenlerde Dini Değerlere Etkileri" çalışması ile farklılık göstermektedir.

2019 yılında Aigul Zhanadilova, "Kazakistan'da Popüler Kültürün Bir Göstereni Olarak K-Pop Kimliği: Astana Örneği" adlı yüksek lisans çalışmasında Kazakistan'ın Astana şehrinde yaşayan, yaş aralığı 13 ile 23 olan 11 kız ve 1 erkekten oluşan toplam 12 katılımcı ile görüşme yapmıştır. Katılımcıların Kazakistan'da popüler olan K-Pop hakkındaki görüşlerinden elde edilen veriler, K-Pop'un nasıl bir kültürel değişikliğe neden olduğunu ve nasıl bir alt kültür oluşturduğunu ortaya koymaktadır. Çalışma sonucunda edilen bilgiler, K-pop'un sadece popüler kültür üretmediği aynı zamanda bir "kültür endüst-

risi" oluşturduğu, buna bağlı olarak tüketim kültürünü desteklediğini göstermektedir. Çalışma, K-Pop'un kültürel değişime neden olması açısından bizim çalışmamızla ortaklık göstermektedir. Buna mukabil bizim çalışmamızda K-Pop'un sadece kültürel değil, din ve ahlak açısından da değişim ve dönüşüme neden olduğu anlaşılmaktadır. Diğer bir çalışma 2020 yılında Hatice Yalçın ve Kamile Mutlu'nun yapmış oldukları "Evaluation of Hallyu Fanship Among Youngsters in Turkey" başlıklı çalışmadır. "Taraftarlık Ölçeği" kullanılan çalışmada elektronik formlarla 287 gence sorular sorulmuştur. K-pop (Korean Pop) hayranlığının Türkiye'deki gençler üzerindeki etkilerini araştırmak amacıyla yapılmış ve aile içi ilişkiler, cinsiyet algısı, kadına yönelik baskılar gibi ortak soru ve sorunların hem Türk kültüründe hem de Kore kültüründe olduğu tespit edilmiştir. Bu ortak sorunlar, Türkiye'deki gençlerin Güney Kore ile duygusal bir bağ oluşturduğunu göstermektedir. Çalışmada ailenin ekonomik seviyesi yükseldikçe K-Pop'a olan duygusal bağlılığın ve K-Pop müziği ile özdeşleşme düzeyinin arttığı görülmektedir. Ayrıca çalışmada 20 yaş ve altı olan katılımcıların diğer katılımcılara göre K-Pop'a daha fazla hayran oldukları belirtilmektedir. Bu çalışmadaki 20 yaş altındaki gençlerin K-Pop idollerine fan olması ve Güney Kore ile duygusal bağ oluşturmaları konuları bizim çalışmamızdaki bulguları desteklemektedir.

Netice itibariyle "K-Pop'un Ergenlerde Dini Değerlere Etkileri" çalışmasının literatürdeki bazı çalışmalarla ortak yönleri bulunmaktadır. Bununla birlikte bu çalışma daha çok K-Pop idollerinin gençlerin tasavvurlarını nasıl ve hangi yönlerden etkilediğini ortaya koymaktadır. Bu müzik tarzının ve grup üyelerinin olumlu ve olumsuz muhtemel etkileri üzerinden tespitler içermekte ve ahlak eğitimi içerisindeki olumsuz etkilerine karşı farkındalık oluşturmaya dönük ihtiyacı ortaya çıkarmaktadır. Bu durumun sosyal, kültürel, ahlaki ve dini olmak üzere birçok yönden geniş yelpazede toplumları ve özellikle gençleri yönlendiren bir akıma dönüşmesi sebebiyle masum bir müzik tarzı ve kültürü olmanın çok ötesinde sonuçları olan sistemli bir faaliyet olarak görülmesi gerektiğini, elde edilen veriler göstermektedir.

Sonuç

1990'lı yıllardan itibaren dünyada ve Türkiye'de K-Pop müziğinin popülerleştiği ve gençler tarafından çok sevildiği hatta fan olma derecesinde takip

edildiği görülmektedir. Pop müzik şarkıcı ve gruplarından farklı olarak takipçileriyle etkileşim hâlinde oldukları için gençlerin hayat tasavvurlarını etkiledikleri anlaşılmaktadır. Bu çalışmada 2000 ile 2010 yıllarında doğmuş, K-Pop takipçisi olan 16 kız, 4 erkek olmak üzere 20 genç ile K-Pop hakkında görüşmeler yapılmıştır. “Gençlerin K-Pop’a İlgisi” ve “K-Pop’un Gençlere Etkisi” iki temadan oluşan çalışmada gençlerin K-Pop hayranı olma sebepleri, K-Pop şarkıcı ve grup üyelerinin hayat anlayışlarını nasıl değerlendirdikleri, dini ve ahlaki olarak nasıl etkilendikleri konularıyla ilgili veriler elde edilmiştir. Kendilerini fan olarak gören katılımcıların çoğunluğu K-Pop şarkıcı ve grup üyelerini idol olarak görmekte, samimi olduklarını, kendilerini sevme, kendilerine değer verme, özgüvenlerini geliştirme, hayattan vazgeçmeme ve motivasyon konularında önemli katkılarının olduğunu düşünmektedirler. Ayrıca din hakkında ara sıra yanlış söylemleri olsa da inançlara saygılı olduklarına inandıkları, bazen argo içerikli şarkılar söyleseler de bu tür söylemlerin her tür müzikte olduğunu belirterek rasyonalize etmeye çalıştıkları müşahade edilmektedir.

Hayat ve din tasavvurunun şekillenmeye başladığı ergenlik döneminde farklı bir inanç ve kültür ile sürekli muhatap olmanın o inanç ve kültürden etkilenmeye neden olacağı bilinmektedir. Sosyal medya platformları vasıtasıyla gençlerin K-Pop şarkıcı ve grup üyeleri ile etkileşim hâlinde olmaları sonucunda bu kişilerin sözlerinden, eylemlerinden etkilenmektedirler. Bu konuda DKAB derslerinde gençlere müzik dinleme, film izleme konularında nasıl seçici davranmaları gerektiği ve birilerine fan olup aklı dışarıda bırakmanın yanlış olacağı konularında bilgilendirme yapılmasına ihtiyaç duyulmaktadır. Örneğin 5. sınıflarda “Çevremizde Dinin İzleri” ünitesinde “Musiki” başlığı altında, 6. sınıflarda “Temel Değerlerimiz” ünitesinde toplumu birleştiren temel değerlere ek bir madde olarak popüler kültürlerin inanç ve değerlere etkisi konusunda K-Pop gibi gençleri etkileyen yabancı kültür unsurları ve bu unsurların alt mesajları hakkında bilgi verilebilir. Aynı şekilde diğer eğitim basamaklarında da bu popüler kültürlerin kişi ve gelişimi üzerindeki etkilerine karşı bilinç oluşturmak adına bilgilendirici konulara yer verilebilir. 7. sınıflarda “Ahlâki Davranışlar”, 8. sınıflarda “Din ve Hayat”, 9. sınıflarda “İnsanın Doğası ve Din” ya da “Gençlik ve Değerler” başlığı altında, 10. sınıflarda “Din, Kültür ve Sanat” konusu bağlamında, 11. sınıflarda “İnançla İlgili Mese-

leler” başlığı altında farkındalık ve bilinç oluşturuşu şekilde doğru bilgilere yer verilip olası olumsuz etkilerinden korunmanın öneminden bahsedilebilir. 12. Sınıflarda “Hint ve Çin Dinleri” ünitesinde farklı inanç ve kültürlerin günümüze etkileri değerlendirilebilir. Özellikle fenomen ya da idol olarak görülen kişilerin hayatlarını takip ederken nelere dikkat etmeleri gerektiği anlatılmalıdır. Ayrıca bu kişilerin her eylemlerini olumlu değerlendirmek yerine doğru kriterlere göre nasıl değerlendirilebilecekleri konusunda bilgilendirmeler yapılmalıdır.

Kaynakça

- Asa, Sümeyye. Güney Kore Popüler Kültürü’nün (Hallyu) İmam Hatip Lisesi Öğrencilerine Etkisi Üzerine Bir Alan Araştırması. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Bok-rae, Kim. “Past, Present and Future of Hallyu (Korean Wave)”. *American International Journal of Contemporary Research* 5/5(2015),154-160.
- Fırat, Demet. “Küresel Yönde Ters Akış: Asya’dan Doğan Alternatif Bir Popüler Kültür”. *Abant Kültürel Araştırmalar Dergisi (AKAR)* 2/3 (2017), 67-74.
- Ganghariya, Garima&Kanozia, Rubal. “Proliferation Of Hallyu Wave And Korean Popular Culture Across The World: A Systematic Literature Review From 2000-2019”. *Journal of Content, Community & Communication* 11(2020), 177-277.
- Güven, Filiz. “Medya Kahramanı İle Kurulan Parasosyal Etkileşim Bağlamında Kültür ve Sürdürülebilirliği”. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi* 12/ 28 (2019), 956-969.
- Keskin, Alptekin. “Güney Kore Müzik Diplomasisi Aracı Olarak K-Pop ve BTS Grubu Örneği”. *Sosyal ve Beşerî Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 22/49 (2021), 196-220.
- Keskin, Alptekin. “Parasosyal Etkileşim Açısından K-Pop Fanlığı: Army Hayran Kültürü Üzerinde Bir İnceleme”. *İnönü Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi* 5/1(2020), 25-38.

- Keskin, Alptekin&Binark, Mutlu. Türkiye’de K-Pop Karşıtı Söylem ve K-Pop Hayranlarının Taktiksel Mücadelesi. Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Kültürel Çalışmalar Dergisi 8/1(2021), 144-167.
- Kim, Yu Jin. Lee, Jieun&Lee, MiYoung. “Purchasing Behavior of K-pop Idol Goods Consumers in Korea”. *Journal of Fashion Business* 22/6(2018), 1-13.
- Lee, Jin Ha vdğr.. “K-Pop Genres: A Cross-Cultural Exploration”. *14th International Society for Music Information Retrieval Conference* (2013), 529-534.
- Lie, John. “What Is the K in K-Pop? South Korean Popular Music, The Culture Industry, and National Identity”. *The Institute Of Korean Studies*, 43/3 (2012), 339-363.
- Messerlin, Patrick& Shin, Wonkyu Shin. “The Success of K-Pop: How Big and Why So Fast?”. *Asian Journal of Social Science* 45/4-5 (2017), 409-439.
- Oh, Ingyu&Lee, Hyo-Jung. “K-Pop in Korea: How the Pop Music Industry Is Changing a Post-Developmental Society”, *Cross-Currents East Asian History and Culture Review* 3/3(2014), 72-93.
- Özturhan, Fatma. İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Güney Kore Dizileri İzleme Durumları ve Dizilerin Etkileri. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Patton, Michael Quinn. *Nitel Araştırma Ve Değerlendirme Yöntemleri*. Çev. Mesut Bütün&Selçuk Beşir Demir. Ankara: Pegem Akademi, 2018.
- Pramadya, Teguh Puja&Oktaviani, Jusmalia. “Hallyu (Korean Wave) as Part of South Korea’s Cultural Diplomacy and Its Impact on Cultural Hybridity in Indonesia”. *Dinamika Global* 1/1(2016), 87-116.
- Yıldırım, Ali & Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 11. Baskı, 2018.
- Yoon, Kyong. “Global Imagination of K-Pop: Pop Music Fans’ Lived Experiences of Cultural Hybridity”. *Popular Music and Society* 41/4(2018), 1-18.
- Zhanadilova, Aigul. “Kazakistan’da Popüler Kültürün Bir Göstereni Olarak K-Pop Kimliği: Astana Örneği. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2022, c. 8, s. 1: 599-627

Kâdirî Şeyhi Mûr Ali Baba'nın Bir Şiiri ve Değerlendirilmesi Sheikhs of the Qadiriyya Mûr Ali Baba of Poetry and Evaluation

Fatih ÇINAR

Dr., Sivas Müftülüğü İl Vaizi,
Provincial Preacher of Sivas Mufti Office
cinar.fatih.58@hotmail.com
Sivas / Turkey

ORCID: 0000-0001-8192-1714

DOI: 10.47424/tasavvur.1094270

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 28 Mart / March 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 24 Mayıs / June 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Çınar, Fatih. "Kâdirî Şeyhi Mûr Ali Baba'nın Bir Şiiri ve Değerlendirilmesi". Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi 8 / 1 (Haziran 2022): 599-627. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1094270>

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | [mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr)

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdağ, 59100 Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Halk arasında Mûr Ali Baba şeklinde tanınan Mehmed Efendi, Kâdiriyye tarikatının Hâlisiyye kolu şeyhlerindedir. Sivas'ta medfun olan Mehmed Efendi, ilmî ve tasavvufî gayretleri ile döneminde etkin olmuş bir sûfidir. Mehmed Efendi, Farsçaya hâkimiyeti ve birçok kimsenin Farsçayı öğrenmesine olan katkısı kadar şiir konusunda da mâhir biridir. Mehmet Efendi'nin *Tenbîhü's-sâlikîn* adlı tek eserinden onun büyük ölçüde Mevlânâ'nın tesirinde kalan bir şahsiyet olduğu anlaşılmaktadır. Bu makalede, 19. Yüzyılda özellikle Sivas ve çevresinde tesirli olan Mehmed Efendi'nin Farsça bir şiiri, yine kendisi tarafından yapılan şerh üzerinden ele alınmıştır. Mehmed Efendi'nin zâhir ulemâya yönelik eleştirilerini kehriba ve saman çöpü örnekleme üzerinden dile getirdiği yedi beyitlik bu şiir, aynı zamanda onun şiirdeki kabiliyetini göstermektedir. Ayrıca bu şiirde Mehmed Efendi, divan edebiyatında rengi ve fiziksel özellikleri gibi sebeplere sıklıkla kullanılan kehriba ve saman çöpü örneği üzerinden mürşid-i kâmil ve sâlik münasebetine dair görüşlerini serdetmiştir. Makalede, Mehmed Efendi'nin bu örnek dolayısıyla izini sürdüğü Mevlânâ'dan etkilenmesi ve kehriba-saman çöpü örneği bağlamında dile getirdiği bazı düşünceleri üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Mûr Ali, Şiir, Şerh, Kehriba, Saman Çöpü, Değerlendirme.

Abstract

Mehmed Efendi, known as Mur Ali Baba, is one of the sheikhs of the Halisiyye branch of the Qadiriyya sect. Mehmed Efendi, who was buried in Sivas, is a sufi who was active in his time with his scientific and mystical efforts. Mehmed Efendi is a master of poetry as well as his command of Persian and his contribution to many people's learning of Persian. It is understood from Mehmet Efendi's only work called *Tenbîhü's-sâlikîn* that he was a personality largely under the influence of Mawlânâ. In the article, a Persian poem of Mehmed Efendi, who was especially influential in Sivas and its environs in the 19th century, is discussed through the commentary made by him. This poem of seven couplets, in which Mehmed Efendi voiced his criticisms of the apparent ulemâ through the example of amber and straw, also shows his talent in poetry. In addition, in this poem, Mehmed Efendi expressed his views

on education and the relationship between the perfect master and the devotee as the central subject, through the example of amber and straw, which are frequently used for reasons such as its color and physical characteristics in divan literature. The article focuses on the influence of Mevlânâ, whom Mehmed Efendi traced because of this example, and some of his thoughts expressed in the context of the amber-straw waste example.

Keywords: Mur Ali, Poetry, Commentary, Amber, Straw, Evaluation.

Giriş

Halk arasında “*Mor Ali Baba*” olarak tanınan Mehmed Efendi, Kâdiriyye tarikatının Hâlisiyye kolu şeyhlerindedir. On dokuzuncu yüzyılda Musul, Kerkük, Bağdat, Diyarbakır, Urfa, özellikle Sivas ve çevresindeki irşad faaliyetleriyle etkili olan Mehmed Efendi, Arapça ve Farsçaya hâkim bir sûfidir. Bu çalışmada Mehmed Efendi’nin Farsça bir şiiri, kendisinin bu şiire yaptığı serh bağlamında değerlendirilmiştir.

1. Mûr Ali Baba’nın Hayatı, Ailesi, Mânevî Seyri ve Eseri

Kaynaklarda “*Mor*”, “*Mûr*”¹ ve “*Nûr Ali Baba*”² gibi farklı isimlerle kendisinden bahsedilen bu zatın ismi “*Mehmed*” dir.³ Babası Ahmed Paşa (ö. ?), dedesi ise Abdullah Paşa (ö. ?) dır.⁴ Mehmed Efendi, 1812 ile 1817 yılları arasında Musul’da dünyaya gelir.⁵ Çocukluğundan itibaren maneviyata ilgi duyan Mehmed Efendi, büluğ çağına geldiğinde seyr ü sülûk sürecine başladı-

¹ Mûr Ali Baba, *Tenbîhü’s-sâlikîn*, (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî Şer’iyye Bölümü, 848), 97b.

² Abdulkadir Gulâmî, *Dîvân-ı Gulâmî*, (İstanbul: Matbaâ-i Âmire, 1291), 1a; Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Ali Yılmaz-Mehmet Akkuş, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006), 4 / 63; İbnü’l-Emîn Mahmûd Kemâl İnâl, *Son Asır Türk Şairleri*, haz. M. Kayahan Özgül, (Ankara: AKM Başkanlığı Yayınları, 2000) 2 / 708; Haluk İpekten, Mustafa İsen, *Basılı Divanlar Kataloğu*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 1997), 45.

³ Sivas Vakıflar Bölge Müdürlüğü Arşivi 604 numaralı defter, 25 Rabûlevvel 1295, 129.

⁴ Vehbi Cem Aşkun, *Sivas Şairleri*, (Sivas: Sivas Kâmil Matbaası 1948), 105.

⁵ İbrahim Olcaytu, *Folklor Defterleri (1907-1945)*, haz. Sadık Perinçek, (Ankara: Kalem Yayınları, 2001), 2 / 65; Yüksel Göztepe, “Mûr (Mor) Ali Baba Hazretleri”, *Bir Gönül Eri: İhrâmıcızâde İsmail Hakkı Toprak Sempozyum Bildirileri*, ed. Âlim Yıldız, (Sivas: Buruciye Yayınları, 2010), 31-32.

ğını kendisi haber verir.⁶ O, on beş yaşları civarında Kâdiri tarikatına intisap eder. Onun bu tarikata intisabıyla ilgili verdiği bilgiden anlaşıldığı kadarıyla Mehmed Efendi, bir gece rüyasında Kâdirî şeyhi Abdurrahmân Hâlis'i rüyasında görmüş ve bu şeyhin daveti üzerine Kerkük'e giderek şeyhe intisap etmiştir. Kerkük yakınlarında bulunan Karabulak köyünde Abdurrahmân Hâlis'e intisap eden Mehmed Efendi, şeyhiyle birlikte Kerkük'e gider. Kerkük'te bulunan Hâlisî hankâhında altı ay şeyhine hizmet ile meşgul olan Mehmed Efendi, şeyhinin bir nazarıyla cezbeye tutulmuş ve kendinden habersiz bir halde Kerkük'ten ayrılarak civarda bulunan mağara, harabe ve mezbelelerde yaşamaya başlar. Mehmed Efendi, divâneliği sebebiyle çevresini rahatsız eden bir konuma düşer ve onun bu hali yedi yıl sürer. Bu sürenin sonunda hankaha gelen Mehmed Efendi, şeyhinin iltifatı ile karşılaşır. Şeyhinin ona verdiği hurma ile meczupluktan kurtulur. Kendisinin verdiği bilgiye göre, cezbe halinde geçirdiği bu yedi yılı bir rüya olarak hatırlayan Mehmed Efendi, bu utanç halinden dolayı bir ay kimseyle konuşamaz.⁷

Mehmed Efendi, Kerkük'teki hankâhta kaldığı sıralarda bir gece şeyhinin babası Ahmed-i Talabân'ı (ö. 1841) rüyasında görür. Onun kendisine bir mushaf vermesi neticesinde okuma yazma bilmediği halde uyandığında Kur'ân-ı Kerim'i okumaya başladığını eserinde nakleder. Abdurrahmân-ı Hâlisî, Mehmed Efendi'ye lutfedilen bu halin ortaya çıkmaması için onu a' ma bir Kur'ân hocasına teslim ederek günlük bir cüz talim ile hatim ettirir.⁸

Mehmed Efendi'nin silsilesi şu şekildedir: Tarikat pîri Seyyid Abdülkâdir Geylanî> Cemâlül'I-Irak Seyyid Abdürrezzâk> eş-Şeyh Osman el-Geylanî> eş-Şeyh Yahya el-Basrî> eş-Şeyh Nüreddin eş-Şâmî> eş-Şeyh Abdurrahman el-Hasenî> eş-Şeyh Burhâneddîn ez-Zencerî> eş-Şeyh Seyyid Muhammed Ma'sum el-Medenî> eş-Şeyh Seyyid Abdürrezzak el-Hamevî> eş-Şeyh Seyyid Ahmed elHindî el-Lahorî> eş-Şeyh Mahmûd ez-Zenkenî Talebânî> eş-Şeyh Ahmed et-Talebânî el-Kerkükî> Tarikat Sahibi Ziyâeddin Abdurrahman et-Talebânî> Mehmed Efendi.⁹

⁶ Mûr Ali Baba, *Tenbîh*, 96a.

⁷ Mûr Ali Baba, *Tenbîh*, 96a-97b.

⁸ Mûr Ali Baba, *Tenbîh*, 100a.

⁹ Sadık Vicdani, *Tarikatler ve Silsileleri*, haz. İrfan Gündüz, (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1995), 138.

Şeyhi, ilme olan iştıyakı ve kabiliyeti dolayısıyla Mehmed Efendi'yi önde gelen talebelerinden başka bir Mehmed Efendi (ö. ?) isimli zata yönlendirir. Bu zatın gözetiminde şer'î ilimleri tahsil eden Mehmed Efendi, aynı süreçte birçok tasavvufî eseri de mütalaa imkânı bulur. İki yıl süren bu eğitim sürecinden sonra Mehmed Efendi, şeyhi tarafından Rejav köyünde bulunan, babası Ahmed-i Talabânî'nin önde gelen talebelerinden Ahmedgâh'ın (ö. ?) hizmetine vermiştir. Burada iki yıl hizmet eden Mehmed Efendi, şeyhinin yönlendirmesiyle Bağdat'a gider ve şeyhi ile orada buluşur. Bağdat'ta beş aylık bir çile sürecini tecrübe eden Mehmed Efendi, üstadının çağırması üzerine Kerkük'e geri döner. Bu süreçlerden sonra Mehmed Efendi'ye şeyhi Abdurrahmân Hâlis, hırka giydirir ve Sivas'ta bir Kâdirî tekkesi inşa edip, burada irşad faaliyetleriyle meşgul olabileceğine inandığını belirterek onu Sivas'a halife olarak gönderir.¹⁰

Kerkük'ten yola çıkan Mehmed Efendi, öncelikle Musul'a gider. Sonrasında Acısu Çölü üzerinden Diyarbakır'a ve nihayet 1260/1844'te Sivas'a ulaşır. Sivas'ta, Kerkük'ten tanıdığı bir kişinin evinde birkaç gün kaldıktan sonra Halvetiyye tarikatının Şemsiyye kolunun dergâhında postnişin olan Şeyh İbrâhim-i Nâibî'nin (ö. 1281/1864) dergâhında bir hücreye yerleşir. O dönemlerde Türkçe bilmeyen Mehmed Efendi, kendisinden sâdır olan meczûbâne haller dolayısıyla bu dergâhtan ayrılmak zorunda kalır. Mehmed Efendi, Ganem Mahallesi'nde bulunan bir mektebe yerleşir ve kısa sürede bu mektep Kâdirî tarikatını sevenler tarafından ilgi odağı haline getirilir.¹¹

Mehmed Efendi, burada kendisine intisap edip Kâdirî usulü üzere seyr ü sülûk sürecine dâhil olmak isteyenlere, şeyhinden daha önce aldığı müsaadeyi teyit ettirmeden böyle bir adım atamayacağını ifade eder. Abdurrahmân Hâlis'e Mehmed Efendi'nin durumu iletilince o, Mehmed Efendi'yi vekili olarak tayin ettiğini belirten bir mektupla ona bu konuda tekraren izin verir. Mehmed Efendi, şeyhine bu konuda kendisini yeterli görmediğini ihtiva eden bir mektup göndermesi üzerine şeyhi ona bir erbain çıkarmasını tavsiye eder. Mehmed Efendi, bu erbainin ardından şeyhinin emri ve müsaadesiyle Salı ve

¹⁰ Mûr Ali Baba, *Tenbîh*, 103a-105a.

¹¹ Ata Terzibaşı, *Kerkük Şairleri*, (Kerkük: Cumhuriyet Basımevi, 1968) 2 / 26; Âlim Yıldız, *Sivash Şairler Antolojisi*, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003), 31.

Cuma günleri Kâdirî âyîn-i şerif-i icra eder. Kimseden yardım almadan irşad hizmetlerini sürdüren Mehmed Efendi, İmaret Mahallesi'ndeki tekkesini 1270/1854'te tamamlamaya muvaffak olur. Tekkesi için bir vakıf tesis eden Mehmed Efendi, vakfa gelir sağlayan bazı akarlar verir. Mûr Ali Baba 25 Rabîülevvel 1295/29 Mart 1878'de dergâhını vakıf hâline getirir ve en büyük oğlu Abdülkâdir Gulâmî'yi müteveli tayin eder. Bu vakfiyede, dergâh meşihatı inkırâza uğradığında Kerkük'teki Abdurrahman Tâlebânî Dergâhı postnişini yetkili kılınmıştır. Mehmed Efendi, müteveli tayin ettiği Abdülkâdir Gulâmî'ye 26 Safer 1298/28 Ocak 1881'de bir vakfiye daha hazırlattırarak dergâhının imkânlarını genişletir. Mehmed Efendi, 1270/1854'te Ömer Ağa isimli bir zatın kızı olan Müntehâ Hanım ile evlenir, 1271'de bu hanımdan Abdülkâdir ismini verdiği ilk oğlu dünyaya gelir. Mehmed Efendi'nin ikinci eşinin adı Dudu Hanım'dır. Bu evliliğinden Seyfeddin, Muhyiddin, Abdurrahman ve Ali Sırrı ismini verdiği dört evlâdı dünyaya gelir. Dudu Hanım, Mûr Ali Baba'dan önce, Muhyiddin isimli çocuğu da küçük yaşlarda vefat eder. Mûr Ali Baba'nın Zâhîde isminde bir hanımı daha vardır.¹²

Mehmed Efendi, dergâh faaliyetlerinin yanı sıra dergâhının yanında tesis ettiği ve Altuncuoğlu Mehmed Efendi ile oğlu Abdülkâdir Efendi'nin muallimlik yaptıkları bir sıbyan mektebinde çocukların ilmî ve irfanî gelişimi için de gayret gösterir.¹³ Mûr Ali Baba, 1301/1884 senesinin Recep ayında vefat eder. Büyük oğlu Abdülkâdir-i Gulâmî kendisinden sonra postnişin olur ve bu vazifeyi 1303/1886 yılında vefat edene kadar sürdürür.¹⁴

¹² İbrahim Aslanoglu, *Sivas Meşhurları*, (Sivas: Sivas Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2006), 1 / 379.

¹³ Talip Mert, "Mûr Ali Baba'ya Dair Arşiv Belgeleri", *Hayat Ağacı Dergisi* 9 / 1, (Sivas 2007), 89; Olcaytu, *Folklor Defterleri-II*, 64.

¹⁴ Hür Mahmut Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 373. Makalede Mehmed Efendi'ye hasredilmiş iki çalışmadan büyük ölçüde istifade edilmiştir. Bunlardan ilki Fatih Çınar'ın *Mûr Ali Baba*, adlı çalışmasıdır. Bu çalışmadan Mehmed Efendi'nin hayatı ile ilgili başlıklarda istifade edilmiştir. Makalede istifade edilen ikinci çalışma Mücahit Kıbrıs tarafından hazırlanan *Mûr Ali Baba ve Tenbîhü's-sâlikîn İsimli Eseri* başlıklı yüksek lisans tezidir. Makalede, Mehmed Efendi'nin Farsça olan şiirinin tercümesi ve şiirin şerhine dâir serdettiği görüşleri konusunda bu tezdin istifade edilmiştir. Fatih Çınar, *Mûr Ali Baba*, (Sivas: Buruciye Yayınları, 2012); Mücahit Kıbrıs, *Mûr Ali Baba ve Tenbîhü's-Sâlikîn İsimli Eseri (Metin ve İnceleme)*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015).

Mehmed Efendi'nin bilinen tek eseri "*Tenbîhü's-sâlikîn*"'dir. O, "...*Türkî lisânıyla bir risâle cem ve tertîb edib ona Tenbîhü's-sâlikîn ismiyle tesmiye ettim. Hemân Allah Teâlâ te'sîrini halk eyleye*" şeklindeki ifadeleriyle eserinin ismini zikreder ve bu eseri Hakk'ın hoşnutluğunu ve tâliplerin gönüllerini kazanmak için kaleme aldığını belirtir. Mehmed Efendi'nin eseri, zâhir ulemâ olarak nitelendirdiği kesime yönelik eleştiriler içermektedir. Müellif, şeyhi Abdurrahmân Hâlis, onun babası, Sivas'a geliş süreci ve Hak yolcusuna nasihatler içeren bir işleyişe çalışmasını şekillendirmiştir. Eserin bilinen tek nüshası Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî Şer'iyye Bölümü, 848'de bulunmaktadır ve Mehmed Efendi'nin ismi burada "*Mîr Ali*" olarak geçmektedir. Eser, 178x113,122x67 mm. ebatlarındadır ve bordoya çalan kırmızı mukavva bir cildi vardır. Cilt yekpâre ve sağlam vaziyette olup mücellid tamamen *Tenbîhü's-sâlikîn*'e aittir, içinde başka bir eser bulunmamaktadır. Eser 143 varaktan oluşmaktadır. İlk varığın ilk sayfasında temellük kaydı yer almaktadır. Bütün varaklar altın sarısı parlak bir çizgi ile çerçevelenmiştir. Her varak 15 satırdan oluşmakta, sadece üç yerde varaklardaki satır sayılarında değişiklik görülmektedir. Eser, harekesiz ve okunaklı bir nesih yazı ile kaleme alınmıştır. Eserin istinsah tarihi 1279/1863'tür.¹⁵

2. Mûr Ali Baba'nın Şiiri ve Yaptığı Şerh

Farsçada uzman biri olan Mehmed Efendi, şiir konusunda da yetkindir. Onun Türk edebiyatının yakın tarihindeki önemli isimlerden biri olan Ziya Paşa ile olan yakınlığı ve şiirlerinin yer aldığı mektuplarla değişik zamanlarda irtibat kurması şiirdeki maharetini gözler önüne seren verilerdendir.¹⁶ Mehmed Efendi'nin eserinde yer verdiği kaynaklardan hareketle onun Feridüddin Attâr (ö. 618/1221) ve Abdurrahman-ı Câmî'den (ö. 898/1492) büyük ölçüde etkilendiği söylenebilir.¹⁷ Onun şiirdeki kabiliyetini gösteren en önemli veri ise çalışmaya konu olan, eserinde kaleme aldığı ve şerhini de kendisinin yaptığı Farsça şiiridir. Bu şiirinde Mevlânâ'nın tesiri açıkça görülen Mehmed Efendi, mürşid-i kâmil, seyr ü sülûk, zâhir ve bâtın ilimler gibi konuları işle-

¹⁵ Çınar, *Mûr Ali Baba*, 89-91; Kıbrıs, *Mûr Ali Baba ve Tenbîhü's-Sâlikîn İsimli Eseri*, 55-59.

¹⁶ Çınar, *Mûr Ali Baba*, 26-35.

¹⁷ Mûr Ali Baba, *Tenbîh*, 95a.

miştir. Onun yedi beyitten oluşan şiiri ve içeriğine dair yorumları şu şekildedir:

2.1. Birinci Beyt ve Şerhi

گر نباشد کهربا خاصه اندر جوهرش کی رباید کاه رادر جر خود اندر برش

“Eğer kehrübânın derûnunda câzibe kuvveti olmasa samanı nasıl cerr ve celb edebilir?”

Mehmed Efendi, bu beyitte şekle önem veren rusûm ulemâsını, bâtın alanını eksik bırakmaları gerekçesiyle eleştirir. O, kalpleri ulûm-i zâhire ile bedenleri süslü elbiselerle tezyin edilmiş olsa da âlimlerin mürşid-i kâmiller olmadan iç âlemlerinde kehriba gibi değerli şekliyle bulunan safâ ve cilalarını dışarıya çıkaramayacaklarını ifade eder. Mehmed Efendi burada, kehriba benzetmesinden hareketle insanda bulunan cevheri/özü açığa çıkarmak için manevî seyrin gerekli olduğunu vurgular. Beytin şerhinde, insan ruhunu aslî vatanına yönlendirecek, hâl ve makamları geçirerek onu velîlik derecesine yükseltecek şeyin mürşid-i kâmilin himmeti olduğunu söyleyerek bu fikrini daha net bir şekilde ortaya koyar. Ona göre, zâhir ilimlerde mâhir olanlar, mürşid-i kâmile teslim olmayıp onlara samimiyetle sevgi beslemezlerse şer'î ilimlerdeki ilâhî sırları ve eşyadaki esrâr-ı meknûneyi idrak edemezler. Mehmed Efendi, bu sırlara vâkif olabilmek için mürşid-i kâmile teslim olmanın yanı sıra sürekli zikir üzere olmak, şeyhin himmetine layık olmak, onun ruhâniyetinden istimdâd etmek, duasını almak ve bu nimetleri kaybetmekten korkmak gibi hususları da zikreder. Ona göre rusûm ehli, esrâr-ı azîme-i rubûbiyyet ve esrâr-ı fehîme-i ulûhiyyete ulaşamayan kimselerin şer'at ilimlerinin de sırlarına vâkif olamaz, müşâhede ve mükâşefeden mahrum kalır. Mehmed Efendi'nin yaptığı yoruma göre, zâhir ilim ehli eşyanın hakîkatine ve Hakk'ın tecellilerine yönelik bir istek duysa, bu durumda zâhir ilmiyle bir şey yapamayacağı için bu konuda başarısız olur. Çünkü manevî sahanın genel manada tesir edici adımı akıl ve bilimsel çalışmalar sonucunda elde edilen ilim değil, zikir, riyâzet, mürşid-i kâmile teslimiyetle elde edilecek olan mükâşefe ve müşâhede halleridir.¹⁸

¹⁸ Mûr Ali Baba, *Tenbîh*, 72a.

Bu beytin şerhinde Mehmed Efendi, ulemânın dinin emir ve yasaklarını halka anlatıp bu yolla geçim sağlamalarını, bu şekilde dünya sevgisine düşüp tevbeden gâfil kalmalarını ve riya illetine müptela olup saman gibi küçücük ilâhî bir sırta vâkıf olmama tehlikesine karşı onları uyarır. O, altın ve gümüş gibi kıymetli madenlerin toprak içerisindeki hallerinden kurtulup değerleri ne ise o değere ancak bir usta marifetiyle kavuşmaları gibi ulemânın da bir mürşid-i kâmil elinde dünya dertlerinden kurtulup hakikat yolcusu olmalarını zorunlu gördüğünü beyan eder. O, âlimleri fesahat ve belagat ilimlerinde mâhir olmalarına karşın, Hakk'ın rızasına uygun bir şekilde bu birikimi kullanmayıp insanlar arasında şöhret elde etmek için bu ilimleri tahsil ettikleri gerekçesiyle de eleştirir.¹⁹

Mehmed Efendi'nin beyitte zikrettiği kehriba insanların değer verdiği ve işlenebilir bir malzemedir. Mehmed Efendi'ye göre ulemâ, kehriba cevherine sahip ancak henüz işlenmemiş kimselerdir. Mehmed Efendi, bu benzetmesiyle ne zaman Hak onları esma sıfatıyla süslerse o zaman onlar müşâhede ve mükâşefeye ulaşır ve ârif-i billâh olurlar, kanaatini paylaşır. Onun bu ifadeleri, Hakk'ı arayan kimsenin zâhir ve bâtın dengesini gözetmeye çalışması gerektiği yönündeki kabulüne de bir işarettir. Mehmed Efendi burada, her insanın doğuştan vâsıl-ı illallah olabilecek bir potansiyele sahip olduğu fikrine gönderme yapar ve kişinin kendini gerçekleştirebilmesi için bir mürşid-i kâmile bende olması gerektiği şeklindeki anlayışını dile getirir. O, öze dönmek ve özde var olmak için Hz. Peygamber'in ashaba mürşid-i kâmil olup onları Hakk'ın boyası ile boyama başarısı örneğinde bir gayretin sâlik için kaçınılmaz olduğunu vurgular.

2.2. İkinci Beyt ve Şerhi

علمی را اگر نباشد نور حق در ذات او ره بمقصد کی برد با علم در بر جوش او

“Bir âlimde Hakk'ın nûru bulunmasa derya misâli coşan ilmiyle maksûda nasıl vâsıl olur?”

Mehmed Efendi'ye göre Hakk'ın nuruna mazhar olan kimse, aşk-ı ilâhîde müstağrak olmak şerefine nâil olur. O, beytin şerhinde Şems-i Tebrîzî (ö. 645/1247 [?]) ile Mevlânâ arasındaki ilişkiyi örnek vererek Hakk'ın nurunun

¹⁹ Mûr Ali Baba, *Tenbîh*, 72a-74b.

yani tevhid ilminin nurunun Mevlânâ'nın kalbine ilka edilişine işaret eder ve aşk ateşi ile Mevlânâ'nın buluşması gibi ulemânın aşk deryası ile buluşması gerektiğini vurgular.²⁰ Halk içerisinde takva sahibi gibi görünüp haşyet hissiyatından uzak, şeklî bir müslümanlığı benimsemeleri dolayısıyla ulemâyâ dikkatli olmalarını telkin eden Mehmed Efendi,²¹ onların ilimlerinin kıyafetlerine ve vücutlarına tesir eden bir ilim olması ve gönüllerine tesirden uzak bir adım olması dolayısıyla onları bu alandaki eksikliklerini fark etmeye davet eder. Zâhirde kalıp gönle sirayet etmeyen ilmin haset, riya, benlik ve ibadetten uzaklaşma gibi tehlikeleri olduğunu söyleyen Mehmed Efendi,²² ilmi değil ilimle tezyin olduğu halde Hz. Peygamber'in yolunu temsil edemeyen zâhir ulemâyı eleştirdiğini sözlerine ekler. Bu konuda Mevlânâ'nın; *"İlmi bedene verirse bir yılan olur, ilmi kalbe verirse bir dost olur"* sözünü nakleden Mûr Ali Baba, Mevlânâ'nın da ilmi küçümsemediğini, onun ilmi kalp yerine bedene yönlendiren ulemâyâ uyarıda bulunduğunu söyler.²³

Mûr Ali Baba, herkesin marifet nuruna ulaşamayacağına işaret ettiğini söylediği beyitte aynı zamanda gayretin önemine de vurgu yapar. O, kısaca ezelde takdir edilen şeylerin kulların başına geleceğini ancak takdire uygun olarak hareket edenlerin bu taksimatta kendilerine lütfedilen nimete ulaşabileceklerini şu şekilde dile getirir: *"Netice-i kelâm hiç kimse takdirinde olmayan nimeti gerçekten talep etmez. Ve bazı dahi takdirinde marifetullâh olmayan kimse tahsîl-i marifetullâh niyetiyle dergâh-ı meşâyih'e mülâzemet ve biraz say ve hizmet ederler ise de yine onlarda ya kalben ya zâhiren bir kusûr zuhûru sebebiyle ol say gerçek talep olmayıp ya riyâ veya hevâ-i nefis yâhûd bunlar gibi bir şey olur. Nihâyet, ol talep kemâle ermeyip zevâl bulur ve ebter olup nâkıs kalır. Ve bu makâmı güzelce temmül eyleyin."*²⁴

Mehmed Efendi, gayretle Hakk'a vuslatı arzulayan kimsenin bir mürşid-i kâmile teslim olmadan insan-ı kâmil sırrına mazhar olamayacağını bu beytin şerhinde bir kez daha tekrar eder. Ona göre nebîler ve velîler, fâil-i hakîkî olan Hakk'ın *"Hâdî"*, şeytan ve aveneleri ise *"Mudill"* isimlerinin zuhûruna vesîle-

²⁰ Mûr Ali Baba, *Tenbîh*, 75b.

²¹ Mûr Ali Baba, *Tenbîh*, 76a.

²² Mûr Ali Baba, *Tenbîh*, 76b.

²³ Mûr Ali Baba, *Tenbîh*, 77b.

²⁴ Mûr Ali Baba, *Tenbîh*, 78a-78b.

dirler. Dolayısıyla kişinin vâsıl-ı ilm-i hakikat olması bir mürşid-i kâmilin irşâdına muvâfık olmakla mümkündür.²⁵ Burada Mehmed Efendi, bâtinî ilim ile zâhirî ilim arasında mukayese de yapar. O, bâtinî ilmin tahsili için rehberi zorunlu görmesini, zâhirî ilim için de bir yol gösterici olmasının zorunluluğundan hareketle dile getirir.²⁶

Görüldüğü gibi bu beyitte Mehmed Efendi ulemâyı, ilimleri ne kadar çok olursa olsun benlik iddiasından vazgeçemedikleri ve Hakk'ın tecellisinin nurlarına gönüllerini açık hale getirmedikleri sürece gerçek bilgiye ulaşmada nâkıs kalacaklarını hatırlatarak tenkit eder. Ona göre gerçek bilgi, Hakk'ın kuluna lütfettiği ve kulun nefsinin dizginleyerek ilâhî tecellilere açık bir hale getirdiği kalple mümkündür. Sûfilerin genel kabulünü yansıtan bu görüşünden hareketle Mehmed Efendi, kişinin dışını süsleyen ve sınırlı olan zâhir ilmin derya misâli olsa âlimde manevî bir neşveye bürünmeyeceğini belirtir. O, kalbin hakikî bilgiyi elde etmedeki fonksiyonuna işaret ederken, Şems-i Sivâsî'nin dile getirdiği "*Sür çıkar ağıyârı dilden tâ tecelli ede Hakk/ Padişah konmaz saraya hane mamur olmadan*"²⁷ beytiyle paralel bir görüş serdedir. Dikkat edilirse Mehmed Efendi, bu beyitte Hakk'ın nurundan bahsetmiştir. O, bu ifadeyle Nûr suresinin otuz beşinci âyetinde²⁸ ifade edilen ve sûfilerin bu âyetten hareketle Hakk'ın her şeyde tecellisinin olduğunu kabul ettikleri fikri benimsediğine işaret eder. Bu düşünceye göre sâlik, Hakk'ın nuruna ne kadar yaklaşırsa o kadar Hakk'ın nüfuzu kişi üzerinde etkili olur. Yakınlığı nispetinde sâlike Hakk'ın sırları açılır ve gerçek bilginin izindeki sâlik hakikî bilgiye bir adım daha yaklaşır.²⁹ Mehmed Efendi, bu beyitte haşyet haline bürünmüş kimseleri muhakkik âlim olarak kabul ettiğini deklare eder. Çünkü Kur'ân'da, hakikî âlimler "*Allah'a karşı ancak; kulları içinden âlim olanlar derin*

²⁵ Mûr Ali Baba, *Tenbîh*, 80b.

²⁶ Mûr Ali Baba, *Tenbîh*, 81b.

²⁷ M. Fatih Güneren, *Sivasî Şiirleri*, (İstanbul: Seçil Ofset, ts.) 34.

²⁸ "*Allah, göklerin ve yerin nurudur. O'nun nurunun temsili şudur: Duvarda bir hücre; içinde bir kandil, kandil de bir cam fânûs içinde. Fânûs sanki inci gibi parlayan bir yıldız. Mübarek bir ağaçtan, ne doğuya, ne de batıya ait olan zeytin ağacından tutuşturulur. Bu ağacın yağı, ateş dokunmasa bile neredeyse aydınlatacak (kadar berrak)tır. Nur üstüne nur. Allah, dilediği kimseyi nuruna iletir. Allah, insanlar için misaller verir. Allah, her şeyi hakkıyla bilendir.*" en-Nur 24/35.

²⁹ İmam Gazali, *Mişkâtü'l-envâr (Nur Metafizigi)*, trc. A. Cüneyd Köksal, (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2016), 39-40.

saygı duyarlar. Şüphesiz Allah mutlak güç sahibidir, çok bağışlayandır”³⁰ şeklinde tasvîr edilir. Mehmed Efendi, ilmin de nur olduğunu bu yönüyle ilmin değerli olduğunu ancak Hakk’a kurbîyetin haşyet haline bürünmekle gerçekleşebileceğini söyler. Onun burada vurgulamak istediği bir husus da önceki beyitte dile getirdiği gibi, zâhir ilimle bazı manevî dereceler elde edilse de bir mürşid-i kâmil olmadan vuslata ulaşmanın mümkün olmadığı şeklindeki kanaatidir.

Mevlânâ'nın *Mesnevîsinin* girişinde kişiyi Hakk’a vâsıl kılacak mürşid-i kâmile işaretlerle asıl yurdundan ayrılan neyin maharetli ellere sahip bir usta tarafından işlem gördükten sonra aşka çağrı yapmasını vurgulaması gibi³¹ Mehmed Efendi de ilimle tezyîn olan kişiyi bu nur ile aşk deryasına dalıp vuslat gayreti ile donanması gerektiğini ve bu konuda bir yol göstericinin rehberliğine başvurmasının zorunlu olduğunu tekraren hatırlatır.

Mûr Ali Baba, son mısraın şerhinde hakikat yolcusu olması ezelde takdir edilen kimselerin ancak vâsıl-ı ilallâh olabilecekleri ve bu nimete o kimselere ulaştıracak sebeplere nâil olabilecekleri konusunu da gündeme taşır. Buna göre, kişi dünyada rûsum ehli olarak bulunsa, kendisinde bulunan ve onu Hakk’a vâsıl kılacak potansiyeli fark edip mürşid-i kâmile teslim olup seyr ü sülûk yoluna revan olsa dahî ezelde onun hakkında hakîkate ulaşma takdiri yapılmamışsa bu noktaya varamaz. Fâil-i hakîki olan Hak, ezelde bir kimse hakkında hakîkate ulaşmasını takdir etmemişse o kişi dergâha gitse, mürşid-i kâmile hizmet etse ve niyet olarak marifetullahı tahsil etmek istese dahî bu konuda ezelde takdir edilen durum gereği kalbinde veya zâhirinde olan kusur(lar) sebebiyle manevî yolculuğunu başarıya ulaştıramaz.³² Bu mısraın şerhinde Mehmed Efendi'nin verdiği bilgiye göre, dünyada kişiye zâhir ilim olsun bâtinî hakikatler olsun ezelde lütfedilen istidâda göre gerçekleşmektedir. Yani ezeldeki takdire uygun olarak sebepler ortaya çıkmakta, eğer kişiye rûsum ehli olması takdir edilmişse kişi o yolun gereklerine nâil olup ilim tahsil etmekte, ezelde Hakk'ın takdiri ile kendisine bâtinî sırlar takdir edilmişse bu kişi de manevî seyre giden sebeplere kavuşup seyrini tamamlamaktadır. Burada Mehmed Efendi'nin küllî irâde sahibi Hakk'ın takdiri, cüz'î irâde sa-

³⁰ el-Fâtr 35/28.

³¹ Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, şerh. Abidin Paşa, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 1 / 17.

³² Mûr Ali Baba, *Tenbîh*, 78a-82a.

hibi bireyin kesbi bağlamında hidayet nuruna dikkat çektiği ve zâhir-bâtın hakikatleri idrâk etmedeki seyrin Hakk'a ve kula bakan taraflarına dikkat çektiği görülmektedir.³³

2.3. Üçüncü Beyt ve Şerhi

گر نباشد انس را نور هدا در سر او ره بمنزل گم کند روز جزا در جستجو

“Bir insanda hidâyet nûru yoksa hesap gününde menziline giden yolunu arayıp bulamaz.”

Mûr Ali Baba, burada zikrettiği hidayet nurunun önceki beyitte zikredilen ve ezelde kişiye tahsis edilen hisse olduğunu söyledikten sonra,³⁴ bu beyti önceki beyti tekit için zikrettiğini söyler.³⁵ O, bu beyitte hidayet nuruna dikkat çekerek bu nurdan mahrum kalan kimsenin hesap gününde gerçek kurtuluşu simgeleyen Hakk'ı temaşa nimetinden mahrum kalacağına dair bir yorumda bulunur.³⁶ O, Hakk'ın dilediği kimseyi hidayete erdireceği yönündeki vaa-dinden³⁷ hareketle hidayetin vehbî bir nimet olduğunu ancak bu nimete ulaşabilmek için sâlikin gayret kuşağını kuşanması gerektiğini dile getirir. O, hidayetin vehbî bir nimet olduğu yönündeki kanaatini bir sonraki beyitte daha açık bir şekilde ifade eder. Önceki iki beyitle birlikte değerlendirildiğinde görülür ki Mehmed Efendi'ye göre hidayet nuru, sırf ilim tahsili ile elde edilebilecek bir husus değildir. Ona göre, ancak ihlâsla bir mürşid-i kâmile tâbi olan kimse gerçek manada hidayet nuruna ulaşabilir.

2.4. Dördüncü Beyt ve Şerhi

گر نه بخشد ز افتابش ماه را انور صفا کی منور گردد از لطف اله با عطا

“Allah, ilâhî lütfuyla güneşten aya parlak bir nûr bahşetmese ay nasıl münevver olabilirdi?”

³³ Mûr Ali Baba, *Tenbîh*, 78b-80a.

³⁴ Mûr Ali Baba, *Tenbîh*, 82b.

³⁵ Mûr Ali Baba, *Tenbîh*, 83a.

³⁶ Mûr Ali Baba, *Tenbîh*, 85a.

³⁷ Örnek olarak şu âyeti zikredebiliriz: *“Sen, sevdiğini doğru yola erdirmeyizsin, ama Allah, dilediğini doğru yola erdirtir. Doğru yola girecekleri en iyi O bilir.”* el-Kasas 28/56.

Mehmed Efendi, bu beytin şerhinde Hakk'ın cömert olduğunu ancak bu cömertliğini çeşitli vâsıtalarla kuluna lütfettiği belirttiikten sonra, kişinin Hakk'ın sırlarına mazhar olabilmesi için bir mürşid-i kâmilin önünde diz çökmesinin kişiye Hakk'ın lütfedeceği vuslat nimeti için bir vesîle olduğunu söyler. Bunu güneş ve ay metaforu ile izah eden Hazret, ayın yaratılış itibariyle ışığı kabul etme ve yansıtma özelliğinin olduğunu ancak ışığı ana kaynak olan güneşten almak suretiyle bu kabiliyetini izhar edebildiğini söyler. O, ayın güneşin karşısındaki duruşuna dikkat çeker. Güneş ile ay arasına herhangi bir engel girse ayın zıyasız kalacağını söyleyerek kişinin üstadı ile arasına nefis, şeytan ve dünya gibi engeller koymaması gerektiğini söyler.³⁸

2.5. Beşinci Beyt ve Şerhi

هم كذلك تا نباشد عالمی را رهنا كي نماید با علومش راه بر اهل جفا

“Nasıl ki ay güneşten ışık almadan aydınlanamazsa bir âlim de bir mürşid olmaksızın feyz alamaz.”

Mehmed Efendi bu beyitte, ilmin nuru ile aydınlanan ulemânın ay gibi güneşten ışık almaya muhtaç olduğunu, bunu bir mürşid-i kâmile teslim olmak suretiyle gerçekleştirebileceğini ve bu şekilde gaflet tuzağından kurtularak Hakk'a vâsıl olabileceklerini dile getirir. O, başkalarına vaaz ü nasihat edip kişinin kendisini ihmâl ederek haşyet halinden mahrum bırakmasının anlaşılabilir bir adım olmadığını belirtir ve şeyhin duası, himmeti ve rûhânî istimdadı olmadan nefislerin mülheme ve mutmainne makamlarına yükselemeyeceğini söyler.³⁹ Ona göre, ulemânın çoğu nefis-i emmâre derecesini geçemez. Ulemânın bu aşamayı geçip levvâme makamına yükselebilen az bir kısmı ise bu dereceyi nefis makamlarının nihayeti sanarak büyük bir yanılğı içerisine düşer.⁴⁰ Mehmed Efendi, bu ve önceki beytin genel manasını yansıtması bakımından evliyâullâhın ortak kanaati olduğunu söylediği şu ifadeyi paylaşır: *“Hâsılı cemî-i evliyâullâhu kirâm aleyhimü'r-rahmetü ve'r-ridoân, tettebbü edip şöyle bilmişler ki, kaderinde velâyet bulunan kimseler âlem-i dünyâda şerâit-i vusûl ve erkân-ı usûle ve âdâb-ı şerîfeye kalben ve zâhiren kemâ yenbeğât mülâzemet*

³⁸ Mûr Ali Baba, *Tenbîh*, 85b.

³⁹ Mûr Ali Baba, *Tenbîh*, 86b.

⁴⁰ Mûr Ali Baba, *Tenbîh*, 87a.

edip bir mürşid-i kâmilin izince gitmedikçe mazhar-ı velâyet olmuyorlar. Ve hâlât ve mâkâmâtta bir şey bulamıyorlar. Belki mürşide teslim olmak ma'rifet-i Mevlâ'nun mevkûf-i aleyhi olmakla kim ki ârif olacak ise evvelâ mürşide bey'at eder. Ve ancak onun irşâdı ile sivâ-yı ma'rifetullâha gider. Ve güzelce teemmül olursa ulûm-i zâhire ve kezâlik hırfet ve sanâyıdan ve hünerlerden her birisi husûlünde ve malûm olmasında hikmet-i ilâhîyle üstadının ve ehlinin talîmine muhtâc bulunmuştur.”⁴¹

Mehmed Efendi'nin bu beytin şerhinde ulemâda gözlemediği bazı hususlar dolayısıyla onları tasavvuf yoluna davet ettiği görülür. O, ulemânın başkalarına güzel ahlâk ilkelerini telkin edip kendilerinin bu ilkelerle yaşamamaları, kibir, buğz ve hased gibi kötü ahlakî adımlarla hareket etmeleri,⁴² tevekkül, tefviz, teslim, sabır ve rıza gibi manevî donanımlardan mahrum olmaları, bu tür adımların kazançsız bir serüveni ifade etmesi ve gizli şirke kişiye düşürmesi gibi hususları düşünüp tasavvuf yoluna yönelmeleri gerektiğini söyler. Mehmed Efendi, kişinin nefsi emmâre ve levvâme derecelerinin özellikleri sebebiyle bu hataların farkında olsa dahi yanlış adımlarını terk edemeyeceğini, özellikle, yapısı ateş olan emmâre derecesinde öfke ve aceleci bir tarzla davranışlarını şekillendirip perişan bir noktaya sürükleneceğini belirtir. O, emmâreye nispetle levvâme derecesinde olan kişinin hatalarının affı için Hakk'tan bağışlanma dileme gayretinde olacağını ancak kararsız ve istikrarsız yapısı gereği levvâme derecesinde olanların da ayaklarını kaymaktan kurtaramayacaklarını söyler.⁴³ Mehmed Efendi nefsi, emmâre ve levvâmeden kurtarıp mülheme ve mutmainne derecesine yükseltebilenlerin kurtuluşa erebileceklerini bunun da bir mürşid-i kâmilin yolundan gitmekle mümkün olacağını savunur. Bu şekilde evsâf-ı hamîde ve efâl-i haseneye kavuşan kişi ise sabır, sıdk, ihlas, mücahede, riyazet, tevekkül, teslim, tefviz, rahm, mürüvvet, şefkat, sehavet, keşf, varidat, keramet, kabz, bast, üns, heybet, celal, cemal, kesrette vahdet ve vahdette kesret gibi birçok güzelliğin içerisinde kendisini bulur.⁴⁴

Mehmed Efendi'nin kâmil mürşidlere tâbi olmaya vurgu yaptığı bu beyitte ulemâyı, ahlakî dönüşümdeki zafiyetleri dolayısıyla tenkit ettiği görül-

⁴¹ Mûr Ali Baba, *Tenbîh*, 87b-88a

⁴² Mûr Ali Baba, *Tenbîh*, 88b.

⁴³ Mûr Ali Baba, *Tenbîh*, 89a-89b.

⁴⁴ Mûr Ali Baba, *Tenbîh*, 90b.

mektedir. Onun, mürşidin kurbiyyete vesîle olduğunu izah edebilmek için hiçbir ilmin rehbersiz öğrenilemeyeceği, manevî seyrin rehberi olan mürşid-i kâmiller olmadan da seyr ü sülûk sürecinin gerçekleşmesinin mümkün olmayacağı hususunu dile getirdiği görülür. Hazret, öfke, şehvet, riya ve diğer kötü hasletlerle rehberlik yapılamayacağını vurgular. Zâhir ilmi elde etmesine rağmen bu kötü hasletlerin kaskacında kıvranan ulemânın başkalarına değil kendilerine de yön verememeleri dolayısıyla perişan bir halde olduklarını söyler. Mehmed Efendi'nin bu beyitte ışığını güneşten alan ayın güneş ile arasına başka cisimlerinin girerek güneşin ışığından mahrum kalıp karanlıklara bürünmesi gibi ulemânın da feyzin kaynağı olan Hakk'ın nurunu yansıtan mürşid-i kâmillerden mahrum kalmamalarına dair vurguları da dikkat çekicidir.

2.6. Altıncı Beyt ve Şerhi

این وجود اولیا و خاکی و چون کهربا در دیار گاه کون این مکن را هم زجا

“Evliyâullâhın toprak olan vücutları kehriba gibidir. Bu kevn ü fesâd âlemini dediği yere götürür.”

Mûr Ali Baba, bu beytin şerhinde öncelikle Allah dostlarının ilâhî lütufla bazı tasarruflara sahip olduklarını dile getirir. O, evliyâullâhın kendilerinden bir güçle değil Hakk'ın onları vekil tayin etmeleri neticesinde böyle bir tasarrufa sahip olduklarını belirtir. Şiirinde âlemi samana benzetmesini ise âlemlerin manevî nimetlere göre saman oluşu ile izah eder. Bu benzetme ile evliyâullâhın kehriba gibi yaratılış ve gayretleri ile değerli olan makamlarına dikkat çekmek istediğini, yine onların manevî âlemlere nispetle değersiz olan bu âlemdeki tasarruflarını izaha çalıştığını söyler.⁴⁵ Onun, Allah dostlarını toprağa benzetmesini onların da topraktan yaratılmış olmaları, gıda ile beslenip bedenlerinin gelişmesini sağlamaları ve vefatlarının ardından bedenlerinin tekrar toprağa emanet edilmeleri gibi hususlara işaret etmesi için zikrettiğini belirtir. O, evliyanın toprağa benzetmenin farklı boyutlarının da olduğunu nakleder ve evliyanın en büyük alamet-i fârikası olan tevazuuna işaretle bu benzetmeyi yaptığını sözlerine ekler. Mehmed Efendi, toprağa benzettiği Allah dostlarının bu benzetme ile sükûneti tercih eden, kendilerini haksızlık

⁴⁵ Mûr Ali Baba, *Tenbîh*, 91a.

yapan olsa da gönül incitmemeyi yeğleyen, kötü ve incitici cevap vermeyen yönlerine işaret ettiği bilgisini de nakleder.⁴⁶ İnsanlara gösterdikleri alçak gönüllü tavırlar nedeniyle onları görenler tarafından hakîr ve zelil kabul edildiklerini söylediği Allah dostlarının insanlara kibirlenmemek için genellikle giyim kuşamlarında aşırıya kaçmamalarının ve hiçbir kınayıcının kınamasından korkmamalarının Allah dostlarını böyle bir âkibetle karşı karşıya bıraktığını ifade eder. Hakk'ın dostluğunu elde eden böyle kimselerin insanların alayları ve hakaretleri dolayısıyla incinmeyeceklerini, kimseye beddua etmeyeceklerini, kendilerini anlamayan insanları rahatsız etmemek için hayatlarının büyük kısmını harabe ve mağaralarda geçirmeyi göze aldıklarını zikrederek evliyâullâhın bazı özelliklerini sıralar.⁴⁷

Mehmed Efendi, nefislerini ıslah eden Hak dostlarının tabiatlarının ateş olmaktan kurtulup kararsızlık halinden de sıyrılarak ahlâk-ı hamîde, efâl-i şer'iyye ve hâlât-ı cezîle ile oturaklı bir hale geldiğinden bahseder. Mehmed Efendi, Allah dostlarını bundan dolayı kehribaya benzettiğini, tasarruf sahibi oldukları için gönüllerini mâsivâdan ayırmayı başarabildiklerini ve aslında kendileri için saman mesabesinde değersiz olan bu âlemle irtibatlarını Hakk'a vâsıl olmak isteyenleri irşad etmek suretiyle sürdürdüklerini söyler.⁴⁸ Burada, mürşid-i kâmile teslim olmayıp ondan himmet almayan âlimin saman gibi değersiz bir halde kalacağını zikreden Mehmed Efendi, mürşid-i kâmilin de Hakk'a teslimiyetinin tam, nefse muhalefeti eşsiz ve Hakk'ı zikri daimi olmalı diyerek bu özelliklerden mahrum olan kişinin tasarruftan mahrum kalacağı bilgisini nakleder. Müellif, bu yönüyle mürşid-i kâmilleri gerçek kehribaya, ulemâyı ise sahip oldukları potansiyeli kullanamadıkları için mecâzî kehribaya benzetir.⁴⁹ Bu noktada mürşid-i kâmilleri ile ulemâ arasında bir kıyaslama yapan Mehmed Efendi, mürşid-i kâmilleri samanı çekme gücüne sahip hakîkî kehriba, ulemâyı ise gönüllerini ihya edemedikleri için samanı çekmede yetersiz kalan mecâzî kehriba gibi görür. Bu tespitlerinin ardından Allah dostları ile ulemâ arasında bir konuda anlaşmazlık söz konusu olduğunda evliyâullâhın dediğinin tercih edilmesi gerektiğini belirten Mehmed Efendi, as-

⁴⁶ Mûr Ali Baba, *Tenbîh*, 91b.

⁴⁷ Mûr Ali Baba, *Tenbîh*, 92a.

⁴⁸ Mûr Ali Baba, *Tenbîh*, 93a.

⁴⁹ Mûr Ali Baba, *Tenbîh*, 93b.

İnada her iki tarafın da ümmetin ulemâsı olduğunu, ahkâm-ı şer'iyeyi tebliğ konusunda aralarında bir fark olmadığını yalnız velâyet, füyûzât, fütühât, haller, makamlar, fenâ, baka ve olağanüstü olaylarda Allah dostlarının üstün olmaları dolayısıyla bu fikre sahip olduğunu beyan eder.⁵⁰

Görüldüğü gibi bu beyitte Mehmed Efendi, başta tevazu olmak üzere güzel ahlâkı temsil eden toprak benzetmesiyle mürşid-i kâmillerin önemini dile getirmiştir. Mahviyyet, zikir ve istiğfar ile toprak misâli bir kıymete kavuşan Allah dostlarının gönüllerinin ihya edici yönlerini aktarmıştır.

2.7. Yedinci Beyt ve Şerhi

گر نباشد عالیا را رهبری در نزد شاه کی رسیدی با عطا بی ریا ان اله

“Ey Âli! Mürşidin ve rehberin olmasa Allah'ın sayısız nimetlerine nasıl vâsil olurdun?”

Mehmed Efendi, mahlasını kullandığı bu beyitte, eserinde kendisine Hakk'ın lütfettiği bütün güzelliklerin, şeyhi Abdurrahmân-ı Hâlisî vesilesiyle geldiğini ifade eder. O, şeyhini kendisine verdiği “Mûr/Karınca” lakabını da beytin şerhinde gündeme getirir. Böylece âcizliğine vurgu yaparak şeyhi ve manevî seyri olmasa bu tür manevî nimetlere mazhar olamayacağını nakleder.⁵¹ Kendisine Hakk'ın lütfettiği nimetleri, müslüman olarak yaratılması, dinî hassasiyeti yüksek bir yol olan Kâdirî yoluna yönelmesi, cezbeye tutulup kendinden geçmesi, irşad vazifesiyle görevlendirilmesi ve nefsinin tasallutlarından kurtulması gibi başlıklarla sıralayan Mehmed Efendi, bu nimetlere Hakk'ın takdiri ve şeyhinin vesilesi ile ulaştığını, tevazu elbisesine bürünerek söyler. Mehmed Efendi, edebe riâyet edilerek ve tevazu şuuruyla mürşid-i kâmillerden istifade edilebileceğini “Her şeyin sahibi Allah, sebebi mürşid-i kâmilidir” sözündeki sır ile anlaşılacağını söyler.⁵²

Sonuç

Mûr Ali Baba'nın zâhir ilmi ancak mürşid-i kâmile teslimiyet ve onun rehberliğinde manevî âlemleri seyr etmenin dünyevî ve uhrevî anlamda de-

⁵⁰ Mûr Ali Baba, *Tenbîh*, 94a.

⁵¹ Mûr Ali Baba, *Tenbîh*, 95a.

⁵² Mûr Ali Baba, *Tenbîh*, 96a.

gerli kılacağını ana fikir olarak benimsediği bu şiirinde “*Kehriba-Saman Çöpü*” örneği üzerinden düşüncelerini dile getirdiği görülmektedir. “*Kehriba*”, Türk lehçelerinde rengi ve malzemesinin özelliği dolayısıyla sıklıkla kullanılan bir kelimedir.⁵³ Kelime “*Keh/Saman*” ve “*Ruba/Çeken*” kelimelerinin bir araya getirilmesiyle “*Saman Çeken*” anlamında kullanılmıştır.⁵⁴ Kehriba, divan edebiyatında şâirlerin şiirlerini kurgularken sosyal hayatta karşılığı olan realiteye dayanma hassasiyetleri, kültüre dayanma gayretleri, estetik bir unsur olarak şiirde kullandıkları nesnelere gerçeklikten koparmama adımı, tabiatı ve kültürü deforme etmeme düşüncesi nedeniyle tespih benzetmeleri bağlamında dile getirdikleri dikkat çekici bir başlıktır.⁵⁵ XII. Yüzyılda yaşamış, Farsça tasavvufi mesnevî tarzının kurucusu olarak kabul edilen İranlı Ebü'l-Mecd Hakîm Mecdûd b. Âdem Senâi-yi Gaznevî (ö. 525/1131[?]), şiirlerinde kullandığı birçok değerli taş ve tesbih benzetmeleri içerisinde kehribayı âşığın gamdan sararan yüzü için müşebbehün bih olarak sıklıkla zikreder.⁵⁶ Senâi, “*Lale yüzlü âşıklara yakut yükledin; nergis gözün neşterinin ucuyla kehriba renkli levhaya*”⁵⁷ beytinde âşığın dert ve gamdan sararıp solan yüzünün rengini kehribaya benzeterek tarif eder. Yine o, “*Yüzümüzü gamdan dolayı saman gibi sarartınca, yüzümüzün yansımından şarap kehriba rengine döndü*”⁵⁸ beytinde de âşıklık alâmetlerinden olan sarı, solgun yüz ile kehriba ve saman arasında ilişki kurarak, âşığın gamdan sararıp solan yüzünü kehribanın ve samanın sarı rengine

⁵³ Salim Küçük, “Tarihî Türk Lehçelerinde Renk Adlandırmaları”, *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 5/1, (Winter 2010), 566.

⁵⁴ Ali Ekber Dühuda, *Lugatnâme*, (Tahran: Mu’essese-yi İntişârât-i Dânişgâh-i Tahran, 1351), 40 / 419; Ziya Şükûn, *Farsça-Türkçe Lûgat Gencineî Güftar Ferhengi Ziya*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1984), 3 / 1612; Mehtap Erdoğan, *Güzellik Unsurlarıyla Divan Şiirinde Sevgili*, (İstanbul: Kitabevi, 2013), 346; Ahmet Talat Onay, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar*, haz. Cemal Kurnaz, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 248.

⁵⁵ Yaşar Aydemir, “Klasik Türk Şiirinde Değirmen”, *Adıyaman Üniversitesi, Ulusal Eski Türk Edebiyatı Sempozyumu Bildiri Kitabı*, ed. Süleyman Çaldak vd., Ankara 2010, 102; Kadri H. Yılmaz, “Divan Şiirinde Tesbihe Dair”, *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 7/1, (Winter 2012), 2132.

⁵⁶ Pelin Seval Esen, “Senâi-yi Gaznevî’nin Gazellerinde Değerli Taşlarla Süslenmiş Beyitler”, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, 12 / 4- 29, (Aralık 2020), 1256.

⁵⁷ Senâi-yi Gaznevî, *Dîvân-i Hekîm Senâi*, haz. Muzâhir-i Musaffâ, (Tahran: İntişârât-i Zevvâk, 1389), 538/4.

⁵⁸ Gaznevî, *Dîvân-i Hekîm Senâi*, 497/2.

benzetir.⁵⁹ XVI. Yüzyılın önde gelen şâirlerinden Bâkî'nin (ö. 1011/1600) de cezbedici özelliği, rengi ve şekli bakımından hilâli kehribaya benzettiği görülmektedir. O, "İkiyüzlü felek, eline kehriba tesbihini aldı ki halka cevretmekten teobe ediyor" beytinde hilâli rengi ve şekli, üzerindeki siyah noktaları nedeniyle kehribaya benzetmiştir.⁶⁰

Kehribanın samanı çekim gücü üzerinden insanın psikolojik yönüne dâir çeşitli boyutlarda yaptığı tahlillerle kehriba ve saman çöpü örnekleminde dikkat çeken en önemli isim Mevlânâ'dır. O, *Mesnevî, Fîhi mâ fih, Rubâiler ve Dvân-ı Kebîr*'inde kehriba ve saman çöpü örneği üzeri ve bu örneğe yakın bazı benzetmelerle meseleyi etraflıca ele alır. Mevlânâ, hakikat arayışı sürecinde Tanrı ile bir olabilmek için O'nu tanıma gayretinde olan yani marifeti tahsil için çaba gösteren kimsenin bu yolculuğunu dile getirirken⁶¹ Hakk'ı kehribaya, sâliki ise saman çöpüne benzetir: "Ben zerreyim sen benim güneşimsin, ben gam hastasıyım sen benim ilacımsın. Kolsuz, kanatsız arkanda uçar dururum sanki ben bir saman çöpü olmuşum, sen de benim kehribamsın."⁶² Bu anlatısı ile Mevlânâ, Hakk'ın kendisine kavuşmak isteyen sâliki kendine doğru çekmesinden yani sâliki cezbe hâli ile kendinden geçirip Hakk'ın varlığı ile onu diriltmesine işaret eder. Bu rubâisinde, Hakk'ın azameti karşısında kendisini zerre kadar değersiz ve aciz gören böylece varlık iddiasından sıyrılan sâlikin anlam arayışı sürecinde Hakk'tan başka derdine derman olacak bir şey olmadığını fark etmesine değinen Mevlânâ, sâlikin Hakk'a çekilmiş bir halde yani kendisi pasif Hakk'ın etkin olduğu, cezbeyle tutulma tecrübesi ile yaratılış sırrını idrak için seyr ü sefer edişini tasvir eder. Bu tasvirinde Hakk'ın sâliki kendisine çeken etkin konumuna sâlikin Hakk'ın cezbesine tutulup pasif hâli ile görünmek için güneşten ziya alan zerreye benzediğini, kehribanın saman çöpünü kendisine çekmesi örneğini üzerinden dile getirir.⁶³

⁵⁹ Esen, "Senâi-yi Gaznevî'nin Gazellerinde Değerli Taşlarla Süslenmiş Beyitler", 1262.

⁶⁰ İsmail Soyyiğit, *Bâkî'nin Kasidelerinde Edebi Tasvirler*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 35-36.

⁶¹ Hakan Hemşinli, "Mevlana ve Martin Buber'de Ben-Sen İlişkisi", 3. *Uluslararası Mesnevi Sempozyumu, Barış ve Dostluk Elçisi Olarak Mevlana*, İran 2014, 1373.

⁶² Şefik Can, *Hız. Mevlana'nın Rubailer I*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001), Beyit Nu: 27.

⁶³ Metin Yasa, *Rubailer Işığında Mevlana'da Aşk ve İşlevi*, (Ankara: Elis Yayınlar, 2010), 85.

Mevlânâ'nın aynı konuya *Dîvân-ı Kebîr*'de de değindiği görülmektedir: “Ey Ayın Ülkerin kıskandığı güzel, bizimlesin fakat peri gibi gizlisin, yavaş yavaş beni çekip götürüyorsun, nereye kadar olduğu söylemeyecek misin? Her nereye gidersen benimlesin, ey her iki gözüm, hem de ışığım, ister sarhoşluğa götür beni, ister yokluğa Âlem Tur dağı gibi, biz talipler de Musa gibiyiz, her an bir tecelli olur ve dağı yarılr. Bir parçası yeşillik, bir parçası nergis, bir parçası inci, bir parçası lal ve kehriba olur. Ey O'nun cemalini görmek isteyen, O'nun dağlarına bak. Ey dağ, nasıl bir içki için ki yankıladığın sesle sarhoş olduk.”⁶⁴ Mevlânâ, bu beyitlerde de Hakk'ın sâliki kendine çekmesi neticesinde sâlikin cezbeye tutulup ilâhî hakikatleri tecrübe etmesini ve Hakk'ın tecellileri karşısında sâlikin varlık boyutu itibarıyla Hakk'ın tecellileri sayesinde eşyanın hakikatini temaşa edişini yeşillik, nergis, inci, lal ve kehriba benzetmesiyle tavsîr eder.⁶⁵

Mevlânâ, kehriba ve saman çöpü örneğini mürşid-i kâmil ve sâlik ilişkisi için bir benzetme olarak da zikreder. Her şeyden önce bir ilmi tahsil için nasıl bir yol gösterici şart ise marifetullahı tahsil etmek isteyen kimseye de bir mürşid-i kâmilin şart olduğunu dile getiren Mevlânâ, sâlike yol gösterecek mürşid-i kâmilin sâlikin psikolojik hallerini tahlil edebilen ve manevî tesiri ile onu Hakk'a yaklaştırma kabiliyetine sahip biri olması gerektiği yönündeki kanaatini kehriba ve saman çöpü örneği üzerinden ifade eder. O, *Dîvân-ı Kebîr*'deki “Hizmet harmanında, yüce köy ağasına bir saman çöpü kesilseydin bir kehriba yapardı seni” şeklindeki söylemi ile bu hususa değinir.⁶⁶ Mevlânâ'nın bu beyitle asıl anlatmak istediği şey, eğitimin gücünden tam manasıyla istifade etmek için

⁶⁴ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, haz. Abdülbaki Gölpınarlı, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000) 1 / 17, Beyit Nu: 15-18.

⁶⁵ Rahman Moshtagh Mehr, “Mevlânâ'ya Göre Varlık ve İnsan Hayatı Kavramı II”, çev. Kadir Turgut, *İ.Ü. Şarkiyat Mecmuası*, 22, (2012-1), 180-181. XVII. Yüzyılda ilmî ve tasavvufî kişiliği ile etkin olan Atpazari Kutup Osman Efendi'nin (ö. 1102/1691) menâkıbını kaleme alan velûd müellif İsmail Hakkı Bursevî'nin (ö. 1137/1725) de Mevlânâ'nın *Mesnevîsindeki* “Yeryüzünde ve gökyüzünde ne varsa hepsi de/ Zerre zerre kehriba gibi kendi cinsini çekmektedir” (Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, nşr. Reynold A. Nicholson, Leiden 1925-1933, 4, Beyit Nu: 2900) beytinden hareketle kehribanın cezbetici yapısına atıfta bulunduğu ve bununla mürşid-i kâmilin müridi Hakk'a vuslata erdirici fonksiyonuna işaret ettiği görülmektedir. İsmail Hakkı Bursevî, *Tamâmü'l-Feyz fî Bâbi'r-Ricâl (Atpazarî Kutup Osman Efendi Menâkıbı)*, çev. Ramazan Muslu, Ali Namlı, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020), 298.

⁶⁶ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 4 / 14, Beyit Nu: 111.

talebenin tam bir teslimiyet gösterip hocasına bağlanması gerektiği konusudur. Şârihlerin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla burada Mevlânâ, "Hizmet harmanı" ifadesiyle eğitim sürecini, "Köy ağası" tabiriyle mürşid-i kâmilı kastetmiş, mürşid-i kâmil ile sâlik arasında kehriba ile saman çöpünün ortak yapısı gibi benzeşen bir yön olması dolayısıyla teslimiyetle gerçekleşecek bir seyr ü sülûk sürecinin başarıya ulaşabileceğini dillendirmiştir.⁶⁷ Yine Mevlânâ, manevî yolculuk sürecinde sâlikin kendinde bir varlık görmemesine işaret olması bakımından sâliki saman çöpüne, sâliki mahareti ile Hakk'a vâsil kılmaya vesîle olacak mürşid-i kâmil ile saman çöpünü kendisine çeken kehribaya benzeterek meseleyi izah etmiştir.⁶⁸

Mevlânâ'nın kehriba ile saman çöpünün birbirlerine benzeyen yapıları dolayısıyla etkileşim içerisinde olduklarını dâir söylemine *Fîhi mâ fih*'te naklettiği şu veride de şahit olunur: "Söz bahanedir. Bir insanı diğer bir insana doğru çeken şey, söz değil, belki ikisinde mevcut olan ruhi birlikten bir parçadır. Eğer samanda, kehriba ile müşterek bulunan bir parça olmazsa, hiçbir zaman kehriba tarafına gitmez. Onlar arasında bulunan bu aynı cinsten oluş, gizli bir şeydir, göze görün-

⁶⁷ Mustafa Usta, *Divan-ı Kebir'de Mevlana'nın Eğitim Görüşü*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995), 32; Edibe Geden, *Tasavvufî Eğitimde Çocuğun Ahlâkî Gelişimi: Gazâlî ve Mevlânâ Örnekleri*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 194.

⁶⁸ Şuayip Özdemir, "Mevlana'nın Eğitimci Kişiliği", *Uluslararası Mevlâna ve Mevlevîlik Sempozyumu Bildiriler II*, ed. Abdurrahman Elmalı vd., (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2007), 103. Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*'de "Demir olanı mîknatıs çekti, saman çöpünü de kehriba. Dünyaya demir atmış Karun'u da yer çekti, yuttu; ulular ulusu İsa'yı gökyüzü çekti yüceltti. Her manevî duyguyu gayb âlemi kendisine çeker, her kutlular kutlusu bakırı da kimya, tutar altın haline getirir" şeklindeki ifadeleriyle aynı hususu bir kere daha gündeme taşımıştır. Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 2 / 329, Beyit Nu: 2717-2719. Yine Mevlânâ, Allah dostları olarak nitelediği insanların diğer insanların farklı olan yapılarını gündeme getirmek için onların kehriba gibi insanları çeken bir hüviyete sahip olduklarını, Allah'ın dostları olan bu kimselerde irşad etme yetkisinin bulunduğunu ve Allah'ın lütfu ile saman çöpü gibi arayış içerisinde olan kimselere yol gösterici bir tasarrufa aşına kılındıklarını *Mesnevî*'de şu şekilde dile getirmektedir: "Onların kehribası vardır. O kehribayı meydana çıkarırlarsa senin bu saman çöpüne benzeyen varlığını deli divane eder, kendilerine çekerler. Fakat kehribalarını gizler de onlara doğru koşuşunu onlara kendini verişini istemezlerse seni nefse, azgınlığa teslim ederler." Mevlânâ, *Mesnevî*, haz. Adnan Karaismailoğlu, (İstanbul: Yeni Şafak Kültür Armağanı, 2004), 117; Kadir Özköse, *Mesnevî Hikâyeleri- 7 Fakr Saltanatı*, (İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2019), 182-186.

mez.”⁶⁹ Bu aktarımında Mevlânâ, insanın diğeri ile ilişkisinde çıkar endişesi olmadan, saf bir sevgi ile birbirine bağlanma sürecinin perde arkasına ışık tutar. Buna göre kişi, beklentisiz bir sevgi iletişimi beklentisi içerisinde ise kendisiyle aynı hissi paylaşan, aynı ruh halini terennüm eden kimselerle birlikte olmalıdır.⁷⁰

On dokuzuncu yüzyılda ilmî ve manevî tesiri ile etkin olan Mûr Ali Baba'nın şiirinde kehriba ve saman çöpü örneği üzerinden dile getirdiği söylemin Senâi-yi Gaznevî ve Bâkî'den Mevlânâ'ya ondan da Bursalı İsmail Hakkı'ya uzanan süreçte kehriba-saman çöpü örneği üzerinden aktarılmak istenen mesajlara uygun bir söylem olduğu görülmektedir. Senâi ve Bâkî gibi isimler kehribanın sarı rengi ile hayatın anlamını aramaya koyulan sâlik arasında bir benzerlik kurmuşlar, yine onlar daha çok kehribanın cezbedici yapısı üzerinden bazı değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Mevlânâ ise kehriba ve saman çöpü örneklemini farklı boyutları ile çeşitli vesilelerle eserlerinde zikretmiştir. Buna göre Mevlânâ, kehribanın çekici özelliği, saman çöpünün ise kehriba tarafından çekilmeye uygun yapısı örneğini ilk olarak Hakk'ın sâliki kendisine çekmesi, sâlike cezbe hali yaşatıp ona hakikat sırlarını açması bağlamında gündeme getirmiştir. Bir başka yerde Mevlânâ, kehriba-saman çöpü örneğini mürşid-i kâmil ile sâlik arasındaki ilişkiyi izah için dile getirmiştir. Burada Mevlânâ'nın kehriba-saman çöpü örneği üzerinden taraflar arasındaki eğitim sürecine dair fikirlerini aktardığı görülmektedir. Yine Mevlânâ, kehriba ile saman çöpü arasındaki ortak yapı sebebiyle onların birbirlerine meyilli olmasından hareketle amaçları aynı olan, ruhları birbirine yakın insanların beklentisiz bir sevgiyi elde etmelerine giden yoldaki durumlarını izah etmiştir. Mûr Ali Baba'nın şiirine kendisinin yaptığı şerhte zâhir ulemânın içlerinde bulunan türlü âlemleri fark etmelerine kapı aralayacak yapılarını fark edememelerini, kehribanın çekici özelliğinden hareketle izah ettiği görülür. Bir başka deyişle Mûr Ali Baba, manevî açılımlardan habersiz olup gönül ehline tan eden kimseleri, mürşid-i kâmile tâbi olup onun rehberliğinde hakikati arayıp

⁶⁹ Mevlânâ, *Fihri mâ Fihri*, çev. Meliha Ülker Anbarcıoğlu, (İstanbul: Ataç Yayınları, 2007), 52.

⁷⁰ Hasan Çiçek, “Mevlana Felsefesinde Şiddet Karşısı Söylem”, 38. *Icanas Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi*, (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, 2008), 2 / 83-84; a.mlf., “Mevlana Düşüncesinde Açık Yüreklilik ve Birlikte Yaşam”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 19, (Kış 2015), 139.

bulmamaları, bu konuda gaflet içerisinde olmaları dolayısıyla zemmederek Mevlânâ'nın kehriba-saman çöpü mürşid-i kâmil-sâlik örneğine dair aktarımlarını yineler. Yine Mûr Ali Baba, Mevlânâ'nın Hakk'ın tecellilerine mazhar olan dağlara bakıp hakikat sırlarının perdelerini aralayan sâlikin Hak tarafından cezbe tecrübesi ile gerçek bilgiye ulaşmalarına atıfta bulunarak sadece zâhir ilimlerle meşgul olup meselenin iç boyutunu idrakten âciz olanlara yönelik eleştirilerini sürdürdüğü de görülür. Daha öce ifade edildiği gibi Mûr Ali Baba'nın, Mevlânâ'nın *Mesnevîsinin* ilk on sekiz beytinde anlattığı hakikat arayışı sürecini tecrübe edemeyen ve bu süreçte sınıfta kaldığını düşündüğü kimselere kehriba-saman çöpü örneği üzerinden yüklediği görülmektedir.

Mûr Ali Baba, Şems-i Tebrizî'nin Mevlânâ'nın kalbine ilâhî aşkı ilka etmesi örneğini zihinlere yerleştirmek için kişinin yapısında Hakk'ın lütfuna mazhar olacak bir cevherin bulunması gerektiğini kehriba ve saman çöpü metaforu ile izah eder. Kişide saman çöpü gibi kehriba tarafından çekilmeye müsait bir yapı olmazsa bu kimsenin ilim tahsil etse dahî manevî hastalıkları nedeniyle hakikat ilminden nasıpdâr olmayacağını söyler. Mehmed Efendi bu söylemi ile Mevlânâ'nın kehriba ve saman çöpünün ortak hasletleri sebebiyle birbirlerine olan meyillerini dile getirmesini şiirinde kullanmış olur. Mıknatısın demiri çektiği gibi kehribanın saman çöpünü kendisine bende kılmasını çeşitli vesilelerle zikreden Mevlânâ gibi Mûr Ali Baba da yapıları manevî yolculuğa müsait olanların hakikat yolculuğuna ihtiyaç duyup bu süreci mürşid-i kâmilin gözetiminde tamamlamanın önemini kavrayabileceklerini söyler.

Mevlânâ'nın manevî seyr için kehriba-saman çöpü metaforunu kullanmasının yanı sıra hakikat ilmını tahsil için sâlikin pasif Hakk'ın aktif olduğu bir süreci anlatırken kullandığı "*Güneş-zerre*" örneğine benzer bir örnek olarak Mûr Ali Baba "*Güneş-ay*" örneğini kullanır. Mevlânâ'nın güneşin ışığın kaynağı olması, zerrenin o kaynaktan gelen ışık ile varlık sahnesinde görünebilmesi anlatisi gibi Mûr Ali Baba da güneşin ışığı yansıtmaya, ayın ise yansıyan ışığı alıp bu sayede kendini göstermeye uygun olarak var edildiğini ifade eder. Mûr Ali Baba, şiirinde kehriba-saman çöpü örneğine denk olarak Mevlânâ'nın zikrettiği güneş-zerre örneğine benzer bir metafor olarak da güneş-ay metaforunu kullanmıştır. Mûr Ali Baba, güneşin ışığı olmadan ayın nurlanmasının mümkün olmaması gibi bir kimse âlim de olsa bir mürşid-i kâmile teslim olmadan gaflet tuzağından kurtulup vâsıl-ı ilallâh olmayacağını

söyler ki bu söylemi Mevlânâ'nın güneş-zerre örnekleme ve kehriba-saman çöpü metaforuna uygun bir aktarımdır.

Mevlânâ'nın *Mesnevî*'de evliyâullâhın vücutlarının toprak olması ve kehriba gibi bir yapıya sahip olmalarına dâir söyleminin Mûr Ali Baba aynıyla karşılık bulduğu görülmektedir. Mûr Ali Baba, şiirindeki altıncı beyitte Mevlânâ'nın bu düşüncesini aynen zikretmiş, evliyâullâhın kendisinden bir güçle değil Hakk'ın onlara lütfetmesi ile tasarruf sahibi olabildiklerini belirterek saman çöpü gibi değersiz olan âlemin ötesindeki hakikatleri görebilmek için kehriba gibi, kişiye bu manevî âlemleri cevelan ettirecek Allah dostlarına tâbi olmanın gerekliliği üzerinde durmuştur. Burada Mûr Ali Baba, Mevlânâ'nın toprak gibi mütevazı olduklarını belirttiği Allah dostlarının bu özellikleri ve onların beden ülkelerini ateş olmaktan kurtarıp kararsızlıktan sıyrılarak ahlâk-ı hamîde, efâl-i şer'iyye ve hâlât-ı cezîle ile oturaklı bir hale geldikleri söylemini de birebir aktarmıştır. Bu noktada Mûr Ali Baba'nın mürşid-i kâmilleri kehriba, sâlikleri ise saman çöpüne benzetme vurgusu üzerinde durduğu görülmektedir. Hatta Mûr Ali Baba, Mevlânâ'nın bu benzetmesine ek olarak zâhir ulemâyı mecâzî kehribaya benzeterek Allah dostlarının saman çöpünü kendine çekme kabiliyetine sahip hakîkî kehriba, zâhir ulemânın ise saman çöpünü çekme kabiliyetinden yoksun mecâzî kehriba olduklarını söyleyerek bu örnekleme bir adım daha öteye götürdüğü söylenebilir.

Mûr Ali Baba, kehriba-saman çöpü örneği üzerinden asıl vurgulamak istediği hususun mürşid-i kâmile tâbi olup onun manevî tesiri altında seyr ü sülûk sürecini tamamlayarak hakikat ilmüne vâkıf olması gerektiği mesajı olduğunu şiirinin son beytinde açıkça ifade eder. O, bu ifadeleriyle Mevlânâ'nın ağırlıklı olarak kehriba-saman çöpü örneği ile benzer cinslerin birbirlerine meyledeceği ve manevî tesiri ile mürşid-i kâmilin sâliki Hakk'a ulaştıracak konumuna dâir değerlendirmelerini şiirine yansıttığını göstermiştir. Mûr Ali Baba, şiirinin bir nevi ana fikri ve özetini "*Her şeyin sahibi Allah, sebebi mürşid-i kâmilidir*" şeklinde şiirin şerhinde yer alan ifade ile dile getirmiştir.

Netice olarak ifade etmek gerekirse Mûr Ali Baba, Farsça kaleme aldığı bu kısa ama derinlikli şiirinde divan edebiyatında çeşitli yönleri ile şiirlere konu olan kehriba-saman çöpü örneği üzerinden şiirinin merkezine mürşid-i kâmil ve sâlik arasındaki ilişkiyi almış, bu münasebete dâir görüşlerini sıra-

larken eğitimle ilgili bazı görüşlerini serdetmiş, kişinin başkalarıyla ilişkisindeki ölçütün ruh benzerliği olduğu şeklindeki kabulünü dillendirmiş ve yine Hakk'ın sâliki kendine çekmesi yani cezbe tecrübesini izah için kehriba-saman çöpü örneğini kullanmıştır. Bu hareket metodu ile Mûr Ali Baba, şiirin şerhinde bazen açık bazen üstü kapalı bir şekilde Mevlânâ'nın yolunu takip ettiğini göstermiştir. Anlaşıldığı kadarıyla Mûr Ali Baba, divan edebiyatında rengi veya fizikî özellikleri ile şâirlerin şiirlerinde kullandıkları kehriba-saman çöpü örneğini çok boyutlu olarak eserlerinde işleyen Mevlânâ'nın tavrını devam ettirmiş bir sûfidir.

Kaynakça

- Aslanoğlu, İbrahim. *Sivas Meşhurları*. 2 Cilt. Sivas: Sivas Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2006.
- Aşkun, Vehbi Cem. *Sivas Şairleri*. Sivas: Sivas Kâmil Matbaası, 1948.
- Aydemir, Yaşar. "Klasik Türk Şiirinde Değirmen". ed. Süleyman Çaldak vd. 101-120. Ankara: Adıyaman Üniversitesi, Ulusal Eski Türk Edebiyatı Sempozyumu Bildiri Kitabı, 2009.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Tamâmü'l-Feyz fî Bâbi'r-Ricâl (Atpazarî Kutup Osman Efendi Menâkıbı)*. çev. Ramazan Muslu, Ali Namlı, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Can, Şefik. *Hız. Mevlana'nın Rubaileri I*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.
- Çınar, Fatih. *Mûr Ali Baba*, Sivas: Buruciye Yayınları, 2012.
- Çiçek, Hasan. "Mevlana Felsefesinde Şiddet Karşıtı Söylem". 38. *Icanas (Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi)*, 2 / 77-85. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, 2008.
- Çiçek, Hasan. "Mevlana Düşüncesinde Açık Yüreklilik ve Birlikte Yaşam". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 20, (Kış 2015), 126-139.
- Dühhuda, Ali Ekber. *Lugatnâme*. 40 Cilt. Tahran: Mu'essese-yi İntişârât-i Dânişgâh-i Tahran, 1351.

- Erdoğan, Mehtap. *Güzellik Unsurlarıyla Divan Şiirinde Sevgili*. İstanbul: Kitabevi, 2013.
- Esen, Pelin Seval. "Senâî-yi Gaznevî'nin Gazellerinde Değerli Taşlarla Süslenmiş Beyitler". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 12 / 4-29, (Aralık 2020), 1255-1268.
- Gazali İmam, *Mişkâtü'l-envâr (Nur Metafiziği)*, Tercüme: A. Cüneyd Köksal, Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2016.
- Gaznevî, Senâî. *Dîvân-i Hekîm Senâî*, haz. Muzâhir-i Musaffâ, Tahran: İntişârât-i Zevvâk, 1389.
- Geden, Edibe. *Tasavvufî Eğitimde Çocuğun Ahlâkî Gelişimi: Gazâlî ve Mevlânâ Örnekleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Göztepe, Yüksel. "Mûr (Mor) Ali Baba Hazretleri". ed. Âlim Yıldız. 31-51. Sivas: *Bir Gönül Eri: İhramcızâde İsmail Hakkı Toprak Sempozyum Bildirileri*, Buruciye Yayınları, 2010.
- Gulâmî, Abdulkadir. *Dîvân-ı Gulâmî*. İstanbul: Matbaâ-i Âmire, 1291.
- Güneren, M. Fatih. *Sivasî Şiirleri*. İstanbul: Seçil Ofset, ts.
- Hemşinli, Hakan. "Mevlana ve Martin Buber'de Ben-Sen İlişkisi". 1359-1385. İran: 3. *Uluslararası Mesnevi Sempozyumu, Barış ve Dostluk Elçisi Olarak Mevlana*, 2014.
- İnâl, İbnü'l-Emîn Mahmûd Kemâl. *Son Asır Türk Şairleri*. 4 Cilt. haz. M. Kayahan Özgül. Ankara: AKM Başkanlığı Yayınları, 2000.
- İpekten, Haluk. İsen, Mustafa. *Basılı Divanlar Kataloğu*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1997.
- Kıbrıs, Mücahit. *Mûr Ali Baba ve Tenbühü's-Sâlikîn İsimli Eseri (Metin Ve İnceleme)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

- Küçük, Salim. "Tarihî Türk Lehçelerinde Renk Adlandırmaları". *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 5/1, (Winter 2010), 556-577.
- Mehr, Rahman Moshtagh. "Mevlânâ'ya Göre Varlık ve İnsan Hayatı Kavramı II". çev. Kadir Turgut, *İ.Ü. Şarkiyat Mecmuası* 20 / (2012-1), 173-195.
- Mert, Talip. "Mûr Ali Baba'ya Dair Arşiv Belgeleri". *Hayat Ağacı Dergisi* 9 / 1 (Sivas 2007), 89-105.
- Mevlânâ. *Mesnevî-i Ma'nevî*. 2 Cilt. şerh. Abidin Paşa. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Mevlânâ. *Mesnevî*. haz. Adnan Karaismailoğlu. İstanbul: Yeni Şafak Kültür Armağanı, 2004.
- Mevlânâ. *Dîvân-ı Kebîr*. 7 Cilt. haz. Abdülbaki Gölpınarlı. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000.
- Mevlânâ. *Fîhi mâ Fîh*. çev. Meliha Ülker Anbarcıoğlu. İstanbul: Ataç Yayınları, 2007.
- Mûr Ali Baba. *Tenbîhü's-Sâlikîn*. İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emirî Şer'iyye Bölümü. 848, 143 vr.
- Olçaytu, İbrahim. *Folklor Defterleri (1907-1945)*. 2 Cilt. haz. Sadık Perinçek, Ankara: Kalem Yayınları, 2001.
- Onay, Ahmet Talat. *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar*. haz. Cemal Kurnaz, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Özdemir, Şuayip. "Mevlana'nın Eğitimci Kişiliği". ed. Abdurrahman Elmalı vd. 101-110. *Uluslararası Mevlâna Ve Mevlevîlik Sempozyumu Bildiriler II*, Şanlıurfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2007.
- Özköse, Kadir. *Mesnevî Hikâyeleri- 7 Fakr Saltanatı*. İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2019.
- Sivas Vakıflar Bölge Müdürlüğü Arşivi 604 numaralı defter, 25 Rabîulevvel 1295.

- Soyyigit, İsmail. *Bâkî'nin Kasidelerinde Edebi Tasvirler*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Şükûn, Ziya. *Farsça-Türkçe Lûgat Gencinei Güftar Ferhengi Ziya*. 3 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1984.
- Terzibaşı, Ata. *Kerkük Şairleri*. 2 Cilt. Kerkük: Cumhuriyet Basımevi, 1968.
- Usta, Mustafa. *Divan-ı Kebir'de Mevlana'nın Eğitim Görüşü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995.
- Vassâf, Hüseyin. *Sefîne-i Evliyâ*. 5 Cilt. haz. Ali Yılmaz-Mehmet Akkuş. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006.
- Vicdani, Sadık. *Tarikatler ve Silsileleri*. haz. İrfan Gündüz, İstanbul: Enderun Kitabevi, 1995.
- Yasa, Metin. *Rubailer Işığında Mevlana'da Aşk ve İşlevi*, Ankara: Elis Yayınlar, 2010.
- Yıldız, Âlim. *Sivaslı Şairler Antolojisi*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003.
- Yılmaz, Kadri H. "Divan Şiirinde Tesbihe Dair". *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 7/1, (Winter 2012), 2131-2144.
- Yücer, Hür Mahmut. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran / June 2022, c. 8, s.1: 629-662

Haccın Dönüştürücü Gücüne Şahit Olan Mali Sultanı: Mensâ Mûsâ
The Sultan of Mali, Witnessing the Transformative Power of Hajj: Mensa Musa

Zehra Gözütok Tamdoğan

Dr. Öğr. Üyesi, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
İslâm Tarihi ABD,
Assistant Professor, Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Department of Islamic History,
ztamdogan@nku.edu.tr
Tekirdag / Turkey

ORCID: 0000-0001-9128-4026

DOI: 10.47424/tasavvur.1096646

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 31 Mart / March 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 01 Haziran / June 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Gözütok Tamdoğan, Zehra. "Haccın Dönüştürücü Gücüne Şahit Olan Mali Sultanı: Mensâ Mûsâ". Tasavvur – Tekirdağ İlahiyat Dergisi 8 / 1 (Haziran 2022): 629-662.
<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1096646>

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | [mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr)

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namik Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0



“O, sâlih bir kimse, büyük bir sultan, adâleti ile meşhur bir yönetici idi. O’nun dönemindeki yeni fetihlerle ülke genişledi.”

İbn Haldûn

“O, tüm Müslüman Sudanlı hükümdarların en güçlüsü, en geniş topraklara sahip olanı, askeri en çok olanı, ahlâkı en güzel olanı, mülkü en çok olanı, düşmanları tarafından en çok korkulanı ve etrafındakiler için en iyisini takdir edeni idi.”¹

Ömerî

“Ben sadece Hac yapmak için geldim, başka bir şey için değil. Haccıma başka bir şey karıştırmak istemiyorum.”²

Mensâ Mûsâ

Öz

Hac, Müslümanlar üzerine hem yükümlülük ifade etmekte hem de aralarında vahdetin oluşmasına imkân tanıyan bir iletişim kaynağı olmaktadır. Bu ibadetin gerçekleştirilmesinde ferdin maddî gücü yanı sıra bulunduğu yerin Harameyn’e uzaklığı, yol güzergâhının emniyeti vb. unsurlar da önem arz etmektedir. Yakın bölgeler hariç birçok devlet yöneticisi yerine getiremedikleri ve yönetimleri adına meşruiyet meselesi olarak gördükleri haccın rahat bir şekilde edâ edilebilmesi için çok çaba sarfetmişlerdir. Özellikle kendi hacılarının bu farızayı yerine getirip sağ salim ülkelerine ve ailelerine kavuşabilmelerini sağlamak amacıyla Harameyn’in yöneticileri ile diplomatik görüşmelere, hediyeleşmelere önem vermişlerdir. Hac ibadeti için çıkılan yolculuklar Endülüs ve Mağrib toprakları için çok daha meşakkatli olmakta idi. Öyle ki bu kutlu yolculuğa gidemeyenler kutsal topraklara hediyeler, mektuplar, kasideler göndermeyi gelenek haline getirmişlerdi. Fakat Afrika Sultanları bu konuda

¹ Şihâbüddin Ebü’l-Abbâs Ahmed b.Yahyâ İbn Fazlullâh el-Ömerî, *Mesâlikü’l-‘absâr fi memâlikü’l-‘emsâr: Memâlikü’l-Yemen ve’l-Mağribü’l-İslâmî ve kabâilü’l-Arab*, thk. Hamza Ahmed Abbâs (Ebû Zabî: el-Mecmu’u’s-Sekafî, 2002), 4/108.

² Mensâ Mûsa’nın, Malî’den beraberinde getirdiği hazinelerden çoğunu Memlûk sultanına sunduktan sonra bunları ifade ettiği nakledilmektedir. Ömerî, *Mesâlik*, 4/122.

istisna olmuş ve tarihe geçecek büyüklükte hac yolculukları yapmışlardır. Hem kendilerinin hem halklarının İslâm düşünce yapısına uyumlu bir hayat sürebilmeleri ve gerekli ilmî birikime sahip olmak için de bu yolculukları önemsemişlerdir. Bu çalışmada sömürü öncesi hayatlarında sahip oldukları maddî-manevî zenginlikleri göz ardı edilen Afrika'nın Batı Sudan/Mali Sultanı Mensâ Mûsâ'nın gerek Doğu'da gerekse Avrupa'da tanınmasına sebep olan hac yolculuğu ve haccın ülkesini çeşitli açılardan etkileyişinden bahsedilecektir.

Anahtar Kelimeler: Hac, Afrika, Batı Sudan, Mali, Mensâ Mûsâ.

Abstract

Hajj is both an obligation on Muslims and a source of communication that allows unity among them. In the realization of this worship, in addition to the financial power of the individual, the distance of the place from Haramayn and the safety of the road route, etc. are also important. Except for the rulers of nearby regions, many state administrators made great efforts to make the pilgrimage comfortable, which they could not fulfill and which they saw as a matter of legitimacy on behalf of their administration. In particular, they gave importance to diplomatic meetings and gifts with the rulers of Haramayn in order to ensure that their pilgrims fulfill this obligation and reunite with their country and their families safely. Pilgrimage was much more difficult for Andalusia and African lands. Those who could not go to the holy land made it a tradition to send gifts, letters and odes. However, the African Sultans were an exception in this regard and made pilgrimages that would go down in history. They have also given importance to these journeys in order to have the necessary scientific knowledge so that they and their people can lead a life in harmony with the Islamic mentality. In this study, the pilgrimage that led to the recognition of Mansâ Musâ, the Sultan of Western Sudan/Mali of Africa which is ignored in terms of its material-spiritual wealth in its pre-colonial life, and the impact of his pilgrimage on his country will be discussed from various aspects.

Keywords: Pilgrimage, Africa, Western Sudanese, Mali, Mansâ Musâ.

Giriş

Afrika, bölgeyi tahrip edecek sömürgeci güçlerin saldırılarından önce birçok insanî ve tabiî zenginliğe, kültür ve tarihe sahip olmasına rağmen geçmişi yok sayılmaktadır. Oysa bunun böyle olmadığını Mali ve Mensâ Mûsâ gerçeği üzerinden Berzock'un deyişiyle "insanların Batı'nın Atlantik köle ticareti vb. şeylere karışmasından önceki Afrika tarihi hakkında düşünmelerine yardımcı oluyor."³ şeklinde ifade etmek önemli olsa gerektir.

Afrika devletleri, ilk İslâm fetihleriyle birlikte bu dinle tanışmış, Mağrib'den gelen ulemâ ve tüccârın destekleriyle Müslümanlaşmaya başlamıştır. Ayrıca bu inşâ sürecinde haccın dönüştürücü gücü büyük olmuştur.⁴

Afrika'dan hac ibadetini yerine getirmek için yola çıkan adaylar, uzun, meşakkatli ve birçok saldırıyı ve tabiî âfeti içeren bir yolculuğu göze almış oluyordular. Kutsal topraklara kadar uzanan bu yol, çeşitlilik arzetsede de Batı, Orta ve Kuzey Afrika ile Endülüs hacılarının Asya ile Afrika'yı birleştiren Süveyş üzerinden daha çok karayolu ile katettikleri toplamda yaklaşık 30 bin kilometreyi bulan bir güzergâh idi. Coşkuyla çıktıkları ülkelerinden birçok durağa uğrayarak, halkın ve tasavvuf erbâbının ribatlarda gösterdikleri misafirperverlikle yolculuğun yükünü hafifletmiş oluyordular.⁵

Harameyn topraklarına uzak olan ülkelerde devlet adamlarının birçoğu ülkesini dahilî ve haricî tehlikeler dolayısıyla terk edemediği için hacca gide-memesine rağmen Afrika Sultanları arasında yer alan Mensâ Mûsâ, 724/1324 yılında bu uzun yolculuğa büyük bir hazine ve kalabalık toplulukla çıkmıştır. Doğu ve Batıda tanınır hale gelmiş olmasına rağmen bu büyük hac yolculuğu

³ Kathleen Bickford Berzock'la Block Museum'da Temmuz 2019'daki sergide yapılan söyleşi için bk. Stephanie Pappas, "Medieval Map Points to World's Richest Man, Maybe Ever", (Erişim 20 Temmuz 2021). <https://www.livescience.com/64641>

⁴ Batı Sudan'da İslâm'ın intişarı ve dini ilimlerin yaygınlaşmasında etkili olan en meşhur isimler arasında Tekrûr Sultanı Varcâbî b. Râbîs? (ö. 432/1041); şeyh Abdullah b. Yâsîn el-Cezûlî (ö. 451/1059); şeyh Muhammed b. Abdülkerim el-Mağlî et-Tilimsânî (ö. 909/1503) sayılabilir. Emel bint Sâlih b. Gassâb eş-Şemrâni, *Rihlâtü'l-hacci ve âsârüha alâ bilâdi's-Sûdân el-Garbî fi asri devletey Mali ve Songay (633-999/1235-1598)* (Suudi Arabistan: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Doktora Tezi, 2011-2012), 8-10.

⁵ Ahmet Kavas, "Afrikalı Sultanların Destanlaşan Hac Seyahatleri", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2008), 90.

İslâm tarih kaynaklarında gerekli kıymeti bulamamış gözükmektedir.⁶ Bir Batılı olarak David W. Tschanz bu gerçeği şu şekilde beyan etmiştir: “Kuzey Afrikalı âlim Ömerî’den başka belki de hiçbir yazar, Mali tarihine en büyük katkıyı sağlayan Mensâ Mûsâ’yı tam bir şekilde anlatamamıştır.”⁷

Kaynaklara baktığımızda bu hac yolculuğunu eserine konu eden tarihçiler arasında bulunan Nüveyrî (ö. 733/1332), Mensâ Mûsâ ile aynı yıllarda hacca gitmiştir, dolayısıyla eseri *Nihâyetü’l-Ereb*, onun haccından bahseden en eski kaynak olması açısından önemli olsa da çok bilinen birkaç bilgi dışında ayrıntılı bilgi vermemiştir.⁸ Zehebî (ö. 748/1347), eseri *el-İber fî haber men gaber*’de h. 724 olaylarından bahsederken Mensâ Mûsâ’nın haccından, kfilesindeki kişi sayısından, onun haccının altın fiyatlarını etkilemesinden, Sultan Muhammed b. Kalavun ile görüşmeye yollar aramasından, Sultanla hediyeleşmesinden, hacdan sonra ülkesine dönüşünden kısaca bahsetmektedir.⁹ Mensâ Mûsâ’nın kardeşi Süleymân döneminde yaşayan, Memlûkler dönemi tarihçisi Ömerî (ö. 749/1348), yukarıda da ifade edildiği üzere Mensâ Mûsâ ve ülkesi ilgili en ayrıntılı bilgi veren tarihçidir. Mensâ Mûsâ’dan yaklaşık 10 yıl sonra Mısır’a gelmiştir. Ömerî, bu bilgileri Mensâ Mûsâ’nın hac için Mısır’a uğradığı dönemde sultan sarayındaki elçilere mihmandarlık yapan Ebû Ahmed b. el-Hâkî’den nakletmektedir. Ki o, Mensâ Mûsâ ile hem Mısır’da hem de Hameyn’den tekrar Mısır’a dönüşünde görüşmüştür. Ömerî ayrıca İbn Emiri Hâcib diye meşhur emir Alaeddin Ali’den (ö. 739/1338-39) de Mensâ Mûsâ ile ilgili nakillerde bulunmaktadır. İbn Emiri Hâcib, Mensâ Mûsâ’nın Mısır’da iken ikâmet ettiği Karafe ‘deki sarayın emiri idi. Mensâ Mûsâ, bu Emire kendisi ve ülkesi hakkında bilgiler vermiş, sohbetler etmiştir. Ömerî, hacda rehberlik yapan Mühennâ b. Abdülbâkî el-Acramî’den de şifahî olarak Mensâ Mûsâ ile yaptığı sohbeti dinlemiştir. Yine Ömerî, Mali’nin başşehirinde

⁶ Şemrâni, *Rihlâtü’l-hacci*, 67-68.

⁷ David W. Tschanz, “The Lion of Mali, The Hajj of Mansa Musa”, *Makzan* (May 2012) (Erişim 10 Aralık 2020). <https://www.medievalists.net/2019/11/the-lion-of-mali-the-hajj-of-mansa-musa/>

⁸ Şihâbüddin Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed Nüveyrî, *Nihâyetü’l-ereb fî fünûni’l-edeb* (Kahire: Vizâretü’s-Sekâfeve’l-İrşâd, ts).

⁹ ŞemsüddinEbûAbdullah Muhammed b. Ahmed b. Osmân el-İslâm el-Hâfız Zehebî, *el-İber fî haberi men gaber*, thk. Ebû Hâcîr Muhammed es-Saîd b. Besyûni Zağlûl (Beyrut, by., 1405/1985).

35 yıl kaldığını söyleyen Ebû Saîd ed-Dükkâlî'den de nakillerde bulunmuştur.¹⁰ Mensâ Mûsâ ve haccı hakkında Ömerî'den sonra İbn Haldun'un (ö. 808/1405) anlattıkları önemlidir. Tekrûr¹¹"Meliki'nin Haccı" başlığı¹² altında Sudan meliklerinin İslâm'a girişlerini, hacca gidişlerini ve özelde de Mensâ Mûsâ'nın haccını ve dönüşte ülkesini imarını anlatmıştır. Ayrıca İbn Haldun, Mısır'a gelen ve Gana ehlinin önemli zatlarından olan fakih eş-Şeyh Osman ile karşılaşmış ve ondan Malî'nin sultanları, onlar hakkında kullanılan isimler ve hacları hakkında şifahî olarak aldığı bilgileri eserine ilave etmiştir.¹³

Ülkemizde ise Afrika çalışmalarıyla dikkat çeken hocamız Ahmet Kavas'ın konuyla ilgili verdiği genel bilgiler dışında herhangi bir çalışma bulunmadığını tespit ettik. Bu çalışmada Batı Sudan/Mali ve Sultan Mensâ Mûsâ özelinde, bölgenin hac yolculuklarından, siyasi güç kazanmasından ve bunun da etkisiyle haccın buradaki İslâm düşüncesinin inşasına katkısından bahsedilecektir.

1. Bilâdü Tekrûr: Mali/Batı Sudan¹⁴

Afrika'yı sahip olduğu insanî ve tabii kaynaklardan yoksun bırakacak olan sömürgeci güçlerin saldırılarından önceki zengin kültür ve tarihine baktığımızda özellikle Mali ve sultanlarından Mensâ Mûsâ dönemi bizi oldukça şaşırtacak ve yeniden düşünmeye sevkedecektir.

¹⁰ Şihâbüddin Ebû'l-Abbâs Ahmed b.Yahyâ İbn Fazlullâh el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ıbsâr fi memâlikü'l-ımsâr: Memâlikü'l-Yemen ve'l-Mağribü'l-İslâmî ve kabâilü'l-Arab*, thk. Hamza Ahmed Abbâs (Ebû Zabî: el-Mecmu'u's-Sekafî, 2002).

¹¹ Tekrûr kelimesi Batı Afrika'da Tekrûr zenci kabileleri tarafından kurulan devletler (9-19. yüzyıllar) için kullanılmaktadır. bk. Hatice Uğur, "Tekrûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/387-388.

¹² Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Târîhu İbnHaldûn: Kitâbü'l-İber ve divânü'l-mübtede' ve'l-haber fi eyyâmü'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men âsârahum min zevi's-sultânü'l-ekber* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmî, 1413/1992), 5/495-496.

¹³ İbn Haldun, *el-İber*, 6/264-270.

¹⁴ Bugünkü mevcut haliyle kuzeyde Cezayir, batıda Moritanya ile Senegal, güneybatıda Gine, güneyde Fildişi Sahili, güneydoğuda Burkina Faso ve doğuda Nijer ile komşu olan Malî'nin denize sınırı bulunmamaktadır. Şehirleri başşehir Bamako başta olmak üzere Secû, Mopti, Sikasso, Gao, Kayes, Kutiala ve Tinbüktü'dür. Ahmet Kavas, "Mali", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), (27/493-504), 27/493-494. Bilâdü Tekrûr için bk. Kalkaşendî, *Subh*, 5/286-301.

Zenci, Berberî ve Arapların yaşadığı ve Müslüman tarihçi ve coğrafyacıların Bilâdü't-Tekrûr olarak ifade ettikleri¹⁵ Batı Sudan topraklarında, ilk fetihlerle birlikte İslâm yayılmaya başlamıştır. Onuncu asrın ilk yıllarında ise özellikle Arap tüccarların gelişleri, Kuzey Afrika devletlerinden biri olan Murâbitlar'ın fetih ve davet hareketleri, ulemâ desteği ve Senegal Nehri'nin kuzeyinde oturan Tekrûr/Tekrour kabilesinin üstlendiği önemli rol ile bölgede İslâm'ın intişarı daha kolay ve rahat olmuştur. Zenci kabileler arasında en büyüğü kabul edilen Manding/Malinke, Mandinka, Manenga, Maning, Mandeng (Mandî dili konuşanlar) kabilesi İslâm'ın en çok yayıldığı bir kabile olmuştur. Bu isim bugün Mali olarak telaffuz edilmekte ise de Araplar tarafından Melîl, Berberîler tarafından Melit olarak adlandırılmaktadır.¹⁶

Batı Afrika'da kurulan ilk büyük devletin MS 300'lerde ortaya çıktığı düşünülen Gâne (Gana) İmparatorluğu olduğu; Mağrib'den gelen Berberilerce kurulmuş olsa da sonraki asırlarda yönetimin yerli siyahilerin eline geçtiği belirtilmektedir. Bölge zengin altın kaynaklarına sahiptir. Bu kaynaklar sadece ileride Batı'nın dikkatini çekmeyecek, Mağrib bölgesinden de bu topraklara zenginlik arayışlarına sebep olan seferleri teşvik edecektir. Meselâ, Murâbitlar önce Batı Sudan-Kuzey Afrika kervan yolunun önemli bir durağı olan Sicihmâse'yi, daha sonra Gâne imparatorluk topraklarına ait bazı şehirleri ele geçirmiş, İslâmiyet'i kabul eden Kralı yerinde bırakarak bölgenin altın madenlerinden ülkelerine götürmüşlerdir.¹⁷ Bu saldırılar sonucu başşehirini de kaybeden Gana Devleti, Mema Tunkara, Su Kante, Hingui Niakhate ve Diara adlı 4 küçük krallığa ayrılmış; 638/1240 yılında Mali imparatorluğu tarafından topraklarının tamamı ele geçirilmiştir.¹⁸ Gana İmparatorluğu'ndan arda kalanlar arasında yer alan ve putperest olan Susu Kralı Sumaoro Kante, Manding kabilesine Kancaya civarında 628/1230-31 yılında saldırmış, Manding

¹⁵ Şemrâni, *Rihlâtü'l-hacci*, 4.

¹⁶ Naim Kaddah, bazı rivayetlerde Mali sultanlarının asıllarının Hz. Peygamber'in müezzini Bilâl (ra)'a nisbet edildiğini ifade etmekte; Mali sultanlarından 18'inin isminin Arapça olmasının da bunun bir delili olarak görülebileceğini dolayısıyla İslâm'ın ilk yıllardan itibaren Mali'de bilinir olduğunu belirtmektedir. Naim Kaddah, *Afrikiya el-Garbiyye fi zilli'l-İslâm* (Dimaşk: Mektebetü Atlas, 1960), 14-15, 45.

¹⁷ İsmail Yiğit, "Murâbitlar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/152-155.

¹⁸ Kavas, "Mali", 27/496.

kralı Nâri Famğan'ı ve küçük bir çocuk olan Sandiyata Gita/Kita/Keita/Mari Cata dışındaki tüm evladını öldürmüştür. Mari Cata bir süre sonra güçlenerek ordusunu kurmuş ve Susu Kralı'na karşı 1235 yılında yapılan Kirina Savaşında zafer kazanarak 1240 yılında Mali Krallığı'nı kurmuştur. Mari Cata (1237-1255) başşehri Cârîb'den Niani'ye taşınmış ve şehir, ilim ve ticaret merkezi olmaya başlamıştır. Toprakları oldukça genişleyen Mali sultanlığının başına 1256'da Mari Cata'nın oğlu Mensâ Velî¹⁹ geçmiştir. Onun ölümünden sonra tahta Mensâ Vâtî (1270-1271) ardından Mensâ Halife (1274-1275) geçmiştir. Halife, azatlı köleleri tarafından tahttan indirilerek yerine yeğeni Mensâ Ebû Bekir (1275-1285) getirilmiştir. Sıkıntılı geçen bu dönemden sonra azatlı kölelerden Sakura/Sakebûra tahtı ele geçirmiş (684-700/1285-1300), fetihler ve ticaretle bölgeye zengin bir hayat yaşatmıştır. Yerine ise tekrar ilk kurucuların soyundan gelenler geçmiştir ki bunlar arasında yer alan Gao (1300-1305), Muhammed (1305-1310) ve 1310-1312 yılları arasında yönetimde olup Atlas Okyanusu'nun sonrasını keşfetmek²⁰ için yola çıkıp geri dönmeyen II. Ebû Bekir yer almıştır. Mali sultanlarının en meşhuru ve Mari Cata'nın kızının oğullarından olan Mensâ Mûsâ b. Ebû Bekir (1312-1337) krallığın yaşadığı zor günlerin geride kalmasında oldukça başarılı adımlar atmıştır.²¹ Mensâ Mûsâ'dan sonra Mali, çeşitli tartışmalar, kargaşa ve fitneler sebebiyle zayıflamıştır. Ardından yine hükümdarlığında parlak bir dönem yaşanan ve İbn Battûta'nın şahit olduğu Mensâ Süleyman (1341-1360) yönetime geçmiştir. Devletin çöküşü Mensâ Kanbeta (1360) döneminde başlamış; israfın arttığı ve devlet yönetiminin zayıfladığı süreçte Mari Cata II (1360-1374); Mensâ Mûsâ II (1374-1387); Mensâ Meğa III (1388-1390); Sandeki (1388-1390); Mensâ Muhammed (1390) yönetime geçmiştir. XIV. yüzyılın sonlarından itibaren iyice dağılan Mali Sultanlığı, Tevârikler'in 1430 yılında Tinbüktü, Velâta, Aravuan

¹⁹ İbn Haldûn, Malililer'in lisanında Ali yerine Velî kullanıldığını ifade etmektedir. İbn Haldûn, *İber*, 6/267.

²⁰ Mali Sultanı II. Ebû Bekir, bin teknede yiyecek ve içecek bulunan toplam 2 bin tekne ile çıktığı okyanusu keşif yolculuğundan geri dönmemiştir. Ömerî, *Mesâlik*, 4/121. Bu sultanın ismi geçmese de gerek Endülüs gerek Batı Afrika'dan Amerika'ya Kolomb öncesi gidişler için bk. Fuat Sezgin, *Amerika Kitasının Müslüman Denizciler Tarafından Kolomb Öncesi Keşfi ve Piri Reis* (İstanbul: Boyut Yayınları, 2013)

²¹ Kaddah, *Afrikiya el-Garbiyye*, 49-54; Kavas, "Mali", 27/493-504.

ve Gao şehirlerini ele geçirmesiyle son bulmuş yerine ise Songay Sultanlığı²² kurulmuştur.²³

2. Mensâ Mûsâ

Mandingo dilinde sultan anlamına gelen Mense/Mensâ ünvanıyla tanınan Mûsâ b. Fakalay,²⁴ Mali sultanlığının ilk hükümdarı kabul edilen Sondiyata'nın kızkardeşinin oğullarından birisidir. Manding kabilesinde anne asil bir soydan²⁵ geliyorsa çocuğunun annenin ismiyle anılması olağan olduğu için Kankan Mûsâ diye de anılan Mûsâ²⁶ bazı kaynaklarda el-Melikü Mûsâ, Bilâdü't-Tekrûr, Mûsâ b. Ebî Bekr b. Ebi'l-Esved, Mûsâ b. Ebî Sâlim et-Tekrûrî,²⁷ Mûsâ İbn Ebî Bekr b. Sâlim et-Tekrûrî, el-Eşref ve Şerefüddin²⁸ Kenkü Mûsâ²⁹ olarak da adlandırılmıştır. Akıcı bir şekilde konuştuğu,³⁰

²² Mali Sultanlığı yerine kurulan Songay Sultanlığı sultanlarından olan ve İslâmi esaslara dayalı bir devlet düzenine önem veren Askiya Muhammed, 1495 yılında yola çıktığı hac seyahatinde 100 bin altın sadaka vererek Mensâ Mûsâ'nın verdiği miktarı oldukça geçmiştir. Kavas, "Mali", 27/493-504. Askiya Muhammed, kadınlara İslâm'a uygun kıyafet giymelerini, erkeklerle karışık ortamlarda bulunmaktan kaçınmalarını emretmiş; İslâm'ı resmi din olarak ilan etmiş ve fukahâyı putperest kabilelere İslâm'ı anlatmaları için göndermiştir. Şemrâni, *Rihlâtü'l-hacci*, 127. Askiya Muhammed'in meşhur haccı için bk. Mahmud Ka'ti, *Tarihü'l-fettâş*, tlk. Âdem Bamba (Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle, 1435/2014), 91 vd.

²³ Ömerî, *Mesâlik*, 4/107; Kalkeşendi, *Subh*, 5/286 vd.; eş-Şemrâni, *Rihlâtü'l-hacci*, 26, 364.

²⁴ Şemrâni, *Rihlâtü'l-hacci*, 23.

²⁵ Kızkardeşin oğullarının yönetime varis olması ile ilgili olarak İbn Battûta da Batı Sudan'da şahit olduğu durumu anlatmış, bu bölgede sultanın eşinin de yönetime katıldığını, melike yahut büyük hanım manasında Kasa diye lakaplandırıldığını, hatta Sudan'da gelenek olarak minberde sultan ile birlikte bu hanım sultanın da isminin zikredildiğini anlatmaktadır. eş-Şemrâni, *Rihlâtü'l-hacci*, 25.

²⁶ Muhammed Fâzıl Ali Bârî-Said İbrahim Kediüyye, *el-Müslimûn fi Garbi İfrikiye târih ve hadâire* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2007), 81-82.

²⁷ Âbid Süfyan, "Memleketü Mâli fi ahdi'l-melik Mensâ Mûsâ (1312-1337), *Mecelletü Dirâsât İfrikiyye bi'l-Cezâir*, 3/7 (2019), 152-153.

²⁸ Züleyha Abdurrahman, *Memleketü Mali alâ ahdi's-Sultan Mensâ Mûsâ, 1312-1337* (Cezâyir: Câmîatü Edrâr, Yüksek Lisans Tezi, 1440-1441/2019-2020), 28.

²⁹ Ka'ti, *Tarihü'l-fettâş*, 126.

³⁰ Akıcı konuştuğu dil Berberice de olabilir. Yahut Arapça'yı iyi bir şekilde konuşamıyor olabilir. Dolayısıyla döndükten sonra önem verdiği konular arasında Arap dili ve edebiyatının tedrisi meselesi olmuştur. Ömerî'de, mihamdar emir Ebü'l-Abbâs Şihabüddin Ahmed b. Ali el-Hâki, Mensâ Mûsâ'dan bahsederken "bana cömertçe ikramda bulundu, bana en güzel

takvâsı, verası, cömertliği ile meşhur olduğu ifade edilen Mensâ Mûsâ, Mısır ve Mağrib'le oldukça iyi ilişkiler kurmuş, Endülüs'ten kaçan Müslümanlara kapılarını açmıştır. Vergiye bağlanan Cenne Krallığı hariç Nijer havzasındaki bütün bölgeler Mali Devleti'nin hâkimiyetine girmiştir. Yani bölgenin sınırları onun zamanında batıda Tekrûr'dan doğuda Nijer'in doğusundaki bakır madenlerine, kuzeyde Sahrâ'da tuz madenleri olan Tagaza'dan, güneyde Volta Calon'daki ormanlık alanlara kadar uzanmaktaydı.³¹ Mali Devleti Mali, Soso, Gana, Koko, Tekrûr adlı 5 önemli bölge ile hem geniş topraklara hem de maddî zenginliğe sahip idi.³² Mensâ Mûsâ, oldukça büyük toprakları başarıyla yönetmiş, İslâm düşüncesine ait müesseselerin inşasına önem vermiş; ülke içerisindeki çeşitli inanışların asgarî düzeyde bir arada yaşayabilmesi ve aralarındaki ticarî ilişkilerin devamı hususunda gerekli insiyatifler kullanılmıştır.³³ Bu ortam dolayısıyla pagan kabileler ticaret merkezlerine yerleştikçe İslâm'la tanışmışlardır. Dolayısıyla o, 14. yüzyılda Batı Afrika'da etkin güç olarak bölgenin İslâmlaşmasında etkili olmuştur.³⁴

Mensâ Mûsâ'nın Mısır'dan ayrılışından birkaç sene sonra buraya gelen Ömerî, Mısır halkında onun infakının, cömertliğinin bıraktığı heyecanın hâlâ canlı bir şekilde var olduğuna, mihmandar olan emir Ebü'l-Abbâs Ahmed el-Câkî'nin sultanın dinî heyecanının ve iyiliğinin genişliğini anlatışına şahit olmuştur.³⁵

Geniş topraklarında âdil yönetimle istikrar kazanan Mensâ Mûsâ, Müslüman devletlerle olan ilişkilerini de oldukça canlı tutmaya çalışmıştır. Hem halifeliği ve kutsal toprakları elinde bulunduran Mısır'daki Memlük sultanla-

edible davrandı, fakat Arapçası iyi olan bir tercüman olmaksızın benimle sohbet edemedi" diye anlatmaktadır. Ömerî, *Mesâlik*, 4/71. Yine Mensâ Mûsâ ile ilgili olarak Ömerî, emir-i hâcibin Mensâ Mûsâ'dan bahsederken "Sultan Mûsâ'nın yalnız başına yemek yediğini gördüm, o yemek yerken yanında kimse bulunmazdı" ifadelerini kullanmaktadır. Ömerî, *Mesâlik*, 4/119.

³¹ Ahmet Kavas, "Mense Mûsâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2004, 29/146-148.

³² Nâfiz Eyyûb Biltû-Mahmûd Şâkir, *Mali*, Dımaşk: el-Mektebü'l-İslâmiyye, 1387/1977, 10-47.

³³ Kaddah, *Afrikiya el-Garbiyye*, 56.

³⁴ Charlie Harris, "Mansa Mûsâ I of Mali: Gold, Salt and Storytelling in Medieval West Africa", 1-10.

³⁵ Ömerî, *Mesâlik*, 4/122.

ryıla hem Kuzey Afrika Devletleri ve özellikle dönemin zengin ilim ve ticaret merkezlerine sahip olan Merinî sultanlarıyla samimi ilişkiler gerçekleştirmişti. Bu ilişkiler onun ve Malî'nin bu devletler nezdinde tanınmasını sağlamıştı. Ayrıca o, sadece kendi dönemini değil atalarının dönemlerinin de Batı Sudan'da önemli bir yere sahip olduğunu Mısır'da iken Memlük Sultanı Kalavun'un hâcibinin "krallık size nasıl intikal etti?" sorusuna "biz krallığa vâris olan bir aileyiz" şeklinde cevap vererek açıklamıştır.³⁶

İbn Haldûn'un Mensâ Mûsâ tavsîfi ise şu şekildedir: "O, sâlih bir kimse, büyük bir sultan, adâleti ile meşhur bir yönetici idi. O'nun dönemindeki yeni fetihlerle ülke genişledi."³⁷

Daha ziyade haccı ve haccının etkisiyle şekillenen hayatı üzerinde durduğumuz Mensâ Mûsâ'nın sultanlığı öncesine ait ve İbn Battûta'nın eserinde yer alan bir anekdot şöyledir:

"...beyazları çok seven, onlara iyilik eden bir hükümdarmış. Ebû İshâk Sâhilî'ye bir günde 4 milyon miskal (altın) veren de odur. Güvenilir adamlardan birinin anlattığına göre Mensâ Mûsâ, Müdrîk b. Fakkûs'a bir günde 3 milyon miskal vermiş. Hükümdarın atası olan Sârak Câta, sözü geçen Müdrîk'in dedesi aracılığıyla İslâm'a girmiştir. Fakih Müdrîk'in anlattığına göre İbn Şeyhî'l-Leben adıyla bilinen Tilimsânlı bir adam, Mensâ Mûsâ'ya 7.33 miskal (altın) vermişti. Mûsâ o sıralarda kimsenin bakmadığı bir çocuktuktu. Daha sonra hükümdar oldu. Gün geldi İbn Şeyhî'l-Leben bir meseleden dolayı Mûsâ'nın huzuruna çıkınca bizimki onu hemen tanıdı, yanına çağırdı, birlikte benbîde³⁸ oturdular. Mensâ, ihtiyarın vaktiyle kendisine yaptığı iyiliği anlatıp kumandanlara dönerek: "Böyle güzel bir iş yapan adamın hediyesi ne ola?" dedi. Onlar da: "İyilikler on katıyla karşılanır."³⁹ âyeti gereğince 70 miskal ver!"

³⁶ Salâhaddin el-Müneccid, *Memleketü Mali inde'l-coğrafiyyîni'l-müslimîn* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Cedid, 1402/1982), 59-60.

³⁷ İbn Haldûn, *el-İber*, 6/267.

³⁸ Benbî: Mali memleketinde sultanların saraylarının büyük terasına halk dilinde verdikleri isimdir. Abanostan yapılmış büyük tahtlar mevcuttur ve geniş katımlı toplantıların, meclislerin düzenlendiği mekândır. Bütün köşelerinde fil dişleri vardır. Burada hepsi altın silahlı, kılıçlı, mızraklı ve büyük pantolonlar giyinmiş yaklaşık 30 Türk Memlük bulunmaktadır. Ömerî, *Mesâlik*, 4/114-115.

³⁹ En'am, 6/160.

cevabını verdiler. Mensâ Mûsâ ona 700 miskal altın ile kıymetli bir giysi, pek çok köle ve hizmetçi hediye ederek yanından hiç ayrılmamasını retti.”⁴⁰

Yaptığımız araştırmalarda Batıda sadece lisans değil lise öğrenimi döneminde dahi öğrencilere Mensâ Mûsâ ile ilgili hem çalışmalar yaptırıldığı-nihem çeşitli ödevler hazırlatıldığını tespit ettik. Farklı disiplinlerin katkıda bulunmasıyla oluşturulmuş, son arkeolojik keşifler ve sanat tarihi araştırmalarından yararlanılarak hazırlanmış olan bir sergi yayını, 2019 yılında The Block Museum and Princeton University Press tarafından “*Caravans of Gold, Fragments in Time: Art, Culture and Exchange Across Medieval Saharan Africa*”⁴¹ adı ile yayınlanmıştır. Mensâ Mûsâ hakkında yapılmış bazı videolar yanında Ladan Osman tarafından yazılıp, Joe Penney yönetmenliğinde çekilmiş olan “*Sun of the Soil*” adlı 29 dakikalık bir kısa film⁴² ve Mensâ Mûsâ’nın hayatını anlatan bir film hazırlığı bulunmaktadır.⁴³ Batılı kaynaklarda ve medyada Mensâ Mûsâ ile ilgili olarak pek çok konu tartışılmıştır. Zenginliğine rağmen bugün ne kadar az tanındığı, zenginliğinin derecesi, emperyalist olup olmadığı, kölelerinin çokluğu, Memlük ve Fas sultanları ile diplomatik ilişkileri, Mağrib sultanlarının Tinbüktü üzerindeki düşüncelerini bildiğinden hac dönüşü oraya sefer düzenlemesi ve oranın zenginliklerini elinde tutması, Akdeniz’de ekonomik enflasyona neden olması, İtalyan Rönesansı’na dolaylı finansal destek sağlamış olabilecek olan hac yolculuğu, onunla ilgili anlatıların

⁴⁰ Ebû Abdullah Muhammed İbn Battûtâ, *İbn Battûta Seyahatnamesi* çev. A. Sait Aykut (İstanbul: YKY Yayınları, 2004), 2/963-973.

⁴¹ Ed. Kathleen Bickford Berzock, *Caravans of Gold, Fragments in Time: Art, Culture and Exchange Across Medieval Saharan Africa*, Princeton: Princeton University Press, 2019. Proje hakkında daha geniş bilgi için bk. bk. <https://press.princeton.edu/books/hardcover/9780691182681/caravans-of-gold-fragments-in-time>

⁴² bk. <http://africanfilmny.org/films>. <https://www.youtube.com/watch?v=IuQmzBWY-9Y>

⁴³ bk. <http://africanfilmny.org/films> 19 Temmuz 2018 tarihli bu haber için bk. “Ryan Coogler and Michael B. Jordan Wants to Bring Mansa Mûsâ to the Big Screen”. Erişim 27 Temmuz 2021. <https://thesource.com/2018> Yine hakkındaki videolar için bk. <https://www.youtube.com/watch?v=aRbBUUnRUaA>; <https://youtu.be/LFIKbx9NZKg>

doğruluğu vb. tartışmalar ifade edilirken, Mensâ Mûsâ'nın bir Avrupa imparatoru olsaydı böyle bir tartışmanın da olmayacağına vurgu yapılmıştır.⁴⁴

2.1. Mensâ Mûsâ ile İnârî Küntî Hatun Hac Yollarında

İslâm tarihinde hacca giden sultanlar arasında Abbâsî ve Memlûk sultanları dışında fazla bir isme rastlanmamaktadır.⁴⁵ Özellikle Kuzey Afrika ve sürekli Hıristiyanlarla cihad halinde olan Endülüs'te hacca gitmenin uzun ve meşakkatli ve ülkenin yönetimi açısından da riskli olacağı ortadadır. Bedevî saldırıları dolayısıyla daha da zor bir yolculuğa dönüşen hac Afrika sultanları için farklı bir durum arz etmiş ve onların bu seyahatleri destanlaşmıştır. Orta Sudan'da 12. yüzyılda bugünkü Çad, Nijer ve Nijerya'da hüküm süren Kânim-Bornu Sultanı'nın hac seyahati bölge için bir ilk olarak kabul edilmektedir.⁴⁶Batı Sudan'da ise Mali Devleti'ni kurmadan önce İslâm'a giren ve hacca giden Bermandâna/Bermendâr/Sirmendâne;⁴⁷ Memlûk Sultanı ez-Zâhir Baybars zamanında hac yapan Mali Sultanı Mensâ Velî b. Marî Câta; Sultan en-Nâsır Muhammed b. Kalavun'un⁴⁸ ilk yönetimi zamanında hac yapan Sultan Sakura ve Kalavun'un ikinci yönetim döneminde hacca giden Mensâ Mûsâ yer almaktadır.⁴⁹

Mensâ Mûsâ'nın hacca gitmesine, yeni doğum yapmış olan annesi Nana Kenk'in⁵⁰ ölümüne yanlışlıkla sebep olması gösterilmektedir. Dolayısıyla o,

⁴⁴ Bu konuda yapılan derlemeler için bk. Jessica Smith, "Mansa Mûsâ, vâhidetün min eġna'n-nâsü ellezîne âşû ale'l-ıtlâk". Erişim 20 Ocak 2022. <https://wolfgangpetersen.net/3062-mansa-musa-one-of-the-wealthiest-people-who-ever-liv.html>. Jessica Smith, "Mansa Mûsâ, One of the Wealthiest People Who Ever Lived". Erişim 23 Eylül 2021. <http://ed.ted.com/lessons/mansa-musa-one-of-the-wealthiest-people-who-ever-lived-jessica-smith#review>

⁴⁵ Abdülkerim Özeydin, "Hac", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/399-400.

⁴⁶ Kavas, "Afrikalı Sultanların Destanlaşan Hac Seyahatleri", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2008), 91.

⁴⁷ Makrızî, *ez-Zehbü'l-mesbûk fi zikri men hacce mine'l-hulefâ ve'l-mülûk*, thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl (Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 2000), 140.

⁴⁸ Memlûk sultanlarının hac yolculukları için bk. Burak Gani Erol, "Memlûk Sultanlarının Hacları", *Tarih Okulu Dergisi (TOD)*, 12/XL (Haziran 2019), 312-355.

⁴⁹ İbn Haldûn, *el-İber*, 5/495-496; Şemrâni, *Rıhlâtü'l-hacci*, 17-18.

⁵⁰ Zuleyha Abdurrahman, *Memleketü Mali alâ ahdi's-Sultan Mensâ Mûsa*, 30.

çeşitli âlimlere sorarak bu vicdan azabından kurtulma yollarını aramış; sürekli oruç tutmaya başlamış; kendisine haccetmesi tavsiye edilince hacca gitmeye karar vermiştir.⁵¹

Sultanın bu kararı üzerine yolculuk hazırlıkları başlamış, ülkenin her tarafından hediyeler ve yol harcamaları için mülk istenmiştir. Yolculuk için hangi günü tercih etmesini sorduğu Mali'deki çoğu şeyhin kendisine "on ikinci ayın Cumartesi günü yolculuğa çıkanın sağ salim ülkesine döneceği" inancını ifade etmesi üzerine Mensâ Mûsâ 9 ay boyunca bu tarihin gelmesini beklemiş; eşi İnârî Küntî ile birlikte 724/1324 yılında hac için yola çıkmıştır.⁵² Yolculuk boyunca Cuma gününe denk gelen beldelerde mescid inşa ettirmiştir. Mensâ Mûsâ'nın 500 kadın hizmetçisiyle bu yolculuğa katılan eşi İnârî, Sahrâ'da yer alan Tüvât ile Teğaza arasında konakladıklarında sultandan kendisi için hem yıkanmak hem de yüzmek üzere büyük bir havuz yaptırmasını istemiş ve sultan da İnârî'nin bu isteğini, denizle aralarında yürüme ile 15 günlük mesafe olmasına rağmen kölelerine inşa ettirdiği havuzla yerine getirmiştir.⁵³

Mali bölgesinin hacca giden ilk hükümdarı olarak daha önce de ismini zikrettiğimiz Bermandanabu, yolculuğunda Gana, Evdagast, Sicilmâse yolunu takip etmiştir. Fakat bölgede İslâm'ın yayılmasıyla birlikte tüccarın ve dolayısıyla hacıların da güzergâhları çeşitlenmiştir ve güvenlikleri artırılmıştır. Bazı yollar ise oldukça tehlikeli ve meşakkatli olmasına rağmen Mali Sultanı Sakura, 1298-1300 arasında yaptığı hac yolculuğunda böyle bir güzergâhı tercih etmiştir. Ancak o, bu yolculuğunun dönüşünde şimdiki Eritre Devleti yakınlarında, Kızıldeniz sahilinde Tâcûrâ'da öldürülmüştür. Bu güzergâhın gidişi o dönem daha çok Hıristiyanların yaşadığı yerler olan Bornu, Vâdi, Darfur, Kızıldeniz Sahili şeklinde olup dönüşü ise Tâcûrâ'dan sonra Fizan, Tüvât, Velâta, Tinbüktü'ye uğrayıp Niani'ye varıştır. Mensâ Musâ'nın hac yolu güzergahı ise Mali'nin başşehri Niani'den başlayıp Sahra yolunu takip ederek Tinbüktü, Rebiülevvel ayı başlarında hareket ettikleri Velâta, Tagaza, Tüvât, Gadâmis, Sîva, Mağrib ve Sudan hac kafilelerinin birleştiği Libya⁵⁴ ve oradan

⁵¹ Ka'tî, *Tarihü'l-fettâş*, 120.

⁵² Ka'tî, *Tarihü'l-fettâş*, 120-121; Tâzî, *Rihletü'r-rihlâti*, 106.

⁵³ Ka'tî, *Tarihü'l-fettâş*, 122-124.

⁵⁴ Şemrâni, *Rihlâtü'l-hacci*, 64.

Kahire, karayolu ile Sina ve Mekke'dir. Mensâ Mûsâ'nın dönüş güzergâhı da aynı şekilde olmalıdır.⁵⁵ Yolculuk esnasında kafilede bulunanlardan birçoğunun fazla yürümekten dolayı ayakları rahatsızlanmış; yolculuğu yarıda bırakmışlardır. Bu rahatsızlık dolayısıyla bu bölgeye Tüvât adı verilmiştir.⁵⁶

Mensâ Mûsâ'nın katıldığı hac kafilesinde bulunanların sayıları ile ilgili olarak çeşitli rivayetler mevcuttur. İbnü'l-Verdi (ö. 749/1348) 10 bin; Tekrûrî, İbn Kesir toplam 20 bin; İbn Haldun 12 bin, Makrızî 5 bin⁵⁷ sayısını ifade ederken Mahmûd Ka'ti (ö. 1002/1593) 8 bin,⁵⁸ Sa'dî (ö. 1066/1656) ise 60 bin⁵⁹ şeklinde sayı vermektedir. Emel Bint Sâlih eş-Şemrânî bu bölgenin halkından olduğu için Mahmud Ka'tî'nin rivayetini daha gerçekçi bulduğunu ifade etmektedir. Aralarında birçok emir, vezir, vilayet yöneticisi, kadı, âlim, fakih, asker, hizmetçi ve halkın bulunduğu kafilenin önünde rehber olarak Süleyman b. Ya't'ın bulunduğu belirtilmektedir. Kafiledeki kişi sayısı kadar taşınan mülkün miktarı da farklılık arz etmektedir. Kafilenin önünde giden 500 atının her birinin 500 miskal ham altın parçası taşıdığı rivayeti⁶⁰ meşhur iken Ömerî, Mensâ Mûsâ'nın ülkesinden çıkarken yanında yüz deve yükü altın bulunduğunu ifade etmektedir.⁶¹ İbn Haldun konu ile ilgili iki farklı miktar verir ki bunlardan ilki 100 yük altın ve her yükte 3 kantar altın; ikincisi ise 80 yük ve her yükte 3 kantar altındır.⁶² Sa'dî, kafilede bulunan 500 kölenin her birinin elinde 1 altın asa bulunmakla 500 asanın olduğundan bahsetmektedir.⁶³

⁵⁵ Beşâr Ekrem Cemîl, "Rihletü haccî's-Sultan Mûsâ b. Ebî Bekr et-Tekrûrî 724/1324", *Âdâbü'r-Râfidîn*, 79 (1441/2019), 446-451; İbrahim Ali Yûsuf eş-Şâmî, "Turuku'l-haccî fi's-Sahrâi'l-Kübrâ asra devletey Mali ve Songay (636-1000/1238-1591)" (Erişim 13 Mart 2021). <http://dspace.iaa.edu.sd/handle/123456789/843>

⁵⁶ Sa'dî, *Târihü's-Sudan*, 7.

⁵⁷ Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdilkadir Makrızî, *Kitâbü's-sülûk li-ma'rifetidüveli'l-mülûk*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmî, 1418/1997), 3/405.

⁵⁸ Ka'ti, *Târihü'l-fettâş*, 121.

⁵⁹ Sa'dî, *Târihü's-Sudan*, 7.

⁶⁰ Ka'ti, *Târihü'l-fettâş*, 34-36; Sa'dî, *Târihü's-Sudan*, 7; Şemrânî, "er-Rahlâtü'l-İfrıkiyye li'l-Hac".

⁶¹ Ömerî, *Mesâlik*, 4/121.

⁶² İbn Haldun, *el-İber*, 5/496, 6/200, 268.

⁶³ Sa'dî, *Târihü's-Sudan*, 7.

2.2. Mensâ Mûsâ Mısır'da

Mısır ve Mali arasındaki diplomatik ve kültürel ilişkiler özellikle hac ve ticaret dolayısıyla oldukça güçlü bir görünüm arz etmiştir. Zahir Baybars ile en-Nâsır Muhammed b. Kalavun dönemleri, Mali sultanları Sultan Sakura ve Sultan Mensâ Mûsâ arasındaki ilişkiler bunlara örnek olarak verilebilir. Hac yolculuklarına bizzat çıkan Mali sultanları, Memlûk sultanları ile tanışmış, onların idareleri hakkında bilgi sahibi olmuşlar, aralarındaki ilişki mektuplaşma ve hediyeleşme ile devam etmiştir.⁶⁴ Memlûk sultanının Mensâ Mûsâ'ya sultanlık kisvesi verdiği, Kahire'deki Abbâsi halifesi adına ona Mali'de mansıb sunduğu, Mensâ Mûsâ'nın da buna mukabil olarak hutbelerde Sultan en-Nasır'ın adının zikredileceğine, bayrağa adının nakşedileceğine dair Memlûk sultanına söz verdiği ifade edilmektedir. İbn Battûta daha sonraki yıllarda yaptığı Mali seyahatinde ipek püsküllü ve yazılı bir Mısır mendili gördüğünü⁶⁵ anlatmaktadır ki iki devlet arasındaki hediyeler arasında yer almış olabilir. İki ülke arasında devam eden siyasi ve kültürel diplomasi, semeresini özellikle Batı Sudanlı devlet ricalinden ve halktan hacca gidenlerin Mısır'da konaklamalarında, orada ilmî meclislere katılmalarında ve emniyet içerisinde hac yapmaları için birçok imkânın sunulmasında vermiştir. Mensâ Mûsâ'nın haccında da Memlûk Sultanı en-Nâsır Muhammed b. Kalavun, Mali hac kafilesi için emir Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Ali el-Câkî'yi mihamdar olarak göndermiş, o da onları Kahire'de Karafe'deki saraya konaklamaları için götürmüştür. Karafe'de onları karşılayanlar arasında emir Ebü'l-Hasan Ali b. Emir Hâcib (ö. 739/1338) bulunmakta idi. Mihamdar el-Câkî, Mısır halkına cömertçe infakta bulunan Mensâ Mûsâ ile ilgili olarak, Mali Sultanının altın göndermediği hiçbir emirin, hiçbir yönetici ve hiçbir hizmetçinin kalmadığını belirtmektedir. Hatta Memlûk sultanının nâibine değerli hediyeler yanı sıra 10 bin dinar hediye etmiştir.⁶⁶

⁶⁴ Ebü'l-Abbâs Şehabeddin Ahmed b. Ali b. Ahmed Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ fi sinâ'ati'l-inşâ* (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısırî, 1340/1922), 8/9-10; Şemrâni, *Rihlâtü'l-haccî*, 136-137.

⁶⁵ Şemrâni, *Rihlâtü'l-haccî*, 138.

⁶⁶ Ömerî, hâcibin Mensâ Mûsâ ile yaptığı uzun sohbetlerden bahsetmiştir. Bu sohbetlerde, Mensâ Mûsâ ülkesini coğrafi, sosyo-kültürel ve iktisâdî olarak anlatmıştır. Yetişen bitkileri, yaşayan hayvanları, hem toz hem varak halinde bulunan altını, kıyafet çeşitlerini haber vermiştir. Ömerî, *Mesâlik*, 4/118-122; Kalkaşendî, *Subh*, 5/283.

Mihmandar emirin anlattığına göre Sultan Mensâ Mûsâ, Memlûk Sultanı'na hediyelerle birlikte gönderdiği mektupta şöyle hitap etmektedir: "Ben hacetmeye geldim, başka bir şey için değil. Hacca başka bir şey karıştırmak istemiyorum".⁶⁷ Bununla memleketinden getirdiği birçok kıymetli hediye ve çok miktarda altını oldukça cömertçe dağıtan Mensâ Mûsâ, belki vicdanen kendisini rahat hissetmek arzusu ile maddî yüklerinden kurtulmak istediğini ifade etmiş olabilir.

Mensâ Mûsâ'nın Memlûk Sultanı ile görüşmesinde yaşanan bir olay vardır ki onun hem siyasi, hem dinî tutumuna işaret edebilir. Şöyle ki Sultan ile görüşme esnasında yere kapanıp, yeri öpmesi istenen Mensâ Mûsâ kibir ile yorumlanmış olsa da bunu kabul etmemiş ve "ben beni Yaratan, yoktan var eden Allah'a secde ederim" demiştir.⁶⁸ Aralarında bu tür bir olayın yaşandığı çeşitli kaynaklarda bulunmasına rağmen, Memlûk Sultanı'nın nasıl bir tavır sergilediği tartışma konusu olmuştur. Yaygın kanaate göre Sultan Nâsır, Mensâ Mûsâ ve yakınlarını sağ tarafına oturtarak uzun uzun sohbet etmiş, ikramda bulunmuş, merkeze yakın bir sarayda konuk etmiş, kıymetli kıyafetler, kumaşlar, altın biblolar, atlar hediye etmiştir. Hacca gidiş zamanı geldiğinde de yine Mensâ Mûsâ ve yanındakiler için oldukça fazla miktarda dirhem ve çeşitli hediyeler göndermiş, yol hazırlığı yaptırmıştır.⁶⁹

Mensâ Mûsâ ve kafilesinin Mısır'da bulunduğu günlerle ilgili anlatılmaya değer olaylardan birisi de hac yolculuğunun Mısır'dan itibaren Batı Sudanlı Müslümanları inanç ve İslâm kültürü açısından dönüştürücü etkisinin başlaması ve Haremeyn'e kadar tüm güzergâhta devam etmesidir. Hacı adayları burada ilim meclislerine katılıp, ulemâdan iman, inanç ve İslâm esaslarına dair birçok bilgiyi öğrenmişler; ülkelerine dönerken de buradan isimleri daha sonra zikredilecek olan âlimleri davet etmişlerdir. Bir Sultan olarak Mensâ Mûsâ da Mısır'da ikameti esnasında ilim meclislerine katılmıştır. Bizzat görüştüğü ulemâ arasında Malikî müderris Kâdı Muhammed b. Ahmed b. Sa'leb

⁶⁷ Sa'dî, *Târihü's-Sudan*, 7.

⁶⁸ Makrızî, *ez-Zehbü'l-meshûk*, 142; Kalkaşendî, *Subh*, 5/295; Sa'dî, *Târihü's-Sudan*, 7.

⁶⁹ Ömerî, *Mesâlik*, 4/123-124.

el-Mısırî, fakîh Ebü'r-Rûh Îsâ ez-Zevavî (ö. 743/1344) isimleri zikredilebilir.⁷⁰ Âlimlerden öğrendikleri dolayısıyla, İslâm dinine ve inanç sistemine aykırı olan eski inanışlarından ve örflerinden vazgeçmeye karar vermişlerdir. İbn Emir Hâcib ile Mensâ Mûsâ arasında geçen konuşma bunu açıkça ortaya koymaktadır. Bu konuda örnek olarak halkın kızlarını sultanlara yahut başkalarına evlilik dışı takdim etme meselesi vardır. Haccın dönüştürücü etkilerinden bahsederken zikredilebilecek bir mesele iken buraya almamızın sebebi, Mısır'da oldukları günlerde bahse konu olmasıdır. Emir Hâcib:

“Mensâ Mûsâ gerçekten mütedeyyin, namazlarını kılan, Kur'ân okuyan, zikir ehli birisi olmasına rağmen bu âdeti vardı. O'na dedim ki: Bu yaptığınız câiz değildir ve hiçbir Müslümana helal olmaz, akla da uygun değildir. Dedi ki: Meliklere de mi? Dedim ki: Evet, meliklere de câiz değil, istersen ulemâya sor. Dedi ki: Vallahi ben bunu bilmiyordum. Bu âdeti terk ediyorum ve bir daha asla dönmek üzere terk ediyorum”⁷¹

Kısa bir konuşma gibi gözükse de Mali topraklarında yaşanan İslâmî düşüncenin uygulamadaki eksiklikleri ve bilinmeyenlerini düşünmek açısından değerlidir.

Mensâ Mûsâ ve kafilesinin hacca gitme zamanları geldiğinde Melik Nâsır, misafirlerine çeşitli yiyecekler ve binek hayvanları göndermiştir. Kafile 22 Şevvâl günü Kahire'den ayrılmıştır.⁷²

2.3. Mensâ Mûsâ Kutsal Topraklarda

Mali Sultanı, 5 Zilhicce (724) Cuma/23 Kasım (1324) günü yani memleketinden çıkışından yaklaşık bir yıl sonra Beytü'l-Haram'a girmiştir. Burada öncelikle kudüm tavafı yapan Mensâ Mûsâ, diğer görevlerini yerine getirmiştir. Zilhicce'nin yedinci günü Mekke kadısının hac mevsimini başlatıp, hacı adaylarına yapmaları gereken menâsiki hatırlattığı hutbeyi Radyeddin et-

⁷⁰ Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, *Neylü'l-ibtihâc bi-tatrîz'd-dibâc*, tkd. Abdülhamid Abdullah el-Herrâme (Trablus: Dârü'l-Kâtib, 2. Basım, 2000), 395-396; Kalkaşendî, *Subh*, 5/285; Şemrânî, “*er-Rihlâtü'l-İfrikıyye li'l-Hac*”.

⁷¹ Ömerî, *Mesâlik*, 4/118-119.

⁷² Tâzî, *Rihletü'r-rihlâti*, 108. Mensâ Mûsâ'nın da katılmış olma ihtimali dolayısıyla Mahmil hazırlanması, törenleri ve yola çıkışı için bk. Burak Gani Erol, “Memlûkler Zamanında Mısır Mahmili”, *Türkiyat Mecnuası* 29/1 (2019), 1-45.

Taberî'den dinlemek üzere hazır bulunmuştur. Mensâ Mûsâ daha sonra Mina'ya yönelmiş, hacca ait diğer ibadetlerini de yerine getirdikten sonra Kâbe'ye hizmet eden ve Mâlikî mezhebine mensup şeyh ile birlikte Mekke'ye dönmüştür.⁷³

Ömerî, İbn Emîr-i Hâcib'den naklen Mensâ Mûsâ'nın Kâbe'de Allah'ın huzuruna büyük bir sekîne ile teveccüh ettiğini, ibâdetlerinde de aynı huzûru yaşadığını; kendisiyle birlikte ibâdet edenlerin de hem güzel kıyafetli hem de oldukça sâkin ve vakarlı bir duruş sergilediklerini ifade etmektedir.⁷⁴

Mekke'ye dönüşünde Kâ'be'nin içini ziyaret eden Mensâ Mûsâ'ya şeyh, Kâbe'nin girişinden 3 adım sonrasında Resûlullah'ın namaz kıldığı yerde birlikte namaz kılmayı teklif etmiştir. Mensâ Mûsâ, Mısır'da olduğu gibi Mekke'de de bol miktarda infakta bulunmuş, yaklaşık 10 bin parça altını hediye olarak dağıtmıştır. Ayrıca özellikle Batı Afrikalı hacıların konaklayabilmesi ve hac farizalarını yerine getirebilmeleri için birçok arazi ve bina satın almıştır. Bunun yanı sıra Mali'de İslâm'ın daha çok yaygınlaşması ve dinlerini iyice öğrenebilmeleri için Mekke şeriflerinden birkaçını ülkesine davet etmiştir. Mekke şerifleri ise teklifi bazı sebepler öne sürerek kabul etmemişlerdir. Bu sebepler arasında Mali'de emniyetin olup olmaması, bölge halkının İslâm'a girmelerine rağmen putlara tapıyor olması gibi konularda hissettikleri endişe yer almaktadır. Mensâ Mûsâ ise bu endişeler karşısında eşrafın emniyetini sağlayacağını, onların eziyet görmeyeceğini ifade etmiş ve Mali Sultanının bu daveti mescidlerde ilan edilmiştir. Emniyetlerinin sağlanacağı ve kendilerine 1000'er altın verileceği müjdelenince 4 şerif Mali'ye gitmeyi kabul etmiştir. Mensâ Mûsâ daha sonra Medine'ye geçmiş ve orada da tüm zamanını ibadete ayırmıştır. Resûlullah'ın uğradığı tüm mekânları ve özellikle Kuba mescidini ziyaret etmiştir.⁷⁵ Büyük bir zenginlikle hac yolculuğuna çıkan ve uğradığı tüm şehirlerde hem devlet ricâline hem de halka hediyeler sunan Mensâ Mûsâ'nın Haremeyn halkına 20 bin miskal külçe altın dağıttığı rivayet edilmektedir.⁷⁶

⁷³ Tâzî, *Rihletü'r-rıhlâti*, 110-111.

⁷⁴ Ömerî, *Mesâlik*, 4/121.

⁷⁵ Ka'tî, *Tarihü'l-fettâş*, 125; Tâzî, *Rihletü'r-rıhlâti*, 111-115.

⁷⁶ Sa'dî, *Tarihü's-Sudan*, 7.

Tarihçi Yafi'î (ö. 768/1366) eserinde Mensâ Mûsâ'nın haccını anlatırken Sultanın askerleriyle Memlük askerleri arasında Kâbe'de çıkan büyük bir kavgadan bahsetmektedir. Yafi'î, Mensâ Mûsâ'yı ve olayı şu şekilde anlatmaktadır:

“ Tekrûr kralı Mûsâ b. Ebi Bekr b. Ebi'l-Esved binlerce askeri ile hacca geldi. Altın ve dirhem in değeri düştü. Sultanın yanına girdi ona selam verdi fakat oturmadı. Sonra ata binildi, O, sultana 40 bin miskal hediye etti, nâibine onbin. O, güzel görünümlü akli başında bir gençtir, Mâlîkî mezhebine ait ilim elde etmeye çok isteklidir. Onun akıllı oluşuyla ilgili olarak şu olay delildir. O'nu Ribatül Hûzî Mahallesinde kaldığı evin⁷⁷ Kâbe'ye bakan penceresinde gördüm. O ve ashabı oturuyorlardı, ki heyecan ve şaşkınlık içinde Sudanlılarla Türkler arasında meydana gelen fitneye şahit oldular. Mescid-i Haram'da kılıçlar kaldırıldı. O, olaya müdahale etti ve savaştan dönmelerini istedi. Fitnenin çıkmasına çok öfkeleni.”⁷⁸

İbn Fazlullah el-Ömeri, Mensâ Mûsâ'nın Mısır'daki bol ihsanlarını, iktisadî olarak Mısır ekonomisine katkısına şahit olduğunu ifade ettikten sonra, Hicaz'da yaptığı ihsan ve iyiliklerin de oldukça çok olduğuna işaret ederek bu duruma “Mensâ Mûsâ hacılara ve Haremeyn halkına ihsan bulutlarından iyilikler yağdırdı. Onun dış görünüşü, giysileri ve yanındakilerin kıyafetleri de oldukça iyi idi ve çok mal tasadduk etti.” sözleriyle şahitlik eden İbn Abdülbâkî el-Acremî'nin ifadelerine yer vermiştir.⁷⁹

2.4. Mensâ Mûsâ Hac Dönüşünde

Mensâ Mûsâ ve kafilesi Hicaz'dan dönerken hem bedevî saldırılarına uğrayarak maddî kayıp yaşamışlar hem de soğuk dolayısıyla ölenler olmuş dolayısıyla kafilenin Mısır'a üçte biri kadarı ulaşmıştır.⁸⁰

⁷⁷ Tâzî, Mensâ Mûsâ'nın Mekke'de iken kaldığı ribâtın 617/1220 yılında emir Karamiz b. Mahmûd b. Karamiz el-Akderî el-Fârisî tarafından sûfilerin kılması için Kâbe'nin hemen yakınında yaptırıp vakfettiği Ribâtü'l-Hûzî olduğunu ifade etmektedir. Tâzî, *Rihletü'r-rihlâti*, 109.

⁷⁸ Yafi'î den naklen eş-Şemrâni, *Rihlâtü'l-hacci*, 361.

⁷⁹ Ömerî, *Mesâlik*, 4/125.

⁸⁰ Makrîzî, *ez-Zehbü'l-mesbûk*, 143.

Kahire'ye dönüşünde Mensâ Mûsâ'nın Hicaz'dan Sultan en-Nâsır Muhammed'e getirdiği hediyeleri Memlûk Sultanı öpmüş ve kendilerine hil'atler, hediyeler, İskenderiye kumaşından elbiseler, kıymetli eşyalar göndermiştir.⁸¹

Bu hac yolculuğunun en çok konuşulan meselelerinden birisi Mısır'da bu kafilenin yaptığı büyük maliyetli alışverişlerdir. Öyle ki Mali sultanının Mısır'daki infakı, altınları hediye etmesi, birçok alışveriş yapması, Mısır çarşılarında o seneye kadar 25 dirhemden daha aşağıya düşmeyen altının değerinin çok düşmesine ve yaklaşık 12 yıl altın fiyatlarının yükselmemesine sebebiyet vermiştir.⁸²

Ömerî bu durumu anlatırken:

"Mısır'a ilk gelişimde Mensâ Mûsâ'nın hacı olduktan sonra Mısır'a ulaşmış olması konuşuluyordu. Gördüm ki Mısır halkı ondan gördüğü infakın büyüklüğünü anlatma hususunda oldukça heyecanlı idi. Biz de mihmandar olan Emir Ebü'l-Abbâs b. el-Câkî'ye sorduk, o da bana bu sultanın zenginliğini, iyiliğini ve dinine bağlılığını anlattı."⁸³ ifadelerine yer vermiştir.

Ömerî, ayrıca Mısır'da bir grup tüccârın kendisine Mensâ Mûsâ ve yanındakilerin Mısır çarşılarında uğradıkları aldatmacadan bahsettiklerini aktarmaktadır. Şöyle ki bu hacı grubu gömlek, elbise, başörtüsü almak istediklerinde fiyatı 1 dinar bile olmayan bu kıyafetleri en az 5 dinara satın almışlardır. Bu hileli satış sadece kıyafet değil yiyecek için de geçerli olmuş ve bu sûstimal dolayısıyla aralarındaki ilişki zarar görmüştür.⁸⁴

Mensâ Mûsâ ve kafilesi yolculuk boyunca yanlarındaki tüm zenginliği infak ettikleri için ayrıca Mekke'den Kahire'ye dönerken uğradıkları bedevî saldırıları dolayısıyla maddî sıkıntı yaşamaya başlamışlardır. Yaşanılan bu sıkıntı Mensâ Mûsâ'nın 700 dinar ribh karşılığında 3 yüz dinar⁸⁵ borç alarak ülkesine dönmesine sebep olmuştur. Kahire dışında konaklayan Mensâ Mûsâ ve emirleri, Birketü'l-Habeş denilen yerde İskenderiye halkının büyük tüccar-

⁸¹ Ömerî, *Mesâlik*, 4/124.

⁸² Ömerî, *Mesâlik*, 4/125; Makrızî, *ez-Zehebü'l-mesbûk*, 143.

⁸³ Kalkaşendî, *Subh*, 5/301; Tâzî, *Rihletü'r-rihlâti*, 107-108.

⁸⁴ Ömerî, *Mesâlik*, 4/124-125.

⁸⁵ Ömerî, *Mesâlik*, 4/122.

rından olan Sirâceddin İbn Kûyûk/Köyükoğlu'ndan⁸⁶ borç almışlardır. Bu borçlanma hususunda bir rivâyetten bahsedilmektedir ki borcun tahsil zamanı gelince tâcir vekilini göndermiş fakat başarılı olamayınca oğlu ile birlikte kendisi Malî'ye gitmişlerdir. Tinbüktü'ye gelen tâcirle oğlu Ebû İshak es-Sahilî'nin evine konuk olmuşlardır. O gece tâcir Sirâceddin vefât etmiş, halk arasında zehirlendiğine dair konuşmalar yayılmıştır. Fakat oğlu "ben de onlarla beraber aynı yemeği yedim! Eğer içinde zehir olsaydı hepimiz ölürdük. Eceli gelip vefât etmiştir." diye açıklama yapmıştır. Bunun üzerine Malî'ye giderek Mensâ Mûsâ ile görüşen oğlu alacağını tahsil etmiş ve Mısır'a dönmüştür."⁸⁷

3. Mensâ Mûsâ, Mısır'dan Malî'ye döndükten sonra Memlük Sultanı'na kendisiyle hacca katılmış devlet ricâlerinden bazılarını Mağribî hatla geniş varaklara yazdırdığı ve edebî cümlelerle selâm içeren bir mektubu ve ayrıca 5 bin miskal altını hediye olarak göndermiştir.⁸⁸ **Mensâ Mûsâ'nın Haccının Afrika'da, Batı Sudan'da İslâm'ın Yayılmasına, İlim ve Kültür Hayatının Zenginleşmesine Katkısı**

Mali Sultanı, Mekke'den dönerken özel elçisinin getirdiği Songay Sultanı tarafından ülkesine yapılan saldırı haberini almıştır. Kahire'ye ulaştığı zaman diğer bir elçisinin getirdiği Songay'a karşı Malî'de kazanılan zafer haberi onu rahatlatmıştır. Böylece Songay Sultanı Asibay mağlup olup Mali Sultanı Mensâ Mûsâ'ya biat etmiş, Gao şehri Malî'nin yönetimine geçmiştir.⁸⁹ Böylece toprakları daha da genişleyen Mali Sultanı, bölgedeki şehirlerin imarına, ilim ve ticaret merkezi haline dönüşmelerine hız vermiş; bu noktada hacdan dönüştürme ülkesine davet ettiği ulemâdan destek almıştır.

⁸⁶ Köyükoğlu Sirâceddin Abdüllatif Tikritî, 14. yüzyılda Afrika'da vefât eden bir Türk tacirdir. İbn Battûta, *İbn Battuta Seyahatnamesi*, 2/986 sayfada çeviri yapanın açıklaması.

⁸⁷ İbn Battûta, *İbn Battuta Seyahatnamesi*, 2/978; Sa'dî, *Târihü's-Sudan*, 8; Tâzî, *Rihletü'r-rıhlâti*, 110.

⁸⁸ Ömerî, *Mesâlik*, 4/125.

⁸⁹ Tâzî, *Rihletü'r-rıhlâti*, 111-115; Rıza Kurtuluş, "Gao", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1996, 13/357; Ahmet Kavas, "Tinbüktü", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2012, 41/190-192. Muhammed et-Tâlib, "el-Kadâü ve'l-kudât bi-bilâdi's-Sûdân el-Garbi min evâhiri'l-karni't-tâsi' hicrî hattâ es-sânî aşera hicrî (15-18 m.), Cezâir: Câmiatü Vehrân, Doktora Tezi, 2018-2019, 50.

Mali Sultanının çeşitli açılardan desteklediği şehirler içerisinde yer alan Tinbüktü⁹⁰ şehri Mısır, Tegaza, Velata, Tunus, Mağrib-i Aksa, Sicilmase, Tüvat, Trablus gibi yolların kavşak noktasında bulunduğundan hac kafileleri için önemli bir durak olmuştur. Mensâ Mûsâ'nın verdiği ehemmiyet dolayısıyla da medrese ve kütüphanelerin bulunduğu ilim merkezleriyle, büyük çarşılarıyla bu konumu iyice güçlenmiştir. Ayrıca Sultan, burada kendisine saray yaptırmış, şehrin merkezi durumunu etkinleştirmek için ulaşım yollarını ıslah ettirmiştir.⁹¹

Mensâ Mûsâ, daha önce zikrettiğimiz gibi Mısır, Haremeyn ve yol güzergâhında bulunan şehirlerden çeşitli ihtisas alanlarına sahip ulemâyı ülkesine davet etmiştir. Mesela, Gadamis'de fakih Ebû Abdullah el-Kûmî el-Muvahhidî ile karşılaşmış ve ülkesine davet etmiştir.⁹² Yine hac vesilesi ile tanıştığı Malikî fakih, kadı Abdurrahman et-Temîmî daveti üzerine onunla Malî'ye kadar gelmiş, kısa bir süre Tinbüktü'de kaldıktan sonra Fas'a gitmiş, çeşitli ilmî faaliyetlerden sonra yeniden Tinbüktü'ye dönmüştür.⁹³ Fakat Malî'ye gelenler arasında en önemlisi hiç şüphesiz sultanın Mekke'de karşılaştığı

⁹⁰ Tinbüktü: Batı Sudan'ın en önemli şehirlerinden birisi olarak kabul edilen Tinbüktü, Malî'nin orta kısmında, Nijer nehrine 10 km. kadar uzaklıkta yer alan tarihi bir şehirdir. XI. Yüzyılın sonlarına Tavâriklar/Tuaregler tarafından kurulduğu rivayet edilmektedir. XIV. yüzyılda özellikle Mensâ Mûsâ döneminde şehir Batı Afrika'nın ilmî ve ticarî açıdan en önemli şehirlerinden biri olmuştur. Mısır'a, Tunus'a, Sicilmase, Mağrib-i Aksa'ya, Velâte, Trablus, Gadâmis gibi şehirlere yolların geçtiği Tinbüktü iktisadi, ilmî ve kültürel açıdan tıpkı Endülüs, Fas, Kayrevan ve Mısır gibi önemli bir merkez haline gelmiştir. Şehir, 1430'da Tevârikler'in eline, 1468-1492 yılları arasında Sünnî Ali Ber yönetimine geçmiştir. XVI. yüzyılın başlarında şehrin nüfusunun 100 bine yakın olduğu, şehirde 180 medresede 25 bin talebenin ilim tahsil ettiği anlatılmaktadır. Buradan birçok âlim İslâm dünyasının çeşitli yerlerine giderek oralara ilmî katkı sağladıkları gibi birçok yerden de buraya ulema gelerek ilim tahsil etmişlerdir. Çeşitli yer altı zenginlikler vs. açıdan hem Mağrib'in hem de Avrupa'nın dikkatini çekmiştir. Çeşitli sultanlıkların önemli bir şehri olan Tinbüktü, 1894 yılında Fransız işgal ordusu tarafından Batı Afrika sömürgesine ilhak edilmiştir. et-Tâlib, *el-Kadâü ve'l-kudât bi-bilâdi's-Sûdân el-Garbi*, 45-46; Kavas, "Tinbüktü", 190-192.

⁹¹ Şemrâni, *Rıhlâtü'l-hacci*, 262-264.

⁹² Kaddah, *Afrikiya el-Garbiyye*, 49-54.

⁹³ Kaddah, *Afrikiya el-Garbiyye*, 53-54; eş-Şemrâni, "er-Rıhlâtü'l-l-İfrıkiyye li'l-Hac".

Endülüslü şair, mühendis Ebu İshak İbrahim es-Sahilî'dir.⁹⁴ et-Tüveycin olarak da bilinen Gırnatalı mimar es-Sahilî, memleketinde iken el-Hamrâ Sarayında önemli görevler üstlenmiştir. Edebî yazıları ve şiirleriyle bölgede meşhur olmuştur. Fakat ulemâ arasında yanlış anlaşılın fikirleri dolayısıyla zulme uğrayıp memleketini terk ettiği ifade edilmektedir. Sonra hacca gitmiştir. Orada Mali sultanı ile tanışmış, onun özel mimarı olma teklifini ve ülkesine davetini kabul etmiştir. Ziryab'ın Endülüs'te gerçekleştirdiği içtimaî-kültürel etkiyi es-Sâhilî de Mali ve çevresinde gerçekleştirmiştir denilebilir. Nijer Nehri boyunca uzanan mimarî eserler arasında yer alan Cava Mescidi, Tinbüktü Ulu Câmii/Djingarebyer/Cingereybîr, Sultan Mensâ Mûsâ Sarayı/Madugo, Songari Mescidi Sâhilî'nin üslubu ile Sudan sanatı ve Endülüs mimarisinin birleştiği yapılarıdır. Sahilî, Fas'a giden Malili talebeyle birlikte orada da bir süre kalmış; Merinî Sultanı Ebü'l-Hasan Ali ile görüşerek iki devlet arasındaki diplomatik ilişkilerde önemli bir rol oynamıştır. 744/1344 yılında Tinbüktü'de vefatına kadar yaklaşık 20 yıl Mali topraklarında yaşamıştır. Hasan Vezzân, Tinbüktü'yü ziyaretinde Sahilî'nin geliştirdiği mimarî üslup olan tuğla ve kireçle yapılan cami ve sarayı görmüştür ve bunların bu bölgenin yapısı olan sazla kaplı kulübelerden farklı olduğunu belirtmektedir.⁹⁵

Mensâ Mûsâ'nın meşhur hac yolculuğunun bir diğer dönüştürücü etkisi kitap ve kütüphane ile olmuştur. Mensâ Mûsâ, Kahire başta olmak üzere birçok şehirden özellikle Malikî fıkıhı ile ilgili kitaplar satın almıştır.⁹⁶ Hac kafi-

⁹⁴ Ebü Abdullah Lisânüddîn Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Hatib, *el-İhâta fi ahbâri Gırnâta*, thk. Muhammed Abdullah İnân (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2. Basım, 1393/1973), 1/33; İbn Haldun, *el-İber*, 5/515, 6/239; Kaddah, *Afrikiya el-Garbiyye*, 49-54.

⁹⁵ İbnü'l-Hatib, *el-İhâta*, 1/329-342; Makkarî, *Nefh*, 2/194-195; Ka'tî, *Tarihü'l-fettâş*, 120; Hasan b. Muhammed el-Vezzân el-Fâsî, *Vasfu Ifrikiye*, Fransızca'dan Arapça'ya trc. Muhammed Haccî-Muhammed el-Ahdar (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Basım, 1983), 2/165; Mes'ûd Hâlidî, "Ebü İshâk İbrahim es-Sâhilî el-edîb ve'l-mühendisi'l-mî'mârî ve eserihî fi neşri fenni'l-imâretî'l-İslâmiyye fi s-Sûdân el-Garbi", *es-Sâviratü li'd-dirâsâti'l-insâniyye ve'l-ictimâiyye*, 7 (2018) 40-49; "Ebü İshâk İbrahim b. Muhammed es-Sâhilî: Evvelü men edhale'l-binâ bî't-tavb ilâ Sûdân el-Garbi" (Erişim 29 Aralık 2021); Ruhâm İbrahim, "Fî zikra eş-şâir ve'l-mî'mârî el-Gırnâti Ebî İshâk İbrâhim es-Sâhilî" (Erişim 27 Eylül 2021). Bu yazı, Gırnatalı olan şair, mimar Ebü İshak es-Sâhilî'nin Endülüslüler tarafından unutulduğunun, oysa özellikle Batı Afrika'da yaptığı mimari eserler ve Tinbüktü'deki binlerce el yazmasında onun izlerinin olduğunun ifade edildiği bir anma töreninden alıntılar kapsamaktadır.

⁹⁶ Makrızî, *ez-Zehbî'l-mesbûk*, 143.

sinde yer alanlar da uğradıkları hemen her yerden ne kadar pahalı olursa olsun oldukça kıymetli kitaplar almışlar, istinsah ettirmişlerdir. Bu kitaplar Afrika'da İslâm'ın yayılmasına ve doğru bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlayacaklardır.⁹⁷ Malikî fıkıhına dair satın alınan kitaplar arasında İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) eserlerinin bulunduğu belirtilmektedir.⁹⁸ Hac yolculukları ve ticaret vesilesi ile Batı Afrika'da kitap ve kütüphane sayısı ilerleyen yıllarda artmaya devam etmiştir. Kütüphaneler içerisinde yer alan ve Afrika'nın ilim ve kültür seviyesini yükselten, hemen bütün ilim dallarına ait ana kaynakların yer aldığı Âli Akît Kütüphanesi oldukça meşhurdur. Bu kütüphanenin kitaplarının artmasında Endağ Muhammed Ailesi ile Akît Ailesi arasında gerçekleşen evliliğin etkili olduğu rivayet edilmektedir. Böylece Ahmed b. Ömer b. Akît Endağ Muhammed Ailesi'nden oldukça fazla kitaba mirasçı olmuştur. İlerleyen yıllarda ise Tinbüktî ailesinin kitaplarının yaklaşık 700 cilde ulaştığı belirtilmektedir.⁹⁹

Haccın özellikle Batı Sudan topraklarında yaşayan putperest halk arasında İslâm'ın intişarına sebep olan bir dönüşüm yaptığı da söylenebilir. Afrikalı hacılar ve özellikle talebeler, Haremeyn ve Mısır'da karşılaştıkları âlimlerle yaptıkları görüşmeler ve isticvab ile birlikte, hac farizalarını yerine getirdikten sonra dönüş yolunda karşılaştıkları insanlara İslâm'ı ve Resûlullah'ın hayatını anlatmaya çalışmışlardır. İçtimaî hayatta İslâm'a aykırı olan durumlar düzeltilmeye çalışılmıştır. Örneğin Müslüman Afrika halkı arasında yaygın olan bir durum vardı ki bu aralarında nikâh olmayan kadın ve erkeklerin ihtilâfı yani dikkat edilmeden oldukça yakın ve birlikte bulunma hali idi. İbn Battûta, bölgeyi ziyaretinde bu duruma şahit olmuş ve oldukça eleştirmiştir.¹⁰⁰

Haccın dönüştürücü etkilerinden bir diğeri ise uzun hac yolculuklarına çıkan Batı Sudanlılar'ın Mısır'da özellikle Ezher'de ilim tahsilinde bulunmalarıdır. Talebe sayısı artınca Mısır'da Bulak et-Tekrûr adıyla onlara özel bir mahalle oluşturulmuştur. Ezher şeyhlerinden icâzet aldıktan sonra ülkelerine

⁹⁷ Makrızî, *ez-Zehebü'l-mesbûk*, 113, 143; Şemrânî, "*er-Rıhlâtü'l-İfrikıyye li'l-Hac*".

⁹⁸ Şemrânî, "*er-Rıhlâtü'l-İfrikıyye li'l-Hac*".

⁹⁹ Şemrânî, "*er-Rahalâtü'l-İfrikıyye li'l-Hac*".

¹⁰⁰ İbn Battûta, *İbn Battûta Seyahatnamesi*, 2/960.

dönmüşlerdir. Bunlar arasında Sabîh b. Abdullah et-Tekrûrî (ö. 731/1330) ve Râşid et-Tekrûrî (ö. 796/1394) örnek olarak verilebilir.¹⁰¹

Haccın Batı Sudan'daki izlerinden bir diğeri Mısır ve Hicaz topraklarında mücâvir olan Sudanlılar'ın varlığıdır. Hatta Mensâ Mûsâ dahi hac dönüşü oğlunu devletin başına bırakarak Mekke'ye dönmeyi ve mücâvir olarak ömrünün sonuna kadar orada kalmayı istemiş fakat bu isteği gerçekleşmeden vefât etmiştir.¹⁰² Batı Sudan'dan Hicaz'da mücâvir olarak kalanlara Malî'nin hatib ve âlimlerinden Muhammed b. Abdullah et-Tekrûrî (ö. 742/1341) örnek olarak verilebilir.¹⁰³ Mensâ Mûsâ, Kahire ve Hicaz topraklarında mücâvir olarak kalmak isteyen Batı Sudanlılar için daha önce zikri geçtiği üzere bu topraklarda birçok ev satın almıştır.¹⁰⁴ Ayrıca Malî'nin Mısır ile olan siyasî ve ilmî bağları güçlendikçe Batı Sudanlılar'ın bu ülkede varlıkları da kıymetli hale gelmiştir. Öyle ki Ezher'de Revaku Tekârîre diye bilinen ve Mali talebesine ayrılan büyük bir revaktan bahsedilmektedir.¹⁰⁵

Haccın doğu batı toprakları arasındaki etki alanlarından birisi de hiç şüphesiz ticarî ilişkilerdir. Özellikle Mensâ Mûsâ'nın haccı bu ticareti kutsal topraklar ile Batı Afrika arasında önemli bir bağ haline getirmiştir. Afrika beldelerinin zenginlikleri başta Mısır olmak üzere birçok İslâm beldesine ihracatı artırmıştır. Afrikalı hacılar doğuya daha çok altın, deri ve deriden imal edilmiş ürünler götürürken gittikleri yerlerden ipek, baharat, koku, buhur ve halı almayı tercih etmişlerdir.¹⁰⁶ Özellikle Malî'nin Arap beldeleriyle ticarî ilişkileri, yol emniyetinin sağlanması ile birlikte 1350'lerde 12 bin develik ticarî kafilere zincirine ulaşmıştır.¹⁰⁷

Mağrib devletlerinden yönetim tarzları, sultanların görevlileri, kıyafet şekilleri ve daha birçok konuda etkilenen Mali, bu ilişkilerini meşhur haccın

¹⁰¹ Şemrâni, *Rihlâtü'l-hacci*, 140-143.

¹⁰² Ömerî, *Mesâlik*, 4/120.

¹⁰³ Şemrâni, *Rihlâtü'l-hacci*, 323.

¹⁰⁴ Züleyha Abdurrahman, *Memleketü Mali alâ ahdi's-Sultan Mensâ Mûsâ*, 47-49.

¹⁰⁵ Süfyan, "Memleketü Mali fi ahdi'l-Melik Mensâ Mûsâ", 150.

¹⁰⁶ Münzir Muhammed el-Hayek, "Kavâfilü hacic İfrikiye'l-garbiyye ve devrühâ fi'l-alakâti ve't-tevâsul abre şimâli'l-kârreti" (Erişim 17 Aralık 2021).
<http://dspace.iaa.edu.sd/handle/123456789/891>

¹⁰⁷ Züleyha Abdurrahman, *Memleketü Mali alâ ahdi's-Sultan Mensâ Mûsâ*, 35.

ardından daha da güçlendirmiştir. Mensâ Mûsâ'nın elçilik heyeti, Mağrib Merinî sultanına değerli hediyeler götürmüştür. Merinî sultanı Ebü'l-Hasan da Mensâ Mûsâ'nın elçisi Hacı Yunus'u misafir ettikten sonra değerli hediyelerle ülkesine göndermiştir. Mensâ Mûsâ, dönemin Mağribî'nin güçlü devleti olan Merinîler'le diplomatik ilişkiler yanısıra ilmî ilişkilerini de iyi seviyede tutmaya özen göstermiştir. Mağrib'den bu topraklara İslâm'ı anlatmak ve Arap dilini öğretmek için birçok âlim gelirken, Mensâ Mûsâ da Fas'a talebe göndermiştir. İbn Haldûn da bu iki devlet ve iki sultan arasındaki ilişkilerin ve bağların gücünden bahsetmiştir.¹⁰⁸

Mensâ Mûsâ'nın hac yolculuğunun yankıları sadece Mısır ve Hicaz'la sınırlı kalmamış; Akdeniz'deki ticarî istihbarat ağı boyunca yayılarak Balear Adaları'ndaki ünlü Yahudi haritacılar loncasına kadar ulaşmıştır. Bu yolculuğun Batı Afrika ve Mensâ Mûsâ'nın tarihi açısından belki de en önemli neticelerinden birisi Malî'nin Müslümanların hatta Avrupalıların bakışlarının merkezine oturmuş olmasıdır. Bölgenin sahip olduğu devasa mülkü ifade edebilmek için haritada elinde altın küre tutan Mensâ Mûsâ'nın¹⁰⁹ zenginliğinin de net olarak belirtildiği meşhur Katalan Atlası¹¹⁰ çizilmiştir. Portekizli deniz-

¹⁰⁸ İbn Haldun, *el-İber*, 6/268-269; et-Tâzî, *Rihletü'r-rıhlâti*, 111-115. Abdülaziz Alevî, er-Rihletü'l-İlmiyye min İmbaratüriyye Mâlî ilâ Fâs fi'l-asri'l-Merînî, *Da'vetü'l-Hak* 350 (2000) (Erişim 13 Temmuz 2020). <https://www.habous.gov.ma/daouat-alhaq/item/8595>

¹⁰⁹ Tâzî, *Rihletü'r-rıhlâti*, 107.

¹¹⁰ 1375 yılında hazırlanan ve Avrupa bakışıyla Dünya'yı resmeden Katalan Atlası (The Catalan Atlas, Atlas Catalan) Akdeniz'in batısındaki Mayorka Adası'nda yapılan ve üzerine bilgilendirici notlar düşülen Dünya haritasıdır (Mappa Mundi). Atlasın Mayorka Kartografya Okulunda (Majorcan Cartographic School) üretildiği ve dönemin ünlü müzehhibi Cresques Abraham tarafından tezhip edildiği kaydedilmektedir. Kral V. Charles döneminden bu yana Fransa Kraliyet Kütüphanesi'nde yer almaktadır. Resimlerle süslenen ilk iki kısım kozmografi, astronomi ve astrolojiyi kapsayan Katalanca dilinde yazılmış bilgilendirici metinler içerir. Ayrıca denizcilere, gelgitlere dair bilgiler ve geceleri yıldızlardan yön bulmaya dair tavsiyeler içerir. Diğer dört kısımda Kudüs merkez alınarak Dünya haritası çizilmiştir. İki kısım Doğuyu ve kalan iki kısım Avrupa ve Kuzey Afrika'yı tasvir etmektedir. Birçok kentin çizimlerini içeren harita, Hıristiyan şehirlerini bir haç ile göstermiştir. Çok sayıda dini referans ve zamanın seyahat edebiyatını da yansıtmaktadır. Atlasta Avrupa, İskandinavya, Mısır, Afrika, Çin, Hindistan, Hazar Denizi, Arabistan, Orta Asya'da bulunan pek çok şehir, figürle ve yazıyla anlatılmıştır. Anadolu Beylikleri hakkında da bilgiler yer almıştır. "Katalan Atlası: Atlas Catalan" (Erişim 14 Ocak 2022).<https://www.arkeolojikhaber.com/haber-katalan-atlasi-atlas-catalan-19519/>

ciler de dahil birçok Avrupalıyı cezbe edecek olan bu harita ile Afrika'nın tarihi olumsuz manada değişmeye başlamıştır.¹¹¹ Daha sonra yapılacak olan Coğrafi Keşifler de bu dikkatin bir sonucu olsa gerektir. Daha önce bahsettiğimiz ve Mensâ Mûsâ'nın ölümünden kısa bir süre sonra yani 739/1339 yılında çizilen haritalarda Avrupalılar'ın tanıyacağı ve sömüreceği Mali'nin önemli şehirlerinin yolları, Atlas Dağları'nda geçen yollar, Büyük Sahra yolları resmedilmiştir. Âdetâ Mali'ye dair güzergâh belirlenmiştir.¹¹² Haritada Tinbüktü şehri yakınında resmedilen ve elindeki altını tutan Mensâ Mûsâ için yapılan açıklama oldukça önemlidir: "Bu zenci efendi Mûsâ, Mali ve Gine zencilerinin efendisidir, tüm ülkelerdeki en zengin ve en büyük kral oluncaya kadar ülkesinde altını artırdı."¹¹³

Sonuç

Hac yolculuklarının uzun ve meşakkatli oluşu sebebiyle devlet yöneticileri tarafından tercih edilmemesine rağmen, ilk İslâm fetihleriyle birlikte İslâm'ın yayıldığı zencî toprakları olan Afrika'da farklı bir durum karşımıza çıkmaktadır. Kuzey Afrika ve Endülüs sultanlarının aksine bu uzun yolculuğa çıkan Afrika devletlerinin sultanları bu tecrübelerini hem siyasi olarak tanıma ve hem de ülkelerinin İslâm düşüncesiyle inşası yönünde bir araç kılmışlardır.

Sultanların ve halkın rağbet gösterdiği bu hac yolculuklarında Mısır ve Haremeyn ulemâsıyla yakın ilişkiler kuran, ders halkalarına katılan, oldukça fazla miktarda kitap satın alarak ülkelerine götüren hacılar kazandıkları ilmî prestijle de bölgenin kültür tarihine katkı sağlamışlardır.

Çalışmanın özel konusu olarak Mensâ Mûsâ'nın haccı ve dönüştürücü etkisi göstermektedir ki sömürü öncesi Afrika tarihinde gözlerden kaçan bir birikim vardır. Altın zenginliğini mescidler, kütüphaneler, ilim merkezleri,

¹¹¹ "Mansa Mûsâ" (15 Şubat 2022). <https://www.arlingtonschools.org/cms/lib/NY02215626/Centricity/Domain/4344/NEW%20MANSA%20MUSA%20MALI%20AND%20GHANA.pdf>

¹¹² Ahmed eş-Şükri, *el-İslâm ve'l-müctema' İmbaraturiyye Malî 1230-1430* (Ebûzabî: el-Müctema' es-Sekafî, 1420/1999), 194; Şemrânî, *"er-Rihlâtü'l-İfrikıyye li'l-Hac"*.

¹¹³ Leylâ Sâlih el-Ali, "Kâfiletü'z-zeheb...eşhürü kâfiletin alâ merre'l-usûr" (Erişim 14 Nisan 2021). <https://www.alfaisalmag.com/?p=5227>

yollar, çarşılar yaparak ülkesinin inşasına ve diplomasi kültürü adına İslâm devletleriyle ilişkilerini sağlamlaştırmaya harcamıştır. Malî'nin bir Endülüslü olan Sâhilî'nin de katkılarıyla Afrika'da önemli bir şehre dönüşen dönemin dikkat çekici şehri Tinbüktü de sömürü tarihiyle birlikte yok sayılmıştır.

Kaynaklar üzerinde daha derin incelemeler yapıldıkça, Mensâ Mûsâ dışında diğer sultanların hacları, sömürü öncesi ve sonrası hac tecrübesinin bu topraklara katkısı, Müslüman toplumlar arasında nasıl bir inşa edici etkiye sahip olduğu daha net ortaya konulabilir. Bu etki tarihî bakış dışında sosyolojik, dinî, tasavvufî, kültürel boyutlarıyla da okumalara konu olabilir.

Kaynakça

- Abdurrahman, Züleyha. *Memleketü Mali alâ ahdi's-Sultan Mensâ Mûsâ*, 1312-1337. Cezâyir: Câmiatü Edrâr, Yüksek Lisans Tezi, 1440-1441/2019-2020.
- Alevî, Abdülaziz. "er-Rihletü'l-İlmiyye min İmbaratûriyye Mâlî ilâ Fâsfi'l-asri'l-Merîni". *Da'vetü'l-Hak*. 350 (2000). Erişim 13 Temmuz 2020. <https://www.habous.gov.ma/daouat-alhaq/item/8595>
- Ali, Leylâ Sâlih. "Kâfiletü'z-zeheb..eşhürü kâfiletin alâ merre'l-usûr". Erişim 14 Nisan 2021. <https://www.alfaisalmag.com/?p=5227>
- Bârî, Muhammed Fâzıl Ali- Kedîdüyye, Saîd İbrahim. *el-Müslimûn fî Garbi İfrîkiye târîh ve hadâre*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007.
- Biltû, Nâfiz Eyyûb-Mahmûd Şâkir. *Mali*. Dimaşk: el-Mektebü'l-İslâmiyye, 1387/1977.
- Cemîl, Beşâr Ekrem. "Rihletü hacci's-Sultan Mûsâ b. Ebî Bekr et-Tekrûrî 724/1324". *Âdâbü'r-Râfidîn*. 79 (1441/2019), 446-451.
- Dokouri, Muhammed. "Merci'iyetü'l-mesâdiri'l-Arabiyye fî ahbâri's-Sûdân: Târihu Mensâ Mûsa nemûzecen". 23 (2014), 9-19. Erişim: 12 Aralık 2021. https://journals.ekb.eg/article_110211_dadf263330b681d480cb96219da9e3b4.pdf
- "Ebû İshâk İbrahim b. Muhammed es-Sâhilî: Evvleü men edhale'l-binâ bi't-tavb ilâ Sûdân el-Garbî". Erişim 29 Aralık 2021. <https://menoflostglory.wordpress.com/2014/01/18>

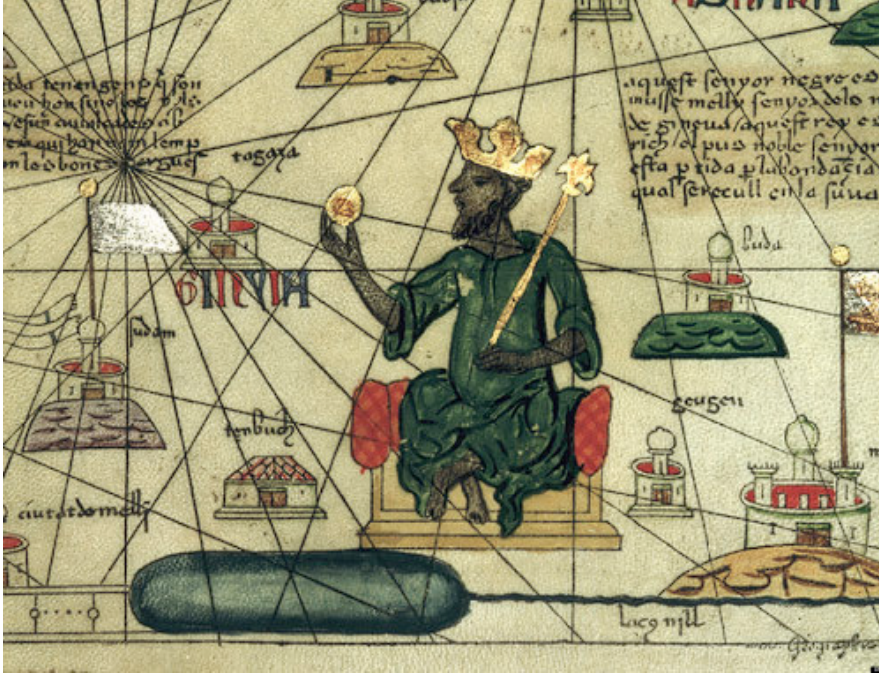
- Görgün, Hilal. "Hevsâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/278-281. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Hayek, Münzir Muhammed. "Kavâfilü hacîc İfrîkiye'l-garbiyye ve devrühâ fi'l-alakâti ve't-tevâsul abre şimâli'l-kârreti". Erişim 27 Kasım 2021. <http://dspace.iaa.edu.sd/handle/123456789/891>
- Hâlidî, Mes'ûd. "Ebû İshâk İbrahim es-Sâhilî el-edîb ve'l-mühendisi'l-mî'mârî ve eserihi fi neşri fenni'l-imâreti'l-İslâmiyye fi's-Sûdân el-Garbi". *es-Sâviratü li'd-dirâsâti'l-insâniyye ve'l-ictimâiyye*. 7 (2018), 40-49.
- Harris, Charlie- McKenna, Christopher. "Mansa Mûsâ I of Mali: Gold, Salt and Storytelling in Medieval West Africa". *Global History of Capitalism Project*. Oxford Centre for Global History, April 2020, 1-10. Erişim 18 Şubat 2022. <https://globalcapitalism.history.ox.ac.uk/files/ghocmansamusainmalipdf>
- İbn Battûtâ, Ebû Abdullah Muhammed. *İbn Battûta Seyahatnamesi*. trc. A. Sait Aykut. 2 Cilt. İstanbul: YKY Yayınları, 2. Basım, 2004.
- İbn Hacer el-Askalanî. *ed -Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mieti's-sâmine*. thk. Muhammed Seyyid Cadelhak. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Hadise, ty.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed. *Târîhu İbn Haldûn: Kitâbü'l-İber ve divânü'l-mübtede' ve'l-haber fi eyyâmi'l-Arabve'l-Acem ve'l-Berber ve men âsârahum min zevi's-sultâni'l-ekber*. 7 Cilt, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmî,1413/1992.
- İbnü'l-Hatîb, Ebû Abdullah Lisânüddîn Muhammed b. Abdullah. *el-İhâta fi ahbâri Gırnâta*. thk. Muhammed Abdullah İnân. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2. Basım, 1393/1973.
- Kaddah, Naim. *Afrikiya el-Garbiyye fi zilli'l-İslâm*. Dımaşk: Mektebetü Atlas, 1960.
- Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Şehabeddin Ahmed b. Ali b. Ahmed. *Subhu'l-a'şâ fi sinâ'ati'l-înşâ*. 14 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısri, 1340/1922.

- “Katalan Atlası: Atlas Catalan”. Erişim 14 Ocak 2022.
<https://www.arkeolojikhaber.com/haber-katalan-atlasi-atlas-catalan-19519/>
- Kavas, Ahmet. “Mali”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/493-504. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Ka’tî, Mahmûd. *Târihü’l-fettâş*. tlk. Âdem Bamba. Dimaşk: Müessetü’r-Risâle, 1435/2/14.
- Kavas, Ahmet. “Mense Mûsâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/146-148. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Kavas, Ahmet. “Afrikalı Sultanların Destanlaşan Hac Seyahatleri”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2008), 89-102.
- Kavas, Ahmet. “Tinbüktü”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/190-192. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Kurtuluş, Rıza. “Gao”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/357. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- “Mansa Mûsâ”. Erişim 15 Şubat 2022.
<https://www.arlingtonschools.org/cms/lib/NY02215626/Centricity/Domain/4344/NEW%20MANSA%20MUSA%20MALI%20AND%20GHANA.pdf>
- Müneccid, Salâhaddin. *Memleketü Mali inde’l-coğrafiyyîni’l-müslimîn*. Beyrut:Dârü’l-Kitâbî’l-Cedîd, 1402/1982.
- Nagar, Ömer Abdel Raziq. *West Africa and the Muslim Pilgrimage: an Historical Study with Special Reference to the Nineteenth Century*. London: University of London, Ph. D., 1969. Erişim 23 Mart 2021.
<http://eprints.soas.acuk/29503/1/10731659>
- Sa’dî, Abdurrahman b. Abdullah b. İmrân b. Âmir. *Târihü’s-Sudan*. nşr. O. Houdas. Paris, 1964.

- Şâmî, İbrahim Ali Yûsuf. "Turuku'l-hacci fi's-Sahraî'l-Kübrâ asra devletey Mali ve Songay (636-1000/1238-1591)". Erişim 13 Mart 2021. <http://dspace.iaa.edu.sd/handle/123456789/843>
- Şemrâni, Emel bint Sâlih b. Gassâb. *Rıhalâtü'l-hacci ve âsâruha alâ bilâdi's-Sûdân el-Garbî fi asri devletey Mali ve Songay (633-999/1235-1598)*. Suudi Arabistan: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Doktora Tezi, 2011-2012.
- Şemrânî, Emel bint Sâlih b. Gassâb. "*er-Rahlâtü'l-İfrikiyye li'l-Hac*". Erişim 13 Aralık 2019. <http://www.qiraatafrican.com>
- Tâlib, Muhammed. *el-Kadâû ve'l-kudât bi-bilâdi's-Sûdân el-Garbi min evâhiri'l-karni't-tâsi' hicrî hattâ es-sânî aşera hicrî (15-18 m.)*. Cezâir: Câmiatü Vehrân, Doktora Tezi, 2018-2019.
- Tâzî, Abdülhâdî. *Rihletü'r-rihlâti Mekke fi mie rihle Mağribiyye ve rihle*. 2 cilt. Riyad, 1426/2005.
- Makrızî, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdilkadir. *Kitâbü's-sülûk li-ma'rifetidüveli'l-mülûk*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. 12 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmî, 1418/1997.
- Nüveyrî, Şihâbüddin Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed. 31 Cilt. *Nihâyetü'l-ereb fi fûnûni'l-edeb*. Kahire: Vizâretü's-Sekâfeve'l-İrşâd, ts.
- Ömerî, Şihâbüddin Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Fazlullâh. *Mesâlikü'l-ebşâr fi memâlikü'l-emsâr: Memâlikü'l-Yemen ve'l-Mağribü'l-İslâmî ve kabâilü'l-Arab*. thk. Hamza Ahmed Abbâs. 4 Cilt. Ebû Zabî: el-Mecmu'u's-Sekafî, 2002.
- Özaydın, Abdülkerim. "Hac". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/399-400. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Pappas, Stephanie. "Medieval Map Points to World's Richest Man, Maybe Ever". Erişim 20 Temmuz 2021. <https://www.livescience.com/64641>
- Ruhâm İbrahim, "Fî zikra eş-şâir ve'l-mî'mârî el-Gırnâti Ebî İshâk İbrâhim es-Sâhilî". Erişim 27 Eylül 2021. <https://andalushistory.com/>
- Süfyan, Âbid. "Memleketü Mali fi ahdi'l-Melik Mensâ Mûsâ (1312-1337)". *Mecelletü Dirâsâti İfrikiyye bi'l-Cezâir*. 3/7 (2019), 149-168.

- Süfyan, Âbid. "Memleketü Mâli fi ahdi'l-melik Mensâ Mûsâ (1312-1337)". *Mecelletü Dirâsât Ifrikiyye bi'l-Cezâir*. 3/7 (2019), 149-168.
- Şükrî, Ahmed. *el-İslâm ve'l-müctema' İmbaraturiyye Malî 1230-1430*. Ebûzabî: el-Müctema' es-Sekâfi, 1420/1999.
- Tâzî, Abdülhâdî. *Rihletü'r-rahâlâti Mekke fi mie rihletin ve Mağribiyyetin ve rihleten*. 2 Cilt. Riyâd: Müessesetü'l-Furkan li't-Türâsi'l-İslâmî, 1426/2005.
- Tinbüktî, Ahmed Bâbâ. *Neylü'l-ibtihâc bi-tatrîz'd-dibâc*. tkd. Abdülhamid Abdullah el-Herrâme. Trablus: Dârü'l-Kâtib, 2. Basım. 2000.
- Tschanz, David W. "The Lion of Mali, The Hajj of Mansa Mûsâ". *Makzan*. (May 2012), 3-7. Erişim 10 Aralık 2020. <https://www.medievalists.net/2019/11/the-lion-of-mali-the-hajj-of-mansa-musa/>
- Uğur, Hatice. "Tekrûr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/387-388. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Vezzân, Hasan b. Muhammed el-Fâsî. *Vasfu Ifrikiye*, Fransızca'dan Arapça'ya trc. Muhammed Haccî-Muhammed el-Ahdar. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Basım, 1983.
- Yiğit, İsmail. "Murabıtlar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/152-155. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Zehebî, Şemsüddin EbûAbdullah Muhammed b. Ahmed b. Osmân el-İslâm el-Hâfız. 4 Cilt. *el-İber fi haberi men gaber*. thk. Ebû Hâcir Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl. Beyrut, by. 1985.

Ek 1: Mensâ Mûsâ'nın Hac Yolculuğundan Sonra Çizilen Katalan Atlası ve Elinde Altın Küre ile Mensâ Mûsâ.



<https://medievalpoc.tumblr.com/post/52312470648/abraham-cresques-mansa-Mûsâ-catalan>

European Art History, Abraham Cresques

Mansa Mûsâ (Catalan Atlas-detail), Illuminated Manuscript, Spain, France (1375)

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran / June 2022, c. 8, s. 1: 663-707

لماذا لم يتشيع المصريون تحت الحكم الفاطمي؟

Mısırlılar Fatimi Döneminde Neden Şii Olmadılar?
Why Didn't Egyptians Become Shia During the Fatimid Period?

Ramy MAHMOUD

Dr. Öğr. Üyesi, ASBÜ, İslami İlimler Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelam Anabilim Dalı
Assistant Professor, ASBU, School of Islamic Studies,
Department of Basic Islamic Studies.
Istanbul / TURKEY
ramyebannalum@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-6853-1524

DOI: 10.47424/tasavvur.1085371

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 09 Mart / March 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 01 Haziran / June 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Ramy, Mahmoud. "Mısırlılar Fatimi Döneminde Neden Şii Olmadılar?". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8/1 (Haziran 2022): 663-707. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1085371>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0



ملخص

يعتبر التاريخ الفاطمي أحد الفترات الأساسية للتاريخ الإسلامي لمصر، فلا نستطيع أن نتحدث عن الحاضرة الثقافية لمصر مدينة القاهرة، دون ذكر مؤسسها جوهر الصقلي قائد الخليفة الفاطمي المعز لدين الله الفاطمي، فهو الذي بنى مدينة القاهرة لتكون الحاضرة الأولى للفاطميين وجعلها لمجىء المعز الفاطمي، وينطبق الأمر نفسه على الجامع الأزهر، الذي منذ تأسيسه حتى الآن اكتسب شهرة عالمية في العالم الإسلامي، على مر المراحل التاريخية، أضف إلى هذا الكثير من الآثار الفاطمية المنتشرة في القاهرة القديمة كالجوامع والمدارس والأزقة، فكل هذا يظهر عند التحدث عن مصر بشكل عام وعن مصر الإسلامية بشكل خاص.

لقد سعى الفاطميون في الاستيلاء على القطر المصري كثيراً حيث قامت حملتان عسكريتان من شمال إفريقيا إلى مصر باءت كل منهما بالفشل، ثم نجحت الحملة الثالثة بقيادة جوهر الصقلي بعد أن أعدَّ الخليفة الفاطمي المعزّ العدة هذه المرة ورتّب الجيش ترتيباً جيداً، وكان قد سبق ذلك بإرسال دعاة إلى هذه الجغرافيا عن طريق مدينة الإسكندرية وغيرها، يبشرون بزوال الدولة الإخشيدية ومجىء المنقذ من هذا الظلم والركود الاقتصادي الذي وقعت تحته مصر، وبعد أن وصل جوهر الصقلي القائد الفاطمي أسس مدينة القاهرة كي تستقبل الخليفة الفاطمي، ثم من بعده الجامع الأزهر، وقام بعدة إجراءات يحاول من خلالها إعلان السيطرة الفاطمية على القطر المصري.

هل سعى الفاطميون في فرض المذهب الشيعي الإسماعيلي على المصريين؟ نسعى من خلال هذا البحث في الإجابة على هذا السؤال، ولكي نصل إلى نتيجة سليمة، تطرّق البحث أولاً إلى إلقاء الضوء على التاريخ المذهبي لمصر قبل الدخول الفاطمي، كي يرى البحث ما نوع الميول الاعتقادية لدى المصريين في هذه الفترة، سنّية كانت أو شيعية، ثم عرّج على الدخول الفاطمي لمصر؛ مركزاً على أهم الأحداث التي قام بها الفاطميون يظهر من خلالها أنهم كانوا يسعون بالفعل لفرض المذهب الإسماعيلي على المصريين، عن أن تأسيس القاهرة كان الهدف من ورائه أن تكون هذه المدينة مركزاً للإشعاع الإسماعيلي، فإن الجامع الأزهر وما لحقه من مكتبة احتوت على خزائن التراث الإسماعيلي مثل مركز انطلاق للفكر الإسماعيلي، وكانت الكتب الإسماعيلية تدرّس فيه بانتظام على يد الكثير من علماء الاعتقاد على رأسهم القاضي النعمان، وكانت عائلة القاضي تتولّى السيطرة الدعوية والعلمية والقضائية في البلاد.

لقد سعى وفدٌ من المصريين في أن يحصلوا على عهد من القائد الفاطمي جوهر الصقلي، يطمئنهم ويزيل مخاوفهم خاصة فيما يتعلق بمعتقداتهم وأمورهم الدينية، وبالفعل أصدر القائد الفاطمي هذا العهد الذي تضمّن الكثير من الأمور تطمئن المصريين، من بينها أن الصحابة من أجلّ الناس عكس المعتقد الشيعي المشهور وأن كلا سيترك على معتقده، لكن ما لبث هذا العهد حتى اخترمته الكثير من الأمور.

يركّز بحثنا هنا على هذه الأمور التي كانت في غالبها شد وجذب، انقسم البحث إلى ثلاث نقاطٍ أساسية الأولى التاريخ المذهبي لمصر قبل الدخول الفاطمي، والثاني محاولات فرض المذهب الشيعي على المصريين، أما النقطة الأخيرة هي المقاومة أو الأمور التي حدثت عرقلة هذا

الفرض، وكانت سببا في أن جعلت انحسار التأثير الفاطمي على الأبنية والجوامع والآثار الفاطمية.

كلمات مفتاحية: تاريخ-الفاطميون-الإسماعيلية-مصر-صلاح الدين الأيوبي

Öz

Fatımi tarihi, Mısır'daki İslam tarihinin ana dönemlerinden biri olarak kabul edilir. Bu dönemlerde Fatımi Halifesi el-Muiz Lidinillah ve lideri Cevher es-Sıkıllî tarafından yönetilen önemli şahsiyetler vardır. Fatımilerin ilk kuluçka merkezi olması için Kahire şehrini inşa eden ve Fatımi halifesi el-Muiz'in gelişine hazırlayan odur. Aynı şey el-Ezher Camii için de geçerlidir. El-Ezher Camii, kuruluşundan bugüne kadar, tarihi süreç boyunca İslam dünyasında küresel bir ün kazanmıştır. Buna camiler, okullar ve sokaklar gibi Eski Kahire'ye dağılmış birçok Fatımi anıtını ekleyin, tüm bunlar genel olarak Mısır ve özel olarak İslami Mısır hakkında konuşurken öne çıkmaktadır.

Fatımiler Mısır topraklarını çok fazla ele geçirmeye çalıştılar, bu amaçla Kuzey Afrika'dan Mısır'a iki askeri harekât yapıldı, ancak ikisi de başarısız oldu. Daha sonra Cevher es-Sıkıllî liderliğindeki üçüncü sefer, Fatımi Halifesi el-Muizz'in bu sefer tedarigi iyi yapması ve orduyu iyi düzenlemesi sayesinde başarılı oldu. Daha önce İskenderiye şehri ve diğerleri aracılığıyla bu coğrafyaya vaizler göndererek, İhşidi devletinin çökeceğini ve Mısır'ın içine düştüğü bu adaletsizlik ve ekonomik sıkıntıdan kurtaracak birinin geleceğini müjdelemişti. Fatımi lideri Cevher es-Sıkıllî'nin gelişinden sonra Fatımi halifesini kabul etmek için Kahire şehrini ve ardından el-Ezher Camii'ni kurdu ve Mısır üzerinde Fatımi hakimiyetini ilan etmek için çeşitli düzenlemeler yaptı.

Fatımiler İsmaili Şii mezhebini Mısırlılara empoze etmeye çalıştılar mı? Bu araştırma ile bu sorunun yanıtını arıyoruz ve sağlıklı bir sonuca varabilmek için araştırma ilk olarak Mısır'ın Fatımi girişi öncesindeki mezhep tarihine ışık tutmaya çalıştı. Böylece araştırma, bu dönemde Mısırlıların Sünni veya Şii olsun, ne tür inanç eğilimlerine sahip olduklarını gösterecektir. Sonra Fatımilerin Mısır'a girişine değindi; Fatımiler tarafından gerçekleştirilen ve aslında İsmaili mezhebini Mısırlılara empoze etmeye çalıştıklarını ispatlayan en

önemli olaylara odaklandı. Kahire'nin kuruluşunun amacı bu şehri İsmaili dava için bir merkez yapmaktive İsmaili mirasının hazinelerini içeren El-Ezher Camii ve ona bağlı kütüphane, İsmaili düşüncesi için bir başlangıç noktası temsil ediyordu. İsmaili kitapları, Kadı el-Nu'man liderliğindeki birçok inanç tarafından orada düzenli olarak öğretildi ve Kadı'nın ailesi ülkede dini, bilimsel ve adli kontrolü üstlendi.

Mısırlılardan oluşan bir heyet, Fatımi lideri Cevher es-Sıkilli'den, kendilerini rahatlatmak ve özellikle inançları ve dini meseleleriyle ilgili korkularını gidermek için bir söz almaya çalıştı. Makalemiz daha çok çekişme içeren bu konulara odaklanmaktadır. Makale üç kısma ayrılmıştır, birincisi Mısır'ın Fatımi girişinden önceki mezhep tarihi, ikincisi Şii mezhebini Mısır'a empoze etme girişimleri. Son nokta ise direniş ya da bu dayatmayı engelleyen şeylerdir ve Fatımi binaları, camileri ve anıtları üzerindeki Fatımi etkisinin geri çekilmesine neden olan şey de bu son kısımdır.

Anahtar Kelimeler: Tarih, Fatımiler, İsmaililer, Mısır, Selahaddin Eyyubi.

Abstract

Fatimid history is considered one of the main periods of Islamic history in Egypt, so we cannot talk about the cultural metropolis of Egypt, the city of Cairo, without mentioning its founder, Jawhar al-Siqilli, the leader of the Fatimid Caliph al-Muizz Li-Din Allah al-Fatimid. The same is true of the Al-Azhar Mosque, which since its establishment until now has gained international fame in the Islamic world, throughout the historical stages, in addition to many of the Fatimid monuments scattered in Old Cairo such as mosques, schools and alleys, all of this appears when talking about Egypt in general and Islamic Egypt in particular. The Fatimids sought to seize the Egyptian country a lot, as two military campaigns from North Africa to Egypt were launched, each of them failed. Then, the third campaign succeeded, led by Jawhar al-Siqilli, after the Fatimid Caliph al-Muizz prepared the equipment this time and arranged the army well, and had previously sent missionaries to this geography through the city of Alexandria and others, to herald the demise of the Ikhshidid state and the coming of the savior from this injustice and economic stagnation under which Egypt has fallen. He took several measures to try to declare Fatimid control over the Egyptian country. A delegation of the Egypt-

tians sought to obtain a covenant from the Fatimid leader Jawhar al-Siqilli, to reassure them and remove their fears, especially with regard to their beliefs and religious matters. Indeed, the Fatimid leader issued this covenant, which included many things to reassure the Egyptians, among them that the Companions of the prophet are the most honorable people contrary to the famous Shiite belief- and that each will leave his belief, but it was not long before this covenant until many things were sealed. Our research here focuses on these matters. The research is divided into three main points: the first is the sectarian history of Egypt before the Fatimid occupation, and the second is the attempts to impose the Shiite sect on the Egyptians. The last point is the resistance or what hinders this imposition, and it is this last part that limited these influences to the Fatimid monuments such as buildings, mosques and schools.

Keywords: History, Fatimids, Ismailis, Egypt, Salahaddin Eyyubi.

تمهيد

لدينا في العموم علمان مستقلان في الدراسة والبحث قديما وحديثا علم التاريخ وعلم المذاهب والمقالات، ويوجد علم يمثل القنطرة بينهما وهو علم تاريخ المذاهب، فهو يجمع بين العلمين؛ لبحث في تاريخ نشأة المذاهب والأفكار بشكل عام لكن في إطار الدين الإسلامي، وقد بدأ الاهتمام بهذا الفرع مؤخرًا في الأكاديمية التركية، وأُفرد له فرع خاص مستقل عن علم الكلام، وبهذا قد يساعد على سد فجوة كبيرة عانى منها المجال البحثي في الشرق، بالرغم من تقدم الكثير من المستشرقين فيه؛ إذ كان تركيز العمل الاستشراقي في الأعم الأغلب على الفكرة وتطورها وتاريخها أكثر من الفكرة والمتن نفسه، أما في العالم الإسلامي فعلى العكس من ذلك تجد أن غالب الدراسات والأبحاث تكون قائمة على المتن والشرح دون السعي خلف الماورائيات، وكلا الطريقتين له منفعته، لكن إهمال البحث في تاريخ المذاهب ليس من مصلحة الأكاديمية الإسلامية إن صح التعبير، إذ يؤدي هذا إلى الجهل بالأسباب ومراحل تطور المعتقد

والتأثيرات المتبادلة التي تعرّضت له الأفكار، ويعتبر بحثنا هذا هو محاولة لسد هذه الفجوة وخطوة في سبيل تطور هذا المسار.

لقد حكم الفاطميون القطر المصري أكثر من قرنين من الزمن، وكانت عقيدتهم العقيدة الإسماعيلية الشيعية، والناس على دين سلطانهم كما يقال، لكننا هنا في هذه الحالة لم نجد هذه المقولة قد تحققت بتمامها، وإذا نظرنا في التاريخ الإسلامي أو الإنساني بشكل عام، سنجد أن كثيرا من الشعوب والمناطق تحولت من مذهب إلى مذهب بسبب القوة والسلطة، وقد دخلت الجغرافيا الإيرانية عن بكرة أبيها تقريبا في الاعتقاد الشيعي على يد شاه إسماعيل الصفوي (1524/930) ولولا تدخل السلطان العثماني سليم الأول (1520/926) وهزيمته في الأناضول لكانت بلاد الأناضول تحت الحكم الشيعي اليوم مثلها مثل إيران.¹

على أي حال يطرح البحث سؤالاً هو "لماذا لم يتحوّل المصريون إلى المذهب الشيعي في العهد الفاطمي؟"، وقد أشيع في العصر الحديث إظهار الفاطميين على أنهم الأكثر ليبرالية في مراحل التاريخ الإسلامي، بحيث سمحوا لكل طائفة ومذهب أن يمارسوا أفكارهم وعقائدهم بحرية كاملة، كذلك استُبدل على ذلك بما شهدته الأقليات النصرانية واليهودية والمرأة وغيرها من حرية في بعض الفترات الفاطمية، كتوليّ ست الملك (١٠٢٣/٤١٣) أخت الحاكم بأمر الله بعد وفاته

¹ لعب الشاه إسماعيل الصفوي دوراً هاماً في نشر التشيع في إيران ونواحي خراسان وأفغانستان وأذربيجان والعراق، وقد كان المذهب السني منتشرًا في هذه البلاد قبل مجيء الشاه، فلما اعتلى الحكم أجبر الناس على الدخول في التشيع الاثنا عشري بالسيف والقوة، وتم تحويل تلك المناطق إلى المذهب الشيعي، وتكوّنت حالة من العداء بطبيعة الحال بين الدولة الصفوية وبين جيرانها من السنة، وعلى رأسهم الدولة العثمانية ممثلة في السلطان سليم الأول، وقد كان من أهداف سليم الأول الأساسية هو القضاء على هذا المدّ الصفوي في بلاد الأناضول، وقد أخذ عليه والده العهد في ذلك أيضًا، وبالفعل استطاع سليم إيقاف هذا المد، فلولا أنه أصبح تركياً اليوم مثلها مثل إيران في الانتساب المذهبي، انظر:

أو اختفائه²، في المقابل صبَّ البعض جام غضبه على السلطان الأيوبي صلاح الدين الأيوبي (1193/589) وحاول إظهاره في صورة الدكتاتور الذي يفرض المذهب ويقضي على الفكر والرأي.³

لماذا لم يتشيع المصريون في العهد الفاطمي؛ سعى البحث في الإجابة على هذا السؤال من خلال عدة نقاط وهي كالتالي بالترتيب؛ عرض مختصر للتاريخ المذهبي للقطر المصري قبل الدخول الفاطمي، ثم عرض لأهم الأحداث التي عقبها هذا والتي على رأسها تأسيس القاهرة والجامع الأزهر وعهد الأمان، بالإضافة إلى هذا فقد ذكرنا بعض الإشارات التي تدلنا على أن الفاطميين سعوا بالفعل لتشيع المصريين قسرًا في كثير من الأحوال، وعرّجنا كذلك على رواية المؤرخين السنة باختلافها.

لقد استعمل البحث هنا المصادر التاريخية بالأساس للخروج بنتيجة سليمة إلى حدِّ ما، ولم يهمل البحث المصادر التي نظرت إلى الحكم الفاطمي بشكل سلبي اعتقاداً بأن تلك المصادر التاريخية تحتوي على معلومات قد لا توجد في مصادر الفاطميين أنفسهم أو في تلك المصادر التي تخصصت في التاريخ الفاطمي، ويمكن ذكر بعض التي اعتمدنا عليه كالتالي؛ المؤرخ المغربي المقيم بمصر ابن خلدون (١٤٠٦/٨٠٨)⁴ والمؤرخ المصري تقي الدين المقرئ (1442/845)⁵، كذلك من المؤرخي الدمشقيين شمس الدين الذهبي (1348/748).

² Cengiz Tomar, "Sittülmülk", TDV, (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2009) C.37, S. 76.

³ على إثر ذلك اتهم صلاح الدين بحرق الكتب الفاطمية، وهذه المسألة التي سنأتي عليها في البحث.

⁴ انظر: ابن خلدون، المقدمة، تحقيق عبد الله محمد الدرويش، (دمشق: دار يعرب، ٢٠٠٤)، ١٠٧-١١٠.

⁵ انظر: المقرئ، اتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء، تحقيق جمال الدين الشيبان، (القاهرة: دار إحياء التراث الإسلامي، ١٩٩٦)، ١٥/١.

1- التاريخ المذهبي في مصر قبل الفاطميين

إذا تحدّثنا عن البدور الأولى لخلاف السنة والشيعة؛ الذي يعتبر إحدى الخلافات الرئيسية التي نشأت في التاريخ الإسلامي، فيمكن إرجاع تلك الأحداث إلى فترة ما بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، كما هو معروف فقد نشأ خلافٌ على الإمامة⁶— وكان هذا أول خلاف بين المسلمين— إبان التحضير لجنّازة النبي صلى الله عليه وسلم، في الحادثة المسماة بحادثة سقيفة بني ساعدة، لكن الخلاف هنا لم يكن بين آل البيت أو عليٍّ وأتباعه وبين بقية الصحابة، بل يمكن القول بأن الخلاف كان بين المهاجرين والأنصار، فقامت حينذاك مجموعة من الأنصار ليختاروا رئيسًا منهم ويولوه على بقية المسلمين، وكان هذا الرجلُ مثلًا في سعد بن عبادة، ودون الخوض في تفاصيل تلك الحادثة فإن الخلاف قد انتهى بتولية أبي بكرٍ كأول رئيسٍ على المسلمين لُقّب بخليفة رسول الله⁷، كان هذا الخلاف منذرًا بأن مسألة الإمامة ورئاسة الدولة لن تمرَّ بهذه السهولة في المستقبل، فمرّت الأمور بسلاّم بعد وفاة أبي بكر وعمر، وحينما تولّى عثمان بن عفان الأمر، ظهرت بوادر معارضة سياسية ضد حكمه⁸، وقد كان لجماعة من المصريين دور هام في هذه المعارضة، التي كانت إحدى أسبابها الرئيسة تولية عثمان بن عفان لعبد الله بن أبي سرح شأن مصر⁹، وقد انتهت بمقتل عثمان رضي الله عنه¹⁰، على يد جماعة من المصريين ووفود آخرين من الكوفة والبصرة.¹¹

⁶ أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق هلموت ريتز، (ألمانيا: دار فرانز شتايز فيسبادن، 1980)، 2؛ الشهرستاني، الملل والنحل، (القاهرة: مؤسسة الحلبي، دون تاريخ)، 22/1.

⁷ انظر تفاصيل حادثة بني السقيفة: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، (بيروت: دار التراث، 1387هـ)، 201/3؛ محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، (بيروت: دار طوق النجاة، 1422هـ)، الحديث رقم 6830.

⁸ انظر ملخصًا في ذلك: عباس محمود العقاد، ذو النورين عثمان بن عفان، (القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2012)، 127، 132.

⁹ الكندي، كتاب الولاة وكتاب القضاة، تحقيق محمد حسن وأحمد فريد المزيدي، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، 12.

على أي حال فإن هذه الحادثة تظهر أن مصر لم تكن بعيدة عن الأحداث التي كانت تحدث في مركز الخلافة، لا سيما وقد تم فتح مصر في فترة مبكرة من التاريخ الإسلامي¹²، وشارك المصريون بقوة في الأحداث الجارية آنذاك، وإذا رجعنا إلى فتنة عثمان التي انتهت بمقتله رضي الله عنه، فإن هذه الحادثة تشير من قريب إلى أن ثمة بدورًا قد نشأت وتشكلت ضد الأمويين كانت مع الصف العلوي، الذي تبلور فيما بعد في فرق الشيعة، هذا مع وجود السنة أيضًا، وإن كان استعمال مثل هذه المصطلحات تنقصه الدقة لأن تلك الفرق لم تكن قد تشكلت إبان هذه الأحداث، لكن كانت توجد ألقاب تقال آنذاك مثل العلوية والعثمانية، فالعلوية هم الذين يدعمون وينصرون علي بن أبي طالب وشيعته، أما العثمانية فهم الذين كانوا مع عثمان بن عفان ويمكن القول بأنهم يقفون مع الأمويين أيضًا، وفي هذا الصدد يصف لنا تقي الدين المقرئزي (1442/845) المجتمع المصري بعد مقتل علي بن أبي طالب قائلاً: "لما قتل علي بن أبي طالب رضي الله عنه واستقر الأمر لمعاوية كانت مصر جندها وأهل شوكتها عثمانية، وكثير من أهلها علوية"¹³.

¹⁰ انظر تفاصيل مقتل الصحابي الجليل عثمان بن عفان رضي الله عنه؛ انظر التفاصيل: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، 345/4؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى، تحقيق إحسان عباس، (بيروت: دار صادر، 1968)، 64/3، "ذكر المصريين وحصر عثمان رضي الله عنه"؛ السيوطي، تاريخ الخلفاء، (القاهرة: مكتبة نزار مصطفى الباز، 2004)، 124؛ عباس العقاد، ذو النورين، 131،

¹¹ نقل ابن سعد رواية عن أبي جعفر القارئ مولى ابن عباس المخزومي أن المصريين الذين حصروا عثمان كانوا ستمائة وكان من الكوفة مائتان ومن البصرة مائة رجل، انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، 71/3.

¹² Hugh Kennedy, **Egypt as a province in the Islamic caliphate**, The Cambridge History of Egypt, Volume 1, edit. Carl F. Petry, (New York: Cambridge University Press, 1998), 641-868.

¹³ المقرئزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، 156/4.

وظلَّ الكثير من أهل مصر معادين للأمويين فكانوا يكرهون يزيد بن معاوية (638/64) في شخص واليه الذي عينه سعيد بن يزيد الأزدي الذي كان من أهل فلسطين فولاه يزيد على مصر، فتلقاه أهل مصر وأعيانها وفيهم عمرو الخولاني فلما رآه قال: يغفر الله لأمير المؤمنين، أما كان فينا مائة شاب كلهم مثلك يولي علينا أحدهم!، وظلَّ المصريون يكرهون هذا الوالي ويتكبرون عليه حتى توفيَّ يزيد بن معاوية، وظهر أمر عبد الله بن الزبير ودعا الناس لبيعته فسار جماعة من المصريين إليه لبيعته، وقام أهل مصر بدعوته.¹⁴

فيمكن القول بأن المصريين لم يكونوا يميلون إلى الصف الأموي بل على العكس من ذلك كانوا يميلون إلى الصف العلوي أكثر كما هو واضح من الروايات، أما المؤرخ المصري المقرئ فقد حاول أن يظهر مدى حب المصريين لآل البيت والشيعية، من خلال سرده لعدة حوادث؛ وكانت من تلك الحوادث أنه قد كُتِبَ على أبواب الجامع العتيق -جامع عمرو بن العاص- ذكر الصحابة والقرآن فرضيه جمع من الناس وكرهه آخرون حتى حدثت حادثة وانتهى الأمر أخيراً¹⁵، كما يشير المقرئ أن أمر الشيعة كان آخداً في القوة، وكانت من تلك الأحداث التي تشير إلى ذلك ما هو مؤرَّخ بسنة (350هـ) حينما قامت جماعة من الرعية الشيعة فتوجَّهوا إلى قبر كلثوم العلوية (بنت القاسم بن محمد بن جعفر الصادق)¹⁶ وأقاموا النواح، فثارت جماعة من

¹⁴ الكندي، كتاب الولاة والقضاة، 33؛ وقد ذكر الكندي أسماء جماعة ممن لحق بدعوة ابن الزبير من أهل مصر؛ المقرئ، المواعظ والاعتبار، 4/159 وقد ذكر أن المصريين بعثوا لابن الزبير ألفي جندي لدعمه؛ ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، (مصر: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب، دون تاريخ)، 156/1، 157؛ السيوطي، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، 1967)، 586/1.

¹⁵ المقرئ، المواعظ والاعتبار، 160/4.

¹⁶ المقرئ، المواعظ والاعتبار، 327/4.

السودان على ذلك، وغضبوا ووصل بهم الأمر إلى أنهم كانوا يوقفون الناس ويسألونهم: "من خالك؟"، فإن لم يقل معاوية بطشوا به وشلحوه.¹⁷

إضافة إلى ما سبق فإن المذهب السني قد عرف طريقه مبكراً في المجتمع المصري، وقد كان المذهب المالكي والمذهب الشافعي لهما الحظ الأكبر من الرواج بين المصريين السنة، فقد ابتدأ الأمر بمذهب مالك؛ وأول من جلب مذهب مالك إلى مصر عبد الرحيم بن خالد ابن يزيد أبو يحيى الجمحي (163هـ) وقد تتلمذ له علماء مشهورون مصريون أمثال الليث بن سعد وابن وهب ورشدين بن سعد وقد توفي بالإسكندرية سنة (163هـ)¹⁸، ولم يكن يُعرف مذهب أبي حنيفة ذاك الوقت بمصر، عكس المذهب المالكي الذي تمكنت شهرته بفضل تلامذة مالك ونشرهم لمذهبه، وينقل لنا المقريزي عن ابن يونس أن ثمة محاولة تمت لإدخال المذهب الحنفي لمصر وباءت بالفشل؛ فكان يوجد إسماعيل بن اليسع الكوفي (164هـ) الذي تولى القضاء¹⁹ وكان يذهب مذهب أبي حنيفة، فأبطل أمر الأوقاف على مذهبه، فلم يطق ذلك المصريون ونشأ خلافٌ بينهم عليه، فتوسط الفقيه المعروف الليث بن سعد في الأمر وكتب إلى الخليفة العباسي يشكو له الأمر، فعزل إسماعيل بن اليسع²⁰، وبذلك لم يُكتب للمذهب الحنفي القبول في مصر آنذاك، وعاد الأمر على ما كان عليه من قبل على المذهب المالكي، حتى جاء إلى مصر محمد بن إدريس الشافعي سنة (198هـ)، والتفَّ حوله جماعة من أهل مصر وظهر

¹⁷ المقريزي، المواعظ والاعتبار، 161/4.

¹⁸ قال الدارقطني: عبد الرحيم وعثمان بن الحكم أول من قدم مصر بمسائل مالك، وقد توفي بالإسكندرية، قاسم علي سعد، جمهرة تراجم الفقهاء

المالكية، (دي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، 2002)، 597/2.

¹⁹ يقول الكندي: "وهو أول من ولي مصر يقول بقول أبي حنيفة"، الكندي، كتاب الولاية والقضاء، 268.

²⁰ الكندي، كتاب الولاية والقضاء، 269.

منهم فيما بعدُ أعلام الفقه الشافعي كالربيع بن سليمان المرادي (884 / 270)²¹ وإسماعيل بن يحيى المُزني (ت. 878/264)²² ويوسف بن يحيى البويطي (864/231)²³، وظلَّ المذهب الشافعي يقوى وينتشر بفضل هؤلاء وتلاميذهم.

وكان ثمة إشارات كثيرة تدلُّ على استقرار المذهب الشافعي في مصر وأخذه مكانة كبيرة وسط المصريين، من هذه الإشارات مسألة الجهر بالبسملة التي ظلت يُعمل بها بين المصريين حتى منعها أزجور صاحب شرطة مزاحم بن خاقان (ت. ٨٦٨/٢٥٤) والي مصر، يقول الكندي (ت. ٩٦١/٣٥٠): "ومنع من الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم في الصلوات بالمسجد الجامع، وأمر الحُسن بن الربيع إمام المسجد الجامع بتركها وذلك في رجب سنة ثلاث وخمسين، ولم يزل أهل مصر على الجهر بها في المسجد الجامع منذ الإسلام إلى أن منع منها أزجور، وأخذ أهل المسجد الجامع بتمام الصفوف، ووجَّه بذلك رجلاً من العجم يُكنى أبا دَاوَه، فكان يقدم الناس من مُؤخَّر المسجد بالسوط، وأمر أهل الحلق بتحويل وجوههم إلى القبلة قبل إقامة الصلاة، ومنع من المساند التي يُستند إليها، ومنع من الحُصُر التي يجعلها الناس لمجالسهم في المسجد، وأمر أن تُصلَّى التراويح في شهر رمضان خمس تراويح، ولم تزل أهل مصر يصلُّون ست تراويح حتى جعلها أزجور خمساً وذلك في شهر رمضان سنة ثلاث وخمسين ومائتين، ومنع أزجور من التثويب، وأمر بالأذان يوم الجمعة في مُؤخَّر المسجد".²⁴

²¹ تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، (القاهرة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع، 1413هـ)، 133/2.

²² السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 93/2.

²³ السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 162/2.

²⁴ الكندي، كتاب الولاة والقضاة، 158.

أما فى الفءرة الإءشءىءىة فلا نئسى أن ءافور الإءشءىءىة (968/357)²⁵ ءانت له مئولٌ شئعئىة واضءة؛ ففى سنة (356 هـ) أمر بئالة ذكر الصءابة من على المساءءء، وءلص بءرئقة ءبلوماسئىة من النزاع السنئ الشئعئى قائلًا: "ما أءءء فى أئامئ ما لم ئكن وما ءان فى أئام ءئرئ فلا أزلءه، وما ءءب فى أئامئ أزلءه، ثم أمر من طاف وأزاله من المساءءء ءلها".²⁶

٢. مءاولاء فرض المذهب الشئعئى على المصربئ

سئذكر هنا عءة شواءء ءشئر إلى أن الفاطمئئ قء وضءوا نصب أءئئهم -أثناء سءئهم فى السئطرة على القطر المصربئ- أن ئنطلق من هذا القطر الإءشءاع الإءماعئئى، لئبئوا ءءاءهم فى أقطار العالم من هناء، وإءغال البءء للءلفاءىة الفكربىة الئى انطلق منها الفاطمئون يؤءئى ولا شكٌ إلى نئئءة منقوصة، وئس ضربًا من المءالاة على الإطلاق إذا قلنا بأن العرض من ئأسئس القاهرة والءامع الأزهر وما أشبه ذلء من مؤسساء ءعلئمئىة واجءماعئىة الئى بناها الفاطمئون هو ءان نشر الفكر الإءماعئئى، وبناء مراكز له وقاعة ءءرفاءىة صلبة ءقوم على أساسها ءلك الإمبراطورئىة، وقء ءان هذا أءء الأسباب الأساسئىة الئى قضء مضاءع ءءول السنئىة المءاورة، ءالءلافة العبأسئىة، واستئفرت ءئءها وءءاءها وعلماءها لءقوئص هذا المء الشئعئى، ومن المهم للءاىة أن نقرأ عمل العزالئ "فضاءء الباطنئىة"²⁷ فى هذا السئاق، هذا مع ءالءئء أن العامل

²⁵ الطبرئى، ءارئء الرسل والمملوك، 411/11؛ ابن ءلءان، وفئاء الأءئان وأبناء أبناء الزمان، ءءقئ إءسن عباس، (بئروت: ءار صاءر، 1971)، 105/2. Ahmet Ağırakça, "Kâfûr, Ebü'l-Misk", TDV, (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2019), ek-c. 2, s.1,2.

²⁶ المقرئزئى، المواعظ والاعءبار، 161/4.

²⁷ العزالئى، فضاءء الباطنئىة وفضائل المسءظهرئىة. ءءقئ عبء الرءمن بءوئى، (ءءوئء: مؤسسة ءار ءءب ءءافاءىة، ء.ء)، ١٨-٢٠.

السياسي قد تدخل في هذا بقوّة، فكل دولة سعت بالأساس للحفاظ على كيائها وحاولت إضفاء مشروعيتها الدينية بما يتوافق مع شكلها الرسمي.

٢٠١. تأسيس القاهرة والجامع الأزهر

ذكرنا أعلاه أن الدولة الفاطمية قامت بالأساس على الفكر الإسماعيلي الشيعي، ومحاوله دراسة التاريخ الفاطمي دون وضع في الاعتبار الخلفية الدينية التي قامت عليها تلك الدولة أو الدعوة بالمصطلح الإسماعيلي، تؤدّي إلى تصور منقوص عن تلك المرحلة، فالدين والفكرة الدينية كانت هي المحرك الأساس للفاطميين، سواء في تأسيسهم للدولة في إفريقية، أو في تحركهم نحو مصر لاتخاذها مركزاً لنشر الفكر الإسماعيلي، وإعلان المذهب الإسماعيلي كمذهب رسمي للدولة²⁸، كما أن تأسيس النظام الإداري للحكم الفاطمي لم يكن لينفصل عن العقيدة الإسماعيلية الشيعية، بل كان نابغاً منها.²⁹

ونحن هنا لسنا بصدد سرد للأحداث التاريخية المعروفة والمذكورة في الكتب التاريخية والدراسات الحديثة؛ كطريقة دخول الفاطميين لمصر بقيادة جوهر الصقليّ (992/381)³⁰، وما لحق ذلك من معارك وما سبقها، لكن البحث يركّز بالأساس على دور الفكر الديني لدى الفاطميين، ومحاولاتهم لإرساء مذهب الإسماعيلية في القطر المصري، تلك المحاولات التي بدأت

²⁸ من أهم المصادر التاريخية التي تطلعتنا على فترة التأسيس المبكر للدولة الفاطمية في الشمال الإفريقي، كتاب القاضي النعمان المسمى بافتتاح الدعوة، انظر: القاضي النعمان، افتتاح الدعوة، تحقيق فرحات الدّشراوي، (تونس: الشركة التونسية للتوزيع 1986م)، ١.

²⁹ Leila S. Al-Imad, *The Fatimid vizierate 969-1172*, (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1990), 46.

³⁰ Ramazan Şeşen, "Cevher Es-Sıkkî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1993), 756-757.

قبل مجيء الفاطميين أنفسهم عن طريق إرسال الدعاة إلى الإسكندرية ومصر، كي ينشروا الدعوة ويستجلبوا أكبر عدد من المستجيبين.³¹

كانت من أولى الخطوات التي قام بها جوهر الصقلي تأسيس مدينة القاهرة، وكان الغرض من إنشائها أن تكون مركزاً للخلافة ولعسكر المعز لدين الله الفاطمي المغاربة الشيعة، الذين يختلفون بدورهم عن كثيرٍ من أهل مصر، في المذهب والعرق والطباع أيضاً، وكان مما يصفه المؤرخون أنهم كانوا يعيشون في الأرض فساداً ويؤذون المصريين، فكانت القاهرة حاضنةً لعسكر المعز بعيداً عن الفسطاط المليئة بالسنة، ومن ثمَّ يقول المقرئبي: "القاهرة بُنيت للاختصاص بالجنـد"³²، إضافة إلى هذا تكون القاهرة مركزاً للفكر الإسماعيلي³³ الذي يسعى الفاطميون إلى أن يكون فكراً مسيطراً على العالم، وتبعت هذه الخطوة بناء الجامع الأزهر، الذي كان هدفه الرئيس بث التعاليم الإسماعيلية وإرسال الدعاة والمبشرين بالمذهب إلى أنحاء الدنيا آنذاك، وافتتحت الصلاة فيه بصفة رسمية في السابع من رمضان سنة (972/361)، ولعلم المصريين بهذا فإنهم لم يرحبوا بالجامع ولا بالصلاة فيه.³⁴

³¹ انظر في ذلك أهن فواد سيد، الدولة الفاطمية في مصر. تفسير جديد، (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 1992)، 62.

³² المقرئبي، المواعظ والاعتبار، 170/2.

³³ وهذا ليس لغواً من القول، فكبار الدعاة الإسماعيلية كانوا يأتون إلى القاهرة كي يتلقوا التعاليم ثم يرجعون إلى بلادهم، وثة أحداث كثيرة تدلُّ على هذا، تشير إلى أعلام كانوا يمضون أولاً على المركز الإسماعيلي، ثم ينطلقون إلى بلادهم كي يبشروا الدعوة، وأقوى مثال على ذلك الشخصية الخطيرة والشهيرة في التاريخ الإسلامي المعروفة بحسن الصباح، الذي كان معتقاً للفكر الاثنا عشري ثم تحول إلى الإسماعيلي، وأتى القاهرة والتقى بالخليفة الفاطمي المستنصر بالله وأخذ عنه التعاليم وكتبها أيضاً، ورجع ليؤسس إمبراطورية الحشاشين بمركزها قلعة الموت-قرية من إيران بحوالي 100 كيلو متر- وتصبح صداعاً يؤرق الدول الإسلامية والأوربية على حدٍ سواء، كالدولة السلجوقية السنية والأيوبية السنية وكذلك الصليبين، الذين انتشر في أوساطهم قصص الرعب والأساطير حول حسن الصباح والحشاشين، انظر:

Paul E. Walker, the Ismaili Da'wa in the Reign of the Fatimid Caliph Al-Hākim, 172.

³⁴ المقرئبي، اعطاء الحنفاء بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء، تحقيق جمال الدين الشيبان، 116/1.

إضافة إلى هذا فإن جوهر الصقلي قد صلّى في جامع عمرو بن العاص صلاة الجمعة 20 من شهر شعبان سنة 385، وكان الخطيب بها هبة الله بن أحمد خليفة عبد السميع بن عمر العباسي، وقد أعطيت للخطيب ورقة مخصوصة لصيغة الصلاة التي سيقراها في خطبة الجمعة وهي: "اللهم صل على عبدك ووليك، ثمرة النبوة، وسليل العترة الهادية المهديّة، عبد الله الإمام معد أبي تميم المعز لدين الله، أمير المؤمنين، كما صليت على آباءه الطاهرين وأسلافه الأئمة الراشدين".³⁵

كذلك أزال جوهر الصقلي السواد شعار الدولة العباسية ومنع من قراءة سبّح اسم ربك الأعلى في صلاة الجمعة وأزال التكبير بعد صلاة الجمعة، وجعل في كل الأعمال المغاربة أتباعه حتى يطمئن لنشر مذهبه.³⁶

٢،٢. عهد الأمان والدعاية الفاطمية

لم يجد جيش المعز مقاومة كبيرة من قبل المصريين نظرًا لسوء أحوال البلاد وضعف الدولة الإخشيدية، لا سيما وقد أرسل المعز من قبل دعواته يستجلبون المصريين لطاعتهم ويحضّرونهم في الدخول تحت النظام الجديد، وقد كانت هذه الجماعة المبعوثة تقول دائمًا: "إذا زال الحجر الأسود ملك مولانا المعز لدين الله الأرض كلها" يعنون بالحجر الأسود كافور الإخشيدي، كما أرسل المعز لدين الله العطايا والأموال لكل من كان يدخل دعوته في ذلك الوقت.³⁷

³⁵ المقرئزي، اتعاظ الحنفا، 1/114.

³⁶ المقرئزي، اتعاظ الحنفا، 1/119.

³⁷ أيمن فؤاد سيد، الدولة الفاطمية، 61.

حينما اقترب العسكر من الإسكندرية اجتمع الوزير ابن الفرات المعروف بابن خنزابه (1001/391)³⁸ بجماعة وبمشاورتهم اتفقوا على أن يرسلوا جوهر الصقلي كي يطلبوا منه الأمان ويضمن لهم وللمصريين حريتهم الدينية وسلامتهم في أوطانهم وديارهم، وكانت ثمة اتصالات تحدث بين الوزير ابن الفرات وبين جوهر الصقلي كما يشير إلى ذلك المقرئزي³⁹، فاتجه أعيان المصريين من الأشراف والقضاة والوزير والتقوا جوهر الصقلي في منطقة الجيزة، واتفقوا مع جوهر وكتب لهم أماناً بخطه وأشهد عليه هؤلاء الأعيان بخطوطهم بتاريخ شهر شعبان 358هـ⁴⁰، ويمكن تلخيص عهد الأمان الممنوح من النظام الفاطمي للمصريين في النقاط التالية:

- 1- يجب على المصريين التزام الطاعة الكاملة العاصمة لهم ولدمائهم للإدارة الفاطمية الجديدة، وبيعة أمير المؤمنين المعز لدين الله الفاطمي.
- 2- إن الهدف الأساس من مجيء جيش المعز لمصر حماية المصريين وصيانة أموالهم ودمائهم من الفتن التي انتشرت في كل مكان، وتعطيل فريضة الحج وعدم الأمن في الطرقات وانتشار قطاع الطرق.⁴¹

³⁸ Mehmet Aykaç, "İbn Hinzâbe", TDV, (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1999), c.20, s.70-71.

³⁹ المقرئزي، اتعاظ الحنفا، 103/1.

⁴⁰ المقرئزي، اتعاظ الحنفا، 107/1.

⁴¹ المقرئزي، اتعاظ الحنفا، 104.

3- لقد كلف المعز لدين الله خادمه جوهر الصقلّي بإقامة العدل وبسط الحق في البلاد المصرية، وبالتالي سيقوم جوهر بحسن معايشة المصريين وتفقد أحوالهم والسعي في قضاء أحوالهم.

4- سيتم تخفيف الأعباء الاقتصادية عن المصريين من جرّاء الإدارة السابقة، وتتخذ إجراءات في سبيل ذلك كرفع الضرائب الجائرة، كما ستقسم الموارث وفقاً لكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم، ولن يتم أخذ شيء من تركة الموتى لضمّه لبيت المال عنوة، فما لم توجد وصية من طرف المتوفّي فلن يحدث هذا.

5- ذكر جوهر الصقلّي -وهي النقطة الأهم بالنسبة لنا- في عهد الأمان أنه سيبقي على الأمر على ما كان عليه قبل مجيئه، خاصة بما يتعلّق بحرية المصريين الدينية، وذكر أن هذا الأمر بديهيّ كان ينوي فعله، وألا داعي لذكره في عهد الأمان، يقول جوهر الصقلّي:

"فذكرتها إجابة لكم، وتطمينا لأنفسكم، وإلا فلم يكن لذكرها معنى، ولا في نشرها فائدة، إذ كان الإسلام سنة واحدة، وشريعة متبعة، وهي إقامتكم على مذهبكم، وأن تتركوا على ما كنتم عليه من أداء الفروض في العلم، والاجتماع عليه في جوامعكم ومساجدكم، وثباتكم على ما كان عليه سلف الأمة من الصحابة رضي الله عنهم والتابعين بعدهم، وفقهاء الأمصار الذين جرت الأحكام بمذاهبكم وفتواهم، وأن يجرى الأذان، والصلاة، وصيام شهر رمضان وفطره، وقيام لياليه، والزكاة، والحج، والجهاد على أمر الله وكتابه، وما نصه نبيه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في سنته، واجراء أهل الذمة على ما كانوا عليه"⁴².

⁴² المرزبي، اعطاء الحنفا، 105/1.

هكذا كان عهد الأمان الذي منحه جوهر الصقلي للمصريين، والناظر إليه لا يعرف منه على الإطلاق اختلاف هوية أو عقيدة ذلك الوافدين عن عقيدة العامة المصريين، لقد قررنا أعلاه أن المصريين كانت لهم ميولٌ شيعية لكنه كان بالمعنى المعروف المؤلف لديهم، المتمثل في حب آل البيت وحب الصحابة في آنٍ⁴³، وكان دليل هذا هو اشتهاار المذاهب السنّية المذكورة أعلاه وتعظيم قبور الصالحين السنة كالشافعي وغيره، وتعظيم آل البيت كان في شكلٍ صوتي أكثر من كونه اعتقادًا شيعية، كما كان الوضع على سبيل المثل في العراق بالكوفة⁴⁴، كما أن في نصّ الأمان الممنوح من جوهر الصقلي ما يدلُّ على هذا فذكره للصحابة والسلف والترضي عنهم وفقهاء الأمصار الذين جرت عليهم الأحكام في القطر المصري، يدلُّ على أن هذا كان مستقرًّا، لكن هل وقيّ جوهر الصقلي بهذا الوعد؟، وهل راعى الفاطميون هذا فيما بعد؟، فيما يلي نذكر بعض التغييرات التي قام بها الفاطميون فور وصولهم للسلطة واجتماع أركان القوة بأيديهم.

٢،٣. ملخص التغييرات التي قام بها الفاطميون

سيذكر البحث هنا نبدأً من التغييرات التي حدثت في العصر الفاطمي، وتتبع هذه التغييرات يستحق دراسة مستقلة موسّعة لكن لضيق المقام هنا سنعرض ملخصًا لهذه التغييرات التي توضّح أن ثمة نية كانت مبيتة لدى الفاطميين لتحويل القطر المصري إلى قطر شيعي تابع

⁴³ أعاد الذهبي السبب في مغالاة الكثير من المصريين في حب آل البيت إلى عهد الفاطميين، فقال في ترجمة نفيسة العلوية الحسنية: "ولجهة المصريين فيها اعتقاد يتجاوز الوصف، ولا يجوز مما فيه من الشرك، ويسجدون لها، ويلتمسون منها المغفرة، وكان ذلك من دسائس العبيدية"، الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٠/١٠٦.

⁴⁴ انظر في تاريخ الكوفة: هشام جعيط، الكوفة نشأة المدينة العربية الإسلامية، (الكويت: مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، إدارة التأليف والترجمة، ١٩٨٦)، ٣٠٣.

للسلطة الحاكمة، ففي 19 من شعبان 969/358 بعد استيلاء جوهر على الفسطاط بأيام قليلة أعلن الخطبة في جامع عمرو بن العاص وأجبر إمام الجامع أن يقرأ الدعاء من رقعة بيده وكان هبة الله بن أحمد خليفة إمام الجامع والدعاء كالتالي: "اللهم صل على عبدك ووليك، ثمرة النبوة، وسليل العترة الهاذية المهديّة، عبد الله الإمام معد أبي تميم المعز لدين الله، أمير المؤمنين، كما صليت على آباءه الطاهرين وأسلافه الأئمة الراشدين، اللهم ارفع درجته وأعل كلمته، وأوضح حجته، واجمع الأمة على طاعته، والقلوب على موالاته وصحبته، واجعل الرشاد في موافقته، وورثه مشارق الأرض ومغاربها، وأحمده مبادئ الأمور وعواقبها، فإنك تقول وقولك الحق: " وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ ".

فقد امتعض لدينك، ولما انتهك من حرمتك، ودرس من الجهاد في سبيلك، وانقطع من الحج إلى بيتك وزيارة قبر رسولك صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ فأعد للجهاد عدته، وأخذ لكل خطب أهفته، فسير الجيوش لنصرتك، وأنفق الأموال في طاعتك، وبذل المجهود في رضاك، فارتدع الجاهل، وقصر المتطاول، وظهر الحق وزهق الباطل، فانصر اللهم في جيوشه التي سيرها، وسراياه التي انتدبها، لقتال المشركين، وجهاد الملحددين، والذب عن المسلمين، وعمارة الثغور والحرم، وإزالة الظلم والتهم والنهم، وبسط العدل في الأمم، اللهم اجعل راياته عالية مشهورة، وعساكره غالبية منصوره، وأصلح به وعلى يديه، واجعل لنا منك واقية عليّة".⁴⁵

وفي جمادى الأولى 970/359 زيد في الأذان "حي على خير العمل" وقرئت بالبسملة بصوت مرتفع في جامع عمرو بن العاص، كذلك في رمضان 359 أمر جوهر الصقلي بتلوين

⁴⁵ المقرئ، اتعاظ الحنفا، 115/1.

جدران جامع عمرو بن العاص باللون الأخضر شعار العلويين⁴⁶، وفي ذي الحجة 359 زيد في الخطبة: "اللهم صل على محمد النبي المصطفى، وعلى علي المرتضى، وعلى فاطمة البتول، وعلى الحسن والحسين سبطي الرسول، الذين أذهبت عنهم الرجس وطهرتهم تطهيراً، اللهم صل على الأئمة الراشدين آباء أمير المؤمنين، الهادين المهديين".⁴⁷، كما تم عزل بنو عبد السميع من الخطبة بعد أن كانت لهم زهاء ستين سنة، واستبدلوا بجعفر بن الحسن الحسيني.⁴⁸ وفي 10 رمضان من سنة وصول المعز لدين الله الفاطمي أمر المعز بالكتاب على المشايخ في سائر مدينة مصر: "خير الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، وأثبت المعز لدين واسم ابنه عبد الله الأمير".⁴⁹

إضافة إلى ما سبق فقد كانت هناك عدة حوادث تبين محاولة فرض الفاطميين مذهبهم على عموم المصريين من ذلك ما حدث سنة 381هـ أنهم وجدوا عند رجلٍ بمصر كتاب الموطأ في الحديث للإمام مالك، فضرب هذا الرجل وطيف به في المدينة.⁵⁰

ومن تلك الحوادث التي تبين الضغط الذي كان يمارسه الحكم الفاطمي لتشجيع السنة المصريين وإدخالهم في المذهب الإسماعيلي، ما حدث في جمادى الأولى سنة 391هـ أن قبض على رجلٍ من أهل الشام سأله عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، فقال بأنه لا يعرفه، ويبدو

⁴⁶ يعتبر اللون الأخضر احد علامات الدعاية الفاطمية كغيرها من الإشارات ومما يحكيه لنا المقرئ أن دخل عبد الله بن طاهر الحسيني على جوهر بظلسان كحلي وفي مجلسه القضاة والعلماء والشهود فأنكر الظلسان الكحلي، ومد يده فشقه، فغضب ابن طاهر وتكلم، فأمر جوهر بتمزيقه فمزق، وجوهر يضحك، وبقي حاسراً بغير رداء، فقام جوهر وأخرج له عمامة، ورداء أخضر، وألبسه وعممه بيده، المقرئ، *اتعاظ الحنفا*، 1/122.

⁴⁷ المقرئ، *اتعاظ الحنفا*، 1/117.

⁴⁸ حسن علي حسن، *الفاطميون*، 122.

⁴⁹ المقرئ، *اتعاظ الحنفا*، 1/125.

⁵⁰ المقرئ، *المواعظ والاعتبار*، 4/163.

أنه فعل ذلك عنادًا في الشيعة، فاعتقله قاضي القضاة الحسن بن النعمان وكان في عهد الحاكم بأمر الله، وحاولوا معه كثيرًا في إقراره باعترافه الفضل لعلي بن أبي طالب لكنه أصرَّ على إنكاره وانتهى الأمر بضرب عنقه وصلبه، ويبدو أنه كان من النواصب الذين كانوا يعادون أهل البيت، فهذه الحادثة تظهر بوضوح أن ثمة تشددًا قد أصاب الطرفين، وقد ذكر المقرئ حوادث أخرى شبيهة بهذه.⁵¹

وفي سنة 393 قبض على ثلاثة عشر رجلا في القاهرة، لأنهم صلوا صلاة الضحى، وهي من السنن التي يقيمها السنة مع الصلوات الخمس، والشيعة لا يعترفون بها، وقد شُهر بهؤلاء المدننين في الشوارع على الجمال وضربوا وحبسوا ثلاثة أيام.⁵²

ظهرت ضغوطٌ أخرى تحاول دفع المصريين السنّة لاعتناق المذهب الإسماعيلي في عصر الخليفة الفاطمي الظاهر ففي عام (1035/416) أمر بنفي الفقهاء المالكية خارج مصر، وشدد على نشر المذهب الشيعي حتى أمر بحفظ كتاب القاضي النعمان "دعائم الإسلام" وكتاب الوزير يعقوب بن كلس في الفقه الشافعي المسمّى بـ"الرسالة الوزيرية" وأجزل العطاء لمن يحفظ هذه الكتب.⁵³

كذلك في أواخر عهد المستنصر بالله (427-487هـ) ظهرت روح العداة والكراهة إزاء أهل السنة عن طريق تعيين الوزير أمير الجيوش بدر الجمالي وتحكّمه في مقاليد الحكم بمصر، فأمر

⁵¹ المقرئ، المواظ والاعتبار، 163/4.

⁵² المقرئ، المواظ والاعتبار، 163/4.

⁵³ المقرئ، اتعاظ الحنفا، 175/2.

بإضافة "حي على خير العمل" إلى الأذان، ونقش لعن الصحابة على الجدران، كما أمر بأن يكون التكبير على الميت خمسًا فقط.⁵⁴

2.4. تشييع رجال الدولة ونشرهم للمذهب الإسماعيلي

i. تشييع الخلفاء الفاطميين

كان الخلفاء الفاطميون يرون في أنفسهم أنهم يحملون مسحة إلهية قدسية منحت من الله، وورثوها عن ذلك النسل الشريف الآتي من آل البيت، وكانوا يتعاملون على هذا الأساس، ويدلُّ على هذا الخطاب أعلاه، والأدعية المذكورة آنفًا، فهم المؤكِّلون بنشر الدعوة الإسماعيلية، لا اعتراض على أوامره فبالاعتراض عليها إنما هو اعتراض على الإرادة الإلهية في غالب الأحوال، كما كانت كتب الإسماعيلية والدعاة تقرأ في حضرة هؤلاء الخلفاء⁵⁵، ولا ننسى أيضًا أن بعض هؤلاء الخلفاء قد ادَّعى الإلهية أو ادَّعى إليه الإلهية على اختلاف الآراء وهو الحاكم بأمر الله والذي خرج من تحت عبائته طائفة الدروز المعروفة.⁵⁶

⁵⁴ حسن إبراهيم حسن، الفاطميون في مصر، 230.

⁵⁵ هناك العديد من الأدلة التي تشير إلى أن الخلفاء الفاطميين كانوا في غالبيتهم متدينين بالعقيدة الإسماعيلية؛ إضافة إلى ما ذكر أعلاه من الإجراءات التي اتخذت أو تُفُذت قسرًا محاولة في تغيير الهوية السنية التي كانت موجودة، فإن هناك عدد من المجالس التي نُشِرت مؤخرًا كانت تقرأ بحضرة الخلفاء الفاطميين وكذلك الكتب الفاطمية، ولا ننسى هنا أن الداوية المعروف حسن الصباح الإسماعيلي الذي كان وراء جماعة الحشاشين وقلعة الموت التي أصبحت صدادًا لكل من الدولة الأيوبية والسلاجقة والفرنجية في آنٍ، لا ننسى أنه قد أتى إلى القاهرة والتقى بالمستنصر بالله وتلقى الدعوة عليه، وعهد له الأخير بالدعوة إلى ولده نزار ومن ثم أصبحوا نزارية، وانطلق بعدها إلى جنوب إيران ليؤسس دولة مترامية الأطراف والقلاع، انظر: رامي محمود، رجال جماعة الحشاشين وعقيدتهم، مجلة العلوم الإسلامية ميزان الحق، 2021، 304.

⁵⁶ بالنسبة لمسألة ادعاء الألوهمية من قبل الخلفاء الفاطميين اعتقاد الألوهمية فيهم؛ فيمكن القول بأن مسألة الغلو ابتداء هي مسألة منتشرة بين أتباع الإسماعيلية والباطنية في الأئمة الفاطميين، وأشهر مثال يذكر في هذا الصدد أبيات الشاعر ابن هاني الأندلسي 362هـ / 973م في مدح المعز لدين الله الفاطمي، تقول هذه الأبيات:

فاحكمُ فأنتَ الواحد القهارُ

ما شئتَ لا ما شاءتِ الأقدارُ

وقد عُيِّن من قبل طرف الإدارة الفاطمية منصب داعي الدعاة -والمصطلح مصطلح إسماعيلي خالص-⁵⁷ وكان هذا المنصب يلي منصب قاضي القضاة فهو يتزيا بزبه وكان في كثير من الاحيان يكون المنصبان في شخص واحد، وكان يساعد داعي الدعاة 12 نقيباً وكان يعقد في مجالس له⁵⁸ وكانت هذه المجالس لها سمات فكانت هذه المجالس على حسب طبقات الناس فكان مجلس لآل علي، وللخاصة والشيوخ مجلس، ولخدم القصر وموظفيه مجلس، وللعمامة والوافدين الأجانب مجلس، وللحرم والنساء مجلس خاص بهم.⁵⁹

ii. عائلة القاضي النعمان

و كَأَمَّا أَنْتَ النَّبِيُّ مُحَمَّدٌ
و كَأَمَّا أَنْصَارُكَ الْإِنصَارُ
أَنْتَ الَّذِي كَانَتْ تُبَيَّرُ بِه
فِي كُتُبِهَا الْأَحْبَارُ وَالْأَخْبَارُ

وقد التمس زاهد علي لهذا الشعر مخرجا؛ بأن توحيد الإسماعيلية مبني على عدم جواز إطلاق الصفات جملة وتفصيلا وسلبا وإيجابا على الباري، لذا فنخلع هذه الصفات على المعز لدين الله ليس فيه حرجا، أما الحاكم فإن ثمة أدلة على أنه ادعى الألوهية بل حاول أن يفرض هذه الألوهية عند المصريين مما قلل من شعبيته لديهم، وكان راضيا بما اعتقدته جماعة الدرّوز التي نشأت عليه بالأساس، والمقام لا يتسع للتفصيل في هذه المسألة، لكن يمكن الرجوع إلى: القاضي النعمان، كتاب *الهمة في آداب اتباع الأئمة*، نشر وتحقيق محمد كامل حسين، (القاهرة: دار الفكر العربي، دون تاريخ)، 38. ابن هانئ الأندلسي، *ديوان شعره*، (بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، 1980)، 146. زاهد علي، *تبيين المعاني في شرح يوان ابن هانئ*، (القاهرة: مطبعة المعارف ومكتبتها، 1352هـ)، 57. حميد الدين الكرمانى، *مباسم البشارات*، ضمن مجموعة رسائل الكرمانى، تحقيق وتقديم الدكتور مصطفى غالب، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1987)، 113. محمد كامل حسين، *طائفة الدرّوز، تاريخها وعقائدها*، (القاهرة: مطبعة المعارف ومكتبتها، 1963)، 53. أيمن فؤاد سيد، *الدولة الفاطمية في مصر. تفسير جديد*، 112.

Aytekin Şenzybek, *Ana Kaynaklarına Göre Dürzilik*, (Bursa: Emin Yayınları, 2012) 141.

⁵⁷ انظر: محمد كامل حسين، *في أدب مصر الفاطمية*، (القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2014)، 16.

⁵⁸ حسن، الفاطميون في مصر، 142، المقرئزي، الخطط والآثار، 391/1.

⁵⁹ حسن، الفاطميون في مصر. 142.

لا نستطيع أن نذكر الدولة الفاطمية في مرحلة تأسيسها للفكر الإسماعيلي دون ذكر القاضي النعمان وما قام به في خدمة هذا المذهب، والرجل في حقيقة أمره قد خدم الخلفاء الفاطميين بإخلاص منقطع النظير، وكان يسجل حواراتهم وكلماتهم كأنما القرآن، ويقرأ لهم بجلالة خاصة كأئمة للمذهب الإسماعيلي، ومؤلفاته في المذهب الإسماعيلي تعتبر الأساس لكل من أراد أن يفهم الفقه الإسماعيلي أو العقيدة الإسماعيلية، بل يعتبر القاضي النعمان مؤسس الفقه الإسماعيلي، وقد تولت عائلته أمر القضاء في الدولة الفاطمية لفترات متباعدة.⁶⁰

وقد درس النعمان الإسماعيلية وبدأ في عام (٣١٣ / ٩٢٥) بخدمة الإمام الإسماعيلي عبيد الله المهدي (توفي ٣٢٢ هـ / ٩٣٤ م) والذي أسس الخلافة الفاطمية في إفريقية في (٢٩٧ / ٩٠٩)، خدم الأئمة الخلفاء الفاطميين الأربعة الأوائل في مجالات مختلفة، حيث عمل قائماً على مكتبة القصر، وقاضي طرابلس والمنصورية والتي غدت العاصمة الجديدة في عهد الإمام الخليفة الفاطمي المنصور منذ عام (٣٣٧ / ٩٤٨)، وقد بلغت مكاتبه ومنصبه أوجها في عهد الفاطميين في عام (٣٣٧ / ٩٤٨) حيث عينه الإمام الخليفة المنصور في منصب قاضي القضاة للدولة الفاطمية. ثبت الإمام الخليفة الفاطمي الرابع المعز النعمان في هذا المنصب، وفي عام (٣٤٣ / ٩٥٤) أوكل إليه أيضاً إجراءات 'المظالم' في جميع أنحاء الخلافة الفاطمية. وبالإضافة إلى ذلك، خوّل من قبل الإمام الخليفة المعز لعقد 'مجالس الحكمة' كل يوم جمعة في القصر الملكي لإرشاد الجمهور الإسماعيلي في العلوم الإسماعيلية الباطنية، والمعروفة 'بالحكمة'، وكذلك علم

⁶⁰ Richard Gottheil, A Distinguished Family of Fatimide Cadis (al-Nu'mān) in the Tenth Century, *Journal of the American Oriental Society*, 1906, Vol. 27 (1906), pp. 217-296; Asaf A. A. Fyzee, Qadi an-Nu'man the Fatimid Jurist and Author, *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, No.1 (Jan., 1934), pp. 1-32.

‘التأويل’ أو التفسيرات الباطنية للقرآن ووصايا الشريعة الإسلامية. رافق القاضي النعمان الإمام الخليفة المعز إلى مصر في عام (٣٦٢ / ٩٧٣)، وتوفي في القاهرة، عاصمة الفاطميين الجديدة، في اليوم الأخير من جمادى الآخرة ٣٦٣ هـ/ ٢٧ آذار ٩٧٤ م؛ وكان الإمام الخليفة المعز نفسه قد قام صلاة جنازته.⁶¹

تولّت عائلة القاضي النعمان أمر القضاء في مصر الفاطمية فور وصول القاضي النعمان نفسه مع المعز لدين الله الفاطمي، كذلك استمر سلك القضاء في أولاده من بعده، وكانت هذه العائلة تمارس بضغط وتبذل كل جهدها في نشر الدعوة الإسماعيلية فمن ذلك أنه في شهر ربيع الأول سنة 385 هـ جلس القاضي محمد بن النعمان على كرسي بالقصر في القاهرة لقراءة علوم أهل البيت فمات في هذه الزحمة 11 رجلاً كما ينقل لنا المقرئ، وهذا يعبر عن مدى الحضور الذي كانت تحظى به هذه المجالس⁶²، وأثناء استمرار القضاء في مصر الفاطمية كانت كتب

⁶¹ في ترجمة القاضي النعمان، يرجى النظر إلى:

القاضي النعمان، المجالس والمسائرات، تحقيق الحبيب الفقي وإبراهيم شيوخ ومحمد البعلوي، (بيروت: دار المنتظر، 1996)، والكتاب بشكل عام يعطينا نظرة عن علاقة القاضي النعمان بالخلفاء الفاطميين لاسيما المنصور بالله والمعز لدين الله الفاطمي، وكيف كانت مكانته عندهم ومكانة الأئمة الفاطميين في فكر القاضي النعمان.

ابن خلكان، الوفيات، 415/5-417؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، 151/150/16.

وله ترجمة على موقع معهد الدراسات الإسماعيلية، مستقاة بالأساس من The Biographical Encyclopaedia of Islamic Philosophy من تأليف أوليفر ليمان؛ يمكن الوصول لها من خلال هذا الرابط:

<https://www.iis.ac.uk/ar/encyclopaedia-articles/al-nu-man-al-qadi-d-363-ah-974-ce>

إضافة إلى هذا فهو مترجم له في موسوعة المعارف الإسلامية التركية، يمكن الوصول لها من خلال هذا الرابط:

Şükürü Özen, "Nu'Mân B. Muhammed", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/numan-b-muhammed> (03.09.2020).

⁶² المقرئ، المواعظ والاعتبار، 163/4.

القاضي النعمان هي إحدى الدساتير التي تقرأ ككتب دعائم الإسلام وأساس التأويل وتأويل
الدعائم.⁶³

iii. الوزير يعقوب بن كليس

لعب الوزراء دوراً هاماً في النظام الفاطمي سواء في السيطرة على الدولة ومحاوله استتباب
الأمن واستقرار الأمر للفاطميين، أو في سعيهم لنشر المذهب الشيعي أو غيره على اختلاف
الخلفيات الدينية التي كانوا ينتمون إليها⁶⁴، ويعتبر الوزير يعقوب بن كليس أحد الوزراء النشطين
في الدعوة للإسماعيلية وقد تولّى الوزارة للعزير بالله بن المعز⁶⁵، وقد كان أصله يهودياً وقد أشار
ابن خلكان أنه مات على دين اليهودية، كما شهد عصره نفوذ كبير لليهود في الدولة⁶⁶، وفور
تولّيه الوزارة اهتمّ بنشر الفكر الإسماعيلي؛ وقد عقد مجالس للدعوة الإسماعيلية، مجلس كل يوم
ثلاثاء وكان هذا المجلس مفعماً بالعلماء من شتى الطوائف كالنحاة والمتكلمين والفقهاء والقراء
وغيرهم، أما المجلس الآخر فقد كان يوم الجمعة وقد خصص هذا المجلس لقراءة مصنفاته في
الفقه الإسماعيلي، وقد ذكر المقرئ أن يعقوب بن كليس قد ألف كتاباً في الفقه الإسماعيلي على
طريقة كتاب صحيح البخاري⁶⁷، أما عن حجمه فذكر المقرئ أن الكتاب قد ملكه وأنه قدر

⁶³ the Ismaili Da'wa in the Reign of the Fatimid Caliph Al-Hākim, p.165.

⁶⁴ Leila S. Al-Imad, The Fatimid vizierate 969-1172, 70.

⁶⁵ انظر في الخلفيات الدينية للوزراء الذين حكموا في العصر الفاطمي، قائمة الوزراء في:

Leila S. Al-Imad, The Fatimid vizierate 969-1172, p.164.

⁶⁶ Leila S. Al-Imad, The Fatimid vizierate 969-1172, 82.

⁶⁷ ثمة ما يشير إلى أن بعض إسماعيلية العرب كانت لهم محاولات كثيرة في تأليفهم يقلدون فيها المذهب السني، فالقاضي النعمان على سبيل المثال كُني
بأبي حنيفة على غرار الفقيه السني أبي حنيفة النعمان كما أن كتبه تشي بهذا أيضاً خاصة تلك الكتب التي تتعلق بالفقه الظاهر كما أسماه هو فقد ألفها
على غرار التأليف السني، وأعله أيضاً ذكرنا الوزير ابن كليس وتأليفه الذي يسير فيه على غرار صحيح البخاري وأبوابه، إلا أن هذه المحاولات بقيت

نصف صحيح البخاري، وكان يعقوب بن كلس يجلس ليشرح من هذا الكتاب بنفسه وكان مجلسه مليئًا بالقضاة والفقهاء ويدرسون به في الجامع العتيق⁶⁸ -جامع عمرو بن العاص-، كما لقي هذا الأمر دعمًا من الخليفة الفاطمي العزيز بالله، فكان يجري أرزاقًا لجماعة من الفقهاء الذين يحضرون مجلس الوزير كل شهر، كما أمر لهم ببناء دار خاصة بهم بالجامع الأزهر، وكان عدة هذه الجماعة 35 رجلا يأخذون من الوزير راتبًا أيضًا، وقد كافأهم العزيز بالله مرة أخرى في عيد الفطر وخلع عليهم الخلع.⁶⁹

iv. الحاكم بأمر الله:

تعتبر شخصية الحاكم بأمر الله أحد الشخصيات الملغزة والمثيرة للجدل العسيرة -في بعض الأحيان- على التفسير، لكن دور هذا الخليفة الفاطمي في تطوّر الفكر الإسماعيلي وانتشاره مهمّ للغاية؛ فهناك فرقة مستقلة قد نشأت إبان حكم هذا الخليفة وهي فرقة الدرّوز وثمة دلائل توضح أن الحاكم كان راضيًا عما اعتقاد الدرّوز فيه، لكن في مقابل هذا قد اتخذ الحاكم خطوات أخرى يصعب تفسيرها في الإطار الإسماعيلي، رغم أن أدبيات الفكر الإسماعيلي تركّز أكثر على دوره كإمام، أما بقية هذه الأفعال كتحرّيمه الملوخية وغيره كما سيأتي لاحقًا، لم تجد

محدودة لم تر توسعًا كبيرًا للفارق الشاسع بين المذهب الإسماعيلي والمذهب السني، وتفسير هذه المحاولات أمّا كانت تتم سعيًا في جذب عدد من الجمهور السني البعيد عن الكتلة الإسماعيلية التي تكون في غالب أحوالها منغلقة على نفسها وعلى أدبيات التراث والعلم الباطني.

⁶⁸ جامع عمرو بن العاص كانت له عدة أسماء قديمًا، منها الجامع العتيق والجامع الكبير، انظر في تاريخه ومراحل تطوره:

حسن إبراهيم حسن، الفاطميون وأعمالهم السياسية والدينية بوجه خاص، (القاهرة: المطبعة الأميرية، 1932)، 119، 120.

Eustace K. Corbett, The History of the Mosque of Amr at Old Cairo, **The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland**, (Oct., 1890), p.770.

Semavi Eyice, "Amr B. Âs Camii", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/amr-b-as-camii> (10.12.2020).

⁶⁹ المقرئزي، المواعظ والاعتبار، 163/4.

تفسيرًا عند الباحثين المعاصرين سوى أنها كانت نوعًا من الرعونة⁷⁰، سنذكر هنا بعض الأحداث التي تمت في عهد الحاكم في إطار بحثنا لمحاولة فرض المذهب الشيعي على المصريين.

كتب في عهد الحاكم بأمر الله في شهر صفر من 395هـ على سائر المساجد من بينها جامع عمرو بن العاص في جميع جوانبها الخارجية والداخلية وطال الأمر الدكاكين والحوانيت والدور وحتى المقابر، كُتب سب السلف ولعنهم وتُون ذلك بالأصباغ والذهب، وأكره المصريون على الدخول في الدعوة الإسماعيلية وكان القائم على إيمان الناس بالدعوة قاضي القضاة عبد العزيز بن محمد بن النعمان وعقدوا أيامًا لفئات الناس فكان يوم الأحد للرجال، ويوم الأربعاء للنساء، ويوم الثلاثاء للأشرف وأعيان الناس، وكان من شدة الازدحام أن مات عدة من الرجال والنساء.⁷¹

وأستت في جمادى الآخرة 1004/395 دار الحكمة، وقد كانت هذه الدار مركزًا لنشر الدعوة الإسماعيلية بجانب علوم أخرى، واعتنى بها الحاكم جدًّا، فاجتمع فيه من الكتب ما لا يحصى وعين كثيرًا من الخُدّام والفقهاء وأبرزاق وفيرة، وفيها الأحبار والأقلام والأوراق، وكان فيها القراء والفقهاء والمنجّمون وأحصاب اللغة والأطباء.

وقد رجع الحاكم بأمر الله عن عدة إجراءات مثل كتابة سب السلف على الجدران فأمر بحوكل هذا، كذلك أمر بأن يترك الناس في حرية في صيام شهر رمضان فمن أراد بالحساب فليفعل ومن أراد برؤية الهلال فليفعل، وكان هذا في سنة 399هـ، كما ألغى النداء بـ"حي على

⁷⁰ Paul E. Walker, the Ismaili Da'wa in the Reign of the Fatimid Caliph Al-Hākim, **Journal of the American Research Center in Egypt**, Vol. 30 (1993), 171

⁷¹ المقرئزي، المواعظ والاعتبار، 164/4.

خير العمل" وأرجع التثويب في صلاة الفجر قول " الصلاة خير من النوم"، ثم رجع عن هذا في 12 ربيع الآخر 403 هـ، فأمر بإعادة "حي على خير العمل" وألغى التثويب في الأذان ومنع صلاتي الضحى والتراويح، وفتح باب الدعوة الإسماعيلية وأعيدت مجالس قراءة الإسماعيلية بالقصر، وكان الرجوع في قراره خلال 5 أشهر⁷²، وهكذا ظلّت حالات الشدّ والجذب بين طوائف السنة والشيعة في مصر مجرداً وأمر مجدداً بمحو

3. القضاء على المذهب الإسماعيلي

ذكر البحث في النقاط السابقة أن ثمة هوى شيعياً كان متواجداً في الأوساط المصرية منذ الفترة العثمانية، لكنه لم يتطوّر كثيراً عن هذا الحدّ لا في شكل العقيدة الشيعية الاثني عشرية ولا في الزيدية ولا في غيرها، كما ذكرنا أعلاه أن الفاطميين حينما أتوا إلى القطر المصري قد سعوا جاهدين أن يلبسوا مصر اللباس الشيعي، حتى وإن أظهروا في بداية أمرهم نوعاً من الليبرالية لكنها لم تلبث أن انكشفت وتبعها الكثير من الأحكام التعسّفية التي كان الغرض منها فرض عقيدة النظام على الشعب، وقد ذكرنا بعضاً من هذه الأحكام التي تمثل نماذج ليس أكثر، فالمقام لا يتسع لأكثر من هذا، سنناقش في هذا القسم من البحث الأمور التي قضت على الآثار الشيعية التي كان يسعى في تثبيتها النظام الفاطمي إن صح التعبير، تلك التي نستطيع أن نقسمها قسمين، أسباب داخلية وأسباب خارجية، فالأولى تتمثل في طبيعة المذهب الإسماعيلي والجماعة الإسماعيلية والسلطة الحاكمة، وأسباب خارجية كان أكثرها سياسية واقتصادية وعسكرية وكان أكثر سبب ظاهر من بين هذه الأسباب هو مجيء صلاح الدين الأيوبي الذي

⁷² أيمن فؤاد سيد، الدولة الفاطمية، ١٠٧.

وضع هدفًا أمامه هو إدخال القطر المصري في الحضيرة السنّية مرة أخرى بدلا من أن يكون مصدر تهديد للدول السنّية المجاورة لا سيما الخلافة العباسية.

3.1. طبيعة المذهب الإسماعيلي

من المهم هنا ونحن نتساءل أين ذهب المذهب الإسماعيلي بينما حكم الفاطميون القطر المصري ما يقارب ما يزيد على القرنين، وسعوا كل جهدهم أن ينشروا المذهب بمئة ويسارًا، وقد أسسوا لذلك تصورًا عالميًا لنشر المذهب فالعالم عندهم مقسّم لاثنتي عشرة جزيرة، وكل جزيرة لها دعاة يسعون لنشر المذهب على الطريقة الإسماعيلية، ينطلقون من مركز القاهرة، أن نلقي نظرة على هذا المذهب نفسه، ونطرح تساؤلاً يبدو لنا مشروعًا، هل المذهب الإسماعيلي كان مذهبًا يتوافق مع عموم المصريين في هذا الوقت، وقد قدمنا نبذة عن المذاهب السنّية التي كانت منتشرة بين الأوساط المصرية، مثل المذهب المالكي والشافعي والحنفي فيما بعد، وهذه المذاهب كانت هي المذاهب القريبة من الحسّ المصري آنذاك فهمًا وتقبُّلاً.

إذا أردنا تلخيص المذهب الإسماعيلي في فقرة واحدة فيمكن القول بأنه يعتبر صورة من صور التشيع الذي يطلق عليه الغالي؛ فعنصر علي بن أبي طالب والاعتقاد فيه هو أحد محاور المذهب الأساسية، إضافة إلى هذا فثمة عنصر غنوصي⁷³ نازع إلى التأويل الباطني في كثير من جوانبه، كذلك الحال مع الفلسفة اليونانية فالمذهب الإسماعيلي قد تشرب الفلسفة اليونانية الأفلاطونية المحدثة خاصة عند المدرسة الإيرانية التي من أعضائها أبو يعقوب السجستاني وحميد

⁷³ انظر: هانيس هام، الغنوصية في الإسلام، ترجمة رائد الباش، مراجعة سألما صالح، (بيروت: منشورات الجمل، 2003) 10.

الدين الكرمانى وغيرهما، وأخيراً ثمة بعض التأثيرات من الديانة المسيحية والهندية كالاقتقاد بالتناسخ أو بقرىب منه.⁷⁴

فهذا هو المذهب الإسماعيلى ولا شك أن مثل هذه الأفكار من الصعب أن تجد رواجاً بين طوائف المصريين الذى معظمهم كان على المذهب السنّى مع امتلاك حبّ خاصّ لآل البيت، وغالب الظن أن هذه العقيدة لم تكن معروفة لدى أتباع كثير من الفاطميين آنذاك، وهذا يفسّر لنا أيضاً المحاولات التى كانت من طرف الدعاة الإسماعيلية لصنع تآليف تقارب شكل التآليف السنّى كما سبق ذكره.

3.2. المقاومة السنّية في المدن المصرية

كانت إحدى المسائل الأساسية في المقاومة السنّية للنظام الشيعي المستجد هو الطعن في شرعية هذا النظام؛ عن طريق الطعن في نسبة بنفي صحة انتسابه لآل البيت كما زعم، حتى أصبحت هذه المسائل تُناقش في أول المسائل عند بحث الدولة الفاطمية قديماً وحديثاً، وبغض النظر عن إثباتها أو نفيها؛ فإن المسألة كان استعملها في الأساس سياسي من الطرفين، فالفاطميون زعموا نسبهم إلى فاطمة كي يثبتوا أن لهم أحقية بالخلافة، أما الدول السنّية المحيطة بهم فشهبوا سلاح النسب أيضاً عن طريق نفي نسبهم هذا، حتى لم يرضوا بتسميتهم "الفاطميين" بل أطلقوا عليهم لقب "العبيديين"⁷⁵ نسبة إلى "عبيد الله المهدي" مؤسس الدولة.

⁷⁴ تعرضنا للمذهب الإسماعيلى في أطروحتنا للدكتوراه، يمكن الرجوع إليها:

Rami Mahmud, *Fatimîler Döneminde Siyasî Ve İdeolojik Bir Yapılanma: Kelamî Açından İsmailî İnanç Sistemi*, (İstanbul: Post yayınları, 2020).

⁷⁵ استعمل المؤرخون لقب "العبيديين" أو "الدولة العبيدية" بشكل واسع كبديل عن "الفاطميين"، انظر على سبيل المثال: القضاعي، *الحلة السرياء*، تحقيق حسين مؤنس، (القاهرة: دار المعارف، 1985)، 1/198، 304؛ ابن عذارى، *البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب*، تحقيق ج س كولان

وهذه المسألة لم تنشأ بعد الفاطميين بل رافقتهم منذ أن جاءوا إلى الحكم وأسسوا دولتهم، وقد شاع عند المصريين -المعارضين للفاطميين- استعمال هذا السلاح للمقاومة ضد الحكم الفاطمي فشاع عند الكثير مسألة انتفاء نسب الفاطميين أصحاب الحكم، وظهر هذا في هجائهم الذي كتبوه للخليفة الفاطمي العزيز بالله في رقعة على المنبر أثناء صعوده عليه:

إذا سمعنا نسباً منكراً
يُتلى على المنبر الجامع

إن كنت فيما تدعي صادقاً
فأذكر أبا بعد الأب الرابع

كذلك كُتب للعزيز بالله رقعة فيها أثناء صعوده على المنبر:

بالظلم والجور قد رضينا
وليس بالكفر والحماقة

إن كنت أعطيت علم غيب
فقل لنا كاتب البطاقة⁷⁶

3.3. الثورات الداخلية على الحكم الفاطمي

من المعلوم أن فريقاً من المصريين لم يستسلم للدخول الشيعي لمصر؛ فقام بعدة ثورات ذكرها المؤرخون على هذا النظام وما يتخذه من إجراءات مخالفة للمذهب ومستفزة لمشاعر السنة، وبالإضافة إلى الدافع الديني فإن ثمة دوافع أخرى كانت سبباً لقيام ثورات في العصر

وليفي بروفنسال، (بيروت: دار الثقافة، 1993)، 3/1، 124؛ الذهبي، العبر في خبر من غير، تحقيق أبو محمد السعيد زغلول، (بيروت: دار الكتب العلمية)، 16/2؛ ابن خلدون، ديوان المتبدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر، تحقيق خليل شحادة، (بيروت: دار الفكر، 1988)، 315/1؛ ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب)، 144/3.

⁷⁶ ذكر الحادئين الذهبي في تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق بشار عواد معروف، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2003)، 601/8؛ سير أعلام النبلاء، تحقيق مجموعة من المحققين بإشراف شعيب الأرنؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985)، 168/15.

الفاطمي على رأسها الدافع الاقتصادي متمثلاً في غلاء الأسعار وجفاف النيل والمجاعات التي حدثت بشكل متكرر في العصر الفاطمي، والذي يهمننا هنا إلقاء الضوء على بعض الثورات التي كانت بهدف ديني لإلغاء النظام الشيعي الإسماعيلي، تلك الثورات التي كانت إحدى العوامل الأساسية لهشاشة الحكم الفاطمي الشيعي الإسماعيلي.

ومن أشهر تلك الثورات ما حدث في صعيد مصر؛ فرغم سيطرة الفاطميين على الجزء الشمالي لمصر نسبياً إلا أن القطر الجنوبي أو ما يعرف بصعيد مصر يبدو أنه كان صعب المراس، فلم يدخل تحت طاعة الفاطميين بسهولة، فقامت عدة ثورات تستهدف خلع ربة طاعة الفاطميين، والانتساب إلى الدولة العباسية السنية، ويُذكر هنا رجلٌ مسمّى بـ"عبد العزيز بن إبراهيم الكلابي" الذي أعلن الثورة على النظام الفاطمي، وانضم له جموع من أهل الصعيد وطرده الوالي الفاطمي، ونظّم جيشاً من أهل الصعيد وأعلن لبس السواد شعار الدولة العباسية، ومن ثمّ أظهر التبعية للعباسيين، وقد جهد جوهر الصقلي في القضاء على هذه الثورة؛ فأهل الصعيد أصبحوا مصدر تهديد لعاصمة الفاطميين القاهرة، واعتزموا الزحف إلى هناك، فقسّم جوهر الصقليّ جيشه إلى فرقتين فرقة بقيادة القائد المسمّى بـ"أزرق" وفرقة أخرى بحريقة مكونة من أربعين مركباً تسير في نهر النيل بقيادة القائد "بشارة النوي" وانتهى الأمر بهزيمة الصعيديين.⁷⁷

لقد سبق أن ذكرنا بأن الحاكم حدث في فترته ضغوطاً كبيرة من طرفه ومن السلطة القضائية آنذاك لإجبار المصريين على الدخول في المذهب الشيعي الإسماعيلي، الجدير بالذكر

⁷⁷ المقيزي، اتعاظ الحنفاء، 131/1؛ محمود خلف، ثورات المصريين في العصر الفاطمي، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2012)، 64، 65.

هنا أن فريقا من المصريين لم يرض بهذه الحال بل أعلن ثورة عليه خاصة في مدينة الفسطاط ماأدى إلى تراجع الحاكم وإعلان ميله للسنة.⁷⁸

3.4. مجيء صلاح الدين الأيوبي (ت. 1193/589)⁷⁹ والقضاء على المذهب

الإسماعيلي بشكل نهائي:

لقد كان هناك خلاف مذهبي بين الزنكيين في بلاد الشام الذين يمثلون المذهب السني وبين الدولة الفاطمية الشيعية في مصر، وقد أرسل نور الدين زنكي عدة حملات لضم مصر تحت الإمرة السنية وإدخالها لحظيرة العالم السني، لهذا جهز نور الدين ثلاث حملات على مصر ابتدأت بسنة 1164/559، انتهت أخيراً بنجاح النوريين للاستيلاء على مصر وظهور نجم صلاح الدين مع عمه أسد الدين شيركوه، وكان صلاح الدين الأيوبي قد تقلد الوزارة عند الخليفة العاضد الفاطمي، وريدا رويدا استطاع أن يستميل من حوله من الجند ببذله الأموال لهم، كما يقول ابن واصل: "ثم شرع صلاح الدين في استمالة قلوب الناس إليه، ويبدل من الأموال ما كان أسد الدين جمعه، وطلب من العاضد شيئا يخرج به، فلم يمكنه منعه، فمال الناس إليه وأحبوه، وقويت نفسه على القيام بهذا الأمر والثبات فيه، وضعف أمر العاضد".⁸⁰

⁷⁸ محمود خلف، ثورات المصريين في العصر الفاطمي، 178.

⁷⁹ تناولت عدة مصادر تاريخية حياة صلاح الدين في حياته، فقد ذكر الوقائع التي قام بها ابن الأثير (ت. 630 هـ) وبهاء الدين ابن شداد (ت. 632 هـ) الذي تناول شخصيته في كتاب خاص به، وأبو شامة المقدسي (ت. 665 هـ) والمؤرخ الأديب عماد الدين الكاتب الأصفهاني (ت. 597)، انظر: ابن شداد، النوادر السلطانية والحاسن البوسفية، تحقيق جمال الدين الشيبال، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1994)، ابن أبي شامة، الروضتين في أخبار الدولتين.

⁸⁰ ابن واصل، مفرج الكروب في أخبار بني أيوب، تحقيق جمال الدين الشيبال، (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 1957)، 174/1؛ سعيد عبد الفتاح عاشور، مصر والشام في عصر الأيوبيين والمماليك، (بيروت: دار النهضة العربية، 1972)، 14؛ وما يروى أن صلاح الدين بعض ما قطع الحطبة باسم العاضد بالله آخر خليفة فاطمي، ثم مات الخليفة بعدها بأيام، قامت مداعبة بين القاضي الفاضل وصلاح الدين يقول ابن أبي شامة: "

لقد كان نور الدين حريصا على إنهاء هذه الدولة منذ أن بعث صلاح الدين الذي جاء لينقذ الخليفة الفاطمي العاضد، حتى إنه كتب إلى صلاح الدين يأمره بإقامة الخطبة للخليفة العباسي المستضيء، لكن صلاح الدين اعتذر في هذا الوقت خوفاً من اعتراض المصريين المحبين للنظام الفاطمي عليه، لكنه استطاع في أن يصنع انقلاباً على الحكم ويحجم النفوذ الفاطمي، وقد اتخذ إبان هذا عدة إجراءات يثبت بها النظام الجديد الذي يحمل الصبغة السننية من بينها، أنه أبطل القول بـ"حي على خير العمل" في الأذان، وعزل قضاة الشيعة وألغى مجالس الدعوة التي كانت تقام، ثم أمر في يوم الجمعة العاشر من ذي الحجة (565هـ) أن يذكر في خطبة الجمعة الخلفاء الراشدين أبو بكر وعمر وعثمان ثم علي، أما بالنسبة للخليفة العاضد فقد ابتداء بالدعاء له بصيغة مختلفة عن المؤلف أو بعبارة المقرئ "بكلام يحتمل التلبس على الشيعة" فكان الخطيب يقول: "اللهم أصلح العاضد لدينك".⁸¹

لقد غير صلاح الدين الأيوبي النظام القضائي فأولاه للقضاة الشافعية - فقد كانت تربية صلاح الدين سننية أشعرية شافعية، وعليه صبغ القطر المصري - وعيّن عيسى الهكار قاضياً شافعيًا بالقاهرة وفي مارس 1171 طرد صلاح الدين قاضي القضاة الإسماعيلي في مصر وعين

وقيل إن العاضد لما اتصل به ما فعل من قطع اسمه من الخطبة قال لمن خطب قيل له لم يخطب لأحد مسمى قال في الجمعة الأخرى يخطبون لرجل مسمى واتفق أنه مات قبل الجمعة الثانية قيل إنه أفكر واستولى عليه الفكر والهلم حتى مات وقيل إنه لما سمع أنه قطعت خطبته اهتم وقام ليدخل إلى داره فعثر وسقط فأقام متعللاً خمسة أيام ومات وقيل إنه امتص فص خاتمه وكان تحته سم فمات، ولما أتصل موته بالملك الناصر قال لو علمنا أنه يموت في هذه الجمعة ما غصصناه برفع اسمه من الخطبة فحكى أن القاضي الفاضل قال للسلطان لو علم أنكم ما ترفعون اسمه من الخطبة لم يموت، ابن أبي شامة، الروضتين في أخبار الدولتين، تحقيق إبراهيم الزبيق، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997/2)، 200.

⁸¹ المقرئ، اتعاط الحنفا، 317/3، 318.

بدلاً منه قاضياً شافعيًا كردياً وهو صدر الدين بن درباس الهذلي، الذي لم يدخر وسعاً في إحلال القضاة السنة محل القضاة الشيعة وصبغ النظام القضائي بالصبغة السنية.⁸²

لم يكتف صلاح الدين السني بهذا بل سعى قدر طاقته في نشر المذهب السني الأشعري في القطر المصري؛ وقد كان نموذج المدارس النظامية التي أسسها أشهر وزراء السلاجقة نظام الملك (ت. 485/1092) في بلاد خراسان والعراق وغيرها من أقاليم تلك البلاد، هو الأساس الذي سار عليه صلاح الدين في مصر، فأنشأ مدارس تنشر المذهب الأشعري، بالإضافة إلى هذا فإن صلاح الدين قد تخلص من الآلات الفاطمية، وقد تصرف صلاح الدين الأيوبي في تركة الكتب التي تركها الفاطميون، وقد أشيع مما أشيع أن صلاح الدين الأيوبي أحرق هذه الكتب والصحيح في ذلك أن كتب المكتبة قد قسم منها قد بيع والآخر قد احتفظ به القاضي الفاضل المعروف عنه شغفه بالعلم والمعرفة.⁸³

خاتمة البحث

⁸² عبد الرحمن عزام، صلاح الدين وإحياء المذهب السني، ترجمة قاسم عبده قاسم، (قطر: دار بلومبري، مؤسسة قطر، 2013)، 110-112.

⁸³ جمع الفاطميون الكثير من الكتب واهتموا بكثير من العلوم، ومما يرويه المقرئ أن عدد الكتب التي كانت في دار الحكمة التي أسست في عهد الحاكم بأمر الله الفاطمي قد تجاوزت مليون و600 ألف مجلد، أما أبو شامة فقد وصف مكتبة القصر بأنها كانت من عجائب الدنيا يقول: ومن جملة ما باعوا خزانة الكتب، ما باعوا خزانة الكتب وكانت من عجائب الدنيا ويقال إنه لم يكن في جميع بلاد الإسلام دار كتب أعظم من الدار التي بالقاهرة في القصر ومن عجائبها أنه كان بها ألف ومئتان وعشرون نسخة بتاريخ الطبري ويقال إنها كانت تحتوي على ألفي ألف وست مئة ألف كتاب وكان فيها من المخطوط المنسوبة أشياء كثيرة وحصل القاضي الفاضل نجيبها وذلك أنه دخل إليها واعتبرها فكل كتاب صلح له قطع جلده ورماه في بركة كانت هناك فلما فرغ الناس من شراء الكتب اشتري تلك الكتب التي ألقاها في البركة على أنها مخرومات ثم جمعها بعد ذلك ومنها حصل ما حصل من الكتب، ابن أبي شامة، الروضتين، 2/210، وفيه ما يدل على أن كتب المكتبة قد بيعت وأهديت، وانظر تفصيلاً جيداً للمسألة:

Enquiry. Bora, F (2015) Did alā al-Dīn Destroy the Fatimids' Books? An Ş ĩ Historiographical

ناقش البحث مسألة محاولة الفاطميين فرض المذهب الشيعي على المصريين من خلال نقاط رئيسة ليجيب على سؤال لماذا لم يتشيع المصريون في العهد الفاطمي؛ النقطة الأولى هي عرض موجز للتاريخ المذهبي للقطر المصري قبل مجيء الفاطميين له، وقد تبين أن المذاهب السنّية هي التي كانت منتشرة بين المصريين لا سيما المذهب المالكي ثم الشافعي فيما بعد مجيء الإمام الشافعي إلى القاهرة واستقراره بها، وتكوينه لمجموعة كبيرة من النخبة الشافعية الذين انتشروا في أنحاء مصر ونشروا المذهب، بجانب هذا كانت هناك ميول لدى المصريين يمكن أن يطلق عليها ميولا شيعية لكن ليست بالمعنى الذي عند الفرق الشيعية المعروفة كالثني عشرية أو الإسماعيلية المصنفة تحت الشيعة الغلاة، وهذا الميل كان موجودًا منذ أن حدثت فتنة مقتل عثمان، فكان الكثير من المصريين يحملون بغضًا ما للصف الأموي وللكثير من الظلم الذي كان موجودًا لآل البيت في ذلك العهد، لكن مرة أخرى لم يتطوّر هذا الحب ليصبح عقيدة شيعية مستقلة، بل تطوّر في شكل صوفي باقٍ إلى يومنا هذا.

أظهر الفاطميون حينما جاءوا إلى مصر نوعًا من التسامح؛ وكان دليل هذا عهد الأمان الذي منحه جوهر الصقلي لنخبة من الجماعة المصرية فور دخوله، وكان في هذا العهد بنودًا واضحة حول ترك عقيدة المصريين على ما هي عليه، بل كان فيه الترضّي عن الصحابة والتابعين وتابعهم بإحسان ومراعاة للمشاعر السنّية، لكن ما لبث الأمر أن سقط هذا العهد، واتخذت بعض الإجراءات التي تدلّ على أن الفاطميين منها تغيير إمام الجامع العتيق وغيرها، وكانت هذه الإجراءات دائمًا في شدّ وجذب بين الإدارة والمصريين، ووصلت إلى محاولة فرض الحاكم بأمر الله فكرة ألوهيته على المصريين وقد رفض المصريون هذه الفكرة بشدة وخسر الحاكم من جراء هذا

شعبيته، وتراجع مرة أخرى، كما أصدر عدة إجراءات تبين محاولات تقربه إلى السنة، وقد فسّر قطاع من الباحثين أفعال الحاكم على أنها كانت نوعًا من الرعونة ليس أكثر.

يمكن القول بأن القطر المصري لم يتحوّل إلى التشيع بفضل ليبرالية الفاطميين بل لأسباب خارجة عن إرادتهم، وإلا فإن الدلائل التي ذكرناها أعلاه تشير إلى أن الفاطميين لو كانوا وجدوا فرصة أمامهم لتحويل المصريين إلى المذهب الشيعي لفعلوا ذلك بكل وسيلة ممكنة في هذه الفترة، ويمكن تفسير هذا بعدة أسباب يأتي على رأسها؛ طبيعة المذهب الذي اعتنقه الفاطميون، فمذهب الإسماعيلية يتسم بالفلسفية والغنوصية التي لا تتوافق مع عموم الخلق، بل هو مذهب خاصة إذا صحّ التعبير، لذا كان من العسير الدعوة إلى أفكار هذا المذهب في الأوساط المصرية، وهذا يفسر لنا أيضا تأليف بعض الدعاة الإسماعيلية كتبًا على شكل الكتب السنية كأعمال القاضي النعمان والوزير ابن كلس المذكورة آنفًا، قد فرضت طبيعة المذهب إضافة إلى ذلك نوعًا من السرية والانغلاق على الجماعة الإسماعيلية، تلك السرية التي تفوق مبدأ التقية لدى الشيعة الاثني عشرية.

هناك أسباب أخرى يمكن ذكرها كالأزمات السياسية والاقتصادية التي مرّ بها النظام الفاطمي، والثورات التي قامت من قبل المصريين لا سيما ثورة الصعيد في عهد جوهر الصقلي، كما أن أفعال بعض الحكام الفاطميين سببت حنقًا كبيرًا لدى الشعب، وأخيرًا مجيء صلاح الدين الأيوبي وقضاؤه على النظام الفاطمي وفرضه المذهب السني رسميًا ومحور آثار الدولة الفاطمية الشيعية.

المصادر والمراجع:

ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب، القاهرة دون تاريخ.
ابن خلدون، المقدمة، دار يعرب، ت: عبد الله محمد الدرويش، دمشق ٢٠٠٤.

- ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر، دار الفكر، بيروت، ت: خليل شحادة 1988
- ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، دار صادر بيروت، ت: إحسن عباس 1971.
- ابن سعد، الطبقات الكبرى، دار صادر بيروت، ت: إحسان عباس، 1968.
- ابن عذاري، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، دار الثقافة بيروت، ت: ج س كولان وليفي بروفنسال، 1993.
- ابن هانئ الأندلسي، ديوان شعره، بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، 1980.
- أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، دار فرانز شتايز فيسبادن ألمانيا، تحقيق هلموت ريتز، 1980.
- أمن فؤاد سيد، الدولة الفاطمية في مصه تفسير جديد،: الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 1992.
- تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ت: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، 1413.
- حسن إبراهيم حسن، الفاطميون وأعمالهم السياسية والدينية بوجه خاص، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1932.
- حميد الدين الكرمانى، مباحث البشارات، ضمن مجموعة رسائل الكرمانى، : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ت: مصطفى غالب 1987.
- الذهبي، تاريخ الإسلام وفيات المشاهير والأعلام، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ت: بشار عواد معروف 2003.
- الذهبي، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت، ت: مجموعة من المحققين بإشراف شعيب الأرنؤوط، 1985.
- الذهبي، العبر في خبر من غير، بيروت: دار الكتب العلمية، ت: أبو محمد السعيد زغلول.
- زاهد علي، تبيين المعاني في شرح يوان ابن هانئ، مطبعة المعارف ومكبتها، القاهرة، 1352هـ.
- السيوطي، تاريخ الخلفاء، مكتبة نزار مصطفى الباز، القاهرة، 2004.
- السيوطي، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، 1967.
- الشهرستاني، الملل والنحل، مؤسسة الحلبي، القاهرة دون تاريخ.
- الطبري، تاريخ الرسل والملوك، دار التراث، بيروت، 1387هـ.
- عباس محمود العقاد، ذو النورين عثمان بن عفان، القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2012.
- الغزالي، فضائح الباطنية وفضائل المستظهيرية، مؤسسة دار الكتب الثقافية، الكويت ت: عبد الرحمن بدوي د.ت.
- قاسم علي سعد، جمهرة تراجم الفقهاء المالكية، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي 2002.
- القاضي النعمان، افتتاح الدعوة، ت: فرحات الدشراوي، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، 1986م.
- القاضي النعمان، المجالس والمساربات، دار المنتظر بيروت، تحقيق الحبيب الفقي وإبراهيم شيوخ ومحمد يعلاوي، 1996
- القاضي النعمان، كتاب الهمة في آداب اتباع الأئمة، القاهرة: دار الفكر العربي، دون تاريخ، نشر وتحقيق محمد كامل حسين.
- القضاعي، الحلة السرياء، دار المعارف، القاهرة، تحقيق حسين مؤنس، 1985.
- الكندي، كتاب الولاة وكتاب القضاة، دار الكتب العلمية بيروت، ت: محمد حسن محمد حسن وأحمد فريد المزيدي، 2003.
- محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، دار طوق النجاة، بيروت تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، 1422هـ.
- محمد كامل حسين، طائفة الدرور، تاريخها وعقائدها، مطبعة المعارف ومكبتها، القاهرة، 1963.
- محمود خلف، ثورات المصريين في العصر الفاطمي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2012.
- المقرئزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.

المقريري، اتعاط الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفا، تحقيق جمال الدين الشيبال، القاهرة دار إحياء التراث الإسلامي، 1996
 هشام جعيط، الكوفة نشأة المدينة العربية الإسلامية، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، إدارة التأليف والترجمة، الكويت، 1986.

Kaynakça

- A. Fyzee, Asaf A. Qadi an-Nu'man the Fatimid Jurist and Author, *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, No.1 (Jan.,1934).
- Ağrakça, Ahmet. Kâfûr, Ebü'l-Misk, TDV, Ankara: İslâm Araştırmaları Merkezi 2019.
- Akkâd, Abbas Mahmûd. *Zü'n-nûreyn Osmân b. Affân*. Kahire: Müesseset Hindâvî, 2012.
- Al-Imad, Leila S. *The Fatimid vizierate 969-1172*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1990.
- Ali, Zâhid. *Tebyînü'l-me'ânî fi şerhi Dîvânî İbn Hânî*. Kahire: Dârül Maarif, 1932.
- Aykaç, Mehmet. İbn Hinzâbe, TDV, İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1999.
- Buhârî, Ebû 'Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-Sahîh*. nşr. Muhammed Züheyr en-Nâsır. Beyrût: Darû Tavki'n-Necât, 2002.
- Ceit, Hişâm. Kûfa Şehri. Kuveyt: Müessesetü'l Kuveyt, 1986.
- Ebü'l Hasan Eş'arî, Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk. *Makalâtü'l-İslâmiyyîn*. Thk Hellmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980.
- Gazzâli, Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *Fedâihu'l-Bâtmiyye*. thk. Abdurrahman Bedevî, Kuveyt: Müessesetu Dârü'l-kutubi's-sekâfe, t.y.
- Gottheil, Richard. A Distinguished Family of Fatimide Cadis (al-Nu'mân) in the Tenth Century, *Journal of the American Oriental Society* , 1906.
- Halef, Mahmud. Sveratül Mısıriyyin fil Asri'l Fatimi. Kahire: el-Heyetü'l-Mısıriyye el-âmmelî'l-kitâb, 2012.
- Hüseyin, Muhammed Kâmil. Tâifetu'd-Durûz. Kahire: Darül Maarif, 1959.

- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *Kitâbü'l-İber ve Dîvânü'l-Mübtede' ve'l-Haber*. Thk. Halil Şihâde. Beyrut: Darül Fikr, 1988.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *Mukaddime*. Thk. Abdullah Muhemmed Derviş. Dimeşk: Dâr Yarub, 2004.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr el-Bermekî el-İrbilî. *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâ'ü Ebnâ'î'z-zamân*. Thk. İhsan Abbas.. Beyrut: Dâru Sâdır, 1978.
- İbn Hânî, Ebü'l-Kâsım Muhammed. *Dîvânü Muhammed b. Hânî el-Endelüsî*. Beyrut: Dâr Beyrut, 1980.
- İbn İzârî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *el-Beyânü'l-Mugrib fî Ahbari'l-Endelüs ve'l-Magrib*. Thk. Evariste Lévi-Provençal. Beyrut: Dâru's Sakâfe, 1993.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib. *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*. Thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sâdır, 1986.
- İbn Tağrıberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf el-Yeşbugavî. *en-Nüccümü'z-Zâhire fî mülûki Mısr ve'l-Kâhire*. Kahire: vezartü'l Sekâfe ve'l İrşâd, t.y.
- İbnü'l-Ebbâr, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *Kitâbü'l-Hulleti's-Siyerâ*. Thk. Hüsyin Munis, Kahire: Dârül Meârif, 1985.
- K. Corbett, Eustace. The History of the Mosque of Amr at Old Cairo, *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, Oct., 1890.
- Kâdî Nu'mân, Ebû Hanîfe Nu'mân b. Muhammed b. Mansûr. *el-Mecâlis ve'l-müsâyerât*. thk. Habîb el-Fikhî, İbrahim Şebuh Muhammed Alavî, Beyrut: Dârü'l-Muntazar, 1996.
- Kâdî Nu'mân, Ebû Hanîfe Nu'mân b. Muhammed b. Mansûr. *Kitâbü'l-Himme fî Âdâbi Etbâ'î'l-e'İmme*. thk. Muhammed Kâmil Hüseyin, Kahire: Dârü'l-Fikr el-Arabî, t.y.
- Kâdî Nu'mân, Ebû Hanîfe Nu'mân b. Muhammed b. Mansûr. *İftitâhu'd Dava*, thk. Ferhat ed-Deşrâvî, Kartaca: eş-Şeriketu't-tunusiyye, li't-tevzî', 1986.

- Kennedy, Hugh. *Egypt as a province in the Islamic caliphate*, The Cambridge History of Egypt. Volume 1, edit. Carl F. Petry, New York: Cambridge University Press, 1998.
- Kindî, Muhammed b. Yûsuf. *Kitâbü'l-Vülât ve Kitâbü'l-Kudât*. Thk. Muhemmed Hasan Muhemmed ve Ahemd Ferid el Mezîdî, Beyrut: Beyrut: Dâru'l kutubi'l İlmiyye, 2003.
- Kirmânî, Hamîdüddin. *Mecmû'atü Resâ'ili'l-Kirmânî*. thk. Mustafa Gâlib. Beyrut: el-Müessesetü'l-Camîyye li'd-Dirasat ve'n-Neşr, 1989.
- Makrîzî, Ebû Muhammed Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkadir. *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hutat ve'l-âssâr*. Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007.
- Makrîzî, Ebû Muhammed Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkadir. *İtti'âzü'l-hunefâ' bi-Ahbâri'l-E'immeti'l-Fâtımiyyîn el-Hulefâ*. Thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl, Kahire: Dârü't-Turâs, 1996.
- Sa'd, Kâsım Ali. *Cemheretü Terâcimi'l-fukahâ'i'l-Mâlikiyye*. Dübey: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, 2002.
- Sübki, Abdülvehhâb b. Ali b. Abdülkâfi. *Tabakâtü's şâfi'iyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmud Muhammed Tanahi-Abdülfettah Muhammed el-Hulv. Kahire: Matbaatu İsa el-Bâbî el-Halebî, 1964.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Hüsni'l-muhâdara fî ahbâri Mısır ve'l-Kâhire*. Kahire: Darü't-Turâs, 1976.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Târîhu'l-hulefâ*. Kahire: Mektebet Nizâr Mustafa elbâz, 2004.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-nihal*. Kahire: Müessesetü'l-Bâbî el-Helebî, t.y.
- Şenzeybek, AYTEKİN. *Ana Kaynaklarına Göre Dürzilik*, Bursa: Emin Yayınları, 2012.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*. Beyrut: Dârü't-Turâs, 1976.

Tomar, Cengiz. Sittülmülk, TDV. İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi 2009.

Walker, Paul E. the Ismaili Da'wa in the Reign of the Fatimid Caliph Al-Hâkim, *Journal of the American Research Center in Egypt*, Vol. 30 (1993).

Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *el-İber fî haberi men ğaber*. Thk. Es Said Zağlûl, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiiyye, 1985.

Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ'*. Thk. Beşşar Avvad Maruf ve diğeri, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.

Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târîhu'l-İslâm ve feyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. Thk. Beşşar Avvad Maruf. Beyrut: Dârül Garb, 2003.



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2022, c. 8, s. 1: 709-743

**Ortak Hadisler Bağlamında Ehl-i sünnet ve Şîa'ya Göre Firâset
Rivayetinin Değerlendirilmesi**

The Evaluation of Firâsah Narration According to Ahl al-Sunnah and Shia in the
Context of Common Hadiths

Mustafa TATLI

Dr. Arş. Gör., Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi,
Hadis Anabilim Dalı,

Dr. Res. Asst., Kütahya Dumlupınar University, Faculty of Islamic Studies,
Department of Hadith
mustafa.tatli@dpu.edu.tr

ORCID: 0000-0001-7573-2896

DOI: 10.47424/tasavvur.1094524

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 28 Mart / March 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 04 Haziran / June 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: June / June

Atıf / Citation: Tatlı, Mustafa. "Ortak Hadisler Bağlamında Ehl-i sünnet ve Şîa'ya Göre Firâset Rivayetinin Değerlendirilmesi". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8/1 (Haziran 2022): 709-743. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1094524>

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This is article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected. web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Ehl-i sünnet ve Şîa arasındaki ortak noktalardan biri, sahip oldukları müşterek hadislerdir. Son yıllarda iki mezhebi yakınlaştırmamanın bir aracı olarak görülen ortak rivayetlerden bahsedilse de detaylara inildiğinde lafız ve yorum bakımından bazı farklılıkların olduğu anlaşılmaktadır. Müşterek hadislerin bir kısmı ise Şîa ve Ehl-i sünnette tamamen aynı lafızlarla nakledilmiştir. İki mezhep bu tür hadislerde anlam yönünden farklı değerlendirmelere gidebilmiştir. Şîa'daki bir hadisin lafız farklılıkları mezhep içi oluşumun takibini sağlarken bu durumun bir benzeri, Ehl-i sünnet için hadislere yüklenen yorumlarda görülmektedir. Bu tespitlerin müşahhas bir örneği olarak, iman kapsamındaki soyut kavramları içeren firâset hadisini ele almak mümkündür. İki bölümden oluşması planlan çalışmanın ilk kısmında firâset hadisinin Ehl-i sünnet içerisindeki sıhhat durumu ve hadise yüklenen anlam üzerinde durulmuştur. Hadis, tefsir ve tasavvuf kaynaklarının araştırılması neticesinde Sûfî alimlerin bu hadise daha fazla yoğunlaştıkları görülmüştür. Şîa ve Ehl-i sünnet kitaplarında neredeyse metin olarak aynı şekilde geçen firâset hadisi, Ehl-i sünnet içerisinde özellikle sûfilerin bilgi elde etme yollarından firâset anlayışının delili olarak kabul edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Ehl-i sünnet, Şîa, Ortak Rivayet, Firâset.

Abstract

One of the common points between Ahl al-Sunnah and Shia is the common hadiths, which both have. These hadiths have been seen as a means of bringing the two sides closer in recent years. Although common narrations, which are seen as a means of bringing the two sects closer, have been mentioned in recent years, when going into detail, it is understood that there are differences in terms of wording and interpretation. Some of the common hadiths are transmitted in the exactly same way in Shia and Ahl al-Sunnah. The two sects were able to make different evaluations in terms of meaning in such hadiths. The wording differences of a hadith in Shia enable the follow-up of the formation within the sect. A similar situation can be seen in the interpretations attributed to the hadiths in the Ahl al-Sunnah. As a concrete example of these determinations, it is possible to consider the hadith of firâsah, which includes abstract concepts within the scope of faith. The study consists of two

parts. In the first part, status of authenticity the hadith of firâsah in Ahl al-Sunnah and the meaning attributed to the hadith are emphasized. It was seen that Sufi scholars concentrated more on this hadith as a result of the research on hadith, tafsir and sufism sources. The hadith of firâset, which is almost identical in terms of text in the books of Shia and Ahl as-sunna, has been accepted as evidence of the understanding of firâset among the Ahl as-Sunnah, especially as a way of Sufis obtaining knowledge.

Keywords: Hadith, Ahl al-Sunnah, Shia, Common Narration, Firâsah.

Giriş¹

Ehl-i sünnet ile Şîa arasında inanç ve amel noktasında pek çok farklılık bulunmakla birlikte bu iki ekolün yakınlaştırılması/takrîbü'l-mezâhib öteden beri üzerinde durulan bir husustur.² Bu iki mezhebi yakınlaştırma girişimlerinden biri de Sünnî ve Şîî kaynaklardaki ortak hadislerin derlenmesidir.³ İki mezhebin hadis eserlerinde birçok ortak rivayet yer almakla birlikte Ehl-i sünnet ve Şîa'nın hadis anlayışlarında önemli farklılıklar bulunmaktadır. Özellikle Şîa'nın masum imam anlayışı, masum imamlardan gelen rivayetlerin hadis olarak kabulü ve bağlayıcılık açısından Hz. Peygamber'in hadisleriy-

¹ Değerli katkılarından dolayı Ali Sever, Ömer Faruk Maden, Üsâme Bozkurt, M. Enes Topgül ve Ayşe Nur Duman'a teşekkürlerimi sunarım.

² Ehl-i sünnet ile Şîa arasındaki ihtilafları azaltmaya yönelik ferdi çalışmalar ve *Dâru't-Takrîb* kurumunun bu yöndeki çalışmaları için bk. İlyas Üzüm, "Sünnî-Şîî Yakınlaşması: Dâru't-Takrîb Tecrübesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 2 (1998), 171-185. Takrîb çalışmaları ve konu hakkında Türkiye'de yapılan akademik çalışmaların değerlendirilmesiyle ilgili bk. Ramazan Tarık, "Türkiye'de Takrîbü'l-Mezâhib Alanında Çalışmaların Değerlendirilmesi", *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/2 (2019), 605-620.

³ İran merkezli el-Mecmeu'l-Âlemî li't-Takrîbi beyne'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye kurumu tarafından desteklenen proje kapsamında altmış dokuz konu başlığı altında Şîa ve Ehl-i sünnet arasındaki ortak hadislerin toplanması amaçlanmış, 2000 yılında başlayan projede yer verilen konulardan birçoğunu yayınlamıştır. Proje hakkında bilgi sahibi olmak için bk. Hey'etu't-tahrîr, "Mevsûatü'l-ehâdisi'l-müştereki beyne's-Sünne ve's-Şîa", *Mecelletü'l-Kelime* 87/22 (2015), 185-190. Örnek olarak bu serinin yirmi dokuzuncusuna bk. Hamid Şahherhî, *en-Nübüvetü fi'l-ehâdisi'l-müştereki beyne's-Sünne ve's-Şîa* (Tahran: el-Merkezü'l-Âli li'd-Dirâseti't-Takrîbiyye, 2012). Yine Kuveyt merkezli Mebarratü'l-Âl ve'l-Ashâb kurumu Silsiletü'l-ehâdisi'l-müştereki beyne Ehl-i's-sünne ve'l-İmâmiyye ismiyle çeşitli konulardaki ortak hadisleri derleyen çalışmalar yaptırmıştır. Örnek olarak bk. Üsâme eş-Şantî, *Hukûkü'l-müslim* (Kuveyt, t.y.).

le aynı konumda görülmesi, bunun yanında imamın ölmeden önce ilmîni sonraki imama mutlak olarak aktarması ve imamların en bilgili kimseler olduğunun kabul edilmesi en dikkat çeken farklılıklardır.⁴

Şîa ve Ehl-i sünnet'in hadis anlayışlarındaki teorik farklılıklara rağmen bu iki ekolün kaynaklarındaki ortak hadislerin neler olduğu, hangi konularda ağırlık kazandığı ve lafız farklılıklarının bulunup bulunmadığı merak konusudur. Bugün yapılan çalışmalara bakıldığında gerek bireysel girişimlerle⁵ gerek yukarıda bahsi geçen projelerle ortak hadislerin büyük oranda derlendiği ifade edilebilir. Bu aşamada yapılması gereken ortak hadislerin mezheplerin görüşlerini teyit eden farklılıklara ya da anlayışlara sahip olup olmadığını inceleyen örnek çalışmaların çoğaltılmasıdır.⁶ Konu hakkında geniş çalışmalara ihtiyaç olmakla birlikte ortak bir rivayet incelemesi kısmen de olsa alana katkı sağlayacaktır.⁷ Bu çalışmada hem mezhep içi ayrımı hem de mezhepler arasındaki farklılıkları görmeyi sağladığı için "Mü'minin firâsetinden sakının."⁸ Çünkü o, Allah'ın nuruyla bakar" hadisi, bu amaca binaen örnek olarak incelenmiştir. Firâset, Ehl-i sünnet içerisinde -özellikle tasavvufta- il-

⁴ Bekir Kuzudişli, "Şîa'da Rivayet Olgusunu Şekillendiren Temel Unsurlar", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (2018), 61-62; Kuzudişli, *Şîa ve Hadis: Başlangıcından Kütüb-i Erbaa'ya Hadis Rivayeti ve İsnâd* (İstanbul: Klasik, 2017), 102.

⁵ Hıdır Muhammed Nebha, *Ehadîsu'n-nebiyyi'l-müşterake beyne's-Şîa ve's-Sünne* (Beirut: Dâru'l-Hâdî, 2009); Muhsin el-Huseynî, *el-Ehâdîsü'l-kudsiyye el-müşterake beyne's-Sünne ve's-Şîa* (ed-Dâru'l-İslamiyye, 2005).

⁶ Bekir Kuzudişli, bazı hadislerin Şîa'da mezhebin görüşünü destekleyecek birtakım farklılıklarla nakledildiğini tespit etmiş, ortak hadislerdeki kritik ayrımları Şîa'nın hadis olgusunun bir yansıması olarak görmüştür. Bk. Kuzudişli, *Şîa ve Hadis*, 321-326. Konuyla yakından ilgili diğer bir çalışmada ise M. Enes Topgül, Ehl-i sünnet ve Şîa'da polemik konusu olmuş bazı rivayetlerde bağlam inşasına gidilip gidilmediğini tespit etmeyi amaçlamış, esas aldığı mesâlib türü rivayetleri Şîa'da farklı bir bağlama kaydırılması ve aynen nakledilen rivayetlere yeni anlamların yüklenmesi yönüyle ele almıştır. Bk. Topgül, "Sünnî-Şîi İkilemine Farklı Bir Bakış: Yeniden İnşa Edilen Hadis Bağlımları", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 41 (2019), 45-83. Konuyla ilgili örnek sayılabilecek başka bir çalışma için bk. Yusuf Oktan, "Siyasi ve Mezhebî Olayların Ortaya Çıkardığı Süfyânî Rivayetleri" *CUİD*, 24/3 (2020), 1135-1156.

⁷ Ayşe Nur Duman'ın hazırlamakta olduğu *Ehl-i sünnet ve Şîa'da Müşterek Rivâyetlerin Tahlili - Küleyni'nin el-Kâfi İsimli Eserinin Usûl Bölümü Örneği* isimli doktora tezi, Şîa ve Ehl-i sünnet arasındaki ortak hadisleri karşılaştıran geniş bir çalışma örneği olarak zikredilebilir.

⁸ Türkçede yaygın kullanım "ferâset" olsa da Arapça aslına uygun olduğu ve tasavvuf literatüründe terim haline geldiği için çalışmada "firâset" kullanımı tercih edilmiştir.

ham ve keşf ile Şîa'da imamların muhaddes olmasıyla yakından ilgidir. Bu sebeplerle tercih edilen hadis, Ehl-i sünnetin hadis kriterleri çerçevesinde ele alınmış, mezhep içi yaygınlığı ve hadise yüklenen anlam üzerinde durulmuştur. Benzer şekilde Şîa'nın ilgili hadisi nasıl rivayet ettiği ve hadise hangi anlamları yüklediği, mezhebin haklılığına yönelik lafız ve anlam farklılıklarını gözetip gözetmediği araştırılmıştır.

Çalışmada ulaşılmaması hedeflenen ikinci husus, firâset hadisinin bir mezhepten diğerine isnad veya anlam yönüyle geçip geçmediğini tespit etmektir. Çalışmanın muhtemel risklerinden biri olan riski azaltılmak için ilgili rivayetin isnad yönünden bir mezhepten diğerine geçip geçmediği tespitine yönelik yapılacak araştırmada şu aşamalar takip edilmiştir: 1) Hem Sünnî hem de Şîî isnadlardaki râvilerin her iki ricâl edebiyatında araştırılması. 2) Araştırılan râvilerden ortak râvi olup olmadığını, yani hem Şîa'nın hem de Ehl-i hadis'in ders meclisleriyle irtibatlı olup olmadıklarının tespit edilmesi. 3) Ortak râvilerin Şîî ulema tarafından âmmeden, Sünnî münekkitler tarafından da teşeyyu sahibi olmakla itham edilip edilmediklerini belirlenmesi. Bu öncüllere ek olarak tespit edilen ortak râvilerin Sünnî ve Şîî hadis halkalarının henüz müstakil bir kimlik kazanmadığı bir dönemde yaşamış olması durumunda, her iki ekol tarafından da tanınmış olabileceği ihtimali gözden kaçırılmamalıdır. İsnad yönünden yapılacak ve elde edilebilecek muhtemel tespitlerin yanında muhaddes kavramı gibi temel bazı esaslarda iki mezhep arasındaki anlam geçişlerin de söz edilebilir. Bu geçişlerin tespitini kesin olarak yapmak zor olsa da mezheplerin kendi içerisindeki esaslarının gelişimleri takip edilerek anlam yönünden karşılaştırmalar yapılabilir. Bu yöndeki bir tespit ise birebir aynı metinlere yüklenen anlamların ne derece farklılaşabileceğinin göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Şîa ve Ehl-i sünnet'teki ortak bir hadisi, mezkûr amaçlarla ele almayı hedefleyen bu tarz bir çalışmanın makale hacmini aşacağı malumdur. Ayrıca incelenen hadisin geniş bir anlam gücüne sahip olması da çalışmayı genişleten diğer bir husustur. Bu sebeplerden dolayı iki kısımda incelenmesi planlanan çalışmanın ilk kısmında, firâset hadisinin sened ve sıhhat değeri yönünden Sünnî kaynaklardaki takibi yapılmış, isnadların Şîa'dan geçip geçmesi incelenmiş, sonrasında hadisin Sünnî kaynaklarda yaygınlığı ve hangi anlamda kullanıldığı üzerinde durulmuştur. Bu hadisin Şîa'ya Sünnî kaynaklardan

geçip geçmediği, Şîa' da mezhep içi ayrımlarda kullanıp kullanılmadığı ve Şîa-Ehl-i sünnet ilişkisinin bu hadis bağlamında incelenmesi ise müstakil bir çalışmaya bırakılmıştır.

Sünnî Kaynaklarda Mü'minin Firâseti Hadisi

Firâset hadisinin sıhhatine dair birkaç çalışma yapılmasına rağmen faklı kanaatlerin bulunması ve maktû' halinin dikkate alınmaması hadisin sıhhat durumu ve rivayet ağını incelemeyi gerektirmiştir.

1. Hadisin Senedleri ve Sıhhat Değeri

Firâset hadisi Sevbân (ö. 54/674), Ebû Hüreyre (ö. 58/678), İbn Ömer (ö. 73/693), Ebû Saîd el-Hudrî (ö. 74/693-4) ve Ebû Ümâme el-Bâhilî'den (ö. 86/705) merfû' olarak nakledilmiştir. Ebû Saîd el-Hudrî tarihinde Hz. Peygamber'in, hadisi îrâd ettikten sonra Hicr Sûresi'nin 75. ayetini okuduğu bilgisi yer alırken diğerlerinde bu ziyade bulunmamaktadır. Ebû Saîd el-Hudrî tarihi, kuvvetle muhtemel ayetle ilişkisinden dolayı diğerlerine göre Sünnî kaynaklarda daha fazla yer almıştır. Ayrıca bazı cerh-ta'dîl âlimlerinin hadisi illetli kabul etmesi ve güncel bazı çalışmalarda daha önce zikredilmeyen mütâbî'lere işaret edilmesinden dolayı en çok üzerinde durulan tarik olmuştur.

a. Ebû Saîd el-Hudrî Tarihi

Merfû' rivayetler arasında firâset hadisinin yer aldığı en erken ve Kütüb-i Tis'a içerisindeki tek kaynak Tirmizî'nin (ö. 279/892) *el-Câmi'u's-sahîh*'idir. Tirmizî, hadisi tefsir bölümünde Hicr Sûresi'nin 75. ayetini kapsamında, "Muhammed b. İsmail el-Buhârî → Ahmed b. Ebi't-Tayyib → Mus'ab b. Sellâm → Amr b. Kays → Atıyye el-Avfî → Ebû Saîd el-Hudrî" isnâdıyla şu lafızla nakletmiştir:

"إن في ذلك لآيات للمتوسمين: اتقوا فإسرة المؤمن فإنه ينظر بنور الله ثم قرأ"

Allah Resûlü, "Mü'minin firâsetinden sakının. Çünkü o, Allah'ın nuruyla bakar" buyurup şu ayeti okudu: "Şüphesiz bunda düşünüp görebilen kimse için ibretler vardır."

Tirmizî, rivayetin ardından yaptığı değerlendirmede *hadisun garibun* lafzını kullanmış ve hadisin sadece bu tarikten bilindiğini ifade etmiştir. Ayrıca

ilgili ayetin tefsirinde bazı âlimlerin bu rivayete yer verdiklerini ve ayette geçen “mütevessimîn” kelimesinin, anlayışlı kimseler olarak tefsir edildiğini belirtmiştir.⁹

Temel hadis kaynakları arasında yalnızca Tirmizî’de yer alan Ebû Saïd el-Hudrî rivayeti, “Hammâd b. Ebî Hanîfe → Ebû Hanîfe → Atıyye el-Avfî” senediyle Ebû Hanîfe’ye nispet edilen müsnedlerden birinde de geçmektedir.¹⁰ Ayrıca “Yahya b. Hâşim → İbn Ebî Leylâ → Atıyye el-Avfî” senediyle de Ebû Nuaym’ın (ö. 430/1038) *et-Tıbbu’n-nebevî*’sinde yer almaktadır.¹¹ Buna göre her iki rivayet, “Amr b. Kays → Atıyye el-Avfî” senedinin mütâbî’i olarak görülse de, çok zayıf olmaları sebebiyle mütâbî’i sayılmaları uygun gözükmemektedir.¹² Hadisin yaygın ve erken dönemdeki kaynaklarda yer alan “Amr b. Kays → Atıyye el-Avfî → Ebû Saïd el-Hudrî” senedine bakıldığında, Tirmizî senedinde Amr b. Kays’tan (ö. 146/763) sadece Mus’ab b. Sellâm nakilde bulunurken diğer kaynaklarda Muhammed b. Kesîr’in de mezkûr hadisi

⁹ Tirmizî, *el-Câmi’u’s-sahîh*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1978), “Tefsir” 16 (no: 3127). Tevessüm kelimesinin anlamı ve kullanım alanı ile ilgili daha fazla bilgi için bk. Sadık Kılıç, “Kur’ân’da Tefekkürün Semantik Evreni”, *Diyanet İlmî Dergi* 4/54 (2018), 53-56.

¹⁰ Ebû Hanîfe, *Müsned-i Ebî Hanîfe bi-rivayeti İbn Hüsrev el-Belhî*, thk. Latifurrahman el-Kâsımî (Mekke: Mektebetü’l-İmdâdiyye, 2010), 2/664.

¹¹ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *et-Tıbbü’n-nebevî*, thk. Mustafa Hızır Dönmez (Beirut: Dâru İbn Hazm, 2006), 1/204.

¹² “Ahmed b. Ali el-Bezzâz → Muhammed b. Ahmed el-Hatîb → Ali b. Rebîa → Hasan b. Raşîk → Muhammed b. Hafs → Sâlih b. Muhammed → Hammâd b. Ebî Hanîfe → Ebû Hanîfe → Atıyye el-Avfî” senediyle nakledilen hadis İbn Hüsrev el-Belhî’nin Ebû Hanîfe’ye nispet edilen *el-Müsned* rivayetinde geçmektedir. Senedde yer alan Hammâd b. Ebî Hanîfe zayıf, Sâlih b. Muhammed müttehem bi’l-kizb, Muhammed b. Hafs et-Tâlkânî ise zayıf olarak değerlendirilmiştir (Zehebî, *Mîzânü’l-i’tidâl fî nakdi’r-ricâl*, thk. Ali Muhammed Bica’vî [Beirut: Dâru’l-Ma’rife, 1963], 1/590; 2/300; 3/526). Ayrıca rivayet, bu senedin her tabakasında teferrüd etmiş, herhangi bir mütâbî’i görülmemiştir. Atıyye el-Avfî’nin mütâbî’i olan İbn Ebî Leylâ rivayeti ise “Ca’fer b. Muhammed el-Hazzâz → Muhammed b. Hüseyin el-Hazzâz → Hasan b. Ebî’l-Ca’fer → Yahya b. Hâşim el-Gassânî → İbn Ebî Leylâ → Atıyye el-Avfî” senediyle Ebû Nuaym tarafından nakledilmiştir (Ebû Nuaym, *et-Tıbbü’n-nebevî*, 1/204). Yahya b. Hâşim hakkında kezzâb değerlendirmeleri bulunurken (Zehebî, *Mîzânü’l-i’tidâl*, 4/412), Hasan b. Ebî’l-Ca’fer genelde zayıf olarak kabul edilmiştir (Ukaylî, *ed-Duafâü’l-kebîr*, 1/221). Diğer taraftan senedde yer alan râvilerin bu hadis ve ilgili kaynak dışında aralarında hoca-öğrenci ilişkisinin tespit edilemediği de belirtilmelidir.

ondan naklettiği görülmektedir.¹³ Muhammed b. Kesîr'den Hasan b. Mâlik, Ahmed b. Muhammed et-Tûsî, Hasan b. Arefe, Abdülhamîd b. Beyân ve Musa b. Davud gibi râviler bu hadisi nakletmişlerdir. Ancak Muhammed b. Kesîr'den gelen rivayetler İbn Ebî Hâtim, Taberî, Taberânî, Ebû Nuaym, Ebü's-Şeyh gibi âlimlerin muahhar hadis eserlerinde ya da ikincil kaynaklarda yer almıştır.¹⁴

Ebû Saîd el-Hudrî senediyle ilgili sıhhat değerlendirmeleri, Ebû Saîd el-Hudrî'nin öğrencisi Atıyye el-Avfî (ö. 111/729-30) ve hadisi Atıyye'den nakleden Amr b. Kays'ın öğrencileri Musa b. Sellâm ve Muhammed b. Kesîr üzerinde yoğunlaşmaktadır. Atıyye el-Avfî, çokça hata eden, Şîi ve müdellis bir râvi olarak değerlendirilmiştir.¹⁵ Ebû Saîd el-Hudrî'den (ö. 74/693-94) hadis işittiği sabit ise de onun ölümünden sonra Ebü'n-Nadr Muhammed b. es-Sâib el-Kelbî'den (ö. 146/763) işittiği rivayetleri ve tefsirle ilgili bilgileri, Ebû Saîd demek suretiyle Ebû Saîd el-Hudrî'den rivayet ettiği izlenimi vererek nakletmesi tenkit edilmesine sebep olmuş, hadisleriyle ihticac edilmeyeceği ifade

¹³ İbn Beşkûvâl'in (ö. 578/1183) *es-Sıla fi târîhi eimmeti'l-Endelüs* isimli eserinde ise senedin sadece "Muhammed b. Kesîr → Süfyân es-Sevrî → Amr b. Kays" kısmına yer verilmiştir (İbn Beşkûvâl, *es-Sıla fi târîhi eimmeti'l-Endelüs*, nşr. İzzet el-Attar el-Hüseynî [Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1955], 378). Munkatı olan bu rivayet, Muhammed b. Kesîr'in Amr'dan değil de Süfyân'dan nakilde bulunmasından dolayı tenkite açıktır. Ayrıca Süfyân'ın bu hadisi Amr'dan Hz. Peygamber'e nispet etmeksizin kelâm-ı kibâr olarak nakletmesi de zikri geçen hadisin mütâbî'i olarak değerlendirilmesini geçersiz kılmaktadır. Bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûât*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman (Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1968), 3/148; Süyûtî, *el-Leâli'l-mesnûa*, thk. Ebû Abdurrahman Sâlih b. Muhammed (Beyrut: DKİ, 1996), 2/278.

¹⁴ Taberî, *Câmiü'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2000), 17/121; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Tarık b. İvazullah (Kahire: Dâru'l-Harameyn), 8/23; Ebü's-Şeyh el-İsfahânî, *Emsâlü'l-hadis*, thk. Abdülalâ Hamîd (Bombey, Dâru's-Selefiyye, 1987), 165; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ* (Beyrut: DKİ, 1988), 10/281.

¹⁵ İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbu't-Tehzîb*, thk. Adil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risale Nâşirûn, 2007), 333; İbn Adî, *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: DKİ, 1997), 7/85.

edilmiştir.¹⁶ Buna göre Atıyye el-Avfî'nin Ebû Saîd'den naklettiği bu hadisi, ondan işitip işitmediğini tespit etmek mümkün görünmemektedir.¹⁷

Senedin devamında ilk dönem sûfilerinden Amr b. Kays'ın Atıyye el-Avfî'den nakilde bulunduğu görülmektedir. Amr b. Kays, münekkitlerce sika kabul edilmiştir.¹⁸ Ancak bu hadisi ondan nakleden Mus'ab b. Sellâm ve Muhammed el-Kûfî tenkid edilmiştir. Sadece Tirmizî senedinde bulunan Mus'ab b. Sellâm, cerh-ta'dîl âlimlerince genelde sika kabul edilmekle birlikte bazen hata ettiği belirtilip bu yönüyle zayıflığına işaret edilmiştir.¹⁹ Tirmizî'nin hadisi hocası Buhârî'den nakletmiş olmasına rağmen Buhârî'nin bu rivayeti *Sahih*'inde değil *et-Târîhu'l-kebir*'inde zikretmesi ve *Sahih*'ine herhangi bir rivayetine yer vermemesi onun hadisleriyle ihticac etmediğini göstermektedir. Ahmed b. Hanbel ise Mus'ab b. Sellâm'a Yusuf b. Süheyb'in hadisleri karıştırarak söylemesi üzerine hadisleri başkasına isnâd ederek hata ettiğini belirtmiştir.²⁰ Diğer taraftan Tirmizî'nin daha çok zayıf hadisler için kullandığı *garib*²¹ ifadesini ilgili hadis için zikretmesi ve hadisin sadece bu tarikten bilindiğini belirtmesi, Mus'ab b. Sellâm'ın güvenilirliğini teyit edecek kadar rivayete sahip olmadığına ve hadisin zayıf olduğuna işaret etmektedir.

¹⁶ Ebû Davud es-Sicistânî, *Suâlatu Ebî Ubeyd el-Âcurrî Ebâ Davud es-Sicistânî fi ma'rifeti'r-ricâl ve cerhihim ve ta'dilihim* (Âcurrî rivayeti), thk. Abdülalîm Abdulazîm el-Bestevî (Mekke, Dâru'l-İstikâme, 1997) 1/105; İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrut: DKİ, 1952), 4/382. İbn Hibbân, *Kitâbu'l-Mecrûhîn*, thk. Hamdî Abdülmecid b. İsmail es-Selefi (Riyad, Dâru's-Sumey'i, 2000) 2/176.

¹⁷ Atıyye el-Avfî'nin Ebû Saîd el-Hudrî'den işitmediği hadisleri işitmiş izlenimi vererek nakletmesi bazı araştırmacılar tarafından geçerli bir tenkit olarak görülmemiş, Süfyân es-Sevrî'nin de tedlis yaptığı dile getirilerek tedlisin hadise zarar vermediği ifade edilmiştir. Bk. Mahmûd Saîd Memdûh, *Beşâratü'l-mü'min bi-tashîhi hadisi 'ittekû firâsete'l-mü'min'* (Kahire: Dâru'r-Râzî, 1995), 18. Râvilerin tedlise başvurma oranı ve çeşitleri dikkate alınmadan yapılan bu değerlendirme, ilgili hadisi tashih etmek için sarf edilmiş bir çaba izlenimi vermektedir.

¹⁸ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 12/201-203.

¹⁹ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 28/28-31.

²⁰ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, (Haydarâbâd: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1943), 7/354.

²¹ Enbiya Yıldırım, *Hadis İlminin İncelikleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021), 23.

Muhammed b. Kesîr, hakkında “münkerü'l-hadis”,²² “hadislerinde hata vardır”, “sikalardan işittiği hadisleri kalb ederek teferrüdde bulunur”,²³ “sikalardan batıl rivayetler nakleder”²⁴ gibi değerlendirmeler yapılmıştır.²⁵ Muhammed b. Kesîr hakkında dile getirilen tenkitler yanında ilgili hadisin yaygınlaşmasının onun nakliyle gerçekleştiği ifade edilmelidir. Ondan bu hadisi nakleden Ahmed b. Muhammed et-Tûsî, Hasan b. Arefe, Abdülhamîd b. Beyân ve Musa b. Davud, sadûk²⁶ olarak değerlendirilmiştir. Hasan b. Mâlik gibi bu râviler hakkında da fazla bilgi olmayıp, toplamda naklettikleri hadis sayıları oldukça azdır. Diğer taraftan Muhammed b. Kesîr'den sadece bu hadisi nakletmeleri de hoca-talebe ilişkilerinin güçlü olmadığını göstermektedir.

Ebû Saîd el-Hudrî rivayetiyle ilgili verilen bilgiler göz önüne alındığında Atıyye el-Avfî'nin Ebû Saîd el-Hudrî'den naklettiği hadislerde tedlis şüphesinin bulunması, bu hadisi ondan nakleden ve en geniş rivayet ağına sahip olan Amr b. Kays'ın mütâbî'ilerinin (Ebû Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ rivayetleri) oldukça zayıf olması, Amr b. Kays senedindeki Mus'ab b. Sellâm'ın zayıf, onun mütâbî'i olan Muhammed b. Kesîr'in metruk olarak değerlendirilmesinden dolayı, bu tarikin zayıf olduğu anlaşılmaktadır.²⁷ Ebû Saîd el-Hudrî rivayeti-

²² Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 1/217.

²³ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 9/418.

²⁴ İbn Hibbân, *Kitâbu's-sikâit* (Haydarabâd: Dâiretu'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1973), 2/287.

²⁵ Bazı hadislerini inceleyerek onun hakkında olumlu kanaat taşıyan Yahya b. Maîn de onun münker hadislerine işaret edilmesi üzerine görüşünden vazgeçmiştir (Yahya b. Maîn, *Suâlâtu İbni'l-Cüneyd li Ebî Zekeriyya Yahya b. Maîn*, thk. Ahmed Muhammed Nur Seyf [Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1988], 489). Ayrıca duafâ türü eserlerinde onun biyografisi ele alınırken naklettiği firâset hadisinin de örnek olarak verilmesi hakkındaki tenkitleri teyit etmektedir [Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 3/269; Ukaylî, *ed-Duafâü'l-kebîr*, thk. Abdülmu'ti Emin Kal'acı [Beyrut: DKİ, 1984], 4/129. Ayrıca bk. İbn Ebî Hayseme, *et-Târîhu'l-kebîr* [es-Sifrü's-sâlis], thk. Salâh b. Fethi Helel [Kahire, el-Farukü'l-Hadise, 2004], 3/269].

²⁶ İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, 24, 101, 275, 482.

²⁷ Beş öğrencisinin Muhammed b. Kesîr'den rivayette bulunmasının sıhhati kuvvetlendirdiği düşünülse de bu isimlerin de hocalarından sadece bu hadisi nakletmeleri, aralarındaki bağın zayıf olduğuna işaret etmektedir. Netice olarak ilgili hadisin en geniş senedlerine sahip olan Ebû Saîd el-Hudrî isnadının zayıf olduğu anlaşılmakta, mütâbî'ilerin sıhhati güçlendireceğine yönelik değerlendirmelerin (Memdûh, *Beşâratü'l-mü'min*, 17) isabetli olmadığı görülmektedir. Ahmed el-Gumârî de Memdûh gibi Ebû Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ senedlerinin Amr b. Kays'ın mütâbî'i olduğunu, yine Amr b. Kays'tan sadece Muhammed b. Kesîr'in rivayette bulunmadığını Mus'ab b. Sellâm'ın da bu hadisi ondan naklettiği belirterek hadisin

nin sıhhatiyle ilgili inceleme yaparken dikkate alınması gereken diğer bir husus, hadisin maktû' halinin mahfûz olduğuna dair Ukaylî (ö. 322/934) tarafından yapılan değerlendirmelerdir.²⁸ Bu görüşü teyit eden diğer bir bilgi ise tespit edilebildiği kadarıyla hadisin en erken geçtiği kaynak olan Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153/770) *Câmi'*inde maktû' olarak nakledilmesidir. Rivayete göre Hasan el-Basrî, kendi zamanında "Mü'minin firâsetinden sakının. Çünkü o, Allah'ın nuruyla bakar" sözünün söylendiğini ifade etmiştir.²⁹ Gerek klasik gerek modern dönemde ilgili hadise yönelik değerlendirmelerde Ma'mer'in nakline işaret edilmemesi bir hayli dikkat çekicidir. Neticede hadisin zayıflığına dair yukarıda zikredilenlere ek olarak maktû' olduğuna dair bilgilerin erken dönem kaynaklarda yer alması ve sonraki münekkitlerce dile getirilmesi, hadisin zayıflığını arttırmaktadır.

Hadisin sıhhatine dair daha doğru karar vermek için diğer sahâbilerden nakledilen rivayetlere bakılması gerekmektedir. Birlikte bu tarihin zayıf olması ve isnadda Şîi râvilerin bulunması, Ebû Saîd el-Hudrî tarihinin Şîa'dan geçme ihtimalini gündeme getirmektedir. Atıyye, Sünnî kaynaklarda Şîi eğilimler/teşeyyü' göstermekle tenkit edilmiştir.³⁰ Şîa'ya nispetinin temel sebebi, Hz. Ali'yi diğer sahâbilere öncelemesidir.³¹ Ayrıca Atıyye'nin Hz. Ali'ye hakaret etmediği için Haccâc'ın ona çeşitli eziyetler yaptığı Sünnî kaynaklarda

sıhhatini güçlendirdiğini belirtmiştir (Gumârî, *el-Müdâvî li-ileli'l-Câmi's-sagîr ve şerhiyyi'l-Münâvî* [Beyrut: DKİ, t.y.], 1/176-177).

²⁸ Ukaylî, Muhammed b. Kesîr'in biyografisinde ilgili hadise işaret ettikten sonra "Yahya b. Osman b. Sâlih → Harmele b. Yahya → İbn Vehb → Süfyân es-Sevrî" senediyle Amr b. Kays'ın şöyle dediğini nakleder: "Müminin firâsetinden sakının. Çünkü o, Allah'ın nuruyla bakar" denilirdi." Amr'ın ifadesinden hadisin merfû' bir rivayet değil, kendi döneminde yaygın olarak söylenegelen hikmetli bir söz olduğu anlaşılmaktadır. Ukaylî hadisin merfû' halinin hatalı olduğunu, Amr'ın naklettiği şeklinin daha doğru olduğunu belirtir (Ukaylî, *Duafîü'l-kebîr*, 4/129). Ukaylî'nin naklettiği senedde yer alan râvilerin sika olması yanında hoca-öğrenci arasındaki bağının güçlü olması dikkat çekmektedir. Ukaylî'den başka Hatîb el-Bağdâdî de Amr b. Kays'ın sözü olarak nakledilen şeklinin mahfûz olduğunu belirtmiştir (Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf [Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002], 4/ 314).

²⁹ Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, thk. Habîburrahman el-Â'zamî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1982), 10/451.

³⁰ İbn Kuteybe, *el-Maârif* (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1981), 518; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Ma'ârifî'n-Nizâmiyye, 1326), 7/314.

³¹ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 7/314.

yer almaktadır.³² Buna göre onun hakkında tenkitlerin daha çok Şîî eğilimler göstermesinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Buhârî ve Müslim onun rivayetlerine yer vermese de sünen müellifleri onun bazı rivayetlerini kitaplarına almışlardır. Şîî kaynaklarda ise onun Hz. Ali (ö. 40/661) ve Muhammed el-Bâkır'ın (ö. 114/733 [?]) ahabından olduğu, Hz. Ali'nin doğumu sonrasında Atıyye için dua ettiği yer almaktadır.³³ Şîa'nın son dönem tanınmış isimlerinden Muhsin el-Emîn (ö. 1952), Sünnîler tarafından yapılan tenkitlerin Atıyye'nin Hz. Ali yanlısı olmasından kaynaklandığını, bu tenkitlerin kabul edilemeyeceğini belirtmiştir. Ayrıca Ebû Saîd el-Hudrî'den tedlis yapması ile ilgili tenkitleri kabul etmeyen Muhsin el-Emîn, Hz. Ali için eziyetlere katlanan birinin insanları yanıltmak için tedlis yapmayacağını, Kelbî'yi Ebû Saîd olarak künye vermesini beyan ettiği için tedlis yapmasına yönelik tenkitlerin geçerli olmadığını dile getirir.³⁴ Şîî hadis kitaplarında çok sayıda hadisine yer verilen Atıyye'nin, nakilleri büyük oranda Ebû Saîd el-Hudrî'den olup imamlardan neredeyse nakli bulunmamaktadır. Bu yönüyle Atıyye ile Ebû Saîd arasındaki ilişkinin Şîa'da da görüldüğü anlaşılmaktadır. Ancak Atıyye hakkında verilen bu bilgiler, geçişin onun tarafından yapıldığını göstermek için yeterli değildir. Vefat tarihi dikkate alındığında onun Sünnî ve Şîî halkaların henüz ayrışmadığı bir dönemde her iki tarafta meclisi bulunduğu, ancak fakat firâset hadisini Sünnî mecliste aktardığı söylenebilir. Nitekim firâset hadisinin Şîî isnadlarında onun ismi tespit edilememiştir.

Atıyye dışında Amr b. Kays'tan nakilde bulunan Muhammed b. Kesîr, Yahya b. Maîn (ö. 233/848) tarafından Şîî olarak nitelendirilirken diğer münekkitler -yukarıda geçtiği üzere- onu sikalardan batıl rivayetlerde bulunması ve hadis naklinde hata yapması sebebiyle tenkit etmiştir.³⁵ Buna göre ona yönelik tenkidin Şîî olarak nitelendirilmesiyle doğrudan bir ilgisinin olduğu söylenemez. Şîa'da ise Ca'fer es-Sâdık'ın (ö. 148/765) ahabından olduğu ve ondan nakilde bulunduğu bilgisine rastlanmıştır.³⁶ Muhammed b. Kesîr ile

³² İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 7/314.

³³ Tüsterî, *Kâmûsü'r-ricâl*, (Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1990), 7/210.

³⁴ Muhsin el-Emin, *A'yânü's-Şîa*, thk. Hasan el-Emin (Beyrut : Dâru't-Teâruf li'l-Matbuat, 1983), 11/118.

³⁵ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 9/418.

³⁶ Ebû'l-Kâsım el-Hûî, *Mu'cemu ricâli'l-hadis* (Necf: Müessesetü'l-İmam el-Hûî, 1992), 18/185.

ilgili dikkat çeken husus ise onun firâset hadisinin Şîî senedlerinde yer alan Câbir el-Cu'fî'den (ö. 128/746) hadis nakletmesidir. Kaynaklara bakıldığında Muhammed b. Kesîr, Câbir'den toplam 3 hadis nakletmiş ve bu hadislerin hepsinde Câbir'in hocası Muhammed el-Bâkır'dır.³⁷ Bu yönüyle onun Şîa'da sıkça yer alan isnadlarla -tali kaynaklarda da olsa- Sünnî dünyada tanındığı anlaşılmaktadır. Ancak bu bilgiler Muhammed b. Kesîr'in, hadisi Şîa'dan alıp Sünnî meclislere taşıdığını göstermesi için yeterli değildir.

Ali b. Medîni'nin (ö. 234/848-49) Şîî saydığı Mus'ab b. Sellâm için de benzer bir durumdan bahsetmek mümkündür.³⁸ Şîî ricâl kaynaklarında Ca'fer es-Sâdık'ın ahabından sayılan Mus'ab'a bir kitap nispet edilmiş, Şîa'da birkaç rivayetin olduğu belirtilmiştir.³⁹ Ancak sadece bu bilgilere dayanarak onun için de geçişte etkisinin olduğunu söylemek zordur. Neticede yapılan tespitlere göre Ebû Saîd el-Hudrî tariki için Şîa'dan geçmiş olma ihtimalinin düşük olduğu söylenebilir.

b. Ebû Ümâme el-Bâhilî Tariki

Ebû Ümâme el-Bâhilî rivayeti, Hicr Sûresi 75. ayetiyle ilişkisi olmaksızın şöyle rivayet edilmiştir: “اتَّقُوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ”. İbn Ebî Hayseme (ö. 279/892-93), Taberânî, Ebû Nuaym el-İsfahânî, Kudâî (ö. 454/1062), İbn Abdilber ve Beyhakî (ö. 458/1066) eserlerinde Abdullah b. Sâlih → Muâviye b. Sâlih → Râşid b. Sa'd → Ebû Ümâme” ortak senediyle Ebû Ümâme rivayetine yer vermişlerdir.⁴⁰ Abdullah b. Sâlih'ten ise Bekir b. Sehl, Muhammed b. Avf, Yahya b. Maîn ve Muhammed b. İshak es-Sâgânî nakilde bulunmuştur.

³⁷ Teberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 6/18.

³⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/134.

³⁹ Hûî, *Mu'cemu ricâli'l-hadis*, 19/190.

⁴⁰ İbn Ebî Hayseme, *et-Târîhu'l-kebîr*, 1/318. Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994), 8/102; Taberânî, bu hadisi aynı senedle *el-Müsnedü's-Şâmiyyîn* isimli eserinde de zikretmiştir (Taberânî, *el-Müsnedü's-Şâmiyyîn*, thk. Hamdi es-Selefi [Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984], 3/183); Ebû Nuaym, *Hilye*, 6/118; Kudâî, *Müsnedü's-Şihâb*, thk. Hamdi es-Selefi (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1986), 1/387; İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilmî ve fazlihi*, thk. Ebu'l-Eşbel ez-Züheyrî (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzi, 1994), 1/667; Beyhakî, *ez-Zühdü'l-kebîr*, thk. Amir Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi'l-Sekafi, 1996), 159.

Ebû Ümâme'den nakilde bulunan Râşid b. Sa'd, sika olarak kabul edilmiştir.⁴¹ Hakkındaki kesîrû'l-irsâl tenkidinin daha çok Ebü'd-Derdâ ve Sa'd b. Ebî Vakkâs'tan naklettiği hadisler için geçerli olduğu belirtilmiştir.⁴² Muâviye b. Sâlih ise bazı münekkitlerce *sadûk*, *lehû evhâm* gibi değerlendirmelere tabi tutulsa da genel olarak sika kabul edilmiştir.⁴³ Senedin medârı Abdullah b. Sâlih el-Mısırî (ö. 223/838) münekkitlerce sika bir râvi olarak kabul edilmekle birlikte Ahmed b. Hanbel gibi âlimler, hayatının sonlarında hafızasının zayıflaması sebebiyle onun bazı hadislerini tenkit etmiştir.⁴⁴ Bazı müellifler bu tenkitlere binaen duafâ eserlerinde onun biyografisine de yer vermişlerdir.⁴⁵ Hakkındaki tenkitlerden dolayı hadisleri çoğunlukla hasen olarak değerlendirilmiştir.⁴⁶ Abdullah b. Sâlih'ten ise yukarıda ismi geçen tanınmış râvilerin nakilde bulunması, hadisin sıhhatini arttıran bir durum olarak kaydedilebilir. Netice olarak Ebû Ümâme tariki, senedindeki râvilerin durumları dikkate alındığında hasen olarak değerlendirilebilir. Nitekim Heysemî (ö. 807/1405) ve Süyûtî (ö. 911/1505) de bu yönde bir değerlendirme yapmıştır.⁴⁷

Ebû Ümâme tarihinin Şîa'dan geçiş ihtimaline bakıldığında, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in faziletiyle ilgili bir rivayetin geç dönem Şîi hadis kaynaklarında ve Sünnî hadis eserlerinde "Abdullah b. Sâlih → Muâviye b. Sâlih → Râşid b. Sa'd → Ebû Ümâme" tarikiyle yer alması dikkat çekicidir.⁴⁸ Ancak bunun gibi birkaç rivayet dışında Ebû Ümâme tarikindeki râvilerin Şîi isnadlarda yer almadığı, diğer taraftan bu râvilerin Şîi olmaları hakkında bir nakle rastlanmadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu tarihin Şîa'dan geçişinden bahsetmek zor gözükmektedir.

⁴¹ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 9/9-11.

⁴² Muhammed Zahid, "Tahricü Hadis 'İttekû firâsete'l-mü'min" (Hindistan: Mektebetü'l-Ba'sî'l-İslamî), 47/ 104; Memdûh, *Beşâratü'l-mü'min*, 14-5.

⁴³ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/382; Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 4/135.

⁴⁴ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5/86-87.

⁴⁵ Ukaylî, *ed-Duafâü'l-kebir*, 2/26

⁴⁶ Ali Yardım, "Abdullah b. Sâlih el-Mısırî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV, 1988), 1/132. Abdullah b. Sâlih'e yönelik tenkitler ve tenkitlerin değerlendirilmesi hakkında daha fazla bilgi için bk. Memdûh, *Beşâratü'l-mü'min*, 4-10.

⁴⁷ Ebü'l-Hasan el-Heysemî, *Mecmaü'z-zevâid ve menbaü'l-fevâid* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1991), 10/473; Süyûtî, *el-Leâli'l-mesnûa*, 2/279.

⁴⁸ Muhammed Bâkir el-Meclisî, *Bihârü'l-enoâri'l-câmi'a li-düveri ahhâri'l-eimmeti'l-ethâr* (Beyrut: Müessesetü'l-Vefâ, 1983), 43/306; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 3/32.

c. İbn Ömer Tariki

İbn Ömer senesinde ise firâset hadisi aynı lafızlarla Taberî'nin (ö. 310/923) *Tefsîr'*inde⁴⁹ ve Ebû Nuaym'ın *Hilye'*sinde yer almaktadır.⁵⁰ "Furât b. es-Sâib → Meymûn b. Mihrân → İbn Ömer" senedi Furât'ın iki öğrencisi Hasan b. Muhammed ve Umâre b. Ukbe tarafından nakledilmiştir. Ebû Nuaym, hadisin Meymûn b. Mihrân'dan naklinin garib olduğunu ve hadisi sadece bu tarikten yazdıklarını ifade etmiştir.⁵¹ Diğer taraftan Furât b. es-Sâib birçok münekkit tarafından zayıf, metrûk, münkerü'l-hadis olarak değerlendirilmiştir.⁵² Furât b. es-Sâib'ten başka senedin ibtidasında yer alan Ahmed b. Muhammed el-Yemâmî de metrûku'l-hadis olarak değerlendirilmiştir.⁵³ Netice olarak İbn Ömer senedinin aşırı zayıf olduğu anlaşılmaktadır.

Meymûn b. Mihrân'ın (ö. 117/735) İbn Abbâs'tan naklettiği bazı hadisler Şiî hadis eserlerinden yer almıştır. Ancak Şiî ricâl eserlerinde, onun Hz. Ebû Bekir'i övdüğü, Cemel ve Siffin savaşlarında ölenlerin hepsinin cennette olacağına dair Sünnî rivayetleri sıhhat ve istidlal yönünden kabul görmemiştir.⁵⁴ Diğer taraftan Meymûn'un Şiî eğilim gösterip göstermediğine dair Sünnî ricâl eserlerinde bir nakle rastlanmamıştır. Bunlara ek olarak seneddeki diğer râvilerle ilgili Sünnî eserlerde Şiîlik ithamı bulunmaması ve Şiî kaynaklarda rivayetlerinin görülmemesi, İbn Ömer tarikinin Şiâ'dan geçme ihtimalini uzak kılmaktadır.

d. Sevbân Tariki

Sevbân rivayeti, "Müemmel b. Saîd → Esed b. Vedâ'a et-Tâî → Vehb b. Münebbih → Tâvûs b. Keysân → Sevbân senediyle ve اٰخِذُوْا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَاِنَّهُ يَنْظُرُ بِوَجْهِ اللّٰهِ، "وَيَنْطَلِقُ بِتَوْفِيْقِ اللّٰهِ metniyle Taberî'nin *Tefsîr'*inde geçmektedir.⁵⁵ Bu hadiste en fazla dikkat çeken husus lafız farklılıklarıdır. Rivayetin sonunda mü'minin, Allah'ın tevfiği ile konuştuğu ifadesi, daha önceki rivayetlerde yer almamıştır.

⁴⁹ Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 17/121.

⁵⁰ Ebû Nuaym, *Hilye*, 4/94.

⁵¹ Ebû Nuaym, *Hilye*, 4/94.

⁵² İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7/80: Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 3/441.

⁵³ Süyûtî, *el-Leâli'l-mesnûa*, 2/278.

⁵⁴ Tüsterî, *Kâmüsü'r-ricâl*, 10/327-29.

⁵⁵ Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 17/122.

Ancak mana ve kapsamın büyük oranda değişmediği ifade edilebilir. Senedde yer alan Müemmel'den Ebû Eyyûb el-Habâirî ve Süleyman b. Seleme nakilde bulunmuştur. Müemmel b. Saîd, münkerü'l-hadis olarak değerlendirilmiştir.⁵⁶ Ayrıca toplamda beş hadisi olması yanında Esed b. Vedâ'a'dan sadece bir hadisi nakletmesi dikkat çekicidir. Benzer şekilde hadis sayısı çok az olan Esed b. Vedâ'a da Vehb'den sadece bir hadis nakletmiştir. Verilen bilgilere göre Sevbân senedinin zayıf olduğu ve senedde yer alan râvilerin hadis rivayetiyle maruf olmadığı anlaşılmaktadır.

Sevbân tarikindekinde yer alan Tâvûs'un (ö. 106/725) Sünnî kaynaklarda Şîi eğiliminin olduğu kaydı yer almaktadır.⁵⁷ Ancak Şîi ricâl kaynaklarında Tâvûs hakkında çok fazla bilgi yer almadığı gibi rivayetleri de Şîi hadis eserlerinde görülmemektedir. Tâvûs'tan nakilde bulunan Vehb b. Münebbih (ö. 114/732) ile ilgili Şîi ithamına rastlanmazken, Şîi ricâl kaynaklarında onun Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'i öven rivayetleri tenkid edilmiştir.⁵⁸ Esed b. Vedâ'a'nın ise Hz. Ali'ye hakarete bulunması dikkate alınırca,⁵⁹ Sevbân hadisinin Şîa'dan geçişinin söz konusu olmadığı söylenebilir.

e. Ebû Hüreyre Tariki

Ebû Hüreyre rivayeti Ebû's-Şeyh el-İsfahânî'nin (ö. 369/979) *Emsâlü'l-hadîs*'inde *اتَّفُوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ* şeklinde muhtasar bir şekilde yer almaktadır.⁶⁰ Hadis "Yezîd b. Harun → Süleyman b. Erkam → Hasan el-Basrî → Ebû Hüreyre" senediyle aktarılmış, sonraki tabakalarda da ferd olarak nakledilmiştir. Senedde yer alan Süleyman b. Erkam *zayıf, metrûku'l-hadis, ravâ ehâdîse münkera, leyse bi-şey'* gibi cerh ifadeleriyle tanınmıştır.⁶¹ Dolayısıyla Ebû Hüreyre senedinin de zayıf olduğu anlaşılmaktadır. Seneddeki râviler hakkında Şîilik ithamının bulunmamasından dolayı da Şîa'dan geçme durumundan bahsedilememektedir.

⁵⁶ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/ 375. Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 8/49.

⁵⁷ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 7/118.

⁵⁸ Tüsterî, *Kâmûsü'r-ricâl*, 10/454-55.

⁵⁹ Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 1/207.

⁶⁰ Ebû's-Şeyh el-İsbehânî, *Emsâlü'l-hadis*, 164.

⁶¹ İbn Adî, *el-Kâmil*, 4/228-230.

Zikri geçen sahabilerden başka benzer bir hadis Ebü'd-Derdâ'ya ait bir söz/mevkuf olarak,⁶² yine firâset hadisinin anlamına yakın bir rivayet Enes b. Mâlik'ten merfû' olarak⁶³ nakledilmekle birlikte her iki rivayet zayıftır. Bu iki hadis dışarıda tutulup firâset hadisiyle ilgili verilen bu bilgiler dikkate alındığında İbn Ömer, Sevbân ve Ebû Hüreyre senedlerinin desteklenemeyecek derecede zayıf olduğu görülmüştür. Ebû Saîd el-Hudrî rivayeti ise daha geniş bir rivayet ağına sahip olmasına rağmen mütâbî'ilerinin destek verecek güçte olmaması sebebiyle zayıflıktan kurtulamamıştır. Bu hadisin en sahih senedi olan Ebû Ümâme el-Bâhilî rivayeti ise Abdullah b. Sâlih hakkındaki tenkitlerden dolayı hasen li-gayrihi olarak değerlendirilebilir. Münekkitletler ise hadisin sıhhati hakkında mevzu, zayıf ve hasen gibi farklı değerlendirmelerde bulunmuşlardır.⁶⁴ Bunun en temel sebebi, hadisin şahid ve mütâbî'ilerinin bu-

62 Ebü'd-Derdâ'nın mevkuf rivayeti şöyledir: " اتقوا فراسة العلماء فإنهم ينظرون بنور الله أنه شيء يقذفه الله في قلوبهم وعلى أستنتهم / Alimlerin firâsetinden sakının, çünkü onlar Allah'ın nuruyla bakarlar. Bu, Allah'ın onların kalplerine ve dillerine koymuş olduğu bir şeydir." Hadis sened yönünden zayıf kabul edilmiştir (Murtaza ez-Zebîdî, *İthâfî's-sâdeti'l-müttakîn bi-şerhi esrâri İhyâ'i 'ulûmi'd-dîn* [Beyrut: DKİ, t.y.] 7/723).

63 Enes b. Mâlik'ten nakledilen merfû' rivayet " إن الله تبارك وتعالى عبادة يعرفون الناس بالتوسم / Allah'ın, insanları firâsetleriyle tanıdığı bazı kulları vardır." lafzıyla nakledilmiştir. Firâset hadisinin şâhidi olarak değerlendirilebilecek bu rivayet Bezzâr'ın (ö. 292/905) *Müsned'*inde (Ebû Bekir el-Bezzâr, *el-Müsned*, thk. Adil b. Sa'd [Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2009], 13/13), Taberânî'nin (ö. 360/971) *el-Mu'cemü'l-evsat'*ında (Teberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 3/207) ve Kudâî'nin *Müsned'*inde (Kudâî, *Müsnedü's-Şihâb*, 2/116) "Ebû Bişr → Sâbit el-Bünânî → Enes b. Mâlik" senediyle yer almaktadır. Taberânî, hadisin sadece Ebû Ubeyde el-Haddâd → Ebû Bişr → Sâbit el-Bünânî şekliyle bilindiğini ifade etmekle birlikte Bezzâr'da geçen senedde Ebû Bişr el-Müzellik'ten Saîd b. Muhammed b. Saîd el-Cermî'nin nakilde bulunduğu görülmektedir. Ebû Bişr bazı münekkitletlerce *leyse bi'l-kavî* olarak kabul edilse de genelde makbul sayılmıştır. Dolayısıyla Enes'ten nakledilen hadisin hasen olduğu ifade edilebilir (Heysemî, *Mecmaü'z-zevâid*, 10/473). Hadisin sıhhati ile ilgili ayrıca bk. Muhittin Uysal, "Tespit ve Yorum Bakımından Süfî Bilgisi ile İlgili Haberler", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2006), 195-97). Ancak Zehebî (ö. 748/1348), münker haber naklettiğini belirterek yukarıda geçen hadise yer vermiştir (Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 1/344). Ayrıca Ebû Bişr'in Sâbit'ten teferrüd etmesi ve toplamda 8 hadisinin bulunması naklettiği hadislerle ihtiyatla bakılmasına sebep olmuştur. Şevkânî, *el-Fevâidü'l-mecmû'a fi'l-ehâdisi'l-mevzû'a*, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî [Beyrut: DKİ, 1960], 245-6 (dp. 2). Muallimî'ye yöneltilen tenkit için bk. Memdûh, *Beşâratü'l-mü'min*, 24-26

64 Münekkitletlerin değerlendirmelerini toplu olarak görmek için bk. Bk. Uysal, "Tespit ve Yorum Bakımından Süfî Bilgisi ile İlgili Haberler", 191-195.

lunması ile Abdullah b. Sâlih hakkındaki tenkitlerin farklılığıdır. Diğer taraftan Ma'mer'in Hasan el-Basrî'den naklettiği maktû' rivayetinin hem çok erken bir kaynakta yer alması hem de daha sahih bir senede sahip olduğu unutulmamalıdır. Sened şemasına göre ise firâset hadisinin merfû' şeklinin daha çok ikinci dereceden hadis kitapları yanında tefsir ve tarih kitaplarında geçtiği görülmektedir. Ayrıca hadis, beş farklı sahâbîden nakledilmesine rağmen her bir tarikinde hicrî ikinci asrın ikinci yarısına hatta ikinci asrın sonuna kadar ferd olarak nakledilmiştir.

Kalbin bilmesini konu edinmesi yönüyle geniş bir yorum imkânı veren bu rivayet, niçin daha erken dönemlerde yaygınlık kazanmadığı ve temel hadis kaynaklarında sahih senedlerle yer almadığı düşünülebilir. Tam bu noktada firâset hadisinin Sünnî dünyaya Şîa'nın etkisiyle girip girmediği akla gelse de yukarıda yapılan incelemeler ve Ebû Ümâme rivayeti gibi hadisin farklı tariklerinin bulunması, bu ihtimali zayıflatmaktadır. Hadis rivayeti açısından Ehl-i sünnet ile Şîa arasında doğrudan bir ilişki tespit edilemese de firâset hadisinin her iki fırkada erken dönemlerden itibaren geniş yankı bulması, anlam yönünden bir yakınlığın söz konusu olup olmadığını araştırmayı gerekli kılmaktadır. Firâset hadisinin tenkid edilmesine rağmen Ehl-i sünnet eserlerinde sıkça yer alması, anlam yönünden yakınlığın incelenmesini gerektiren ikinci unsur olarak zikredilebilir. Bunun için hadisin Ehl-i sünnette nasıl anlaşıldığına, süreç içerisinde mana yönünden değişimlerin olup olmadığına bakılabilir. Bu hususlara ek olarak hadisin Şîa'daki durumunun incelenmesinden sonra Ehl-i sünnetteki anlamsal değişimlerde Şîa'nın etkisi üzerinde durulabilir.

2. Firâset Hadisinin Yaygınlığı ve Anlam Boyutu

Firâset hadisi, Ehl-i sünnet literatüründe yukarıda yer verilen hadis metinleri dışında daha çok hadis şerhleri, tefsirler ve tasavvuf eserlerinde, geniş bir çerçevede yorumlanmıştır. Firâset terimine kısaca değindikten sonra kullanım alanlarında genel hatlarıyla işaret edilebilir.

a. Firâset Kavramı

Firâset kelimesi sözlükte anlayış, sezgi, keşfetme, ileri görüşlülük, derinlemesine düşünme gibi anlamlara gelmektedir.⁶⁵ Terim olarak ise kullanım alanlarına ve şahıslara göre farklılık göstermektedir. En genel taksime göre firâseti, tabîi ve ilahi firâset olarak ikiye ayırmak mümkündür.⁶⁶ Tabîi firâsette, ipuçlarına ve karinelere bakarak doğru sonuçlar elde etmek söz konusudur. Bu tür firâsete hikemî ve umûmî firâset de denir. Sonradan kazanılan bir meleke olan bu firâset türü, umûmî olup az çok herkes için geçerlidir.⁶⁷ Tabîi firâsetin yakından ilgili olduğu ilim dalı fıkıhtır.⁶⁸ Tabîi firâset, incelenen hadis bağlamında ise daha çok mü'minin tecrübe edinerek ve delillere bakarak elde ettiği sezgi ve melekelerle hayatını doğru şekillendirmesi olarak anlaşılmıştır.⁶⁹

İlahi firâsetin ise Allah tarafından bazı kimselere lütfedilen kalbî nur ve ilham olduğu ifade edilmiştir. Böyle bir ilhama sahip olan kimse, doğruyu yanlıştan ayırır, baktığı kimselerin karakterlerini bilebilir.⁷⁰ Vehbî firâset olarak da isimlendirilen ilahi firâset anlayışının tasavvuf alanında yaygın olduğu görülür. Nitekim tasavvuf literatürüne göre bu kavramı, bir kimsenin dışına bakarak karakteri hakkında tahminde bulunma şeklinde tanımlamak dar bir

⁶⁵ Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1993), 7/395; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadır, 1993), 4/160.

⁶⁶ Firâsetin daha geniş ayrımlara göre yapılan tanımları için bk. Suad el-Hakim, *İbnü'l Arabî Sözlüğü* (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005), 188-89.

⁶⁷ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 5bs., (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009), 217; Hatice Erdoğan, *İslâm Düşüncesinde Basîret ve Firâset Kavramlarının Din Psikolojisi Açısından İncelenmesi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 38-47.

⁶⁸ Hâkimin, kendisine gelen bir dava hakkında karar verirken objektif delilleri yeterli bulmadığında tecrübe ve zeka gücüne dayanarak yeni deliller bulmaya çalışması anlamında kullanılan firâset, gerekli durumlarda kullanılan bir metot olarak kabul edilmiştir. Bk. Salim Ögüt, "Firâset", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV, 1996), 13/117-18.

⁶⁹ Mehmet Görmez ve vd., *Hadislerle İslam: Hadislerle Hadislerin Yorumu*, ed. Mehmet Emin Özafşar ve vd., 2. bs., (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2013), 1/460-61.

⁷⁰ Süleyman Ateş, "Firâset", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV, 1996), 13/116.

kullanımdır.⁷¹ İlgili hadisi ilahi firâset bağlamında değerlendiren sûfiler, firâset sahibi mü'minin Allah'ın nuruyla bakmasını Allah'ın o kulun gören gözü olması anlamında kabul ederler.⁷² İlk dönem sûfilerindeki bu yöndeki firâset anlayışı, tasavvuf ilminde şeyhin kalplerde olanları bilmesi ve müritleri murakabe etmesinde esas aldığı temel hususlardan biri haline gelmiştir.⁷³ Ayrıca onlar firâset hadisinde yer alan ayetteki müteveessim kelimesini de müteferisler şeklinde anlamışlardır.⁷⁴

İlim dallarına göre farklı şekilde anlaşılan firâset hadisi, yukarıda yer verilen hadis kitapları dışında yapısal bağından dolayı hadis şerhlerinde, Ebû Saîd el-Hudrî rivayetinde ayetin yer almasından dolayı da tefsirlerde sıkça görülmüştür. Buna karşın hadisin en fazla yer bulduğu alan tasavvuf literatürü olmuştur.

b. Hadis Şerhlerinde Firâset Hadisi

Firâset hadisine yer veren hadis şerhlerini iki gruba ayırmak mümkündür. İlk gruba ilgili rivayete yer veren hadis kitaplarının şerhleri, diğer gruba başka bir hadisle bağlantılı olarak firâset hadisine işaret eden şerhler dahil edilebilir.⁷⁵ Tirmizî'nin erken dönem şerhlerinden *Ârizetü'l-ahvezi'* de hadise değinilmezken geç dönem şerhi *Tuhfetü'l-ahvezi'* de firâsetin yukarıda bahsi

⁷¹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015), 7/370; Ateş, "Firâset", 13/116.

⁷² Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, haz. Süleyman Uludağ, 4. bs. (İstanbul: Dergah Yayınları, 2003), 324. Mutasavvıfların ilahi firâsete dair birçok açıklaması vardır. Örneğin ilk sûfilerden Ebû Bekir el-Vâsıtî (ö. 320/932'den sonra), "Firâset kalpte parıldayan nurun ışığıdır, kalbe yerleşmiş bir mârifettir. Bu ışık ve mârifet vasıtasıyla gaybın surları bir gaybtan diğerine (firâset sahibinin kalbine) nakledilir. Böylece firâset sahibi kimse eşyayı Allah'ın kendisine gösterdiği şekilde görür, bu sayede insanların zâhirinde ve kalplerindeki şeyleri haber verir" demiştir (Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 321-22). Vâsıtî'ye benzer şekilde Kuşeyrî de firâsetin iman nisbetinde hasıl olduğunu, imanı en kuvvetli olanın firâsetinin en güçlü olduğunu belirtmiştir (Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 321.).

⁷³ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 320 (dp. 111).

⁷⁴ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 217.

⁷⁵ Birinci grupta, rivayetin yer aldığı hadis kitapları içinde sadece Tirmizî'nin *el-Câmi'u's-sahîh*'ine şerh yazıldığı için bu eserin şerhleri dikkat çeker. Ayrıca geç dönemde hadise yer veren Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-Câmi'u's-sagîr*'i üzerinde yapılan şerhler de bu kısımda zikredilebilir.

geçen kısımlarına işaret edildikten sonra örnek olarak İmam Şâfiî'nin firâsetine değinilmiştir.⁷⁶ *el-Cami' u' s-sagîr*'in şârihleri arasında Münâvî (ö. 1031/1622), mü'minin firâsetinden niçin sakınılması gerektiğini, firâsetin çeşitlerini ve sahâbenin firâset örneklerini dile getirmiştir.⁷⁷

İkinci grupta yer alan şerh müelliflerinden İbn Abdilber, Ömer b. Abdülaziz'in hikmetle verdiği bir hükme yer verirken⁷⁸, Ebü'l-Abbâs el-Kurtubî (ö. 656/1258) ise Hz. Ömer'in bu ümmetin muhaddesi olmasıyla ilgili hadis kapsamında firâset rivayetine işaret etmiştir.⁷⁹ Sonraki şârihlerden Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) ise herhangi bir hadisle bağlantı kurmaksızın ilmin fazileti bölümünün girişinde ilmi kesbî ve ledünnî olarak ikiye ayırdıktan sonra ilm-i ledünün vahiy, ilham ve firâsetten oluştuğunu belirtmiş, gaybın Allah tarafından bazı kullarının kalplerine doğrudan ilka edilmesini ilham olarak tarif etmiştir. Gaybın izlerini takip etmek suretiyle keşfedilmesini ise firâset olarak isimlendirmiş ve ilgili hadisi zikretmiştir.⁸⁰ İbn Hacer (ö. 852/1449) de rüyânın bilgi ifade edip etmediği konusunu ele alırken bu hususta dile getirilen delillerden birinin firâset hadisi olduğunu zikretmiştir.⁸¹ Verilen bilgileri yorumlarken şârihlerin yaşadıkları dönem ve ilmi yönelimlerinin dikkate alınması gerekli olmakla birlikte bunun çalışmanın kapsamını aştığı da aşikardır. Ancak yapılan taramada ilgili hadisin şerhlerde çok fazla yer almadığı belirtilmelidir. Buna göre sık olmamakla birlikte erken dönem şerhlerdeki örnekler üzerinden firâset hadisine yer verildiği, sonraki şerhlerde ise firâsetin kısımlarına, gaybî bilgi elde etmede geçerli olup olmadığına değinildiği söylenebilir. Sonraki şerhlerin daha sistemli ve kapsamlı olmaları yanında özellikle

⁷⁶ Mübarekfürî, *Tuhfetü'l-ahvezî* (Beyrut: DKİ, t.y.), 7/441.

⁷⁷ Münâvî, *Feyzü'l-kadîr şerhi'l-Câmi' u' s-sagîr* (Kahire: Matbaatu Mustafa Muhammed, 1938), 1/142-43.

⁷⁸ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, thk. Abdülmü'ti Emin Kal'acı (Beyrut: Dâru Kuteybe, 1993), 9/232.

⁷⁹ Kurtubî, *el-Müfihim Şerhu sahihi Müslim*, thk. Muhyiddin Dîb Mistû-Yusuf Ali Büdeyvi-Ahmed Muhammed es-Seyyid-Mahmud İbrahim Nezzâm (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1996), 6/59. Ehl-i sünnete göre muhaddes kavramı hakkında bilgi için bk. Kuzudîşli, *Şîa ve Hadis*, 169-174.

⁸⁰ Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtîh şerhi Mişkâti'l-mesâbîh* (Beyrut: Dâru'l-Fikr), 1/280.

⁸¹ İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdülaziz b. Abdullah b. Bâz (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2007), 14/330.

Ali el-Kârî ve Münâvî'nin sûfî yönlerinden dolayı, ilgili hadisi ilahi firâset bağlamında değerlendirdikleri ifade edilebilir.⁸²

c. Tefsirlerde Firâset Hadisi

Ebû Saîd el-Hudrî rivayetinde Hz. Peygamber'in "Mü'minin firâsetinden korkun" dedikten sonra Hicr Sûresi 75. ayetini okuması, bu hadisin tefsir kitaplarında sıkça yer almasının temel saikidir. Rivayet ağırlıklı tefsirlerde hadisin tahriri ve ayette geçen *mütevessim* lafzının *müteferris* kelimesini de içine alan çeşitli anlamlarına dair İbn Abbas, Mücâhid ve Mukâtil b. Süleyman'ın görüşlerine yer verilmiştir.⁸³ Dirayetin öne çıktığı tefsirlere bakıldığında Ebü'l-Leys es-Semerkandî (ö. 373/983) ilgili ayetin tefsirinde bu hadise sadece işaret etmekle yetinmiş,⁸⁴ Ebû Hafs en-Nesefî (ö. 537/1142) ve Zemahşerî (ö. 538/1144) gibi isimler bu hadise yer vermemiştir. Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) ise firâset hadisine Hicr sûresi'nin değil de Fatıha ve Nur sûrelerinin tefsirinde işaret etmiştir. Nur Sûresi'nin 35. ayetinde geçen "Onun yağı, neredeyse, kendisine ateş değmese dahi ışık verir" kısmını açıklarken mü'minin kalbinin de kendine ilim gelmeden önce var olan hidayetle amel ettiğini, ilmin gelmesiyle nur üstüne nur olduğunu belirtmiş, firâset hadisinde kastedilenin de bu olduğunu vurgulamıştır.⁸⁵ Ebü'l-Hasan Alâüddîn el-Hâzin (ö. 741/1341) bu hadise yer verdikten sonra firâseti ikiye ayırmıştır. Buna göre Allah'ın evliyasının kalplerine attığı firâsetle, insanların kalplerindeki ke-rametle bilmesini ilk nevi, tecrübe ve dış görüşüne bakarak insanların hallerinin bilinmesini ise ikinci nevi olarak tarif etmiş, firâset ilmi konusunda eski-yeni birçok eserin telif edildiğini belirtmiştir.⁸⁶

Son dönem müfessirlerden İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725), ilgili hadisi beş yerde zikretmiştir. Bunlardan üçü Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 297/909)

⁸² Münâvî, *Feyzû'l-kadîr*, 1/142-43; Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih*; 1/280.

⁸³ Taberî, *Câmiü'l-beyân*, XVII, 121; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz), 1997, 7/2270; İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm* (Riyad: Dâru Taybe, 1997), 4/543-44.

⁸⁴ Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, thk. Mahmud Mutraci (Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.), 2/260.

⁸⁵ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebîr-Mefâtihü'l-gayb*, Beyrut: DKİ, 2000, 1/106; 23/207.

⁸⁶ Ali b. Muhammed el-Hâzin, *Lübâbü't-te'vil fi meâni't-tenzil*, thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin, Beyrut: DKİ, 1995, 3/60.

firâsetine dair meşhur rivayettir.⁸⁷ Dördüncüsünde firâset hadisi tevbenin izlerinin bilinmesine delil sayılırken sonuncusu Hicr Sûresi 75. ayetiyle ilgilidir. Burada firâsetin tanımı, ayetin firâseti övmesi, firâset ile muhaddes kavramı arasındaki yakınlık üzerinde durulmuş ve benzer hadislere yer verilmiştir.⁸⁸ Şihâbüddîn el-Âlûsî (ö. 1270/1854) ise Hicr Sûresi'nin tefsirinde doğrudan bu hadise yer verip burada fıkıhçıların kullandığı firâset ilmine değinmiş,⁸⁹ diğer sûrelerde de kalbin halleri ve mü'mine verilen nurla onun hakkı batıldan ayırt etmesi bağlamlarında firâset hadisini zikretmiştir.⁹⁰ Netice olarak dirayet ağırlıklı tefsirler arasında özellikle tasavvufî etkinin görüldüğü Bursevî ve Âlûsî' de ilahi firâsete işaretin belirgin olduğu belirtilmelidir.

d. Tasavvuf Literatüründe Firâset Hadisi

Firâset hadisinin en geniş yankı bulduğu alan tasavvuf eserleri olmuştur. Sûfî âlimler sadece temel tasavvuf metinlerinde değil kaleme aldıkları hadis, tefsir ve tabakât kitaplarında da firâset hadisine sıkça vurgu yapmıştır. Bundan dolayı bu çalışmada derinlemesine ve tüm alanı kapsayan bir inceleme yapılmayıp genel hatlarıyla firâset hadisinin tasavvuf literatüründeki yaygın kullanımı gösterilmeye çalışılmıştır.⁹¹

İlahi firâset, tasavvuf ilminin temel metinlerinde sûfîlerin makam ve hallerinden biri olarak sıkça yer almıştır. Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988), *el-Lüma'*nın sahâbe ve ilk dört halifenin tasavvufî hayatlarına yer verdiği bölümde Hz. Ebû Bekir'in firâsetine dair üç örnek verdikten sonra firâset hadisine atıfta bulunmuştur.⁹² Ebû Bekir el-Kelâbâzî (ö. 380/990) *et-Ta'arruf* un giri-

⁸⁷ İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.), 4/206; 8/468; 10/201.

⁸⁸ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 2/392; 4/481.

⁸⁹ Âlûsî, *Rûhü'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, thk. Ali Abdülbârî Atıyye (Beyrut: DKİ, 1995), 7/317.

⁹⁰ Âlûsî, *Rûhü'l-meânî*, 5/195; 6/218; 7/446, 488; 9/201; 13/232.

⁹¹ Tasavvuf kaynaklarında hadis kullanımına dair tartışmalı rivayetler için bk. Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012).

⁹² Ebû Nasr Serrâc, *el-Lüma'*, thk. Tâhâ Abdülbâkî Sürûr (Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-Hadîse, 1960), 170-71. Tasavvuf eserlerindeki diğer sahâbîlerin firâset örnekleri için bk. Erdoğan, *İslâm Düşüncesinde Basîret ve Firâset Kavramlarının Din Psikolojisi Açısından İncelenmesi*, 26-28. Peygamberler, sahâbîler, tâbiîler ve diğer tabakalardan birçok ismin firâset örnekleri için bk. İbrahim b. Abdullah el-Hâzîmî, *Firâsetü'l-mü'min: Kasasun Vâkıatün* (Riyad: Daru'n-Neşr, 1994), 21-76.

şinde sûfilerin özelliklerinden bahsederken Allah'ın dünyayı terk edenlerin kalplerini nurlandırdığını belirtmiş, bu görüşünü ayet ve hadislerle temellendirmiştir. Bu bağlamda firâset hadisini de zikretmiştir.⁹³ Keramet, rüya, ilham gibi konuların ele alındığı son bölümde firâsete de temas edilmiş ve verilen bilgilerin delili olarak firâset hadisine işaret edilmiştir.⁹⁴ Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996) ise *Kûtü'l-kulûb'* ta kalbe gelen düşünceleri ve kalbin sıfatlarını ele alırken yakîn sahiplerinin Allah'ın nuruyla batın hükümleri bildiklerini belirtmiş ve firâset hadisine bu meyanda yer vermiştir.⁹⁵

Bu konuya *Risâle'*sinde geniş bir yer ayıran Abdülkerim el-Kuşeyrî (ö. 465/1072), ilgili hadisi zikrettikten sonra ilahi firâsetin anlamına dair açıklamalar yapmış, önceki sûfilerin açıklamalarına ve sûfilerin gösterdiği firâset örneklerine genişçe yer vermiştir. Bu örneklerden birinde, Hıristiyan bir genç Cüneyd-i Bağdâdî'nin sohbet meclisine tebdil-i kıyafetle gelip ona firâset hadisinin manası sormuştur. Cüneyd-i Bağdâdî, bir süre bekledikten sonra genç Müslüman olmasını söylemiş, genç de Müslüman olmuştur. Cüneyd-i Bağdâdî, sahip olduğu firâsetle gencin Hıristiyan olduğunu ve Müslüman olma zamanının geldiğini bilmiştir.⁹⁶ Kuşeyrî'nin zikrettiği bu ve diğer örneklerin geneline bakıldığında sûfilerin, muhatapların zihninden ve kalbinden geçmeleri bildiği, ihtiyaç sahipleri söylemeden onların ihtiyaçlarını anladıkları görülmektedir. Buna göre sûfilerin "gayba ait manaları görme" şeklindeki ilahi firâset anlayışının gaybı mutlak olarak bilmeden daha çok muhataplarının hallerini ve onların üzerindeki emareleri bilmeye ilgili olduğu ifade edilebilir. Diğer taraftan hadiste geçen "Allah'ın nuru ile bakma" lafzı, gaybı bildirenin/gösterenin Allah olduğu şeklinde anlaşıldığı için sûfilerin bu tür bilgilerle sahip olmaları, "gaybı sadece Allah bilir" kaidesine aykırı görülmemiştir.⁹⁷

⁹³ Ebû Bekir el-Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, nşr. Arthur John Arberry (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1994), 7-8.

⁹⁴ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 117-18.

⁹⁵ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb fi muâmeleti'l-mahbûb ve vasfu tariki'l-mürîd ila makâmi't-tevhîd*, thk. Asım el-Keyyâlî (Beyrut: DKİ, 2005), 1/207.

⁹⁶ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 320-330.

⁹⁷ Ahmet Yıldırım, "Tasavvufta Gayb Problemi ve Tasavvuf Literatüründe Gaybî Rivayetler", *Araştırmalar - İnsan Bilimleri Araştırmaları-*, 9-10/5 (2003), 190.

Son olarak firâset hadisinin temel tasavvuf eserlerindeki kullanımına dair İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'sine işaret edilebilir.⁹⁸ "Firâset Makamının Bilinmesi ve Sırları" bölümünde firâseti ikiye ayıran İbnü'l-Arabî, mizaç kaynaklı hikemi firâsetin iyi-kötü ahlakı, eşyada ve bedendeki hareketleri bilmeye sınırlı olduğunu; mizacında iman, ruh ve nefis bulunan ilahi firâsetin ise keşfe konu olan şeyde meydana gelen hali bileceğini belirtmiştir. İlahi firâsetin hikemi (doğal firâset) kapsadığını ifade eden İbnü'l-Arabî, ilahi firâsete sahip olan kişinin Allah'ın razı olduğu ve olmadığı işleri yapan kimselerin görünüşlerindeki alametleri bildiklerini ifade etmiştir. İbnü'l-Arabî bu duruma Hz. Osman'ın meclisine gelen bir kişiyi gözlerini haramdan sakınmamasından dolayı uyarmasını örnek olarak vermiştir. Rivayetin devamında bu kişi "Hz. Peygamber'den sonra vahiy mi var?" diyerek bu durumu nasıl bildiğini sorunca Hz. Osman, firâsetle bildiğini ifade etmiş ve firâset hadisini naklederek ona bu hadisi daha önce nasıl duymadığını sormuştur. İbnü'l-Arabî, verdiği örnekten sonra insanın iyi ya da kötü fiillerinin uzuvlarda bıraktığı belirtinin bu anlama geldiğini dile getirmiş, ardından hikemi ve ilahi firâsetle ilgili geniş açıklamalar yapmıştır.⁹⁹

Firâset hadisi, sûfi âlimlerin hadis kitaplarında ve hadis şerhi niteliği taşıyan eserlerinde de yer almıştır.¹⁰⁰ Yine sûfi âlimlerin telif ettiği tefsirlerde¹⁰¹

⁹⁸ Firâset hadisi mezkûr eserler dışında Hâris el-Muhâsibî'nin (ö. 243/857) *er-Riâye li-hukukillah* ve Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâu ulûmi'd-dîn* isimli eserlerinde de geçmektedir. Bk. Muhâsibî, *er-Riâye li-hukukillah*, thk. Abdülkadir Ahmed Ata (Beyrut : DKİ, 1970), 98; Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1982), 2/294; 3/24.

⁹⁹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 7/369-380.

¹⁰⁰ Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932), bir nevi şerh niteliği taşıyan *Nevâdirü'l-usûl* isimli eserinde 227. asıl olarak firâset hadisini zikretmiş ve bu bölüm içerisinde manaca yakın hadislere ve konuyla ilgili bazı örneklerle işaret etmiştir (Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdirü'l-usûl fi ma'rifeti ehâdisi'r-Resûl*, thk. Abdurrahman Umeyra [Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992], 3/86.). Ebû Bekir el-Kelâbâzî de tasavvuf, ahlâk ve edeple ilgili 222 hadisi şerh ettiği *Bahrü'l-fevâid*'de firâset hadisine yer vermiştir (Ebû Bekir el-Kelâbâzî, *Bahrü'l-fevâid*, thk. Muhammed Hasan Muhammed - Ahmed el-Mezîdî [Beyrut: DKİ, 1999], 100.). Sûfi âlimlerin derlediği kırk hadis kitapları arasında ise Ebû Sa'd el-Mâlîni (ö. 412/1022) kırk sûfinin rivayetlerine yer vermesiyle dikkat çekmiştir (Ebû Sa'd el-Mâlîni, *Kitâbü'l-erbaîn fi şüyuhi's-sûfiyye*, thk. Amir Hasan Sabri [Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1997], 90.). Ondan başka Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö. 412/1021) ve Ebû Nuaym da tasavvufî kırk hadis kitaplarında firâset hadisine yer vermiştir (Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *el-Erbeün fi't-tasavvuf* [Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1981], 14; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Kitâbü'l-erbaîn alâ mezhebi'l-*

ve sûfilerin hayatlarının tanıtıldığı tabakât eserlerinde firâset hadisi sıkça zikredilmiştir.¹⁰² Netice olarak tasavvuf eserlerindeki sıkça yer alan firâset hadisinin, ilahi firâset olarak anlaşıldığı görülmüştür. Firâsete yakın manalar yükleyen başka âlimler olmakla birlikte,¹⁰³ nisbî de olsa firâsetle gaybın bilinmesi anlayışının sûfilerle yerleştiği ifade edilebilir. Diğer taraftan sûfî âlimlerin hadis metinleri ve kırk hadis kitaplarında hadislerin senedleriyle zikredildiği, temel tasavvuf metinlerinde ve diğer tasavvuf eserlerinde ise hadislerin senedsiz nakledildiği tespit edilmiştir. Malum olduğu üzere sûfî âlimler hadis kabulünde rüya ve keşf gibi kendi anlayışlarına göre sıhhat değerlendirmelerine önem vermektedirler. Nitekim bu yöntemleri kullanan İbnü'l-Arabî, tes-

mütehakkikîne mine's-sûfiyye, thk. Bedr b. Abdullah [Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1993], 104.). Firâset hadisi, Osmanlı dönemindeki bazı manzum kırk hadis eserlerinde de görülmüştür. Örneğin Fethi Karamânî (ö. 1106/1694), Osmanzâde Tâib (ö. 1136/1724) ve ismi tespit edilemeyen bir âlim, kırk hadis eserlerinde firâset hadisine yer vermiştir (Bk. Mustafa Yüceer, *Hadis İlmi Açısından Osmanlı Manzum Hadis Edebiyatında Yer Alan Rivâyetler* [Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, SBE, Doktora Tezi, 2020], 562, 576, 612).

¹⁰¹ Sülemî, Hicr Süresi'nin 75. ayeti bağlamında ilgili hadise yer verirken (Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Hakâikü't-tefsîr*, thk. Seyyid Umrân [Beyrut: DKİ, 2004], 1/357.), Kuşeyrî başka sûrelerde mü'minin kalbindeki nurla gaybı bilmesi bağlamında firâset hadisini delil olarak kullanmıştır (Abdülkerim el-Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, thk. İbrâhim Besyûnî, 2. bs. [Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1981], 1/91, 500; 2/123, 597.). Tasavvufî yönü ağır basan Nizâmüddîn en-Nisâbüri (ö. 730/1329 [?]) ise Nur Süresi 35. ayetin tefsirinde hadise işaret etmiş, yukarıda yer verilen Fahreddin er-Râzî'nin yorumunu yinelemiştir (Nizâmüddîn en-Nisâbüri, *Garâibi'l-Kur'ân ve Regâibi'l-Furkân*, thk. Zekeriyya Umeyrân [Beyrut: DKİ, 1996], 5/198).

¹⁰² Firâset hadisi, sûfilerin hayatlarının tanıtıldığı tabakât eserlerinde özellikle sûfilerin firâsetiyle keşfettikleri, bilgi elde ettikleri örneklerle yer verilmiş, birçok sûfî hakkında *lehû firâsetün*, *sâhibu'l-firâse* gibi terkipler kullanılarak firâset bilgisine işaret edilmiştir (Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata [Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998], 259, 349, 360-361; İbnü'l-Mülakkın, *Tabakâtü'l-evliyâ*, thk. Nureddin Şüreybe, 2. bs. [Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1994], 110, 143, 281, 358; Ferîdüddîn Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, thk. Asım İbrahim Keyyâlî [Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010], 61, 229, 235, 243, 255, 275, 342, 344, 370, 401, 475, 617, 624.). Ayrıca yer yer bu örnekler üzerinden hadisin anlamına da vurgu yapılmıştır. Firâset hadisinin en fazla zikredildiği örnek ise yukarıda geçtiği üzere Cüneyd-i Bağdâdî'nin Hristiyan gençle arasında geçen diyalogdur. Ayrıca Cüneyd'in naklettiği tek hadisin bu olduğuna da dikkat çekilmiştir (Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, 130; İbnü'l-Mülakkın, *Tabakâtü'l-evliyâ*, 128; Ferîdüddîn Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 374.).

¹⁰³ İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, thk. Muhammed Mu'tasimbillah el-Bağdâdî (Beyrut: DKİ, 1996), 2/453-54.

pit edilebildiği kadarıyla daha önce hiçbir kaynakta geçmemesine rağmen firâset hadisini sebab-i îrâdıyla birlikte Hz. Osman'dan nakletmiştir.¹⁰⁴

Bu bilgilere göre hakkındaki tenkitlere rağmen firâset hadisinin tüm Müslümanlar için geçerli bir anlama sahipken özel bir alana hasredildiği anlaşılmıştır. Ancak bu anlam kaymasının veya özel bir alana hasredilmenin, Ehl-i sünnetin kendi içinde geçirdiği bir sürecin sonucu mu olduğu yoksa Şîa'dan bir etkilenmeden söz edilip edilemeyeceğinin incelenmesi gerekmektedir. Bu hususa çalışmanın ikinci kısma değinilecektir.

Sonuç

İki mezhep arasındaki ortak rivayetlerin karşılaştırılmasını, firâset hadisi özelinde konu edinen ve ilk kısmında Ehl-i sünnet yönü incelenen bu çalışmada elde edilen bazı sonuçları şu şekilde ifade etmek mümkündür. Firâset hadisi, Sünnî kaynaklarda sübut açısından ve kaynak sıralaması yönüyle bazı sorunlar içermektedir. Farklı sahâbîlerden nakledilmekle birlikte rivayetlerdeki zayıf râvilerin varlığı ve en erken rivayetin maktû' olması, hadisin sahihliği yönündeki değerlendirmeleri geçersiz kılmakta, hadisin hasen li-gayrihi derecesinde olduğunu göstermektedir. Diğer taraftan Tirmizî'deki zayıf sened dışında rivayetin, ikinci derecedeki hadis kitaplarında ve tali kaynaklarda yer alması, yine beş farklı sahâbîden nakledilmesine karşın hadisin 2./8. ikinci yarısıyla birlikte yaygınlık kazanmaya başlaması ve râviler arasında öne çıkan birkaç kişinin bulunması hadisin yaygın bir isnad ağına sahip olmadığına işaret etmektedir. Hadisin anlam boyutuna bakıldığında genel olarak firâsetin Sünnî düşünce sisteminde hakkı batıldan ayırma ve kulun olaylara Allah'ın nuruyla bakarak basiretli davranması manalarında anlaşıldığı görülmüştür. Ancak sûfiler firâset kavramına daha özel bir mana yükleyerek hadiste ilahi firâsetin kastedildiğini belirtmiş ve kişisel çabayla kazanılmayan ilahi firâsete sahip olan kulun Allah'ın kalbine attığı nur ile hakkı batıldan, doğruyu yanlıştan, faydalıyı zararlıdan ayırdığını, özellikle muhataplarının iç dünyalarında gizledikleri şeyleri bildiklerini dile getirmişlerdir. Sûfilerin bu kullanımı, firâset hadisinin yaygınlığının da bir göstergesidir. Nitekim firâset hadisi, bazı hadis şerhleri ve tefsirlerde yer almakla birlikte Ehl-i sünnet içerisinde en çok

¹⁰⁴ İbnü'l-Arabî'nin keşf, rüya gibi yöntemlerle naklettiği hadisler için bk. Mehmet Ayhan, *İbn Arabî ve Hadis*, İstanbul: Nizamiye Akademi, 2016, 137-275.

tasavvuf eserlerinde görülmüştür. Tasavvufun temel metinleri, sûfilerin hadis kitapları, hadis şerhleri, tefsirleri ve kırk hadis mecmuaları yanında sûfilerin hayatlarını konu edinen biyografi kitaplarında firâset hadisine sıkça atıfta bulunulmuştur. Tasavvuf eserlerinde hadisin sıhhatiyle ilgili bir tenkit dile getirilmemiş, muhaddisler tarafından yapılan tenkitler dikkate alınmamış, aksine ilahi firâset anlayışı bu hadisle temellendirilmiştir. Çalışmanın ilk kısmında ulaşılan diğer bir husus firâset hadisinin Şîi kaynaklardan geçtiğini gösteren güçlü bir karinenin olmamasıdır. Anlam yönünden geçiş ise müstakil olarak konu edilecektir.

Kaynakça

- Abdürrezzâk b. Hemmâm. *el-Musannef*. thk. Habîbu'r-rahman el-Â'zamî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1982.
- Ali el-Kârî. *Mirkâtü'l-mefââtih şerhi Mişkâti'l-mesâbih*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.
- Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd. *Rûhü'l-meânî fi tefsiri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. thk. Ali Abdülbârî Atıyye. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- Attâr, Ferîdüddîn. *Tezkiretü'l-evliyâ*. thk. Asım İbrahim Keyyâlî. Beyrut: DKİ, 2010.
- Ateş, Süleyman. "Firâset". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/116-117. Ankara: TDV, 1996.
- Ayhan, Mehmet. *İbn Arabî ve Hadis*. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2016.
- Buehler, Arthur. "İslam'ın İlk Dönemlerinde Örtüşen Akımlar: Tasavvuf Şeyhi ve Şii İmam". çev. Mehmet Atalay. *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 7/1 (2014), 209-239.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *ez-Zühdü'l-kebîr*. thk. Amir Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî'l-Sekâfiyye, 1996.
- Bezzâr, Ebû Bekir. *el-Müsned*. thk. Adil b. Sa'd. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2009.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *et-Târîhu'l-kebîr*. Haydarâbâd: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1943.

Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-beyân*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.

Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009.

Ebû Davud es-Sicistânî. *Suâlâtü Ebî Ubeyd el-Âcurrî Ebâ Davud es-Sicistânî fi ma'rifeti'r-ricâl ve cerhihim ve ta'dîlihîm* (Âcurrî rivayeti). thk. Abdulalîm Abdulazîm el-Bestevî. Mekke: Dâru'l-İstikâme, 1997.

Ebû Hanîfe, Nu'man b. Sâbit. *Müsned-i Ebî Hanîfe bi-rivayeti İbn Hüsrev el-Belhî*. thk. Latifurrahman el-Kâsimî. Mekke: Mektebetü'l-İmdâdiyye, 2010.

Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed. *et-Tıbbü'n-nebevî*. thk. Mustafa Hızır Dönmez. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006.

Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed. *Hilyetü'l-evliyâ*. Beyrut: DKİ, 1988.

Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed. *Kitâbü'l-erbaîn alâ mezhebi'l-mütehakkıkîne mine's-sûfiyye*. thk. Bedr b. Abdullah. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1993.

Ebü'ş-Şeyh el-İsfahânî. *Emsâlü'l-hadis*. thk. Abdülalâ Hamîd. Bombay: Dâru's-Selefiyye, 1987.

Erdoğan, Hatice. *İslâm Düşüncesinde Basîret ve Firâset Kavramlarının Din Psikolojisi Açısından İncelenmesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Emin, Muhsin. *A'yânü'ş-Şîa*. thk. Hasan el-Emin. Beyrut : Dâru't-Teâruf li'l-Matbuat, 1983.

Gazzâlî, Ebû Hamîd. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1982.

Gumârî, Ebü'l-Feyz Ahmed. *el-Müdüvâ li-ileli'l-Câmii's-sagîr ve şerhiyyi'l-Münâvî*. Beyrut: DKİ, t.y.

Görmez, Mehmet ve vd. *Hadislerle İslam: Hadislerle Hadislerin Yorumu*. ed. Mehmet Emin Özafşar ve vd. Ankara: DİB, 2013.

Hatîb el-Bağdâdî. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf. Beyrut: Dâru'l-Garbî'l-İslâmî, 2002.

Hâzîmî, İbrahim b. Abdullah. *Firâsetü'l-mü'min: Kasasun Vâkiatün*. Riyad: Daru'n-Neşr, 1994.

- Hâzin, Ali b. Muhammed. *Lübâbü't-te'vil fî meâni't-tenzîl*. thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin. Beyrut: DKİ, 1995.
- Hey'etü't-tahrîr. "Mevsûatü'l-ehâdisi'l-müşterake beyne's-Sünne ve's-Şîa". *Mecelletü'l-Kelime* 87/22 (2015), 185-190.
- Heysemî, Ebü'l-Hasan. *Mecmaü'z-zevâid ve menbaü'l-fevâid*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1991.
- Hûî, Ebü'l-Kâsım, *Mu'cemu ricâli'l-hadis*. Necef: Müessesetü'l-İmam el-Hûî, 1992.
- el-Huseynî, Muhsin. *el-Ehâdisü'l-kudsiyye el-müşterake beyne's-Sünne ve's-Şîa*. ed-Dâru'l-İslamiyye, 2005.
- İbn Abdilber en-Nemerî. *Câmiu beyâni'l-ilmî ve fazlihi*. thk. Ebu'l-Eşbel ez-Züheyri. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1994.
- İbn Abdilber en-Nemerî. *el-İstizkâr*. thk. Abdülmü'ti Emin Kal'acî. Beyrut: Dâru Kuteybe.
- İbn Adî. Ebû Ahmed el-Cürcânî. *el-Kâmil fî duaafâi'r-ricâl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz. Beyrut: DKİ, 1997.
- İbn Beşkuvâl. *es-Sıla fî târîhi eimmeti'l-Endelüs*. nşr. İzzet el-Attâr el-Hüseynî. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1955.
- İbn Ebî Hâtım. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Beyrut: DKİ, 1952.
- İbn Ebî Hâtım. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997.
- İbn Ebî Hayseme. *et-Târîhu'l-kebîr (es-Sifrü's-sâlis)*. thk. Salâh b. Fethi Helel. Kahire, el-Farukü'l-Hadise, 2004.
- İbn Hacer, el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Ma'ârifî'n-Nizâmiyye, 1326.
- İbn Hacer, el-Askalânî. *Takrîbu't-Tehzîb*. thk. Adil Mürşid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2007.
- İbn Hacer, el-Askalânî. *Fethü'l-Bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdülaziz b. Abdullah b. Bâz. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2007.

- İbn Hibbân, Ebû Hâtim el-Büstî. *Kitabu's-sikaat*. Haydarâbâd: Daïretu'l-Ma'ârifî'l-Osmañiyye, 1973.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim el-Büstî. *Kitâbu'l-Mecrûhîn*. thk. Hamdî Abdülmecid b. İsmail es-Selefî. Riyad, Dâru's-Sumey'i, 2000.
- İbn Kesîr. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*. Riyad: Dâru Taybe, 1997.
- İbn Kuteybe ed-Dîneverî. *el-Maârif*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1981.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sadır, 1993.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. 2.bs. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *el-Mevzûât*. thk. Abdurrahman Muhammed Osman. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1968.
- İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye. *Medâricü's-sâlikîn*. thk. Muhammed Mu'tasimbillah el-Bağdâdî. Beyrut: DKİ, 1996.
- İbnü'l-Mülakkın, Sirâcüddîn. *Tabakâtü'l-evliyâ*. thk. Nureddin Şüreybe, 2. bs. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1994.
- Kelâbâzî, Ebû Bekir. *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*. nşr. Arthur John Arberry. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1994.
- Kelâbâzî, Ebû Bekir. *Bahrü'l-fevâid*, thk. Muhammed Hasan Muhammed - Ahmed el-Mezîdî. Beyrut: DKİ, 1999.
- Kılıç, Sadık. "Kur'ân'da Tefekkürün Semantik Evreni". *Diyanet İlmi Dergi* 4/54 (2018), 41-85.
- Kudâî, Muhammed b. Selâme b. Ca'fer. *Müsnedü'ş-Şihâb*. thk. Hamdi es-Selefî. Beyrût: Müessesetü'r-Risale, 1986.
- Kurtubî, Ebü'l-Abbas. *el-Müfhim şerhu Sahihi Müslim*. thk. Muhyiddin Dîb Mistû - Yusuf Ali Büdeyvi - Ahmed Muhammed- Mahmud İbrahim. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1996.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Kuşeyrî Risalesi*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Derghah Yayınları, 2003.

- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Letâifü'l-İşârât*. thk. İbrâhim Besyûnî. Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1981.
- Kuzudişli, Bekir. "Şîa' da Rivayet Olgusunu Şekillendiren Temel Unsurlar". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (2018), 59-92.
- Kuzudişli, Bekir. *Şîa ve Hadis: Başlangıcından Kütüb-i Erbaa'ya Hadis Rivayeti ve İsnâd*. İstanbul: Klasik, 2017.
- Mâlinî, Ebû Sa' d. *Kitâbü'l-erbaîn fi şüyuhi's-sûfiyye*. thk. Amir Hasan Sabri. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1997.
- Meclisî, Muhammed Bâkır. *Bihârü'l-envâri'l-câmi'a li-düreri ahbâri'l-eimmeti'l-ethâr*. Beyrût: Müessesetü'l-Vefâ, 1983.
- Mekkî, Ebû Tâlib. *Kütü'l-kulûb fi muâmeleti'l-mahbûb ve vasfu tarîki'l-mürîd ila makâmi't-tevhîd*. thk. Asım İbrahim el-Keyyâlî. Beyrut: DKİ, 2005.
- Memdûh, Mahmûd Saîd. *Beşâratü'l-mü'min bi-tashîhi hadisi 'ittekü firâsete'l-mü'min'*. Kahire: Dâru'r-Râzî, 1995.
- Mizzî, Yusuf b. Abdurrahman. *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma' ruf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.
- Mübarekfûrî, Safiyurrahmân. *Tuhfetü'l-ahvezî*. Beyrut: DKİ, t.y.
- Münâvî, Abdürraûf. *Fezûü'l-kadîr şerhi'l-Câmi'i's-sagîr*. Kahire: Matbaatu Mustafa Muhammed, 1938.
- Muhâsibî, Hâris. *er-Riâye li-hukukillah*. thk. Abdülkadir Ahmed Ata. Beyrut: DKİ, 1970.
- Nebhâ, Hıdır Muhammed. *Ehâdisu'n-nebiyyi'l-müştereke beyne's-Şîa ve's-Sünne*. Beyrut: Dâru'l-Hâdî, 2009.
- Nizâmüddîn en-Nisâbûrî. *Garâibi'l-Kur'ân ve Regâibi'l-Furkân*. thk. Zekeriyya Umeyrân. Beyrut: DKİ, 1996.
- Oktan, Yusuf. "Siyasi ve Mezhebî Olayların Ortaya Çıkardığı Süfyânî Rivayetleri". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*. 24/3 (2020), 1135-1156.
- Öğüt, Salim. "Firâset". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/116-118. Ankara: TDV, 1996.

- Râzî, Fahreddin. *et-Tefsîrû'l-kebîr-Mefâtîhü'l-gayb*. Beyrut: DKİ, 2000.
- Semerkindî, Ebü'l-Leys. *Bahru'l-ulûm*. thk. Mahmud Mutraci. Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.
- Serrâc, Ebü Nasr. *el-Lüma'*. thk. Tâhâ Abdülbâkî Sürûr. Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-Hadîse, 1960.
- Suad el-Hakim. *İbnü'l Arabî Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005.
- Sülemî, Ebü Abdurrahman. *el-Erbeûn fi't-tasavvuf*. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1981.
- Sülemî, Ebü Abdurrahman. *Hakâikü't-tefsir*. thk. Seyyid Umrân. Beyrut: DKİ, 2004.
- Sülemî, Ebü Abdurrahman. *Tabakâtu's-sûfiyye*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata. Beyrut: DKİ, 1998.
- Süyûtî, Celâleddin. *el-Leâli'l-mesnûa*. thk. Ebü Abdurrahman Sâlih b. Muhammed. Beyrut: DKİ, 1996.
- Şaherhî, Hamid. *en-Nübüvvetü fi'l-ehâdîsi'l-müştereke beyne's-Sünne ve's-Şîa*. Tahran: el-Merkezü'l-Âli li'd-Dirâseti't-Takribiyye, 2012.
- eş-Şantî, Üsame. *Hukûkü'l-müslim*. Kuveyt: y.y., t.y.
- Şevkânî, Ebü Abdullah. *el-Fevâidü'l-mecmû'a fi'l-ehâdîsi'l-mevzûa*. thk. Abdurrahman el-Muallimî. Beyrut: DKİ, 1960.
- Ukaylî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Amr. *ed-Duafâü'l-kebîr*. thk. Abdülmü'ti Emin Kal'acî. Beyrut: DKİ, 1984.
- Uysal, Muhittin. *Tasavvuf Kültüründe Hadis*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Uysal, Muhittin. "Tespit ve Yorum Bakımından Sûfî Bilgisi ile İlgili Haberler". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2006), 181-217.
- Üzüm, İlyas. "Sünnî-Şîî Yakınlaşması: Dâru't-Takrîb Tecrübesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 2 (1998), 171-185.
- Taberânî. Ebü'l-Kâsım. *el-Mu'cemü'l-evsat*. thk. Tarık b. İvazullah. Kahire: Dâru'l-Harameyn, t.y.

- Taberânî. Ebü'l-Kâsım. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefî. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994.
- Taberânî. Ebü'l-Kâsım. *el-Müsnedü's-Şâmiyyîn*, thk. Hamdî es-Selefî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiü'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2000.
- Tarik, Ramazan. "Türkiye'de Takrîbü'l-Mezâhib Alanında Çalışmaların Değerlendirilmesi". *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/2 (2019), 605-620.
- Tirmizî, Hakîm. *Nevâdirü'l-usûl fî ma'rifeti ehâdisi'r-Resûl*. thk. Abdurrahman Umeyra. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1978.
- Topgül, Muhammed Enes. "Sünnî-Şîî İkilemine Farklı Bir Bakış: Yeniden İnşa Edilen Hadis Bağlamları". *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 41 (2019), 45-83.
- Tüsterî, Muhammed Takî. *Kâmûsü'r-ricâl*, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1990.
- Yahya b. Maîn. *Suâlâtü İbni'l-Cüneyd li Ebî Zekeriyya Yahya b. Maîn*. thk. Ahmed Muhammed Nur Seyf. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1988.
- Yardım, Ali. "Abdullah b. Sâlih el-Mısırî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/132. Ankara: TDV, 1988.
- Yıldırım, Ahmet. "Tasavvufta Gayb Problemi ve Tasavvuf Literatüründe Gaybî Rivayetler". *Arayışlar -İnsan Bilimleri Araştırmaları-*. 9-10/5 (2003), 185-209.
- Yıldırım, Enbiya. *Hadis İlminin İncelikleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021.
- Yüceer, Mustafa. *Hadis İlmi Açısından Osmanlı Manzum Hadis Edebiyatında Yer Alan Rivâyetler*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Zahid, Muhammed. "Tahricu Hadis İttekû firâsete'l-mü'min". Hindistan: Mektebetü'l-Ba'si'l-İslâmî, t.y.

Zebîdî, Muhammed Murtaza. *İthâfü's-sâdeti'l-müttakîn bi-şerhi esrâri İhyâ'i 'ulûmi'd-dîn*. Beyrut: DKİ, t.y.

Zebîdî, Muhammed Murtaza. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1993.

Zehebî, Şemsüddîn. *Mîzânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed Bicâvî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963.

Zehebî, Şemsüddîn. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnâvût vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.

Tasavvur – Tekirdağ İlahiyat Dergisi Yayın İlkeleri

- 1. Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi**, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip özgün makale, derleme makale, yayım değerlendirmesi ve bilimsel toplantı çalışmaları yayımlayarak ilahiyat alanında ulusal ve uluslararası bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Dergimizde Türkçe, Arapça ve İngilizce dillerinde ilahiyat (dinî araştırmalar ve İslâm araştırmaları) ve sosyal bilimler alanlarında özgün makalelerle birlikte derleme makale, yayım değerlendirmesi ve bilimsel toplantı tanıtımları yayımlanmaktadır.
- 2. Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi**, yılda iki kez (30 Haziran – 30 Aralık) yayınlanan hakemli bir dergidir. Haziran sayısı için makale gönderim son tarihi 15 Nisan, Aralık sayısı için 15 Ekim olarak belirlenmiştir. Belirtilen tarihlerden sonra gönderilen çalışmalar, bir sonraki sayı için değerlendirmeye alınır. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı konusunda son gönderim tarihinden itibaren en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.
- 3. Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisinin** yayım dili Türkçedir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayımlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir. Makaleler, Türkçe olarak öz (en az 120 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram)'dan oluşmalı, ayrıca İngilizce başlık, İngilizce abstract (en az 120 kelime), keywords (en az 5 kavram)'tan oluşmalıdır. Makale İSNAD atıf sistemine göre hazırlanan kaynakça içermelidir.
- 4. Dergide** yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap ve sempozyum tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir. Çeviri eserlerin yayımlanması için eseri yayımlayan kurumdan izin belgesinin ibrazı mecburidir.

5. Dergiye gönderilen çalışmalar, başka yerde yayınlanmış ya da yayınlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır. Bu durumdan kaynaklanacak sorunlarla ilişkili hukuki sorumluluk, yazara aittir.
6. Tebliğden üretilen makalelerin işleme alınabilmesi için yazarın “Çalışmam, yayınlanmamıştır veya yayınlanmayacaktır.” şeklinde ıslak imzalı taahhütname doldurarak sisteme yüklemesi gereklidir. Duplication / Tekrar Yayın / Bilimsel Yanıltma / Çoklu Yayın, suçtur. TÜBİTAK Yayın Etik Kurulu’na göre duplikasyon, aynı araştırma sonuçlarını birden fazla dergiye yayım için göndermek veya yayınlamaktır. Bir makale önceden değerlendirilmiş ve yayınlanmışsa bunun dışındaki yayınlar duplikasyon sayılır.
7. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayınlanabilir.
8. Yayınlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez.
9. Yazardan makale başvuru ücreti alınmaz.
10. Yazardan yayın ücreti alınmaz.
11. Yayınlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına aittir.
12. Yayınlanan çalışma, daha önce sunulan bir tebliğ ise veya yazı tezden üretilmişse çalışmada bu durum mutlaka belirtilmelidir.
13. Yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’ne aittir.
14. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi** Yayın Kurulu’na aittir.
15. Üniversiteler Yayın Yönetmeliğinin 6. maddesi uyarınca yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden ilmî ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Açıklanan görüşler, **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi** Yayın Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz.
16. **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi**, atıf ve kaynakça yazımında İSNAD atıf sisteminin kullanılmasını şart koşturmaktadır.

17. **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi'**nde yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı Dergi Editörlüğü'ne devredilmiş sayılır.
18. **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi'**nde yayınlanan makaleler iThenticate intihal tespit programıyla taranmaktadır.
19. Yayınlanmasına karar verilen makaleler için yazarlar tarafından ORCID numarası alınması gerekmektedir. (<https://orcid.org>)
20. Arap dilinde yazılan makalelerin, Arapça kaynakça yanında ikinci bir latine edilmiş kaynakçaya sahip olması zorunludur.

Makale yazım kuralları için bakınız:

<http://dergipark.gov.tr/tasavvur/writing-rules>

Tasavvur – Tekirdağ Theology Journal Publication Principles

1. Tasavvur / Tekirdag Theology Journal aims to contribute to the accumulation of national and international knowledge in the fields of theology and social sciences by publishing the original articles, compilation articles, publication evaluation and scientific meeting studies with national and international scientific qualities. In our journal, the original articles together with compilation articles, publication evaluation and scientific meeting presentations in the fields of the theology (religious researches and Islamic researches) and social sciences in Turkish, Arabic and English languages.
2. Tasavvur / Tekirdag Theology Journal is a refereed journal which is published twice a year (30th of June – 30th of December). Deadline to send articles for the June issue is 15th of April, and for the December issue the deadline is 15th of October. Studies sent after these dates are assessed for the next issue. Whether the articles sent to the journal are going to be published or not is decided in three months at the latest beginning from the deadlines, and then the owner of the study is informed.
3. The publication language of Tasavvur / Tekirdag Theology Journal is Turkish. Likewise, scientific studies in Arabic and English are published, too. Studies in other languages are decided by the editorial board. Articles have to consist of an abstract in Turkish (at least 120 words), key words (at least five concepts), also of an English title, English abstract (at least 120 words), keywords (at least five concepts). The articles have to include a bibliography that is prepared in the ISNAD citation style.
4. Articles to be published in the journal must be authentic and academic studies that are prepared with the research methods appropriate to their fields. Moreover; translations, book and symposium introductions, critiques and assessments that have the quality of a contribution to the scientific field are accepted, as well. For the publication of translation studies, the receipt of permission from the institution which published the study previously has to be presented.

5. The studies sent to the journal, should not be previously published in other journals or sent to be published in other journals. The author takes the legal responsibility related to the problems that may rise from this.
6. For processing the articles produced from paper, it is necessary to fill in the system by filling in a wet signed undertaking by author as “My work hasn’t been published or will not be published.” Dublication / reissue / scientific misleading / multicast is a criminal offense. According to the TUBITAK Editorial Ethics Board, duplication is to send or publish the same research results for more than one magazine publication. If an article has already been evaluated and published, any other publication is deemed duplication.
7. At most two study of an author (copyright or translation) can be published in an issue.
8. No copyright fee is paid to the author for the published articles.
9. Article application fee is not charced from the author.
10. No publishing fee is charged from the author.
11. All scientific and legal responsibility of the published study is incumbent on the author(s).
12. If the published study has been produced from a previously presented declaration or from a written dissertation, this must certainly be stated in the study.
13. All publication rights of the articles accepted to be published belongs to Tekirdag Namık Kemal University Faculty of Theology.
14. Tasavvur / Tekirdag Theology Journal Editorial Board has the decision making authority about the cases that are not mentioned here.
15. In accordance with the 6th article of the Universities Publication Guideline, authors have all kind of scientific and legal responsibilities in terms of the language, style and content of their articles.
16. Tasavvur / Tekirdag Theology Journal sets the condition that for the writing of references and bibliography ISNAD citation style. be used.

17. The copyrights of the articles that are accepted to be published in *Tasavvur / Tekirdag Theology Journal* are considered to be transferred to the journal's editorial board.

18. The articles published in *Tasavvur / Tekirdag Theology Journal* are scanned via iThenticate plagiarism detection program.

19. For the articles that are decided to be published, ORCID numbers are needed to be taken by the authors. (<https://orcid.org>)

20. It is imperative that articles written in Arabic language have a second latinized bibliography next to the Arabic.

Article writing rules see: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur/writingrules>